Т. С. САИДБАЕВ

ИСЛАМ И ОБЩЕСТВО

Т. С. САИДБАЕВ

ИСЛАМ И ОБЩЕСТВО

ОПЫТ ИСТОРИКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Издание второе, дополненное



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1984

ББК 86.3
С 12

Ответственный редактор
З. И. ЛЕВИН

С 0400000000-170 / 013(02)-84 18-84

© Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984.

ВВЕДЕНИЕ

Углубленное исследование тенденций развития советского общества, разработка проблем коммунистического воспитания и социалистического образа жизни, обобщение опыта революционно-преобразующей деятельности КПСС являются в современных условиях важнейшими задачами общественных наук, определенными партийными документами [53, с. 72; 54, с. 148; 55, с. 70].

Установление причин распространения и утверждения ислама, его места в дореволюционном обществе, анализ изменения роли и функций ислама в социалистическом обществе призваны стать частью работы по философскому обобщению практики коммунистического строительства, диалектики развития социализма, опыта формирования материалистического мировоззрения трудящихся.

До Великой Октябрьской социалистической революции ислам в Средней Азии и других районах своего распространения не только выступал в качестве религиозной системы, одной из форм общественного сознания, но и охватывал социальную жизнь общества, подчинял своему влиянию науку, культуру и образование, оказывал существенное воздействие на образ жизни своих последователей. Характерной же чертой развитого социалистического общества является господство научно-материалистического, атеистического мировоззрения. Научное мировоззрение из самосознания, присущего еще несколько десятилетий тому назад сравнительно небольшому кругу коммунистов, ныне превратилось в мировоззрение масс, в мировоззрение, свойственное миллионам людей.

Великий Октябрь и его детище — развитое социалистическое общество не только доказали возможность коренного изменения политических основ общества, полной ликвидации эксплуатации и экономической стихии, но и обогатили историю человечества опытом духовного раскрепощения трудящихся.

Изучение социалистической практики, которая привела к господству атеистического мировоззрения, во-первых, подтверждает верность теоретической картины преодоления религии, разработанной марксизмом, его положения о том, что «религия будет исчезать в той мере, в какой будет развиваться социализм. Ее исчезновение должно произойти в результате общественного развития, в котором крупная роль принадлежит воспитанию» [17, с. 470], в связи «с конкретной практикой классо-

вого движения, направленного к устранению социальных корней религии» [40, с. 374]. Во-вторых, оно способствует выявлению закономерностей данного процесса, всестороннему раскрытию деятельности КПСС и Советского государства по воспитанию нового человека. Подобный подход позволяет проследить, как успехи каждого из этапов строительства нового общества служили ведущим фактором сокращения сфер влияния религии, демонстрирует реальные преимущества и преобразующую силу социализма, его прогрессивную историческую миссию.

В то же время не следует толковать развитость, зрелость советского общества как его полное совершенство, идеализировать достигнутое (см. [55, с. 1—32]). Это касается и вопросов, связанных с религиозностью. Свободные от религии идеалы, материалистическое миропонимание и мироощущение, формируемые обществом, не усваиваются автоматически, не воспринимаются как жизненно значимые каждым человеком. Социализм — «молодой, растущий социальный организм, в котором не все устоялось, многое несет на себе отпечаток прошлых исторических эпох» [52, с. 13] — еще не создал условий, могущих привести к окончательному уничтожению причин, побуждающих людей искать утешение вне общественных институтов и учреждений. «Под влиянием религии,— как отмечалось на июньском (1983 г.) Пленуме ЦК КПСС,— еще остается часть людей, и часть, прямо скажем, немалая». Пленум указал, что «необходимо активнее вести пропаганду научно-материалистических взглядов среди населения, уделять больше внимания атеистическому воспитанию. Шире привлекать верующих в общественную жизнь, настойчивее внедрять советскую обрядность» [55, с. 60, 72—73].

Изучение закономерностей секуляризации[1] районов распространения ислама должно способствовать и реализации этой поставленной партией задачи, равно как развитию теории и практики атеистического воспитания. Потребность в религиозном «восполнении» действительности и в наши дни характерна пока не для единичных, а для многих людей и вытекает из уровня развития общества, из еще не разрешенных им реальных проблем. И так как человек является носителем, субъектом общественных отношений, продуктом социальной среды, о функциях, выполняемых религией в жизни отдельных людей в современных условиях, следует говорить как о социальных. Религия «социальна не только как определенный институт, как система верований и организаций; она социальна и как достояние сознания отдельного индивида. „Религиозный опыт“... представляет собой социальный продукт, также как и сам индивид, в сознании которого он возникает. „Религиозный опыт“ индивида (т. е. его религиозные представления и переживания) возникает не в результате его „встречи со святым“, а благодаря усвоению им религиозных верований и представлений, существующих в обществе» [505, с. 78].

И в наши дни ислам «устанавливает» связь между человеком и нереальными мистическими или божественными силами, продолжает «объяснять» индивиду реально существующий мир, занимает определенное место в его ценностных ориентациях, моральных установках. В силу объективных причин религиозность в ареале ислама заметно выше, чем в других районах страны. Кроме того, в общественной психологии здесь утвердилось представление об исламе как о «вечном атрибуте» национальной жизни, хранителе национальных ценностей, с которым связываются культурные достижения народов; отмечаются попытки выдать религиозность за черту национальной самобытности, а несоблюдение религиозных обрядов представить как отступничество от заветов отцов, неуважение нации, ее культуры.

Все это делает актуальной задачу выяснения места, роли и функций ислама в условиях социалистического общества, диалектики вытеснения религии из жизни общества и личности. Научная же достоверность и глубина изучения этой проблемы во многом зависят от правильного определения данных понятий, установления тесной взаимосвязи, существующей между ними.

Место ислама (религиозного сознания, культа, организации) в обществе — это обусловленное объективными, коренными причинами, содержащимися в характере деятельности людей в процессе общественного производства своей жизни положение, занимаемое религией в многообразных связях между людьми в различных сферах общественной жизни. Сюда может быть отнесено, с одной стороны, место, занимаемое религией в социальных институтах (государство, экономика, семья и т. д.) и тем самым во взаимоотношениях отдельных индивидов, групп, наций и т. п., и, с другой — в идеологической системе общества (формах общественного сознания) и его социальной программе, в нравственных ценностях и идеалах общества и отдельных личностей, микросреды. Местом религии в общественной структуре во многом определяется ее роль в обществе.

Роль религии в обществе — это социальный смысл и мера ее влияния на выполнение программы общества, степень и характер участия религии, ее доктрин в формировании миропонимания, направленности поведения людей. Определение «религия есть опиум народа» выражает социальный смысл роли религии в любом, в том числе и советском, обществе.

Социальные функции — это постоянно изменяющиеся в соответствии с изменением условий существования внешние проявления религии, ее свойств, способов идеологического обоснования и объяснения реальной действительности и тем самым удовлетворения потребностей людей. Социальные функции религии способствуют ее «выживанию», «врастанию» в общественную систему, закрепляют «религиозное восполнение» действительности. Именно изучение функций ислама дает возможность установить его функциональное своеобразие на разных этапах развития человечества.

Изменение роли и функций ислама в социалистическом обществе — это постоянный и неуклонный процесс полного преодоления или сужения роли и функций религии в различных сферах жизнедеятельности общества и индивида, происходящий под воздействием успехов социалистического, коммунистического строительства.

Изучение социальных функций, рассматривая общество как единый социальный организм, а содержание и структуру религии в тесной связи с общественно-практической деятельностью людей и их общественными отношениями, дает возможность воссоздать реальную картину современной религиозной обстановки, выявить и объяснить место ислама в общественной психологии, феномены, связанные с ним, но встречающиеся в сознании и поведении и неверующих людей.

Научный анализ места, роли и функций ислама позволит увидеть в настоящем зачатки, ростки будущего, выявить тенденции, по которым пойдет дальнейший процесс их сужения, более целенаправленно использовать в этих целях разносторонние возможности, заложенные уже в рамках настоящей действительности, и предвидеть появление новых факторов.

Знание диалектики изменений функций религии будет иметь исключительно важное значение для внедрения в деятельность партийных организаций требований комплексного подхода, который является путем повышения эффективности всей идеологической работы. Анализ социальных функций ислама на протяжении длительного периода, раскрывая существующие взаимосвязи между религией и другими феноменами общественной жизни (экономика, социально-классовая, демографическая структура, уровень развития образования и культуры и т. д.), наиболее полно выявляет причины и факторы, порождающие потребность в религиозном восполнении действительности, социальные истоки и корни существования пережитков ислама, его воспроизводства. Все это дает возможность правильно определить объект атеистического воздействия, ближайшие и перспективные задачи атеистической пропаганды, проведение ее в тесном единстве с идейно-политическим, трудовым и нравственным воспитанием, наметить меры по планомерному использованию изменений в социальных, экономических и культурных условиях жизни для максимального сужения религиозного воздействия, окончательного вытеснения религии из всех сфер жизни.

Проблема взаимосвязей общества и религии привлекает внимание представителей различных отраслей знания. Марксистами-религиоведами проделана значительная работа по исследованию методологических принципов социологического изучения религии, рассмотрению процессов религиозного отражения в его сложной и многоступенчатой опосредованности различными социальными звеньями (см. [94; 507; 505; 571; 572, 486 и др.]).

Имеются и труды, непосредственно затрагивающие отдельные аспекты исследуемой в нашей работе проблемы. Однако

еще нет работ, которые анализировали бы причины распространения и утверждения ислама в пределах нашей страны, его место, роль и функции в дореволюционный период, изменение роли и функций религии в целом или какой-либо ее разновидности в рамках социалистического общества. Как отмечал Г. В. Плеханов, материалистическое понимание общественных явлений — не конгломерат законченных выводов, а творческий метод, и «кто хочет показать себя достойным приверженцем этого метода, тот не может ограничиться повторением того, что не сознание определяет бытие, а бытие — сознание; тот должен, напротив, постараться выяснить себе, как же происходит на самом деле определение сознания бытием» [403, с. 302].

При общности основных социально-экономических условий, единстве идеологии общества, естественно, имеется много общего и в проявлениях всех религий, функционирующих в условиях нашей страны. Но нельзя не учитывать и того, что каждая религия в соответствии с историческим прошлым и современным уровнем развития тех наций, среди верующей части которых она распространена, а также с особенностями собственных догматики и культа проявляется по-своему, неповторимо.

Поэтому, когда речь идет об исламе, занимающем в стране по числу последователей второе место после православия, есть необходимость рассматривать его с общей, имеющей отношение ко всем религиям точки зрения, но не перенося на него целиком уже сложившиеся представления о других религиях. В данном случае речь идет о всестороннем исследовании всего многообразия проявлений религии в социалистическом обществе. Согласно марксистскому учению, объектом социального анализа должны быть люди, но люди, взятые в своем действительном, наблюдаемом эмпирически процессе развития, протекающем в определенных условиях [10, с. 25].

Настоящая работа не претендует на исчерпывающий анализ всех проблем взаимосвязей ислама и общества. Основное внимание автор сосредоточил на решении ряда узловых вопросов, таких, как социологический анализ причин распространения и упрочения ислама на территории нашей страны, его функции в дореволюционном обществе, этапы секуляризации районов его распространения и социальные функции ислама в условиях советских республик, миновавших капиталистический путь развития. Большинство названных вопросов в советском исламоведении разработано слабо или не разрабатывалось вовсе, некоторые из установившихся взглядов на отдельные аспекты проблемы, по нашему мнению, требуют уточнения или даже пересмотра. Поэтому автор уделяет определенное внимание и разработке некоторых методологических аспектов проблемы «ислам и общество».

К исламу, господствовавшему в течение многих веков во многих районах нашей страны, в полной мере можно отнести слова Ф. Энгельса, сказанные о христианстве: «С религией, которая

подчинила себе римскую мировую империю и в течение 1800 лет господствовала над значительнейшей частью цивилизованного человечества, нельзя разделаться, просто объявив ее состряпанной обманщиками бессмыслицей. Чтобы разделаться с ней, необходимо прежде суметь объяснить ее происхождение и ее развитие, исходя из тех исторических условий, при которых она возникла и достигла господства... Ведь здесь надо решить вопрос, как это случилось, что народные массы Римской империи предпочли всем другим религиям эту бессмыслицу...» [18, с. 307].

Исповедующие ислам — мусульмане — встречаются среди узбеков и казахов, киргизов и татар, таджиков и черкесов, башкир, чеченцев и др. Каждый из названных народов имеет отличную от других историю, но именно ислам оказался религией, к признанию и почитанию которой пришли их предки. Почему именно ислам сумел вытеснить здесь прежние религиозные верования? Чем объяснить, что именно он стал господствующей идеологией и оказал глубокое влияние на психологию, культуру, ценностные ориентации названных народов?

Анализ причин распространения и утверждения ислама неизбежно приводит к установлению социальной обусловленности этого явления. Поиски ответа на вопрос, почему именно исламу удалось вытеснить прежние верования народов, ставших его последователями, а не буддизму или христианству, обладавшим многовековой историей, развитым богословием, хорошо подготовленными кадрами духовенства, связаны с изучением особенностей догматики и культа ислама, без учета которых невозможно в полной мере выявить степень его влияния в наши дни. Незнание и нежелание учитывать эту специфику во многом приводят, на наш взгляд, к субъективизму в оценке степени религиозности населения районов распространения ислама.

Автор не ставит перед собой универсальную задачу исследовать процесс возникновения и утверждения ислама в жизни всех исповедовавших его народов нашей страны. Данный процесс в каждом отдельном случае протекал в неповторимых, специфических обстоятельствах. Целью автора является исследование этого процесса с общесоциологической точки зрения, выявление некоторых общих закономерностей распространения и утверждения ислама в пределах нашей территории. Такой подход, имея в определенной степени общетеоретическое значение, дает возможность сопоставить историю каждого народа в рамках всеобщей истории и установить отличия в характере проявления ислама на определенной территории.

Значительное место в работе уделяется исследованию функций ислама в дореволюционном феодальном обществе, потому что правильно понять и объяснить функции ислама в социалистическом обществе, его место в социальной структуре этого общества можно, лишь изучив его генезис и ту роль, которую он играл в обществах досоциалистических. Непрерывное количественное изменение и качественное преобразование, непрерывное возникновение нового и уничтожение старого, присущие историческому развитию общества, заключает в себе одновременно и повторение определенных качеств и явлений. Одним из признаков развития является «повторение в высшей стадии известных черт, свойств низшей», развитие, как бы повторяющее пройденные уже ступени, но повторяющее их уже иначе, на более высокой базе (отрицание отрицания) [35, с. 203].

Изучение положения ислама в прошлом имеет важное значение и для исследования истории философской и общественно-политической мысли в Средней Азии и Казахстане. Ислам, будучи не только религией, но и специфической формой идеологии, своеобразной формой мировоззрения, содержит в себе также и философские взгляды, социальные и этические концепции. Он во многом определял различные стороны духовной и политической жизни народов, им обусловливались способы адаптации философского и научного наследия античности. Без учета роли и места ислама в дореволюционном среднеазиатском обществе невозможны всестороннее освещение и научный анализ той огромной работы, которую ведут КПСС и коммунистические партии республик Средней Азии по формированию и развитию научного материалистического мировоззрения трудящихся (см. [209]).

Таким образом, современное состояние ислама нельзя представлять как нечто совершенно новое, ни в чем не повторяющее старое. Но, конечно, нельзя говорить и о механическом повторении его прежнего состояния в обществе, так как повторяемость относительна и находится в диалектическом единстве со своей противоположностью — неповторяемостью. В социалистическом обществе повторяются отдельные функции, черты ислама, но повторяются в новом виде и по законам нового.

Автор прослеживает затем основные этапы секуляризации среднеазиатского общества за годы, прошедшие после установления Советской власти. Подобный подход к проблеме «ислам и общество», на наш взгляд, необходим по следующим причинам. Пример среднеазиатских советских республик, где с ростом экономики, политической сознательности трудящихся, их грамотности ислам постепенно вытесняется из различных сфер общественной и личной жизни, является наглядным примером жизненности марксистского понимания религии, социальной обусловленности ее функционирования. Кроме того, важно обобщить и опыт решения религиозного вопроса в условиях республик, миновавших капиталистический путь развития, накопленный КПСС и Советским государством.

Необходимость изучения названных вопросов вызывается еще двумя важными причинами. Во-первых, следует учесть, что с целью возбудить враждебное отношение к идеям социализма и коммунизма, к Советской власти, дискредитировать ее политику в области национальных и религиозных отношений идео-

логи антикоммунизма широко распространяли и распространяют тезис о «гонениях на мусульман» и их организации, особенно в период строительства социалистического общества, об «особом», враждебном отношении Советского государства к исламу и т. д. Они утверждают, что секуляризация районов распространения ислама является результатом администрирования и нажима со стороны властей и носит неглубокий, чисто внешний характер. По их мнению, у мусульман отсутствует восприимчивость к атеистическим идеям, так как они по-особому привержены к религии, а ислам якобы имеет особый иммунитет против влияния различных сил. Главная же цель антикоммунизма состоит в том, чтобы принизить успехи и те огромные преобразования, которые произошли в жизни среднеазиатских народов после Октябрьской революции и стали фундаментом их отхода от религии.

И второе. Как уже отмечалось, «многие исследователи опыта советских среднеазиатских республик, исходя из интересов сближения народов и наций нашей страны, справедливо акцентируют внимание на общем в историческом развитии народов Советского Востока с другими народами более развитых районов нашего государства. Однако с точки зрения использования советского опыта некапиталистического развития в современных странах социалистической ориентации, где нет еще диктатуры пролетариата, большой интерес представляет и особенное в развитии народов Советской Азии» [474, с. 75].

В современных условиях, когда многие страны Азии, Африки и Латинской Америки, сбросившие колониальное иго, встали на путь социалистического развития, исключительно возрос интерес к опыту социалистического строительства в нашей стране, особенно в республиках советского Востока. Такой интерес является закономерным, так как социально-экономические условия жизни дореволюционной Средней Азии и Казахстана и ряда афро-азиатских стран начала периода завоевания ими независимости имеют много общего. Сегодня афро-азиатские страны социалистической ориентации во многих случаях решают те же проблемы, которые возникали на первом этапе революционных преобразований в Средней Азии и Казахстане. Поэтому исключительно важное значение приобретает изучение исторического опыта перехода ранее отсталых народов нашей страны к социализму, минуя капитализм. «Опыт социалистического решения национальной проблемы,— как отмечал тов. Ю. В. Андропов в докладе „Шестьдесят лет СССР“,— внимательно изучается в десятках стран, освободившихся от колониального гнета. Наши успехи в социалистическом строительстве, историческая победа над фашизмом, расцвет всех наций и народностей Советского Союза послужили могучим стимулом для освободительной борьбы народов» [58, с. 19].

Современное некапиталистическое развитие в странах Азии и Африки не представляет собой повторение пути, пройденного

среднеазиатскими республиками и Казахстаном. Но имеющиеся различия не снижают ценности советского опыта, ориентирующего революционные силы других стран на правильное решение сходных проблем, позволяющего подойти к ним продуманно, с учетом всей суммы обстоятельств и противоборствующих сил. Странам социалистической ориентации, писал Ш. Р. Рашидов, нужен конкретный опыт решения той или иной проблемы, возникающей в ходе строительства новой жизни, конкретные приемы, методы, формы ее решения в нашей стране [426, с. 33, 34].

Важной проблемой, которая требует решения в развивающихся странах и которую пришлось решать и нам, является проблема религии, ее функций в обществе, взаимоотношений государства и религиозных организаций, верующих и неверующих. Проблема эта является общей и потому, что речь здесь идет не о религии вообще, а конкретно об исламе, господствовавшем в дореволюционной Средней Азии и в Казахстане и являющемся наиболее распространенной религией в большинстве стран социалистической ориентации. Ислам оказал существенное влияние на формирование официальных идеологий в этих странах. Ссылкой на него в некоторых из них обосновывается необходимость ликвидации собственности, основанной на эксплуатации, и перераспределения богатств, накопленных меньшинством населения, в пользу большинства — бедных. В них религия продолжает оказывать заметное воздействие на все стороны жизни общества и верующих — экономическую, политическую, духовную. Естественно, что в таких условиях выбор правильных форм и методов решения религиозного вопроса приобретает немаловажное значение. И тот опыт, который накоплен в ходе социалистических преобразований в советских республиках, миновавших капитализм, представляет для развивающихся стран несомненный практический интерес.

Исследование изменения социальных функций религии, являясь своеобразным дополнением к теории некапиталистического развития, позволяет прогнозировать будущее религии как у нас в стране, так и во многих других странах, избравших социалистическую ориентацию.

Изучение социальных функций ислама в ретроспективном плане — это, по существу, изучение закономерностей того, как существующие общественные отношения влияют на эти функции, как идет постепенное объективное сужение сфер его воздействия.

Ведущее место в данной работе занимает анализ социальных функций ислама в условиях развитого социалистического общества. Рассматривая ислам как элемент общества, автор устанавливает его взаимосвязи с другими элементами общественной структуры, выясняет его место в социальных связях (какие потребности людей и какими путями он удовлетворяет). Религия, как известно, является для ее последователей общей теорией этого мира, его энциклопедическим компендиумом, его логикой в

популярной форме [6, с. 416], «наукой жизни». Поэтому одновременно в работе вскрывается влияние ислама на мировоззрение и мироощущение его последователей, на их жизненные ориентации и ценности, на различные стороны их жизни и деятельности. Все это способствует определению объективных и субъективных причин существования пережитков ислама, путей их преодоления, а также взаимосвязей атеистического и других направлений идеологической работы.

Исходным методологическим принципом для данного исследования стало марксистское положение о том, что религия не случайный феномен в истории, плод темноты и глупости людей, но является «не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в повседневной жизни,— отражением, в котором земные силы принимают форму неземных» [17, с. 328]. Религия, согласно учению марксизма, социально обусловлена и в разные периоды занимала в обществе разное положение.

В то же время в современном положении религии сохраняется многое из того, что связано с ее ролью в прошлом. Опыт прошлого является предпосылкой, исходным пунктом для последующего развития. Этим и обусловлено применение в работе для выяснения современных социальных функций ислама другого методологического принципа марксизма — конкретно-исторического подхода. Весь экскурс в прошлое, содержащийся в исследовании, преследует одну цель — глубоко проникнуть в проявления современного ислама, установить и объяснить их своеобразие, попытаться определить пути преодоления религиозности. Историзм, как учил В. И. Ленин, является составной частью диалектики, способом изучения явлений в их возникновении и развитии, в их связи с конкретными условиями, выяснения как общих, так и особенных черт. Отсутствие исторического отношения к социальным вопросам лишает нас возможности правильно интерпретировать сущность фактов, раскрывающих общие и специфические черты явлений, порождает иллюстративность, фактографию, цитатничество. Марксизм, подчеркивал В. И. Ленин, исходит из того, что прошлое, настоящее и будущее в явлениях всегда диалектически взаимосвязаны: из прошлого вытекает настоящее, так или иначе детерминируется им и является тем, из чего вырастает будущее. Поскольку в самой действительности между отдельными этапами исторического процесса нет абсолютной противоположности, то и в теоретико-познавательном плане их разрыв недопустим. «Самое надежное в вопросе общественной науки...— писал В. И. Ленин,— это — не забывать основной исторической связи, смотреть на каждый вопрос с точки зрения того, как известное явление в истории возникло, какие главные этапы в своем развитии это явление проходило, и с точки зрения этого его развития смотреть, чем данная вещь стала теперь» [29, с. 67].

Применив марксистские методологические принципы, автор

исследует социальные функции ислама с учетом своеобразия пути, пройденного республиками Средней Азии, уровня социально-экономического и культурного развития ее народов на современном этапе.

Среднеазиатские народы в своем развитии перешагнули через целую общественно-экономическую формацию — капитализм и еще раз демонстрируют всему миру огромные преимущества социалистической системы. Однако такой скачок не может пройти бесследно в жизни наций, он не может и представлять собой простое восхождение по прямой линии, только как возникновение нового, без повторения старого. «Мы,— говорил В. И. Ленин,— можем строить коммунизм только из той суммы знаний, организаций и учреждений, при том запасе человеческих сил и средств, которые остались нам от старого общества» [34, с. 301]. В истории не бывало, не раз подчеркивал В. И. Ленин, чтобы новый способ производства проявился сразу, без долгого ряда неудач, ошибок, рецидивов. Необходимо помнить, что переход к социализму, минуя капитализм, «не обеспечивается адекватной экономической основой и соответствующими историческим и психологическим опытом» [333, с. 216]. «Отсутствие той или иной стадии в историческом развитии требует своей компенсации, восполнения» [303, с. 14].

В работе не только выясняются социальные функции ислама исходя из общих законов развития социалистического общества, но и делается попытка выяснить то специфическое в его положении, которое вытекает из особенностей пути развития ареала его распространения. Это, по мнению автора, позволяет подметить различные моменты одного и того же положения. И если первое касается общих методологических проблем исследования религии, то второе позволяет выявить особенное в развитии. Разумеется, при этом надо исходить из общности общего и специфического. «Общее,— писал В. И. Ленин,— существует лишь в отдельном, через отдельное. Всякое отдельное есть (так или иначе) общее. Всякое общее есть (частичка или сторона, или сущность) отдельного» [32, с. 318].

Конкретно-исторический подход к изучению ислама имеет и самостоятельное значение: для атеистического воспитания трудящихся. В условиях, когда партия ставит задачу формирования научного мировоззрения у всех трудящихся, всесторонний анализ проблемы распространения и утверждения ислама, его функций в прошлом и настоящем позволит вскрыть историческую и социальную обусловленность религии, постепенный, но неуклонный процесс отмирания ее роли, влияния на общество и верующих. Преодоление человеком внутренней религиозности невозможно, пока он не осознает ее причины, не увидит ее земных истоков. Поэтому «социология религии ныне выполняет важную функцию, побуждая верующих в какой-то мере осмысливать свою религиозность, свое мировоззрение, мироощущение, мировосприятие, превращая предмет слепой веры в предмет анализа.

Этим-то и решается важнейшая задача атеистического воспитания — пробуждение сознательного отношения к мировоззренческим проблемам» [105, с. 72].

Историзм в изучении религии приобретает особо важное значение в современных условиях, когда в жизнь вступают молодые люди, лишь из учебников знающие о той реакционной роли, которую играл ислам в прошлом. Только исторические знания могут сформировать у молодежи верное отношение к исламу, и потому, видимо, следует говорить о воспитании чувства историзма у молодежи посредством атеистической пропаганды.

Значение конкретно-исторического подхода в современных условиях возрастает еще по одной причине. Современность характеризуется возросшей взаимной информированностью представителей смежных этносов о существующих между ними различиях, причем не только этнического, но и социально-экономического характера. В наше время наметилась тенденция к усилению этнического самосознания, возрос интерес к прошлому своего народа, его происхождению, роли отдельных компонентов в его истории. Этот «этнический парадокс», проявляющийся на фоне ослабления этнических связей, объясняется тем, что последнее компенсируется за счет представления об общности исторических судеб членов каждого отдельно взятого этноса. «Укрепление же этого представления в конечном счете — результат как почти повсеместного роста грамотности, так и вызванных научно-технической революцией кардинальных перемен в развитии средств информации (печать, радио, телевидение, кино и т. п.). Ведь тем самым и были созданы необходимые предпосылки для наблюдаемого во многих странах повышения уровня осведомленности широких масс относительно исторического прошлого своих народов, притом стихийно складывавшиеся представления об этом прошлом (типа легенд, преданий и т. п. фольклорных традиций) стали все более и более вытесняться знаниями, основанными на специальных... изысканиях» [136, с. 106].

История народов, исповедовавших ислам, в большой степени связана с религией, оказавшей серьезное воздействие на все стороны их жизни. Все это делает исключительно актуальным раскрытие связи религии и национальных пережитков [589, 15.IX.1972]. Выполнение этой задачи, поставленной партией, возможно лишь при историческом подходе к объяснению ислама, определении его роли в этических процессах, влияния на жизнь его последователей.

В заключение еще об одном вопросе методологического характера — о том, насколько правомерно изучать причины распространения ислама на всей территории страны, а его социальные функции — на примере такого крупного региона, как Средняя Азия и Казахстан.

Проявления пережитков ислама в той или иной республике или области несомненно имеют свои особенности, специфические черты. В партийной печати осуждалось увлечение узкими, локальными темами, отмечалось, что исследования в общественных науках должны охватывать широкий круг явлений, выявлять закономерности или существенные особенности проявлений известных закономерностей [251, с. 59].

Нам кажется, что имеющиеся сегодня многочисленные материалы по отдельным районам страны явно недостаточны для создания на их базе обобщающих трудов о социальных функциях ислама, поскольку количественные накопления не всегда приводят к установлению общего. Более верным нам представляется идти от общего к частному. Изучение причин распространения ислама и его наиболее важных функций на всей территории страны или в крупном регионе не равно ни по задачам, ни по методам изучению этих явлений в отдельном районе, в истории одной нации. Научный анализ таких проблем на примере огромного ареала делает необходимым выявление и определение главных черт и линий развития, изображение процесса в целом. Как нам представляется, двигаясь от обобщающих теоретических идей, от установления наиболее общих закономерностей к постепенной конкретизации проблемы в пределах отдельно взятого района, в рамках истории одной нации или народности, мы обнаружим в уже известных фактах более богатое содержание, которое при эмпирическом, узком к ним подходе, при рассмотрении каждого вне системы целого осталось бы скрытым. При избранном нами подходе каждый факт должен давать значительно больше информации, он превращается в звено исторического процесса, изучается во взаимосвязи с другими фактами, явлениями, что, в свою очередь, позволяет лучше выявить особенности социальных функций ислама в том или ином районе, его роль в судьбах той или иной нации. В этом мы видим одно из назначений данной работы.

ИСЛАМ: ПРОБЛЕМЫ ПРОИСХОЖДЕНИЯ, РАСПРОСТРАНЕНИЯ И УТВЕРЖДЕНИЯ НА ТЕРРИТОРИИ СССР

Установление научно обоснованных причин распространения и утверждения ислама на территории Советского Союза диктуется рядом причин.

Прежде всего, глубокий анализ той роли, которую в наши дни ислам играет в общественной и личной жизни, невозможен без выявления моментов, связывающих его с прошлым.

Обычно верующие объясняют обращение их предков в ислам «волей божьей», «милостью», отличающей их народ от других. Отмечаемые в отдельных районах «дни принятия ислама» используются для проповеди исключительности мусульман, для внушения мысли, что предкам данного народа самим Аллахом предначертано было быть мусульманами.

До сих пор идеологи панисламизма распространяют идею об исключительности, своеобразии, богоизбранности мусульман — «людей самой светлой души и доброго сердца» — и об исламе как о «религии самой чистой и возвышенной». У мусульман они выискивали особые черты, «возвышающие их над людьми иной веры»; последователей других религий, в частности славян, они всячески принижали, называя «темными и невежественными», «исконными врагами мусульман» [518, с. 61]. Об извечной «приверженности к исламу» многих народов Советского Союза твердят сегодня и зарубежные советологи, использующие религию в качестве оружия против социализма.

Общепризнанно, что в наши дни ислам приобретает повсеместно, особенно в Африке, все больше и больше последователей, причем он распространяется гораздо быстрее, чем христианство.

Изучение распространения ислама в прошлом в пределах нашей страны, его закономерностей может оказать определенное содействие и для объяснения этого феномена.

Арабская экспансия: идейная или экономическая?

В ноябре 1095 г. во французском городе Клермоне заседал собор французского католического духовенства, призвавший к крестовому походу на Восток. Выступивший на соборе папа Урбан II объяснил необходимость массового похода на Восток

тем, что «народ персидского царства (турки-сельджуки.— *Т. С.*), иноземное племя, чуждое богу, народ упорный и мятежный, неустроенный сердцем и неверный богу духом своим, вторгся в земли... христиан (жители Византии и ряда ближневосточных стран.— *Т. С.*), опустошил *их мечом, грабежом, огнем* (курсив наш.— *Т. С.*), самих же их частью увел в свой край (в полон), частью же погубил постыдным умерщвлением, а церкви божьи либо срыл до основания, либо приспособил для своих обрядов. Они опрокидывают алтари, оскверняя их своими испражнениями, обрезают христиан и обрезанные части кидают в алтари или в крещални». Он призвал рыцарей двинуться на завоевание восточных стран: «Становитесь на стезю святого гроба (путь паломников в Иерусалим), исторгните землю эту у нечестивого народа, покорите ее себе» [196, с. 382].

После собора начались захватнические войны западноевропейских рыцарей и феодалов, длившиеся почти два века и охватившие Малую Азию, Сирию, Палестину, Египет[1]. Социально-историческая обусловленность крестовых походов, их связь с внутренними противоречиями, раздиравшими западноевропейские общества того времени, широко освещены в исторической литературе. Поэтому отметим лишь, что много позднее, уже после того, как развернулось крестоносное движение, западные хронисты в оправдание его измыслили различные легенды о гонениях, которым сельджуки якобы подвергли христиан в восточных странах, о поругании язычниками христианских святынь и в особенности о преследованиях паломников, направляющихся в Иерусалим... Иными словами, объясняя происхождение войн западных христиан, эти историки переместили центр тяжести событий, вызвавших крестовые походы, на Восток: с их точки зрения, все упиралось в сельджукские завоевания, в первую очередь Иерусалима — колыбели христианства [197, с. 29].

Но, как бы то ни было, приведенные слова Урбана II, как и толкования западных хронистов, прочно утвердились в позднейших работах, а затем уже были перенесены на арабов — родоначальников ислама и на Мухаммеда. Фома Аквинский, один из самых умеренных и одновременно самых способных мыслителей XIII в., исходил из того, что распространение ислама Мухаммедом осуществлялось при помощи военной силы. Непременным правилом мусульман, утверждал он, считалось также стремление «грабить, забирать в плен, убивать врагов их бога и их пророка, преследовать и уничтожать их всячески». Утверждалось даже, что мусульмане «так ревностны в своей религии, что, где бы ни захватили власть, безжалостно обезглавливают всех, не исповедующих их веры» (см. [509, с. 99—100]).

Относительного пренебрежения к исламу и Мухаммеду не избежали и такие великие умы, как Данте и Кампанелла. В «Божественной комедии» Данте отвел Мухаммеду место в аду среди раскольников. В «Городе Солнца» Кампанеллы среди прочих изображений на городских стенах был и портрет Маго-

мета, «которого, однако, они (горожане.— *Т. С.*) презирают как вздорного и ничтожного законодателя» [516, с. 85].

Утверждение о насильственном характере распространения ислама часто встречалось и в дореволюционной миссионерской литературе, издаваемой деятелями православной церкви.

В советской исторической и отчасти исламоведческой литературе также утвердилось мнение, согласно которому ислам в пределах нашей страны распространился благодаря арабским и турецким завоевателям, которые силой оружия, огнем и мечом навязывали покоренным народам свою религию [231, с. 1—165; 221, с. 1—105; 390, т. 1, с. 183; 345, с. 94; 481, с. 14; 237, с. 18, 542, с. 143—144 и др.].

Тезис о насильственном распространении ислама вошел также в этнографическую, учебную, художественную, политическую и публицистическую литературу (см., например, [206, с. 63—65; 524, с. 123, 161а, с. 158; 241, с. 205; 331, с. 51, 53; 352, с. 18; 424, с. 4].

Такой подход, на наш взгляд, во многом обусловлен уровнем разработки проблемы. До настоящего времени не появилось ни одной специальной работы, посвященной проблеме распространения ислама на территории страны в целом, и всего несколько работ посвящено (полностью или частично) распространению ислама на отдельных территориях [559; 184; 480; 74; 70; 237].

В этих работах справедливо подчеркивается, что причину распространения ислама в той или иной части нашей страны нельзя объяснять только арабской экспансией, критикуется трафаретное применение тезиса о насильственном распространении ислама (без учета условий, места и времени) и указывается на обусловленность этого феномена социально-экономическими условиями. Однако авторы данных работ, как правило, ограничиваются этим правильным указанием, не вскрывая его, и, более того, некоторые из них вновь подчеркивают насильственный характер распространения ислама [70, с. 20, 24; 331, с. 24—25; 184, с. 6; 339, с. 87, 88], преувеличивают значение некоторых, не определяющих, на наш взгляд, факторов [74, с. 8]. И совершенно не затронуты исследователями «нематериальные» причины успеха ислама: особенность самого ислама как религии, общность нравственных норм и представлений населения различных ареалов, исповедующих ислам, и т. д.

Такое положение делает необходимой попытку установить закономерности распространения и утверждения ислама в пределах нашей страны. Конечно, в каждом отдельном случае этот процесс протекал в неповторимых специфических обстоятельствах. Но, только охватив процесс в целом, можно конкретизировать его в рамках истории конкретного региона, отдельной нации или народности. В общественных науках, как подчеркивал В. И. Ленин, самое важное — видеть каждое явление в общей цепи развития, единичные же факты, если они берутся вне

целого, вне связи друг с другом, пониманию целого не способствуют.

То, что распространение ислама на территории нашей страны связано с нашествием войск арабского халифата, является неоспоримым фактом. Обширные районы Азербайджана были завоеваны халифатом уже в 18 г. хиджры (639 г.). Затем арабы выступили на Дагестан и в 642/43 г. (по другим данным [218, с. 151], в 652/53 г.) захватили Дербент. В 685/86 г. арабы взяли Дербент вторично. В начале VIII в. начинается новый этап арабских завоеваний, продолжавшийся почти сто лет.

Первые военные набеги арабов в Мавераннахр (араб. «по ту сторону реки» — земли Средней Азии, лежащие за Амударьей) относятся к третьей четверти VII в. В 673—674 гг. арабские войска форсировали Амударью, захватили и разорили Рамитан и окрестности Бухары.

Спустя два года, в 676 г., арабские войска вновь подошли к Бухаре и заставили царицу уплатить огромный выкуп, а также отдать в качестве заложников группу молодежи из семей бухарской знати. Заложников отправили в Аравию, где обратили в рабство [123, с. 190]. Окончательно Мавераннахр был покорен в начале VIII в. (706—716).

Стремительный захват арабами значительных территорий уже в самом начале существования халифата до недавнего времени объясняли исключительно преданностью завоевателей новой религии, их фанатизмом и готовностью, не считаясь ни с какими жертвами, распространять ислам и «умереть за веру». Этим же отдельные ученые объясняли и более поздние военные успехи халифата, в том числе завоевание Средней Азии (см., например, [335, с. 358; 201, с. 3]).

Однако говорить об исключительной преданности арабов новой религии, особенно в первые десятилетия халифата, просто не приходится. Основную часть арабских войск составляли в то время бедуины, не пользовавшиеся, даже по свидетельству Корана, доверием Мухаммеда. Они не знали, да и не могли знать нового вероучения. Когда речь шла о приверженности исламу, Мухаммед приравнивал бедуинов мекканским «лицемерам» и мединским «святым» и неоднократно разражался в их адрес гневными словами [278, 4:63, 2:7 (8), 3:8 (10), 9:68 и др.]. Бедуинов использовали в войсках как ударную боевую силу, делая ставку исключительно на их воинственность и выносливость[2].

Когда после одного из победоносных сражений халиф Омар дал указание разделить добычу в зависимости от знания Корана, подавляющее большинство наиболее отличившихся воинов не могли процитировать ни одной строчки из Корана, и лишь один смог произнести формулу: «Во имя бога милостивого, милосердного» [286, с. 127].

Ко времени завоевания Ирана и Византии не было еще завершено даже составление Корана. О разработанных догматике,

вероучении и культе ислама к тому времени нечего и говорить. К моменту завоевания Азербайджана и Дагестана не были собраны даже сами хадисы, не говоря уже об их канонизированных сборниках. Только после завоевания Средней Азии образовались и признали друг друга четыре ортодоксальные правовые школы (мазхабы) и начала разрабатываться собственная теология ислама. За время же от первых арабских завоеваний до нашествия в Среднюю Азию, т. е. до VIII в., ислам не успел пустить настолько глубокие корни, чтобы арабы шли на завоевание новых областей с отчетливым сознанием святой «миссии». Они, как свидетельствуют исторические факты, меньше всего стремились подчинить мир идеологии ислама, а думали прежде всего о захвате богатств, накопленных в близких и дальних странах.

Еще до появления в пределах нашей страны арабы при завоевании новых территорий, Ирана, например, придерживались следующей тактики. Перед тем как приступить к захвату той или иной местности, арабы предлагали свои условия, и, если противник принимал их, дело не доходило до вооруженного конфликта; если же их условия отвергались, арабы применяли оружие и получали при этом неограниченные преимущества перед населением захваченной территории (население частично или полностью истреблялось или обращалось в рабов, иногда — поголовно, оставшиеся облагались тяжелыми налогами и т. д.). В случае же заключения договора земли сохранялись за прежними владельцами, причем сумма налогов в зависимости от условий договора могла быть на уровне, выше или ниже существовавших ранее норм. Договоры в большинстве случаев предусматривали только политическое подчинение, оставляя за покоренным населением религию и обычаи предков. Заключившим договор, независимо от их религиозной принадлежности, гарантировалась личная неприкосновенность, неприкосновенность жилища и имущества, невмешательство во внутренние дела и дела веры, защита от нападений соседей. «Изучение военно-политической истории народа, отображенной в мусульманских летописях, трудах по истории завоеваний и местных хрониках, дает возможность сделать вывод о том, что большая часть территории страны (по крайней мере три четверти ее) была подчинена мирным путем, т. е. на основании договоров» (см. [265, с. 148—167]).

Такой же тактики получения дани придерживались войска арабского халифата и на территории нашей страны. Так, по договору с царем Хорезма арабы получили 100 тыс. рабов и столько же кусков ткани. С Мервом мир был заключен за миллион драхм (по другим сведениям, за 2 млн. драхм) и большое количество ячменя и пшеницы. Примеров, когда договоры заключались с условием выплаты огромных денежных сумм, поставки рабов, продуктов питания и различных товаров, известно очень много (см. [456, с. 258—279; 140, с. 80—81, 82]).

Главным стимулом для воинов армии завоевателей являлась, таким образом, возможность легко обогатиться. Добыча, захваченная на войне, делилась следующим образом: пятая часть ее сдавалась в казну (пророку, его роду, вдовам и сиротам). Остальное делилось между воинами из расчета, что всадник получает втрое больше, чем пеший [218, с. 151]. Воины, кроме того, пользовались и частью натуральных податей, выплачиваемых населением покоренных районов, и деньгами из казны. Большинство их не занималось ни земледелием, ни другим производительным трудом.

В 641 г. лицам, имевшим большие заслуги перед исламом, халиф Омар установил постоянное содержание. Его наряду с женами Мухаммеда, его ближайшими родственниками и сподвижниками получали и воины [356, с. 79—80].

Основную причину сравнительно быстрого завоевания арабами Мавераннахра и других районов следует видеть в политической раздробленности захватываемых стран, в наличии многочисленных мелких враждующих между собой государств. В Средней Азии, например, ко времени арабских завоеваний существовало более пятнадцати феодальных государств, и это обстоятельство умело было использовано арабами. Завоеватели воспользовались также противоречиями между тюркскими кочевниками и оседлым населением Средней Азии. Следует также учесть, что арабы, присоединившие до того к халифату много стран, использовали для завоевания Средней Азии захваченные людские резервы и материальные ресурсы и, таким образом, имели большое военное превосходство.

Мы считаем, что одной из причин успешных военных действий арабов было также наличие в Средней Азии множества религий, которые в конечном счете мешали объединению феодалов для совместного отпора завоевателям.

Повсеместно завоеватели объявляли местные религии ложными. Для быстрейшего укоренения ислама арабы освобождали вновь обращенных от уплаты подушного налога (джизьи). С этой же целью дома местных жителей Бухары, Мерва, Самарканда и других городов заселялись арабами.

Ложными были объявлены все религии, исповедуемые среднеазиатскими народами. Особенно нетерпимо отнеслись арабы к зороастризму [3].

Итак, ислам на нашу территорию был принесен извне, в результате арабской экспансии [4]. Но достаточно ли сказанного для объяснения того, как ислам, являвшийся идеологией арабского общества начала VII в., вытеснил традиционные верования и стал господствующей идеологией, оказав огромное влияние на культуру и историю народов, его принявших? Ведь в истории немало примеров, когда насильственное распространение той или иной религии не приводило к ее успеху, но происходила деформация или искажение проповедуемой религии. Задолго до появления современных мировых религий в Египте

была предпринята попытка утвердить монотеизм. Фараон Аменхотеп IV (Эхнатон), правивший в 1367—1350 гг. до н. э., отверг многобожие и в качестве господствующей веры насаждал культ Атона — солнечного божества. Учение об Атоне не имело социальных корней и не было закономерным результатом, эволюцией религиозного мышления египтян, а явилось порождением ума и воли Эхнатона. Монотеизм, насаждаемый государством, ненадолго пережил своего творца: после смерти Эхнатона произошла реставрация существовавших ранее культов и всех других древних традиций [280, с. 254—259].

Возьмем более близкие времена. Бесплодными оказались попытки христианизации народов Севера и Алтая. Несмотря на активную миссионерскую деятельность русской православной церкви и усилия царской администрации, христианизация (даже там, где ее удавалось осуществить) оказалась формальной и почти никакого воздействия на сознание населения не произвела. Полным провалом закончилась и предпринимавшаяся в конце XIX — начале XX в. попытка обратить в православие казахов [517, с. 24—32].

Еще более разительна история обращения в православие татар, начавшегося еще в 1555 г. Несмотря на подкупы и задабривания, применение административных насильственных мер, после 160-летней миссионерской деятельности (к 1729 г.) насчитывалось всего 30 тыс. крещеных татар. Большинство из них были далеки от христианского образа жизни и придерживались православия лишь под страхом наказания. Не желая порывать с остальной массой татар, они при первой же возможности возвращались в ислам.

Царизм прилагал немало усилий для христианизации татар. В определенные периоды применялись жесткие меры, вплоть до смертной казни, по отношению к тем, кто агитировал за старую веру: отпадавших от веры посылали для «увещевания» в монастыри, переселяли и т. д. Одновременно предоставлялись различного рода льготы крестившимся (отсрочка в уплате податей и рекрутском наборе). В дальнейшем правительство вынуждено было отказаться от грубых методов христианизации и перешло к более гибкой тактике, стараясь главным образом удержать крестившихся в рамках православной церкви. Поэтому наряду с насильственными мерами по отношению к «отпадавшим в мусульманство новокрещеным татарам» (отдача под суд, ссылка в Сибирь, переселение и т. д.) правительство стало уделять больше внимания подготовке знающих местные обычаи и язык миссионеров, выпуску христианских религиозных книг на татарском языке, открытию церквей. Особое внимание уделялось распространению христианства среди татар при помощи миссионеров, священников, учителей, вышедших из местного населения. Все эти и другие меры в какой-то мере способствовали удержанию «старокрещеных татар» в христианстве, но весьма слабо отразились на увеличении их числа. В 1926 г. (последняя перепись, где были учтены «кряшены») в пределах современной Татарской АССР «кряшены» составляли лишь 6,6% общей численности татарского населения (подробно см. [350, с. 3—21]).

Конечно, войны, сопровождавшиеся захватом обширных территорий, покорением десятков разноязычных племен, сыграли большую роль в распространении ислама; в ряде случаев о них можно говорить как об определяющем факторе, ибо ислам «первоначально не знал индивидуального миссионерства и распространялся только путем завоеваний; границы мусульманских владений совпадали с границами распространения ислама» [112, с. 691].

Распространяя ислам в завоеванных странах, арабский халифат утверждался не столько в религиозном, сколько в политическом плане. Победы, одержанные арабами над заведомо слабым противником — странами, политически раздробленными, с резко обострившимися социальными противоречиями,— способствовали упрочению ислама не столько благодаря силе оружия, сколько благодаря психологическому эффекту, производимому действиями завоевателей. Покоренному населению казалось, что причиной легких побед арабов является поддержка, оказываемая им какими-то сверхъестественными существами. Кроме того, арабы в завоеванных странах захватывали имущество языческих храмов и превращали их в мечети. Такое «святотатство», за которым не следовало никакого наказания, также не могло не поколебать веру местного населения в силу старых богов и не усилить влияние новой религии.

Объяснение причин распространения ислама исключительно военными успехами арабов приводит к тому, что не принимаются в расчет общеизвестные факты распространения ислама «мирным» путем, путем миссионерской проповеди. Подобное имело место (уже после арабского нашествия) как в нашей стране (Казахстан, Киргизия, Татария, Башкирия, Северный Кавказ), так и в других странах Азии и Африки. И сегодня продолжается «мирное наступление» (распространение) ислама в Азии и Африке. Такой подход приводит к тому, что политическая, духовная и культурная жизнь населения районов распространения ислама выводится не из экономической основы общества и не из истории данных народов и тем самым игнорируется общесоциологический закон зависимости и закономерности определения духовной культуры материальным базисом.

По нашему мнению, не следует преувеличивать значение освобождения арабами вновь обращенных от уплаты джизьи (подушной подати с иноверцев), а тем более возводить это в ранг «экономической политики» [74, с. 7]. Известно, что ни одна из арабских династий не проявляла твердости и последовательности в данном вопросе, так как это противоречило как интересам государственной казны в целом, так и интересам наместников [232, т. 1, с. 195]. Точнее — утверждение «Принявшие ислам

первое время *иногда* (курсив наш.— *Т. С.*) освобождались от подушной подати» [122, с. 150—152].

Кроме того, арабы освобождали от уплаты налогов и сборов население, проживавшее у горных проходов и имевшее военное значение, а также в окраинах государства, находившихся под угрозой вторжения враждебных племен, считая его несущим пограничную службу и тем самым охраняющим мусульман [289, с. 131, с. 196—197 и др.]. В прилегающей к провинциям халифата Армении, игравшей важную стратегическую роль в борьбе с главными врагами халифата — Византией и хазарами, от налогов были освобождены церковь и христианское духовенство [495, с. 78—90].

Мы далеки от мысли отрицать значение войн в распространении ислама. Войны, которые вел арабский халифат, заметно сказались на общественном развитии захваченных районов, отразились на расстановке общественных сил, оказали влияние на развитие новых общественных отношений, дали им новую идеологическую окраску, содержание. Однако главную причину утверждения ислама следует искать в уровне развития новых ареалов его распространения, в состоянии их производительных сил, в обострении социальных противоречий и имущественной дифференциации, происходивших накануне этого процесса.

Распространение ислама в свете марксистской теории переноса культуры

Ислам, как и другие религии, является надстроечной системой. Это значит, что генезис, содержание и изменение религиозной надстройки «определяются в конечном счете изменениями в сфере общественного бытия» [505, с. 95]. Следовательно, чтобы установить, почему ислам, появившийся на исторической арене в далекой от Средней Азии, Поволжья и Кавказа стране, сумел пустить здесь прочные корни, требуется, по нашему мнению, детальный анализ социально-экономических условий, в которых совершался этот процесс, называемый в материалистической социологии переносом надстройки, здесь — культуры.

На основе конкретного анализа условий и результатов различных случаев исторического переноса материализм делает наиболее общий вывод о том, что сам этот перенос (и как возможность, и как факт) обусловливается и определяется базисом, зависит от характера базиса соответствующих обществ, между которыми имеет место перенос. Именно базис — последняя инстанция, определяющая, будет ли нечто вообще приниматься или нет. Это основная закономерность во всей проблематике переноса, факт, который опровергает теорию о независимости надстройки от базиса при переносе надстроек. Если социально-экономические структуры имеют качественное различие, то переноса нет, он вообще невозможен.

В случае, когда речь идет об обществах со сходным материальным базисом, возможен перенос тех или иных частей надстройки из одной страны в другую — перенос правовых и политических систем, научных и философских теорий, эстетических взглядов [193, с. 193—194]. Правильность общей закономерности переноса культур наглядно можно увидеть, анализируя перенос ислама, распространение его на территории, лежащие далеко от места возникновения.

В советской исторической и исламоведческой литературе содержится подробный анализ социально-экономических условий, при которых ислам возник в Аравии, а затем распространился на нынешней территории нашей страны. Поэтому воспользуемся имеющимися данными.

В литературе нет единого мнения о социальной природе возникновения ислама. Существует две точки зрения, высказанные разными авторами в разное время и носящие, по определению И. П. Петрушевского, характер рабочих гипотез. Согласно одной из них, возникновение ислама было «реакцией на охвативший арабское общество острый кризис, вызванный разложением родо-племенных отношений, подрывом соответствующих им морально-этических и религиозных форм (политеистических и фетишистских), представлений и начавшимся складыванием раннеклассового общества» [130, с. 48]. Следовательно, ислам с самого начала был религией складывающихся раннефеодальных отношений, идеологией формирующейся феодальной верхушки арабского общества.

Согласно второй точке зрения, ислам возник в результате разложения патриархально-родовых отношений и складывания в Южной Аравии рабовладельческого общества, и только после завоевания обширных территорий эта религия постепенно развилась в религию феодального общества.

В целом сложная проблема социального строя доисламской Аравии разработана все еще недостаточно. «Не подлежит, однако, сомнению, что общество халифата конца VII в. было уже в весьма *значительной степени феодализировавшимся* при *сохранении рабовладельческого уклада*, и *завоевание арабами* Средней Азии, востока Хорасана и Мавераннахра велось военно-феодальной знатью, сохранившей элементы кочевого быта, и накладывало свойственные такого типа обществам отношения на отношения *местного феодализировавшегося* общества, изменяя и ускоряя тем самым процесс феодализации» [158, с. 305].

Исследования советских востоковедов последних лет, основывающиеся на изучении древних арабских источников, подтверждают «феодальную» концепцию происхождения ислама. Такова, в частности, работа «Общественный строй Северной и Центральной Аравии в V—VIII вв.» [371]. Автор приходит к выводу о том, что в V—VII вв. у арабских скотоводов-кочевников господствовала частная собственность на скот и общинная собственность на пастбища и водоемы. А у оседлых племен Северной и Центральной Аравии в тот период шло интенсивное разложение

общинно-родового строя, устанавливалась частная собственность на обрабатываемые земли и источники. «В целом период V—VII вв.,— заключает она,— можно расценивать как переходный этап от общинно-родового строя к становлению классовых отношений. В земледельческих районах этот процесс приобретает общий для стран Ближнего и Среднего Востока... характер феодализации. Для кочевых племен исследуемого региона образование мусульманского государства, с одной стороны, привело к значительному оседанию кочевников на землю в ходе успешных завоеваний, а с другой — обрекало кочевое общество Аравии, продолжавшее свое существование в рамках Арабского халифата, на особенно замедленное развитие по пути общинно-родового строя» [371, с. 120—121].

Рассмотрим уровень социально-экономического развития отдельных территорий нашей страны в период распространения ислама. К этому моменту в Средней Азии феодальные институты выступают еще в начальной, во многом незрелой форме. О многих из них мы можем лишь догадываться по косвенным данным, что не меняет сущности явления: оседлые области Средней Азии в V—VIII вв. вступают на путь феодальных отношений [232, т. 1, с. 161].

Эту точку зрения полностью разделяют многие советские ученые, занимающиеся историей отдельных районов данного региона [233, с. 154—155; 222, с. 103; 221, с. 55]. В Азербайджане перед арабским завоеванием (середина VII в.) также возникли, а затем укрепились феодальные отношения [215, с. 74—77, 190—193].

В Булгарии (современная Татария) в конце IX — начале X в. часть населения исповедовала ислам, а в селах были «мечети и начальные школы с муэдзинами». Принятие ислама «содействовало укреплению в стране феодальных отношений и окончательно оформило феодальную надстройку общества» [230, с. 49].

В Башкирию ислам начал проникать в X—XII вв., а ко второй половине XIV в. мусульманская религия была уже довольно прочно усвоена феодальной знатью. Именно в этот период на территории Башкирии зарождаются феодальные отношения, и к концу XII — началу XIII в. относится складывание башкирской феодальной иерархии [393, с. 38—41].

Завоевание арабами Дагестана и исламизация местного населения начались со второй половины VII в. В «течение V—X вв. в Дагестане утвердились раннефеодальные отношения. Класс феодалов и класс непосредственных производителей материальных благ противостоят друг другу» [218, с. 144]. Ислам уже проник на территорию нынешней Кабардино-Балкарии в XIV в., когда здесь начался процесс упрочения феодальных отношений. Известно, что в XIV в. кабардинские и адыгейские князья присягали русскому князю «по своей вере и мусульманскому закону» [220, с. 95].

Развитие феодальных отношений в Чечено-Ингушетии происходило в XVI—XIX вв., и в течение столь длительного времени ислам утверждался в различных местных чеченских и ингушских обществах [392, с. 51—68; 331, с. 21—23].

Все сказанное позволяет сделать вывод о том, что историческое развитие обществ, происходившее независимо от арабского, но сходное с ним, привело к принятию ислама в качестве господствующей идеологии и послужило определяющим фактором переноса ислама на их почву. Идеология ислама отвечала интересам самых различных социальных слоев данных обществ, находивших в нем то, в чем они больше всего нуждались.

Феодальные государства, завоеванные арабами (в частности, среднеазиатские), характеризовались достаточно ясно выраженной социальной и имущественной дифференциацией. Они возглавлялись правителями — «царями царей». «В состав господствующего класса (азаты — „свободные“, „благородные“, „знать“) входили дихканы. В раннем (отчасти и в развитом) средневековье дихкан — это крупный землевладелец, владеющий целой областью (например, Бухарой или Чачем), районом или крупной местностью. В источниках они называются соответственно „великими дихканами“ и просто дихканами. Такого рода дихканы обладали сильной властью прежде всего потому, что в их распоряжении имелись большие военные дружины, члены которых назывались чакиры (шакиры)» [158, с. 296]. Рядом с феодальной знатью находились чиновники центральной и местных администраций, купцы. Основную производительную силу представляли «работники» — крестьяне и ремесленники. Имелись также рабы нескольких категорий и, как предполагают, зависимые люди. Дихканам арабская знать во многих случаях была ближе, чем собственные подданные. Это делает понятными сообщения о союзах одних среднеазиатских феодалов с арабами против других; о том, как согдийские (самаркандские) купцы ссудили арабского наместника для похода на Согд; о том, что арабский военачальник Кутейба при осаде Самарканда получал помощь бухарцев и хорезмийцев, а бухарцы, хорезмийцы и самаркандцы вместе с арабами завоевывали Фергану и Чач [121, с. 148]. Народ же, самоотверженно боровшийся с захватчиками, неоднократно предавался своими властелинами.

В результате арабских завоеваний в Средней Азии образовалось централизованное государство во главе с наместником халифа. Но, как и в других завоеванных странах (в Дагестане, Азербайджане), арабы оставили без изменений аппарат управления и эксплуатации.

Случаи смещения местных правителей были исключительными. Управление осуществлялось с их помощью, что было вызвано желанием арабов парализовать стремление аристократии к независимости и в то же время опираться на нее в борьбе с народными восстаниями.

Социальная дифференциация, начавшаяся еще до прихода

арабов, с их приходом продолжала углубляться. Феодалы, сохранившие все свои привилегии, и при завоевателях собирали в пользу наместников халифа харадж и джизью с населения. Местные феодалы продолжали расширять свои владения за счет бедняков, нещадно эксплуатировали крестьян.

Ясно, что эксплуататоры составляли абсолютное меньшинство населения. Им нужна была сила, которая заставляла бы большинство общества безропотно подчиняться меньшинству, сдерживала бы его волю к борьбе, стремление к улучшению тяжелой жизни. Экономический гнет вынуждал угнетенных бороться против угнетателей. Эксплуататоры нуждались в силе, сдерживающей, парализующей подобное стремление, утверждающей и оправдывающей деление общества на бедных и богатых, убеждающей в невозможности изменить положение. Так как средние века, по определению Ф. Энгельса, знали только одну форму идеологии — религию и теологию, то ислам оказался единственной идеологией, оправдывавшей и утверждавшей незыблемость сложившегося положения. Вокруг ислама была проведена централизация власти, объединены племена.

Феодалы очень быстро оценили возникшую в результате арабского завоевания ситуацию. С одной стороны, завоеватели во многих случаях не ущемляли их привилегий, привлекали к управлению государством, опирались на них и оставляли возможность для их дальнейшего обогащения. С другой стороны, и это главное, они получали возможность идеологически оправдывать свое богатство, преимущественное положение в обществе и могли быть уверены, что новая идеология будет служить укреплению их положения (см. ниже). Поэтому, как отмечают историки, не только в Средней Азии, Закавказье и Поволжье, но и в других странах именно феодалы, имущие слои населения, принимали ислам первыми и, используя все свои возможности, делали все, чтобы он быстрее распространялся.

Представляется убедительным учет исследователями следующего не экономического или идеологического, а психологического фактора: «Уплата джизьи в духе социальной психологии эпохи была признаком социальной приниженности, неполноценности ее плательщиков (унизительный характер требования подушного налога подчеркнут и в Коране. См. 9:29.— *Т. С.*). Ввиду этого крестьянские массы завоеванных арабами стран, платившие подушный налог в пользу правительства и до арабских завоеваний, на первых порах оставались глухими к исламу, в то время как феодалы местного происхождения если принимали ислам, то в основном с целью освобождения от унизительного для них подушного налога» [355, с. 55].

Ф. Энгельс писал о том, что «ислам — это религия, приспособленная для жителей Востока, в особенности для арабов, следовательно, с одной стороны, для горожан, занимающихся торговлей и ремеслами, а с другой — для кочевников-бедуинов» [19, с. 468].

В исламоведческой литературе уже отмечалась ведущая роль городов и богатых торговцев в распространении ислама в регионах, выходящих за пределы наших интересов [227; 488; 567 и др.]. То же самое можно сказать и о распространении ислама в отдельных районах нашей страны. Так, источники неопровержимо свидетельствуют, что в Средней Азии, например, в VI — начале VIII в., т. е. накануне нашествия арабов, города в экономическом и культурном отношении достигли высокой ступени развития. Наряду с дихканами господствующий слой населения составляли и купцы, обладавшие огромными богатствами и занимавшие одинаковое положение с первыми [217, с. 45]. Это было связано с огромным размахом как внутригородской, так и международной торговли.

Особое место в международной торговле принадлежало купцам Бухары и Согда (нынешнего Самарканда и прилегающих к нему районов), являвшимся главными посредниками в торговле между Востоком и Западом и державшим в своих руках также торговлю между оседлым населением и кочевниками-тюрками.

Согдийцы и другие народы Средней Азии еще в конце прошлой и в первые века нашей эры принимали активное участие в торговле на Великом шелковом пути, крайними пунктами которого являлись на Востоке — Китай, а на Западе — Рим, вернее, восточные его провинции.

В начале нашей эры мир, который знали греки и римляне, включал и Среднюю Азию — под названием «Серика», «страна шелка» (Серикум) [421, с. 24—25]. Наличие среди множества богов, которым поклонялись согдийцы, Митры — бога славы и знатности, охранителя скота, изобилия и плодородия, покровителя вод и проч., а также договора свидетельствует об уходящих в очень отдаленные времена традициях, связанных с торговлей.

В сфере торговли были заняты не только купцы, непосредственно ведущие торговлю. В торговле были заинтересованы многочисленные ремесленники, которые приобретали сырье и продавали готовые изделия, и от состояния торговли, отношения к ней, от наличия условий для развития торговых отношений зависели их благополучие, жизнь. А так как торговля в Средней Азии велась со многими государствами и охватывала значительные территории, торговые караваны нуждались в надежной и, следовательно, многочисленной охране, в погонщиках верблюдов и другом обслуживающем персонале. Видимо, есть все основания говорить о том, что в значительной мере благосостояние народа зависело от состояния торговли, в которой прямо или косвенно участвовала значительная часть населения [121, с. 48—108].

Все это не могло не отразиться на отношении населения к торговле и к занятиям ею. Разумеется, оно было положительным. Древние китайские источники, сообщая, что согдийцы «искусны в торговле», пишут: «Родившемуся мальчику язык нама-

зывают медом, а на ладони кладут клей, чтобы он был сладкоречив и крепко держал денежку» [127, т. 2, с. 310]. Китайский посол, находившийся в Самарканде в начале VII в., сообщал: «Жители все искусные торговцы; когда мальчику исполняется пять лет, его начинают учить грамоте; когда он начинает читать, его заставляют учиться торговому делу; прибыль высоко ценится большинством жителей». Мужчина, достигший двадцати лет, «уезжает в соседние владения и везде побывает, где только предвидит выгоды» [111, с. 310].

Здесь мы имеем возможность проследить некоторые общие моменты в исторической судьбе, особенностях жизни и быта предков многих народов, принявших ислам. Так, древние источники сообщают о кавказских горцах, которые «не чуждались торговли, умели сами обрабатывать металл» и в качестве одной из важнейших черт национальной психологии называли предприимчивость. Она проявлялась и в торговле: население северокавказских гор вело оживленную торговлю предметами земледелия и животноводства, изделиями из металлов и их сплавов; оно торговало с греческими городами, расположенными на Черноморском побережье, а в более поздние времена — с Турцией, Персией и Крымским ханством [149, с. 89—90].

Приход арабов, сопровождавшийся ликвидацией десятков враждовавших между собой мелких феодальных государств, устранение постоянных угроз набегов кочевых племен способствовали стабилизации жизни общества, особенно городской. Образование централизованного государства ликвидировало зависимость купцов от воли и прихотей многочисленных «государей», создало благоприятные условия для развития торговли, способствовало расширению ее географии. Поэтому вполне естественно, что купцы и связанные с ними круги приняли ислам сравнительно быстро и без сопротивления[5].

Однако только этим объяснить успех ислама среди названных слоев населения было бы явно недостаточно [215, с. 108]. Нам представляется, что дело здесь и в особенностях учения ислама, и в его отношении к торговле и к торговцам.

На страницах Корана мы встречаемся с неоднократным превозношением занятий торговлей (4:38, 64:10). Некоторые исследователи склонны объяснять такое отношение к торговле тем, что «вероучение Мухаммеда первоначально и было орудием экономической консолидации средних торговцев...» [528, с. 58].

Коран резко осуждает ростовщичество, но и это делается для того, чтобы еще раз подчеркнуть превосходство занятия торговлей (2:276). Если учесть, что при таком почтительном отношении к торговле Коран всячески освящает именем Аллаха частную собственность и вообще «на защиту имущества обращает гораздо больше внимания, чем на защиту личности» [123, с. 115], то нетрудно представить, насколько новая религия импонировала купцам и вообще людям, занятым торговлей.

Раньше торговец знал, что, разбогатев, он встретится только

с завистью и осуждением окружающих, а разорившись, не найдет сочувствия у людей, считающих это результатом личной непредусмотрительности. Теперь же, приняв новую религию и проживая среди мусульман, он получал признание в обществе, его профессия, ранее не уважаемая, стала считаться добродетельной, богоугодной. Кроме того, новая религия гарантировала ему «спасение» на том свете, разумеется, при условии выполнения определенных требований.

По всей вероятности, не только горожан — торговцев и ремесленников, но и частично кочевников-тюрок вполне устраивали «трезвый интерес, практическая целесообразность, идейно-мировоззренческая умеренность — свойства, с которыми родился ислам и которые сохранились в нем на протяжении всей его истории» [528, с. 57—58]. При этом надо учитывать, что тюркские кочевые племена состояли не только из разобщенных воинствующих племен. Были и племена, которые накануне прихода арабов, сохранив свою воинственность, тем не менее «вкусили сладость мирной жизни и получили все возможности для развития своего кочевого скотоводческого хозяйства, что, в свою очередь, привело к возникновению сознания единства, которое с тех пор стало называться тюркским» [168, с. 148] (надо отметить, что этой вновь возникшей этнической общности ислам не противостоял.— *Т. С.*).

Правда, Коран весьма впечатляюще осуждает богатство (102:1—5), но не богатство вообще, а то богатство, во имя которого забывают о боге, о судном дне, об обязанностях мусульманина.

То же самое мы можем найти и в других религиях, в частности в Библии. Ислам считает богатство одних, как и бедность других, законным состоянием, правда, если оно добыто с точки зрения религии честным путем, человеком, подающим милостыню, богобоязненным, «выстаивающим молитву» и «приносящим очищение» (94:5—6, 98:4). Но, конечно, торговцу не составляло особого труда доказать «законность» своего богатства, прослыть благочестивым человеком. Коран оставлял за ним возможность применять любые приемы, использовать любые пути для личного успеха и увеличения богатства.

Осуждает Коран и бездействие, отдавая безусловное предпочтение людям, проявляющим активность и в материальных, и в религиозных делах: «Дал Аллах преимущество усердствующим своим имуществом и своими душами перед сидящими на степень. Всем обещал Аллах благо, а усердствующим Аллах дал преимущество перед сидящими в великой награде, в степенях у него, и прощении, и милостыни» (4:97—98).

В среднеазиатском обществе периода арабских завоеваний неимущие, зависящие от феодалов слои составляли большую часть общества. К ним в первую очередь относились многочисленные мелкие собственники земли. Они возделывали землю своими орудиями труда, но главным, от чего зависела урожай-

ность,— водой не владели. Воду надо было брать из канала, принадлежавшего или крупному феодалу, или общине, государству. Такие крестьяне постепенно превращались в издольщиков, не имеющих собственной земли, так как не выдерживали конкуренции с крупными земельными собственниками.

Определенную часть общества составляли рабы, находившиеся в самом тяжелом положении.

На первом этапе распространения ислама эти неимущие слои населения видели в арабах своих освободителей от тяжкого гнета. Известно, что арабы свои завоевательные походы проводили под лозунгом равенства всех мусульман («в исламе все люди — братья»), освобождения от налогов и рабства[6].

Идея равенства мусульман перед Аллахом воспринималась наивными угнетенными и служила причиной принятия ими новой религии. Им не могло не импонировать то, что теперь, с распространением ислама, на первое место выходило религиозное достоинство. Достойным считался тот, кто просто исповедовал ислам: отличался благочестивым поведением, подражал пророку и его приближенным, хорошо знал основы ислама и аккуратно соблюдал все правила поведения, предписанные религией. Мало что менялось в жизни, в положении бедного издольщика, раба, крестьянина, полностью зависимого от феодала, не разрушалась привычная колея жизни, но принятие новой религии, кстати, очень простое по процедурным моментам, приносило ему иллюзорное чувство собственной значимости[7].

Как уже говорилось, появление в результате прихода арабов централизованного государства также принесло массам определенное облегчение, стабилизировало жизнь. Массы, уставшие от бесконечных военных конфликтов, постоянно находившиеся в тревоге за свою жизнь, жизнь близких и имущество, связывали с распространением ислама стабилизацию общественной жизни, избавление от вечных раздоров между правителями небольших феодальных государств.

Крестьяне при арабах на первых порах (во всяком случае, до начала правления Омейядов), по-видимому, стали жить действительно лучше, так как арабы не вмешивались во внутренние дела вновь завоеванных районов. Принятие ислама освобождало их от уплаты обременительной подушной подати. Да и подушная подать, налагаемая арабами на немусульман, была и легче, и меньше прежних налогов, вносимых в казну [140, с. 86, 90—91; 509, с. 25]. В дальнейшем эти слои, не почувствовав ожидаемого облегчения своей участи, составили ведущую силу в массовых антиарабских, антифеодальных движениях, но на первом этапе распространения ислама они несомненно с охотой принимали новую религию.

Ислам был воспринят среднеазиатским обществом прежде всего потому, что здесь имелся спрос на идеологию ислама, на идею, обусловленную общественным развитием. Именно этим объясняется и тот факт, что и другие районы распространения

ислама в СССР пришли к исламу только вследствие определенного общественного развития. Но так как арабское и среднеазиатское общества времен распространения ислама находились примерно на одном уровне развития, произошел процесс взаимопроникновения ислама и местных религий. Ислам в Средней Азии ни в начальный период своего распространения, ни позже не сумел полностью освободиться от наслоений доисламских верований.

Правильность наших предположений о зависимости успеха в переносе ислама на новые территории от общности материального базиса, т. е. от уровня развития арабского общества и соответственно обществ Средней Азии, подтверждает такой важный пример.

Спустя несколько веков после нашествия арабов Средняя Азия и другие районы подверглись нашествию монголов. В результате этой военной экспансии более развитые, прогрессивные страны были покорены сравнительно отсталым народом. И вот последствия этого завоевания: Средняя Азия в культурном отношении покорила своих завоевателей. Развитость производительных сил Средней Азии, ее связи с другими странами, высокий уровень культуры привели к тому, что народы ее отстояли оригинальность собственной культуры. Монголы же, наоборот, растворились среди народов этого региона. Они не сумели навязать свою религию и, более того, потеряли собственные верования, приняв ставший уже местной религией ислам. Ассимилировались они и во всех других областях.

Возьмем, к примеру, взаимоотношения монголов-покорителей и покоренных кипчаков, составлявших значительную часть населения Золотой Орды. Кипчаки, стоявшие на более высоком уровне культурного развития, оказали большое влияние на тюркизацию монгольского населения, постепенную замену монгольского языка тюркским. Пришлые монголы постепенно смешались с кипчаками, ассимилировались с ними и другими тюркоязычными племенами и народами завоеванных ими территорий. В результате происходивших в XIII—XIV вв. непрерывных этнических процессов и языкового смешения этнические черты, язык и общественные организации кипчаков и монголов настолько сблизились, что в XIV—XV вв. они стали носить общее для обоих наименование — «узбек».

В. В. Бартольд отмечает, что при дворах среднеазиатских правителей — сыновей Чингисхана находились представители мусульманской культуры, управлявшие от их имени большими областями. Один из таких представителей после долгого пребывания в Средней Азии был назначен губернатором Пекина. Культурный советник из мусульман находился даже при Чагатае, считавшемся ревнителем монгольского права и врагом ислама. Мусульмане пользовались доверием хаганов, и многие даже обладали большой властью в самой Монголии XIII—XIV вв. [551, с. 162]. Еще при прямых потомках Чингисхана (начало

XIV в.) в Средней Азии прочно утвердилось господство ислама и его культуры [110, с. 146—154].

Мы подробно остановились на обусловленности распространения ислама социально-экономическими причинами, на общности уровня развития среднеазиатского и арабского обществ. Но было бы неправильно исходить только из этого при объяснении столь сложного явления, как перенос религии. Вспомним предостережение В. И. Ленина, который подчеркивал: «...стремление искать ответов на конкретные вопросы в простом логическом развитии общей истины... есть опошление марксизма и сплошная насмешка над диалектическим материализмом» [41, с. 14].

Конечно, для материалистического понимания истории определяющим было и остается производство и воспроизводство действительной жизни. Но хотя «самую глубокую тайну, скрытую основу всего общественного строя» и составляют производственные отношения, нельзя при этом забывать и о том, что «на ход исторической борьбы также оказывают влияние и во многих случаях определяют преимущественно форму ее различные моменты надстройки: политические формы классовой борьбы и ее результаты — государственный строй, установленный победившим классом после выигранного сражения, и т. п., правовые формы и даже отражение всех этих действительных битв в мозгу участников, политические, юридические, философские теории, религиозные воззрения и их дальнейшее развитие в систему догм. Существует взаимодействие всех этих моментов, в котором экономическое движение как необходимое в конечном счете прокладывает себе дорогу сквозь бесконечное множество случайностей» [23, с. 394—395].

Остановимся на ряде вопросов, постановка и попытка решения которых способствует более глубокому и всестороннему пониманию проблемы, а именно: какую роль существовавшие до ислама религии сыграли в его распространении и утверждении? Какие особенности вероучения, культа и нравственных норм ислама способствовали его победе?

Утверждение ислама происходило в борьбе с верованиями, существовавшими до него. Поэтому ответить на поставленные выше вопросы возможно, лишь осветив вопрос о доисламских верованиях в районах распространения ислама.

Сделаем это коротко, в той мере, какая нужна лишь для правильного понимания исследуемых нами проблем, исходя из обширной советской литературы по данному вопросу (см. [111; 113; 158; 455; 459 и др.]).

Пантеон доисламских богов народов, принявших ислам, был весьма разнообразен. Религией большинства населения доисламской Средней Азии был зороастризм [158, с. 318]. Несмотря на то, что число последователей буддизма в Средней Азии было незначительно, его роль также была ощутимой [158, с. 289]. Существует мнение, что даже название Бухара происходит от

«вахара» — «буддийский храм» [217, с. 50]. Позиции буддизма наиболее сильны были в Бактрии — Тохаристане и других южных районах, в Согде же, Фергане и Семиречье он утратил свое влияние задолго до прихода арабов [137, с. 103].

Среди домусульманских религий, распространенных в Средней Азии накануне арабского нашествия, христианство (преимущественно несторианского направления) несомненно занимало видное место. Вопрос о времени его распространения остается открытым. В древних сирийских источниках содержатся данные о наличии христиан в отдельных районах края еще в конце II—III вв. нашей эры, но советские исследователи считают их недостаточными (см. [473, с. 177—179]). Христианские общины состояли не только из иноземцев — купцов из других стран и христиан, бежавших сюда от преследователей в Византии, но и из представителей некоторых тюркских кочевых племен, таких, как гузы и тогузогузы, а впоследствии и некоторых монгольских племен [120, с. 37]. В начале VI в. в Самарканде был христианский (несторианский) епископ, а в VIII в.— митрополит, что свидетельствует о значительном распространении христианства в Средней Азии [113, с. 275]. Об этом же говорят и следы христианской, скорее всего несторианской, школы, обнаруженные в Пенджикенте [283, с. 34—38]. В перечне христианских кафедр в составе митрополии с центром в Крыму, в Доросе, относящемся к VIII в., значится и Хвалисская, т. е. Хорезмийская, кафедра [89, с. 284; 497, с. 103].

Несториане не являлись единственными представителями христиан в Средней Азии и Казахстане. Бируни сообщает, что в Мерве жил мелькитский митрополит; мелькитов можно было встретить и в Хорезме. Известны также имена деятелей сирийской церкви, выходцев из Средней Азии и Восточного Ирана; епископов Федора (VI в.) и Ильи (VII в.), митрополита Иосифа (VIII в.), автора сирийского словаря Исы (IX в.) [202, с. 28—29]. Христианское население проживало также и в пределах современной Ташкентской области.

Среднеазиатские народы поклонялись также различным духам. Существовал среди них и культ предков. Древние источники содержат немало сведений о существовании в этом регионе «храмов огня» и «храмов идола».

По свидетельству древнего историка, в Бухаре в каждом доме имелся идол, а на дверях дома вырезались его изображения. Эти идолы свободно продавались на базарах, устраиваемых два раза в год. «Каждый, кто потерял или сломал своего идола, или у кого он пришел в ветхость, все приходили в день торга и покупали себе новых идолов, а старых выбрасывали» [363, с. 30—31].

В письменных источниках сообщается также о широком поклонении кочевников Азии Небу (Тенгри) как высшему божеству. Общественные моления и жертвоприношения Небу превосходили по великолепию все прочие религиозные церемонии и

празднества. Роль и назначение божества Неба были настолько велики в жизни азиатских кочевников, что отдельные исследователи склонны даже называть их воззрение тенгризмом. Небо «почиталось как могучее божество, распоряжающееся судьбами древних тюрков. Оно то возвышало отдельных каганов, даруя им победы, то свергало их, карая поражениями от врагов. Самой власти каганов откровенно приписывалось божественное происхождение, и идея эта настойчиво внедрялась в массу рядовых кочевников» [409, с. 52—53].

В Азербайджане перед завоеванием арабов были распространены зороастризм, магические религии, язычество, манихейство. На западе страны население исповедовало христианство.

На Северном Кавказе в период принятия ислама существовали языческие верования. В Дагестане имел также место культ Тенгри. Обожествлялись также солнце, луна, огонь, вода; здесь действовали капища, воздвигались идолы. Было распространено и поклонение священным деревьям: им приносились в жертву лошади, кровь которых проливалась вокруг дерева, а голова и шкура развешивались на сучьях [521, с. 187; 402, с. 33—34]. В горах Северного Кавказа задолго до того, как сюда стал проникать ислам, значительно было распространено христианство. «Причем многие коренные жители исповедовали здесь христианство православного толка намного раньше, чем была крещена Русь. Занесено оно сюда было непосредственно из Византии купцами и миссионерами. Имеются достоверные сведения, что православие стало распространяться на Северном Кавказе еще с VI в. при византийском императоре Юстиниане» [70, с. 3]. Одним из главных центров христианства на Восточном Кавказе в V—VII вв. являлся Дербент [289, с. 124—125]. На Северо-Западном Кавказе существовали Фанагорийская, Никопсийская, Матрахская (Таманская), Зихийская епархии. Последняя в XIV в. слилась с Матрахской и образовала митрополию. У черкесов, абазинов и других народностей, живших в верховьях Кубани и Зеленчуков, были свои почитаемые храмы [390, с. 184].

Наука располагает данными, свидетельствующими о распространении христианства и в других районах Северного Кавказа.

Имеются и достоверные сведения о попытках насадить на Северном Кавказе католичество. Миссионеры папы римского в XIII—XV вв. создали здесь итальянские колонии, а в 1320 г. в Кафре папа Иоанн XXIII открыл епископскую кафедру. С 1439 г. адыги имели католического архиепископа, находившегося в Матреге (Тамани), и других епископов [70, с. 15].

Тенгри был главным божеством и древних башкир. Особо почитали они также птиц. Кроме того, у них существовали культы гор и предков. Древним башкирам был известен и тотем мужчин — в виде культа фаллоса [317, с. 125—127].

Встречавшееся в научной литературе утверждение об отсутствии единой государственной религиозной организации в Средней Азии, вследствие чего «согдийские священнослужители

едва ли могли составлять отдельное сословие господствующего класса» [175, с. 46], опровергается последними открытиями, сделанными в крае. В отдельных его районах уже в начале II тысячелетия до н. э. жречество выделилось или находилось на стадии выделения. Оно превратилось в особую, привилегированную общественную группу, и к ней «перешло отправление религиозных и погребальных церемоний, т. е., по существу, в ее руках был теперь контроль над идеологией» [560, с. 177]. Судя по дошедшим до нас документам, в составе городского населения жречество занимало немаловажное место, являясь частью господствующих классов. Звания магупат и ваганпат (главный жрец) говорят о наличии жреческой иерархии. Есть основания говорить и о тесных связях жречества с государственной властью [302, с. 112]. Храмы и жречество, выполнявшие различные функции, играли важную роль в жизни населения, в том числе и роль юридических гарантов [122, с. 150]. Касты жрецов имелись и в других районах, завоеванных арабами (см. [521, с. 187]).

Нельзя подвергать сомнению оригинальный характер ислама, его отличие от других религий. Он представляет собой значительное историческое явление, принесшее много нового, иначе он не сумел бы стать одной из наиболее распространенных в мире религий. Но нельзя не отметить и синкретический характер его учения, мировоззрения, культа. Ислам не только подавлял, но и усваивал многие идеи подавляемых религий[8].

Одной из немаловажных причин успеха ислама является следующее обстоятельство. Повсеместно (куда он проникал) ислам вбирал в себя местные верования и обычаи, сливался с ними. Об этом сказано еще в Коране: «Аллах хочет разъяснить вам и вести вас по обычаям тех, которые были до вас» (4:31; 2:179). Гибкость ислама, его способность учитывать своеобразие местной культуры, не уничтожать старые идеи, а давать им новое толкование, быстро приспосабливаться к местным обычаям, верованиям, податливость его (во внешних проявлениях, влияниях), терпимость в расовом отношении отмечаются многими исследователями; ислам уподобляют воде, принимающей форму берегов и дна, по которому она течет [488, с. 2; 227, с. 281—282; 567, с. 122; 96, т. 1, с. 375; 279, с. 13 и др.]. Ислам (сравнительно с другими монотеистическими религиями) быстрее приспосабливался к условиям реальной жизни. «В эпоху формирования арабской государственности и внешних завоеваний он витал не в небесах, а в мире земной жизни» [460, с. 53]. В отдельных случаях приспосабливаемость касалась даже основного догмата ислама[9]. Любопытна и трансформация имени бога в сознании среднеазиатских народов. Наряду с именем Аллаха они употребляли и употребляют для его обозначения и «худо», «худай» (дух неба у тюрок, получивший персидское имя Кудай), и Тенгри, Тангри (правитель мира у тюрок) [168, с. 78, 80, 82].

В связи с этим хотелось бы сделать одно принципиальное замечание. В проявлениях современного ислама в нашей стране мы видим многое из реликтов доисламских верований. Существуя в течение длительного времени, они оказали определенное воздействие на становление ислама, на его сохранение и устойчивость. Исследователи справедливо отмечают, что эти верования проявляют в быту даже большую стойкость, нежели пережитки ортодоксального ислама [70; 317; 458; 459; 483; 490; 531]. Но все это вряд ли дает основание говорить о принципиальных различиях ислама в разных районах его распространения, противопоставлять ему доисламские верования, именуя их «народной религией» [459, с. 21, 25], тем более идеализировать шаманство и шаманов (см. [161а, с. 161]).

Во-первых, и другие распространенные в современном мире религиозные системы — христианство, буддизм — содержат немало элементов, относящихся к далеким временам, на что, кстати, неоднократно обращали внимание многие советские этнографы и философы (см. [486; 571]). Религиозные настроения складываются не только за счет переработки предшествующего материала, но и путем непосредственного включения его в свой состав. «Получившее, например, распространение в древнерусском государстве православие впитало в себя многие представления и обряды славянского язычества, в результате чего образовалось столь специфическое религиозное верование, которое некоторые исследователи называли даже двоеверием. В русской деревне, еще в XIX в. сохранявшей многие архаические черты, древние языческие представления, по существу, продолжали жить под христианской оболочкой. Так что не приходится говорить о какой бы то ни было „чистоте“ православной веры, всегда столь превозносимой православной церковью» [486, с. 15].

Во-вторых, и сам ислам многими узами связан с доисламскими верованиями арабских племен, христианством и иудаизмом. Об этом уже немало написано. Достаточно здесь сказать, что даже Аллах был когда-то одним из почитаемых арабами богов, а Кааба — местом, где было собрано 360 идолов, которым поклонялись разные арабские племена и роды.

Таким образом, наличие элементов древних верований и обрядов в монотеистических религиях — явление всеобщее и ни в коей мере не ставит под сомнение самостоятельность, оригинальность той или иной религии, в том числе и ислама. То, что является основой вероучения ислама (пять «столпов веры»), его догматы и предписания разделяются всеми мусульманами.

В-третьих, в общественной психологии, в обыденном сознании в отличие от научного отсутствует деление тех или иных обрядов, верований на «ортодоксально исламские» и доисламские, все они соблюдаются как мусульманские и потому должны преодолеваться в равной мере. Отделение косных, прочно держащихся в быту обрядов и обычаев от ислама, объявление их остатками «народной религии» препятствуют реальной оценке религиозности, вредят успеху атеистического воспитания масс.

Чрезвычайно интересен и вопрос, представлял ли собой ислам — монотеистическая религия — нечто совершенно новое для населения Средней Азии, исповедовавшего другие религии, и какую роль сыграли последние: препятствовали или способствовали упрочению ислама? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо хотя бы коротко остановиться на характеристике наиболее распространенных здесь религий, выявить их взаимоотношения с исламом.

Начнем с зороастризма. Учение это основано на вере в верховного, единого бога Ахурамазду, т. е. имеет монотеистические тенденции. Ему присуще дуалистическое объяснение мира как состоящего из двух противоборствующих вечных сил — добра и зла, борьба между которыми составляет содержание мирового процесса. «Обязанностью человека по отношению к доброму началу, как и средством индивидуального спасения, являются не столько обряды и молитвы, сколько образ жизни, предписанный зороастризмом; основное орудие в борьбе со злом — „доброе слово“, „доброе дело“. Особое значение придается умножению благого материального бытия... и произведению потомства, умножающему воинство доброго начала. Зороастризму всегда был чужд аскетизм» [130, т. 9, с. 593]. Так как зороастризм в исламских районах был наиболее распространенной религией, то для населения этих районов идея единобожия, проповедуемая им, не была нова и способствовала принятию нового бога — Аллаха. Последователей зороастризма «устраивало» и то, что ислам не навязывает своим последователям отказ от «умножения материального бытия» и чуждый им аскетизм.

Не был зороастризм совершенно чужд и самим арабам. Последователи его — персы (маджусы по Корану) жили в различных районах Аравии, и ко времени проповеди ислама зороастризм даже господствовал на юге Аравии, оказывая влияние на ислам еще в его колыбели.

Захват арабами зороастрийского Ирана еще до прихода в Азербайджан и Среднюю Азию явился одним из важных факторов в развитии ислама. Ислам распространился здесь в такую эпоху, когда учение его еще не подверглось систематической разработке. Персидские богословы внесли в него многое из унаследованных воззрений, придали много черт, которым суждено было с течением времени получить важное значение.

Влияние вероучения зороастризма наиболее заметно в эсхатологии ислама. Согласно священной книге зороастризма («Вендидад»), душа умершего имеет различную участь в зависимости от земной жизни, от веры человека, его отношения к религии. Душа всех, кто выполнял все требования религии, попадает в рай — светлое место, а нечестивых, совершивших грех,— в ад. То же самое и в исламе. Зороастрийским является и вера в ангелов, никогда не засыпающих и записывающих все деяния че-

ловека, а также в мост Сират, тоньше женского волоса, острее лезвия меча и горячее пламени, перекинутый над адом. Только через него, учит ислам, можно попасть в рай.

С зороастризмом связывают и обычай ношения женщинами покрывала.

Заимствованными из зороастризма являются ежедневная пятикратная молитва, учение о ритуальной чистоте и, наконец, установление пятницы как дня еженедельных собраний. Многие из приписываемых Мухаммеду хадисов содержат такие положения, которые заимствованы из религиозных книг зороастризма или представляют собой подражание персидским образцам [165, с. 22—23]. Зороастризм, который возводит в ранг религиозной обязанности стремление к приумножению материальных благ, занятие земледелием, скотоводством, заботу о земле, пастбищах, сострадание к родителям и близким, умножение потомства, оказание помощи единоверцам (см. [229, с. 30]), оказал заметное воздействие и на этическое учение ислама. С зороастризмом, в частности, перекликается фатализм ислама.

Все это в конечном счете способствовало быстрому утверждению ислама, облегчало боль от утери старых, традиционных верований.

Манихейству, одной из распространенных в Средней Азии до прихода арабов религии, знакома идея пророка. Это учение, представляющее собой синтез халдейско-вавилонских, зороастрийских и христианских мифов и основанное на мысли об изначальности и непреоборимости зла, исходит из того, что «евангельский Христос был лже-Христом, вторгшимся в дело настоящего Христа, который не воплощался и не сочетал в себе естеств бога и человека. После Христа был послан Мани-параклет (утешитель) — главный из посланцев царства Света. Западное манихейство сблизилось с христианством и рассматривалось последним как христианская ересь» [523, т. 3, с. 290—291].

Учение ислама имеет много общего с христианством и иудаизмом. Это можно увидеть и в том, как Коран представляет бога (59:23, 62:14, 13:27, 7:154, 11:92 и др.), и в учении ислама о Мухаммеде как пророке, и в признании высшими из пророков библейских лиц (Адама — араб. Адам, Ноя — Нух, Авраама — Ибрахим, Моисея — Муса, Иисуса Христа — Исаал-Масих, т. е. Мессия), и во многих заимствованиях идей. В исламе довольно заметное место занимает культ Христа. Ислам признает непорочное зачатие девой Марией, и рассказ об этом в Коране имеет много общего с евангелиями. Согласно исламу, Мухаммед — не кто иной, как Параклет, пришествие которого (в Евангелии от Иоанна) предсказывает Иисус Христос. Все это способствовало тому, что христиане, проживающие в Средней Азии, на Кавказе, так же как и их единоверцы в Сирии, Египте, Северной Африке, Испании, охотно принимали ислам [10].

Идея единобожия не была чужда и племенам, придерживавшимся иных религиозных представлений. Еще в древней индо-

иранской религиозной традиции имелось устойчивое представление о главенствующем положении среди прочих других богов Табити — божества огня [419, с. 92]. В орхонских надписях, относящихся к Тюркскому каганату (VI—VIII вв.), слова «Небо», «бог» употребляются для обозначения верховного божества, воспринимаемого как обожествляемое небо. Это божество является невидимым, но участвует в повседневных делах [475, с. 52].

Настала, наконец, очередь ответить на вопрос, почему те религии, которые проповедовали народы, ставшие потом мусульманскими, перестали удовлетворять потребности последних, потребности развивающегося феодального общества. Что касается зороастризма, манихейства и других языческих религий и многочисленных племенных верований, то здесь вопрос ясен: они не могли стать идеологией классового общества, силой, способной объединить многочисленные народы.

«Старые, стихийно возникшие племенные и национальные религии,— отмечал Ф. Энгельс,— возникали из общественных и политических условий каждого народа и срослись с ними, рушились вместе с разрушением этих основ, унаследованных общественных форм» [18а, с. 312]. Но почему новой религии во многих местах уступило христианство, с успехом обслуживающее феодальные общества в других районах? Почему даже в отдельных районах Северного Кавказа, например, где предпринимались попытки силой насадить христианство, оно не пустило корни и с появлением ислама уступило ему место? Вопрос очень многогранен, и поэтому, не претендуя на полноту, остановимся лишь на некоторых его аспектах.

Английский исламовед М. Уотт, писавший о «превосходстве», обнаруженном исламом над иудейством и христианством на Ближнем Востоке, видит причину подобного явления в том, что христианство «для утверждения своей универсальности должно было отрицать или по крайней мере отстранять традиционную солидарность и противопоставить ей солидарность общины избранных». Такая позиция христианства была, по мнению М. Уотта, шаткой еще до появления ислама. Арабам поэтому прежде всего удалось захватить Египет и те провинции Византии, население которых исповедовало преимущественно «еретические» варианты христианства (которые исповедовали, кстати, и христиане-несториане Средней Азии). В районах же, где население испытывало на себе воздействие Римской империи и эллинистической культуры, ставивших индивида непосредственно лицом к лицу с универсумом, крепче держалось христианство.

Уотт обращает внимание на то, что ничего не было сделано для приспособления иудео-христианских традиций к потребностям населения Ближнего Востока. Именно эту задачу, пишет он, по-видимому, и выполнил ислам.

Это приспособление Уотт видит прежде всего в замене принципа индивидуальной ответственности перед богом «коммунализацией» дела спасения. Судьба личности и ее «спасение» ста-

ли определяться не ее собственным «послужным списком», а соблюдением ею правил поведения в обществе и самой ее принадлежностью к религиозному единству [187, с. 146—155].

Мусульманская община, появившаяся после 622 г. (после переселения Мухаммеда из Мекки в Медину), разрушив в известной степени кровнородственные связи, заменила их экономическими, политическими и идейными факторами. В то же время в отличие от евангельского христианства, решительно требовавшего от человека «покинуть дом свой», изображавшего веру как меч, призванный разрушить все узы семейно-патриархальных привязанностей, ислам не требовал в отчетливой форме разрыва с родом, выделения индивидуальности из прежних родо-племенных и даже национальных связей. «В исламе речь идет скорее о слиянии, сплавливании различных родов, племен, вероисповедных групп в более широкую, но вместе с тем все-таки этнически ограниченную общность, ни в коем случае не совпадающую со всем „разумным человечеством". Понятие рода не переосмысливается в корне, а лишь получает новое, более широкое истолкование, согласно которому имущественные, общинно-корпоративные и политические зависимости ставятся в один ряд с кровными связями и реализуются с их помощью» [528, с. 59].

Это нашло отражение еще в одном из ранних документов ислама — в договоре, составленном Мухаммедом и направленном на регулирование взаимоотношений жителей Медины, исповедующих различные религии: «Верующие не должны оставлять в своей среде без помощи ни одного обремененного долгами, даже если это касается цены крови или выкупа пленных», «Кто убьет верующего (и это будет доказано), должен быть убит (если только ближайшие родственники убитого не согласятся удовлетворить себя иным образом), и мусульмане должны сообща подняться против убийцы» (цит. по [410, с. 101—102]). Этот документ перелагает на общину верующих все те обязанности в отношении каждого из ее членов, которые раньше выполняло племя, в частности и обязательство кровной мести [285, т. 2, с. 158].

Новая религия оставляла человека в «родном доме», не била по его привязанностям, оставляла в силе традиционную солидарность. На первых этапах существования халифата мусульманская община строилась как племенное ополчение. Основные единицы войска и его порядков составляли отряды племен под началом вождей. Племенное деление учитывалось и при создании военных лагерей, заселении захваченных и вновь основанных городов [356, с. 76]. Мухаммед якобы даже говорил: «Любые узы [и нити] разорвутся в день Воскресения, кроме моих уз и родственных связей» [538, с. 94]. Поэтому справедливыми представляются слова о том, что община, созданная Мухаммедом, «своей идеологией, социальными и политическими порядками в корне отличалась от родо-племенного общества доисламской Аравии, однако пророк сохранял и умело обращал на пользу исламу все традиции и представления, которые не угрожали прямо успеху его дела... Мухаммед потому и стал пророком арабов, потому и сумел повести за собой все население Аравийского полуострова, что сохранил и использовал все, что можно было взять из местной традиции» [401, с. 10, 15].

Мы видим, что и Средняя Азия, и Кавказ, куда пришли арабы, состояли из десятков разрозненных племен при сохранении родовых отношений. Сознание человека во многом не отрывалось от рода, узкого круга людей, с кем он постоянно общался, поддерживая контакты.

Преимущество за исламом на Востоке прослеживается и тогда, когда речь идет об ответственности человека перед богом, о его отношении к земной жизни. Рассмотрим это положение подробнее.

История первых людей — Адама и Евы, их сотворения и грехопадения по Корану и Библии почти идентична. Повторяется тот же мотив, по которому бог изгоняет нарушителей запрета из рая.

Однако в оценке происходящего Коран и Библия резко расходятся. По Библии, бог не ограничивается изгнанием первых людей из рая, он в наказание за совершенное преступление обрекает Адама трудиться «в поте лица», а Еву «в муках рожать детей». Эта история послужила основой христианского учения о греховной природе человека, его внутренней предрасположенности к аморальным поступкам. Грех, по христианству, передается по наследству всем людям, и человек обязан всю свою жизнь смывать «первородный грех прародителей». Только этим он может обеспечить себе потустороннюю (трансцендентную) вечную жизнь. Согласно же Корану, после того как Адам ослушался, Аллах «простил его и повел прямым путем» (20:120), т. е. ислам не делает из этого тяжелые для всего человечества выводы.

Попасть в рай, по христианству, скорее возможность, чем реальность. Человек, даже чувствующий себя низким, греховным существом и делающий все для «спасения», подверженный постоянным самообвинениям, унижению и т. д., ни в какой ситуации не имеет права считать себя абсолютно правым, а должен все время усматривать свою виновность. Постоянным состоянием человека должна быть борьба с самим собой, страдание за других и «сердце болезнующее». Как заметил К. Маркс, чувство «человеческого достоинства... при христианстве растворилось в обманчивом мареве царства небесного» [6, с. 373].

В исламе человек также всеми узами связан с богом — единым, вечным «творцом, дающим жизнь и смерть». Но бог «в исламе не только ревнив и карающ, но и справедлив, и милосерден, что дает возможность не одному лишь „доброму мусульманину" (т. е. тому, кто искренне верит в истинность шахады и совершает вытекающие из него обряды), но и „нечестивцу" из

среды мусульман (фасик) надеяться на райское блаженство, тогда как немусульманам суждены вечные адские муки...» [130, т. 10, с. 485].

Согласно исламу (суннитского толка), самое важное — быть мусульманином. Если человек и совершает грех, за который он наказывается в этой или потусторонней жизни, то наказание это не вечное. Достаточно стать членом мусульманской общины, и человек в конечном счете попадает в рай.

Такое отношение к греху, гарантия райской жизни, конечно, намного привлекательнее для предприимчивых, постоянно подверженных духу конкуренции, соперничества людей, а также для постоянно испытывающих судьбу в воинской доблести, чем постоянное чувство унижения, страха перед «неизвестностью», присущее христианству.

Сравним еще ряд сторон ислама и христианства.

Христианство отталкивало население Востока (горожан, заинтересованных в торговле, и кочевников, также получавших от нее выгоды) и тем, что оно осуждало торговлю как вид деятельности. Экономическая доктрина христианства раннего средневековья признавала только две отрасли хозяйства — сельское хозяйство и домашнее ремесло. Согласно Библии, господь изгнал купцов из храма (Иоанн, 2:16), в первую очередь именно на них падет гнев его, и они исчезнут первыми в день суда (Соф. 1—11) [11].

Человек после смерти, по христианству, подвергается суду за земные дела. Тот, кто грешен, будет вечно мучиться в аду, а праведники — вечно блаженствовать в раю. То же самое и по исламу. Но если христианский рай не описан подробно нигде, остается туманным для верующего понятием, больше, можно сказать, символом, то мусульманский рай подробно разработан, да так, что полностью учитывает вкусы жителей Востока.

Далее. Одним из главных признаков христианского благочестия, показателем высокой нравственности являются многодневные и многократные посты: великий предпасхальный (49 дней), петров, или апостольский (до 42 дней), успенский (15 дней), рождественский (11 дней) и однодневные посты в течение года по средам и пятницам. В исламе также имеется пост, мало того, он является одним из пяти важнейших требований религии к верующему. Но он ограничен только одним месяцем, и от него освобождаются больные и путешествующие, пожилые люди, беременные или кормящие грудью женщины и те, кто занят на тяжелых работах [12]. В мусульманских преданиях в уста пророка вложены слова, порицающие чрезмерное, переходящее меру законных ограничений поста: «За каждый кусок, который правоверный кладет в рот, он получает божественную награду»; «Мусульманина, заботящегося о своей телесной силе, бог любит больше слабого», «Вкушающий с благодарным помышлением (о боге) имеет одинаковую цену с воздерживающимся от пищи постящимся». Если учитывать жаркий климат Востока, нехватку воды, то и здесь преимущество за исламом.

В христианстве огромное место занимает проповедь аскетизма, как индивидуального, так и коллективного. Христианство поощряет стремление человека во имя «нравственного совершенства» и «приближения к божеству» отказываться от удовлетворения физических потребностей, жестоко подавлять их — всяческие самоистязания, мученичество и т. д. Все это в христианстве должно помочь человеку уйти в самого себя, пренебречь жизненными потребностями, короче, все это есть выражение индивидуализма.

Формой коллективного аскетизма в христианстве является монашеское подвижничество.

В первоначальном исламе также господствовала идея отрицания мира, но в связи с изменением обстоятельств земная точка зрения заняла значительное место в его учении. Это было связано как с развернувшимися военными действиями, возглавляемыми Мухаммедом, так и с тем, что значительную часть вновь обращенных мусульман можно было удержать только перспективой получения в ближайшем будущем осязаемых, материальных выгод от принадлежности к новой религии, особенно привлекая их будущими огромными добычами. (Конечно, все это не означает, что ислам хоть когда-то сомневался в преимуществе потусторонней жизни над земной.)

Разумеется, громадные богатства, поступавшие в руки вельмож, военачальников и рядовых воинов, в казну халифата, употреблялись не только во имя Аллаха, во имя благочестивых целей, во имя того, чтобы «копить сокровища на небесах».

В богословских трудах содержатся «признаки явного неодобрения аскетизма, выходящего за пределы нормальных требований закона... Стремление к неземным ценностям, конечно, нельзя было совсем вытравить из мировоззрения ислама; но свое господство над умами правоверных оно должно было поделить с желанием соблюсти и земные интересы. Для оправдания этого было сочинено и соответствующее изречение пророка в духе аристотелевской золотой середины: „Лучший из вас не тот, который ради небесного пренебрегает земным, и не тот, который поступает наоборот; лучший из вас тот, который берет от обоих“».

В старинных преданиях довольно часто встречаются рассказы о чрезмерном аскетизме отдельных лиц. Однако мораль этих преданий не восхваляет, а порицает аскетизм. Осуждаются устами пророка люди, которые в погоне за непрерывными благочестивыми делами запускают свои мирские дела.

Предания не признают также (как не имеющие значения с религиозной точки зрения) телесных самоистязаний и умерщвления плоти; они осуждают и лиц, пожелавших в ущерб близким обратить свое имущество на дела благочестия. Ислам резко выступает против монашества, безбрачия.

Смысл всех хадисов сводится к тому, что человек, отказываясь от земных благ, не должен переходить установленные законом нормы. Нельзя также не отметить, что все эти изречения обычно прямо направлены против жизни христианских аскетов [165, с. 130—133] [13].

Если кратко суммировать отношение ислама и христианства к человеку, то, ссылаясь на В. В. Бартольда, можно сказать следующее: христианин, чтобы исполнить требования своей веры, должен забыть себя ради бога и ближнего; от мусульманина его закон требует, чтобы он среди своих дел не забывал ни бога, ни ближнего, совершал в положенное время молитвенный обряд и отдавал часть своего имущества в пользу бедных.

И наконец, еще два обстоятельства, облегчавшие, как нам кажется, исламу путь на Востоке.

В первоначальном исламе большое место занимала обрядность. Разработанная религиозная догматика, четкое различие между догматикой и ритуалом появились гораздо позже, в IX—XI вв. Ведущее место в начальном исламе занимали, по нашему мнению, учитывающие максимально интересы, привычки, традиции восточных людей правила религиозной жизни, обрядность. По определению Ф. Энгельса, «ислам, сохранив свою специфически восточную обрядность, сам ограничил область своего распространения Востоком и Северной Африкой, завоеванной и вновь заселенной арабскими бедуинами. Здесь он мог стать господствующей религией, на Западе же нет» [18, с. 313]. Нельзя не отметить при этом исключительную простоту и доступность догматов ислама. Достаточно сказать, что все основные догматы ислама перечислены в следующем стихе Корана: «О вы, которые уверовали! Веруйте в Аллаха и Его посланника, и писание, которое он низвел Своему посланнику, и писание, которое Он низвел раньше. Кто не верит в Аллаха и Его ангелов, Его Писание, и Его посланников, и в последний день, тот заблудился далеким заблуждением» (4:135). Этот же перечень, но в более кратком виде, дается в другом стихе (2:285). Усвоить эти догмы, конечно, не представляло особых трудностей. К тому же очень просто само условие принятия ислама иноверцем: ему достаточно прийти к казию и в присутствии свидетелей произнести формулу веры: «Нет божества, кроме бога (Аллаха), и Мухаммед — посланник божий».

Из пяти «столпов веры» только один (приведенный выше) относится к догматике, а остальные четыре связаны с обрядовыми и моральными предписаниями (пятикратная ежедневная молитва, пост, милостыня, паломничество в Мекку и храм Каабу). И здесь мы вновь встречаемся с тем, как ислам всячески приспосабливает свои требования к жителю Востока, всячески облегчает ему выполнение своих требований. Молитву предпочтительно совершать в мечети, но, если нет такой возможности, можно ее совершить и дома, на улице — везде, где застает верующего время молитвы. Причем верующему для «общения с

богом» не нужен служитель культа. В исламе вообще нет рукоположенного духовенства, им может быть всякий, кто маломальски знаком с основами религии. Перед молитвой надо обязательно провести ритуальное омовение водой, но если не окажется воды, то можно совершить его песком. О посте — третьем «столпе веры» — мы говорили выше. Подчеркнем только, что и в правилах его соблюдения также много «облегчающего». Закят — обязательная милостыня — составляет четвертый «столп веры» и заключается в уплате взрослыми мусульманами 2,5% от домовладений, доходов с торговли, ремесла и т. д. Есть еще и добровольная милостыня — садака (в пользу бедных, дервишей, мечетей), имеющая большое значение в исламе для «спасения души», избавления от грехов. Пятый «столп» ислама — паломничество в Мекку и посещение храма Каабы. Это предписание только для тех, кто в состоянии совершить его, т. е. для обеспеченных людей, для неимущих он не обязателен.

Как видим, ислам действительно на первое место выдвигает специфически восточную обрядность. В «пяти столпах» веры ярко отразилась особенность ислама — не связывать верующего сложной догматикой, простота обрядов, погоня за «внешним благочестием», внимание на индивидуальное, внутреннее постижение Аллаха. Во многом это обеспечило исламу успех повсеместно на Востоке.

Нельзя не привести высказывания выдающегося советского востоковеда Е. А. Беляева, подтверждающее высказанную нами мысль: «В этих, ранее христианских странах (Арабского Востока.— *Т. С.*) в средние века (уже после завершения арабских завоеваний) большинство коренного населения перешло в ислам. Но никогда не наблюдалось случаев принятия христианства мусульманами (за самым редким исключением) [123, с. 152].

Немаловажную роль в закреплении ислама в новых районах имели и следующие обстоятельства.

С приходом арабов и утверждением новой религии мало что менялось в основах местной жизни, и это способствовало легкости ее восприятия. Оставались неизменными формы государственного управления, местные традиции и обычаи, а ислам зачастую принимал различные формы, приспосабливаясь к той основе, на которую наслаивался.

Важное значение имело и то обстоятельство, что нормы, диктуемые исламом, во многом совпадали с традиционными нормами жизни (адатом) новых приверженцев религии. По мнению специалистов в области мусульманского права, сопоставляя адат с шариатом, не находишь противоречий между ними ([344, с. 93]; см. также [541; 542]). Подтвердим это положение следующим примером. В советской исламоведческой литературе утвердилось мнение, что в Среднюю Азию полигамия была привнесена исламом, однако многочисленные исторические факты опровергают это утверждение (при этом мы не забываем, что ислам именем Аллаха закрепил многоженство).

У древних хунну, в частности (по китайским источникам), существовало многоженство. Хуннуский шаньюй Хунанье был женат на двух сестрах, дочерях князя, и кроме них имел еще несколько жен. Известно также, что у другого шаньюя хунну, правившего в VIII в. до н. э., было пять жен. В генеалогической легенде тюрок упоминается Тугю — старший внук волчицы Надулу-шад, который имел 10 жен. У Огуз-Кагана (хана) — легендарного предка тюрок — также было несколько жен [127, т. 1, с. 47, 96, 98, 221—222]. Многоженцем был и древнетюркский правитель Вильге-хан. Об этом свидетельствует надгробная надпись в честь его сына Кюль-Тегина, умершего в 732 г. [321, с. 39]. У тюркоязычных хазарских каганов гаремы имелись даже в период, когда они исповедовали иудаизм [402, с. 34].

Любопытно в этом плане и следующее: еще в начале XIX в. у якутов, восточного тюркоязычного народа, кстати никогда не знавшего ислама, было многоженство [449, с. 571]. О том, что оно встречалось нередко, по крайней мере среди богачей, свидетельствует и то, что в преданиях и легендах о первопредках якутов Омотое и Эллэе, а также их потомках часто отмечается наличие у них нескольких жен [287, с. 57, 60, 68, 75—76, 78].

То же самое можно сказать и об обычае кровной мести, приниженном положении женщины и т. д. У якутов женщинам запрещалось также присутствовать при символических угощениях бога [287, с. 40].

Так, среди древнетюркских имен, зарегистрированных в надписях, древних рукописях, а также в фольклоре, дошедших до нас, преимущественно встречаются мужские имена. Имена же женщин, занимавших на общественной лестнице место ниже мужчин, остались неизвестными [128, с. 252]. В целом женских тюркских имен известно в 20—30 раз меньше, чем мужских [374, с. 88].

Для правильного понимания как причин успеха ислама в новых районах, так и его дальнейшей роли в судьбах народов Средней Азии имеет значение и следующее. Задолго до принятия ислама этим народам была знакома идея теократии — о богоданном характере власти. У древних тюрок, объединявших в VI в. степь и Согдиану, хан был и первосвященником. Говоря о его божественном происхождении, древние рукописи употребляют эпитеты «небоподобный», «неборожденный», а избрание его считают актом божественной воли. Считалось, что во всех делах он пользуется одобрением и милостью Неба [168, с. 83; 475, с. 52, 65—66]. Сако-массагетские племена Средней Азии также считали, что царь поставлен во главе общества божественным указанием. Он был для них не только носителем верховной власти, но и жрецом, т. е. посредником между подвластным ему коллективом людей и миром богов [419, с. 102—103; 529, с. 47].

Последствия распространения и утверждения ислама на территории нашей страны

В исторической литературе уже зазвучало предостережение от крайностей, встречающихся часто в завуалированной форме, в оценке исторического значения арабского завоевания Средней Азии. Справедливо подчеркивается, что такое сложное явление требует строго классовой оценки, учета необыкновенно пестрого, разнообразного классового и племенного состава феодального общества [158, с. 322—323]. Это актуально, по нашему мнению, и в тех случаях, когда речь идет о последствиях распространения ислама в других регионах.

Безусловно, войны, которые вели арабы, носили завоевательный характер и преследовали определенную цель: обогатить правящую верхушку арабского общества и тех, кто непосредственно участвовал в военных операциях. Естественно, что войны эти, как и всякая война, наносили ущерб экономике и культуре тех районов, где они велись. Но арабы, как нам представляется, в основном не были заинтересованы в разрушении завоеванных ими районов, массовом убийстве покоренного населения. Это противоречило бы их экономическим интересам, планам, рассчитанным на то, чтобы длительное время жить за счет побежденных народов. Об этом свидетельствует вся их политика по отношению к завоеванным территориям, о чем речь шла выше[14]. «Арабы-завоеватели сохраняли на Востоке покоренные ими города, не нарушали существовавшие до них товарные отношения. В результате этого в развитии культуры народов Востока до появления на исторической арене турок-сельджуков не было никакого перерыва» [555, с. 148].

Однако с точки зрения исторической перспективы включение Средней Азии в состав арабского халифата в конечном счете способствовало ускорению развития здесь феодализма, консолидации среднеазиатских народов, ослаблению раздробленности и созданию централизованного государства, на базе и по типу которого в дальнейшем сложились местные среднеазиатские и иранские государства [158, с. 323—324]. Ислам явился идеологией, способствовавшей цементированию, укреплению прочности этого общества, представлявшего собой более высокую по отношению к предыдущему, рабовладельческому, обществу ступень развития производительных сил, что было, безусловно, прогрессивным явлением в истории народов, принявших ислам. Следовательно, как и другие религии, ислам при утверждении в новых районах сыграл для того отрезка времени косвенную положительную роль [477, с. 22—23; 117, с. 19]. Но эта роль, как будет показано ниже, не связана с внутренним, собственным содержанием религии, а обусловлена воздействием внешних социально-экономических, политических и других факторов.

Завоевание арабами на первом этапе нанесло большой ущерб развитию экономики и культуры края, но за этим последовал

заметный рост производительных сил, «величайший культурный синтез в Средней Азии и на всем Ближнем Востоке IX—XI вв.» [158, с. 324].

Упрочение феодальных отношений в Средней Азии привело к росту сельскохозяйственного производства, расширению площадей используемых земель, восстановлению разрушенных систем оросительных каналов, строительству новых ирригационных сооружений, широкому использованию водоподъемных колес, водяных, а с середины X в. и ветряных мельниц.

Появление излишков сельскохозяйственных продуктов привело к дальнейшему развитию торговли и рыночного хозяйства, вследствие чего наблюдался дальнейший рост значения городов в экономической жизни. Постепенно развитие ремесла, скопление ремесленников в определенных центрах привели к интенсивному росту ранее существовавших и к возникновению новых городов и их расцвету. В последующий после прихода арабов период в городах Средней Азии проживало в целом до 20—25% всех жителей, а в некоторых районах — еще больше: в долине Кашкадарьи — от 25 до 33, а в Мервском оазисе — до 40—50% [122, с. 263]. То же самое наблюдалось и в других регионах, занятых арабами [140, с. 153].

Века, последовавшие за утверждением ислама, стали временем расцвета градостроительства и архитектуры феодального Востока, особенно Средней Азии. Здесь сложилась собственная законченная система растительных и геометрических арабесок, сущностью которой является математическая строгость орнаментов и блестящая разработка техники отделочных работ: для каждого материала устанавливались особые приемы разработки мотивов, взятых из общего запаса форм. Теория арабесок стала наукой, выполнение — искусством. До нашего времени сохранились памятники архитектуры того времени, выделяющиеся высоким совершенством (см. об этом [416, с. 18—32]).

В этот период ремесло окончательно отделилось от сельского хозяйства, началась дифференциация его по отраслям, появились большие мастерские и цехи по производству ремесленной продукции. Развивались плавка металлов и обработка драгоценных камней, горная промышленность.

Во второй половине VIII — первой половине IX в. в Средней Азии интенсивно развиваются светские знания, широко практикуются переводы книг по медицине, математике, астрономии, философии, логике и психологии — с языков индийских, персидского, сирийского и особенно греческого. Именно в этот период и несколько позже трудились основатель средневековой математической науки Муса аль-Хорезми ал-Маджум (около 780—830 гг.), с именем которого связаны математические понятия «алгоритм» и «алгебра»; выдающийся астроном IX в. Мухаммед ал-Фергани; великий медик Абу Али ибн Сина (980—1037); поэты Фирдоуси (934 — около 1026 г.) и Рудаки и многие другие [529а, с. 101—116].

Возникает ряд вопросов, решение которых будет способствовать правильной трактовке факта: объясняется ли расцвет экономики и культуры Средней Азии только включением ее в состав арабского халифата? Какова роль в данном процессе арабской культуры? Какую роль сыграл во всем этом ислам? Каждый из этих вопросов требует всестороннего и детального рассмотрения, и мы остановимся на них лишь в рамках, не выходящих за пределы исследуемой нами проблемы.

Согласно распространенному в исторической литературе мнению, арабы в период возникновения и распространения ислама были отсталым народом, по уровню своей культуры стояли ниже порабощенных ими народов [140, с. 90] и, боясь влияния местной культуры, уничтожали сокровища других народов. Считается, что с приходом арабов оказался разрушенным достигнутый уровень развития производительных сил, а многочисленные поселения пришли в такой упадок, что в дальнейшем так и не оправились [140; 233 и др.]. Утверждается даже, что политика арабов была направлена на уничтожение культуры покоренных народов [305а, с. 4—5], а борьба против их искусства, особенно против театрального, «стала главным лозунгом ислама» [424, с. 107—108]. Односторонность и ошибочность подобного подхода не вызывает сомнений.

В 1853 г. в письме К. Марксу Ф. Энгельс писал: «Там, где арабы жили оседло, на юго-западе,— они были, видимо, таким же цивилизованным народом, как египтяне, ассирийцы и т. д... Это также много объясняет в мусульманском нашествии» [24, с. 210]. Достижения науки последних лет полностью подтвердили правоту Ф. Энгельса: южноарабские племена в древности имели свои мощные государства и достигшую больших вершин своеобразную культуру (см. [400, с. 260 и сл.; 308, 309]).

Аравия, занимая выгодное географическое положение на стыке Азии, Африки и Европы, еще в древние времена была тесно связана с Египтом и Месопотамией — колыбелью человеческой культуры, оказалась в эпицентре связей государств Средиземноморья с Восточной Африкой и Индией, а через нее с Китаем.

В свете современных достижений науки видна необоснованность представлений об арабах только как о кочевниках. Есть основания утверждать существование у них в прошлом двух типов хозяйства — оседлого и кочевого. Арабы, по крайней мере набатеи, проживавшие в Южной Палестине и в Северной Аравии, умели хорошо обрабатывать землю, строили сложные ирригационные сооружения. Некоторые из каналов, построенных ими, были шириной до 12 м. В набатейских городах широкое распространение получило строительное ремесло, а на его базе возникло такое своеобразное явление, как набатейская архитектура. Среди набатеев имелись профессиональные врачеватели. Еще в IV в. до н. э. на побережье Мертвого моря набатеи открытым способом добывали битум и продавали его Египту, где он использовался для изготовления мумий. Набатеи умели до-

бывать и выплавлять железо и медь; до IV в. до н. э. или еще раньше они принимали активное участие в торговле пряностями и благовониями, которая велась из Южной Аравии, а через нее из Индии (возможно, и из Малайи и Индонезии), торговали в Египте и Италии. Именно в Набатее находился конечный пункт Великого шелкового пути, а порт Петра был одним из важнейших и значительных центров мировой торговли своего времени.

Свидетельством высокого уровня культурного развития набатеев является наличие у них в начале нашей эры письменности, ставшей основой арабской письменности, вместе с исламом распространившейся на огромнейшей территории от Атлантического побережья Северной Африки до Индонезии и существующей и в наши дни (см. [558]). Еще в середине II тысячелетия до н. э. на юге и юго-западе Аравии — районах орошаемого земледелия — возникли собственная культура и государственность, достигшие высокого уровня развития и не уступающие существующим в странах Средиземноморья. Здесь имелись крупные городские поселения, окруженные мощными стенами. Особые успехи достигнуты были в области ирригации. С VII в. до н. э. до 525 г. н. э. прослужила людям гигантская Марибская плотина — одно из чудес древнего мира. Длина ее равнялась 600 м, высота — 8. Она была снабжена 11-метровыми шлюзами. Благодаря этой плотине Йемен на протяжении почти тысячи лет оставался житницей Аравии (см. [86, с. 24; 547, с. 16]).

Развитую экономику и культуру имели также и царства Гассанидов и Лахмидов, расположенные на северо-западе и северо-востоке Аравии и находившиеся под сильным влиянием передовых для того времени государств — Ирана и Византии. Население этих царств владело высокой ирригационной и строительной техникой, умело выплавлять и употреблять для своих нужд бронзу, медь и железо, широко использовало технические достижения соседей в ремесленном производстве.

Значительны были успехи арабов также в области астрономии, математики, механики, градостроительства и архитектуры, прикладного искусства.

Необходимо подчеркнуть и то, что уже в VIII в. до н. э. существовал арабский (южноарабский) алфавит, развивавшийся вплоть до VI в. н. э. Письменным языком (арамейским, близким к арабскому) пользовались и северные арабы. Датировка наиболее ранней североарабской надписи на арабском алфавите относится к началу IV в.

О высокой культуре древних арабов свидетельствует и богатейшая поэзия на североарабском языке, традиции которой оказали серьезное воздействие на средневековую арабскую литературу.

Еще задолго до новой эры жители аравийских побережий плавали к берегам Западной Индии. К периоду возникновения и распространения ислама разветвленная сеть арабских торговых колоний имелась в Гуджарате, Канкане, Малибаре, на

Мальдивских и Лаккадивских островах, на Цейлоне и в Индонезии. «Океанское судоходство арабов, уйдя с исторической сцены, оставило следы, которые теперь, когда в этом явлении вскрыта система, можно возвести к единому источнику и таким образом связать между собой. Их внешнее различие не должно скрывать внутреннего родства. По этим следам шло развитие навигации Старого Света. Опыт арабских капитанов Средиземноморья существенно помог Энрику Мореплавателю усовершенствовать оснастку португальских кораблей. Введенный арабами косой парус явился одним из важнейших технических условий эпохи великих путешествий и открытий. Арабская морская терминология, в особенности астрономическая номенклатура, перешла в европейский словарь, значительно обогатив его. Данные арабских лоций и морских карт позволили Западу составить ясное и точное представление о восточных морях и землях» [563б, с. 152, 158]. Кристофор Колумб прямо указывал на мусульманские источники, подсказавшие ему мысль о существовании Нового Света [284, с. 71].

Следует также учесть, что до прихода в Среднюю Азию арабы завоевали Византию и Иран — страны древней восточной культуры — и несомненно испытали их благотворное влияние. Культура арабов впитала также и достижения греческой, сирийской, египетской и индийской культур. С приходом арабов в Средней Азии распространился и утвердился арабский язык — научный, прогрессивный язык того времени, способствовавший обмену успехами культур многих народов.

При этом нельзя забывать и о тех качествах, которые «сделали арабский язык великолепным инструментом новой культуры — о его колоссальном лексическом запасе, богатстве грамматических форм, позволяющих при надлежащей обработке выразить самые различные оттенки человеческих эмоций и мыслей. Арабы по праву считались мастерами красноречия — и унаследованное ими богатство эллинистических культур Египта, Сирии, культуры Ирана отливалось в четкие и отточенные формы арабского языка» [556, с. 10—11]. Все это способствовало взлету в IX—XI вв. среднеазиатской культуры и науки.

Нельзя, однако, думать, что Средняя Азия была далекой провинцией арабского халифата, питавшейся только тем, что давали культурные центры, находившиеся в Дамаске и Багдаде. Отдельные буржуазные ученые игнорируют роль народов, в частности среднеазиатских, принявших ислам, в развитии арабоязычной медицины, математики, астрономии и других наук в раннем средневековье, игнорируют и то, что многие великие ученые средневекового мусульманского Востока не были арабами.

Для того чтобы высокая культура могла быть активно воспринята, усвоена и, главное, творчески развита, как это и было, и сами народы Средней Азии должны были обладать прочным историческим культурным фундаментом, находиться на высо-

ком уровне культурного развития. Именно наличие у них до прихода арабов развитых культурных традиций и обусловило расцвет культуры Средней Азии арабского и послеарабского периода. В противном случае, как мы писали выше, не могло быть переноса высокой культуры на среднеазиатскую почву. Если величайшие ученые, уроженцы Средней Азии, своими трудами сумели высоко подняться над интеллектуальным уровнем своего времени, то это произошло именно благодаря тому, что им удалось в полной мере синтезировать все накопленные до них достижения культуры и дать новый толчок ее развитию. «Великие идеи никогда не возникают из ничего, невесть откуда, только „божественным озарением" творцов. Они, как и люди, имеют свои биографии, своих прародителей, свои генеалогические древа, уходящие корнями в далекое прошлое.

В конечном счете они — плод всей предшествующей культуры, они вынашиваются многовековым ходом духовной работы, борьбой миллионов мнений, точек зрения, столкновением страстей и интересов, „перекрестным опылением" самых различных сфер деятельности. Многими невидимыми токами их внутреннее, кумулятивное развитие направляется и ориентируется движением социально-экономических процессов, требованиями той или иной общественной формации, „духом" определенной исторической эпохи» [146, с. 7].

Народы Средней Азии издавна занимались земледелием. Выдающийся советский биолог Н. И. Вавилов относил этот район к мировым центрам происхождения культурных растений. Именно в Средней Азии и прилегающих к ней районах возникли многие виды пшеницы, зернобобовых, дынь, ряд плодовых культур и овощей. Отсюда, считал он, заимствовано все мировое виноградарство, весь основной ассортимент винограда, отсюда ведут свое начало важнейшие кормовые травы [141, с. 201, 202].

Установлено, в частности, что древние земледельческие племена, населявшие на рубеже III—II тысячелетий до н. э. Среднюю Азию, имели свой календарь, приуроченный к земледельческим работам, определенные математические и астрономические познания. Об этом свидетельствуют следы древнейшей естественной обсерватории, обнаруженной в урочище Саймалы-Таш. Древние земледельцы имели представление о движении Солнца, знали дни весеннего и осеннего равноденствий, им были известны также четыре страны света (север, запад, юг, восток). С завидной точностью, соответствующей современным агроклиматическим справочникам, древний земледелец отметил в своем календаре число календарных дней, необходимых на весь цикл вызревания хлебов (ячменя, пшеницы),— 84 дня [162, с. 190—193, 202].

Есть мнение о наличии (на рубеже III—II тысячелетий до н. э.) подобного календаря и в южной Туркмении [539, с. 106].

В Зеравшанской долине четыре тысячелетия назад местное

население успешно занималось шелководством. Раскопки последних лет показывают, что задолго до нашей эры здесь строились сложные оросительные сооружения. Древние ирригаторы применяли при этом простейшую автоматику, основанную на механических законах статики и динамики. Некоторые из способов, которыми пользовались в далеком прошлом, взяты на вооружение современными гидростроителями [579, 5.II.1973].

Необходимо отметить следующий фактор, облегчивший взаимовлияние, взаимопроникновение культур среднеазиатских народов и арабов, аккумулировавших культуру ряда передовых стран Ближнего и Среднего Востока. Общность социально-экономических условий обитания арабов и народов Средней Азии и Кавказа способствовала появлению общих черт и в их эстетико-художественных принципах, художественном мышлении. Исследователи подчеркивают, например, характерное для художественного мышления всех этих народов глубокое чувство декоративности, орнаментальности, ритма, синтетического единства декоративно акцентированного рисунка и плоскости. В их искусстве человек живет скорее не как конкретный образ, а как эмоциональный мир, как настроение, как музыка ритмов и узоров. Для эстетического мышления народов данного региона характерно удивительное чувство поэтического, чувство изящного. Ислам почувствовал и понял особенность «восточного» художественного мышления, «сделав звучащее и начертанное слово и декоративно-прикладное искусство ведущими в системе искусств, обслуживающих его. Именно это дало ему возможность и жестко ограничить воздействие искусства на человека, и в то же время проникнуть в его эмоциональный мир, быть в той или иной степени адекватным его художественному вкусу, его эстетической национально-своеобразной потребности» [573, с. 137—139].

Необходимо также помнить, что культура ряда районов Средней Азии находилась в тесном взаимодействии с культурой как многих сопредельных, так и далеких государств. Связи с Индией, к примеру, восходят по крайней мере к II тысячелетию до н. э. В высокоразвитой скульптуре Бактрии, характеризующейся повышенным интересом к человеческой личности, общепризнанной художественной силой портретов, присутствовал индийский элемент, а в индийской скульптуре — заимствования из бактрийской скульптуры. «Процесс этот не был однозначным: стрелка притяжения временами смещалась то в одну, то в другую страну. И если из Бактрии (и Восточной Парфии) в Гандхару проникла светская тематика — вначале в экспрессивном, а затем в идеализированном воплощении (скульптурный портрет, „династическая" тема, образы театрализованных действ), то из Гандхары в Бактрию наряду с буддийскими сюжетами и иконографическими канонами пришла та высокая духовность, которой отмечено буддийское пластическое искусство эпохи античности» [415, с. 263]. Убедительно подтверждены и культурные

связи, существовавшие между Кушанским государством и древней Элладой. Кушанское царство преимущественно морским путем, через Индию, поддерживало торговые контакты с Римом, одной из величайших держав античного мира [214, с. 62].

Высоким был уровень социально-экономического и культурного развития района и накануне нашествия арабов. Об этом, в частности, свидетельствует большая роль городов, степень их благоустройства. Древний Пенджикент, к примеру, имел водопроводные сооружения, улицы с четко выделенными тротуарами и проезжей частью. Улицы были спроектированы таким образом, что внутригородская связь осуществлялась легко и жители из любого конца города свободно могли попасть в центр. По мнению археологов, существовали и правила, запрещавшие выбрасывать мусор на улицу, выливать на нее грязную воду. Здесь вплоть до монгольского нашествия действовал построенный в I—II вв. до н. э. магистральный канал, обеспечивавший население питьевой водой. Действовали также водопроводы, доставлявшие воду в отдельные общественные и жилые постройки (подробнее об этом см. [83]).

Среднеазиатские народы накануне арабских завоеваний имели высокоразвитый театр, который был широко известен в Китае и через него и Японию пришел в Корею. Их музыкальное искусство достигло высочайших вершин и завоевало признание в странах Ближнего, Среднего и Дальнего Востока. Высокое мастерство среднеазиатских актеров, музыкантов, танцоров сыграло значительную роль в развитии китайской музыки, внесло вклад в формирование японского искусства (см. [424, с. 101—107]).

В Согдиане накануне арабского нашествия не только существовала развитая письменность, но и широко была распространена грамотность, действовала стройная система школьного образования. Письму детей начинали обучать уже в пятилетнем возрасте. Письменные источники свидетельствуют о практической направленности обучения. Предполагают даже, что в школах обучали не только родному, но и иностранным языкам.

На согдианском языке написаны не только религиозные книги, но и медицинские, минералогические и астрономические сочинения. В переводе на этот язык найдены отрывки из знаменитого индийского сборника «Панча—Тантра», в позднейшей литературе известного под названием «Калила и Димна», басни Эзопа и другие сочинения [122, с. 119—120].

Развитие производительных сил арабского периода связано с переходом Средней Азии к качественно новой общественно-экономической формации — феодализму. Марксизм-ленинизм обосновал наличие тесной связи между культурным развитием общества и общественным производством, конкретно-исторический характер их взаимоотношений. К. Маркс отмечал, что в исследовании связей между духовным и материальным производством «прежде всего необходимо рассматривать само это материальное производство не как всеобщую категорию, а в определенной исторической форме» [7, с. 279].

Какова же роль религии в развитии культур народов, исповедовавших ислам? Современные мусульманские ученые всю арабскую цивилизацию и арабское Возрождение связывают с господством ислама, а расцвет науки выводят из поощрительного отношения ислама к знанию и учению, просветительству. Достижения великих умов они связывают с изучением Корана, хадисов, толкований, якобы способных дать вполне достаточную пищу и материал для размышлений и выводов. К сожалению, и в отдельных трудах советских ученых исламу отводится решающая роль в культурном развитии кочевников Аравии, с его возникновением и распространением прямо связывают существенные перемены в исторической судьбе народов Ближнего и Среднего Востока, поражение двух могущественных империй — Византии и Ирана (см. [525, с. 30, 33]).

Мы считаем, что причину расцвета культуры народов Средней Азии в IX—XI вв. следует видеть в противоположном — в том, что исламу тогда не удалось еще забрать в свои руки контроль над духовным творчеством, превратить все науки в «служанок теологии». Отсутствие господства мертвящей мысли, всецело подчиненной религии, позволило развиться науке, в фокусе которой находились ценности, противоречащие исламу. Культура того периода воспевала торжество разума, основывалась на возможности человека постигать новые, неизвестные ему стороны жизни общества и природы, высоко ставила земное призвание человека. Разумеется, и тогда происходили конфликты между наукой и религией, часто заканчивавшиеся победой последней, но ислам еще не обрел той силы, которая появилась у него несколько позже.

Ислам как религия не создал, да и не мог создать художественных образов и эстетических норм, единых для всей огромной территории, на которой проживали его последователи, имевшие большие различия в традициях, истоках культуры, условиях жизни. Каждый народ, исповедовавший ислам, имел свою самобытную, независимую от его влияния культуру. Именно там, где меньше чувствовалось засилье ислама и где элементы культуры были наиболее независимы от его контроля, наука получила наибольшее развитие.

В раннем средневековье «мусульманская цивилизация находилась в динамическом напряжении, в стадии активного самопознания и самотрансформации, закономерным следствием чего были интенсивность надкорпоративного сознания, значительная дифференциация типов личности внутри одних и тех же групп, сильный дух морального активизма... расцвет поискового импульса, способность ломать привычные формы бытия, передвигаться от одной культурной системы к другой, альтернативно принимая различные ценности и роли» [116, с. 10]. Параллельно же с утверждением господства ислама стали преобладать силы,

ратующие не только на словах, но и на деле за единство, основанное на религиозной общности и признании вечности, богоданности исламских ценностей, того, что расцвет человеческой культуры не в будущем, а в прошлом, когда жили и творили Мухаммед и его ближайшие сподвижники.

Одним из столпов арабо-мусульманской культуры постепенно стал традиционализм, преклонение перед традицией и опора на знание, освященное авторитетом. «Всемогущая сила авторитета, утверждаемая суннизмом, накладывала свой отпечаток на развитие всей системы знаний арабов о мире, обществе и человеке. Вершиной всякого знания считалось то знание, которым обладали пророк и его сподвижники. Хадисы — предания о пророке наряду с Кораном были главным источником знания. Степень образованности других людей измерялась степенью их знания канонических мусульманских книг. Всякое новое знание в принципе было еретическим, оно могло быть положительно оценено только как производное от абсолютного источника знаний» [367, с. 9].

Еще ждет своих исследователей проблема, почему страны Ближнего Востока и Средней Азии, в IX—XI вв. достигшие наивысшего для своего времени (в масштабе всего человечества) уровня развития культуры, послужившие колыбелью мировой цивилизации и давшие огромный толчок развитию науки и культуры в Европе, в дальнейшем отстали в своем развитии. Этому, конечно, много причин, но можно с уверенностью сказать, что одна из них кроется именно в господстве ислама. Ислам способствовал консервации застойных общественно-экономических отношений, культурному отставанию ареалов своего распространения, сыграл объективно реакционную роль в истории народов, его исповедовавших. В свою очередь, активная роль религии в жизни общества объясняется тем, что она многие века функционировала в условиях застойного феодального общества.

ИСЛАМ В ДОРЕВОЛЮЦИОННОМ СРЕДНЕАЗИАТСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Религия не просто плод темноты или глупости людей, случайный феномен в человеческой истории. Она социально обусловлена, связана с определенными этапами развития человеческого общества. Такова суть марксистского понимания религии. Всякая религия «является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни,— отражением, в котором земные силы принимают форму неземных. В начале истории объектами этого отражения являются прежде всего силы природы, которые при дальнейшей эволюции проходят у различных народов через самые разнообразные и пестрые олицетворения» [17, с. 328—329]. Религия превратно отражает социальную беспомощность, подавленность людей, объективные противоречия общественной жизни.

Социальные, политические и духовные процессы жизни вообще, все общественные и государственные отношения, все религиозные и правовые системы, все теоретические воззрения, как не раз подчеркивали классики марксизма, могут быть поняты только тогда, когда будут поняты материальные основы, базис соответствующей эпохи и из них уже выведено все остальное.

Как отмечал К. Маркс, «чтобы исследовать связь между духовным и материальным производством, прежде всего необходимо рассматривать само это материальное производство не как всеобщую категорию, а в определенной исторической форме... из определенной формы материального производства вытекает, во-первых, определенная структура общества, во-вторых, определенное отношение людей к природе. Их государственный строй и духовный уклад определяются как тем, так и другим. Следовательно, этим же определяется и характер духовного производства» [7, с. 279].

Ислам как одно из явлений, элементов феодального общества был тесно связан с другими элементами его, в первую очередь с феодальным способом производства. Поэтому очень важно исследовать ислам не изолированно от общества, а вместе со всей его структурой.

В. И. Ленин, характеризуя общественно-политический строй Туркестана, Бухарского и Хивинского ханств, отмечал: «...важнейшей характерной чертой этих стран является то, что в них

господствуют еще докапиталистические отношения»; крестьяне же, составляющие громадное большинство населения этих стран, эксплуатируются «не только торговым капиталом, но и феодалами и государством на феодальной основе» [34, с. 244].

Феодальные отношения в Средней Азии, как и всюду на Востоке, имели специфические проявления как по форме, так и в определенной степени по содержанию. На это обращал внимание Ф. Энгельс. В письме к К. Марксу от 6 июня 1853 г. он указывал, что ключом к пониманию Востока является отсутствие частной собственности на землю, наличие здесь государственной собственности на нее. Такое положение диктовалось особенностью земледелия на Востоке: оно в основном было поливным и требовало осуществления ирригационных работ в таких масштабах, которые владельцы мелких участков не могли осуществлять [25, с. 221].

В Средней Азии земли действительно принадлежали государству, которое, по словам Б. Поршнева, выступало как «единый гигант-помещик» [407, с. 33]. Эмиры и ханы — верховные феодалы — неограниченно распоряжались землей, дарили земельные участки преданным им духовным и светским феодалам, неугодных же в любое время могли лишить и лишали права пользования землей.

В Бухарском и Хивинском ханствах земельная собственность служила орудием экономического и политического господства крупных земледельцев, составлявших меньшинство населения, а также и эксплуатации крестьян, представлявших собой большинство населения.

Дехкане (крестьяне) в обоих ханствах были лишены главного — земли и являлись людьми феодально-зависимыми, эксплуатируемыми непосредственно как феодалами, так и государством на феодальной основе (через амляковую форму собственности). В Бухаре, например, крестьяне имели клочки земли размером от 0,25 до 4 десятин, 86,9% крестьян Зеравшана владели именно такими участками [587, с. 33]. Свыше 50% дайханских хозяйств туркмен вообще не имело сельхозинвентаря, им принадлежал только 21% посевной площади края [339, с. 87].

Исключительно отсталой была и материально-техническая база сельского хозяйства края. Основными орудиями производства в течение веков оставались кетмень (мотыга), омач (соха), мала (деревянная борона) и урак (серп), производимые самими крестьянами или местными ремесленниками. Завозимые в Туркестан из России в незначительном количестве технически более совершенные орудия (сеялки, культиваторы, сенокосилки) стоили очень дорого и оседали преимущественно в хозяйствах кулаков-переселенцев. В 1913 г., например, местному населению было отпущено лишь 3,5% привозного сельхозинвентаря.

Обеспечение сельхозинвентарем дехканских хозяйств Туркестана (по стоимости) в 2—4 раза отставало от показателей крестьянских хозяйств Европейской России, а по обеспечению рабочим скотом в 1,5—2 раза. В 1913 г. в Туркестане на 800 хозяйств приходился один железный плуг, тогда как в Волоколамском уезде Московской губернии каждое хозяйство имело в среднем 2,5 плуга, а в четырех льноводческих уездах Смоленской губернии — 1,7 плуга [328, с. 303].

Дехкане, которых не мог прокормить принадлежавший им клочок земли, были вынуждены наниматься в батраки к феодалам, получая ничтожную плату за свой труд, или становились чайрикерами — людьми, арендующими земельные участки и находящимися в личной зависимости от их хозяев. Те из них, которые обрабатывали собственные участки, также находились в тяжелом экономическом положении.

Кроме главного мусульманского налога — хараджа, который, согласно шариату, должен был составлять десятую часть урожая, в действительности же доходил до половины урожая, они вынуждены были платить и другие государственные подати, взимаемые самым жестоким образом (в пользу лиц, наблюдавших за водной системой, налог с соломы, налог с огорода и с сада, налог с определенного количества быков и т. д.). Кроме того, крестьяне должны были еще нести ряд повинностей, которые больно отражались на их хозяйстве: содержать войско, расквартированное в данной местности, кормить приезжих чиновников, бесплатно перевозить их и т. п. В общей сложности в Хивинском ханстве существовало до 25, а в Бухарском до 55 видов различных поборов и налогов (постоянных и чрезвычайных) [362, т. 1, с. 176].

Крестьяне одновременно с феодальным гнетом испытывали и эксплуатацию торгового капитала. $^3/_4$ хлопка, производимого в Бухарском ханстве, к примеру, покупались армией мелких скупщиков — таразидоров (комиссионеров), которые выдавали крестьянам аванс под урожай хлопка будущего года. Крестьянин, вынужденный заранее запродать по заведомо низкой цене не выращенный еще урожай, часто попадал в полную зависимость от скупщика и разорялся, а зачастую и вовсе лишался земли. Такие крестьяне в предреволюционные годы в Бухарском ханстве составляли по крайней мере 25% сельского населения.

Дехкане производили прибавочный продукт, достаточный для удовлетворения потребностей господствующего класса, но еще недостаточный для обеспечения расширенного воспроизводства быстрыми темпами. При этом они были заинтересованы в результатах своего труда, так как эксплуататор, как правило, оставлял трудящимся весь необходимый продукт. У дехканина был скот, инвентарь, посевные материалы, запасы, хозяйственные постройки — все необходимое для ведения хозяйства на земле,— кроме самой земли.

После установления протектората царской России над Бухарским и Хивинским ханствами на территории последних начали проникать капиталистические отношения — появились немногочисленные предприятия капиталистического типа. Пролетариат в этих ханствах был малочисленным. На территории современного Таджикистана накануне Октябрьской революции общее число рабочих не превышало 300 человек, и к 1914 г. они составляли всего 0,2% населения [84, с. 46]. Количество наемных рабочих составляло не более 5 тыс. человек, тогда как крестьяне составляли 82% всего населения ханства. В Хивинском ханстве они составляли еще большую часть населения [236, с. 110].

Районы Средней Азии, непосредственно присоединенные к России (Туркестан), представляли собой типичные колониальные окраины, по уровню социально-экономического развития значительно уступавшие не только странам Западной Европы и центральным районам России, но и многим странам зарубежного Востока.

Царское правительство не было заинтересовано в гармоничном развитии производительных сил края и относилось к Туркестану как к поставщику сырья, главным образом хлопка, необходимого для промышленности России. Поэтому решающая отрасль экономики края, сельское хозяйство, развивалась однобоко.

Капиталистические товарно-денежные отношения, проникшие в экономическую жизнь края, не были пока в состоянии поколебать феодальные устои и проявлялись главным образом в сфере рынка в форме торгово-ростовщического капитала. В экономической жизни кишлака господствующими оставались феодальное землевладение и феодальные формы эксплуатации труда дехкан.

Феодализм приспосабливался к распространившимся капиталистическим отношениям, проникающим в сельское хозяйство, к условиям капиталистического товарно-денежного рынка, но оставил неприкосновенным свою основу. Не менее $^2/_3$ посевных площадей в Туркестане было сосредоточено в руках зажиточных слоев. Мелкое патриархальное дехканское хозяйство оставалось основной формой организации сельскохозяйственного производства, а дехканство — самым многочисленным классом, основным объектом феодальной и капиталистической эксплуатации. Данный процесс сопровождался дальнейшим углублением нищеты, разорения в деревне, обезземеливанием дехканских масс.

Вследствие низкого материального и культурного уровня широких слоев населения в крае сохранялась высокая смертность населения, свирепствовали эпидемии. Даже в конце XIX в. коэффициент смертности оставался на стабильно высокой отметке, характерной для давно минувших веков. Потери от болезней в Туркестане были даже выше потерь от войн или стихийных бедствий. От эпидемической малярии в пяти волостях, по которым сохранились данные, в среднем на каждую тысячу умирали 33,6 человека. Даже в относительно благоприятные годы (с пониженной смертностью) от оспы — еще одной распространенной в крае болезни — умирал каждый третий заболевший, а у выздоровевших на всю жизнь оставались ее следы, многие теряли зрение. Накануне Октябрьской революции в отдельных районах Закаспийской области 30 и более процентов населения болели бытовым сифилисом и до 40—75% — трахомой.

Широкому распространению болезней способствовало и отсутствие каких бы то ни было мер по профилактике и лечению болезней. К концу прошлого века на 100 тыс. жителей приходилось немногим более 0,5 врача, фельдшера и акушерки, вместе взятых [246, с. 203, 207; 550, с. 158].

Бедственное положение, в котором находились крестьяне Туркестана, были вынуждены признавать и царские чиновники, далекие от желания сгущать краски. Так, в одном из документов, написанных начальником Джизакского уезда в 1905 г., читаем:

«Население этого уезда крайне бедное, живущее на гроши, добываемые путем тяжелого труда, который сделался еще тяжелее за последние 10—15 лет... Постоянных запасов материальных средств у населения не имеется, оно живет только урожаем данного года...

На 270 тыс. жителей во всем уезде не насчитывается и сотни арб; хороший конский состав имеется только у более зажиточных туземцев, которых здесь весьма ограниченное количество; многие из жителей не имеют даже ишака; живет население в плохих саклях или юртах, причем последние имеются не у каждого жителя, и только за редким исключением в семье можно найти 2 юрты... Тяжелое экономическое состояние населения иногда достигает таких размеров, что население некоторых волостей остается к весне совершенно без хлеба и живет милостыней, причем бедные жители питаются корнями диких растений... зачастую в селениях нельзя достать не только хлеба, но даже ячменя для лошади...» [533, с. 71].

Промышленность в Туркестане развивалась очень медленно, в основном за счет небольших предприятий по первичной переработке хлопка и хлопковых семян, а также добычи полезных ископаемых. Предприятия были мелкие, к тому же оснащенные самой отсталой техникой и имели небольшое количество рабочих.

В городах по-прежнему сохранялись торгово-ремесленническое производство и кустари, которые по своей численности далеко превосходили промышленных рабочих и давали примерно столько же продукции, сколько и вся фабрично-заводская обрабатывающая (кроме горнодобывающей и хлопкоочистительной) промышленность [387, с. 105]. Только начинающий зарождаться,

малочисленный национальный рабочий класс подвергался жестокой эксплуатации. Квалифицированный труд преимущественно на 70—80% выполнялся русскими рабочими, а представители местных национальностей были заняты на операциях, не требующих высокой квалификации.

Однако следует отметить, что даже и имея одинаковую квалификацию с русскими рабочими, местные рабочие получали заработную плату на 30—40% ниже. Ежедневный их заработок при 14-часовой работе не превышал 30—40 копеек в день, что едва хватало на полуголодное существование. Большинство местных рабочих были совершенно неграмотными, глубоко религиозными людьми, аккуратно соблюдавшими все обряды и предписания ислама. Их самосознание было развито очень слабо [243, с. 52—53].

Не менее двух третей посевных площадей в Туркестане было сосредоточено в руках зажиточных слоев. По данным 1917 г., 51% всех крестьянских хозяйств владел 98 022 десятинами земли (до 1 десятины на хозяйство), что составляло 9,8% всех обрабатывавшихся в крае земель. В то же время 1% хозяйств имел 158 589 десятин земли, или 16% всех обрабатывавшихся земель [450, с. 59].

Таким образом, в дореволюционной Средней Азии ислам существовал в условиях государств со сложной социальной структурой, в условиях феодального общества, для которого характерна «низкая ступень развития производительных сил труда и соответственная ограниченность отношений людей рамками материального процесса производства жизни, а значит, ограниченность всех их отношений друг к другу и к природе» [3, с. 89].

Исследуя вопрос о том, почему трудящиеся, составлявшие абсолютное большинство населения, подчинялись немногочисленному эксплуататорскому меньшинству, что парализовало их волю к борьбе, хотя экономические условия жизни постоянно подстегивали к этому, мы неминуемо приходим к мысли о важности такого фактора в жизни дореволюционной Средней Азии, как религия. «Все и всякие угнетающие классы,— писал В. И. Ленин в работе „Крах II Интернационала“,— нуждаются для охраны своего господства в двух социальных функциях: в функции палача и в функции попа. Палач должен подавлять протест и возмущение угнетенных. Поп должен утешать угнетенных, рисовать им перспективы (это особенно удобно делать без ручательства за „осуществимость“ таких перспектив...) смягчения бедствий и жертв при сохранении классового господства, а тем самым примирять их с этим господством, отваживать их от революционных действий, подрывать их революционное настроение, разрушать их революционную решимость» [37, с. 237].

Ислам в прошлом был именно силой, хотя и не материальной, которая активно участвовала в жизни общества, балансируя чисто материальные силы, влияя на их изменение и уравнивание. Ислам во все века не «отражал» пассивно своего базиса — феодального общества, а активно служил и помогал ему, защищая его от угрожающих ему общественных сил.

Исследователями отмечается несколько различных функций, выполняемых религией в обществе: интегративная, регулятивная, коммуникативная и компенсаторская [94; 322; 571]. В других работах выделяются иллюзорно-компенсаторская, мировоззренческая, регулирующая и интегративная функции религии [368; 505; 508].

Следовательно, можно говорить о системе функций религии как социального явления в обществе. Но заметим, что ни одна из ее функций не предстает в «чистом» виде, вне взаимосвязи, взаимодополняемости с другими. Так, выполнению компенсаторских функций во многом способствует ее интегративная функция, особенно заметная при исследовании ислама дореволюционного периода. Интегративная функция, в свою очередь, дополняется регулирующей ролью ислама, так как именно право, основанное на религии и охватывающее буквально все стороны жизни человека, способствовало интеграции исламом экономической, политической, духовной жизни общества. Коммуникативная функция ислама, наиболее выпукло проявляясь в действиях мусульманской общины, диктующей свою волю всем прихожанам и членам их семей, способствовала осуществлению всех его других функций.

Мы разделяем точку зрения, согласно которой необходимо различать главную функцию религии и функции вспомогательные, неглавные. Критериями выделения главной функции религии являются: 1) всеобщность этой функции; 2) то, что она должна быть специфической для религии, должна отделять религию от других форм общественного сознания, выступать в качестве ее видового различия. Применив данный критерий к исследованию социальных функций религии, проф. Д. М. Угринович считает, что специфической для религии социальной функцией является функция иллюзорно-компенсаторская. В любой социальной системе, отмечает он, в различных исторических условиях религия всегда выполняла и выполняет роль особого (иллюзорного) компенсатора человеческой слабости, бессилия.

Подчеркивая это, он имеет в виду не индивидуальную человеческую слабость, а слабость социальную, слабость человечества, которое еще не сумело практически овладеть природными и социальными силами. Что касается индивидуальной слабости (физической и духовной), то последняя сама по себе религии не рождает, хотя во многих случаях и способствует усвоению индивидом религиозных верований [505, с. 98—99].

Справедливость подобного утверждения можно подтвердить на анализе социальных функций, которые выполнялись и выполняются исламом.

Иллюзорно-компенсаторская функция ислама

Иллюзорно-компенсаторская функция ислама, как и религии вообще, заключается в религиозном «восполнении» действительности (К. Маркс), в религиозном утешении (В. И. Ленин). Сущность этой функции религии четко сформулирована в определении К. Марксом религии как «опиума народа».

Каким образом исламу в прошлом удавалось (пусть мнимо) снимать существующие в реальной действительности противоречия между угнетаемым абсолютным большинством и угнетающим абсолютным меньшинством?

Подобную задачу ислам, как и другие религии, осуществлял во многом благодаря главному, определяющему, идущему в двух направлениях. С одной стороны, ислам исходит из реального существования нереальных, мистических, или божественных, сил. С другой стороны, он предполагает веру в реальную возможность человека установить, непосредственно или косвенным образом, «личный контакт», «связь», «отношение» с Аллахом, просить у него помощи для себя и близких, наказания для других.

Ислам не ограничивается тем, что связывает человека с Аллахом, устанавливает, объясняет и регулирует «отношения» между ними. Он всегда объяснял и объясняет реально существующий мир, оценивает его и регулирует не мнимые, а реальные отношения между людьми как на уровне микро-, так и макросреды. Без религиозной интерпретации этих нерелигиозных отношений между людьми ислам не смог бы выполнять в человеческом обществе свои функции, прежде всего компенсаторскую, потерял бы свою привлекательность для людей, перестал бы быть жизнеспособным.

Именно эта особенность ислама объективно уводила трудящиеся массы от классовой борьбы, от решения задач, связанных с прогрессом в общественной жизни, направляя их силы на «постижение» Аллаха, на то, чтобы все помыслы, усилия направить на обеспечение рая в вечной потусторонней жизни (см. [493, с. 248—249]).

Добродетелью для мусульманина ислам считает не столько его веру, отношение к богу, сколько то, как он, отказавшись от всякого проявления самостоятельности в земной жизни, подчиняется воле Аллаха на земле. Он может не знать и не понимать тонкостей религиозного учения, не проникать в его глубины, но обязан безоговорочно подчиняться всему тому, что именем бога закреплено в Коране и в других мусульманских «священных» книгах.

Социальное неравенство, учит ислам,— дело рук самого Аллаха, который дал «преимущество одним перед другими в жизненном уделе» [278, 16:73], разделил «среди них их пропитание в жизни ближней» и возвысил «одних степенями над другими, чтобы одни из них брали других в услужение» [278, 43:31]. Общество, по исламу, делится только на верующих и неверующих. А верующие не могут делиться ни на какие касты, между ними нет противоречий. Неимущий должен удовлетворяться тем, что имеет, и не коситься на чужое богатство: «И не простирай своих глаз на то, чем Мы наделили пары (семьи.— *Т. С.*) их,— расцветом жизни здешней, чтобы испытать их этим» [278, 20:131].

Терпение и покорность — вот величайшие добродетели. Покорного и терпеливого ждет небесная награда, тогда как строптивым и непокорным уготована адская бездна [278, 2:148].

Немаловажную роль в усыплении социальной активности трудящихся сыграло и учение ислама о предопределении. Бог, по исламу, предопределил судьбу и поведение каждого человека, все заранее предусматривает за него (см. [278, 9:51, 13:39, 2:213, 4:81, 14:4 и др.]). Человек не может ни изменить, ни предотвратить что-либо. Даже желание в чем-либо изменить судьбу, по исламу, греховно и кощунственно. Аллах дает каждому человеку судьбу: «И всякому человеку мы прикрепим птицу к его шее» [278, 17:14] [1].

В Коране читаем: «Скажи: „Не постигнет нас никогда ничто, кроме того, что начертал нам Аллах“» (9:51). «Стирает Аллах, что желает, и утверждает: у Него — мать книги» (13:39). С каждым случится только то, что предначертано судьбой,— человек сам не владеет собой (7:188); ему не дано познать, что для него является добром, а что — адом: «И может быть, вы ненавидите что-нибудь, а оно для вас благо, и может быть, вы любите что-нибудь, а оно для вас зло — поистине Аллах знает, а вы не знаете!» (2:213). Все хорошее, совершаемое человеком,— от Аллаха, а все дурное — от него самого (4:81). При этом «Аллах сводит с пути, кого пожелает, и ведет, кого желает» (14:4). Есть, правда, в Коране и другие стихи, которые могут быть истолкованы как направленные против слепого фатализма, допускающие возможность свободы воли человека (см. [256, 398 и др.]).

Немаловажную роль в выполнении исламом компенсаторской функции в обществе сыграло и учение его о цели и смысле земной жизни как подготовке к потусторонней жизни. Человек, по исламу,— «пилигрим», для которого цель путешествия, естественно, куда важнее, чем превратности пути. Коран требует смотреть на земную жизнь как на временную, ненастоящую: «жизнь ближайшая — забава и игра» (57:19), лишь «пользование обманчивое» (57:20). Все, что дано человеку в этой жизни, ненадежно, временно, и только «то, что у Аллаха,— лучше и длительнее» (28:60). «Достояние ближней жизни в сравнении с будущей — ничтожно» (9:38). Поэтому, учит людей Коран, «на вас — забота только о ваших душах» (5:104).

Смерть, по исламу,— то единственное, о чем мы твердо знаем, что оно нас не минует. Исключений нет, нет неожиданностей, все пути ведут к ней. Все, что делает человек,— лишь подготовка к ней, подготовка с того момента, как он впервые заплачет.

«Наша жизнь — лишь недолгий переход, занимающий один час или один день, и незачем бороться, стараясь продлить ее еще на один день или на один час».

«Земная жизнь обманчива, вечность лучше».

«Смерть — лишь переселение из одного дома в другой». «Это не исчезновение, а второе рождение». «Подобно тому как лопается яичная скорлупа, когда цыпленок набирается сил, так и душе приходит время расстаться с телом».

«Смерть — исчезновение материи, а не души».

«Смерть — лишь перемена состояния. Душа начинает жить самостоятельно. Пока она находилась в теле, она держала рукой, смотрела глазами, слушала ушами, но суть вещей познавала она, и только она».

«В день смерти, когда понесут мой табут[2], не думай, будто я буду сожалеть об этом мире».

«Не плачь и не говори: жалко, жалко. Скисшее молоко жалко больше».

«Когда ты увидишь, что меня опускают в могилу, это не значит, что я исчезну. Разве Луна и Солнце исчезают, уходя с небосклона?»

«Ты считаешь это смертью, а это рождение. Могила выглядит темницей, а она освобождает душу».

«Разве зерно не всходит, когда его бросают в землю? Почему же ты сомневаешься в зерне человеческом?»[3]

Совершенный человек, учит ислам, это тот, кто постоянно помнит о судном дне и ограничивает себя во многом, особенно в удовлетворении своих желаний и чувств, в пользовании земными благами. Среди народа широкое распространение имели различные изречения, приписываемые пророку Мухаммеду и поощрявшие самоотречение, вроде: «Ад скрыт за удовольствиями, а рай — за лишениями и мучениями».

Пропаганде религиозного учения о преимуществе потусторонней жизни перед земной способствовали и многочисленные культовые здания с броскими надписями вроде: «Мусульмане не умирают, а лишь переходят из одних дверей в другие», «Мир — час, а потому вооружайтесь терпением», «Сказал Пророк: „Смерть — мост, соединяющий друзей с друзьями“», «Сказал Пророк: „Счастлив тот, кто откажется от мира раньше, чем мир откажется от него, приготовит себе могилу раньше, чем войдет в нее, угодит своему Господу раньше, чем свидится с Ним“» [395, с. 9, 3].

Имели хождение и легенды, подобные следующей. Абдул-Кадир Галани, основатель суфийского ордена кадирийя, всякий раз, когда у него рождался ребенок, четыре раза совершал над ним обряд погребения. Объясняя свой поступок, он говорил, что поступает так с ребенком для того, чтобы любовь к нему не вытеснила из его сердца любви к богу [249, с. 61].

И социальный и политический смысл мусульманского учения о рае и аде достаточно прост. Чего человек может добиться

своими слабыми силами на земле по сравнению с благами, которые он получит за свои терпение и покорность в раю? Есть ли смысл бороться со злом, если земная жизнь — это короткий миг?

В течение многих веков идеей сладостного рая и огнедышащего ада мусульманское духовенство пользовалось в интересах эксплуататоров, для одурманивания трудящихся. «Того, кто всю жизнь работает и нуждается,— писал В. И. Ленин,— религия учит смирению и терпению в земной жизни, утешая надеждой на небесную награду» [44, с. 142]. Рай в руках духовенства был приманкой для обездоленных и несчастных, страдающих под сильным гнетом, а ад использовался для запугивания тех, кто проявлял маломальское недовольство своим тяжелым положением.

Социальное учение ислама в руках эксплуататорских классов представляет собой, таким образом, цельную и стройную систему, направленную на то, чтобы увести человека от борьбы против угнетения, социального неравенства, примиряя его с эксплуататорским строем.

Каким образом исламу удавалось добиваться этого? Что способствовало успеху его учения среди трудящихся? Чем объяснить превращение религиозной идеологии в «материальную силу», способную оказывать влияние на взаимоотношения двух враждебных сил? Стихийностью социального прогресса, классовым гнетом, эксплуатацией, анархией и конкуренцией, присущими обществу, разделенному на враждебные классы,— отвечает на эти вопросы В. И. Ленин, раскрывая механизм детерминации религии материальными отношениями. Все это, указывал он, порождает отрицательно-психологическое состояние масс: страх, страдание, чувство бессилия, тревогу за завтрашний день, одиночество, которые, в свою очередь, и составляют питательную почву религиозности. «Страх создал богов»,— цитирует В. И. Ленин слова древнего поэта. И продолжает: «Страх перед слепой силой капитала, которая слепа, ибо не может быть предусмотрена массами народа, которая на каждом шагу жизни пролетария и мелкого хозяйчика грозит принести ему и приносит „внезапное“, „неожиданное“, „случайное“ разорение, гибель, превращение в нищего, в паупера, в проститутку, голодную смерть,— вот тот корень современной религии, который прежде всего и больше всего должен иметь в виду материалист, если он не хочет оставаться материалистом приготовительного класса» [38, с. 419].

Для дореволюционной Средней Азии, как и для феодального общества в целом, характерно экономическое преимущество деревни над городом. Подавляющее большинство трудящихся здесь было занято в отсталом сельском хозяйстве, постоянно вынуждено было бороться за существование, находилось в вечном страхе перед завтрашним днем.

Важнейшей особенностью феодализма является его тради-

ционализм, застойный характер отношений людей как к природе, так и между собой. «Мелкая земельная собственность,— писал К. Маркс,— предполагает, что громадное большинство населения живет в деревнях, что преобладает не общественный, а изолированный труд; что, следовательно, при этом исключается разнообразие и развитие воспроизводства, т. е. и материальных и духовных условий его, исключаются условия рациональной культуры» [4, с. 378]. Дехканин чувствовал на собственной шкуре насилие и деспотизм, своеволие и несправедливость. Он имел дело с крайне примитивной сельскохозяйственной техникой, и никакое трудолюбие, никакие накопленные веками умение и опыт не помогали ему; зачастую он был почти беспомощен в борьбе с природными явлениями. И поэтому вера в Аллаха, в его всесилие представляла собой универсальное «средство» в этой борьбе.

В условиях отсутствия всякой надежды на улучшение реальной жизни ислам брал на себя функцию «торжественного восполнения» реального мира [6, с. 414]. Ислам переносил в потусторонний мир жизненные проблемы верующего, его потребности и чаяния, надежды на избавление и тем самым отвлекал его от борьбы за улучшение земных условий жизни. Разрешая реально существующие конфликты, ислам облегчал психологическое состояние верующего, давал ему иллюзорное утешение и незаметно для трудящихся, завуалированно защищал интересы эксплуататоров. «Бог,— говорил Л. Фейербах,— есть стремление человека к счастью, нашедшее свое удовлетворение в фантазии» [522, с. 772].

Особенность феодального, патриархального уклада жизни тех районов, где был распространен ислам, наложила отпечаток на общественную психологию, мораль и нравы. Понять как общественную, так и личную жизнь людей дореволюционной Средней Азии помогает данная Ф. Энгельсом оценка сохранившихся пережитков феодальных отношений и морали, характерных для подымающегося капитализма. Жизнь в то время протекала «замкнуто и обособленно» в пределах своей деревни. Крестьяне «редко умели читать и еще реже писать, аккуратно посещали церковь, не занимались политикой, не устраивали заговоров, не размышляли... с благочестием, привитым с детства, слушали чтение библии... Но зато в духовном отношении они были мертвы» [26, с. 245]. По определению Энгельса, такой образ жизни был «растительным», «уютным», но «недостойным человека».

Дореволюционное среднеазиатское общество не было статичным; оно реагировало на все изменения окружающих условий, как это видно на примере жизни края после его присоединения к России. Но в целом условия существования кишлачной общины были таковы, что не допускали серьезных изменений. Жизнь в общине строилась на основе безоговорочного подчинения установившимся правилам, регулировавшим отношения между людьми, на основе писаных и неписаных узаконений.

Доказательством верности традициям предков служило не только использование опыта предшествующих поколений, воплощенного в материальной культуре, но и полное повторение их духовной жизни, в том числе отношение к религии, соблюдение ее обрядов и предписаний.

Нормы жизни общества отражались в моральных концепциях и аксиомах, касающихся прав и обязанностей отдельных индивидуумов. Добро — это то, что не противоречит установившимся традициям, соответствующим требованиям ислама, зло — это то, что противоречит им. Именно с такой точки зрения оценивались поступки, и, вполне естественно, мало кто осмеливался порывать с установившимися традициями, противостоять им.

Все, что существовало вне рамок установленного порядка, не походило на уже существующее, считалось ненормальным, подозрительным. Каждый должен одеваться, есть, ходить, разговаривать и т. д. так, чтобы не отличаться от других. И, самое главное, мало кто осмеливался ставить под сомнение установившееся; существовала уверенность, что так и только так следует поступать, иначе в мире наступит хаос. Представления людей о жизни, мире были исключительно узки и редко выходили за круг постоянного. Члены общины были лишены возможности видеть что-то непохожее на их жизнь, сравнивать. Мир, который ограничивался двумя-четырьмя близлежащими кишлаками, не способствовал расширению кругозора, открытию других миров, другого образа жизни, верований и т. д. Массовое соблюдение религиозных обрядов, всеобщий характер праздников ислама служили укреплению верности традициям прошлого.

В реальной жизни существовали резкие контрасты: знатность, богатство и роскошь одних и безысходная нищета, обездоленность других. Однако такое противоречие воспринималось населением, всецело находившимся под влиянием религий, как естественное состояние общества. Феодальный тип производственных отношений породил определенную систему нравственных воззрений, правил, норм, привычек и традиций, которые объективно способствовали упрочению данных отношений.

Личная зависимость и религиозные догматы и суеверия, опутывавшие людей, обрекали их на узость духовного кругозора. Устойчивость и регламентированность хозяйственного начала и бытового уклада порождали крайний консерватизм моральных норм. Патриархальные отношения в семье освящались устойчивыми обычаями и моральными представлениями. Мораль, выражавшая и закреплявшая этот социальный порядок, способствовала тому, что крестьяне «были лишь рабочими машинами на службе немногих аристократов, которые до того времени вершили историю» [26, с. 245].

Среднеазиатский феодал был в кишлаке законодателем порядков, глумился над зависимыми от него дехканами, высокомерно относился ко всем, кто стоял ниже его на социальной лестнице.

Закреплению ислама, постоянного его влияния способствовало и прочное сохранение патриархально-натурального уклада жизни в районах скотоводства, где, кстати, проживало более 40% узбекских и таджикских дехкан, казахских и киргизских шаруа, туркменских дайхан.

Кочевническая экономика также носила тупиковый, застойный характер. Определенная историческая ее эволюция больше касалась не внутреннего развития, а взаимоотношений кочевников с внешним миром в различные эпохи. Определенные изменения претерпевали также их материальная культура и даже некоторые формы кочевничества, но эти изменения были недостаточны, чтобы можно было говорить о каких-то качественных различиях. Сформировавшийся по своим определяющим признакам не позднее первой половины I тысячелетия до н. э. хозяйственно-культурный тип кочевников почти без изменений просуществовал кое-где вплоть до XX в. «Модификации не меняли его сущности, а инновациям подвергались лишь его второстепенные признаки... На протяжении почти трех тысяч лет в кочевом мире евразийских степей движение по кругу явно превалировало над поступательным развитием, и если последнее все же имело место, то главным образом под влиянием стимулов, исходивших из земледельческих областей. Даже в сфере материальной культуры традиции преобладали над инновациями» [529, с. 271, 273].

В районах кочевого скотоводства богачи маскировали свою антинародную, эксплуататорскую сущность под личиной «старшего родственника», пекущегося об интересах своих сородичей. В таком случае бедняку было еще труднее осознать социальную несправедливость, пропасть, отдалявшую его от богатого «родственника».

Сельский староста, представители низовой администрации в земледельческих районах одновременно являлись также членами сельской общины, выступали от ее имени, и это создавало иллюзию общности их интересов с интересами трудового народа.

В дореволюционной Средней Азии, особенно в сельской местности, люди всех сословий и классов — дехкане, феодалы, служители ислама и т. д., т. е. эксплуататоры и эксплуатируемые, жили рядом и рядом умирали. Если в семье дехканина случалось горе или радость, к этому не оставался безучастным и феодал, выражавший ему сочувствие или поздравлявший его. И наоборот. Эта тесная, «переплетенная» связь усиливала, утончала власть эксплуататоров и «духовных» отцов. Идея равенства перед Аллахом, показная забота о нуждах дехканина маскировали фактическое социальное неравенство [243, с. 72].

Таким образом, сельская община подчиняла человека внешним обстоятельствам, но не возвышала его до властелина этих обстоятельств и была прочной основой восточного деспотизма...

В современных границах Средней Азии в 1913 г. удельный вес городского населения составлял всего 14% [438, с. 32]. Основную часть населения городов составляли ремесленники. Развитие товарно-денежных отношений, вызванных проникновением русского капитала, не изменило положение городского ремесла в системе феодальных отношений. В начале XX в. во многих районах Средней Азии ремесло еще не было в полной мере отделено от сельского хозяйства, так как оно не могло в полной мере обеспечить прожиточный минимум ремесленников, живущих недалеко от торговых центров [174, с. 121—122, 125].

Отметим, что вплоть до Октябрьской революции ремесленно-кустарное производство, которое давало свыше 40% продукции общего объема фабрично-заводской (кроме горнодобывающей и хлопкоочистительной) промышленности, сохраняло ведущую роль в обеспечении коренного населения края орудиями труда, предметами быта, продуктами питания. Особо большое значение имели такие ремесла, как ткачество, шелководство, гончарный промысел, ковроделие, обработка металлов, ювелирное дело и т. д. Накануне первой мировой войны в Туркестане общее количество кустарных заведений во всех оседлых районах равнялось 108 тыс. [233, с. 155—156].

Ремесленник все делал собственными руками при помощи примитивных орудий труда, по существу не применяя никакого механического оборудования. Он был полностью зависим от перекупщиков, которые зачастую на корню покупали еще не произведенный товар. Ремесленник чувствовал исключительную зависимость от рынка. Любое повышение цен на сырье отражалось на себестоимости производимого им товара, на который заранее определялись цены без учета рынка. Он постоянно зависел также от мастера цеха, руководителей корпорации, не только державших в своих руках материальное благосостояние, но и определявших всю его личную жизнь. Поэтому каждый ремесленник стремился сам стать мастером, что прочно связывало его с существующим строем [16, с. 51].

Ремесленники, производящие тот или иной товар, имели свои цеховые производственные объединения (их насчитывалось свыше 30). Каждая такая корпорация ремесленников имела свой письменный устав — рисаля (араб. «трактат», «послание»), составленный под руководством мусульманского духовенства, который регулировал все стороны жизни и деятельности не только корпорации, как таковой, но и отдельных ее членов.

Рисаля, имеющие хождение в различных районах и относящиеся к различным ремеслам, мало чем отличались друг от друга, так как все они были составлены по одному шаблону [154, с. 45].

Все без исключения рисаля содержат хвалу Всевышнему, обещание земных и небесных наград тем, кто имеет рисаля и добросовестно придерживается его предписаний; и угрозы в адрес не имеющих рисаля или не соблюдающих его указаний. Рисаля в значительной мере состояли из наставлений, касающихся того, какие стихи Корана следует произносить в различ-

ных жизненных ситуациях, при выполнении производственных операций. Короче, они представляли собой свод наставлений, полностью основанных на исламе и больше напоминавших богословские труды, чем чисто профессиональные кодексы чести, морали и т. д. Каждый шаг ремесленника, его успехи и неудачи ставились в зависимость от соблюдения рисаля.

Согласно рисаля, происхождение каждого ремесла восходит к пророкам, почитаемым в исламе, а также к «местным святым». «Святость каждого ремесла, имеющего своего покровителя, признавалась не только самими ремесленниками, но и другими слоями населения...» [174, с. 141].

Рисаля сводили на нет социальные различия между большинством ремесленников, не имевших орудий производства, и меньшинством, в руках которого были сосредоточены примитивные орудия производства; ставили их на позиции «отцов» и «детей», «детей единого Аллаха». Это во многом оказывало решающее воздействие на сознание трудящихся, способствовало существованию во многом патриархальных отношений между работниками и работодателями, воспитанию покорности и смирения у последних.

Рисаля различных ремесленнических корпораций приводили к разъединению людей труда, не давали им возможности почувствовать общность интересов, насаждали среди них проникнутые исламом нормы морали и обычаи.

Общество двигалось вперед за счет эксплуатации и нищеты громадного большинства. В условиях господства частной собственности стихийная дифференциация труда, его разделение в пределах объективно сложившихся форм носит классовый характер и обусловливает отчужденность труда, а «производительные силы выступают как нечто совершенно независимое и оторванное от индивидов, как особый мир наряду с индивидами» [16а, с. 67].

Благодаря разделению труда в феодальном обществе человек прочно связывался с характерными для своей социальной группы видами трудовой деятельности, так как у него не было ни выбора, ни возможностей выбиться за круг уже сложившегося до него. У него была одна-единственная перспектива — заняться тем, чем занимались его предки: изнурительным физическим трудом. Причем труд он воспринимал как нечто навязанное внешними силами, принудительное, вынужденное. И труд был для него не способом самоутверждения, не возможностью для свободного развертывания своей физической и духовной энергии, а тем, что изнуряет физическую природу и разрушает дух. И он в труде чувствовал себя не самим собой, а оторванным от самого себя [10, с. 563].

Отчужденный труд в дореволюционном феодальном обществе, в котором господствовала частная собственность, жестокая конкуренция, был фундаментом и отчуждения религиозного. Для людей общественное развитие представлялось непонятной

и враждебной силой, а общественные результаты их труда, как правило, не соответствовали чаяниям и надеждам не только отдельных индивидуумов, но и социальных групп. «Неудовлетворенность действительностью, беспокойство за будущее рождают стремление к призрачному счастью, к иллюзорной форме решения реальных проблем [301, с. 76].

Успешному выполнению исламом этой функции в немалой степени способствовало то, что он выступал в роли объединяющего, цементирующего фактора общества, пропитавшего всю структуру среднеазиатского общества, а его нормы, предписания стали неотъемлемой частью повседневной жизни людей.

Интегративная функция ислама

На протяжении десяти с лишним веков ислам в условиях Средней Азии выступал не только в качестве религиозной системы, одной из форм общественного сознания, но представлял собой комплекс институтов, охватывающих социальную жизнь общества, подчинявших своему влиянию науку, культуру и образование и оказавших глубокое влияние на традиции, нравственные представления людей и их быт.

Ислам в его ортодоксальной форме соединяет в себе светскую и религиозную сферы, отождествляет мораль и право. Все это делает ислам «всеобъемлющей, тотальной системой, претендующей на удовлетворение всех духовных потребностей и на этом основании требующей от человека безусловной преданности и признания права на контроль над всеми сторонами его жизни и деятельности» [130, т. 10, с. 484].

Общественным идеалом ислама является теократическое государство, в котором духовная и политическая власть сосредоточены в руках «наиболее достойных» (об исламских теориях государственного права см. [398, с. 148—152]).

Перенося в политику религиозные положения, ислам объявлял их определяющим фактором государства, делал мерилом государства особую сущность религии, придавал религиозное значение явлениям, носящим откровенно светский характер. Человек, занимавший ту или иную должность в системе управления, в глазах верующего осуществлял функцию, определенную религией. Зачастую оскорбление такого лица, отказ от выполнения его требований считались оскорблением ислама, кощунством.

История исламского государства на территории Средней Азии восходит к началу VIII в., т. е. ко времени завоевания края арабами. В крае очень рано сложилось положение, когда духовенство стало оказывать определяющее воздействие на общественную жизнь. Здесь уже в период правления Сасанидов (IX—X вв.) существовали четко различимые религиозные сословия, а духовенство еще раньше стало играть заметную роль в государстве.

Анализ среднеазиатских исламских государств начала XX в. показывает, что за время, прошедшее после этого, здесь не произошло существенных изменений. Чтобы наглядно показать это, остановимся несколько подробней на Бухарском эмирате, положение дел в котором было типично и для Хивинского ханства.

Исследователями выделяются различные типы позиции религии в обществе (см., например, [571, с. 86—87]). Бухарский эмират являл собой общество, в котором сакрализованы общественные идеи и нормы отношений, групп и институтов. Здесь религиозное сознание занимало доминирующее положение, а религиозная деятельность составляла непременное звено общей сознательной деятельности. Здесь достигалось полное соединение религиозной и светской власти.

Правил государством эмир (повелитель, властитель), возводивший свой род к пророку Мухаммеду, о чем свидетельствовал его ярлык [448, с. 62—63]. Считалось, что Бухара является лишь одной из частей теоретически единого мусульманского государства, во главе которого стоит халиф (таковым для мусульман Средней Азии в этот период являлся турецкий султан, который обладал уже только духовной властью), но эмир управлял страной не по назначению халифа, а в силу принадлежавшего ему самостоятельного права. «Он был облечен неограниченной, кроме велений шариата, властью, являлся последней и окончательной инстанцией, к которой апеллировали пострадавшие от администрации и суда, источником тех благ и милостей, которых ожидали и надеялись получить в жизни честолюбцы и обиженные судьбой люди, он же являлся и тем страшным началом, гнев которого губил множество людей и разрушал до основания их благосостояние» [448, с. 21].

Эмир сосредоточивал в своих руках всю полноту высшей государственной власти — политической, правовой, религиозной, финансовой и т. д. Он являлся духовным главой государства, т. е. вершил всеми делами, связанными с исламом,— назначал и смещал духовных лиц — как высших должностных лиц, так и рядовых — казиев (судей), мударрисов (преподавателей медресе).

В случае, если местный судья или правитель той или иной области подозревались в злоупотреблениях, эмир совершал и правосудие. Бывали случаи, когда жалобщики добивались пересмотра ранее принятого эмиром решения, однако он имел право кивком головы или движением руки приговорить к смертной казни, что выполнялось безотлагательно.

Бюджеты государства и эмира были неразделимы, а это фактически означало, что вся казна государства принадлежала эмиру и расходовалась по его усмотрению.

Согласно шариату, исходившему из того, что законодательство, основывающееся на религиозном авторитете четырех школ (мазхабов), установлено богом и не подлежит изменению, эмир не обладал законодательной функцией. Однако в Бухаре не существовало другого «законодательного органа, кроме воли эмира, никаких законов, кроме законов шариата» [540, с. 123].

Некоторые исследователи Средней Азии совершенно справедливо отмечают, что феодальный режим, отсутствие каких-либо представительных учреждений не давали труженику даже иллюзии участия в решении дел общества. В его глазах происходила полная персонификация верховной власти — она отождествлялась с личностью эмира. А то, что большинство представителей «простонародья» не видели ни самого владыки, ни даже его изображений, превращало носителя верховной власти в некую абстракцию, лишенную конкретных атрибутов индивида. Все это способствовало восприятию массами мысли о богоданности власти эмира и его права распоряжаться судьбой своих подчиненных [242, с. 77].

В качестве «наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя» [21, с. 350] выступал ислам. Религия, по существу, здесь была единственной пропагандистской силой, оказывавшей всестороннее влияние на жизнь людей, устойчивое воздействие на формирование общественной психологии. В обществе не было другой идеологии, противостоящей исламу, а духовенство выступало единственной идеологической силой общества. Догма ислама являлась исходным пунктом и основой всякого мышления. В полном подчинении исламу находилась система народного образования и воспитания, культура, под его контролем находилась на всем протяжении жизнь каждого человека. Ислам действовал в условиях всеобщей неграмотности, будучи тесно вплетенным в структуру государственного управления, что несомненно усиливало его идеологическое воздействие на население. Вполне естественно, что в таких условиях в руках мусульманского духовенства политика и юриспруденция, как и все остальные науки, оставались простыми отраслями богословия и к ним были применены его принципы. Догматы ислама стали одновременно и политическими аксиомами, а стихи Корана получили во всяком суде силу закона.

О том, какую силу представляло собой духовенство в дореволюционной Бухаре, дают представление следующие довольно любопытные данные.

В пределах дореволюционной Бухары проживало 100 тыс. человек, из которых мусульман старше 20 лет было около 30 тыс. В то же время в городе имелось 360 приходских мечетей с настоятелями, муэдзинами, служанками, омывальщиками трупов. Духовенство, включая преподавателей 110 медресе, в которых было примерно 10 тыс. учащихся, а также приходских школ, насчитывало более 3 тыс. Сюда не входили люди, занятые в духовных судах. Таким образом, в среднем одно духовное лицо приходилось на 30 жителей Бухары, или на 10 взрослых старше 20 лет [373, с. 165] [4].

Официально в Бухарском ханстве существовало три духов-

ных звания, или чина,— урок, судур и садр. По мнению А. А. Семенова, эти звания были только почетными и с ними не было связано никаких определенных служебных обязанностей.

Звание урока присваивалось лицам, закончившим духовную школу и несколько лет проработавшим в должности кази (судьи) или ранса. После этого они могли (также по истечении определенного времени) претендовать на чин судура или даже садра. Садр был самым высшим духовным званием, и его обладатель мог занимать самые высокие духовные должности — кази-калона (верховного судьи), муфтия альама и ахуна.

Лица, имевшие звания урок и судур, состояли на жалованье и снабжались от казны. Обладатели трех духовных званий наряду со светскими чиновниками получали танхо — право взимания в свою пользу налогов с двух-трех или даже нескольких десятков семей, а иногда и с целых кишлаков. Кроме того, они заставляли дехкан работать на себя, нести барщину. Право танхо было не наследственным, но путем преподнесения подарков высшим должностным лицам, а иногда и самому эмиру его можно было превратить и в наследственное [534, с. 189—193; 253, с. 38, 93; 448, с. 59—61; 481, с. 153].

Как в Бухарском, так и в Хивинском ханстве пожалование плодородных земель наиболее авторитетным духовным лицам с освобождением их от уплаты податей практиковалось довольно широко. Так, в 80-е годы XIX в. хивинский хан подобный «подарок» сделал 1800 лицам, среди которых служители ислама составляли значительную часть. В дальнейшем еще свыше 4000 представителей духовенства были освобождены от податей. Земельные пожалования духовным лицам продолжались и в начале XX в. [502, с. 95—96]. Возведение ученых-теологов, законоведов, преподавателей медресе — мударрисов в тот или иной духовный сан производилось самим эмиром.

Формально первым после эмира лицом государства был шейхуль-ислам (букв. «глава ислама»). В прошлом человек, занимавший эту должность, являлся главой служителей ислама. «За последние годы существования Бухары... звание шейхуль-ислама было скорее почетное... оно давалось эмирами... по своему усмотрению, и для алчных представителей этих блюстителей веры и закона ни в коей мере не было предметом особой зависти» [448, с. 31].

Ближайшим к эмиру блюстителем закона стало второе (после шейхуль-ислама) лицо — кази-калон — верховный судья (судья судей). Эту должность занимал судья г. Бухары. Кази-калон избирался и утверждался эмиром и являлся как бы начальником всех судей ханства, аттестуя их перед эмиром. О том, какую власть имел кази-калон, какими неблаговидными делами он занимался, используя в своих интересах шариат, свидетельствует такой факт: в 1913 г. верховный судья дал пышный той (пир) в честь эмира, который обошелся верховному судье в 570 тыс. руб.

Наряду с лицами, имевшими духовные звания и занимавшими различные должности в религиозных и нерелигиозных учреждениях, были и различные группы лиц, окруженных ореолом святости, занимавшие важное место в религиозной жизни.

К таким лицам относились сейиды — потомки пророка Мухаммеда, ведущие свое происхождение от внуков пророка Хасана и Хусейна, прибавлявшие к своему имени «Хусейни» или «Хасани» и носившие титул «сиедат-панох» — «убежище сейидского достоинства». Потомки первых арабских завоевателей назывались ходжами. Они представляли собой сплоченную и довольно замкнутую группу и занимали в обществе привилегированное положение. Имелись целые селения, где проживали ходжи. Члены этой группы не отдавали своих женщин в жены местному населению, но мужчины свободно женились на представительницах обычных мусульманских семей. Ходжи занимались религиозной деятельностью, коммерцией, были чиновниками. В среднеазиатских ханствах они пользовались немалыми привилегиями. В Хиве, к примеру, они были освобождены от податей, от ирригационных повинностей на ханских каналах, от непосредственного участия в войне. В Бухаре ходжа пользовался постоянным вниманием эмира, участвовал в решении общегосударственных вопросов. Почитались не только богатые из них: почтение распространялось на бедных ходжей — обычных крестьян, ремесленников, торговцев, чиновников и т. д.

Потомки первых трех преемников пророка — Абу Бакра, Омара и Османа — назывались мирами и носили перед своим именем титул «мир». Миры и ходжи назывались «исолат-панох» — «убежище благородного происхождения» [448, с. 14, 38, 64—65].

В районах распространения ислама имелись также многочисленные дервишеские ордена. Во главе их стояли ишаны, имевшие многочисленных мюридов. Ишаны являлись не только влиятельными религиозными авторитетами, но и крупными феодалами, владевшими большими земельными угодьями и многочисленными танхо.

Наиболее сильное воздействие ишаны оказывали на кочевое и полукочевое население края. В прошлом, к примеру, полукочевые узбеки каждого определенного племени (или его подразделений) являлись наследственными мюридами ишанов из определенного рода. По мнению Б. Х. Карамышевой, это было правилом. До настоящего времени пожилые люди, определяя принадлежность или близость рода к их племени (или к его подразделению), исходят из того, был ли с ними в прошлом этот род пирдаш, т. е. были ли они мюридами ишанов из одного и того же рода.

До революции ишан два раза в год навещал кочевья и кишлаки своих мюридов — за подношениями, которые его подопечные обязаны были ему сделать как своему пиру. Кочевники «добровольно» подносили ему скот, в частности баранов, боль-

шую часть которых ишаны тут же продавали скотопромышленникам [244, с. 152, 176, 184, 191].

Мусульманские «Кодексы приличий» требуют от верующих уважительного и даже подобострастного отношения к служителям культа, предписывают при встрече с такими людьми «поцеловать им руку, а при встрече со знаменитыми шейхами целовать руку и ногу». «Кодексы приличий» требовали от мусульманина при встрече с кары (читающим наизусть Коран) «оказывать такому человеку уважение и, не перегоняя его, идти позади, в особенности если кары идет вместе со своим учителем или духовным наставником — тогда следует идти непременно позади них и следить за тем, чтобы не наступать на следы их: это неприлично» [260, с. 170, 178].

Духовенство являлось довольно сплоченной силой, с которой был вынужден считаться и сам эмир. Известны неоднократные случаи, когда эмиры под давлением служителей ислама меняли принятые без согласования с ними решения, а их попытки не считаться с мнением духовенства часто бывали безрезультатными.

Пользуясь своим положением и влиянием, постоянно прикрываясь шариатом — законом, якобы данным самим Аллахом,— служители ислама не допускали ничего, что могло бы изменить установившиеся веками нормы жизни и представления, в зародыше старались губить все новое, которое могло бы привнести сколько-нибудь свежую струю в затхлую средневековую атмосферу. Вот несколько примеров, подкрепляющих сказанное.

В 1893 г. Бухару охватила большая эпидемия холеры. Летом 1895 г. из Петербурга туда прибыла специальная группа, состоящая из русских ученых — микробиологов и крупных представителей различных направлений медицины.

Комиссия, изучив положение, предложила устранить и перестроить все, что противоречит условиям санитарии и гигиены и способствует распространению заразных болезней. Правительство, как всегда, когда дело касалось инициативы русских, обратилось за разрешением к уламо — представителям духовенства. Но фанатичные представители духовенства, поддержанные огромной толпой мулл и слушателей медресе, подняли страшный шум. Они кричали: «Мы из-за страха не продадим своей веры, мы знаем одного лишь господа, единственного творца, который посылает болезни и исцеляет от них» — и свели на нет все предложения комиссии [71, с. 596—599].

Не без влияния духовенства религиозно настроенное население препятствовало даже проведению переписи населения, отказывалось давать ответы на самые элементарные вопросы, считая подобное нововведение крамолой. Об этом ответственный чиновник царской администрации писал: «Мы не имели, разумеется, никакой возможности получить прямые сведения о численности этого населения (речь идет о населении г. Бухары.— *Т. С.*), так как считать правоверный народ (следовательно, и

женщин, и детей) по меньшей мере предосудительно и неприлично кому бы то ни было» [408, с. 69].

Другой пример. В сентябре 1917 г. в Бухаре правительством ничем не оправданно были закрыты новометодные школы. На настойчивые требования российского резидента открыть их эмир ответил, что «он отлично сознает всю незаконность такого мероприятия, тем более что новометодные школы существуют в столице очень давно, но в данном случае он совершенно бессилен что-либо предпринять, так как их закрытия потребовало бухарское духовенство в лице верховного судьи» [447, с. 988].

До революции в исламских областях мусульманские учреждения и организации представляли собой значительную экономическую силу. Они владели вакфами — движимым и недвижимым имуществом (в сельской местности каналы и другие оросительные сооружения, мельницы, обрабатываемые земли; в городах — ремесленные мастерские, лавки, торговые ряды, караван-сараи и т. д.), имуществом, завещанным государством или отдельными лицами в пользу мечетей, медресе, обителей дервишей (ханака), гробниц «святых». В вакфы входили также благотворительные учреждения (странноприимные дома, приюты для стариков, вдов, сирот) и т. д.

Завещанное в пользу религиозного учреждения считалось, согласно мусульманскому законодательству, его собственностью. Это имущество нельзя было продавать, закладывать, дарить или передавать в руки частного лица. В отдельных случаях лица, завещающие то или иное имущество, могли поставить отдельные условия для пользования им, сохранить за собой право назначать лиц, которые могли управлять этим имуществом; но они лишались права аннулировать документ о завещании и вновь считать обращенное в вакф имущество своей собственностью.

Часть доходов, приносимых всем этим имуществом, шла непосредственно на содержание религиозных и благотворительных учреждений, остальное, составлявшее, видимо, большую часть, распределялось между настоятелями и попечителями мечетей (мутаваллиями), кадиями, мусульманскими богословами, преподавателями медресе [62, т. 2, с. 338].

Существовали также личные, фамильные вакфы — специально учрежденные для содержания фамилий сейидов, потомков почитаемых суфийских шейхов и других фамилий. В них должность мутаваллия, т. е. распорядителя вакфа (обычно наследственная), принадлежала главе данной фамилии.

Владея значительными землями, которые зачастую безвозмездно обрабатывались населением, религиозные организации получали огромные доходы и играли заметную роль в экономической жизни феодального государства. В Восточной Бухаре вакфные земли составляли 24,2% общей площади [157, с. 422]. В целом в Бухарском ханстве к вакфным землям разные авторы относят от 10 до 20% земель. По выборочным данным, вакфные земли в Хивинском ханстве достигали 32% [169, с. 21]. По дру-

гому источнику, в Хорезме перед революцией вакфы составляли 23—24% всех культурных земель [372, с. 231].

Опорой духовенства Бухары была многотысячная корпорация слушателей многочисленных медресе. Настроение слушателей медресе широко использовалось при выборах самых высоких должностных лиц — вплоть до кази-калона, для смещения неугодных духовенству высших сановников ханства или устранения того или иного нежелательного с шариатской точки зрения явления в общественной жизни страны. Отсюда стремление преподавателей медресе расположить к себе студенчество и использовать его в своих целях, заискивание перед мударрисами высокопоставленных лиц, понимающих непрочность своего положения, так как враждебное настроение слушателей могло погубить их служебную карьеру. Правительство также было вынуждено считаться с массовыми выступлениями слушателей медресе.

Социальный состав мусульманского духовенства в дореволюционных теократических государствах не был однородным. Не все его представители имели равные привилегии, занимали одинаковое положение в обществе. Нам кажутся не вполне точными утверждения о том, что оно «обычно происходило из привилегированных групп: сейидов, ходжей и миров», что «многие представители богословского сословия — мулла, ишан, кази» были феодалами, а большинство учащихся мусульманских духовных школ «были сыновьями богатых родителей, хотя среди них изредка встречались и выходцы из бедных семей...» [243, с. 73—75].

Основную часть служителей культа составляли, однако, выходцы из бедных слоев населения, занимавшие в обществе промежуточное положение между феодалами, представителями администрации и трудовым народом. Они, не имея возможности долгие годы учиться в медресе, не имея влиятельных знакомств и средств для задаривания эмирских чиновников, даже и не мечтали о должности мударриса или о работе в знаменитых мечетях, имевших богатые вакфы. Их уделом было скромное место имама приходской мечети, которое позволяло только безбедно существовать, но не давало возможности постоянно обогащаться, покупать новые земли и т. д. Мы разделяем мнение [253, с. 59] о том, что если бухарские чиновники-феодалы вместе с высшим духовенством, также имевшим чины, могут быть отнесены к правящему, эксплуататорскому классу бухарского общества, то низшее духовенство, как и учащиеся медресе, составляли в Бухаре промежуточную социальную прослойку общества. Последние владели и собственными участками земли, но обрабатывали ее в основном силами своих прихожан. Они были в полной зависимости от феодалов, богачей, но и сами не жаловались на отсутствие хлеба насущного.

Заметим, что все это не мешало рядовому духовенству занимать позицию эксплуататорских классов, активно защищать

их интересы, а не интересы класса, из которого оно вышло. В данном случае решающее значение приобретала не его классовая, а его сословная принадлежность, его роль в теократической феодальной системе. В этом обществе эксплуататорский класс ограничивался лишь тем, что имел личную власть над производителями, работавшими на него. Воспитание же масс в духе, угодном эксплуататорскому классу, являлось функцией мусульманского духовенства, в своей деятельности не выходившего за рамки идеалов и учения ислама, оправдания и защиты феодального строя. Короче, деятельность служителей ислама определялась потребностями господствующего класса и не выходила за рамки этих потребностей. Эта деятельность не была и не могла быть по своей сути прогрессивной, не могла способствовать росту социальной активности масс и ограничивалась лишь стабилизацией и упрочением существующего поколения. Вот почему без учета его влияния на массы и места, занимаемого им в общественной жизни, трудно в полной мере представить механизм, при помощи которого ислам выполнял свою интегративную функцию. Именно имаму приходской (махаллинской — квартальной) мечети принадлежала ведущая роль в религиозной пропаганде и в повседневной жизни населенного пункта.

Усилению воздействия рядового духовенства на трудящихся в огромной степени способствовало то, что оно проживало среди народа и мало чем отличалось от простонародья. Замечание Ф. Энгельса о том, что «привольная жизнь откормленных епископов, аббатов и их армии монахов вызывала зависть дворянства и негодование народа, который должен был все это оплачивать, и это негодование становилось тем сильнее, чем больше бросалось в глаза кричащее противоречие между образом жизни этих прелатов и их проповедями», что же касается сельских священников, то, поскольку они мало вкушали от привольной жизни, «народная ненависть к попам обращалась против них лишь в единичных случаях» [21, с. 351—352], в равной мере относится и к мусульманскому духовенству Средней Азии — высшему и низшему.

Но специфическое положение рядовых служителей культа в общественной жизни способствовало успеху деятельности ислама, направленной на торможение любой попытки восстать против существующего строя, воспитание покорности и терпения.

Сказать, что имам мечети был самым авторитетным человеком в городском квартале, нельзя. В каждом квартале кроме него жили религиозные деятели, стоявшие выше него по положению, лучше образованные и почитаемые населением. Сам имам мечети зачастую зависел от воли и желания богатых прихожан, оказывавших на умы, мировоззрение окружающих не менее заметное влияние, чем он сам.

Но неверно и принижать роль имама мечети в городе. Он являлся знатоком религиозного закона и его толкователем населению, особенно неимущей его части, влиял на формирование

общественного мнения квартала, осуждал или поддерживал действия того или иного человека с точки зрения шариата, причем мог сделать это публично. Он был духовным руководителем прихожан: следил за их нравственностью, за соблюдением предписаний шариата, осуждал нарушителей. Кроме того, он являлся участником всех семейных событий в жизни прихожан: заключал браки, читал молитвы над больными, присутствовал на свадьбах, поминках и т. д. Причем во всех этих событиях имам находился среди наиболее уважаемых людей квартала, хотя при раздаче подарков и не являлся первым. Наконец, имам в большинстве случаев одновременно был и учителем местной школы и уже в силу этого оказывал влияние и на взрослых.

Таким образом, имам квартальной мечети в городе имел большие возможности оказывать идеологическое воздействие на окружающих. И, наставляя людей «на путь истины», он всегда исходил из интересов правящего класса, использовал свою силу, свой авторитет для освящения существующего строя.

Иное положение занимал служитель культа в сельской общине (86% населения Средней Азии до революции проживало в селе). Здесь он был чуть ли не самым, если не единственным, грамотным и образованным человеком среди прихожан. Не было у него конкурентов и по части исполнения различных религиозных обрядов, за неимением мало-мальски образованных людей.

Деятельность имама в кишлаке не ограничивалась только религиозными и обрядовыми рамками. Он участвовал непосредственно в управлении всеми делами сельской общины, имея важный голос при решении всех вопросов, вникал во все без исключения гражданские дела, участвовал в сборе налогов. Имам являлся советчиком односельчан во всех жизненных вопросах, был учителем детей, «главным врачом» кишлака, так как умел прочитать в книгах рецепты, делал и продавал амулеты (тумары), предохраняющие от всяких болезней и напастей.

Имам не только в силу своего положения в религиозной общине, но и благодаря своей относительной образованности оказывал решающее воздействие на все дела своей общины, формировал общественное мнение, влиял на становление личности. Как писал один из дореволюционных исследователей, простой народ обращался к имаму во всех жизненных делах, «начиная с покупки ишаков и кончая женитьбой сыновей, выдачей замуж дочерей и починкой старых самоваров» [77, с. 3]. Люди доверяли ему, исходя из того, что он в своих словах и действиях руководствуется не собственными соображениями, не выдумывает их, а вычитал из книг, провозглашающих только «истину».

Иного отношения к служителям культа, к их словам в условиях поголовной неграмотности и не могло быть. Население дореволюционной Средней Азии жило в условиях, когда отсутствовали всякие другие источники информации, кроме живого слова имама, являвшегося единственным интерпретатором будничной,

исключительно бедной событиями жизни, занимавшего господствующее положение в жизни общины.

Имам обладал запасом существовавших в то время познаний о природе и ее явлениях, астрономии, медицине, общественной жизни, истории и т. д.— перед чем не могли не склоняться абсолютно неграмотные люди. Кроме того, в руках имама находилось колоссальной силы оружие — письменная речь, письменность. Именно имам, как правило, являлся единственным чтецом и толкователем Корана — творения Аллаха. Коран был для мусульман не только «священной книгой», но и средоточием знаний о мире и защитой от всего, что может принести зло. Мусульманин, которому предстояло какое-то важное дело — вступить в брак или развестись с женой, купить дом или продать его, отправиться в путешествие, начать сеять или убирать урожай и т. д., обращался к Корану, желая заранее предопределить, чем это дело кончится. Для этого он должен был, как учили богословские книги, совершив омовение, прочитать первую главу Корана — «фатиху» и афт-уль-кюрси (2:256) — и десять раз предусмотренную в таких случаях молитву. После этого мусульманин открывал наугад книгу и читал первые попавшиеся на глаза строчки: если слова Корана имели благоприятный для него смысл, то он брался за задуманное, если нет — отказывался [437, с. 66].

Но подобное обращение к Корану мог себе позволить только грамотный человек. А так как большинство населения было неграмотно, то отрывки из Корана люди носили в виде амулетов и покупали различные вещи — посуду, зеркала, украшения — с вытисненными строчками из «священной книги». Подобное отношение к Корану, естественно, возвышало в глазах людей имама — единственного его чтеца и толкователя.

Имам и в городе и на селе не получал определенной платы за свою работу. Прихожане платили ему, исходя из своих возможностей,— от 20 к. до 1 р. в год. За совершение же религиозных обрядов он получал плату отдельно: за погребение и совершение брачного обряда ему платили от 20 к. до 2 р.; определенная плата полагалась и за свадьбу [444, с. 8].

В Бухарском ханстве среди различных налогов существовал и так называемый муштак («горсточка») — добровольное (на самом деле обязательное) одаривание духовенства и низшей администрации. Муштак платился в натуре, хлебными продуктами [399, с. 394].

Важно также учесть, что «как в гипнозе повторение внушаемого усиливает эффект, т. е. снимает остатки противодействия внушению, так и в общественной жизни повторность, настаивание — могучее орудие „коллективных представлений“». «Традиция, обычай, культ, ритуал... все это в истории народов Земли было весьма действенным средством истребить самовольство и самоуправство, т. е. задушить в зародыше негативизм поведения» [406, с. 14, 24]. Возможности же внести что-то новое, из-

менить существующие порядки были равны при этом нулю. Авторитет ислама и его слуг был окружен ореолом святости: все, что относилось к исламу, располагалось в координатах исключительного доверия. Человек принимал слова священника, не противодействуя, не допуская мысли о необходимости или возможности проверить то, что им говорится.

Сказанное не означает, что мусульманское духовенство пользовалось симпатией народа. С ним считались, слушались его советов и шли за ним, исходя из того, что его молитвы и проводимые под его руководством богослужения играют спасительную для общины роль. Короче, на служителя культа переносилось отношение к исламу, слугой, передатчиком учения которого он являлся в глазах народа. Но мусульмане проводили четкий водораздел между должностью, занимаемой имамом в общине, и его личностью, т. е. между «священным» и мирским началом. Отсюда и естественные антипатии, которые питал народ к служителям ислама. Подобное отношение к духовенству отразилось в фольклоре — в бесчисленных поговорках и пословицах, притчах, рассказах «о несправедливых судьях», об их проделках и преступлениях, широко распространенных среди народа. «Денег муллы, совести судьи и глаз крота никто не видел», «Делай то, что говорит мулла, не делай того, что он делает», «Не ищи ног у змеи, не проси в долг у муллы», «Дурной конь — иноходец, дурной человек — мулла», «Если у муллы чалма белая, то его нутро — черное», «Ишак мимо арыка не пройдет, мулла бая не обойдет», «Два муллы — один человек, один мулла — полчеловека». Можно привести много других примеров известного свободомыслия в сознании трудящихся.

Ненависть, презрение к служителям ислама подрывали мир, порядок которого казался установленным навечно. Пословицы и поговорки об аморальности духовенства, иронические высказывания об отдельных предписаниях ислама дают богатый материал для характеристики антиклерикальных взглядов народа, но, на наш взгляд, они не могут служить в качестве убедительных фактов и источников, свидетельствующих о его антирелигиозности и тем более о сознании им подлинной сущности религии. «Напротив, эти чувства существуют наряду с самыми глубокими внутренними религиозными порывами. Иногда именно сила религиозного чувства порождает ненависть к духовенству, образ жизни которого объективно подрывает набожность паствы. Есть множество примеров того, сколь чудовищно уживались порой набожность и греховность, религиозность и беззаконие, идеализация святости и доходящая до зверства жестокость нравов и поступков» [503, с. 54—56].

Ведущую роль в осуществлении исламом интегративной функции в жизни общества играла система народного образования [204; 238; 379; 446]. Абсолютное большинство школ, существовавших в дореволюционной Средней Азии, носило полностью конфессиональный характер, находилось при кварталь-

ных мечетях, а их учителями были профессиональные служители ислама.

Именно через религиозные школы — мактабы (мектеб, мактаб-хана) феодальное общество выполняло свою воспитательную функцию — внедряло в сознание подрастающего поколения требования ислама, добивалось того, чтобы они стали нормами повседневного поведения, безоговорочно соблюдались. Школа всячески укрепляла религиозные представления, воспитываемые в ребенке семьей и общественной средой.

В школах не было программ, учителя не имели понятия о каких-либо педагогических системах, учеба основывалась не на осмысленном усвоении, а на вдалбливании, заучивании. Немало времени в мактабах отводилось заучиванию сложного арабского алфавита.

Главное содержание обучения состояло в изучении по частям Корана и «Чахар-Китаба» («Четверокнижия»), состоявшего из четырех разделов: «Хок» — объяснение правил омовения и намаза; «Бидон» — познание веры; «Каликнаби» — изложение преданий и «Хамдекат» — выдержки из шариата.

«Чем больше живешь на этом свете, тем больше грехов наживаешь, поэтому заблаговременно заботься о загробной жизни» — таков был смысл другого учебника, «Суфи-Аллаяра», изданного в 1910 г. в Ташкенте. Стихи религиозно-мистического характера отбирались для изучения в мактабах и из творчества Хафиза, Фузули, Бедиля и других прославленных поэтов Востока. Наиболее усердные изучали «Адаб-уль-Салихин» — кодекс приличий на Востоке, насквозь проникнутый духом ислама.

Книги, изучаемые в религиозных школах, были в основном на арабском и персидском языках, непонятных не только для учащихся, но и для многих учителей. Поэтому не мудрено, что на их заучивание уходила большая часть учебного времени. После шести-семи лет обучения дети могли только читать нараспев непонятные им стихи, знали буквы, но не всегда умели читать и тем более писать. По остроумному выражению некоего деятеля царской администрации, дети уходили из школы, «унося лишь смутные воспоминания о существовании каких-то замысловатых крючков, точного смысла и значения которых постигнуть не удалось».

Но и такая система образования охватывала почти исключительно мальчиков. Только в городах имелись начальные школы для девочек, которые в основном посещались детьми из зажиточных слоев — купцов, духовенства. Занятия проводились обычно в доме учительницы — атун-би. Число таких городских школ для девочек достигало примерно одной четвертой части общего количества мактабов. В сельских же местностях они были исключительной редкостью: не на каждую сотню мактабов приходились одна-две такие школы, причем в последних учащихся бывало значительно меньше, чем в любом мактабе.

Курс обучения в мактабах и женских школах был примерно одинаков, но в женских школах несколько меньше занимались арабскими текстами (Кораном), а больше религиозными поэтическими текстами, таджикско-персидскими и тюркоязычными. Девочек не учили писать — «чтобы не завели любовной переписки».

Следующей после мактаба ступенью образования было обучение в медресе — средних и высших мусульманских школах. В общей сложности только на территории дореволюционного Узбекистана действовало свыше 400 медресе [346, с. 37]. В основном медресе были сосредоточены в городах, но они имелись и в крупных кишлаках. В бухарские медресе стекались слушатели со всей Средней Азии и из других районов Российской империи и из-за рубежа.

Вплоть до Октябрьской революции в медресе преподавались в качестве основных курсы, которые сложились еще в XI—XIII вв. и отражали культуру мусульманского мира многовековой давности. Учебник формальной логики («Шамсия») и комментарий к нему, например, были составлены в XIII в., «Акаид» — книга, содержащая изложение основ мусульманского вероучения,— в XII в., шариат — свод религиозных, гражданских, уголовных и других государственных и общественных норм, изложенных в соответствии с Кораном и каноническими преданиями,— в VIII—IX вв. и т. д.

Изучаемая в медресе «наука» имела тесную связь с религией. Это подчеркивалось с первых же дней пребывания слушателя в медресе: занятия начинались с заучивания наизусть краткого мусульманского катехизиса — «Аваль-и-улюм» («Начало науки»), составленного в форме вопросов и ответов.

Изучаемая в медресе богословско-юридическая «наука» основывалась целиком на высказываниях мусульманских авторитетов. Она сводилась к усвоению слов самого пророка, зафиксированных в Коране; преданий о пророке, дополняющих Коран; свидетельств людей, беседовавших с пророком лично; свидетельств людей, лично знавших кого-либо из уже упомянутых лиц, из разъяснений других людей, живших не позже чем через 400 лет после смерти Мухаммеда.

Гораздо меньше внимание слушателей медресе привлекалось к изучению отдельных книг «общеобразовательного» характера, излагавших сведения арабских ученых эпохи расцвета ислама — по метафизике, космографии и астрологии — и представлявших собой сборники фантастических рассказов по географии и природоведению, по истории. Одна из таких книг, например, утверждала, что в мире господствуют четыре стихии: огонь, ветер, вода и земля. Огонь, как считалось, находится между Луной и ветром, ветер — между сферами огня и воды, вода — между ветром и Землей, а Земля окружена остальными стихиями. Весь же человеческий род состоит из семи рас: китайцев, тюрков, европейцев, арабов, персов, индусов и негров, так же как

имеется семь небес, семь планетных систем, семь частей света, семь морей и т. п.

Медресе выпускали фанатично преданных исламу людей, являвшихся оплотом ислама и враждебных всему новому, хоть в чем-то подвергающему сомнению догматы ислама. Как отмечал известный узбекский философ И. М. Муминов, «естественные знания, которые получили признание и развитие в трудах Бируни, Ибн Сины, Улугбека и других ученых, совершенно не были известны не только широким народным массам, но и некоторым ученым... Средней Азии конца XIX и начала XX в. Понятие о самых элементарных данных естествознания считалось величайшим грехом, поэтому носители подобных идей беспощадно преследовались духовенством» [346, с. 47].

Присоединение Средней Азии к России привело к некоторым переменам в положении мактабов и медресе. И в Туркестанском крае, и в вассальных ханствах детей начали учить по печатным учебникам для мусульманских школ, издаваемым в Казани; литографированные учебники начали выпускаться и в Ташкенте. Но мактабы и медресе в Бухарском и Хивинском ханствах (вплоть до революции) в полной мере сохранили свои средневековые порядки. В Туркестане, по существу, неизменным осталось содержание обучения, только в некоторых (единичных) медресе были введены уроки русского языка. Единственным новшеством в традиционных мактабах была замена буквослагательной системы обучения обучением по звуковому методу, с помощью литографированных букварей.

Рост национальной буржуазии, потребность в людях, обладающих реальными знаниями, привели к появлению так называемых новометодных школ. Эти школы были призваны дать учащимся реальные знания основ арифметики, истории, географии, необходимые в изменившихся жизненных условиях. Однако новометодные школы охватывали ничтожную часть детей, в основном городских. Достаточно отметить, что к 1917 г. учтенных администрацией новометодных школ в Туркестане было всего 92. Обучение в них во многом оставалось религиозным — до 80% учебного времени отводилось изучению религиозных дисциплин. Масса новометодников не вышла из-под влияния мусульманских традиций; учителя-новометодники старались доказать, что их ученики читают Коран и отвечают на вопросы лучше, чем зубрилы из традиционных мактабов (устраивались публичные экзамены). Религиозное обучение и воспитание в новометодных мактабах осуществлялось и на особых уроках, и во внеклассной работе, и по статьям в хрестоматиях и текстам для чистописания [232, т. 2, с. 403—404].

Да и отношение самого населения к этим необычным школам было не самое положительное; подогреваемое духовенством, в большинстве своем категорически выступавшим против таких школ, оно видело в них отступление от вековых устоев, от веры.

В 80-х годах XIX в. появились первые так называемые русско-туземные школы, вызванные к жизни нуждой в переводчиках и работниках, владеющих русским и местными языками и способных трудиться в государственных учреждениях, где, как правило, делопроизводство велось исключительно на русском языке. В этих школах преподавались русский язык и арифметика, в пределах первых четырех действий с целыми числами, учащимся сообщались элементарные сведения по истории, географии (главным образом России) и природоведению. Не были забыты также «туземная грамота» и основы мусульманской религии.

Русско-туземные школы, разумеется, сыграли определенную роль в распространении среди местного населения русской грамоты, русского языка и русской культуры, сыграли некоторую прогрессивную роль по сравнению с консервативными мактабами и медресе в развитии культурной жизни народов Туркестана. Но мировоззрение их выпускников, по определению В. Наливкина, «ничем не выделяется из окружающего их туземного общества» [358, с. 111]. Кроме того, их было ничтожно мало, для того чтобы оказать хоть какое-то заметное влияние на жизнь народа, тем более для нейтрализации влияния религиозных школ.

Попытка группы русских педагогов создать подобную школу для женщин не была поддержана царскими властями, и единственная такая школа, открытая в начале XX в., была вскоре закрыта.

«Каплей в море» были и учащиеся местных национальностей, как правило, дети имущих людей, обучавшиеся в русских средних общеобразовательных и специальных учебных заведениях. В 1896 г., например, в женской и мужской гимназиях города Ташкента обучалось десять мальчиков-«туземцев» (3%) и восемь девочек (2,6%). В ташкентской учительской семинарии за первые 25 лет ее существования — с 1879 по 1904 г.— обучалось всего 415 человек, из них только 65 «туземцев» [247, т. 5, с. 68—70].

Таким образом, вплоть до самой Октябрьской революции народное образование в Средней Азии находилось целиком в руках мусульманского духовенства. При этом важно отметить, что большинство выпускников религиозных школ не овладевало в полной мере грамотой, оставалось малограмотным. Присоединение Средней Азии к России не внесло принципиальных изменений в системе воспитания и образования коренного населения[5].

Грамотность среди коренного населения Средней Азии не превышала 2—3%. До революции подписать свое имя умели лишь две-три женщины из тысячи. В Китабской волости, например, накануне Октябрьской революции из 1275 женщин грамотной была одна, в Вабкентской из 1399 — также лишь одна, а в Каракульской — ни одной. Из 23 321 женщины Нарпайского

района Самаркандской области умели писать и читать 14 [238а, с. 12]. И это в период, когда в странах Европы неграмотные составляли 1—2% населения и даже среди американских негров — 56% [429, с. 295].

Интегративная функция ислама в дореволюционном среднеазиатском обществе не может быть правильно понята и объяснена без анализа роли, которую играла религия в этнических процессах, в процессе формирования народностей. Исследователи единодушны в мнении, что в условиях феодального общества зачастую религиозное единство значило больше, чем единство этническое [136, с. 109; 173, с. 34; 177, с. 46; 378, с. 29—30 и др.]. Каков механизм действия религиозного на этническое? Как проявилась бóльшая значимость религиозного, чем этнического в жизни среднеазиатских народностей? Всегда ли и во всем ли это чувствовалось?

Специфической особенностью формирования среднеазиатских народностей, без учета которой невозможно объяснить взаимосвязь религиозного и национального как в прошлом, так и в настоящем, является следующее: они складывались из родов и племен, ранее принявших ислам, а у киргизов и казахов процесс складывания народностей сопровождался распространением и упрочением позиций ислама. Хотя у народов Средней Азии черты этнической общности (основы языков, этническая территория, этнографическая специфика хозяйственного уклада) начали формироваться в IX—XI вв.[6], в силу ряда исторических причин завершающий этап этногенеза узбеков, каракалпаков, казахов и киргизов относится к XVI в. К XIV—XV вв. относится завершение процесса формирования туркменской народности, а к XIII в.— таджикской.

В исследуемый нами период — накануне Октябрьской революции — народы Средней Азии представляли собой характерные для феодальной эпохи типы этнической общности, именуемые народностями. Они были известны как вполне сложившиеся этносы, со своими языками, типами хозяйства, особенностями быта, материальной и духовной культуры, имели свои установившиеся для их основных этнических массивов этнонимы, территории обитания, т. е. обладали всеми специфическими отличительными чертами этноса.

Вместе с тем им были присущи и все те черты, которые отличают народность от нации: множество диалектных отличий в языках и локальных вариантов в культуре и в быту, двойственность этнического самосознания — сознание принадлежности не только к определенному народу, но и к локальной, областной, земляческой группе. У таджиков и оседлых земледельцев-узбеков преобладало в качестве второго земляческое самосознание, а у туркмен, казахов, каракалпаков и киргизов (кочевых и полуоседлых), а также у полукочевых узбеков с разной степенью устойчивости сохранялось сознание принадлежности к определенным родо-племенным группам [188, с. 15—16].

Начавшийся после присоединения Средней Азии к России процесс национальной консолидации, формирования буржуазных наций до революции не был завершен. Капиталистические отношения не сумели здесь победить феодальный строй, и в этом следует видеть первопричину незавершенности национальной консолидации. Начавшаяся складываться национальная буржуазия не представляла собой силу, способную выступить носителем национальных связей, утвердить свое экономическое и политическое господство. Именно «буржуазия благодаря своей промышленности, своей торговле, своим политическим учреждениям работает над тем, чтобы вырвать мелкие, замкнутые, живущие лишь собственными интересами отдельные местности из состояния обособленности, связать их друг с другом, слить их интересы воедино, расширить их местный кругозор, уничтожить их местные обычаи, моды и взгляды и из многих до сих пор независимых друг от друга провинций и местностей образовать великую нацию с общими интересами, нравами, воззрением» [19, с. 355].

В дореволюционной Средней Азии очень малочисленным был и другой основной носитель национальных связей — пролетариат. Немаловажными факторами, препятствующими формированию буржуазных наций, были также наличие колониального и национального гнета, отсутствие государств с однородным этническим составом. В Хивинском ханстве, например, проживали узбеки, резко разделявшиеся на сартов — потомков древнего местного населения — и на потомков дештикипчакских узбеков, сохранявших свое родо-племенное деление, а также туркмены, каракалпаки, казахи. В Бухарском ханстве жили представители всех этих народов, а также отдельные мелкие группы арабов, евреев, персов и др. Население Туркестанского генерал-губернаторства состояло из узбеков, казахов, таджиков, туркмен, киргизов, каракалпаков и уйгуров.

У среднеазиатских народов отсутствовало представление об Отечестве, слабо было развито чувство национального единства их «земли», сильно давало знать о себе местничество. «Понятие родины,— замечает М. Г. Вахабов,— ограничивалось зачастую собственным городом и кишлаком. Узбеки, например, трех землевладельческих областей Туркестана разделяли себя и по месту жительства, и по родо-племенным признакам. Еще заметно сохранились следы бывшей „автономии“ как отдельных кишлаков и городов, так и „земли“ родов и племен. Каждый город или кишлак противопоставлялся другому как самостоятельная земля» [330, с. 155—156].

Следствием сказанного было то обстоятельство, что в дореволюционной Средней Азии ислам играл определенную интегрирующую роль в этнических процессах.

В развитии национального самосознания исследователи видят два аспекта, параллельных и иногда обгоняющих друг друга и взаимопроникающих: развитие вглубь и вширь в пространственном распространении. Развитие вглубь — это формирование идеологической стороны национального самосознания, углубление понимания национальных идеалов, в связи национальных идеалов с социальными, т. е. отвечающих интересам всей нации. Развитие национального самосознания вглубь, отмечают исследователи, шло по этапам, и первоначальная стадия этого процесса — этническое сознание — тесно связана с религией [292, с. 23—24].

В условиях, когда отсутствовали важнейшие факторы, способствующие развитию национального самосознания вширь (развитие капиталистических отношений, складывание единого экономического рынка, единой территории, государства и т. д.), естественно, ислам оказывал заметное воздействие на становление и развитие этнического сознания. (Этому во многом способствовала и особенность ислама как религии, специфические условия его существования, а также и другие причины, о которых речь пойдет ниже.)

Это выразилось прежде всего в том, что идеал личности во всех дореволюционных среднеазиатских обществах, представления людей о том, каким должен быть представитель данной группы, прежде всего исходили из отношения человека к религии. Народности в зависимости от социально-экономических условий их бытия могли наделять свой идеал различными чертами (храбрость, предприимчивость, хитрость и т. д.), но доминирующей ценностью, присущей всем им, была принадлежность к исламу. Именно принадлежностью к исламу и вытекающими из этого последствиями (соблюдение обрядов, юридические нормы жизни и т. д.) определялись ведущая роль в системе общественных отношений, способ поведения.

Ислам являлся общей для всех ценностью, которая регулировала отношения, накладывала на них определенную, общую для всех систему обязанностей и предписаний. Ислам был той силой, которая облегчала взаимное существование различных племен, укрепляла их взаимоотношения изнутри, обеспечивала им внутреннюю связь, смягчала и стирала психические различия между племенами, этническими общностями, создавая иллюзию духовного единства.

Члены того или иного рода, племени осознавали, разумеется, свою принадлежность к конкретной группе, т. е. у них существовало этническое самосознание, представление типа «мы» и «они». Но именно через ислам, идентифицируя свое отношение к религии и отношение к ней других племен и родов, они идентифицировали себя с ними, выводили за рамки микрогруппы. Ислам способствовал формированию представлений об этнической общности различных племен и родов, вошедших в ту или иную народность, их консолидации [531, с. 23, 70, 71 и др.; 326, с. 66—67; 488, с. 40—41]. Подтверждением этого явилось то обстоятельство, что характерной чертой этнического самосознания стало, с одной стороны, представление о принадлежности своего

этноса к исламу, убеждение в том, что быть мусульманином — прирожденная черта, и, с другой стороны, зарождающееся представление об общности происхождения с другими родами или племенами, а позже и народностями[7].

Остановимся на первом нашем утверждении. У племен, родов имелись свои родословные — шежере (шаджара), которые содержали в себе ценные сведения об их происхождении, но обязательно возводили начало рода к самому Мухаммеду или его потомкам, родоначальнику приписывали различные чудеса, связанные с их обращением в ислам.

Так, согласно шежере киргизов, они произошли от Эркеша — знаменосца Мухаммеда [67, с. 267]. А по родословной туркмен, они ведут свое начало от Огуза, от потомков которого, в свою очередь, ведут свою историю отдельные туркменские племена. Что же касается Огуза, то он является, по преданию, прямым потомком Адама, сотворенного Аллахом. Его отец Кара-хан «зимовал в устье реки Сыр, в Каракумах и Бурсуке». Родившись, он, по преданию, несколько дней отказывался брать грудь матери, ночами являлся ей во сне и говорил: «О матушка, стань мусульманкой. А если не станешь, если [даже умру], не буду сосать твою грудь». Мать, не желая погубить сына, уверовала в единство бога, но не стала об этом никому говорить. Оказывается, их предки раньше были правоверными, но из-за того, что у них стало много добра и скота, забыли бога и стали неверными.

Через год после рождения ребенка по обычаю, гласит далее предание, Кара-хан созвал своих приближенных и попросил дать имя сыну, но тут раздался голос малыша: «Мое имя — Огуз». Мальчик, не владея еще речью, непрестанно твердил: «Аллах, Аллах». Оказывается, «всевышний бог еще во чреве матери сделал Огуза своим любимцем и вложил в его сердце и уста свое имя».

Когда Огуз женился, он обратил в ислам свою жену. Тайна раскрылась. Кара-хан пошел войной на сына, но «всевышний бог» сделал победителем Огуз-хана, а Кара-хан был убит. Огуз-хан, став властителем, призвал всех стать мусульманами, а «тех, кто не стал,— преследовал, их самих убивал, [а] детей их обращал в рабство» [276, с. 38—42].

Среди тюрков, расселенных в южных районах Таджикистана и Узбекистана, была популярна легенда об их мифическом родоначальнике Тюрки-Тутъяне, жившем якобы во времена Мухаммеда и спасшем однажды пророка и его войско от поражения, за что в благодарность получил его благословение. Эта легенда полностью совпадает с легендой о происхождении узбеков [244, с. 165].

Ислам способствовал преодолению «двойственности этнического самосознания» у этносов с пережитками родо-племенной этнической структуры и патриархального быта. Как известно, у них имелись представления об общности происхождения и ис-

торических судеб, целостности тех племенных групп, которые составили данную народность. Эти представления, отраженные в своеобразной форме генеалогических и исторических преданий, были у туркмен, казахов, киргизов, каракалпаков. У каракалпаков разных групп существуют генеалогические предания и родословные, в которых явно заметны родственные связи между каракалпаками, узбеками, туркменами и казахами. Каракалпаки Кенимехского района Бухарской области, например, рассказывают, что происхождение всех узбеков одно; самый древний их предок — Майкы-бий. От Майкы-бия происходят Жаилхан и Сеилхан. От Жаилхана происходят каракалпаки, от Сеилхана — теке и иомуд. У каракалпаков Ферганской долины существует легенда, по которой казахи и каракалпаки являются родными братьями, сыновьями одного отца [498, с. 162]. Легенды, говорящие о родственных связях между каракалпаками и туркменами, о их происхождении от двух родных братьев, имеются и у каракалпаков, проживающих в других районах [189, с. 107]. Подобная легенда существует и у татар [531, с. 61].

Влияние ислама на этническое сознание и вековые этнические процессы, по нашему мнению, происходило и другим путем. Известно, что в прошлом наряду с тесными культурно-экономическими и политическими взаимоотношениями существовали и непрерывные и интенсивные этнические связи как внутри племен, входящих в одну народность, так и между племенами, принадлежащими различным народностям. Так, отдельные группы киргизов возводили свое генеалогическое родство к волжско-камским булгарам, к Ногайской орде, их связывают с казахами, сартами и кипчаками, узбеками и каракалпаками. Все это способствовало ассимиляции мелких групп различного происхождения в составе киргизских племен [67, с. 33—34]. Подобные процессы наблюдались и в среде других народностей. Казахи, например, которые еще в середине XIX в. поселились среди узбеков в Севернем Туркменистане, в значительной степени восприняли узбекскую культуру. Группы каракалпаков, расселившиеся там же, среди узбеков, почти полностью восприняли их культуру [142, с. 371]. Туркмены рода ейчи племени салор, с середины XIX в. проживавшие в нескольких кишлаках Пастдаргома (Самаркандская область), не только помнили о своем туркменском происхождении, но и продолжали поддерживать связи с близкими и дальними сородичами-туркменами. В то же время это туркменское по происхождению население считается даже среди ближайших соседей узбеками-бухарцами; они заключали браки с бухарцами из селений не только не туркменского, но даже и не узбекского, а таджикского происхождения [568, с. 28—29].

Каждая из народностей Средней Азии в процессе своего образования впитала в себя разные этнические элементы. Тюрки, например, сыграли заметную роль в формировании таджикского населения; последнее, в свою очередь, сыграло роль в фор-

мировании ранних узбекских племен. В состав локайцев-узбеков вошли этнические элементы киргизского происхождения. Последние принимали участие также и в формировании этнического ядра узбекского племени катаган. Таджики включили в свой состав ранние узбекские племена. И в то же время некоторые группы таджиков вели свое происхождение от узбеков. Установлено много случаев, когда отдельные племена полностью растворялись в окружающем населении, терялись представления об особенностях этнических групп (см. [244]). Известно также, что кипчаки — один из крупных компонентов этногенеза узбеков — участвовали в формировании многих других тюркоязычных народов — казахов, киргизов, каракалпаков, туркмен, татар, башкир, алтайцев, некоторых народностей Северного Кавказа (ногайцев, карачаевцев и др.).

Во всем этом, разумеется, ведущую роль сыграли общая культурная жизнь, близость языка, продиктованные общностью социально-экономических условий обычаи, традиции и т. д. Но подобного рода процессы, по нашему мнению, не были бы возможны, в частности, без общности религии, выступавшей в качестве ведущей интегративной силы в образовании этнических общностей из племен и родов. Этому способствовало во многом то, что подавляющее большинство среднеазиатских мусульман исповедовало одно направление ислама (суннизм) и принадлежало к одному его толку (мазхабу) — ханифитскому. Все среднеазиатские коренные народности (кроме таджиков) говорили также на родственных языках. Благодаря распространению ислама коренной ломки языковой структуры среднеазиатских народов не произошло, но распространение догм, учения ислама на арабском языке оказало на них довольно интенсивное воздействие, привело к появлению в их языках специфических оборотов и слов. Достаточно сказать, что словарный состав персидского и турецкого языков наполовину имеет арабские корни [102, с. 26]. Возникновению чувства единства различных племен и народностей способствовала также и единая письменность, основанная на арабской графике. А к народам, не имевшим своей письменности, эта графика приходила с распространением среди них ислама.

Следовательно, взаимосвязь исламского и национального нельзя считать явлением, присущим только современности, она уходит в далекие времена. Эта взаимосвязь возникла тогда, когда ислам занимал немаловажное место в этническом самосознании, служил фактором, интегрирующим различные племена и роды, этносы. Эта взаимосвязь отразилась в формировавшейся тогда этнической психологии, жизненных ценностях, установках складывающихся народностей, заняла прочное место в их повседневной жизни, быте.

Господство ислама несомненно оказало заметное воздействие на развитие духовной культуры народов, его исповедовавших, особенно на народное творчество. Это можно наглядно проследить на примере Киргизского эпоса «Манас», уходящего своими корнями в те времена, когда предки киргизов еще не были мусульманами. В эпосе домусульманские представления везде перекрыты новой мусульманской идеологией, хотя первые ощущаются явственно. В эпосе, например, появился рассказ об обращении Манаса в ислам 550-летним старцем, современником и посланником пророка Мухаммеда, его паломничестве в Мекку. Манас и его соратники в некоторых вариантах эпоса выступают в роли ревностных мусульман, ведущих «священную войну» против «неверных». Другой герой «Манаса», Алмамбет, приобрел все черты «героя веры» — язычника, предназначенного от рождения стать мусульманином, которому с оружием в руках суждено воевать против своих «неверных» родичей. В одном из вариантов эпоса он зачат чудесным образом от ангела и уже в чреве матери предназначен стать «героем века», рождается он в ночь на пятницу, уже обрезанный, с именем пророка (или словом «ислам») на устах.

История Алмамбета имеет несомненное сходство с древнетюркским сказанием об Огуз-хане. Еще большее сходство эта история имеет с другой широко распространенной в Средней Азии мусульманской легендой, о Сетун Бугра-хане,— основателе первой тюркской династии, принявшей ислам (X в.). Как первый мусульманский властитель этот легендарный «просветитель» тюркских среднеазиатских народов после смерти стал предметом религиозного поклонения и героем поэтической легенды (подробно об этом см. [195, с. 83—92]). Подобные изменения, вносимые в предания о происхождении того или иного народа и связанные с исламом, наблюдаются и у мусульман других стран и континентов [565, с. 66—67; 488, с. 40—41].

Поздние мусульманские наслоения ощущаются в башкирских народных эпосах. В эпосе «Заятуляк и Хыухулу» встречается образ святого, предстающего перед героем народного эпоса в образе странника, обучающего его молитвам, имеющим чудодейственный характер и непосредственно связанным с исламом. По мнению исследователей, дух ислама чувствуется даже в тех эпосах, которые возникли на основе тотемических верований башкир [338].

Личные имена народов, исповедовавших ислам, постепенно были вытеснены преимущественно арабскими, а также иранскими и древнегреческими. На первое место среди наиболее употребительных вышли имена, непосредственно связанные с идеологией ислама. Особенно многочисленны были имена, связанные с 99 «лучшими», или «прекрасными», эпитетами («асма-алхусна») Аллаха (считалось, что ребенку, названному в честь Аллаха, всю жизнь будет сопутствовать его покровительство и поддержка): Абдулкарим («раб Щедрого»), Абдулахад («раб Единого»), Абдулазиз («раб Могущественного»), Абдулгафур («раб Прощающего»), Абдулжалил («раб Великого») и т. д. Часто встречалось имя Мухаммеда (Магомет, Мамед и

другие варианты), в том числе и во всевозможных сочетаниях: Мухаммед-нияз («дар Мухаммеда»), Мухаммади («последователь Мухаммеда»), Мухаммадкули («раб Мухаммеда»), Мухаммадназар («взгляд Мухаммеда»). Распространены имена первых деятелей ислама — Али, Абубакра, Османа и др.[8]. Нередки и имена, связанные с компонентом «дин» («вера», «религия») — Сайфутдин («меч религии»), Зайнетдин («украшение религии»), Динали («религия Али»), Динмухаммад («религия Мухаммеда»), а также имена жен и дочери Мухаммеда — Айша, Хадиджа (Хадича), Фатима (Патима, Батима, Патма, Батма) и др.

Конечно, сказанное не означает, что тюркоязычные имена вовсе вышли из употребления. Несмотря на исключительное влияние на антропонимию тюркских народов, ислам тем не менее не сумел полностью вытеснить старые, традиционные имена. Кроме того, сила влияния ислама на антропонимию той или иной народности во многом определялась давностью его господства. Если, скажем, взять имена узбеков или таджиков и имена казахов и киргизов, то у последних, ставших мусульманами гораздо позже, влияние ислама чувствуется меньше. Но можно уверенно сказать, что у всех народов Средней Азии доисламские имена остались в меньшинстве ([374, с. 88—90]; см. также [156]). Такой процесс был присущ и другим мусульманским народам. Исследователи обращают, в частности, внимание на то, что у татар употребление имен, заимствованных из арабского и относящихся к категории «истинно» мусульманских антропонимов, началось вскоре за утверждением в Поволжье ислама.

Арабы оказали заметное влияние и на топонимию районов распространения ислама: до наших дней оно прослеживается в названиях гор и урочищ, кишлаков и культовых мест, ирригационных каналов и т. д. Даже топоним «Туркестан» дан арабами, для которых тюрками были не только народы, говорившие на тюркских языках, но и монголы, тунгусы, тибетцы и китайцы [383, с. 54, 115; 347, с. 212, 275—276].

Таким образом, ислам, способствуя преодолению существовавших этнических границ между многочисленными среднеазиатскими народностями, сыграл заметную роль в формировании узбекской, таджикской, казахской, киргизской, туркменской, каракалпакской народностей.

Но было бы неверно абсолютизировать первенство религиозного над этническим в условиях феодального общества. Интегративную роль ислам, во-первых, играл только среди последователей одного религиозного направления; во взаимоотношениях же последователей суннизма и шиизма или мусульман и инаковерующих, как увидим ниже, он играл откровенно дезинтегрирующую роль. Во-вторых, представления членов различных родов и племен об общности их происхождения и религии не всегда могли подорвать родовую замкнутость, разрешить социально-этнические противоречия, присущие феодальному строю.

Одной из особенностей позднего племени является «необычайная устойчивость родо-племенных традиций в области идеологии и этнического самосознания. Она также служила сильным фактором консервации архаических черт социальных и этнических структур» [422, с. 19]. Это было особенно заметно в условиях, когда в основе расселения лежал родо-племенной или земляческий принцип.

В Пастдаргомском районе, например, отдельные мелкие родовые подразделения узбеков, арабов, туркмен или выходцев из одной местности (у таджиков, бухарцев, ходжа) хотя и жили на землях, орошаемых одним каналом, и в кишлаках, расположенных очень близко, но не вступали в браки друг с другом, поддерживали весьма слабые отношения. В то же время они длительное время продолжали общаться и заключать браки с родственниками, оставшимися на родине. Если браки между разноплеменными группами узбеков иногда и встречались, то браки узбеков с арабами, не говоря уже об ирони и цыганах, наблюдались чрезвычайно редко.

Исключительно редкими были и браки туркмен с представителями иных национальностей. Немногочисленны были также браки узбеков с киргизками, таджичками, и еще реже узбечки выходили замуж за киргизов и таджиков. Заключение межнациональных браков не одобрялось духовенством. У узбеков замечалось даже предубеждение по отношению к народам-единоверцам, например к татарам, так как считалось, что они приобщались к обычаям «неверных» [142, с. 263; 119, с. 112; 444, т. 1, с. 84—86].

Справедливости ради следует заметить, что подобное явление исследователи объясняют не только традициями, но и стремлением сохранить землю среди своих (а среди малоимущих еще и избежать выплаты калыма путем обмена девушками между семьями).

Еще пример. В Ташкенте в дореволюционные годы проживало значительное число занимавшихся преимущественно торговлей татар, близких по языку и религии местным жителям. Однако они не ходили в мечети, посещаемые узбеками, а имели свою приходскую мечеть и, несмотря на «недостаток холостых мужчин», редко вступали в брак «с туземными элементами». За 1886—1899 гг. ими было заключено всего 52 брака, в том числе 7 с представителями местной национальности. Последние все кончились разводом: шесть — по причине «нелюбви» и один — в связи с отъездом мужа в Россию. Тем самым ислам «существенно тормозил развитие этнического самосознания; сознание принадлежности к определенной народности заслонялось сознанием принадлежности к этнически неоднородной религиозной общности мусульман» [190, с. 24].

Дезинтегрирующая функция ислама особенно ярко проявлялась во взаимоотношениях между последователями различных его направлений — мусульман и инаковерующих. Как известно,

в Средней Азии наряду с суннитами и ханифитами проживали последователи шиизма и отдельных его сект, а также иудеи, индусы. По утверждению Е. А. Беляева, «согласно установившимся представлениям самих мусульман, последователи всех направлений, течений и сект являются мусульманами» (за исключением ваххабитов, которые не считают мусульманами своих противников) [124, с. 99]. Но это не означает, что мусульманам были совершенно чужды дух нетерпимости, высокомерное отношение к последователям других направлений, толков и сект, деление на «своих» и «чужих». Подобное отношение можно увидеть на примере дореволюционной Средней Азии.

Шиитами являлись преимущественно выходцы из Ирана, которых в общей сложности в Туркестанском генерал-губернаторстве, Бухарском и Хивинском ханствах к концу XIX — началу XX в. насчитывалось 55 тыс. (из них 30—31 тыс. потомков освобожденных рабов и древних переселенцев, ставших подданными этих государств, а также 24—25 тыс. новых переселенцев и отходников, подавляющее большинство которых оставалось иранскими подданными) [325, с. 201]. Но термин «ирони» (иранец), употребляемый здесь, свидетельствовал о единой не этнической, но религиозной принадлежности. Дело в том, что шиизм исповедовали не только выходцы из Ирана, но и булучи (белуджи), родиной которых является Афганистан, а также некоторые представители местных народностей. Ирони не имели единого языка и делились на две группы: таджико- и тюркоязычную (первые жили в районе Бухары, вторые — Самарканда). Под единой религиозной оболочкой объединялись представители различных этнических групп. Они свободно вступали между собою в браки и составляли единую общину (различная этническая принадлежность в данном случае не играла никакой роли, а на первый план выступала религиозная). В Бухаре и Самарканде ирони жили компактно, более или менее обособленной группой, в кварталах и кишлаках, где они составляли большинство. Таким образом, «ирони — это шиит и в этом смысле обозначает противопоставляемых суннитам шиитов, независимо от того, к кому оно относится» [312, с. 43—45].

Все это еще раз подчеркивает интегрирующую роль ислама в этнических процессах. Но сказанное верно, пока речь идет о самих шиитах. В отношениях же между шиитами и последователями шиитских сект, а также суннитами религия играла уже дезинтегрирующую роль. Взять, к примеру, взаимоотношения иранцев-шиитов и иранцев-бехаитов. Общины бехаитов действовали в Ашхабаде, Мерве, небольшие бехаитские группы имелись в Ташкенте и других городах. Программа бехаитов, предусматривающая установление братской любви и сотрудничества между людьми различных национальностей и религий, привлекала в их ряды неимущих иранцев, благодаря этому численность бехаитских общин непрерывно росла. Руководители общин иранцев-шиитов уклонялись от контактов с бехаитами и, видимо,

препятствовали в этом и рядовым членам. Шиитское и суннитское духовенство неоднократно обращалось к царским властям с просьбой запретить проповедь вредоносного учения бехаитов [325, с. 207—208].

Теперь о взаимоотношениях между суннитами и шиитами. Дезинтегрирующая роль ислама заметно проявлялась, например, в историческом прошлом азербайджанцев, большинство которых исповедовало шиизм, а меньшинство — суннизм. Небольшие догматические и обрядовые различия между этими основными направлениями ислама служили причиной веками существовавшего раздора внутри азербайджанцев, хотя этот раздор носил не только религиозный, но и бытовой характер. Шииты и сунниты имели свои отдельные мечети и служителей культа, с минбаров мечетей велась пропаганда против представителей другого направления.

Раскрывая причины раздора, существовавшего в прошлом среди азербайджанцев, великий азербайджанский мыслитель Мирза Фатали Ахундов писал: «Нет у нас единения. Мусульмане, населяющие Кавказ, расчленены на две секты[9]: половина их — шииты, другая — сунниты. Шииты ненавидят суннитов, те не могут терпеть шиитов, между ними царствует антагонизм. Никто из них друг друга слушать не хочет, где же быть единению-то?» [97, с. 300]. «Суннит — он выбился из сил, браня шиита, а шиит суннита истребить спешит»,— писал выдающийся поэт Ширвани [85, с. 146].

Другой просветитель, Зардеби, выступая против обряда магеррамлик, отмечал, что этот обряд не только духовно и физически калечит мусульман, но порой даже кончается братоубийством, так как шииты считают суннитов своими кровными врагами. Зардеби рассказывает, что «в Баку вражда между суннитами и шиитами дошла до такой степени, что приезжавшие в то время в Баку сунниты скрывали свою принадлежность». В другой статье Зардеби сообщает об убийстве религиозными фанатиками молодого человека только за то, что он посмел заступиться в мечети за суннитов в момент, когда ахунд ругал их [160, с. 289—290].

В Средней Азии шииты (ирони) не отмежевывались от остального населения: они являлись полноправными членами квартала, участвовали в свадьбах суннитов и приглашали их на свои [480, с. 162]. Встречались и случаи браков между теми и другими, но, как нам кажется, это было не частым явлением [199, с. 69; 568, с. 39]. После резни в Бухаре между шиитами и суннитами (1910 г.) таких браков не наблюдалось [243, с. 114].

Это уже являлось следствием религиозной отчужденности, существовавшей между суннитами и шиитами. Пользуясь одинаковыми правами с суннитами, достигая высоких должностей и положения в ханствах, в экономической жизни общества, шииты тем не менее чувствовали гнет, проявлявшийся в невозмож-

ности свободно читать молитвы и соблюдать свои праздники. «Будучи шиитами, они находятся в угнетении, впрочем, более нравственном, чем материальном» [131, с. 393; 281, с. 46].

Шииты в городах не посещали мечети и молились дома, а в кишлаках ирони имели собственные мечети. Имелись специальные помещения (мусайние-хона) для проведения ашура — мистерий, посвященных гибели Хусейна, сына Али и внука Мухаммеда. Как мы уже упоминали, сунниты также отмечали ашур, но более умеренно [480, с. 162].

О дезинтегрирующей роли ислама свидетельствует и кровавая резня между шиитами и суннитами, имевшая место в начале 1910 г. в Бухаре. Поводом для нее послужило недовольство суннитов впервые данным правительством разрешением на открытое проведение шиитами траура ашура (магеррамлика), до того отмечавшегося скрытно в домах верующих. Воспользовавшись разрешением, в начале января шииты собрались на учебном плацу и по ходу совершения обряда занимались самоистязанием. Наблюдавшие за траурной церемонией сунниты, среди которых было очень много слушателей медресе, начали высмеивать шиитов, издеваться над их религиозными чувствами. Шииты бросились на своих обидчиков и во время драки убили одного из них. Об этом сразу стало известно в городе. Фанатично настроенные суннитские муллы начали призывать к избиению шиитов. Начался погром шиитов, длившийся несколько дней, в результате которого с обеих сторон было убито 500 человек. Население утихомирили срочно введенные в город русские армейские части.

Избиение шиитов во время их религиозного обряда было открытым выражением недовольства бухарцев группой персов (шиитов) — чиновников ханства во главе с первым министром, в которых народ видел первопричину своего угнетенного положения. Но то, что недовольство это приобрело религиозный характер, вылилось в избиение, убийство последователей другого религиозного направления, говорит о существовавшем в общественном сознании враждебном отношении к ним.

В еще более тяжелом положении находились последователи исмаилизма (шиитской секты), проживавшие на Памире (ныне Горно-Бадахшанская автономная область), когда их территория находилась в подчинении бухарского эмира.

В прошлом исмаилиты проживали на территории Кокандского ханства и были переданы после присоединения Средней Азии к России Бухарскому ханству. Бухарские чиновники считали их «кафирами», не принадлежащими к исламу, приравнивали их к язычникам. Именно этим и объяснялись те издевательства и притеснения, которым подвергались исмаилиты. Если обиженный ссылался на шариат, то ему объясняли, что для него, как для «кафира», шариат не существует.

Последователи исмаилизма, проживавшие в Дарвазе, заселяли отдельные части кишлаков или изолированные кишлаки,

и их разобщенность с остальным населением была весьма сильна. В кишлаке Равноу, например, где исмаилиты проживали в верхней его части, никаких связей с жителями нижних кварталов не было [487, с. 68—72].

Представители эмирата на Памире вели политику, направленную на то, чтобы исмаилиты отказались от своих верований и стали суннитами. В крупных кишлаках пытались открыть мусульманские школы и заставить население совершать пятикратное моление и соблюдать уразу, чему, исходя из политических соображений, воспрепятствовали русские власти. Но там, где поблизости проживали чиновники эмира, население вынуждено было посещать мечети, соблюдало пост [533, с. 113—114].

Памирские народности проявляли постоянное недовольство такой политикой эмирских властей и добивались, чтобы их территория перешла под управление России (см. [212, с. 163]). Гонения на религию окончились только с вхождением Памира в состав Туркестанского генерал-губернаторства.

В Бухарском и Хивинском ханствах, являвшихся типичными мусульманскими государствами, до 1920 г. встречалась картина, описанная К. Марксом и относящаяся к Турции: «В зависимости от местности и разных обстоятельств, турок бывает рабочим, крестьянином-арендатором, мелким земельным собственником, купцом, феодальным землевладельцем, стоящим на самой низкой и варварской ступени феодализма, чиновником или военным; но какое бы социальное положение он ни занимал, он принадлежит к привилегированной религии и национальности — он один имеет право носить оружие, и самый высокопоставленный христианин обязан при встрече уступать дорогу мусульманину, принадлежащему к низшему слою общества» [27, с. 6].

Долгое время в пределах «священной» Бухары нельзя было хоронить христианина [418, с. 90].

Согласно мусульманскому государственному праву, все немусульмане, которые являлись постоянными жителями Бухары и Хивы (евреи, индусы), причислялись к так называемым зиммиям. Они имели право исповедовать свою религию, владеть имуществом, совершать между собою сделки, регулируемые их собственными порядками, но при условии регулярной уплаты подушного налога (джизьи), который был гораздо выше взимаемого с мусульман. Однако в делах уголовных и при сделках с мусульманами они подчинялись законам ислама. Евреи и индусы не могли жениться на мусульманках, владеть рабами-мусульманами. Зиммии могли появляться на улицах лишь в темном и неновом платье, с желтой заплатой, подпоясанном грубой веревкой. Они не имели права ездить верхом на лошадях (но только на ослах и лошаках), занимать почетные места, приветствовать мусульман, а были обязаны почтительно уступать им дорогу. Их дома не могли быть выше домов мусульман. В Бухаре кварталы иноверцев находились на неудобных для проживания пустырях, так как они не имели права поселяться

в кварталах, где проживали мусульмане. По возможности всех зиммиев поселяли в отдельных кварталах под начальством их старшин. Иноверцы не могли совершать публично действия, оскорбляющие чувства мусульман: пить вино, громко читать библию и т. д. [447, с. 981—982]. В дни уразы им запрещалось есть что-либо на глазах у мусульман, чтобы не возбуждать у соблюдавших пост желания нарушить его [71, с. 816].

В мусульманских государствах действовали и другие предписания, затруднявшие взаимоотношения между последователями разных религий, ставящие иноверцев в неравноправное положение относительно «правоверных». Действовавшие там законы не допускали их сближения между собой. Иудей, к примеру, не имел права стать христианином, но только мусульманином. Христианин не мог быть наследником иудея, и, наоборот, имущество мусульманина не могли наследовать ни иудей, ни христианин [334, с. 39]. При бракосочетании мусульман «неверные» не могли выступать свидетелями. Если один из «неверных» супругов принадлежал к секте, вероучение которой признается исламом, то дети должны были быть воспитаны в духе этого вероучения. По принятии одним из супругов ислама судья должен был предложить другому супругу также принять ислам; в случае отказа брак подлежал расторжению. При вероотступничестве одного из супругов брак также расторгался [537, кн. 6, с. 7].

За убийство «неверного» сумма возмещения уменьшалась вдвое. Мусульманин мог купить мясо у людей, имеющих «священную» книгу,— у христианина или иудея — и употребить его в пищу, но мясо, приобретенное у торговца, не принадлежащего к таким религиям, запрещалось есть [594, 1909, № 76].

В Бухаре еще в начале XIX в. встречались русские рабы. Часть их откупались и занимались ремеслами, однако их презирали как «неверных». Правительство покровительствовало обращению их в ислам: «Почти все рабы вынуждались к принятию ислама, ношению чалмы и подвергались обрезанию» [335, с. 143].

В. В. Бартольд сообщает не проверенный им факт, согласно которому в Хивинском ханстве евреи, притесняемые мусульманами, были вынуждены отказываться от своей религии; но «если так,— пишет он,— то это должно было произойти довольно давно, иначе потомки невольных прозелитов после прихода русских (соединения Средней Азии и России.— *Т. С.*) вернулись бы к своей прежней вере» [111, с. 374]. Евреи же, ставшие мусульманами и проживавшие в Бухаре, «жили очень замкнуто, заключая браки преимущественно в своей среде. Не были они связаны в своей ремесленной деятельности даже с собратьями по профессии — красильщиками — узбеками и таджиками, так же как и красильщиками-евреями» [482, с. 75]. Это, как нам кажется, свидетельствует об имевшем место веками предубеждении против иноверцев, не преодоленном даже после того, как они принимали ислам.

Регулятивная функция ислама

Тому, что в дореволюционной Средней Азии исламу принадлежала интегрирующая роль в жизни общества, во многом способствовала другая его функция — регулятивная. В общественной и экономической жизни края полностью господствовало мусульманское право — шариат (араб. «шар» — «божий закон», «ясный путь», «постановление») (о происхождении шариата, анализ его источников и отдельных видов см. [345, с. 123—199; 398; 250]).

Шариат сложился как типичное феодальное право, которое откровенно выражало классовые интересы феодалов, богатых купцов и мусульманского духовенства и охраняло их от посягательств угнетаемого большинства общества. К нему в полной мере применимо марксистское определение, утверждающее, что «право никогда не может быть выше, чем экономический строй и обусловленное им культурное развитие общества» [5, с. 275].

Основанный на Коране («арабском судебнике») [278, 13:37], шариат считался раз и навсегда установленным самим Аллахом, и его нормы в представлении мусульман были священными. Шариат запрещал создание новых нормативных актов даже верховной власти. «Исчерпывающее изложение позитивного мусульманского права представляется невозможным, так как... не существует (да и не существовало) никакой общей системы, пригодной для всех стран. Так же как „мусульманская община“ уступила место множеству мусульманских общин, единое исламское право уступило место целому ряду мусульманских прав» [555, с. 11].

Мусульманское право ставит знак равенства между грехом и преступлением: нарушение любого из его положений автоматически считается нарушением воли бога, закрепленной в Коране. Считалось, например, что человек, не соблюдающий религиозного поста, отступивший от веры, совершает не только грех, но и преступление. И наоборот, человек, нарушивший установленные государством порядки, считался совершившим преступление против ислама.

Шариат «закабаляет не только деяния, но даже мысль и воображение верующего мусульманина», и поэтому люди были вынуждены «жить так, чтобы все, даже и никому не нужные мелочи быта производили на окружающих впечатление полного соответствия с требованиями шариата и установкой этики» [358, с. 42, 44].

Писаные «Кодексы приличий», основанные «на достоверных книгах шариата» и обычном праве, охватывали, по существу, все без исключения стороны жизни человека, его взаимоотношений с людьми, не исключая самых интимных, о которых вслух не принято говорить.

Эти кодексы требовали от мусульманина строить свои взаимоотношения с другими, исходя из отношения к нормам шариа-

та. Приличия предписывают, чтобы мусульмане при встречах обязательно приветствовали друг друга, но требуют от верующих вовсе не приветствовать не исполняющих предписаний шариата и, если даже те приветствуют мусульманина, не отвечать им.

Вся жизнь мусульманина, требует «Кодекс приличий», должна сопровождаться молитвой: он должен молиться перед сном и просыпаясь, увидев плохой или хороший сон, выходя из дома и возвращаясь назад, чихнув и увидев падающую звезду, одевая новую одежду, встретив горячую лошадь и похоронную процессию, «прежде чем обратиться к жене с ласками», болея и умирая. Молитва, по шариату, может обезопасить человека от всякого вреда, ему не могут вредить ни змеи, ни скорпионы; если читающему молитву даже дать яд, «то и яд на него не может подействовать». «Кодекс приличий» требовал от верующих спать в определенном положении, плевать в указанную сторону [260, с. 168—169, 171—172, 174, 198]. Все это дало повод М. Ф. Ахундову заметить о них: «...омовение должно быть совершаемо так, а не иначе; молитву должно говорить так, а не иначе; если во время молитвы родится в душе сомнение о числе поклонов, то нужно поступать таким-то образом, а не иначе... во время отправления естественных потребностей не должно садиться спиной на юг, т. е. к Мекке, и тело в это время своей тяжестью должно упираться на левую ногу и т. п. и т. п. Такому вздору дается пышное название „Шариатские постановления“» [97, с. 65—66].

Как справедливо отмечал Е. А. Беляев, степень влияния норм семейного, наследственного, уголовного права и других разделов шариата соответствовала уровню общественного развития мусульман той или иной страны. В государствах и городах, население которых жило в условиях развитых феодальных отношений, нормы мусульманского права господствовали безраздельно, оплетая все действия мусульманина не только с религиозно-обрядовой стороны, но и в личной, семейной и общественной сферах его жизни и деятельности. Но чем ниже был уровень общественного развития, тем в большей мере сохранялось действие местного обычного права. Там, где процесс феодализации находился в начальной стадии (т. е. в примитивных феодальных обществах), обычаи сохранялись иногда долгое время и могли иметь даже бóльшее значение, чем предписания мусульманского права [125, с. 6].

Правильность этого замечания мы в полной мере видим и на примере Средней Азии. У горных таджиков, например, в верованиях которых с исламом успешно соперничали различные анимистические и магические представления, а влияние ортодоксального мусульманского духовенства было не столь велико, серьезным соперником шариата выступали нормы обычного права — адата [254, с. 42].

До начала XIX столетия обычное право служило регулятором взаимоотношений среди туркмен и казахов. С ростом и укреплением феодальных отношений (конец XVIII — начало XIX в.) адаты уже не могли выступать в роли единственного регулятора все усложнявшейся общественной жизни. Тогда в поисках новых, более суровых правовых норм казахское общество обратилось к шариату, и с первой половины XIX в. он стал играть огромную роль и в жизни казахов.

Адат зиждется на убеждении, что все то, что было, имеет тем самым право на существование. Хотя обычное право признает злом всякое новшество, оно никогда не оставалось неподвижным, но было весьма гибким, прежде всего благодаря тому, что не фиксировалось письменно, ни в документах юридической практики, ни в форме законов [344, с. 93].

Но было бы неверно противопоставлять адат шариату, считать, что его нормы не имеют ничего общего с нормами мусульманского права. Как уже говорилось, они не содержат норм, противоречащих друг другу, так как общность многих представлений и норм из жизни среднеазиатских наций и народностей с условиями жизни арабского общества, в недрах которого зародился ислам, породила и общие представления и нормы. Поэтому, как нам кажется, господство наряду с шариатом норм адата ничего не меняло в регулятивной функции религии, так как и нормы адата были проникнуты духом патриархальных отношений, соблюдались как мусульманские.

Следует принять во внимание и гибкость ислама по отношению к местным обычаям, нормам, а также особенности ханифитского толка ислама, распространенного в пределах нашей страны, который допускал наряду с шариатом широкое использование адата. Последний позволял кочевникам придерживаться своих старинных патриархальных обычаев, способствовал укоренению в их среде ислама. К тому же и сам шариат представляет собой своеобразную систематизацию законов и норм обычного права и традиций населения Аравии, имевших, как уже подчеркивалось, много общего с условиями жизни среднеазиатских народов. Действуя в рамках шариата, адат формально согласуется с основами мусульманского права и в определенном смысле способствует сохранению шариата, так же как шариат сохраняет адат (см. об этом [398, с. 137; 250, с. 8]).

Присоединение Туркестана к России повлекло за собой ряд положительных изменений в судебном устройстве края. Был провозглашен принцип выборности казийских и бийских судов, введен институт кассационного обжалования решений и приговоров, вынесенных этими судами (в ханствах решения и приговоры судов обжалованию не подлежали). Появились и другие новшества — в порядке ведения уголовных дел в народных судах: кассация, тюремное заключение, обязательные письменные приговоры и т. д. Местное население получило право по всем гражданским и уголовным делам при согласии обеих сторон обращаться в русский суд. Последний же должен был руковод-

ствоваться не только местным, но и общероссийским законодательством, безусловно более прогрессивным, чем шариат [327, с. 33].

Казийские и бийские суды лишились права применять варварские виды наказания, предусмотренные шариатом, а также права приговаривать к смерти и увечью; эти приговоры были заменены штрафами, содержанием под арестом и ссылкой в Сибирь без всяких ограничений срока. За наиболее серьезные преступления судили по русским законам, а не по шариату.

Подверглась изменению мусульманская система налогов (харадж, закят), появились виды налогов, не предусмотренные шариатом (обложение налогами имущества, переходящего так называемым безвозмездным способом, пошлины разного рода и т. д.).

Рассмотрим, как все эти изменения отразились на социальных функциях шариатских судов, способствовали изменению сложившегося веками бытового уклада населения.

Изменение было внесено и в название судов. «Суды казиев и биев» после присоединения Средней Азии к России стали называться «народными судами»[10]. Считалось, что народный суд избирается представителями народа, но в стране, где власть находилась в руках эксплуататоров, суд не мог быть народным, а судьи — представителями трудового народа. Независимо от названия суд, естественно, оставался орудием господствующего класса. По утверждениям самих мусульманских авторов, «из трех казиев два, наверное, попадут в ад, а попадет ли в рай третий, это вопрос еще очень сомнительный» [544, с. 296].

В выборах судей участвовало не все население, а только пятидесятники — представители низовой администрации. Кандидаты на должность судей задолго до выборов всячески одаривали выборщиков, даже «выдавали обязательство в уступке части своих доходов на новой должности». Пятидесятники меньше всего задумывались о нравственных качествах, знаниях, о соответствии кандидатов высокой должности и, по признанию официального органа царской администрации, избирали того, «кто больше дает и немилость которого не особенно страшна. Понятно, что такая система устанавливает лихоимство, вражду и прочие беззакония» [594, 1911, № 93, с. 94]. Естественно, что при таком порядке выборов в народных судах главенствовали власть имущие, а нормой деятельности судей были корысть, подкупы.

Формально народные суды находились в ведении административных властей, под их непосредственным контролем. Этот контроль отчасти должна была осуществлять местная прокуратура. Но фактического действенного контроля со стороны русской администрации за деятельностью судов никогда не существовало, и они действовали так, как и до присоединения к России. По красноречивому признанию царского чиновника, «существенный вопрос — вопрос о надзоре за народными судами (казийскими и бийскими) — представлялся на практике совер-

шенно неразрешимым» и «для русской власти неизвестным» [180, с. 42]. Приговоры народных судей, по существу, приводились в исполнение по распоряжению уездных начальников. Как был вынужден признать один из генерал-губернаторов Туркестана, приговоры народных судов во многих случаях являлись окончательными и не могли быть отменены «даже при явном противоречии примитивным началам справедливости и здравого смысла». Так, уездный начальник принужден был посадить на полтора года в тюрьму по приговору суда виновного только в том, что он высказал в частной беседе мнение о преимуществе христианства над магометанством [153, с. 22].

Представители царской администрации плохо знали основные положения шариата и даже в случаях, когда местное население обращалось к ним с жалобами на действия народных судов, мало что могли сделать. Только незадолго до Октябрьской революции в переводе на русский язык появился ряд работ, в какой-то мере удовлетворяющих острую потребность в материалах, касающихся мусульманского законоведения. К ним относятся «Шариатский суд» Цветкова (1911 г.), «Опыт систематического изложения главнейших начал шариата, применяемых в коренных областях края» (1909 г.), «Шариат» Н. П. Остроумова.

Положение об управлении Туркестанским краем от 12 июня 1886 г., оставив деление суда на народный и русский, ввело существенные изменения в их функции[11].

Была сокращена (изъята) категория уголовных дел, ранее подлежавших рассмотрению народными судами (ст. 141 Положения от 12 июня). Народным судам были отданы все без исключения гражданские дела и значительное большинство дел уголовных (кроме дел об измене, о сопротивлении властям, нападении на почты и военные транспорты, об убийстве христиан и должностных лиц, дел о разбоях) — все, что регулировало взаимоотношения, определяло нравственные нормы местного населения. Им принадлежали все дела о преступлениях и проступках, совершенных местными жителями и не подлежащих ведению общих судебных установлений Российской империи, а также все гражданские дела, возникающие между местными жителями, подведомственные одному и тому же суду, если эти дела не были основаны на документах, засвидетельствованных русскими властями.

По официальным данным, в 1907 г. у местного населения четырех областей Туркестана (без Закаспийской области) было 275 народных судей, которые рассмотрели 15 тыс. дел; у кочевников же — 1860 единоличных судей, рассмотревших 18 тыс. дел. Ими преимущественно разбирались такие дела, как кража, нанесение ран и побоев, похищение женщин, сводничество, прелюбодеяние, самовольный вход в чужой дом, азартные игры, мужеложество, неисполнение отдельных требований шариата и т. д.

Преступления же против христианской веры, против порядка управления, должностные преступления, нарушения постановлений о государственных и земских повинностях, преступления против имущества и доходов казны, против общественного благоустройства и благочиния, против общественного спокойствия и порядка, против законов о состояниях, против жизни, здоровья, чести, против собственности и некоторые другие, совершенные лицами местной национальности, рассматривались мировыми, областными (окружными) судьями русского населения. Ими же разбирались дела о преступлениях и проступках, совершенных местными жителями относительно русских или в пределах русских поселений; о преступлениях и проступках между лицами различных народностей, имеющих отдельные народные суды, а также дела по обвинению местных жителей в употреблении неправильных гирь и весов.

В области гражданского судопроизводства в ведение мировых судей и окружных судов были отнесены гражданские споры и иски между местными жителями и лицами, не принадлежавшими к коренному населению, а также между представителями различных народностей, имеющих отдельные народные суды, равно как и дела по искам, основанные на актах, совершенных при участии русских властей (ст. 143 «Положения об управлении Туркестанским краем»).

Но следует учесть, что суды, учрежденные царскими властями, при рассмотрении дел между крестьянами, дел об опеке, попечительстве, наследстве и т. д. руководствовались также и адатом [594, 1909, № 61]. По адату и шариату избирались, как и до присоединения к России, низшие звенья администрации.

После революции 1905—1907 гг. ставился вопрос об упразднении местных казийских и бийских судов и замене их общегосударственными. Но полное упразднение народных судов было найдено преждевременным ввиду отсутствия русских людей, знающих в должной мере язык и правовые порядки «туземцев» [236, с. 97—102].

Было бы неверно считать, что народные суды действовали, совершенно игнорируя реальную власть. Военный губернатор, например, сосредоточивавший в своих руках военную и гражданскую власть, мог подвергнуть представителя местного населения аресту сроком до одного месяца, минуя народные суды. За непочтение и грубость к представителям власти лиц местного населения могли подвергнуть аресту уездный начальник и его помощник. Кроме того, эти должностные лица имели право вмешиваться в дела народных судей даже при рассмотрении гражданских дел. Случались и странные казусы, связанные с вмешательством царского правительства в дела, связанные с шариатом. В бумагах начальника Закаспийской области, например, имеется дело об установлении возраста девушек, после достижения которого они имеют право выходить замуж. Забавное заключается в том, что по вопросу о брачном возрасте для мусульманских девушек запрашивался Святейший синод, который с подобающей важностью установил возраст замужества туркменских девушек, опираясь не столько на православную практику, сколько на адат и шариат [496, с. 177].

Оставляя с некоторыми изменениями их функций шариатские и бийские суды, царские власти рассчитывали на то, что население постепенно разберется в преимуществе суда русского (мирового) и постепенно все дела, за исключением духовных, да и то не всех, перейдут в руки русского суда. При этом они исходили из неоспоримого факта несправедливости казиев, готовых ради собственной выгоды обойти любой закон, из казуистичности шариата, также дающего частый повод для судебных нарушений. Однако надежда эта не оправдалась: сарты (узбеки) этим своим правом никогда не пользовались, несмотря на все отрицательные стороны суда казиев [111, с. 382]. Достаточно отметить, что за три года, с 1880 по 1882 г., было всего три случая обращения местного населения в русский суд [180, с. 42]. Были довольно редки случаи обращения в русский суд и в степи, где продолжал господствовать суд биев [323, с. 196] [12]. Отдельные случаи желания одной стороны перенести дело в русский суд были, а «неправая, но состоятельная сторона обыкновенно предпочитала суд народный» [358, с. 126].

Следует заметить, что царское правительство, предоставив народным судам право во многих случаях применять ту или иную меру наказания, не определило, в каких именно случаях следует определять максимальный либо минимальный пределы наказаний. Не было уточнено даже и самое понятие преступления.

Это создавало благоприятную почву для злоупотреблений со стороны народных судей. «Казий становился в положение законодателя. Он определял по своему усмотрению преступность или непреступность того или иного деяния; сам решал вопрос о виде наказания за деяние, считавшееся им преступным, а также по своему усмотрению определял минимальный или максимальный предел наказания». В результате за ничтожное преступление бедняк лишался свободы, богатый же за тяжкое преступление расплачивался лишь деньгами. Большое значение при этом имел размер «вознаграждения», полученного казием от заинтересованных по делу лиц. Но самым важным критерием было социальное и общественное положение ответчика или истца, обвиняемого или обвинителя [327, с. 38].

Мало того, в 1910 г. было закреплено положение, по которому казийские суды Туркестана могли определять наказания за деяния, не считавшиеся преступными по царскому уголовному законодательству.

Следовательно, и после присоединения Средней Азии к России в жизни населения нормы шариата продолжали откровенно довлеть. Казии лишали людей свободы за несоблюдение поста, религиозных обрядов. В Самарканде, например, трое наруши-

телей поста были приговорены к трехмесячному тюремному заключению каждый.

«Священные нормы шариата» особенно ревниво соблюдались по отношению к женщине. В Коканде за ношение европейского платья женщина была посажена в тюрьму на полтора года. В Маргелане две женщины были приговорены к аресту на три месяца каждая за то, что проводили время в обществе посторонних мужчин. Женщины осуждались за появление на улице с открытым лицом.

Некий Султанбаев был осужден на лишение свободы на полтора года за то, что женился по любви на женщине, которая была сосватана в детстве за другого.

Тринадцатилетняя узбечка по иску одного хивинского подданного против ее воли была присуждена ему в жены и насильно увезена в Хиву. Она обратилась в канцелярию Туркестанского генерал-губернаторства с просьбой отменить решение казия. Просьба жалобщицы была поддержана протестом прокурора. Однако протест прокурора был оставлен царским судом без внимания на том основании, что брачные дела «туземцев» подсудны казийским судам [327, с. 39—40].

Один из народных судов Ташкента приговорил женщину к содержанию под стражей в течение полугода за то, что она с открытым лицом сидела в обществе молодых людей, не находящихся с ней в тех степенях родства, которые допускают такую короткость. В другом случае на 18 месяцев заключения была осуждена женщина за то, что «сидела с открытым лицом в обществе посторонних мужчин» [310а, с. 76]. Встречались среди рассмотренных народными судами и дела, связанные с порицаемым исламом «самовольным входом в чужой дом» [444, т. 2, с. 512—513].

Остались неизменными и другие, отрицательно отражавшиеся на положении женщины в обществе и семье порядки. Более трети 15—16-летних юных женщин уже состояли в браке. Браки в кочевых районах Ферганской области (4,85%) были полигамными (4,6% мужчин имели по 2 жены, 0,24% — 3 и 0,01% — 4). В Тюрятомском сельском обществе 11,3% глав семей имели по 2—3 жены, а в Айгырджайском таковых было 8,5%. Многоженство было характерно для представителей зажиточных слоев городского и сельского населения [246, с. 208, 209].

Итак, с присоединением Туркестана к России последовали определенные изменения в положении мусульманских правовых организаций. Но эти изменения не были кардинальными и ни в коей мере не затронули, да и не могли затронуть эксплуататорскую сущность мусульманского права — шариата. Под полным контролем ислама по-прежнему оставались важнейшие стороны семейной жизни, нормы поведения коренного населения. Ничего не изменилось в положении женщины. Секуляризация коснулась только отдельных сторон мусульманского права (дела об убийствах, грабежах, изнасилованиях и побоях).

Вот почему мы не можем согласиться с существующим в правовой литературе мнением о том, что после присоединения к России в крае «начинается... интенсивное наступление царского права на местные обычаи и шариатские нормы. Царизм постепенно ограничивает, а местами вообще вытесняет местные правовые нормы» [513, с. 27], что царизм боролся «против старой консервативной идеологии... религиозных... организаций его народов», а также против «застывших шариатских норм и казийских судов, неугодных царскому самодержавию» [345, с. 115].

Вряд ли можно считать свидетельством того, что «нормы царского права (имеются, видимо, в виду нормы, существовавшие в царской России.— *Т. С.*) в угоду русским и местным эксплуататорам ограничивали действие шариатских норм», то обстоятельство, что постановлением местных властей все домовладельцы, содержатели гостиниц, караван-сараев, управляющие, смотрители фабрик, заводов, контор, торгово-промышленных предприятий и другие обязывались о каждом прибывшем или выбывшем лице в течение 24 часов докладывать полиции, а также не допускать на ночлег, жительство в места общественного питания [513, с. 30]. Эти обязательные постановления туркестанского генерал-губернатора, а также постановления, направленные против участия в «сборищах и сходках», «хождения по улицам и площадям толпой», были приняты в 1915—1916 гг. и преследовали прежде всего цель не допустить распространения революционных идей, недовольства царскими властями, установить жесткий полицейский надзор за «неблагонадежными». Однако они ни в коей мере не преследовали приписываемую им цель, о которой говорилось выше.

Коммуникативная функция ислама

Успешное выполнение исламом иллюзорно-компенсаторской и регулятивной функций в жизни дореволюционного среднеазиатского общества связано с другой функцией — коммуникативной, т. е. со способностью религии служить средством общения людей, объединять их. В исламе в силу социальных условий его существования и особенностей как религии коммуникативная функция проявляется особенно выпукло и по сравнению с другими религиями оказывает более заметное воздействие на выполнение им других функций.

Коммуникативная функция проявляется прежде всего через деятельность мечетей, поэтому мы подробно остановимся на роли последних в выполнении исламом коммуникативной функции. Если для христиан храм является «священной» зоной «мирского» пространства, и, входя в него, «верующий как бы выходит за пределы обыденной жизни, попадает в мир религиозных значений, символов, предметов, действий, и его внимание невольно

концентрируется на происходящем в храме» [571, с. 75], то в исламе мечети с самого начала их возникновения были не только местом богослужений. Мечети, за небольшим исключением, были открыты день и ночь и могли даже служить местом ночлега для бездомных, странников и кающихся. Они редко пустовали (по крайней мере в городах) и днем, являясь одновременно как бы клубом и народным домом. В мечети (соборной) отправлялось правосудие, собирались ученые, чтецы Корана, литераторы и философы. Здесь можно было пообедать, купить необходимые товары. Маленькая мечеть, расположенная в непосредственной близости, служила верующему как бы вторым домом, оказывала ему и его соседям множество мелких услуг. Там всегда можно было найти общество для беседы. По утрам в ней обсуждались ночные происшествия и т. д. Но все это касалось только мужчин (об исключениях см. ниже), так что исследователи с достаточным основанием называли мечеть «мужским домом» [334, с. 268—269].

Все сказанное мы можем отнести и к мечетям в дореволюционной Средней Азии[13]. Они располагались здесь в наиболее заметных местах городов и кишлаков, выделяясь своей архитектурой, роскошью, украшениями. Многие из них были подлинными шедеврами искусства.

Так как ортодоксальный ислам запрещал изображать бога и не одобрял изображений людей и животных, у мусульман большого расцвета достигло искусство орнамента и узора. Орнамент, основанный на точном геометрическом расчете, сложный по композиции и рисунку, заполнял своды, стены, купола мечетей и мавзолеев. Арабески — особый вид орнамента (сочетание геометрического и растительного) — даются в бесчисленных сочетаниях. В них включается и причудливая арабская вязь (буквенный рисунок) — изречения пророка Мухаммеда, стихи Корана, прославление бога, пророка и имама Али. В то же время оформление молитвенного зала простое: внутри нет ничего, что отвлекало бы молящихся от мысли о боге [186, с. 56].

Считается, что внешний вид мечети символически отражает различные божественные имена и свойства (исм-ва сифат). Внутреннее пространство мечети имеет особый смысл и «спланировано так, чтобы ничто не мешало „слову“ распространяться в гармоничном и как бы бесконечном пространстве, исполненном покоя и равновесия, где дух присутствует повсюду, а не заключен в какой-то отдельной иконе или статуе, как в других религиях» [586, с. 20].

В отличие от христианства, которое имело централизованную религиозную организацию (церковь), каждая мусульманская община действовала автономно, самостоятельно (не было органов, которые контролировали бы деятельность общин), сама смещала и назначала служителей культа, регулировала их взаимоотношения с рядовыми верующими, ведала финансовыми делами. Это во многом объяснялось особенностями ислама, в котором нет официального обряда посвящения (рукоположения в духовный сан), о чем уже говорилось в первой главе.

Каждый из среднеазиатских городов расчленялся на жилые кварталы — махалля, или гузары,— основные структурные ячейки города. Жители квартала (в среднем 30—60 домов) независимо от степени их родства составляли своеобразную общину, внутри которой протекала вся их жизнь. Центром этой жизни служила мечеть, так как квартал совпадал, как правило, с приходом (в больших кварталах могло быть и две мечети). Имелись также соборные мечети (джами), где проводились пятничные и праздничные богослужения.

Мечети были в каждом кишлаке, а там, где кишлаки делились на кварталы, мечетей соответственно было несколько. Например, в кишлаке Чиназ, недалеко от Ташкента, где проживало 179 семей (224 мужчины, 225 женщин, 153 мальчика и 79 девочек), в четырех кварталах имелись четыре квартальные мечети и одна соборная [444, т. 1, с. 8—9; 268а, с. 73].

На базарах были свои мечети. Там совершали дневные моления торговцы и ремесленники, лавки и мастерские которых находились рядом, а также все оказавшиеся на базаре к началу богослужения. За этим следили, а замешкавшихся подгоняли ударами плети [481, с. 15—16].

Все взрослые мужчины квартала или кишлака каждое утро обязаны были присутствовать в мечети на первой предрассветной молитве. «Шариат ревностно следит за тем, чтобы верующие посещали мечеть, особенно во время общественных молитв по пятницам. В шариате утверждается, что если человек считается мусульманином и не ходит в мечеть, то с ним нельзя есть вместе, быть его соседом, советоваться с ним, брать жену через его посредство, отдавать в жены за него» [250, с. 423]. За посещением следили имамы мечетей, а в Бухарском ханстве — специальные должностные лица — раисы. Богослужения в мечетях заканчивались быстро. Проповеди произносились, как правило, очень краткие, да и то не всегда. Такую традицию в исламе возводят к Мухаммеду, который «повелел долго молиться, но кратко читать проповедь» [334, с. 259].

Религиозная община, собиравшаяся в мечети и предводительствуемая имамом, активно вмешивалась в жизнь жителей квартала, села. В мечети принимались важнейшие решения, затрагивающие интересы подавляющего большинства жителей, а также отдельных лиц, формировалось общественное мнение, давалась оценка поступкам того или иного жителя.

К. Маркс указывал, «что эти идиллические сельские общины, сколь безобидными они бы ни казались, всегда были прочной основой восточного деспотизма, что они ограничивали человеческий разум самыми узкими рамками, делая из него покорное орудие суеверия, накладывая на него рабские цепи традиционных правил, лишая его всякого величия, всякой исторической инициативы» [1, с. 135].

Повседневные нормы жизни людей были насквозь пропитаны духом ислама, определялись шариатом. Общественное мнение, контролируемое религиозной общиной, строго следило за их выполнением всем населением, подвергало осуждению действия «непокорных», в отдельных случаях высказываясь за их выселение. У людей был исключительно развит страх перед общественным мнением, «по крайней мере гораздо больше, чем страх кары небесной» [359, с. 145]. Этому способствовали и сами условия существования жителей квартала, кишлака-общины. Каждая такая община представляла собой небольшое государство в государстве, со своими законами, общественными порядками, обычаями, проникнутыми духом ислама, а ее «мозговым» (идеологическим) центром являлась мечеть.

Принадлежность к общине-махалле в городах определялась проживанием на территории квартала. Если кто-либо продавал дом, то преимущественное право на покупку дома на основе шариата в первую очередь предоставлялось членам общины, за чем строго следило само население.

Община содержала ряд общественных зданий, которыми пользовались сообща, в частности мечеть и помещение для омовений, несла расходы по их содержанию, ремонту. За счет общины содержался также обслуживающий персонал мечети — имам и муэдзин, призывающий верующих на молитву (не во всех мечетях).

Мужчины, посещавшие одну мечеть, и члены их семей поддерживали и за ее пределами тесные связи, совместно отмечая все события — свадьбы, праздники, похороны. В случае ссоры с другими семьями входящая в общину семья могла переселиться, но ей стоило немалых трудов стать равноправным членом другой общины. Бывали случаи, когда тот или иной глава семьи после ссоры не переселялся, а начинал посещать другую мечеть, но, чтобы получить такую возможность, он устраивал угощение для всех ее прихожан; но все равно он оставался здесь «чужаком», тем более что его могла не оставить в покое община, членом которой он ранее состоял.

Жизнь общины, особенно сельской, весь ее строй носили исключительно патриархальный, застойный характер. Общественными и хозяйственными делами общины, семьи руководили старики, пользовавшиеся непререкаемым авторитетом. Люди среднего поколения и молодежь беспрекословно им подчинялись, считались с их советами и наставлениями и никогда не решались нарушить существовавшие обычаи или установленные традиции. Почти совершенно были лишены возможности участвовать в общественной жизни женщины [253, с. 159—161].

Идеологическое единство всех членов общины во многом основывалось на единстве веры. Хозяйственные, торговые, семейные и другие отношения между членами общины строились на основе норм и предписаний ислама. Этому во многом способствовал не определенный исламом, но вытекающий из социальных условий, из характера экономических отношений замкнутый, застойный образ жизни общины, ее однонациональный, однорелигиозный характер. Справедливо подчеркивается, что такая «возможность установить необходимый минимум жизненно значимых, житейских связей, не выходя за пределы религиозного объединения, объективно способствует укреплению и сохранению религии» [322, с. 36].

Большую роль в осуществлении коммуникативных функций ислама играла семья. Вплоть до Октябрьской революции семьи, насчитывавшие от 20 до 50 членов, сохранялись у горных таджиков, в Хорезмском и Хиванских оазисах, у узбеков-карлуков, среди зажиточной части ферганских узбеков. На севере Ферганской долины (Наманганская область), в наиболее глухих местах, встречались и отдельные семьи, насчитывающие до 60—70, а иногда и 100 человек [252; 457, с. 67; 553, с. 138; 359, с. 214].

У киргизов, казахов, каракалпаков и туркмен сохранялись пережиточные формы больших патриархальных общин — группы, состоявшие из нескольких родственных между собой малых семей, связанных сознанием происхождения от одного, как правило, не очень отдаленного, реального предка. Члены семей (от 2—5 до 10—15), входящие в такую группу, называли себя «детьми одного отца», кочевали вместе, совместно пасли скот, оказывали трудовую взаимопомощь, помогали друг другу материально, иногда совместно готовили пищу и напитки, особенно ритуальные, и вместе их потребляли [66, с. 32—34; 189, с. 80—81; 143, с. 177—178; 464, с. 6—14].

Большие и неразделенные семьи, группы из маленьких семей объединяло прежде всего единство экономических интересов. Большие и неразделенные семьи вели нераздельное хозяйство, основывавшееся на нераздельном владении землей, имели общий рабочий скот. Для всех членов семьи готовилась общая пища, которую и ели вместе. В случае, если отдельные члены семьи уходили на заработки, деньги шли в общий семейный бюджет.

В больших и неразделенных семьях и группах беспрекословным авторитетом пользовался глава семьи — отец, старейший в семье; он фактически распоряжался всем имуществом, распределял работу между членами семьи. В группе, состоящей из маленьких семей, всеми делами руководил старшина.

Семьи, входящие в каум (группу семей, связанных родством и имеющих одного предка-родоначальника), часто проживали в одном квартале. Каждая владела собственным приусадебным и пахотным участком, но они объединялись для ведения многих хозяйственных дел: пастьбы скота и уборки урожая, постройки дома, уплаты налогов, выкупа невесты и т. д.

Все члены семьи через мужчин подвергались систематическому влиянию своей мечети. Авторитет главы семьи был непререкаем, молодежь находилась у него в полном подчинении.

Он женил сыновей и внуков, выдавал замуж дочерей и внучек, совершенно не считаясь с их желанием, не позволял женщинам и девушкам вмешиваться в управление делами семьи. В семейной жизни господствовали носившие нередко унизительный, оскорбляющий человеческое достоинство женщин характер запреты и ограничения, связанные с исламом.

Давление религиозно настроенных взрослых членов семьи в сочетании с внешним давлением общины, также пронизанным духом ислама, приводило к тому, что человек помимо своей воли был вынужден исполнять религиозные обряды и предписания, сохранять внешнее благочестие.

Составной частью религиозной жизни в дореволюционной Средней Азии были культ «святых» и посещение их святилищ (мазаров) (подробно об этом см. [115; 164; 459; 481]). Таких мазаров, иногда почитаемых жителями одного-двух кишлаков, кварталов, а в некоторых случаях известных всему краю, было множество. Они имелись почти в каждом городском квартале, кишлаке, а в отдельных из них и по нескольку.

Среди мазаров, почитаемых мусульманами, немало было таких, которые имели прямое отношение к доисламским верованиям среднеазиатских народов, но в исламе их существование связывалось с именами мусульманских (библейских) святых и пророков — Сулеймана (Соломона), Аюба (Иова), Дауда (Давида), Даниела (Даниила) и т. д. Особой известностью пользовались многочисленные мазары, связанные с именем Али — зятя пророка Мухаммеда.

Мусульманское духовенство всячески поддерживало легенды, распространяло слухи о чудесном исцелении и т. п. И население, лишенное возможности получать регулярную медицинскую помощь, слепо верившее слухам о «чудесном», во многих случаях неспособное отличить ложь от истины, регулярно посещало «святые» места.

Наряду с посещением местных «святых» мест в довольно больших масштабах существовало паломничество в Мекку и Медину. Этот долгий, связанный с опасностями путь совершали преимущественно люди состоятельные, в основном духовенство. Совершившие паломничество (хаджж) пользовались среди верующих самым большим авторитетом и уважением, которые нередко использовали для собственного обогащения.

С присоединением края к России паломничество стало носить «организованный» характер. Царское правительство, преследуя политические и экономические цели, поощряло и поддерживало паломничество. Оно способствовало созданию Общества попечения о мусульманских паломниках, отдав ему исключительное право принимать и опекать паломников в Одессе. Было организовано беспересадочное сообщение из Ташкента до Одессы, для этого были выделены специальные вагоны. Лицам, связанным с организацией и обслуживанием паломников, предоставлялись различного рода льготы. Благодаря такой «заботе»

количество паломников из России увеличилось и ежегодно составляло уже около 20 тыс., среди которых большинство составляли паломники из среднеазиатских районов [183, с. 165—170].

Большое оживление в бедную событиями жизнь мусульман вносили два ежегодных праздника ислама. «Благословенный месяц» — рамазан, во время которого верующие должны были соблюдать пост, считался месяцем молитв и покаяний, прощения грехов. Он исключительно активизировал религиозную жизнь; верующие дополнительно к ежедневному пятикратному молению вечером совершали еще один намаз; во многих соборных и приходских мечетях проводился хатмы-Коран (чтение в течение нескольких вечеров всего текста Корана) и т. д.

Пост соблюдали все взрослые, в том числе девочки с девяти и мальчики с двенадцати лет, за исключением тех, кому по Корану разрешалось этого не делать [14]. Не соблюдавшие пост также пытались убедить окружающих в своем благочестии: жаловались на слабость в теле и на тяготы поста.

Одиннадцать месяцев в году от последнего намаза (через полтора часа после захода солнца) до предрассветного намаза (когда до восхода солнца оставалось полтора часа) в Бухаре полностью прекращалась жизнь и жителям запрещалось выходить из дома. Во время же рамазана населению разрешалось свободно ходить по улицам и после полуночи. В рамазан прекращались занятия во всех бухарских медресе и ученики отпускались на каникулы [71, с. 813—825].

Пост завершался большим праздничным молением, проводимым в соборных мечетях или в специальных местах под открытым небом, а иногда и в квартальных мечетях. К этому дню верующие шили праздничную одежду, приводили в порядок дом, двор, поздравляли друг друга с праздником, ходили в гости, посещали дома недавно умерших соседей и родственников и кладбища. В некоторых городах на праздничных базарах, устраиваемых в закрытых дворах определенных мечетей, собирались и женщины [481, с. 22].

Также всенародно отмечался другой праздник ислама — курбан-байрам, связанный с библейской легендой о принесении Ибрахимом (Авраамом) своего сына Исмаила (Исаака) в жертву богу. В этот день после праздничной молитвы в мечетях каждый мусульманин, если ему позволяют средства, должен принести в жертву животное. Кто победнее, объединяется с другими: коза, овца или корова могут быть пожертвованы от семи, а в некоторых случаях и от семидесяти человек. Каждая верующая семья хоть раз в жизни мечтала совершить жертвоприношение, а шкурку отнести в мечеть.

Еще одним знаменательным днем ислама, служившим для усиления религиозного влияния и являвшимся важным поводом для общения верующих, был мавлуд — день рождения Мухаммеда, широко отмечаемый преимущественно женщинами. В месяц рождения пророка в доме одного из верующих собирались

женщины (кое-где отдельно и мужчины) и за угощением читали сказания о рождении Мухаммеда (Мавлуд-ан-наби). Во время чтения зажигались свечи, и при каждом упоминании имени Мухаммеда все вставали и склонялись в почтительном поклоне [481, с. 23].

Мы уже писали, что мечети не посещались женщинами. Однако это не означает, что для них не существовало организованных форм религиозной жизни. В каждом квартале были грамотные, образованные в религиозном отношении женщины (отин, отинбу, отинча), во многих случаях жены имамов мечетей или других религиозных деятелей. Они выполняли функции «блюстителей» выполнения женской частью квартала норм ислама, вели богослужения, читали Коран и другие книги религиозного содержания. Они пользовались большим авторитетом среди женской части общины, к ним часто обращались и за житейскими советами, и с просьбами совершить тот или иной религиозный обряд. Этому способствовали также и культы женских божеств, восходящих к доисламским верованиям и ставших мусульманскими «святыми»: Момо-Кульдурок (Бабка Громовница, именем которой называли гром), Биби-Сешанби (Госпожа Вторник) и Биби-Мушкилькушо (Госпожа Разрешительница затруднений) (см. [481, с. 40]).

Культ Али, исключительно развитый в шиизме, был широко распространен и у суннитов Средней Азии. Главным образом среди женщин-узбечек отмечались традиционные дни месяца мухаррама — ашур, связанные с культом Хусейна, сына Али (в несколько иных формах, чем у шиитов).

Типично женским являлся культ Фатимы (Биби-Фатимы), матери Хусейна и дочери Мухаммеда, пользовавшейся широкой популярностью. Она считалась покровительницей рожениц и новорожденных, а также патронессой прях [362, т. 2, с. 231].

Даже праздник Нового года (навруз), существовавший в Средней Азии задолго до ислама и широко отмечавшийся населением, был канонизирован исламом. Были даже созданы от имени пророка Мухаммеда предания «в честь новогоднего праздника» [71, с. 825—826].

Что изменилось в положении ислама в Средней Азии и Казахстане после их присоединения к России? От правильного ответа на вопрос во многом зависит правильное представление социальных функций ислама накануне Октябрьской революции, а это, в свою очередь, дает возможность по достоинству оценить успехи, достигнутые в духовном раскрепощении народов этих районов за годы Советской власти.

В Туркестане была ликвидирована прежняя система управления, ослабла взаимосвязь политического и религиозного сознания, незначительно, но сузились некоторые из выполняемых религией функций. Но оснований для того, чтобы можно было

говорить о существенном изменении роли ислама в жизни коренного населения, нам кажется, нет.

Чтобы правильно оценить отношение царизма к исламу и его организациям в Средней Азии, нам кажется, важно учесть следующий фактор. Еще задолго до завоевания этого края с «мусульманским вопросом» царская Россия столкнулась на Северном Кавказе и Закавказье. Здесь служители ислама составляли до 2—2,5% всего мусульманского населения. Они имели большой вес в жизни общества, владели значительной недвижимой собственностью, оказывали серьезное воздействие на нравы, быт населения, и царские власти вынуждены были определить свое отношение к такой заметной силе, как ислам. Тем более что длительная вооруженная борьба горцев Северного Кавказа, как известно, приобрела характер своеобразного и очень мощного движения — мюридизма, носившего религиозную оболочку (о политике царизма по отношению к исламу на Кавказе подробно см. [454, с. 74—103]).

О том, что царизм в конце концов правильно оценил выгоды, которые давал союз с духовенством, свидетельствует такой факт. В 1872 г. царем было утверждено положение об управлении духовными делами мусульман Закавказья и учреждены Закавказское магометанское духовное управление суннитского учения и Закавказское магометанское духовное управление шиитского учения [15]. Царское правительство дало большие преимущества мусульманскому духовенству, поставив под его контроль духовную жизнь населения.

Обращая свою заботу на духовенство, правительство исходило из его многочисленности и важного места, занимаемого в духовной и гражданской жизни мусульман. Предоставив духовенству право рассмотрения семейных и наследственных дел на основе шариата и этим создав ему влиятельное положение в обществе, правительство одновременно обеспечивало и «нравственную состоятельность и благонадежность» служителей ислама всех ступеней. Штаты духовных правлений, а также промежуточные между ними и общинами органы содержались за счет государственной казны.

Принимая документ, регулирующий положение мусульманского духовенства Закавказья, царское правительство ставило перед собой задачу обеспечить надзор и контроль за лицами, могущими выступать против него, ограничить деятельность духовенства среди населения, поставить наиболее влиятельную часть духовенства в непосредственную зависимость, связав его материальными интересами, и, наконец, контролировать работу конфессиональных учебных заведений, взять под учет имущество мусульманских организаций.

Поставленной цели способствовал предусматриваемый положением ряд преимуществ, которые получало мусульманское духовенство: служители ислама и их дети освобождались от платежа казенных повинностей, дети лиц высшего духовенства, про-

служивших 20 лет, пользовались правами детей личных дворян и личных почетных граждан. В случае командировок духовенство получало деньги от казны, могло оно надеяться и на награждение. Короче, духовенство стало сословием, пользующимся определенным преимуществом и положением в обществе [436, с. 8—10].

Отношение царского правительства к религии как к своему верному оплоту в полной мере отражалось и на положении мусульманских организаций, расположенных на территории России. От населения требовалось регулярное соблюдение обрядов, предписанных исламом. За невыполнение религиозных обрядов в некоторых районах рабочих и служащих увольняли с работы. За несоблюдение уразы были, например, уволены рабочие-мусульмане на Урале, в Донбассе [258, с. 50].

Государство заботилось и о строительстве новых мечетей. Согласно государственному уставу «О построении магометанских мечетей», строительство мечетей осуществлялось по проектам и под наблюдением специальных государственных учреждений. Строительство новых мечетей предусматривалось в населенных пунктах, где мужское население достигало 200 человек.

В военных округах имелась должность военного муллы, который должен был следить за благонадежностью мусульман-военнослужащих. Служители ислама, действующие в воинских подразделениях, пользовались особыми льготами. Они имели право на пенсию, а в случае их смерти пенсия в полном размере выплачивалась семье.

В Казани существовала переведенная в свое время из Петербурга восточная типография, вплоть до Октябрьской революции печатавшая большими тиражами Коран, его отдельные части и другую религиозную литературу.

Поддерживались правительственными органами и частные татарские типографии, издававшие подобную литературу. С 1853 по 1859 г. ими было выпущено 82 300 экземпляров Корана, 169 000 экземпляров отдельных его частей и 77 500 экземпляров «Иман шарти» — перечня и комментария основных требований ислама к верующему [183, с. 169].

Вот почему царские власти с первых же шагов в Средней Азии, когда приходилось еще применять военную силу, всячески подчеркивали свое уважительное отношение к местной религии, «обращались к местному общественному мнению и старались проводить свои мероприятия с помощью его представителей» (господствующей верхушки, кулачества и духовенства) [111, с. 350].

По признанию царского чиновника, специально изучавшего состояние ислама в казахской степи, в первые годы владычества здесь «политические интересы требовали утверждения в киргизском народе и во всей Средней Азии убеждения в неприкосновенности их веры. Эта причина вместе с желанием привлечь на

свою сторону ханов, султанов и вообще влиятельных людей степи повела к тому, что на первых порах наше правительство не только оказывало исламу полную терпимость, но и даже некоторое покровительство» (цит. по [106, с. 69]).

О том же свидетельствует и деятельность генерала Черняева, первого военного губернатора Туркестана, войска которого завоевали Южный Казахстан и Ташкент. В июле 1865 г., вскоре после завоевания Ташкента, он заключил договор с предводителями кочевых племен и представителями города во главе с Ишан-ходжой Кази Каляном. В договоре были сформулированы условия поведения русских властей по отношению к ташкентцам и ташкентцев по отношению к русским. Текст договора, в частности, гласил: «...жители города Ташкента... должны подчиняться... повелениям всемогущего бога и исповедовать правоверную религию Мухаммеда... не отступать ни на одну йоту от законов, установленных им.

Пусть все, поскольку они могут, действуют для выгоды и пользы этой страны. Пусть они исполняют повсюду молитвы пять раз в день, не пропуская указанного времени, часа или даже минуты. Пусть муллы постоянно ходят в свои школы и внедряют законы мухамметанской веры...

Мухамметанская религия запрещает вам пить бузу и водку, играть в азартные игры или быть безнравственными, поэтому остерегайтесь всякого новшества, которое идет против законов религии».

Черняев свою деятельность в качестве генерал-губернатора начал с того, что посетил все наиболее почитаемые мусульманами места, побывал в гостях в доме Ишан-ходжи Кази Каляна. Мало того, он познакомился и с теми «гази», которые отличались в боях с русским отрядом, выказал им свое уважение, а отдельным из них в знак признания их храбрости выдал официальные охранные грамоты [463, с. 167—170].

При Черняеве была сохранена прежняя структура руководства религиозной жизнью. Он официальным приказом утвердил Кази Каляна. Ему было предоставлено право по-прежнему давать соответствующие предписания о вступлении на должность ряда духовных и судебных деятелей. Сохранялась также и должность шейхуль-ислама. Правда, вскоре эти должности были совсем ликвидированы, но продолжали действовать кази отдельных частей Ташкента, избираемые населением [16].

Однако вплоть до Октябрьской революции царскими властями не был принят официальный документ, регулирующий деятельность религиозных организаций в Туркестане. В двух «Положениях об управлении областями Туркестанского края» (1867 и 1886 гг.) совершенно не затрагивался вопрос о духовных делах. Идея подчинить Туркестан какому-либо из действующих духовных управлений мусульман была отвергнута сразу после присоединения края к России. Ставился вопрос о создании специального духовного управления, и была образована комиссия

для выработки его проекта, но проект остался неосуществленным.

После Андижанского восстания 1898 г. вновь был поставлен вопрос о духовном управлении мусульманского края, выработан проект «Временных правил об управлении духовными делами, учебными заведениями и вакфными имуществами мусульман Туркестанского края». Эти правила, между прочим, предлагали выбирать имамов и служащих мечетей с последующим их утверждением уездными начальниками. Но и этот проект, представленный Начальнику главного штаба, остался без движения.

В 1905 г. Комитет министров высказался в пользу образования для Туркестанского края особого управления по делам веры. Этот вопрос специально обсуждался на особом совещании по делам веры. Совещание не нашло причин для изменения установившегося порядка управления духовными делами в крае и вмешательства в религиозную жизнь населения [436, с. 33—37].

Остановимся на том, как царскими властями решался жизненно важный для обеспечения интегративной функции ислама вопрос о вакфах — огромных земельных владениях мусульманских организаций, благодаря чему те играли большую роль в экономической жизни общества.

Царское правительство, определяя свое отношение к вакфам, исходило из того, что их существование имеет многовековую историю и тесно связано с жизнью коренного населения и, следовательно, любое покушение на них будет воспринято как покушение на вековые устои и традиции.

Долгое время после присоединения края вакфные земли оставались в неприкосновенности. Только после 1886 г. царское правительство решилось нанести удар по экономическому могуществу религиозных организаций. Все заселенные вакфные земли были объявлены собственностью тех, кто их обрабатывал, а незаселенные освобождены от поземельного налога. Но, хотя налоги, выплачиваемые земледельцами, поступали теперь в государственную казну, это не означало, что религиозные организации полностью потеряли свои выгоды от вакфов. Казна, исходя из той суммы, которую собирали ранее вакфодержатели, стала выделять средства на содержание мечетей, мазаров, медресе. Число вакфов было значительно сокращено. Более того, учреждение новых вакфов допускалось в исключительных случаях и только с разрешения генерал-губернатора [169, с. 21], допускалось также их изъятие в пользу государства и ограничение землевладения.

В результате разграничения территорий, отошедших к России и Бухарскому эмирату (1868 г.), возникли трудности, связанные с взиманием в пользу медресе, находившихся в Туркестанском генерал-губернаторстве, доходов от их вакфных имуществ в Бухарском ханстве, и наоборот. Так, в 1869 г. было

запрещено собирать доходы с имущества в пределах Каршинского бекства Самаркандскому мазару Хаджа-Ахрара. После этого и русские власти запретили бухарским учреждениям собирать доходы со своих имуществ, находившихся в русских пределах. Но двум главным медресе Самарканда — Тиллякари и Ширдар (их доходы превышали доходы всех остальных 16 самаркандских медресе, взятых вместе) — по особому ходатайству, адресованному непосредственно бухарскому эмиру, удалось получить разрешение собирать причитавшиеся им доходы в пределах эмирата [111, с. 297].

Таким образом, был нанесен определенный удар по экономической мощи религиозных институтов, но он существенно не отразился на их экономическом положении. Вплоть до Октябрьской революции проблема вакфов ни в законодательстве, ни на практике царскими властями не была окончательно разрешена.

Итак, в Средней Азии до Октябрьской революции и установления Советской власти религия продолжала существовать органически вплетенной в сложную и разветвленную социальную систему, характеризующую отношения зависимости и принуждения в феодальном обществе.

Исключительно важно подчеркнуть, что Средней Азии, Казахстана и Северного Кавказа не коснулись те существенные изменения, которые произошли в положении религии в условиях капиталистического общества. К Октябрьской социалистической революции Средняя Азия и Казахстан по своему хозяйственному развитию стояли на уровне, обычном для колониальных стран, и представляли собой сырьевую базу и отчасти рынки сбыта для крупных русских и некоторых западноевропейских монополий.

Развитие капиталистических отношений в Средней Азии породило национальный рабочий класс — силу, способную уничтожить эксплуатацию, стремящуюся к духовному и материальному освобождению, к познанию мира и объективных законов его развития. Условия жизни рабочего класса таковы, писал Ф. Энгельс, что они «дают ему своего рода практическое образование, которое не только заменяет весь школьный хлам, но и обезвреживает связанные с ним вздорные религиозные представления и даже ставит рабочих во главе общенационального движения Англии. Нужда учит молиться и — что гораздо важнее — мыслить и действовать. Английский рабочий, который почти не умеет читать и еще меньше писать, все же прекрасно знает, в чем заключаются его собственные интересы и интересы всей нации... для него остаются совершенно неясными, несмотря на все старания попов, вопросы царства небесного, зато тем яснее для него вопросы земные, политические и социальные» [26, с. 346—347].

Однако в дореволюционной Средней Азии действовал ряд факторов, не позволивших национальному рабочему классу освободиться от господствующего влияния ислама, порвать с ним.

Национальный рабочий класс был очень малочисленным. В 1913 г. число промышленных рабочих в Туркестане доходило до 34 тыс., из которых 10 тыс. работали на хлопкоочистительных заводах. Более 70% рабочих были представителями местных национальностей [223, с. 24]. В 1916 г. среди туркмен насчитывалось всего 242 рабочих, почти все они были заняты на железной дороге [84, с. 40].

Подавляющее большинство квалифицированных рабочих в крае составляли русские (70—80%), а рабочие коренных национальностей использовались в основном на подсобных работах и получали значительно меньшую зарплату. Их заработная плата в целом была на 40—50% ниже, а в отдельных отраслях в 2—3 раза меньше, чем у русских рабочих [332, с. 25—26].

Национальный рабочий класс рос за счет вчерашних неграмотных дехкан, имевших прочные связи с селом, а также ремесленников и кустарей. В характеристике национального рабочего класса дореволюционного Туркестана указывалось, что его нельзя считать «исключительно связанным с заводской жизнью, для него существуют и другие занятия. Множество туркестанских предприятий работает только часть года, а в остальное время большинство рабочих освобождается от работы на заводах и фабриках и занимается или сельским хозяйством, или каким-нибудь промыслом» [200, с. 29] [17].

Вчерашний дехканин, воспитанный в патриархальных традициях, и на промышленном предприятии определенное время воспринимал власть любого старшего как нечто, требующее безукоснительного подчинения. Психология земледельца ослабила его волю к сопротивлению произволу. Будучи связанным с обработкой земли, он свою работу на промышленном предприятии рассматривал как нечто временное, что также препятствовало осознанию им революционных задач пролетариата. Нельзя также забывать, что сближению национальных рабочих с русскими мешали незнание языка, различия в религии и устройстве быта.

Таким образом, жители Средней Азии были «типичными представителями трудовой массы — не рабочими, прошедшими школу капиталистических фабрик и заводов, а типичными представителями трудящейся, эксплуатируемой массы крестьян, которые страдают от средневекового гнета» [30, с. 329].

Известно, что именно капитализм обнажает эксплуатацию, снимает оболочку, прикрывающую ее патриархальными и религиозными иллюзиями. В «Манифесте Коммунистической партии» К. Маркс и Ф. Энгельс писали: «Буржуазия сыграла в истории чрезвычайно революционную роль.

Буржуазия повсюду, где она достигла господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения... Она превратила личное достоинство человека в меновую стоимость и поставила на место бесчисленных пожалованных и благоприобретенных свобод одну бессовестную свободу торговли.

Словом, эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, черствой» [16а, с. 426]. Прогрессивную историческую миссию капитализма В. И. Ленин видел, в частности, в том, что он «разрушает старинную обособленность и замкнутость систем хозяйства (а следовательно, и узость духовной и политической жизни)» [41, с. 57].

Замена внеэкономического принуждения экономическим при капитализме непосредственно связана с ломкой сословных перегородок.

«Традиционные» формы общественного производства, веками передававшиеся из поколения в поколение почти без изменений, заменило машинное производство. Речь идет не только о коренном перевороте в технике производства, но и последовавшей за этим революционной ломке социальных отношений, всего жизненного уклада. Социальные условия жизни людей, подчинявшиеся вековым традициям и обычаям, были разрушены, менялись с невиданной до тех пор быстротой. Если в прошлом население, как правило, проживало в одном месте, то в условиях капитализма оно стало мобильным.

Развитие материального производства привело к развитию науки, росту ее воздействия на сознание людей, на их мировоззрение и ценностные ориентации.

Национальная буржуазия в Туркестане возникла только с присоединением края к России и в период, предшествовавший Октябрьской революции, находилась на стадии становления и развития. Она состояла преимущественно из разбогатевших на торговле хлопком скупщиков, ростовщиков, вчерашних торговцев и феодалов. Местная буржуазия с самого начала своего возникновения была в силу сложившихся экономических связей Туркестана с Россией зависимой и экономически, и политически от русской буржуазии. С одной стороны, в лице России она имела надежный рынок, с другой — тяготилась своей зависимостью и жаждала освободиться от нее. Но, робко проявляя свое недовольство отдельными аспектами колониальной политики, местная буржуазия постоянно шла на компромисс с царской властью, так как видела в ней надежного защитника от могущего вспыхнуть в любой момент революционного недовольства русских и местных рабочих.

Национальная буржуазия Туркестана была далека от той «чрезвычайно революционной роли», которую сыграла буржуазия в истории европейских стран: «...буржуазия, благодаря своей промышленности, своей торговле, своим политическим учреждениям, работает над тем, чтобы вырвать мелкие, замкнутые, живущие лишь собственными интересами отдельные местности из состояния обособленности, связать их друг с другом, слить их интересы воедино, расширить их местный кругозор, уничтожить их местные обычаи, моды и взгляды, и из многих до сих пор независимых друг от друга провинций и местностей образовать

великую нацию с общими интересами, нравами и воззрениями» [19, с. 355]. Сказанное ярко проявилось в отношении национальной буржуазии к исламу, его роли в общественной и экономической жизни. Выразители интересов национальной буржуазии в оценке всех явлений общественной, политической и экономической жизни откровенно защищали и отстаивали устои, овеянные духом ислама; именно в религии видели они идеологию, вокруг которой необходимо объединиться населению мусульманских окраин России. Партия, созданная узбекской национальной буржуазией, также рассматривалась ими прежде всего как партия единоверцев, объединившихся на базе экономических и идеологических догм ислама (см. [133, с. 26—38; 159, с. 17—28]).

В Средней Азии и Казахстане национальная буржуазия, не сформировавшаяся еще в самостоятельный класс, не представляла собой силы, способной не только решительно порвать с феодализмом, но и активно бороться со всем тем, что было связано с ним. Неспособная порвать с религией, она пыталась в исламе, Коране найти объяснение вновь возникающим в обществе отношениям, оправдать свою деятельность. Более того, укрепление мусульманских устоев, положения религии и духовенства были в числе важнейших требований, выдвигаемых ею перед царизмом. Особо активно она проявила себя в этом плане в революцию 1905—1907 гг. Казахская буржуазия потребовала, например, от царских властей организации выборного духовного управления мусульман, права самостоятельно открывать религиозные школы и мечети и т. д. [134, с. 94—96]. С особым упорством она добивалась замены адата шариатом и руководства его нормами в отправлении правосудия, свободы передачи в вакфы имущества и недвижимости, отстранения представителей царской администрации от проведения экзаменов в мактабах и медресе [118, с. 321—323]. С подобными требованиями выступили представители буржуазии и в Сырдарьинской области [520, с. 74—75]. Татарская буржуазия в своей петиции к царю просила уравнять мусульманское духовенство в правах с православными [230, с. 261].

Пытаясь играть на религиозных и национальных чувствах масс, идеологи национальной буржуазии осуждали мусульман, предпочитавших покупать товары у евреев, индусов, а не у единоверцев. «Для прогресса нации,— писала джадидская газета „Хуршед“,— нужно бойкотировать купцов-иноверцев и покупать товары у своих единоверцев». Они иногда поднимались до критики невежества мусульманского духовенства, конфессиональных школ, ратовали за реформу системы образования, говорили о необходимости иметь собственных медиков, юристов, экономистов, но считали, что сохранность нации зависит от уровня подготовки кадров мусульманских деятелей, и предлагали готовить их в зарубежных университетах [499, с. 44—47].

Черты, связанные с исламом, феодальным обществом, продолжали довлеть и в семейно-бытовых отношениях, психологии

национальной буржуазии (многоженство, среда общения, одежда и т. д.).

Немаловажен и такой фактор. Промышленные предприятия в дореволюционной Средней Азии строились только в «новых городах», и, следовательно, капиталистические отношения очень медленно проникали в старые феодальные города, в сельскую местность. Уклад жизни в старых городах и сельской местности и после присоединения к России почти не изменился, не изменились, по существу, и отношения между людьми. И в городах края, ставших административными и промышленными центрами, коренное население составляло абсолютное большинство: в Ташкенте — 83,1%, в Андижане — 96,4, в Коканде — 97,4% [502, с. 15].

Село продолжало жить однообразной, мало поддающейся влиянию времени жизнью.

Процесс развития капиталистических отношений в Средней Азии не привел к решительной ломке феодальных отношений. Уровень экономического, социального и политического развития страны не способствовал развитию национального самосознания, в результате чего были слабо развиты национальные культуры и они еще не отделились от религии.

Определенные изменения после присоединения к России произошли в хозяйственно-культурном развитии и бытовом укладе народов Средней Азии. В некоторых местностях население стало пользоваться услугами русских врачей, кое-где были открыты специальные консультации для женщин. В сельском хозяйстве стали применяться некоторые рациональные способы ведения хозяйства и методы обработки земли, более совершенные орудия производства, были внедрены ранее неизвестные в крае культуры — картофель, помидоры, овес, сахарная свекла, новые сорта хлопка и т. д. В жизнь местного населения стали входить ранее невиданные средства передвижения — трамвай, велосипед, железная дорога. Появились дома с деревянными полами и застекленными окнами, выходящими на улицу, появились керосиновые лампы, печи, кровати, столы, стулья и т. п. Медленно и постепенно, но изменились и форма и покрой одежды и обуви.

Но мусульманское духовенство и фанатичная часть населения крайне отрицательно относились к любым изменениям в привычках, традиционных формах быта, даже если они приносили удобство, выгоду и пользу человеку. Нарушение общепринятых норм поведения, отклонение от всего укоренившегося считалось ересью (бидъат) и сурово наказывалось. Долгое время широкая масса не пользовалась новыми видами транспорта — «шайтан-арбой» («телегой дьявола»), а железной дорогой вплоть до Октябрьской революции пользовались лишь паломники в Мекку и купцы [173, с. 48—50]. Считалось греховным и вредным для здоровья употреблять в пищу картофель и помидоры. Великим грехом называлось и ношение резиновых калош,

так как на их подошве имелись буквы (фабричная марка), а, по исламу, считалось неприемлемым попирать ногами священные письмена [481, с. 74].

Влиянию русской культуры, преимущественно во внешних ее проявлениях, была подвержена в основном национальная буржуазия и интеллигенция. В сознание широких масс ценности европейской культуры проникали в весьма ничтожных дозах или не занимали вовсе никакого места. Нередко она отвергалась массами как культура завоевателей, посягнувших на вековые устои и исконные земли (в 1915 г. в Туркестане на каждого русского крестьянина приходилось по 3,17 десятины земли, а на каждого национального крестьянина — 0,21 десятины, или в 15 раз меньше). К тому же непомерные налоги, взимаемые с нищенского населения на местах, даже в пользу бухарского эмира, объяснялись прихотью русских. Надо также учесть, что с присоединением края к России здесь появились публичные дома, воровство, пьянство и т. д., что объяснялось, как правило, «падением нравов» в связи с появлением русских. Как писал дореволюционный исследователь, «русские принесли с собою в эту страну (Туркестан.— *Т. С.*) европейскую цивилизацию, и открытое лицо сделалось ее вывескою. Все честное закуталось еще плотнее прежнего» [335, с. 365]. В результате в жизни местного населения с большим трудом занимали место действительно полезные, передовые мысли и новшества, в том числе и способствующие секуляризации, только потому, что они шли от русских. Приведем разительный пример. С 1900 г. на всей территории Закаспийской области (нынешние Красноводская, Ашхабадская и Марыйская области) к местным врачам за помощью обратилась лишь одна женщина-туркменка [550, с. 158].

Но в целом присоединение Средней Азии к России имело объективно прогрессивное значение, и нельзя отрицать всего того положительного, что последовало за этим. Начавшееся крушение феодального общества и рост материальных основ капитализма были безусловно прогрессивным явлением. «Признание прогрессивности этой роли,— по словам В. И. Ленина,— вполне совместимо... с полным признанием отрицательных и мрачных сторон капитализма...» [41, с. 597].

Вместе с тем было бы неверно вслед за некоторыми современными авторами некритически использовать сообщения дореволюционных источников о том, что в районах Средней Азии, присоединенных к России, «религия мало-помалу для многих стала обращаться в пережиток, в формальность, требующуюся лишь кодексом общественных приличий, в то верхнее платье, без которого неудобно выйти на улицу» [358, с. 115—116] (см. также [561, с. 337]).

Действительно, после присоединения к России в Туркестане была ликвидирована должность раисов, одной из обязанностей которых был контроль над соблюдением населением религиозных обрядов. В результате на какой-то период уменьшилось число молящихся в мечетях и количество медресе, наметилось определенное безразличие со стороны населения к исполнению другими религиозных обрядов. Но говорит ли это о секуляризации среднеазиатского общества, о потере исламом свойственной ему интегрирующей функции? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо прежде всего проанализировать классовые отношения в обществе. Говорить о секуляризации можно лишь при наличии класса, в ней заинтересованного.

Марксизм признает зависимость секуляризации от изменения социальной структуры, от расширения коммуникативных связей, повышения роли науки, массовой информации, культуры, от большей мобильности людей и других явлений в обществе, сопутствующих процессу его «индустриализации». Вместе с тем она указывает на особую важность конкретной социальной системы, в условиях которой проявляются основные факторы секуляризации. Именно социальная система дает ответ на вопрос, почему в одних случаях факторы действуют замедленно, а в других — более быстро. «Всякая историческая борьба — совершается ли она в политической, религиозной, философской или в какой-либо иной идеологической области,— отмечал Ф. Энгельс,— в действительности является только более или менее ясным выражением борьбы общественных классов, а существование этих классов и вместе с тем и их столкновения между собой, в свою очередь, обусловливаются степенью развития их экономического положения, характером и способом производства» [21, с. 259].

С присоединением Средней Азии к России осталась практически неизменной феодальная система, ее классовая сущность, не сформировались до конца противоборствующие классы, о чем пишет Ф. Энгельс. Здесь не появилось сил, заинтересованных в полном ослаблении позиций ислама. Царская Россия, исходя из своих колонизаторских целей, предпринимала все для укрепления религии. Отдельные же меры по ослаблению позиций мусульманских организаций не преследовали цели секуляризировать те или иные стороны общественной и личной жизни, уничтожить господство религии. Поэтому их можно оценить лишь как начавшийся процесс ослабления регулятивного влияния религиозных организаций в различных сферах общественной жизни и на самого человека.

Ни в одном из законодательных актов не был последовательно провозглашен и закреплен хотя бы один из принципов секуляризации, хотя и принятие того или иного акта вовсе не означает еще практического осуществления секуляризации. Необходимо, чтобы социально-экономические условия, культурные условия жизни способствовали тому, чтобы массы сами доросли до этих идей, готовы были воспринять процесс их законодательного закрепления и претворения на практике. В Средней Азии таких условий до революции не существовало, и поэтому от-

дельные акты царских властей (например, о праве выбора между казийским и русским судом) остались на бумаге. Так происходит в настоящее время и в Турции, являющейся светским государством, где принципы секуляризации конституционно закреплены более полувека назад. Однако здесь и поныне «влияние традиций и норм ислама продолжает оставаться доминирующей чертой образа мышления турецкого крестьянина и быта турецкой деревни» [397, с. 187].

В дореволюционной Средней Азии продолжало действовать мусульманское право, что способствовало дальнейшему закреплению догматических предписаний и морально-правовых норм ислама, которыми, как и много веков назад, должно было руководствоваться население.

Не последовало и коренного изменения в имущественном и общественном положении духовенства. Проведенная частично реформа вакфов ни в коей мере не означала секуляризации, национализации. Реформа была спокойно воспринята населением, так как она не затрагивала интересов ни народа, ни духовенства, мало что потерявшего.

Школа, которая могла бы нанести самый серьезный удар, привести постепенно к упадку влияния религии, победе светских знаний, не претерпела существенных изменений.

Европеизация не оказала существенного влияния не только на низы и средние слои, но даже и на верхушку среднеазиатского общества. Не произошло коренных изменений и в традиционном укладе жизни.

Все это дало право В. И. Ленину, изучавшему положение религии, распространение идеологии пантюркизма и панисламизма в Туркестане, сделать в ходе работы над «Тетрадями по империализму» следующее резюме: «Ислам здесь царит. Свобода религии полная. Панисламизм» [46а, с. 513].

ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ И ОСОБЕННОСТИ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ РАЙОНОВ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ИСЛАМА ПОСЛЕ ОКТЯБРЬСКОЙ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Одной из важных задач, вставших перед молодым социалистическим государством сразу после победы Октябрьской революции, стала задача распространения социалистической идеологии, воспитания нового человека, обладающего социалистическим сознанием, в корне отличающимся от общественного сознания капиталистического и феодального общества. У широких масс трудящихся необходимо было воспитать нетерпимое отношение к любым формам эксплуатации, угнетения и несправедливости, социалистическое отношение к труду, чувство дружбы народов, социалистический интернационализм. Предстояло создать все необходимые условия для всестороннего развития советского человека, преодоления былого разрыва между городом и деревней.

Формирование социалистического сознания, основанного на научном мировоззрении, требовало решительной борьбы с религиозной идеологией.

Принципиальные вопросы отношения марксистской партии и социалистического государства к религии были сформулированы В. И. Лениным задолго до Октябрьской революции, в таких его работах, как «Социализм и религия», «Об отношении рабочей партии к религии», «Духовенство и политика», «Классы и партия в отношении к религии и церкви» и др. Всякая религия есть обман народа, всякая религия враждебна трудящимся, реакционна и антинаучна в своей основе — такова сущность отношения коммунистической партии к религии. Поэтому партия коммунистов считает борьбу против религиозных предрассудков одним из важнейших направлений работы по формированию материалистического мировоззрения трудящихся. Преодоление религиозных пережитков, бытующих в сознании трудящихся, для нашей партии являлось объективной необходимостью, частью работы по их освобождению от классового и национального гнета. В. И. Ленин связывал разъяснение среди рабочего класса, всех трудящихся программы партии, которая «вся построена на научном и, притом, именно материалистическом мировоззрении», с необходимостью разъяснения «истинных исторических и экономических корней религиозного тумана». Разъ-

ясняя отношение марксизма к религии, ее положение в социалистическом обществе, В. И. Ленин указывал: «Мы требуем, чтобы религия была частным делом по отношению к государству, но мы никак не можем считать религию частным делом по отношению к... партии». Он также подчеркивал: «По отношению к партии социалистического пролетариата религия не есть частное дело. Партия наша есть союз сознательных, передовых борцов за освобождение рабочего класса. Такой союз не может и не должен безразлично относиться к бессознательности, темноте или мракобесничеству в виде религиозных верований. Мы требуем полного отделения церкви от государства, чтобы бороться с религиозным туманом чисто идейным и только идейным оружием, нашей прессой, нашим словом. Но мы основали свой союз, РСДРП, между прочим, именно для такой борьбы против всякого религиозного одурачения рабочих. Для нас же идейная борьба не частное, а общепартийное, общепролетарское дело» [44, с. 143, 143—144]. В то же время партия четко разграничивала и разграничивает свой подход к религии как к антинаучной идеологии и к носителям религиозных взглядов — верующим. Для коммунистической партии борьба против религии является не самоцелью, а составной частью классовой борьбы пролетариата. Источник религии, учит марксизм, коренится в социальной придавленности масс, и преодоление религии непосредственно связано с изменениями социальных условий, с преобразованием быта, подъемом культуры народных масс. Поэтому партия всегда с большим тактом и терпеливо вела борьбу против религии, требовала не допускать оскорблений или презрительного отношения к религиозным взглядам рабочих и крестьян. «...Надо *уметь* бороться с религией,— указывал В. И. Ленин,— а для этого надо *материалистически* объяснить источник веры и религии у масс» [38, с. 418].

В. И. Ленин подчеркивал, что партия борется за полную свободу совести и относится с уважением ко всякому искреннему убеждению в делах веры, если это убеждение не проводится в жизнь путем насилия и обмана. В. И. Лениным был сформулирован и принцип отделения церкви от государства и школы от церкви, означающий, что по отношению к государству, объединяющему всех граждан независимо от их религиозных убеждений, вопрос о том, верить или не верить в бога, является их частным делом. «Государству,— писал В. И. Ленин,— не должно быть дела до религии, религиозные общества не должны быть связаны с государственной властью. Всякий должен быть совершенно свободен исповедовать какую угодно религию или не признавать никакой религии, т. е. быть атеистом...» [44, с. 143].

С первых же дней своего существования Советское государство стало последовательно осуществлять меры, направленные на секуляризацию общества, и в первую очередь его политической жизни. В течение ноября — декабря 1917 г. был издан ряд декретов (о земле, о расторжении брака, о гражданском браке,

о детях и о ведении книги актов гражданского состояния и др.), которые стали подготовительными законодательными мерами к изданию основного документа об отношении государства к религии, церкви и верующим.

Этим документом явился декрет от 23 января 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», подготовленный при активном участии В. И. Ленина и подписанный им [1].

В этом декрете «были определены принципы взаимоотношений между Советским государством и церковью. Этот декрет имеет всемирно-историческое значение. Он подытожил и закрепил завоевания Октября в области свободы совести, покончил со всеми средневековыми привилегиями церкви, устранил насилие над совестью граждан. Декрет положил начало подлинному отделению церкви от государства и школы от церкви, что соответствовало интересам как верующих, так и неверующих, как государства, так и церкви. Государственные организации и учреждения высвобождались из-под влияния религии и церкви, а религиозным организациям гарантировалась полная свобода самоуправления, все условия для непосредственной деятельности по удовлетворению религиозных потребностей верующих. Декрет послужил основой советского законодательства в области свободы совести» [298, с. 53]. Декрет ограничил, с одной стороны, деятельность религиозных обществ удовлетворением чисто религиозных потребностей верующих, с другой стороны, гарантировал все необходимые условия для этой деятельности, исключив их из сферы политики, и решил таким образом отрицательно вопрос о возможности какого бы то ни было участия религиозных обществ в политической организации социалистического общества.

Декрет лишил церковь экономической основы. В нем говорилось, что никакие церковные и религиозные общества не имеют права владеть собственностью. Они лишались и права юридического лица. Все имущество существовавших в России церковных и религиозных обществ было объявлено народным достоянием, отменены принудительные сборы и обложения в их пользу.

Документ декретировал отделение церкви от государства. Отныне действия государственных и иных публично-правовых установлений не сопровождались никакими религиозными обрядами и церемониями. Никто не мог, ссылаясь на свои религиозные воззрения, уклоняться от исполнения гражданских обязанностей. Отменялась религиозная клятва или присяга. Акты гражданского состояния велись исключительно гражданской властью: отделами записи браков и рождений. Школа была отделена от церкви. Не допускалось преподавание религиозных вероучений ни в каких государственных, а также и частных учебных заведениях, где преподаются общеобразовательные предметы. Декрет подчинил все церковные и религиозные общества общим положениям о частных обществах и союзах и

установил, что они не пользуются никакими преимуществами и субсидиями ни от государства, ни от местных автономных и самоуправляющихся установлений. Декрет запрещал любые насилия над совестью граждан как со стороны представителей государственной власти, так и религиозных обществ. Каждый гражданин мог исповедовать любую религию или не исповедовать никакой.

Отделение церкви от государства и школы от церкви способствовало полному разрушению связи между эксплуататорскими классами и организацией религиозной пропаганды и фактическому освобождению трудящихся масс от религиозных предрассудков.

Но в условиях районов распространения ислама практическое осуществление ленинского декрета, высвобождение сознания трудящихся из-под господства идеологии ислама имели свои особенности, связанные с уровнем развития края, его историческим прошлым.

При решении здесь религиозного вопроса учитывалось, что почти весь регион приступил к строительству социализма, минуя капиталистические отношения. «Если из 65 миллионов великорусского населения исключить Украину, Белоруссию, часть Азербайджана, Армению, прошедшие в той или иной степени период промышленного капитализма,— отмечалось в резолюции X съезда РКП(б) об очередных задачах партии в национальном вопросе,— то остается около 25 миллионов, по преимуществу тюркского населения (Туркестан, большая часть Азербайджана, Дагестан, горцы, татары, башкиры, киргизы и др.), не успевших пройти капиталистическое развитие, не имеющих или почти не имеющих своего промышленного пролетариата, сохранивших в большинстве случаев скотоводческое хозяйство и патриархально-родовой быт (Киргизия, Башкирия, Северный Кавказ) или не вполне еще ушедших дальше полупатриархально-полуфеодального быта (Азербайджан, Крым и др.), но уже вовлеченных в общее русло советского развития» [50, ч. 1, с. 569].

В этих районах, естественно, общественно-производственные отношения не могли быть сразу преобразованы в социалистические, и здесь встала задача «понять, какие посредствующие пути, приемы, средства, пособия нужны для перехода докапиталистических отношений к социализму» [39, с. 228]. Необходимо было найти такие формы, которые в диалектическом единстве, объединяя элементы старого и нового качества, наполняли бы при этом старые, привычные населению формы новым содержанием, обеспечили бы победу нового над старым. На первых этапах социалистического строительства такие переходные и промежуточные формы широко использовались в различных областях политической, социально-экономической и идеологической жизни [288, с. 16—18]. Применялись они и в решении религиозного вопроса, что наложило своеобразный отпечаток и на процесс секуляризации практически всех сторон жизни коренного населения большинства районов распространения ислама.

Темный и отсталый, политически неразвитый народ видел в духовенстве и местных богачах своих вожаков и шел слепо за ними. Выступая на VIII съезде партии, В. И. Ленин говорил, что «киргизы, узбеки, таджики, туркмены всецело... в подчинении у своих мулл», и потому следует «дождаться развития данной нации, дифференциации пролетариата от буржуазных элементов» [45, с. 158—159].

Здесь следовало выработать стратегические и тактические установки, которые сочетали бы неуклонную линию партии на углубление революционных завоеваний, всемерное укрепление прочного союза между рабочим классом и основными массами трудового крестьянства с максимальной осторожностью по отношению к религиозным чувствам населения, его традициям, семейно-бытовым отношениям.

20 ноября 1917 г., спустя две недели после победы Октябрьской революции, было обнародовано подписанное В. И. Лениным обращение Совета Народных Комиссаров РСФСР «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока», четко сформулировавшее основные принципы политики Советской власти. «Впервые в истории,— как пишет об этом документе член Политбюро ЦК КПСС, первый заместитель Председателя Совета Министров СССР тов. Г. А. Алиев,— с трудящимися мусульманского Востока заговорили языком, достойным человека и гражданина. Это был язык Октября, язык ленинской партии [76, с. 28]. В декларации, в частности, говорилось: «Отныне ваши верования и обычаи, ваши национальные и культурные учреждения объявляются свободными и неприкосновенными. Устраивайте свою национальную жизнь свободно и беспрепятственно. Вы имеете право на это. Знайте, что ваши права, как и права всех народов России, охраняются всей мощью революции и ее органов — Советов Рабочих, Солдатских и Крестьянских Депутатов» [181, с. 34].

Сам факт, что в обращении в качестве одного из важнейших гарантов революции указана неприкосновенность сложившихся веками верований и обычаев, свидетельствует о глубоком понимании В. И. Лениным и партией всей сложности обстановки в Средней Азии и Казахстане, о реалистическом подходе к определению путей строительства социализма в крае. Обращаясь именно к мусульманам, оно исходило из того, что здесь религиозная принадлежность значила больше, чем этническая, и представители всех народностей сознавали себя прежде всего мусульманами. И в то же время Советское правительство, учитывая неразвитость классового самосознания, обращалось не к мусульманам вообще, а именно к трудящимся мусульманам [2].

В. И. Ленин и Советское государство исходили из того, что вопрос об отношении к исламу в условиях Средней Азии и Казахстана, не прошедших капиталистический этап секуляризации,

был прежде всего вопросом политическим, от умелого решения которого зависели во многом прочность завоеваний революции, отношение к ней трудящихся масс. Необычный для коренного населения бурный процесс секуляризации, широкая атеистическая пропаганда могли вызвать острую политическую напряженность, быть использованы в контрреволюционных целях.

Определяя свою линию по отношению к исламу, наша партия и государство исходили из того, что основной политический раздел проходит не между верующими и неверующими, а между эксплуататорами и эксплуатируемыми. В. И. Ленин подчеркивал, что коммунисты «не должны запрещать пролетариям, сохранившим те или иные остатки старых предрассудков, сближение с нашей партией. Проповедовать научное миросозерцание мы всегда будем... но это вовсе не значит, что следовало выдвигать религиозный вопрос на первое место...» [44, с. 146].

Программа РКП(б), принятая в 1919 г., требовала проявлять особую осторожность и особое внимание к пережиткам национальных чувств у трудящихся масс угнетенных или неполноправных наций.

ЦК РКП(б) постоянно требовал от партийных комитетов и политотделов в работе среди народов Востока исходить из учета основных факторов, играющих большую роль в их жизни,— религиозного и национального. Религиозные предрассудки, указывал ЦК, занимают в их жизни гораздо больше места, проявляются сильнее, чем у народов экономически более развитых, выступают в тесной связи с гражданско-семейным бытом. Исходя из этого, ЦК предписывал в районах распространения ислама «большую осторожность в борьбе с религиозными предрассудками. Против них нужно бороться не прямым отрицанием религии, а ее подтачиванием посредством распространения грамоты, открытия школ, клубов, читален, распространения познаний в области истории земли и человека и, главным образом, указывая на классовый характер организации мусульманского духовного сословия...» [50, с. 146—147].

II конференция компартии Туркестана (март 1919 г.) создала краевое Мусульманское бюро (Мусбюро), которое на правах отдела крайкома партии и под руководством последнего должно было вести партийную работу среди мусульманского населения. Перед Мусбюро ставилась задача найти пути сближения партии с трудящимися массами коренных национальностей, вести пропаганду на их родном языке. Мусбюро и его отделы, созданные на местах, проделали немалую работу по вовлечению коренного населения в работу по созданию и упрочению Советской власти, по подготовке национальных кадров, мобилизации населения на борьбу с басмачеством. В деятельности бюро и его подразделений ведущее место занимала агитационно-пропагандистская и культурно-просветительная работа.

Особое значение придавалось росту рядов коммунистической партии за счет наиболее сознательных представителей трудящихся местных национальностей. С учетом той роли, которую продолжала играть религия в их жизни, в партию принимались и верующие. Долгие годы в составе Коммунистической партии Туркестана верующие составляли значительную часть.

Свою прогрессивную роль в политическом воспитании трудящихся края сыграли созданные в ряде мест большевиками мусульманские профсоюзы (кожевников, сапожников, строителей и т. д.), Советы мусульманских депутатов, а также Советы мусульманских рабочих, в которые входили кустари, ремесленники и другие слои местного населения. Специфические особенности имело в крае и комсомольское строительство (организация ячеек по месту жительства, создание комсомольских организаций девушек; имелись и пионерские отряды для девочек и т. д.).

Коммунистическая партия Туркестана с учетом того, что «среди угнетенных национальностей крепость религиозных предрассудков объясняется национальным гнетом», а «приверженность к религии со стороны представителей ранее господствовавшей нации в колонии служит в значительной мере проявлением угнетательского шовинизма», считала обязательным условием для занятия европейцами ответственных постов свободу от религиозных предрассудков. Это требование, как подчеркивалось на V съезде КПТ (сентябрь 1920 г.), должно «предъявляться и к вполне сознательным и ответственным работникам-мусульманам. Что касается рядовых и менее ответственных мусульман — членов партии, то борьба с религиозными предрассудками в их рядах должна вестись исключительно с помощью развития классового самосознания» [430, с. 66].

Процесс секуляризации в республиках Средней Азии и Казахстане в тесной связи со спецификой и успехами социалистического строительства прошел ряд этапов[3].

Подлинная секуляризация различных сторон жизни Средней Азии начинается с Великой Октябрьской социалистической революции. Первый ее этап охватывает период социалистических преобразований в области духовной жизни в ходе пролетарской революции и перехода от капитализма к социализму и заканчивается в середине 30-х годов, когда в СССР был в основном построен социализм. В этот период было уничтожено экономическое и политическое господство эксплуататорских классов, помещики и капиталисты ликвидированы как класс, а господствующим классом стал пролетариат. В деревне выросла численность середняцкого крестьянства, количество бедноты уменьшилось, хотя она еще оставалась.

Важнейший итог этапа состоит в том, что значительное большинство населения в ходе социалистического строительства прониклось политической идеологией пролетариата. Духовная жизнь общества уже складывалась на новой социалистической основе, на формирование сознания трудящихся масс религия перестала оказывать решающее влияние.

В свою очередь, данный этап в соответствии с успехами социалистической секуляризации ислама можно разделить на ряд периодов.

В начале первого такого периода (1917—1920), когда начались социалистические преобразования в крае, были приняты важнейшие законодательные акты, ставшие основой секуляризации всех сторон жизни коренного населения Средней Азии. В Конституции Туркестанской Автономной Советской Социалистической Республики (ТАССР) была воспроизведена статья о свободе совести из Конституции РСФСР, в состав которой она входила. 20 ноября 1918 г. Совет Народных Комиссаров ТАССР принял декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви, повторяющий декрет СНК РСФСР от 23 января 1918 г.

На основе этого декрета имущество, принадлежавшее мусульманским организациям, было объявлено народным достоянием, и для управления этим имуществом при Комиссариате по национальным делам Туркреспублики учрежден вакфный отдел.

Принятые государством законодательные акты отделили школу от церкви и отменили преподавание в ней религии. В Туркестане впервые в истории появились государственные органы народного образования в масштабе республики и на местах. Несмотря на исключительные трудности, Советское государство уже в первые годы своего существования открыло здесь больше школ, чем за полвека господства царизма в крае. К концу 1920 г. в Туркестане насчитывалось свыше 2 тыс. начальных школ, более половины учащихся которых (98 656) составляли дети граждан коренных национальностей [499, с. 66].

1917—1920 годы характеризуются первыми попытками создания культуры, свободной от влияния религии, идеологии панисламизма и пантюркизма. Появились газеты на языках местных национальностей, начали издаваться светские книги, в том числе труды классиков марксизма-ленинизма, научно-популярная литература, были открыты новые и национализированы имеющиеся библиотеки. В эти годы печатались литературные произведения, разоблачающие антинародные происки духовенства, зародился профессиональный национальный театр, много сделавший для просвещения народа, открылась народная консерватория.

В Туркестане гражданско-правовые отношения начали строиться на основе гражданско-правовых актов РСФСР, вводимых в действие особыми постановлениями ЦИК или СНК Туркреспублики. Съездом Советов и ТуркЦИКу было предоставлено право изменять некоторые пункты декретов центрального Советского правительства с учетом местных хозяйственных и бытовых особенностей республики.

Принятые сразу после победы Октябрьской революции декреты ВЦИК и СНК РСФСР — «О расторжении брака» (16 декабря 1917 г.), «О гражданском браке, о детях и о ведении книг актов гражданского состояния» (19 декабря 1917 г.) — подорвали господствующее положение религии в области семейного права и семейного быта.

Декрет «О расторжении брака» передал ведение актов гражданского состояния исключительно государственным учреждениям, изъяв его полностью из рук церковных органов, провозгласил принцип добровольности вступления в брак и свободу развода для обоих супругов, запретил многоженство, а также установил брачный возраст: 18 лет — для мужчин и 16 — для женщин. «Действие этого закона,— особо подчеркивалось в декрете,— распространяется на всех граждан Российской Республики, вне зависимости от принадлежности их к тому или иному вероисповедному культу» [172, т. 1, с. 239].

Второй декрет отменил ранее существовавший обязательный порядок заключения церковных браков. Действительным и обязательным признавался только гражданский брак, заключенный в соответствующих государственных органах — отделах записи браков и рождений, специально создаваемых при местных органах государственной власти. Церковный брак был объявлен частным делом лиц, вступающих в брак, не влекущим за собой юридических последствий.

В. И. Ленин, отмечая огромную роль первых советских законов о браке и семье в укреплении социалистических отношений, писал: «Советская власть первая и единственная в мире уничтожила полностью все старые, буржуазные, подлые законы, ставящие женщину в неравноправное положение с мужчиной, дающие привилегии мужчине, например, в области брачного права или в области отношений к детям. Советская власть первая и единственная в мире, как власть трудящихся, отменила все, связанные с собственностью, преимущества, которые сохранились в семейном праве за мужчиной во всех, даже самых демократических, буржуазных республиках» [33, с. 157].

Были ликвидированы и все существовавшие в крае общие судебные институты, оставшиеся от прежних времен. На первом этапе (в 1919 г.) были упразднены оставшиеся до этого неизменными казийские и бийские суды (см. ниже).

В Советском Туркестане на основании декрета ВЦИК и СНК РСФСР от 24 ноября 1917 г. «Об уничтожении сословий и гражданских чинов» все привилегии, которыми пользовалось мусульманское духовенство, саиды и ходжи, были ликвидированы.

Таким образом, в первые годы своего существования Советское государство приняло все необходимые законодательные меры для секуляризации всех без исключения сторон жизни общества, для потери исламом многих его функций.

Однако в первый период принцип отделения церкви от государства и школы от церкви на практике был осуществлен лишь по отношению к проживавшему в Туркестане европейскому населению. В силу многих объективных причин этот принцип не мог быть в полной мере осуществлен по отношению к коренному населению.

Местное население не могло воспользоваться теми возможностями, которые открывались перед ним в связи с введением принципа отделения церкви от государства и школы от церкви. Это требовало высокого уровня секуляризации общественного сознания, надлежащих условий для использования в полной мере свободы совести.

Сразу же после установления Советской власти в Туркестане началась гражданская война. Контрреволюционные силы в своих планах большое место отводили участию мусульманского духовенства на стороне реакции, рассчитывая войну против народной власти вести под флагом ислама, представляя ее как войну религиозную. И в первые годы революции мусульманское духовенство открыто проявило свою антинародную сущность, прямо поддержав эксплуататорские классы, прокляло Советскую власть как «неугодную Аллаху» и призвало верующих бороться за ее свержение, выступало идеологом контрреволюционных басмаческих отрядов. Эти отряды выдавали себя за «армию ислама», «национальных воинов Туркестана», воюющих «во имя нашего создателя и пророка Мухаммеда, шариата, чести и блага религии и нации»; убеждали народ, что Советская власть не признает «никакой религии и шариата», сделает всех безрелигиозными, ликвидирует разницу «между мужчиной и женщиной» и различными религиями. «Если вы не примете меры к своему освобождению от этой грязи,— говорилось в обращении руководителей ферганских басмачей к трудящимся Туркестана,— то вы собьетесь со своего многовекового верного пути, забудете свою религию, национальность, историю. Вы же тогда явитесь нравственными ответчиками за такое преступление и подвергнетесь гневу и злобе нашего бога» [412, с. 134—135].

Главари басмачей присваивали себе титул «амир-ул-Муслимин» («повелитель правоверных»). Басмачество — движение, суть которого составлял вооруженный протест против всего, на чем должен был строиться новый, советский образ жизни, вело борьбу против Советской власти,— как «борьбу против неверных» и «защиту ислама». Как вожаки, так и рядовые басмачи повсеместно выступали рьяными защитниками ислама, безжалостно расправлялись с носителями нового, людьми, хоть в чем-то посмевшими отойти от предписаний ислама. Они убивали учителей советских школ, партийных и комсомольских активистов, советских работников, терроризировали население.

Антисоветская пропаганда духовенства в первое время имела определенный успех, объясняемый низким уровнем политического развития коренного населения, а также тем доверием, которым пользовалось духовенство. Контрреволюционными элементами были использованы также и левацкие перегибы, допущенные в Туркестане по отношению к исламу, его организациям, религиозным чувствам верующих. В 1919 г. вопреки указаниям партии были конфискованы вакфные земли, запрещены казийские и бийские суды, ликвидированы мусульманские школы — мактабы. Все эти меры в полной мере осуществить повсеместно в те годы не удалось, но они вызвали у коренного населения раздражение и послужили на руку врагам Советской власти.

Экономика Средней Азии в результате гражданской войны, активных действий басмаческих отрядов переживала полнейший упадок. Валовая продукция всей промышленности Туркестана в 1920 г. едва достигала 20% довоенного уровня, число действующих предприятий сократилось наполовину. Численность рабочего класса уменьшилась на 65%. Многие рабочие вынуждены были уйти в кустарные промыслы, в сельское хозяйство.

Посевные площади на орошаемых землях по сравнению с довоенным уровнем сократились на 47,6%. В негодность пришла значительная часть ирригационной сети, резко сократилось поголовье скота [224, с. 71, 72].

Сохранению влияния не только духовенства, но и феодалов способствовал также следующий важнейший фактор. Советская власть с первых дней своего существования заложила основу социалистической экономики — национализировала банки, крупные предприятия, шахты, частные железные дороги и т. д. В утверждении нового, социалистического уклада хозяйства активное участие принимало местное население, в результате чего росла его политическая сознательность — основа дальнейших успехов социалистического строительства в крае, духовного преобразования всей жизни. Но эти преобразования в первую очередь коснулись жизни городского населения. Иначе обстояло дело в сельской местности.

Переход власти в руки пролетариата в условиях России ознаменовался быстрым решением аграрного вопроса в интересах широких масс. Декрет о земле, утвержденный 26 октября (8 ноября) 1917 г., немедленно и без всякого выкупа отменял частную собственность на землю и передавал ее в распоряжение волостных земельных комитетов и уездных Советов крестьянских депутатов.

С первых дней победы Октября в русской деревне не только последовательно доводился до конца демократический аграрный переворот, но и осуществлялись меры, наносившие ощутимый удар по экономическим и политическим позициям сельской буржуазии (национализация всей земли, решение в интересах рабочих и беднейших крестьян продовольственного вопроса, борьба за социалистическое просвещение крестьянства, производство и распространение государством сельскохозяйственных машин и орудий, создание прокатных пунктов и т. д.). В результате осуществления этих мер крестьянство Советской России получило огромные материальные выгоды. Все это позволило В. И. Ленину в докладе, сделанном от имени Совета Народных Комиссаров III Всероссийскому съезду Советов 11 января 1918 г., с полным основанием заявить, что крестьяне России уже начали переход к социализму. «В крестьянской стране,— отмечал В. И. Ленин,—

первыми выиграли, больше всего выиграли, сразу выиграли от диктатуры пролетариата крестьяне вообще... Впервые при диктатуре пролетариата крестьянин работал на себя и питался лучше горожанина» [49, с. 276].

После Октябрьской революции и в Туркестане стала осуществляться работа по обеспечению безземельных и малоземельных дехкан землей и ликвидация нетрудовых хозяйств. Но в первый период национализация коснулась лишь крупных земельных владений, имеющих в основном промышленное значение. Значительная часть земель продолжала оставаться в руках эксплуататорских элементов. Начавшаяся ликвидация нетрудовых хозяйств и распределение излишков среди бедноты не внесли еще существенных изменений в жизнь кишлака.

Объективные причины препятствовали секуляризации важнейших сторон жизни Туркестанской АССР в 1917—1920 гг. Чтобы секуляризировать систему народного образования, например, не хватало школьных зданий, идеологически выдержанных учебников и учебных пособий и, главное, катастрофически недоставало согласных с поставленными перед советской школой задачами учителей.

В сознании коренного населения существовала и определенная предубежденность против новых школ: обучение детей в советских школах во многом ассоциировалось с отказом от ислама, чего оно не могло себе позволить, тем более что новые школы подвергались постоянным нападкам со стороны духовенства, баев и манапов, сохранявших пока свое влияние на мусульман.

1917—1920 годы характеризуются началом наступления на господство ислама в культурной жизни народа. Были достигнуты первые успехи в этом направлении. Мусульманские организации имели еще довольно внушительные возможности для оказания влияния на сознание трудящихся края. И дело было не только в малочисленности светских культурных учреждений, в их недоступности широким слоям трудящихся, особенно села, в определенном предубеждении коренного населения против непривычных еще явлений культурной жизни, связанном с засильем традиций прошлого. Дело было и в том, что разгромленная политическая национальная буржуазия не была разгромлена идеологически. Под ее мощным влиянием находилась интеллигенция — журналисты, писатели, учителя, усилившие в первые годы существования Советской власти пропаганду идей панисламизма и пантюркизма. Многие из националистически настроенных представителей интеллигенции занимали важные посты в Народном комиссариате просвещения, редакциях газет и журналов. Благодаря этому в советских газетах и журналах появлялись произведения, идеализировавшие феодальное прошлое, призывавшие к объединению всех мусульман, созданию единого мусульманского государства и т. д. Во многих случаях они вели откровенно антисоветскую пропаганду, сеяли ненависть к

другим народам страны, в первую очередь к трудовому русскому народу, русской культуре.

В этот период ислам во многом продолжал регулировать гражданско-правовые отношения местного населения. Принятые решения об уничтожении судов казиев и биев и замене их народными судами, ведущими дела на основе советских законов, не были осуществлены на практике, не восприняты коренным населением. Между провозглашением возможности строить гражданско-правовые отношения на новых, в корне отличающихся от мусульманских принципах и использованием всем населением этих прав лежали многие годы. В первые послереволюционные годы указанные декреты в условиях Средней Азии, особенно в селе, сыграли, на наш взгляд, больше политическую, чем практическую роль. Провозглашая, к примеру, новые принципы взаимоотношений в семье, доводя их до сведения населения, Советская власть раскрывала народу его перспективу, подготовляла к отказу от соблюдения норм мусульманского права.

Трудности в осуществлении новых норм семейно-брачных отношений были связаны не только с яростным сопротивлением духовенства, действиями басмаческих шаек и контрреволюционных элементов, стремившихся восстановить старые порядки. Само население не доросло еще до их понимания, находясь на ступени развития, не позволяющей воспользоваться предоставленными правами. Во многих же случаях оно попросту не знало о них. Еще не были переведены на местные языки важнейшие новые юридические документы, в том числе и брачно-семейный кодекс.

На первом этапе отделы регистрации актов гражданского состояния создавались только в городах. В Закаспийской области (в современной Туркменской ССР), например, в 1919 г. таковые имелись только в Полторацке (ныне Ашхабад) и Мерве (ныне Мары). За 1919 г. ими был зарегистрирован всего 431 акт, в том числе браков — 211 и разводов — 21. При этом не было ни одного случая обращения в отделы загсов со стороны туркменского населения. У работников загса не было опыта работы среди коренного населения, да и сотрудниками их являлись одни мужчины, в отдельных случаях муллы, с которыми женщины не могли разговаривать.

В отличие от других районов, где категорически запрещалось применение законов свергнутых правительств, Положение о едином народном суде РСФСР, введенное в действие (с изменениями) на территории ТатАССР в 1919 г., предусматривало, что при отсутствии соответствующего декрета народные суды должны руководствоваться социалистическим правосознанием и действующим правом (шариатом, адатом). Таким образом, шариат и адат продолжали оставаться источниками гражданского права [389, с. 40].

Но было бы неверно считать, что в 1917—1920 гг. никаких изменений в положении мусульманских организаций, в функци-

ях, выполняемых исламом, не произошло. Ислам попал в новую, необычную для всех веков его существования социально-политическую и идеологическую обстановку. Теперь мусульманские организации не пользовались поддержкой государства, не занимали никакого места в политических органах государства, стали одними из многих частных обществ и союзов и не пользовались никакими преимуществами и привилегиями. Религиозная принадлежность человека или отсутствие у него веры перестали влиять на его положение в обществе, и указания о ней были устранены из всех документов.

Впервые в законодательном порядке был провозглашен принцип, по которому человек получил свободу от всесторонней регламентации исламом его жизни, возможность самому определять свое отношение к религии. Наряду с религиозной общиной, которая на первом этапе во многом определяла жизненные позиции человека, появились и другие коллективы, организации и учреждения — свободные от ислама и в то же время социально значимые для него.

Сам факт провозглашения декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви нанес сокрушительный удар по самой важной функции ислама — интегрирующей, и это было самым существенным изменением в социальной роли ислама. Можно сказать уверенно одно: для значительной части населения Средней Азии ислам сразу же после Октябрьской революции перестал быть силой, определяющей их политические симпатии, отношение к власти. Речь идет не об атеизме этой части населения (отход от религии и атеизм — явления не однозначные), а именно о секуляризации их политического сознания.

Наше утверждение основано на исторических фактах, свидетельствующих о росте политической сознательности, общественной активности многих представителей коренных национальностей Средней Азии накануне и после свершения Октябрьской революции. Выступления крестьян и кустарей, например, носившие ранее стихийный характер, после Февральской буржуазно-демократической революции приобрели организованный политический характер. В этот период появились классовые организации трудящихся Туркестана — Советы, комитеты и союзы местных трудящихся, а в Ташкенте был создан Совет мусульманских рабочих депутатов, работавший в тесном контакте с городским Советом рабочих и солдатских депутатов и выступавший против местных эксплуататорских элементов. Заметим, что как этот Совет, так и создаваемые на местах организации трудящихся не только не имели связей с реакционными мусульманскими организациями («Шуро-и-Уламо», например), но и выступали против них, т. е. были свободны от политического влияния мусульманского духовенства. Оживлению классовых выступлений сельской и городской бедноты в этот период во многом способствовали и «мардикеры» — представители местных национальностей, вернувшиеся с тыловых работ в различных областях России.

Среди тех, кто с красными знаменами вышел на Первомайскую демонстрацию 1917 г. в Ташкенте и выступал на митингах, было немало местных трудящихся, в том числе женщин. Трудящиеся местных национальностей активно участвовали в свержении Временного правительства в крае.

Они с большим энтузиазмом взялись за упрочение молодого Советского государства.

Вот несколько наиболее ярких примеров. В мае 1920 г. в Туркестане был объявлен призыв в Красную Армию 30 тыс. мужчин — представителей местных национальностей — в возрасте от 19 до 35 лет. Вскоре в армию было призвано 31 113 человек [232, т. 3, с. 216]. К январю 1921 г. представители коренных национальностей составляли треть бойцов Туркестанской республики [405, с. 78].

Регулярные части Красной Армии постоянно чувствовали активную поддержку местного населения. Оно отказывало басмачам в фураже и продуктах питания, указывало красноармейцам места их сосредоточения, разоблачало лиц, связанных с ними. На местах создавались добровольческие мусульманские отряды, разыскивающие басмаческие банды, оказывавшие большое моральное воздействие на членов этих банд. Местное население создавало добровольные дружины, отряды милиции и самообороны, открыто противостоявшие басмачам и охранявшие устои Советской власти. В армии создавались мусульманские роты, национальные дивизии.

Активное участие принимало местное население в деятельности партийных и советских органов. К концу декабря 1918 г. 45—50% членов Коммунистической партии Туркестана были представителями местных национальностей; до половины делегатов III съезда КПТ (июнь 1919 г.) состояли из них [430, с. 15, 27].

С каждым годом росло число трудящихся местных национальностей, участвовавших в выборах местных органов Советской власти. В отдельных местностях, к примеру, несмотря на яростное сопротивление духовенства, феодалов, число участвовавших в выборах 1920 г. по сравнению с выборами 1919 г. возросло в 2 с лишним раза. Резко увеличилось также и количество депутатов. Достаточно сказать, что из 200 депутаток ташкентского Совета 167 были узбечки [232, т. 3, с. 233, 234].

В марте 1920 г. состоялся съезд представителей туркменского народа. Он выразил полную поддержку политике Советского государства и направил телеграмму В. И. Ленину, в которой, в частности, указывалось: «Весь туркменский народ приветствует в Вашем лице всю Великую Российскую революцию и всех рабочих и крестьян. Российская коммунистическая революция, сбросившая оковы рабства с народов России, впервые открыла им широкий путь к свету, правде и справедливости. Мы, туркмены, клянемся стоять грудью как один человек на страже завоеваний Советской власти, и мы скорее погибнем в

борьбе, нежели позволим врагам социальной революции опрокинуть Советскую власть в Туркменистане и во всей России».

Командующий Туркестанским фронтом М. В. Фрунзе, участвовавший в работе съезда, высоко оценил его результаты. Он говорил: «Этому съезду суждено сыграть громадную роль в деле поднятия политического сознания туркменского народа и непосредственно в деле советского строительства». Прощаясь с делегатами, М. В. Фрунзе между прочим заметил, что считает отныне дело советского строительства в крае обеспеченным, ибо его опорой является вся толща туркменского народа [226, с. 111].

Это связано с тем, что, как подчеркивал К. Маркс, сама социалистическая революция является процессом прямого и непосредственного массового преобразования людей, так как «революция необходима не только потому, что никаким иным способом невозможно свергнуть господствующий класс, но и потому, что свергающий класс только в революции может сбросить с себя всю старую мерзость и стать способным создать новую основу общества» [16б, с. 70].

Годы революции отличаются невиданной активностью масс. Необходимо помнить, писал В. И. Ленин, что революция обладает «громадной просвещающей и организующей силой... когда могучие исторические события силой вытаскивают обывателей из их медвежьих углов, чердаков и подвалов и заставляют их становиться гражданами. Месяцы революции скорее и полнее воспитывают иногда граждан, чем десятилетия политического застоя» [42, с. 339—340].

В жизнь среднеазиатского кишлака, аула постепенно вторгалось новое, вовлекавшее дехканина в водоворот политических и экономических событий, развивавшее его общественную активность и способствовавшее освобождению его политического сознания от влияния реакционного мусульманского духовенства.

В этом большая заслуга принадлежит создававшимся начиная с весны 1918 г. в различных районах Туркестана земельно-водным комитетам, комитетам бедноты (комбедам), коммунам и колхозам. Их было немного, действовали они в тяжелейших условиях, но само существование новых, неизвестных форм хозяйствования, когда крестьянин-единоличник, в недавнем прошлом забитый и полностью зависимый от феодала, получил возможность участвовать в решении важных вопросов, касающихся многих людей, имело огромное значение. Земельно-водные комитеты, избираемые на общих собраниях дехкан, занимались конфискацией нетрудовых имений, облагали контрактацией байские хозяйства, брали их на учет, наделяли дехкан конфискованной землей и, что немаловажно в условиях Туркестана, распределяли воду, руководили общинными работами: окучиванием хлопка и огородов, уборкой плодов, постройкой дорог и т. д. О деятельности земельно-водных комитетов во многих случаях широко оповещалось население: для этого протоколы вывешивались

на людных местах, зачитывались на базарах и при других больших сборищах.

В прошлом мечеть была, по существу, единственным «идеологическим» учреждением, а проповедь служителя культа — единственной формой пропаганды. Верующий во всех жизненных случаях обращался в религиозную общину и к служителю культа, искал их поддержки и сочувствия, а его жизненные интересы совпадали с интересами других прихожан. С победой Советской власти произошла дифференциация интересов людей. Они по-разному относились к происходящим событиям, оценивали их с различных точек зрения и, естественно, внимали различным авторитетам.

С установлением Советской власти в жизнь верующего наряду с мечетью стали входить, пусть пока очень немногочисленные, кинотеатры, библиотеки, клубы, красные чайханы, читальные залы; появились такие формы пропаганды, как лекции, митинги, собрания различных профессиональных объединений. Верующий узнал о существовании нерелигиозных праздников, стал их отмечать. Все это способствовало в определенной мере размыванию религиозного сознания и пусть пока незначительной, но потере религиозной общиной функции единственного источника информации, формы общения людей. В мечетях уже обсуждались вопросы, очень далекие от привычных для прихожан,— о власти, революции, распределении земли и т. д. С учетом местных традиций в этот период мечети стали использовать и для пропаганды идей революции, для разъяснения массам сути Советской власти, ее отношения к различным сторонам жизни и быта коренного населения, различных документов вышестоящих и местных органов власти. Для этого особенно часто использовались пятничные моления, собиравшие большое число верующих, а также торжественные богослужения, устраиваемые в дни мусульманских праздников.

Большая роль в общественной жизни по-прежнему принадлежала духовенству. Как отмечалось в одном из документов ЦК КП(б) Туркмении в 1925 г., «мулла в туркменском ауле выполнял не только религиозные функции, но и ряд общественных. Он продолжал быть лекарем, воспитателем детей, судьей, наконец, просто одним из немногих грамотных людей, могущих разъяснить закон, обычай, шариатскую норму при разрешении каких-либо конфликтов» [269, с. 7]. То же место служитель ислама продолжал занимать и в жизни других среднеазиатских народов. Но рядом с ним, а во многом и выше его по авторитету встали первые советские учителя, партийные и советские работники, агитаторы и культпросветработники. С упрочением Советской власти дифференциация произошла и среди духовенства, особенно по вопросу об отношении к новой власти. Если высшее духовенство, связанное кровно с национальной буржуазией, крупными феодалами, занимало твердую антисоветскую позицию, то среди рядового духовенства появились и люди, готовые

признать Советскую власть, сотрудничать с ней. V съезд компартии Туркестана, состоявшийся в сентябре 1920 г., отметил, что «в среде ислама имеется прогрессивная часть», и признал возможным «техническое использование ее в советских учреждениях» [430, с. 65].

1921—1924 годы в Средней Азии, как и во всей стране, стали годами перехода к мирному строительству, восстановления народного хозяйства. Проведенная здесь в 1921—1922 гг. земельно-водная реформа покончила с остатками колониального господства: все земли русских и украинских кулаков, отобранные у местного населения царскими властями, были возвращены ему. В результате в целом по Туркестану было землеустроено 15 799 хозяйств, преимущественно киргизских и казахских [78, с. 52].

Расширились площади под посевами, в первую очередь под хлопком. Начиная с 1921 г. вода стала распределяться между крестьянами по новым правилам, ликвидировавшим былое преимущество, которое имели хозяйства феодалов. В конце 1924 г. в Туркестане действовало 912 сельскохозяйственных товариществ, объединявших свыше 233 тыс. членов. Началось государственное кредитование хлопкосеющих хозяйств. Увеличился выпуск промышленной продукции.

Но резкого улучшения в условиях жизни дехкан — подавляющего большинства коренного населения — пока не произошло, так как аграрные преобразования, проведенные в этот период, не внесли решительных изменений в аграрные отношения, господствовавшие в крае. До конца 1925 г. неоднократно провозглашавшаяся национализация земли и воды практически не была осуществлена [169, с. 104]. Как отмечалось в резолюции VII съезда КП Туркестана (март 1923 г.), «социальный переворот, происшедший в части городского населения Туркестана, мало охватил собой аулы, кишлаки и деревни, хотя крестьянство составляет почти три четверти всего населения Туркестана. Среди кочевого и полукочевого киргизского и туркменского населения земельные взаимоотношения разрешались лишь частично (в плоскости разрешения этого вопроса между коренным населением и переселенческим крестьянством). Во всем остальном земельно-водные, скотоводческие и другие имущественные отношения в самом киргизском и туркменском обществе ненамного изменились. Среди оседлого узбекского, таджикского, таранчинского и дунганского населения отношения имущественные, в частности в земельном вопросе, за некоторым исключением, также оставались прежними. В связи с нэпом и ростом торгово-ростовщического капитала, несомненно, положение туземной бедноты ухудшалось еще больше» [430, с. 145—146]. Тяжелые годы борьбы давали о себе знать: повсюду царила разруха, не хватало продуктов первой необходимости, была дезорганизована работа всей экономики, транспорта.

Названные трудности испытывало население и Бухарской

Народной Советской Республики (БНСР), и Хорезмской Народной Советской Республики (ХНСР), образовавшихся на месте Бухарского и Хивинского ханств в 1920 г.[4].

В первой половине 20-х годов имело место наступление частнокапиталистических и феодальных элементов, связанное с началом новой экономической политики партии. Феодально-байские и кулацкие элементы расширяли свое хозяйство, усиливали влияние на середняков и бедноту, стремясь решить вопрос «кто кого» в пользу буржуазно-помещичьих хозяйств [430, с. 130, 153, 184—186; 268а, с. 218—219]. В конце 1921 г. в Ташкенте состоялось тайное совещание подпольных буржуазно-националистических организаций Туркестана, на котором было решено продолжать поддержку басмачества и одновременно начать активные действия по дезорганизации хозяйственной и политической деятельности в крае [405, с. 182].

В апреле 1922 г. контрреволюционные националистические организации нелегально провели в Самарканде «мусульманский туркестанский конгресс», принявший манифест, в котором провозглашалось создание Туркестано-Тюркской независимой республики и излагалась социально-политическая программа, требовавшая сохранения частной собственности (в том числе на землю) и восстановления законов шариата [434, с. 23—24].

Повсеместно активизировались басмаческие отряды, наносившие огромный политический и экономический урон, терроризировавшие местных жителей, жестоко расправлявшиеся с партийными и советскими работниками. Они нападали на вновь создаваемые кооперативы, убивали активистов, уводили рабочий скот, всячески препятствовали установлению новых норм жизни в кишлаке. Основная ставка в басмаческом движении делалась на религиозный фанатизм населения. «Войска ислама» пользовались зачастую сочувствием, а иногда и поддержкой дехкан.

Особенно угрожающее положение сложилось в Восточной Бухаре, всецело занятой басмаческими отрядами. В начале 1922 г. эти отряды, насчитывавшие 10 тыс. человек, начали решительные действия против Советской власти.

В Средней Азии в эти годы в первую очередь нужно было продолжать борьбу за повсеместное упрочение Советской власти, дать почувствовать коренному населению преимущества социалистического строя, усилить его общественную активность. Партия направляла усилия местных партийных организаций на завоевание доверия трудящихся масс, на решительную и последовательную борьбу за уничтожение всех видов национального неравенства, на сплочение и объединение их для окончательной ликвидации патриархально-феодальных отношений, для приобщения к коммунистическому строительству. Особое внимание партия уделяла необходимости учета при этом процессе особенностей классового строения, культуры, быта, исторического прошлого народов восточных окраин.

Немаловажное значение имела работа против великодержав-

ных шовинистов и национальной буржуазии, по установлению дружеских отношений между представителями различных национальностей Туркестана и РСФСР, и, как особо отмечалось XI съездом РКП(б), необходимо было добиваться установления полного доверия ранее угнетенных народов к мероприятиям, идущим от русских [50, с. 253—255].

Среди самых сложных, требующих большой осторожности и гибкости проблем, могущих оказать влияние на будущее Советской власти в Средней Азии, ведущее место занимал религиозный вопрос. Речь шла о явлении, пронизавшем все стороны жизни и быта населения края, во многом служившем стержнем, на который нанизывались семейные нормы, взаимоотношения людей. Отношение к религии новой власти в конечном счете оказывало серьезное влияние на отношение верующих к новой власти в целом, к ее политике, к принимаемым ею мерам во всех областях. В антисоветской же пропаганде, ведущейся врагами всех мастей, основной упор делался именно на религию. Верующих пугали тем, что новая власть разрушит мечети, не даст свободно верить, отправлять свои религиозные потребности. Следовало учесть и большую роль, которую играли в жизни верующих служители ислама, определявшие их политические симпатии и антипатии. Все это требовало выработки особых мер по отношению к исламу и его организации, отличных от тех, которые применялись в центральных районах России, на Украине. «Принимая во внимание,— говорилось в резолюции XII съезда РКП(б),— что 30-миллионное мусульманское население Союза республик до сих пор почти в неприкосновенности сохранило многочисленные, связанные с религией средневековые предрассудки, используемые для контрреволюционных целей, необходимо выработать форму и методы ликвидации этих предрассудков, учитывая особенности различных национальностей» [50, с. 471].

Такое положение всесторонне было учтено в постановлении ЦК РКП(б) «О Туркестанско-Бухарских делах» от 18 мая 1922 г., полностью вытекавшем из важнейшего ленинского принципа об отношении коммунистической партии к религии. Борьба против религии для партии никогда не была самоцелью, а всегда выступала подчиненной общеполитическим задачам борьбы за победу социализма и коммунизма, конкретной практике классовой борьбы, направленной на уничтожение социальных корней религии.

Постановление помимо прочего предусматривало возвращение вакфных земель их бывшим владельцам и восстановление местных судов (имелись в виду казийские и бийские суды), легализацию конфессиональных школ.

20 мая 1922 г. Пленум Средазбюро ЦК РКП(б) принял конкретные решения в развитие этого постановления Политбюро. Было решено приурочить возвращение вакфных земель духовенству и восстановление привычных для народа старых судов

к праздникам, связанным с окончанием рамазана (в 1922 г. рамазан приходился на период с 28 апреля по 27 мая) [434, с. 25].

Вакфные земли с возведенными на них постройками (лавками, магазинами, банями и пр.), а также сады, пахотные участки, расположенные в черте городов, которыми медресе владели до Октябрьской революции, были возвращены мечетям и медресе. Имущество, относящееся к вакфной собственности, объявлялось «общественно-государственным достоянием коренного населения Туркестанской Республики» и рассматривалось как особый неотчуждаемый вид государственной собственности [443, с. 18—21]. Предусматривалось, что средства, выручаемые от использования всех этих имуществ, полностью поступали на содержание медресе, мечетей и школ при них, на ремонт зданий, содержание служителей культа и обслуживающего персонала, учащихся, на подготовку мулл, для уплаты государственных налогов. Все школы коренного населения, ранее содержавшиеся на средства вакфов, оставались по-прежнему на их иждивении.

Все вакфные земли сельскохозяйственного значения считались в пользовании дехкан, и вопросы о них должны были регулироваться на основании законов Советской власти о трудовом землепользовании. Мечетные вакфы, в чем бы они ни состояли, целиком оставались в пользовании мечетей.

При Народном комиссариате просвещения было создано Главное вакфное управление и его отделы на местах, которые содержались на вакфные средства. Они занимались вопросами учреждения новых вакфов, контролировали целесообразность расходования вакфных средств, деятельности мутавалли, непосредственно управляющих вакфным имуществом.

Следовательно, в 1921—1924 гг. мусульманским организациям, хотя и на другой основе, чем в прошлом, принадлежала определенная экономическая роль в жизни социалистического общества. Существование вакфов, естественно, привязывало к мечетям и медресе тех людей, которые были связаны с обработкой вакфных земель, обслуживанием их, а то, что дети учились в религиозных или субсидируемых мусульманскими организациями школах, укрепляло позиции ислама в целом.

В таких условиях у верующих могли возникать и определенные иллюзии, связанные со степенью влияния религии на экономическую жизнь общества, на воспитание подрастающего поколения.

В Бухаре и Хорезме мало что изменилось в экономическом положении мусульманских организаций после установления здесь народной власти.

В конституциях БНСР и ХНСР не содержалось упоминания об отделении церкви от государства; они ограничивались только провозглашением «действительной за каждым гражданином свободы совести» и признанием за каждым гражданином права «свободного вероисповедания избранной для себя религии» и

«свободного выполнения и ведения своих религиозных обрядов» [161, с. 6, 22].

Служителям ислама в Бухаре и Хорезме принадлежало заметное место в общественно-политической жизни. Первые две конституции ХНСР не лишали духовенство права избирать и быть избранным. Конституция республики, принятая в 1923 г., лишила его политических прав, но это мало отразилось на роли служителей культа в управлении общественными делами. В состав избранного I Всехорезмским курултаем народных представителей (апрель 1920 г.) правительства входил служитель ислама. Значительное число священнослужителей принимало участие и в работе II Всехорезмского курултая, а один из них был назначен назиром (министром) юстиции. Духовенство и в дальнейшем принимало участие в работе высшего органа власти, а его представители входили в состав местных Советов. Согласно решению Исполбюро ЦК Коммунистической партии Хорезма от 26 марта 1924 г., один из членов Президиума ЦИК ХНСР должен был быть служителем культа (см. [240, с. 71, 81, 129 и др.]). В ХНСР представители духовенства выступали на курултаях (съездах Советов), с точки зрения шариата одобряя принимаемые на них постановления по важнейшим вопросам государственного строительства. Ими же освящались и отдельные мероприятия правительства республики; не был закрыт для них и доступ в партию — в рядах Коммунистической партии Хорезма в 1923 г. духовенство составляло 10% [234, с. 39—40, 169, 219]. Постановлением ЦИК ХНСР в сентябре 1921 г. муллы, имамы и мударрисы наряду с учащимися, учителями и всеми государственными служащими были освобождены от военной и трудовой службы [234, с. 125].

В таком же положении находилось мусульманское духовенство и в БНСР. Оно, согласно конституциям БНСР от октября 1920 г. и августа 1922 г., не лишалось избирательных прав. Значительная часть служителей ислама сохранила это право и по Конституции 1923 г. Они избирались во все местные и высшие органы власти. На начало 1924 г. около 70% членов Бухарской коммунистической партии составляли верующие, а если исключить коммунистов-европейцев, верующих в рядах партии было 90% и более [216, с. 134, 135, 136, 139].

В каждом вилаятском центре республики действовали казийские суды. Среди казиев были и члены Бухарской коммунистической партии. Казием мог стать человек, помимо всего обладавший активным или пассивным избирательным правом [145, с. 68].

Внутреннее правовое содержание шариатского суда оставалось в ХНСР неизменным: не были приняты новые кодексы ни уголовного, ни гражданского права. Назират юстиции не рассматривал вопросы, не отвечающие предписаниям шариата, и не предпринимал ничего по делам, выходящим за пределы шариата [234, с. 202—203, 234, 244].

В БНСР предпринимались неоднократные попытки передать вакфы в ведение государства, но все постановления на этот счет остались невыполненными, так как они «не имели жизненной почвы в условиях Бухары... Религиозные вакфы остались в полном распоряжении мечетей и других религиозных учреждений. Порядок взимания вакфных сборов тоже остался без изменения» [78, с. 131—132].

Временная конституция ХНСР (1920 г.) все дела, касающиеся вакфного имущества, передала в Назират (Комиссариат) просвещения «для правильного ими распоряжения» [234, с. 44], но фактически положение вакфов до 1923 г. оставалось неизменным.

Конституция ХНСР, принятая IV курултаем Советов Хорезма (октябрь 1923 г.), провозгласила отделение церкви от государства, учреждение народных судов и сохранение судов казиев лишь на добровольных началах. Все духовенство было лишено избирательных прав, а вакфные земли были национализированы [234, с. 251, 257]. Крестьяне, обрабатывавшие эти земли, освобождались от всяких повинностей в отношении духовенства и вместо этого должны были платить налог государству.

Курултай принял эти решения в условиях, когда экономика Хорезма находилась в упадке вследствие разрухи, вызванной гражданской войной, а положение дехкан резко ухудшилось. Не было средств на содержание школ, больниц, транспорта, на зарплату служащим. В таких условиях требовались действенные меры по укреплению государственного аппарата, партийной организации, по упорядочению экономики, с тем чтобы ликвидировать недовольство народа, сплотить его вокруг партии и Советского государства, укрепить революционный фронт, включая колеблющиеся слои национальной буржуазии, и лишь затем приступить к повороту на социалистический путь развития. Однако в действительности все произошло иначе, и второй шаг был сделан прежде первого.

Решения IV курултая, оттолкнувшие от революции даже лояльные слои национальной буржуазии и духовенства, не получили надежной поддержки и со стороны трудящихся. Более того, конфискация вакфных земель фактически ударила по крестьянству. Религиозность не позволяла ему не платить «законные» платежи духовенству. В то же время оно должно было платить налог и государству. В результате произошло весьма ощутимое увеличение крестьянских повинностей (на 23—24% обрабатывавшихся в республике земель), т. е. существенно задевались интересы почти четвертой части дехканства. Дехканством лишение духовенства избирательных прав также расценивалось как «гонение на ислам».

Одновременно с этими поспешными решениями отдельные «левые» коммунисты и представители органов власти запрещали населению отправлять религиозные обряды, заставляли женщин ходить без паранджи, внедряли совместное обучение дево-

чек и мальчиков, закрывали мечети и мазары. Все это оскорбляло религиозные чувства населения, вызывало недовольство Советской властью, ее мероприятиями.

Все это оттолкнуло от правительства Хорезма весьма значительные слои дехкан, стало причиной резкого увеличения численности басмаческих отрядов и послужило во многом причиной вспыхнувшего 13 января 1924 г. крупного контрреволюционного мятежа.

После подавления мятежа и решительного вмешательства Средазбюро ЦК ВКП(б), в марте 1924 г., были расширены избирательные права духовенства, возвращены вакфные земли, восстановлены суды казиев и биев [434, с. 63—69].

Начиная с июня 1922 г. для коренного населения Средней Азии параллельно с единым народным судом стали действовать бийские и казийские суды, разбирающие дела на основе шариата и адата.

Восстановление судов биев и казиев положительно было оценено всем населением и сыграло положительную роль в изменении политической ориентации духовенства, стало еще одним веским свидетельством уважительного отношения партии и государства к религиозным чувствам, обычаям и нормам мусульманских народов. «Советская власть,— отметило собрание коммунистов „старого" Ташкента, состоявшееся вскоре после этого события,— стоит на страже как правовых и политических, так и духовных и бытовых интересов широких масс восточных советских республик». Собрание подчеркнуло, что «линия поведения Советского правительства в вопросах народного суда казиев и биев и вакфного права выбьет из рук контрреволюционных элементов главный козырь в их предательской работе и еще крепче сплотит трудящиеся массы вокруг Советской власти» [223, с. 565—566]. I съезд деятелей юстиции узбекского народа с участием бывших казиев со всех районов Средней Азии, который работал в июне 1922 г., обсудив порядок работы восстанавливаемых судов, обратился с приветствием к В. И. Ленину, а также с воззванием к мусульманским народам Туркестана, призвал заняться мирным трудом, объявил басмачей разбойниками и грабителями [380, с. 289].

Первоначально функции казийских и бийских судов ограничивались рассмотрением небольшого круга вопросов, но позже им были переданы «дела коренного местного населения, проистекающие из института брачного права, все гражданские дела, кроме дел, основанных на актах, совершенных или засвидетельствованных органами Советской власти, а также все наследственные дела, как-то: утверждение в правах наследства, споры по ним, разделы имуществ, дела об опеке», кроме дел, связанных с наследованием земли. Это положение распространялось и на суды биев [161, с. 516, 517].

Дела, подлежащие рассмотрению в казийских судах, должны были подводиться под действия статей Уголовного кодекса

РСФСР от 1922 г., но нередко эти суды, превышая свои полномочия, выносили приговоры и решения, руководствуясь главным образом нормами шариата и адата. Это чувствовалось даже при оценке свидетельских показаний — показания одного мужчины приравнивались к показаниям двух женщин [5].

Казийские суды зачастую применяли нормы шариата и для осуждения деяний, не являющихся преступными по советскому праву, таких, как появление женщины на улице с открытым лицом, беседа женщины с посторонним мужчиной, отказ выйти замуж за мужчину, за которого она была сосватана в детстве и т. д.

В то же время казии не считали преступлением явления, противоречащие нормам советской морали и права: выдачу замуж несовершеннолетних девушек, принуждение к ношению паранджи, запрещение женщинам и девушкам посещать школу, выплату и прием калыма, многоженство, избиение жены и т. п. [225, т. 2, с. 75—77].

Специфично в условиях Туркестана решался вопрос о таких важных предписаниях ислама, как многоженство и калым. Декретом ТуркЦИК от 14 июня 1921 г. калым был запрещен, и для лиц, виновных в его нарушении, установлена уголовная ответственность; в обязанность местным властям вменялось строго следить за соблюдением требований декрета под угрозой судебной ответственности. Первоначально предполагалось, что этим же декретом будет предусмотрена уголовная ответственность за многоженство, но при его обсуждении соответствующие пункты были опущены, так как подобная реформа была преждевременной. Уголовная ответственность за многоженство и за принуждение женщины к выходу замуж вопреки ее воле была установлена в октябре 1924 г.

Советское государство уделяло в этот период большое внимание развитию народного образования; принимались меры по материальному обеспечению преподавателей и школ. Развивалась сеть единых трудовых школ, создаваемых на светских началах, увеличивалось количество учебных заведений, готовящих педагогов. Начиналась реорганизация старометодных религиозных школ в вакфные, представлявшие собой переходную к советским школам форму. Они работали по программам, подготовленным Наркомпросом, а с лета 1924 г.— по программам единых трудовых школ.

Становление советской школы в Средней Азии сопровождалось острой борьбой против нее. Борьбу эту вели служители ислама, реакционно настроенные представители интеллигенции, кулачество. Запуганные этой агитацией, представители местных национальностей не хотели отпускать своих детей в школы, всячески старались спасти их от такой «беды».

Поэтому первые советские школы комплектовались по разверстке, когда каждое аксакальство должно было выделять по два мальчика в школу. Богатые туркмены, чтобы оградить сво-

их детей от «беды», покупали детей бедняков и сирот и отправляли их учиться вместо своих детей. Так, например, в Ташаукзском округе дети бедняков покупались за 200 батманов пшеницы, которую собирали баи. В Куня-Ургенчской школе-интернате 8 воспитанников-туркмен из 24 были куплены у вдов и бедноты на собранные с населения 100—150 пудов пшеницы [142, с. 338—339].

В Туркестане, где проживало 6,5 млн. человек, в 1923 г. было 955 начальных школ с 78 тыс. учащихся. Из этих школ 867 находились в сельской местности, однако 632 из них были расположены в Джетысуйской и Сырдарьинской областях, т. е. в районах сосредоточения русского населения. В Ферганской и Самаркандской областях, в которых проживало 2,3 млн. сельского, в основном коренного, населения, имелось в том же году всего 18 школ.

В 1924 г. в БНСР учебой в школах было охвачено немногим более 3% детей школьного возраста [434, с. 44, 58].

К 1923 г. в ХНСР действовало всего 29 советских школ с 1442 учащимися. Общеобразовательный уровень педагогического персонала был чрезвычайно низким, и в силу этого школы не могли удовлетворить «даже самые минимальные запросы» [234, с. 219, 293—294].

Только первые шаги делала и развернувшаяся позже работа по ликвидации неграмотности среди взрослого населения. В 1923 г. в Туркестане насчитывалось всего 57 школ ликбеза, из которых 28 находились в Ташкенте. Из 6 сельских школ ликбеза 5 действовали в Джетысуйской области [434, с. 44—45].

В то же время действовала густая сеть религиозных школ. В одной только Ханкинской волости в 1924 г. примерно при 180 мечетях обучалось свыше 8000 детей, в 3 медресе в зимнее время училось 500—1000 учеников, а летом — на 300—400 меньше [461, вып. 3, с. 11, 14].

Следовательно, в данный период образование в национальном селе по-прежнему практически оставалось монополией духовенства, религии. Поэтому вызывают удивление утверждения, что в Туркестане «конфессиональные школы к 1923 г. в массе своей были упразднены. Это был серьезный удар по духовенству, которое с актом о ликвидации конфессиональных школ не только отстранилось от идеологической обработки детей, но и теряло важнейшие источники доходов, поскольку религиозные школы — мектебы были одной из форм обирания муллами трудящихся масс» [204, с. 130].

В существовавших тогда условиях, естественно, было преждевременно ставить вопрос о ликвидации религиозных учебных заведений. Поэтому решением ТуркЦИК разрешалось легальное функционирование мусульманских учебных заведений — низших (мактабов) и средних (медресе), а местным органам была дана директива не препятствовать их организации [161, с. 375]. Их сеть была гораздо разветвленнее, чем сеть светских школ.

Объясняя такой подход Советского государства, Нарком просвещения СССР А. В. Луначарский говорил, что часто светских школ еще не было в тех пунктах, где имелась мусульманская школа, и запрещать деятельность последних означало бы вырвать у них арабскую грамоту и оставить население в полной тьме, невежестве и неграмотности. Он подчеркивал и политическое значение подобного шага: «Мулла говорит: „Я научу вас читать, молиться, открою вам книгу“, а Советская власть сама ничего не дает и мне запрещает учить вас; она хочет, чтобы вы были в совершенной тьме, были бы неграмотными людьми!» [307, с. 236, 316].

С учетом специфических условий местные органы власти предпринимали в рассматриваемые годы и еще ряд практических шагов. Днем еженедельного отдыха, обязательного для тех, кто трудится в советских, общественных и частных учреждениях, предприятиях и хозяйствах, в пределах Туркреспублики в январе 1921 г. была объявлена пятница [161, с. 274]. 21 июля 1922 г. Совет Народных Комиссаров Азербайджанской ССР также постановил считать пятницу днем еженедельного отдыха для всех предприятий и учреждений республики. Здесь в дни мусульманских праздников трудящиеся пользовались однодневным отгулом с сохранением заработной платы, а мечетям выделялись дефицитные в то время товары [442, с. 47]. В ряде мест органы власти обновляли и ремонтировали мечети, восстанавливали в них необходимый инвентарь [101, с. 68].

В этот период в Ташкенте впервые в истории края было создано Духовное управление (Махкама-и шариа), которое возглавили известные деятели ислама. Оно имело секретариат, отделы, решавшие вопросы, связанные с наследством и бракоразводными делами, подготовкой, обучением и назначением служителей культа, религиозными учебными заведениями и т. д.

Создание Духовного управления привело к объединению имамов, ввело в определенную систему их назначение и смещение, чего раньше не наблюдалось. Традиционно имамами избирались авторитетные лица квартала. Прямо они никому не подчинялись, но по новым порядкам они не могли приступить к работе, не имея официального разрешения религиозного центра.

Духовное управление поставило под свое прямое влияние и старометодные школы, ранее предоставленные самим себе. Были организованы курсы для учителей этих школ, посещение которых считалось обязательным. Кое-где в день религиозного праздника устраивались даже демонстрации учеников и учителей таких школ перед зданиями представительства Духовного управления, на которых выражались чувства преданности последнему.

Сфера деятельности Духовного управления преимущественно распространялась на религиозные общества городов Ташкента, Ферганы, Андижана, Намангана и прилегающих к ним сельских мест.

Создание Духовного управления и его органов на местах отдельные советские республики понимали как свидетельство общности интересов государства и религии, существования прямых связей между ними. Имелись случаи, когда советские работники вступали в далекие от деловых отношения с представителями Духовного управления [205, т. 1, с. 285—286, 301]. Все это объективно способствовало укреплению позиций мусульманских организаций.

Меры, предпринятые Советским государством по отношению к исламу и его организациям, были не уступкой, а тактикой партии [205, т. 3, с. 301]. И эта тактика способствовала в значительной мере укреплению среди трудящихся масс настроений в пользу Советского государства, секуляризации политических взглядов абсолютного большинства коренного населения, отходу обманутых верующих от контрреволюционной борьбы, ослаблению позиций врагов социализма, в частности басмаческого движения.

Все это поставило серьезные задачи перед рядовыми служителями ислама. Они понимали, что позиция вожаков, упорно не желавших признавать новые формы социалистической жизни и пытавшихся приостановить ход истории, не поддерживается абсолютным большинством народа и ведет к дальнейшей изоляции от масс верующих, к потере их доверия. Поэтому основная часть духовенства вынуждена была перейти на позиции признания Советской власти, сотрудничества с ней. Вслед за ними пошли на сотрудничество с советскими органами, на их фактическое признание и многие представители высшего духовенства.

Партийные органы Туркестана придавали определенное значение работе среди духовенства, направленной на отрыв его от басмачества. Проходившие в эти годы съезды и совещания мусульманского духовенства края принимали специальные резолюции, подчеркивающие лояльное отношение ислама к Советской власти, к молодому Советскому государству, запрещавшие именем шариата участие в басмаческом движении.

В эффективной борьбе против басмачей важную роль сыграло Вселокайское совещание, проведенное 23 декабря 1923 г., на котором присутствовали все муллы локайских племен. Они единодушно признали, что Советская власть не противоречит исламу и, следовательно, басмачи, выступая против нее, не могут связывать свои действия с интересами защиты религии. Такое решение религиозных авторитетов оказало огромное влияние на верующих Восточной Бухары. Особое значение имел и тот факт, что совещание обязывало всех мулл вести агитацию против басмачества.

Такого рода совещания проводились зимой 1924 г. и в других районах Восточной Бухары. На них принимались обращения к басмачам с призывом возвратиться к мирному труду, скрепленные подписями духовенства.

Еще более серьезным предостережением басмачам явилось

воззвание к верующим, подписанное от имени всех улемов Бухарской Республики 113 духовными лицами. В нем говорилось: «Обращение наше имеет одно желание — избавить народ от тревоги и бедствий басмачества. Если же это обращение басмачами будет отвергнуто, если они и далее будут вредить мирному населению, тогда против басмачей необходимо обратить самые решительные меры, все население в этом деле должно идти на помощь, указывая, где скрываются басмачи, где находится их оружие, и это поведет к скорейшему концу басмачества, к установлению мира, порядка и честной жизни» [210, с. 451—452].

Возвращение вакфов их прежним владельцам, восстановление шариатских судов и конфессиональных школ, создание религиозного центра в сочетании с материальными трудностями безусловно способствовали кратковременному оживлению религиозной жизни, укреплению позиций мусульманских организаций и препятствовали расширению, углублению начавшегося процесса секуляризации. Это особенно заметно отразилось в жизни среднеазиатского кишлака. В некоторых районах Киргизии в то время было построено больше мечетей, чем за многие предшествовавшие годы. Строительство мечетей под влиянием агитации манапов, баев и мулл производилось путем «самообложения» населения, за счет собранных с верующих десятков, сотен голов скота [255, с. 88].

Но в то же время тактика Советского государства по отношению к исламу подготовила и основательную почву для секуляризации общества — помогла выработать у верующих доверие к мерам, осуществляемым Советской властью как в экономической, так и в культурной области жизни общества, без чего не было бы возможно претворение в жизнь многих секуляризационных мер, последовавших спустя всего несколько лет.

Существование параллельных народных и казийских судов, светских и религиозных школ позволило населению постепенно убедиться в преимуществе первых, сознательно выбрать советский образ жизни. Именно этим объясняется, например, что с каждым годом уменьшалось число лиц, обращавшихся в казийские суды,— население начало убеждаться в справедливости решений, принимаемых советскими судами, в их независимости от посторонних лиц, в первую очередь от так называемых авторитов — религиозных и светских. Сокращался круг дел, которые находились в их ведении. Постепенно сокращалось и число казийских судов. Так, если в 1922 г. в Ферганской, Зеравшанской, Самаркандской, Амударьинской областях таких судов было 343, то в 1924 г. их число сократилось до 71. К середине 1925 г. в Киргизской автономной области из 8 судов казиев было распущено 6 [222, с. 278].

Одновременно шел и процесс утверждения в жизни коренного населения Средней Азии новых, неизвестных шариату институтов советского трудового права, таких, как коллективный и трудовой договор, рабочее время, заработная плата, социальное

обеспечение, охрана труда, прав и интересов рабочих и служащих. В результате сужались функции шариата, секуляризовались многие стороны жизни и труда мусульман, утверждались новые правовые нормы.

Широчайшие массы стали поддерживать Советскую власть, что выражалось не только в своевременной уплате налогов, в отказе в помощи басмаческим главарям, но и в многочисленных фактах организации дехканами субботников по оказанию помощи маломощным хозяйствам, в активной работе многих тысяч городских кустарей в профсоюзах, а дехкан — в организациях «кошчи», посевных комиссиях, в кооперативах и других организациях, созданных Советским государством [223, с. 597—598].

Но поддержка Советской власти, ее мер не означала еще разрыва с религией, отхода от соблюдения религиозных норм и предписаний. Ислам продолжал занимать ведущее место в личной жизни мусульманина. Значительную роль в формировании общественного мнения, отношения населения к различным жизненным проблемам играли служители ислама, сельские кулаки. В психологии дехкан, веками находившихся от них в полной зависимости, все еще глубоко держались убеждения в силе и могуществе феодалов, желание угождать им, слушаться их во всем. Тому, чтобы выступить против них, исходить из собственных интересов, мешала зависимость от феодалов, высокая религиозность, все еще низкий уровень классового самосознания. «Самое главное теперь — распроститься с тем буржуазным интеллигентским предрассудком,— писал В. И. Ленин,— будто управлять государством могут только особые чиновники, всецело зависимые от капитала по своему общественному положению» [47, с. 316], только богатые или прошедшие школу богатых классов.

В большинстве кишлаков не было пока других, кроме мечети, общественных помещений, где могла собраться мужская часть населения кишлака. Во многом поэтому именно в мечетях продолжало формироваться общественное мнение, они оставались центром общественной жизни, «кишлачным парламентом» [500, с. 20; 461, вып. 2, с. 130, вып. 3, с. 5].

Но жизнь внесла существенные коррективы в обсуждаемые в мусульманской общине проблемы. Как уже говорилось, речь шла теперь о различных сторонах политики партии и Советского государства, о том новом, что появлялось в экономике, культуре, быту.

В мечетях составлялись списки домохозяек, проводился подворный опрос, распределялись сельскохозяйственная техника, инвентарь, семена, выделяемые государством. В мечетях проводились открытые суды над басмаческими главарями и их сообщниками, во время которых раскрывались их злодеяния, совершаемые под прикрытием ислама, а муллы воздавали молитву за справедливый пролетарский суд. Известны случаи, когда после торжественных богослужений по поводу того или иного религиозного праздника в мечети собирались представители трудящихся, которые должны были ставить волнующие жителей кишлака вопросы в органах власти, делегаты в сельский (аульский) совет. Иногда и документы этих советов, касающиеся жителей села, хранились в мечетях.

Имам продолжал играть довольно заметную роль в жизни всей сельской общины. Он участвовал в обсуждении всех животрепещущих проблем села, высказывал свои соображения, с которыми, конечно, считались. Нередко с ним считались и советские активисты села, сами еще во многих случаях не свободные от влияния религии. Бывало и так, что аксакал кишлака выступал в роли помощника аксакала мечети.

Количество служителей ислама немного сократилось в данный период в городе, но оставалось почти неизменным в сельской местности. Они кормились полностью за счет жителей кишлака [461, вып. 1, с. 153—154; вып. 3, с. 128—130].

Но в главном — определении политических взглядов — служитель ислама потерял свою власть над верующими, перестал быть выразителем их отношения к различным общественно-политическим явлениям. Поэтому в конце 1925 г., не опасаясь недовольства со стороны верующих, ЦИК УзССР на основе Постановления Президиума ЦИК Союза ССР «О порядке выборов в Советы и на съезды Советов» принял «Инструкцию о выборах в Советы», по которой права избирать и быть избранным лишались служители религиозных культов всех вероисповеданий и толков, для которых это занятие является профессией [213, с. 48—49].

В самом конце исследуемого периода (1917—1925) произошло еще одно знаменательное событие, нанесшее серьезный удар по роли ислама в жизни среднеазиатских народов. В конце 1924 г. на территории Средней Азии появились две новые самостоятельные социалистические республики — Узбекская (в состав которой входила и Таджикская АССР) и Туркменская, а также две автономные области — Каракиргизская (Киргизская) в составе РСФСР и Каракалпакская в составе Киргизской (Казахской) АССР. В мае 1925 г. УзССР (с Таджикской АССР) и Туркменская ССР вошли в состав СССР в качестве равноправных союзных республик.

С созданием национальных государств, не имеющих ничего общего с религией, оторванных от религиозной базы, представители коренных национальностей Средней Азии перестали видеть в исламе фактор собственной самобытности, то, что отделяло, выделяло их от других. Нации поняли, что есть многое другое, кроме религии, что связывает их представителей: общность экономики, территории, языка, культуры и т. д., увидели и то, что отличает их от других наций не только религиозная принадлежность.

После этого у коренного населения начался бурный процесс роста национального самосознания, люди прежде всего стали

осознавать не религиозную, а национальную принадлежность. Рост экономики, культуры наций, последовавший вслед за созданием союзных республик, способствовал дальнейшему осознанию роли нации в прошлом, в социалистическом строительстве, пониманию того, что не принадлежность к исламу выделяет ее от других. Эти же факторы в конечном счете вели и к освобождению общественной психологии от засилья ислама, к тому, что все связанное с ним отошло в национальной жизни на второй план, стало сугубо внутренним делом нации.

Наиболее интенсивный процесс секуляризации районов распространения ислама происходил в 1925—1941 гг. В первые пять лет этого периода (1925—1929) на основе достигнутых ранее социально-экономических и политических успехов в Средней Азии происходила большая и сложная работа по завершению в основном революционно-демократических преобразований и подготовки к развернутому наступлению социализма по всему фронту.

Наряду с общими задачами в Средней Азии решался и ряд специфических задач, таких, как углубление политической дифференциации национального села и осуществление коренных аграрных преобразований, осторожная линия в отношении мусульманской религии. От успешного решения этих задач зависело практическое осуществление в крае ленинского принципа отделения церкви от государства и школы от церкви, водворение деятельности мусульманских организаций в рамки советского законодательства о культах.

С 1929 г. начинается развернутое наступление социализма по всему фронту. Были полностью ликвидированы эксплуататорские классы, что означало коренное преобразование производительных сил и производственных отношений в Средней Азии. Здесь была также создана современная крупная промышленность, сложился национальный рабочий класс. Неизмеримо выросли старые и появились новые города — с 1926 по 1939 г. удельный вес городского населения в крае (при значительном приросте населения) вырос от 14,5 до 23,0% [438, с. 32]. Удельный вес промышленности в народном хозяйстве Узбекистана, который в 1925 г. составил $^1/_3$, к 1937 г. составил $^2/_3$. В 1940 г. темпы роста валовой продукции промышленности республики были в 12 раз выше, чем в 1924 г. [233, с. 350, 365, 367].

Решающую роль в секуляризации среднеазиатского кишлака и аула безусловно сыграла проведенная в жизнь края земельно-водная реформа. Она, ликвидировав помещичье землепользование и урезав земельные излишки у кулаков, укрепила национализацию земли и явилась важнейшим шагом в освобождении деревенской бедноты и середнячества из-под байского влияния, создала благоприятные условия для дальнейшего укрепления позиций батрачества и бедноты в кишлаках и укрепления их союза с середняком.

До проведения земельной реформы массы трудящихся дехканства оставались экономически в подчинении у баев и духовенства, шли за ними, не осмеливались открыто выступать против них. Конец этому могли положить только коренные преобразования, которые и пришли в кишлак с земельно-водной реформой.

Земельно-водная реформа в Средней Азии началась в 1925 г. и с учетом уровня хозяйственного развития, политической активности населения и степени влияния эксплуататоров завершилась в 1929 г. (за исключением Таджикской АССР и некоторых округов Туркмении, где реформа проводилась несколько позднее). Были ликвидированы нетрудовые хозяйства, а излишки земли изъяты у многоземельных и у тех, кто не проживал в кишлаках и сам их не обрабатывал. В результате земельной реформы 144 тыс. трудовых хозяйств в республиках Средней Азии получили земельные наделы [288, с. 241].

Возвращение государством незадолго до земельно-водной реформы вакфов, легализация религиозных школ и судов казиев во многом помогли населению понять отношение Советского государства к религии, церкви и верующим. Духовенство не могло не считаться с настроением крестьян, получивших долгожданную землю и воду и потому готовых решительно отстаивать свое право на владение ими. Выступление против земельно-водной реформы повлекло бы за собой, естественно, потерю влияния на широкие массы трудящихся. Духовенство не могло не учитывать и твердость Советского государства в проведении земельно-водной реформы, ее решительность и последовательность.

На первом этапе реформы были национализированы лишь крупные вакфы и земли, принадлежавшие представителям высшего духовенства. Небольшие земельные участки, приписанные к кишлачным мечетям, доходы с которых шли на содержание мечети и ее служителям, остались нетронутыми. Было ясно, что в случае их национализации расходы на содержание мечети придется нести дехканам. Отчуждение таких земель могло послужить и поводом для больших провокаций, стать почвой, вокруг которой духовенство могло объединиться с баями и вести активную агитацию. Вопрос об этих землях решался лишь после проведения земельно-водной реформы.

В результате духовенство и мусульманские организации в массе своей поддержали реформу. В документе, принятом виднейшими мусульманскими деятелями Средней Азии, руководителями Махкамаи-и шариа, со ссылками на «священные книги» доказывалось право отбирать излишки у крупных землевладельцев и раздавать их крестьянам, которые нуждаются в земле и в состоянии обрабатывать ее собственными силами [255, с. 79]. В воззвании к населению, принятом духовенством города Оша, реформа признавалась «вполне правильной, отвечающей требованиям и запросам населения», «вполне законной по шариату», а лица, «которые будут укрывать свои земельные участки и

имущество от города», объявлялись «врагами бога и ненавистниками великого пророка и друга бога Магомета» [412, с. 137—139]. На зданиях некоторых мечетей муллы вывешивали красные лозунги: «Да здравствует земреформа!», «Да здравствует Советская власть!»

Однако было и немало случаев выступлений служителей ислама против реформы, осуждения ими лиц, получивших землю. Под влиянием духовенства в ряде мест батраки отказывались брать национализированные земли, особенно вакфные. В девяти районах Ташкентского округа, например, из 3037 землеустроенных хозяйств 193 отказались от наделов, причем 38 хозяев возвратили землю прежним ее владельцам [569, с. 214]. В некоторых случаях земли возвращались и коммунистами [205, т. 1, с. 55].

В этом сказывалась, конечно, и сила влияния отдельных представителей духовенства, слепо придерживавшихся норм ислама, но в большей степени это явилось следствием темноты дехкан, неразвитости их классового сознания, того, что они продолжали считать частную собственность священной и неприкосновенной.

В целом же земельно-водная реформа стала самым значительным рубежом, откуда следует вести подлинную историю секуляризации среднеазиатского села. Дело не только в национализации вакфных земель, хотя это значило очень много — впервые за многие века значительная часть дехкан освободилась от прямой экономической зависимости от мусульманских организаций. Беднота и батрачество, получив бесплатно землю, на льготных условиях приобретая сельскохозяйственный инвентарь, впервые реально ощутили плоды Советской власти, и это явилось основой исключительного роста их классовой сознательности, политической активности.

Экономическая независимость стала фундаментом независимости духовной. Дехканин почувствовал свою социальную значимость, почувствовал себя не пассивным созерцателем жизни, ведомым власть имущими и духовенством, а активным участником истории, равноправным членом общества. Земельно-водная реформа, положившая конец феодально-патриархальным отношениям, освобождала дехканина от гнета проникнутой духом ислама, руководимой духовенством и преданными религии пожилыми людьми общины, контролировавшей все стороны его жизни и деятельности.

Социально-экономические мероприятия социалистического государства привели к тому, что верующие начали сомневаться в истинности социального учения ислама, особенно той его части, в которой речь идет о бедности как о благе, об извечном делении общества на бедных и богатых.

В этот период завершается интенсивный процесс секуляризации общественного сознания в вопросах, касающихся общественно-политической и экономической жизни, а также начавшийся еще раньше процесс отхода дехкан от духовенства, показавшего свою антинародную сущность.

В начале периода мусульманское духовенство полностью жило за счет населения, не занимаясь абсолютно никаким общественно полезным трудом. В семейном бюджете дехканина, как показали специальные исследования, проведенные в 1926 г. в разных районах Узбекистана, определенное место занимала обязательная повинность по содержанию духовенства. Служителям ислама платили как натурой, так и деньгами. Значительные доходы им приносило также преподавание в старометодных школах [461, вып. 2, с. 134; вып. 1, с. 97, 158].

В мечетях к этому времени, как уже говорилось, проводились наряду с богослужением разные собрания и заседания общественного характера. Здесь избирались члены местных советов, формировалось общественное мнение, доводились до сведения населения решения ревкомов, составлялись списки домохозяев, проводился подворный опрос. Не удивительно поэтому, что зачастую «авторитетом», влияющим на формирование общественного мнения, выступал наряду с сельским богачом (кулаком) и мулла. Он находился в тесной связи с представителями низовой администрации, участвовал в обсуждении вопросов на сходах и нередко после моления проводил беседы о делах общества.

В городах сохранялось такое же положение. Духовенство попрежнему оставалось многочисленной прослойкой. Так, в 1926 г. среди коренных жителей Бухары, имеющих самостоятельный заработок или доход, служители мусульманского культа составляли 3,2% [329, с. 161—162].

К концу же 20-х годов служители культа оказываются в положении простых граждан, разве что более сведущих в вопросах религии: они не пользовались постоянной материальной поддержкой общины, жили за счет совершения религиозных обрядов. Многие из них начинают участвовать в общественно полезном труде.

Охвативший многие важнейшие стороны жизни среднеазиатского села процесс секуляризации укрепился и расширился благодаря коллективизации сельского хозяйства, когда практически стало осуществляться указание В. И. Ленина о том, что путь переработки психологии и навыков мелкого земледельца идет через классовую борьбу, через построение фундамента социалистической экономики. «Решить этот вопрос по отношению к мелкому земледельцу, оздоровить, так сказать, всю его психологию,— подчеркивал В. И. Ленин,— может только материальная база, техника, применение тракторов и машин в земледелии в массовом масштабе, электрификация в массовом масштабе. Вот что в корне и с громадной быстротой переделало бы мелкого земледельца» [46, с. 60].

Размах и глубина процесса секуляризации среднеазиатского общества в 1925—1941 гг. не будут представлены полностью,

если не учесть исключительную активизацию начавшегося ранее процесса раскрепощения женщин коренных национальностей. До революции они были лишены всех прав и жили в замкнутом семейном мире, не принимали никакого участия в общественной жизни.

Октябрьская революция дала женщине охраняемое законом равноправие с мужчиной во всех областях экономической, политической и культурной жизни. Изданные применительно к условиям Средней Азии декреты Советской власти отменяли важнейшие положения ислама, касающиеся семьи и брака: запрещались многоженство, калым, принудительная выдача замуж, устанавливался минимальный брачный возраст для женщин — 16 лет. Женщины получили право полной свободы вступления в брак, который должен был заключаться только на добровольных началах, с согласия обеих сторон. Устанавливалась и уголовная ответственность за нарушение этих положений.

Но равенство по закону еще не означало равенства в практической жизни. Мусульманка, неграмотная, оторванная от общественной жизни, никогда не представлявшая собой самостоятельной экономической силы, не была готова воспользоваться правами, предоставленными ей Советской властью [82, с. 76]. Созданные при партийных комитетах отделы женского движения (женотделы) охватывали своей деятельностью, сводящейся к организации женских клубов и школ, беседам о Советской власти и правах женщин, весьма незначительный круг трудящихся мусульманок. В БНСР и ХНСР женотделы были созданы только в 1923 и 1924 гг., а в Таджикистане — еще позже. О порядках, продолжавших царить в прежних ханствах, красноречиво свидетельствуют следующие факты: в 1921 г. заведующая женотделом ЦК компартии Туркестана А. Отмар-Штейн была арестована за разговор с мужчиной на улице. Здесь же были арестованы участницы собрания женщин-узбечек. В начале 20-х годов работу среди женщин Средней Азии вели в основном русские женщины, так как кадры из числа местных женщин еще не были подготовлены. В 1924 г. на Востоке из 146 работников женотделов было только 35 представителей местных национальностей [192, с. 128].

Женщины практически не принимали участия в деятельности партийных и комсомольских организаций. К концу 1924 г. членами компартии Туркестана состояли всего 80 женщин местных национальностей; в апреле 1925 г. в рядах комсомола Узбекистана узбечки составляли всего 1—2% общего числа членов союза [82, с. 112, 188]. В течение же 1925 г. численность коммунисток-узбечек увеличилась в четыре с лишним раза, а комсомолок — в восемь раз [391, с. 16; 82, с. 114, 182]. Резко увеличилось в этот период число женщин, участвовавших в выборах, а также депутаток.

Начиная с 1925 г. были достигнуты первые крупные успехи в раскрепощении женщины-мусульманки. Главным направлением

этой работы явилось привлечение ее к общественно полезному труду.

В городах большое значение придавалось созданию женских кустарно-промысловых объединений и созданию условий для труда женщин — организации детсадов и яслей. Объединения женщин, рассчитанные на производство традиционных для края изделий — ковров, шелковых и хлопчатобумажных тканей, вышитых тюбетеек, покрывал, платков и т. д.,— стали удобной формой осуществления задачи привлечения их к управлению государственными и хозяйственными делами, не сбрасывая паранджи. Возникнув еще в первой половине 20-х годов, женские промысловые артели постепено набирали силу, вовлекая десятки тысяч женщин местных национальностей в сферу активной производственной жизни.

Другим важным путем раскрепощения мусульманки стала фабрично-заводская промышленность. Привлечение мусульманок к работе на фабриках и заводах началось в первой половине 20-х годов, но серьезных результатов достигло в период индустриализации страны. Резко возросло количество женщин-туркменок в такой традиционной отрасли кустарной промышленности, как ковроделие. В ноябре 1926 г. в ковровых артелях было объединено 403 туркменки, в 1927 — 4872, а в 1928 г.— 14 500, или почти 60% общего числа всех работниц, занятых ковроделием [231, с. 265]. Другой пример. В начале 20-х годов женщины-узбечки составляли всего 9,7% всей взрослой рабочей силы, а в 1933 г. они составляли 28,6% общего числа промышленных рабочих республики; в 1940 г. количество узбечек-работниц возросло по сравнению с 1935 г. более чем в 2,5 раза [82, с. 224, 225, 229].

Огромный переворот как в сознании женщины, так и в отношении к ней в сознании мужчин произвела земельно-водная реформа. Шариат лишал женщину права владеть землей: она не могла унаследовать землю ни от отца, ни от мужа; в лучшем случае она получала лишь восьмую часть такой земли. Это обусловливало постоянную экономическую зависимость женщины от мужа. В принятых же в связи с проведением реформы законодательных актах союзных республик специально оговаривалось равноправие мужчины и женщины в получении доли земли и воды, запрещалось ущемление прав женщины.

Женские хозяйства в первую очередь получали землю и воду, обеспечивались кредитами, семенами, инвентарем. Женщина приобрела фактические и юридические права главы семьи, получила право и возможность участвовать в решении всех вопросов жизни сельской общины: использования воды, пастбищ, выгонов, организации общественных работ и т. д.

Таким образом, значение земельно-водной реформы не исчерпывается ударом, нанесенным ею по шариатским нормам. Ее главная роль в секуляризации сознания женщины, в изменении отношения к ней со стороны мужчин, в том, что она спо-

собствовала экономическому раскрепощению, основе основ духовной эмансипации. Благодаря земельно-водной реформе забитая в прошлом мусульманка почувствовала свою человеческую ценность, стала интересоваться вопросами, далеко выходящими за рамки семьи, стала участвовать в общественной жизни. Женщины присутствовали на различного рода митингах, собраниях, обсуждавших вопросы подготовки и проведения реформы, в деятельности комиссий, а наиболее активные принимали непосредственное участие в разделе земли и воды, выявляли скрытые феодалами земельные участки. Практиковалась и организация специальных собраний женщин, на которых с речами выступали сами женщины.

Повышению социальной активности женщин, вовлечению ее в сферу общественно-политической жизни способствовали также создаваемые в сельской местности специальные женские артели — шелководческие, молочные, садоводческие и т.д .

Расширению кругозора женщины, ее экономической самостоятельности в семье помогала и создаваемая в городе и селе специально для женщин сеть кооперативной торговли. Пайщицы этих кооперативов одновременно являлись и членами общей потребительской кооперации и имели свои местные лавки, в которых пользовались определенными льготами — с рассрочкой вносили паевые взносы, в первую очередь получали дефицитные товары и т. д. Потребительская кооперация вырабатывала у женщин и навыки управления — все руководящие должности в кооперации занимали сами женщины. Членами потребкооперации состояли многие тысячи женщин, причем число их непрерывно росло.

В Туркмении, с учетом того, что многие домохозяйки занимались вышиванием тюбетеек, платков, халатов для продажи, были организованы специальные женские базары, куда, под угрозой денежного штрафа, налагаемого милицией, вход мужчинам категорически запрещался. Приезжавшие на базар женщины не могли пользоваться чайханами, и поэтому при базарах открывались специальные женские красные чайханы, в которых велась массово-политическая работа [311, с. 35].

Исключительно важное значение для освобождения женщины из-под гнета ислама имело движение «худжум» («наступление»). Это движение, формально направленное против паранджи, за ее снятие всеми женщинами, на самом деле сыграло выдающуюся роль в борьбе против всех отношений, продиктованных исламом и направленных на унижение женщины, на оскорбление ее человеческой чести и достоинства, против засилья норм шариата и адата. Движение повсеместно развернулось в марте 1927 г. 8 марта во всех городах и крупных населенных пунктах Средней Азии состоялись многотысячные демонстрации, массовые митинги женщин, во время которых сжигались на кострах паранджи и чачваны, пуренджеки и борики — вековые символы покорности женщины судьбе. В этих условиях важное значение имело дальнейшее повсеместное расширение движения, вовлечение в него новых и новых женщин, ведущих затворнический образ жизни. Средазбюро ЦК ВКП(б) умело использовало для этого, в частности, празднование 1 мая 1927 г. В лозунгах, опубликованных накануне праздника, четко и ясно формулировались основные цели и задачи освобождения женщин: «В партии и комсомоле нет места противодействующим раскрепощению женщины», «Без активного участия самой женщины замедляется борьба за ее раскрепощение», «В Стране Советов нет места угнетению, рабству и насилию над женщинами», «Мужчина, не борющийся за новый быт, препятствует росту своей страны», «Мужчина, имеющий малолетнюю жену, калечит жену и ведет к вырождению своей нации», «Кто покупает жену за калым, тот нарушает закон Советской власти» [590, 23.IV.1927].

«Худжум», принявший в 1927—1928 гг. массовый характер, сопровождался привлечением и женщин и девушек к учебе в школах, школах ликбеза, на курсах по подготовке специалистов для различных отраслей народного хозяйства, дальнейшим вовлечением женщин в общественное производство, повышением ее социальной активности.

Желая закрепить успехи «худжума», отдельные партийные, советские и комсомольские организации республик Востока предлагали издать закон, запрещающий ношение ритуального покрывала. Но многие из них считали, что принятие такого закона не только не принесет пользы, но и нанесет вред. От поспешности в решении такого сложного вопроса предостерегла участников дискуссии Надежда Константиновна Крупская. Она считала, что «в вопросе раскрепощения женщин надо применить военную тактику — не столько держать курс на атаку, сколько держать курс, наряду с атакой, на систематическое, последовательное, все расширяющееся и углубляющееся нападение на неприятеля, на старый быт, на экономическое и всякое закрепощение женщины» [582, 1928, № 12, с. 12].

В отдельных местах не обошлось и без администрирования и принуждения. Некоторые партийные ячейки и Советы пытались провести снятие паранджи по приказу Советской власти; паранджу отбирали через милиционеров, запрещали в парандже посещать школу, женский клуб и т. д.

Нередко открывшиеся женщины подвергались оскорблениям на улице, со стороны родных, соседей и знакомых, на нее смотрели как на испорченную. Не смея противиться давлению окружающих, не в силах бороться с ними, женщины снова надевали покрывало. Поэтому снявшие паранджу пользовались особым покровительством и вниманием местных партийных комитетов, органов власти. К ним прикреплялись коммунистки и комсомолки. Нуждающиеся в заработке женщины трудоустраивались. Большое значение придавалось их вовлечению в общественную работу, выдвижению на руководящую советскую, хозяйственную

или профсоюзную работу, вовлечению в партию. Семьи женщин, сбросивших паранджу, приглашались на специально организуемые для них партийными ячейками, женорганизаторами и комсомолом при женских клубах, рабочих коллективах, в кварталах городов, в кишлаках семейные вечера (см. подробно [394, с. 189—190]).

Усилению общественно-политической активности женщины в исследуемый период способствовали во многом и специфические методы и формы идейно-воспитательного воздействия, применяемые в крае, деятельность женорганизаторов, делегаток и т. д.

Огромную роль в экономическом раскрепощении женщины-дехканки сыграла сплошная коллективизация сельского хозяйства. Перевод сельского хозяйства на социалистические рельсы явился глубочайшей революционной мерой не только в экономической, но и в политической, а также духовной жизни дехкан, кардинально изменившей взаимоотношения крестьян в кишлаке. Обобществление земли, произведенное на основе всеобщей коллективизации сельского хозяйства, открывшее безграничные просторы для вовлечения женщины-дехканки в общественное производство, неизмеримо ускорило ликвидацию унизительных для женщин местных национальных традиций, норм мусульманского права. Коллективный труд на общественной земле обеспечил создание прочного экономического фундамента фактического раскрепощения дехканки, в корне изменил быт и психологию крестьянских масс [82, с. 253].

В республиках Средней Азии была проведена большая работа по вовлечению женщин в колхозы, в развернувшееся социалистическое соревнование, по облегчению условий ее труда, созданию сети детских садов и яслей, общественных столовых и т. д. Всюду практиковалось также и создание специальных женских бригад. В первые годы коллективизации с целью привлечения большего количества женщин к общественному труду в ряде районов создавались женские колхозы. Так, в Узбекистане в 1929 г. 500 женских колхозов объединяли 14 тыс. членов, а в 1930 г. колхозов стало 1700 с числом колхозниц 53 тыс. [171, с. 7]. С каждым годом увеличивалось число женщин-колхозниц, участвовавших в колхозном общественном производстве, а в 1933 г. был обеспечен 100%-ный выход дехканок на поля.

Однако нельзя преувеличивать степень эмансипации женщин Средней Азии исследуемого периода, секуляризации их семейного быта, общественного положения. Этому препятствовал ряд факторов.

За короткий период, конечно, невозможно было изменить психологию самой женщины, воспринимавшей свое неравноправное положение в семье и общественной жизни как богоугодное. Нередко меры, направленные на раскрепощение женщины, отвергались самими женщинами; они же осуждали подруг, сбросивших паранджу, участвующих в деятельности общественных организаций. Имелись случаи, когда женщины (туркменки, например) под давлением своих родных и близких, желавших их перепродать другому мужчине за богатый калым, обращались в суд с заявлением о разводе. Бывали случаи, когда сами женщины обращались к органам власти с просьбой зарегистрировать второй брак своего мужа или считали нормальным явлением, когда юридически не оформлялось их вступление в колхоз, когда их ущемляли в зарплате, а заработанные ими трудодни записывали в трудовые книжки мужчин. Женщины редко избирались в составы правлений колхозов, занимались в основном неквалифицированным трудом. Чтобы женщина в полной мере могла и осознать, и отстаивать свои права, требовались еще многие годы, необходимо было осуществить много крупных политических, экономических и культурных мероприятий.

Следует также заметить, что зачастую работа по раскрепощению женщины велась кампанейски, а достигнутые успехи не закреплялись и не углублялись.

Раскрепощение женщины, наконец, встретило открытое сопротивление со стороны мужчин, значительной части которых трудно было примириться с мыслью о равноправии с ними женщины. «Всякая попытка массовой агитации за раскрепощение женщины, а тем более административные меры в этом направлении воспринимались как покушение на основы религии и вызывали недовольство широких масс трудящихся, т. е. практически всего местного населения. По сведениям местных партийных органов, в тот период единственным мероприятием Советской власти, вызывавшим недовольство дехкан, была политика в вопросах семейного быта» [434, с. 216]. В психологии большинства мужчин коренных национальностей описываемого периода крепко укоренилось отношение к женщине как к неполноценному существу, постоянно нуждающемуся в опеке мужчины. Немало было среди них и религиозных фанатиков, готовых пойти на все ради сохранения освященного исламом положения женщины. Общественное сознание в исследуемый период находилось на той стадии развития, когда отступления от шариатских норм воспринимались как «отступление от законов предков», источник всяких бедствий. Духовенством и местным населением, например, землетрясение, происшедшее в 1927 г. в Намангане и Ашхабаде, непосредственно связывалось с «худжумом» и с земельно-водной реформой. Распространялись слухи, что повсюду, где женщины сняли паранджу, произойдут жесточайшие землетрясения. В глухих кишлаках перепуганный темный народ требовал, чтобы женщины вновь надели ее [434, с. 88]. Именно уровнем развития народа объясняются также случаи убийства женщин-активисток, сбросивших паранджу, отцами, мужьями, братьями. В 1928 г. в одном только Узбекистане было зарегистрировано 226 случаев похищения и убийства женщин [132, с. 129]. В 1929 г. таких случаев стало еще больше,

а за два первых месяца 1930 г. их стало столько же, сколько было за весь 1929 г. [417, с. 109].

Не всегда показывали пример в эмансипации женщин коммунисты и комсомольцы. Отметив некоторый сдвиг в сторону изменения быта коммунистов и их отношения к вопросам раскрепощения женщин, 3-й съезд КП(б) Туркменистана указывал: «Все же нельзя сказать, что члены партии и КСМ в своей массе целиком и полностью восприняли директивы партии в области раскрепощения женщины. Имеются случаи прямых нарушений бытовых законов и партэтики со стороны партийцев и комсомольцев (женитьба на малолетних, на второй жене, продажа дочерей и сестер). Нередки случаи глухого сопротивления и недовольства кампанией за раскрепощение со стороны коммунистов (выступление на партсобраниях). Очень часты случаи косного отношения со стороны партийцев к новому быту (не вовлекают своих жен и дочерей в совшколы, общественную жизнь). Парторганизации не уделяют достаточного внимания делу проведения бытовых законов». Съезд КП(б) Туркмении потребовал снимать с ответственной работы членов партии, не выполняющих директив партии о раскрепощении женщин, не вводить таких коммунистов в руководящий состав аульных организаций, потребовал от коммунистов вовлечения жен не старше 35-летнего возраста в школы ликбеза, а от комсомольского актива вести агитацию за вовлечение сестер и родственников школьного возраста в советские школы [269, с. 234, 236, 237]. Были и случаи привлечения коммунистов к партийной и уголовной ответственности за нарушения советских законов о семье и браке. В Туркмении имело место 1668 случаев выплаты калыма, из них 49 — после вступления в партию. Среди членов и кандидатов в члены партии в Узбекистане в 1926 г. было 283 случая многоженства и 1770 случаев продажи девочек за калым (см. [394, с. 174]).

Укоренившееся отношение к женщине сказывалось и на отношении представителей официальных органов к террористическим актам, к фактам нарушения законных прав женщин. Из 30 дел, возбужденных по поводу убийств женщин-туркменок в Ашхабадском, Мервском и Ленинском округах, ни одно не было рассмотрено. В целом по Туркмении из таких дел, поступивших в народные суды в 1925 г., было рассмотрено всего 42%, из них 30% закончены оправдательными приговорами, 46% прекращены производством, 13% возвращены для доследования и лишь 11% рассмотрены по существу. В итоге из 100 человек, привлекавшихся к суду, понесли наказание только 11 [155а, с. 83].

Специфическая проблема, связанная с освобождением женщины от норм ислама, отразилась и в конституциях республик Средней Азии, принятых в 1936 г. Все они предусматривали, что сопротивление фактическому раскрепощению женщины (выдача замуж малолетних, калым, сопротивление вовлечению женщин в учебу, в сельскохозяйственное и промышленное производство, в государственное управление и общественно-политическую жизнь) карается законом.

С учетом имеющихся пережитков ислама по отношению к женщине в общественном сознании в исследуемый период был принят ряд важнейших законодательных актов, направленных на обеспечение фактического раскрепощения женщины. В Туркменской ССР, к примеру, в 1925 г. было принято Постановление ЦИК и Совета Народных Комиссаров республики «Об усилении ответственности за преступления против раскрепощения женщины», по которому были повышены меры наказаний за умыкание женщин, за вступление в брак с лицами, не достигшими брачного возраста, за принуждение женщины к разводу и заключение соглашений родителями малолетних о вступлении в будущем этих малолетних в брак. Отдельная статья устанавливала уголовную ответственность за воспрепятствование женщине принимать активное участие в общественной работе, посещать школы, клубы и другие культурно-просветительные учреждения, поступать по своему выбору на работу, а также противодействие снятию борика и яшмака. Было также определено наказание за воспрепятствование женщине выходить замуж по своему выбору [389, с. 291—292]. Такого же рода статьи появились в Уголовных кодексах других среднеазиатских республик.

В секуляризационных процессах, происходивших в Средней Азии в 1925—1941 гг., выдающуюся роль сыграла культурная революция, начавшаяся здесь в 20-х годах. Она начала ускоренными темпами осуществляться с первой половины 30-х годов, а 30-е годы в целом стали годами ее полной победы, ликвидации вековой культурной отсталости местного населения.

В Средней Азии с учетом ее дореволюционного культурного уровня культурная революция должна была быть осуществлена как количественно, т. е. путем подъема общеобразовательного, культурно-технического уровня народа, так и качественно — путем социалистической революции в области идеологии и культуры.

После победы Октябрьской революции возникла новая общественная среда, способная формировать новую, социалистическую ориентацию человека, новое поведение его. Одним из основных элементов этой новой среды явилась перестройка системы школьного образования. В. И. Ленин подчеркивал, что задачу воспитания человеческой личности может решить только школа социалистическая, стоящая в неразрывной связи со всеми трудящимися и эксплуатируемыми и стоящая не за страх, а за совесть на Советской платформе (см. [43, с. 431]).

Одним из важнейших достижений культурной революции в республиках Средней Азии явился полный переход системы народного образования на светский путь, ликвидация конфессиональных школ, т. е. потеря религией ее многовековой монопо-

лии на образование. В результате ислам потерял и свою многовековую монополию в культурной жизни общества в целом. Переход к светскому образованию не только обеспечивал секуляризацию народного образования в исследуемый период, но и подводил прочный фундамент под будущее, свободное от влияния ислама, став основой сокращения воспроизводства религии в будущем,— речь идет о детях, с которыми всегда связана перспектива религии.

«...Каждый шаг вперед на пути культуры,— писал Ф. Энгельс,— был шагом к свободе» [17, с. 116]. Именно с этой точки зрения и следует рассматривать серьезные успехи, достигнутые в становлении и развитии светской школы в среднеазиатских республиках в период социалистического строительства.

В этот период резко увеличилось количество школ нового типа и число обучающихся в них детей. Это стало возможным благодаря значительным ассигнованиям из государственного бюджета на строительство новых школьных зданий.

Были достигнуты первые ощутимые успехи в области женского образования. Не все еще девочки местных национальностей обучались в школе, особенно мало было их в сельской местности. В этот период и даже гораздо позже девочки приходили в школу в парандже. Но сам факт обучения девочек в светских школах, а также имевшие место случаи совместного обучения девочек и мальчиков основательно расшатывали вековые устои, способствовали изменению отношения населения к судьбе женщины, освобождению ее из-под тисков религии.

Большие успехи в исследуемый период были достигнуты в деле подготовки учителей из числа представителей коренных национальностей, в том числе и женщин.

Именно в этот период во всех среднеазиатских школах произошло полное вытеснение учебников, пропитанных духом ислама или носящих откровенно религиозный характер.

Исключительное значение для секуляризации образования имело введение во всех национальных школах изучения русского языка, а в русских — языков коренных национальностей Средней Азии.

Нельзя не отметить существенное изменение в общественной психологии в отношении светской школы. Если в прошлом обучение ребенка в нерелигиозной школе для родителей было равносильно измене исламу, то теперь, под воздействием социалистической действительности, местное население стало понимать преимущество светской школы, необходимость получения светского образования.

Все это позволило в конце 1928 г. повсеместно в республиках Средней Азии в основном перейти на светскую систему народного образования, ликвидировать конфессиональные школы, так как отпала нужда в них[6].

Начиная с осени 1930 г., как и по всей стране, в Средней Азии началась массовая кампания по осуществлению всеобщего

обязательного начального образования. В этом направлении была проделана большая работа. Если в 1928/29 учебном году в школах Средней Азии (без ККАО) училось 270,4 тыс. детей, то в 1932/33 учебном году эта цифра возросла до 1018,5 тыс., а в 1938/39 — до 1860,1 тыс. учащихся. При этом девочки составляли от 40,6 до 43,8% всех учащихся [467, с. 150, 151].

Исключительное значение в секуляризации духовной жизни среднеазиатских наций и народностей имела борьба за ликвидацию неграмотности, ставшая составной частью культурной революции. В 1925 г. во всех среднеазиатских республиках были созданы чрезвычайные комиссии по ликвидации неграмотности. В движение по ликвидации неграмотности включились десятки тысяч культармейцев-комсомольцев, печатались специальные учебники, полосы в газетах.

Партийные организации, местные органы власти предпринимали все усилия для того, чтобы работа по ликвидации неграмотности приобрела широкий размах, выработав меры, направленные на повышение заинтересованности населения в этом деле. Так, постановлением СНК Туркменской ССР от 21 июля 1925 г. дехканам, окончившим школы ликбеза, предоставлялся в течение года ряд льгот: им в первую очередь выдавалась семенная ссуда (с взиманием на 2% ниже нормы), выделялись машины и инвентарь с прокатных пунктов, на 25% снижалась плата за посадочный материал из лесных питомников и т. д. [434, с. 198].

Различные льготы предоставлялись и дехканам, отдавшим своих дочерей в школы, а жен — на курсы ликбеза. Им, в частности, в первую очередь предоставлялись ссуды на обзаведение хозяйством [404, с. 175].

Подлинно революционный размах работа по ликвидации неграмотности взрослых приобрела начиная с осени 1929 г. К концу 1930 г. численность учащихся школ ликбеза выросла на 317% по сравнению с концом 1929 г., а в 1932 г. в них обучалось уже свыше миллиона человек. В 1931 г. появились первые районы сплошной грамотности. К концу десятилетия (1939) уровень грамотности составил в Узбекской ССР 67,8%, в Туркменской — 67,2, в Киргизской — 70 и в Таджикской ССР — 71,7% [294, с. 7]. Напомним, что в 1926 г. уровень грамотности в Узбекистане составлял 10,6%, в Туркменистане — 12,5, в Киргизской ССР — 15,1, а в Таджикской ССР неграмотные составляли 98% [293, с. 362].

Большую роль в окончательной секуляризации системы образования и воспитания подрастающего поколения сыграл переход с арабской графики сначала на латинизированный, а затем на русский алфавит. Инициатива перехода с арабского на латинский алфавит принадлежала ученым Азербайджана, создавшим в 1922 г. с этой целью специальную комиссию. В. И. Ленин, ознакомившись с мероприятиями азербайджанского правительства по переходу на новый алфавит, подчеркнул значение

реформы, сказав, что «это есть революция на Востоке», «начало культурной революции среди тюрков» [102, с. 112].

Арабская письменность оказалась серьезной помехой, когда после Октябрьской революции началась борьба за ликвидацию неграмотности. Действительность настоятельно требовала перехода на такую графическую систему, которая была бы доступна широким массам.

«Если мы не переведем все издания на латинский алфавит,— подчеркивалось на III Пленуме ЦК КП Узбекистана (16.IX.1931),— то скоро не освободимся от арабской системы. И от таких вещей, как „Мухтасар", „Киссасул Анбия" (учебники конфессиональной школы.— *Т. С.*) и т. д.».

В исламе письмо носит священный характер. С самого начала ислама арабское письмо стало неотъемлемым компонентом мусульманской религии, ее священным символом. Буквы, по исламу, созданы для того, чтобы воспроизводить слова бога, пророка Мухаммеда и других пророков и ангелов. Священный характер письма не только требовал тщательной и точной записи религиозных документов, но и заставлял мусульман видеть в письме выход религиозных чувств, рассматривая письмо как воплощение красоты божества и его творения (см. [435, с. 150—162]).

Переход к новой графике не был обычной заменой одного алфавита другим. Он повлек за собой потерю влияния как религии, так и духовенства на жизнь населения. Арабская графика, на которой якобы был написан ниспосланный Аллахом Коран, многие века была привилегией преимущественно духовенства, использовавшего ее как важное орудие духовного угнетения. Среди, по существу, поголовно неграмотного населения, фетишизировавшего письмо, с исключительным благоговением относившегося к грамотному человеку, служитель культа пользовался огромным доверием, как единственный толкователь «божьего закона». Теперь, с переходом на новый алфавит и всеобщим распространением грамотности, мулла потерял во многом свою власть над духовной жизнью населения, перестал быть носителем «священного письма». «Замена графической основы одновременно означала превращение письменности из орудия религиозной пропаганды в орудие социального прогресса» [106, с. 114].

Переход на латинизированный алфавит сопровождался сопротивлением религиозных фанатиков, расправой с учителями, распространявшими новую письменность. Националистически настроенная интеллигенция, играя на религиозных чувствах масс, представляла реформу как «торжество креста над полумесяцем» [72, с. 110]. Не хватало подготовленных кадров, способных обучать население на основе новой графики.

Несмотря на все трудности, латинский алфавит в республиках Средней Азии постепенно вытеснял арабский. В Туркмении к 1928 г. на новую графику перешла вся национальная печать,

а в 1928/29 учебном году — все начальные школы и учреждения (кроме части низовых); в Узбекистане и Таджикистане латинизация завершилась в начале 30-х годов.

В 30-е годы в республиках Средней Азии проводилась большая работа, направленная и на массовое овладение трудящимися современными техническими и агротехническими знаниями. Проводилась массовая учеба рабочих всех отраслей народного хозяйства. Сотни тысяч рабочих, крестьян и служащих ежегодно проходили подготовку на различных курсах, в кружках технической и агротехнической учебы, техминимума, агроминимума и т. д.

В этот период колоссально выросли периодическая печать, издание на родных языках научной и художественной литературы, сформировались новые кадры советских писателей, развивались различные виды национального искусства. Выросла и окрепла разнообразная национальная по форме и социалистическая по содержанию культура народов Средней Азии. Развивалась национальная интеллигенция, наука, становилась на прочную основу система высшего образования.

Ощутимую роль в жизни среднеазиатских республик стали играть и культурно-просветительские учреждения. В быт народа прочно вошли кино, радио, газеты, книги, лекции, научные и политические доклады. Мечеть перестала быть «культурным центром».

Началась в больших масштабах пропаганда марксистско-ленинской идеологии среди масс, работа по коренному преобразованию общественного сознания. Эта работа осуществлялась и в школах, где обучались многомиллионные массы взрослых и детей, и в других учебных заведениях; повсеместно общее образование и профессионально-техническое обучение обязательно дополнялись изучением тех или иных политических дисциплин — политграмоты, истории и политики партии, основ марксизма-ленинизма и т. д. Большую роль в пропаганде марксистской теории сыграли культпросветучреждения. В 30-е годы в Средней Азии была создана стройная система всестороннего партийного воздействия на массы.

Одной из важных сторон культурной революции было начало массового социалистического преобразования быта.

Наряду с индустриализацией и коллективизацией сельского хозяйства, как отмечается в Программе КПСС, культурная революция явилась основным звеном построения социалистического общества, совершив великий переворот в идеологической области. Культурная революция «вывела трудовые массы из духовного рабства и темноты, приобщила их к богатствам культуры, накопленным человечеством. Страна, большинство населения которой было неграмотным, совершила гигантский взлет к вершинам науки и культуры» [56, с. 30].

Культурная революция явилась базой секуляризации различных сторон жизни населения. Благодаря ей в общественном

сознании на первый план вышли не религиозные, а светские знания. Если в прошлом человек объяснял мир, основываясь на религиозных представлениях, то теперь он стал объяснять многое, исходя из материалистических знаний, на практике познавая истинность последних. Это не означало еще полной победы атеистических представлений в его сознании, но именно культурная революция создала условия для дальнейшего усвоения атеистических представлений, для формирования материалистического понимания мира.

Немалую роль в секуляризации общественного сознания и распространении материалистических знаний сыграла атеистическая пропаганда. В районах распространения ислама она строилась с учетом исторического опыта его последователей, той роли, которую играл ислам в их жизни.

Массовое антирелигиозное движение в нашей стране началось сразу после победы Великой Октябрьской социалистической революции и в своем развитии прошло ряд этапов. Для первого этапа, охватившего 1917—1921 гг., характерна антисоветская позиция священнослужителей различных религиозных направлений. Поэтому в этот период антирелигиозное движение было направлено не столько против религии, сколько против реакционного духовенства. Главная цель этапа состояла в том, чтобы способствовать преодолению открытого сопротивления духовенства и церкви, разоблачить в глазах трудящихся церковную контрреволюцию.

«В результате укрепления позиций Советской власти, которая завоевывала на свою сторону все более широкие слои народа, в том числе и верующих, в религиозных организациях происходил процесс размежевания... На протяжении всего периода социалистического строительства религиозные организации являлись легальной формой влияния кулацко-нэпмановских элементов на отсталые слои трудящихся. Тем не менее именно с 1922—1923 гг. началась политическая переориентация церкви. Это обстоятельство и обусловило переход к идейно-теоретической борьбе с религиозной идеологией» [274, с. 53, 54]. Решающее влияние на содержание, методику и организацию антирелигиозной пропаганды, определившее ее задачи на целый исторический период, оказала статья В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма» (март 1922 г.). Она подытоживала опыт проделанной работы в этом направлении за предшествующие годы и намечала четкие перспективы развития антирелигиозной пропаганды.

Второй этап, начавшийся в 1922 и закончившийся в 1937 г., стал периодом развития массового антирелигиозного движения, идейного и организационного укрепления Союза воинствующих безбожников, перехода от агитационных форм работы к систематической антирелигиозной пропаганде. Выстояв в открытой схватке с внутренними и внешними врагами, страна получила возможность приступить к мирному социалистическому строи-

тельству. В этих условиях партия и Советское государство сосредоточивают свое основное внимание на организаторской и культурно-воспитательной деятельности среди трудящихся.

Приведенная периодизация развития массового антирелигиозного движения отражает процессы, характерные в целом для страны. Иначе складывалось и развивалось оно в районах распространения ислама.

Обстановка в Средней Азии и Казахстане в первые несколько лет существования Советской власти не позволяла вести пропаганду атеистических знаний, критику ислама, его учения и догматов. В условиях, когда еще не были в полной мере осуществлены важные социально-экономические мероприятия по облегчению материального положения трудящегося населения, когда духовенство и местные феодалы сохраняли свое влияние на умы верующих и шла ожесточенная борьба с контрреволюцией, действовавшей под религиозным флагом, такая работа не только не дала бы положительных результатов, но и могла вызвать резкое недовольство масс. В. И. Ленин, Коммунистическая партия настоятельно требовали помнить о политической и культурной отсталости мусульманских народов и рекомендовали использовать формы и методы ликвидации религиозных предрассудков с учетом национальных особенностей, особо осторожно относиться к религиозным чувствам верующих и самым торжественным образом демонстрировать симпатии к мусульманам (см., например, [50, т. 2, с. 471, 84—85; 39, с. 51—175]). Руководствуясь указанием В. И. Ленина, ЦК ВКП(б) требовал от партийных организаций не выпячивать вопрос об антирелигиозной пропаганде, согласовывать «политику в данном вопросе со всей нашей экономической политикой, сущность которой заключается в восстановлении действительного соглашения между пролетариатом и мелкобуржуазными массами крестьянства, еще и до сих пор проникнутыми религиозными предрассудками» [50, т. 2, с. 279], определять методы антирелигиозной работы среди народов Востока «с учетом форм их хозяйственного уклада, наличия местами остатков полуфеодальных взаимоотношений, родового уклада в быту, степени втянутости в советское строительство, состояния как религиозной организации, так и религии» (цит. по [219, с. 314]) [7].

Впервые после Октябрьской революции вопрос «Об антирелигиозной пропаганде в условиях Туркестана» рассматривался VII съездом Коммунистической партии Туркестана, состоявшимся в марте 1923 г. В тезисах, принятых съездом по этому вопросу, отмечалось, что прошедшие после Октябрьской революции годы были для края годами введения и упрочения Советской власти, роста и оформления зародившейся здесь в результате революции Коммунистической партии. Коммунистическая партия и Советская власть окрепли и завоевали прочное политическое положение среди широких масс коренного населения, что подготовило почву для перехода к постепенному низложе-

нию остатков и пережитков средневековой отсталости, препятствующих свободному хозяйственному, культурному и духовному развитию трудящихся.

В тезисах не ставился еще вопрос о развертывании широкой антирелигиозной пропаганды, подчеркивалось, что она должна вестись пока среди членов партии. «Самая главная и основная задача антирелигиозной пропаганды,— подчеркивалось в них,— на ближайшее время должна состоять в изживании религиозных тенденций, предрассудков и убеждений среди членов Коммунистической партии коренного населения. Работа эта должна выражаться в том, что задачи воспитания и марксистского просвещения членов партии, не порвавших с религиозными верованиями, должна быть выделена как особая задача внутрипартийно-воспитательной работы... Без достижения этой основной задачи трудно говорить о широкой постановке антирелигиозной пропаганды среди аульских и кишлачных масс» [430, с. 179]. Еще немало лет в документах коммунистической партии Азербайджана, партийных организаций Дагестана, Чечено-Ингушетии и других районов распространения ислама в качестве первоочередной задачи выступала организация антирелигиозной пропаганды среди коммунистов и комсомольцев (см. [431, с. 43; 269, с. 290; 478, с. 10; 170, с. 184—187; 245, с. 24—39 и др.]).

Даже во второй половине 20-х годов Средазбюро ЦК ВКП(б) считало преждевременным развертывание в национальном селе массовой антирелигиозной работы — она проводилась лишь среди сельского актива [434, с. 209].

VII съезд Коммунистической партии Туркестана в тезисах об антирелигиозной пропаганде определил и содержание этой работы. Не ставилась задача критики учения и догматов ислама, раскрытия его социальной сущности, происхождения его обрядов и праздников. Антирелигиозная пропаганда была подчинена задаче укрепления классовой сознательности трудящихся коренных национальностей, дальнейшему упрочению влияния Советской власти в их среде. Ставилась задача не выпячивать открытую антирелигиозную пропаганду на первый план, выступая с нею лишь в случаях, когда религиозная пропаганда служит для прикрытия политических лозунгов, явно противоречащих интересам трудящихся. С учетом этого антирелигиозная пропаганда должна была быть направлена на преодоление «тех искусственных перегородок, которые клерикально-реакционное духовенство (улема) именем религии старается поставить для трудящихся на пути их к свободному общественно-политическому и идеологическому развитию» [430, с. 176—177].

Главное содержание антирелигиозной пропаганды предлагалось направить против попыток духовенства именем ислама препятствовать общественно-политическому и идеологическому развитию трудящихся. Исходя из этого, в тезисах были определены и два направления антирелигиозной пропаганды: а) постепенная систематическая культурно-просветительная работа среди широ-

ких слоев коренного населения, направленная, с одной стороны, к борьбе с отсталостью, невежеством и предрассудками, а с другой — к постепенному высвобождению трудящихся из-под влияния улемы и б) пропагандистская работа, непосредственно направленная, с одной стороны, на обеспечение возможно больших слоев трудящихся от дальнейшего религиозного закабаления и духовного порабощения, и, с другой — на нейтрализацию, политическое обеззаражение и дальнейшее ослабление влияния и власти улемов над верующими. Среди коммунистов, указывалось в тезисах, должна вестись и «пропаганда массового отказа от обрядовых и вредных бытовых традиций, а также пропаганда таких культурных начинаний, как отдача своих детей в светские школы, а не в конфессиональные мактабы, приглашение своих жен на партийные и прочие собрания и т. д.» [430, с. 176, 177].

В подходе к организации и содержанию атеистической пропаганды среди мусульман в других районах было много общего с состоянием дел в среднеазиатских республиках. ЦК компартии Азербайджана, например, направил в 1929 г. местным партийным органам директиву, в которой говорилось: «Несмотря на целый ряд указаний, воспрещающих ведение антирелигиозной пропаганды среди широких масс азербайджанской деревни, укомы до сего времени в бессистемной форме продолжают „наскочное“ ведение антирелигиозной пропаганды, не учитывая особенностей масс. Считая широкое ведение антирелигиозной пропаганды среди темной азербайджанской деревни преждевременным и вредным, ЦК еще раз обращает внимание местных организаций на широкую постановку школьного просвещения трудящихся масс. Только соответствующая организация школ и подготовка школьного учителя, только распространение широкой сети политико-просветительных учреждений, прежде всего изб-читален, только систематическое и планомерное снабжение советской газетой и книжкой и прежде всего ликвидация неграмотности создадут почву для окончательного и полного искоренения религиозных предрассудков». ЦК предлагал «...ограничиться борьбой с религиозностью лишь в рядах партийных организаций; среди широких трудящихся масс, как средства антирелигиозной пропаганды, использовать дискредитирование мулл, священников за нарушение ими законов» [478, с. 10].

В Дагестане также очень долго не была развернута массовая атеистическая работа. Впервые всесторонне вопрос об этом был поставлен лишь в феврале 1928 г. на пленуме обкома КП(б) Дагестана, специально обсуждавшем вопрос о мусульманском духовенстве. Пленум всесторонне проанализировал религиозную обстановку, наметил пути борьбы с духовенством и против религиозных суеверий в массах, поставив задачу вырвать их из-под влияния служителей ислама. В документах пленума были проанализированы и причины того, что в автономной республике так поздно по сравнению с другими районами РСФСР, в состав которого входил Дагестан, начиналась антирелигиозная

пропаганда. В частности, указывалось на все еще достаточно сильный религиозный фанатизм масс, на их низкий культурный и образовательный уровень, на отсутствие опыта ведения антирелигиозной работы и подготовленных кадров атеистов, особенно из числа представителей местных национальностей, а также необходимой антирелигиозной литературы, в первую очередь направленной против ислама и изданной на местных языках. Отмечалось и наличие религиозных предрассудков среди самих членов партии, особенно в сельской местности.

Пленум определил главные направления организации и содержания антирелигиозной пропаганды, ее формы и методы. Было намечено включить в программы совпартшкол элементы антирелигиозной пропаганды, а в программы переподготовки пропагандистов, женработников и других кадров партактива цикл «Методы и содержание антирелигиозной пропаганды в ДагАССР». Ставилась также задача в срочном порядке приступить к созданию необходимых популярных антирелигиозных учебников и программ на местных языках, учитывающих местные условия и рассчитанные на активистов-пропагандистов, выпускать популярную естественнонаучную литературу с антирелигиозным уклоном на местных языках. Отметив, что проведение антирелигиозной пропаганды в аулах сопряжено со многими трудностями, пленум указал, что наиболее целесообразной формой ведения этой работы в массах является распространение естественнонаучных знаний и критика религиозного объяснения явлений природы. Пленум, однако, не ставил еще вопрос об антирелигиозной пропаганде среди всех слоев населения. Речь шла о постановке «антирелигиозной работы в первую очередь среди коммунистов и комсомольцев, особенно в аульской части парторганизации» [170, с. 185—187].

Свою положительную роль в освобождении трудящихся республик Советского Востока от религиозного влияния сыграл и Союз воинствующих безбожников. Правда, и в его создании и деятельности в данном регионе также имелись своеобразные моменты. В августе 1924 г. было учреждено общество друзей газеты «Безбожник» (ОДГБ), ставшее первой попыткой объединения атеистов всей страны в единую организацию. Эта задача в полной мере была реализована I съездом корреспондентов газеты «Безбожник» и членов ОДГБ, принявшим устав общества, избравшим Центральный совет и исполнительное бюро. Решением Центрального совета 5 июня 1925 г. общество было переименовано в Союз безбожников СССР. II съезд союза (июнь 1929 г.) переименовал его в Союз воинствующих безбожников СССР (СВБ). СВБ не только являлся пропагандистской организацией, но и принимал активное участие в хозяйственной жизни, действовал под девизом «Борьба с религией — борьба за социализм». В программных и организационных документах СВБ красной нитью проходило ленинское положение «Надо уметь бороться с религией». Каждый пропагандист атеизма — член союза прежде всего должен был уметь в популярной и доходчивой форме разъяснять исторические и социальные корни религиозных предрассудков, не допуская при этом оскорбления чувства верующих, не отталкивая их от коммунистического дела.

По времени организация СВБ в республиках Советского Востока совпадает с общесоюзным, хотя кое-где они создавались и организационно укреплялись позже. Так, в отдельных городах Узбекистана уже во второй половине 1924 — начале 1925 г. действовали отделения Общества друзей газеты «Безбожник». Организации СБ были созданы здесь также в 1925 г., но первый республиканский съезд союза был проведен на три года позже — в сентябре 1928 г. В Азербайджане СБ организационно оформился в 1926 г., в Чечено-Ингушетии — в 1930 г. В Дагестане СБ начал создаваться в 1928 г., но только в городах и городских поселках. В Таджикистане организации СВБ появились в 1937 г.

В организациях СВБ, действовавших в республиках Советского Востока, особенно на начальном этапе, представители местных национальностей составляли незначительную часть членов. В 1926 г. в Азербайджане они составляли 12, а в 1927 г.— 25% членов Союза [478, с. 13, 14]. В Фергане в 1926 г. представители коренного населения составляли менее одной трети членов СВБ. В Узбекистане в целом половину членов Союза составляли красноармейцы, мало было среди них учащихся и жителей села. Основной костяк союза в республике составляли рабочие и служащие. И это неудивительно: ведь человек, вступающий в Союз, не только должен был быть неверующим и способным вести антирелигиозную работу, но и во всеуслышание заявлять о своем безбожии. А в 20-е годы таких людей в ареалах ислама было немного.

СВБ внес немалую лепту в дело преодоления религиозных пережитков. В Узбекистане, к примеру, он трехтысячным тиражом издавал журнал «Худосизлар» («Безбожник»), в котором регулярно печатались статьи о конкретно исторических причинах возникновения ислама, его социальной сути, обрядах и праздниках; печатались и другие материалы, пропагандирующие научно-атеистические знания. Издавалась в республике и газета под тем же названием.

Своеобразно решался в среднеазиатских республиках и вопрос об атеистическом воспитании учащихся общеобразовательных школ. Было ясно, что сокращение влияния ислама на новые поколения, а затем и его полное преодоление возможны лишь при условии воспитания подрастающего поколения в атеистическом духе. Но в обстановке, когда само становление новой системы народного образования сталкивалось с большими трудностями, школа не могла еще выполнять названную задачу. И причин тому было немало: многие учителя сами являлись верующими, новых же, полностью порвавших с религией и способных дать школьникам подлинно материалистические знания, советская власть еще не успела подготовить в массовых масшта-

бах. Кроме того, отсутствовали выдержанные в атеистическом духе учебные программы и учебники и т. д. Но главное, с чем приходилось считаться, заключалось в отношении верующих к школе, к воспитанию собственных детей в антирелигиозном духе. Они еще с недоверием относились к новым советским школам, считая, что там дети могут перестать быть мусульманами, отойдут от веры предков. В этих условиях откровенно антирелигиозные уроки и внеклассные мероприятия могли вызвать недовольство населения, желание отказаться от обучения детей в светской школе. Поэтому первые десятилетия существования новой власти в школах атеистическое воспитание или не велось вовсе или велось в ничтожных дозах. На этот счет существовали и официальные указания руководящих партийных органов. Так, оргбюро ЦК КП(б) Узбекистана в Таджикской ССР в сентябре 1925 г., определяя основные линии в народном просвещении, прямо указывало: «...воздержаться от открытой антирелигиозной пропаганды в школах» (цит. по [563, с. 109]).

Целенаправленная антирелигиозная пропаганда среди широких слоев трудящихся, активизация работы партийных, государственных и общественных организаций и учреждений в этом направлении заметно активизировались начиная с середины 30-х годов, с началом коллективизации, первыми достижениями в ликвидации неграмотности и с преодолением былого влияния мусульманского духовенства. В апреле 1934 г. ЦК КП(б) Узбекистана, например, принял специальное постановление «О состоянии антирелигиозной пропаганды и работе Союза воинствующих безбожников в городах Узбекистана». Постановление обязало местные партийные и комсомольские организации в планы массовой работы включить антирелигиозную пропаганду и определило меры по укреплению подготовленными кадрами Центрального Совета СВБ республики и его организаций в областях и городах. Оно наметило включение методики антирелигиозной пропаганды в программы курсов подготовки педагогов и политработников, открытие антирелигиозного музея в Ташкенте.

В последующие годы ЦК КП(б) Узбекистана неоднократно возвращался к вопросам, связанным с улучшением и усилением антирелигиозной пропаганды. Постановлением от 17 августа 1937 г. он обязал партийные организации оживить работу районных Советов СВБ и его ячеек, особенно на предприятиях и в колхозах. Были предусмотрены также меры по изданию антирелигиозных брошюр и выпуску антирелигиозных плакатов. Органы народного образования обязывались проводить антирелигиозное воспитание учащихся в органической связи с их учебой и общественной работой. Постановлением от 26 ноября 1938 г. ЦК КП(б) Узбекистана потребовал решительно улучшить постановку научно-просветительной и антирелигиозной пропаганды, поручил первым секретарям областных и районных комитетов партии принять личное участие в работе конференций СВБ.

Согласно этому постановлению на местах были созданы лекторские бюро СВБ, разработана тематика лекций, форсировано издание антирелигиозной литературы. 27 января 1939 г. Бюро ЦК КП(б) Узбекистана приняло постановление «О мероприятиях по усилению антирелигиозной пропаганды», в котором предусматривалось создание дополнительных лекторских групп при советах СВБ, улучшение распространения антирелигиозных знаний средствами печати. В постановлении, в частности, отмечалось: «Учитывая, что антирелигиозная пропаганда рассчитана, прежде всего, на наиболее отсталые слои трудящихся, не освободившиеся еще из-под влияния религиозных предрассудков... уделить серьезное внимание организации бесед и индивидуальной агитации, выделив для этого беседчиков и чтецов из числа коммунистов, беспартийного актива и комсомольцев». О результативности принятых мер свидетельствуют следующие данные: в 1939 г. по республике на антирелигиозные темы было прочитано более 5 тыс. лекций и докладов, проведено 3 тыс. бесед-читок, которые охватили примерно 300 тыс. человек [270, с. 44, 121, 150, 154, 181]; в 1939—1940 гг. на узбекском языке было выпущено 30 названий атеистических изданий общим тиражом 470 тыс. экземпляров. Только за шесть месяцев 1940 г. в газетах было опубликовано 170 статей на антирелигиозные темы [88, с. 12].

Достигнутые среднеазиатскими республиками социально-экономические успехи, культурная революция обогатили и духовный мир населения края, в недалеком прошлом находившегося всецело под влиянием ислама; привели к созданию новых, ранее неизвестных форм сознательной деятельности, новых структур познавательных процессов; способствовали переводу сознания человека на новые уровни. Капитальные сдвиги в психической жизни человека способствовали не только расширению кругозора, овладению основами теоретического знания, но и появлению новых мотивов деятельности, связанных с коллективным трудом, совместным планированием трудовой деятельности и овладением основами школьных знаний. К такому выводу пришли психологи, которые провели уникальное психологическое исследование в отдаленных районах Узбекистана и Киргизии в начале 30-х годов (см. [310]).

В сознании людей утверждались ценности, не только не вытекающие из учения ислама, но и прямо противостоящие им. Добродетели, навязанные исламом, стали отходить в представлении верующих на второй план, вытесненные новыми ценностями — стремлением завоевать уважение трудовых коллективов, признание людей за успехи в труде, учении; делами, направленными на благо людей.

Все это способствовало отходу норм и требований ислама в личной жизни, быте населения на второй план. Связи с религиозной общиной перестали для него быть главными, решающее влияние на верующего стали оказывать трудовые коллективы,

партийные и общественные организации, средства массовой информации и пропаганды. Служитель культа также перестал играть главенствующую роль в жизни верующего. Но в исследуемый период еще не произошло подлинной духовной эмансипации личности, как это утверждают отдельные авторы [99, с. 34—35]. Речь может идти именно о секуляризации отдельных сторон жизни верующего, что вовсе не равнозначно формированию у него атеистических представлений, полной свободе от воздействия религии.

Подлинная эмансипация коренного населения Средней Азии от влияния ислама требовала еще многих важнейших социально-экономических, политических и культурных изменений, продолжительного времени.

Активный процесс секуляризации, происходивший, как и всюду, в районах распространения ислама, был приторможен начавшейся в 1941 г. Великой Отечественной войной.

Несмотря на то что Средняя Азия и Казахстан представляли собой глубокий тыл, население этих районов в полной мере ощутило последствия войны: погибло большое количество мужчин, ушедших на фронт, ухудшились материальные условия жизни. Заметно ослабилась в этот период и работа по атеистическому воспитанию трудящихся: прекратил свою деятельность Союз воинствующих безбожников, перестала издаваться атеистическая литература, не проводилось антирелигиозных лекций и бесед.

В годы Великой Отечественной войны мусульманские организации и служители культа заняли патриотическую позицию. Эта позиция явилась логическим завершением лояльной позиции по отношению к Советской власти, занятой ими еще в 20-е годы и получившей развитие, углубление в годы индустриализации и коллективизации, строительства социализма.

Состоявшийся в 1942 г. в Уфе съезд представителей мусульманского духовенства страны принял обращение ко всем мусульманам Советского Союза с призывом беспощадно бороться с гитлеровскими убийцами и насильниками, самоотверженно трудиться в тылу, организовывать сбор денег и вещей в фонд страны. Обращение зачитывалось в мечетях страны, на собраниях верующих.

В 1943 г. было создано Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ) с местопребыванием в Ташкенте. На съезде, образовавшем этот религиозный центр, также было принято обращение к верующим с призывом совместно со всеми народами Советского Союза вступить в бой за великую Родину, за свою свободу и процветание, за веру и права, за честь и славу. Советское государство с уважением отнеслось к патриотической позиции мусульманского духовенства, а также верующих. Об этом свидетельствует публикация ряда документов, исходящих от них, на страницах центральной печати, в том числе и «Правды». Так, в «Правде» было опубликовано обращение участников съезда представителей мусульманского духовенства, верующих Северного Кавказа к Председателю Совета Народных Комиссаров, Верховному Главнокомандующему, Маршалу Советского Союза И. В. Сталину. В нем, в частности, говорилось: «Мусульманское духовенство Северного Кавказа, как и остальных республик и областей Советского Союза, с первых дней Отечественной войны разъяснило верующим мусульманам, что защита Родины является их священным долгом» [589, 3.VI.1944].

В годы войны в мечетях производился сбор денег, одежды, продуктов для нужд фронта и поддержки семей фронтовиков, реализовались облигации государственного займа, продавались лотерейные билеты. Мусульмане участвовали в сборе средств на постройку танковой колонны.

С сообщением об этом муфтий Центрального Духовного управления мусульман Абдурахман Расулев обратился к И. В. Сталину. Телеграмма муфтия и ответ на нее были опубликованы в газете «Известия» [579, 3.III.1943].

Следует, однако, отметить и факты, свидетельствующие об усилении роли и активности в годы войны мусульманских организаций.

Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана собирало среди верующих религиозный закят и фитр — пожертвование в честь уразы, а в 1945 г. выпустило фетву, делавшую эти пожертвования обязательными для верующих. На местах сбором пожертвований занимались многочисленные «активисты» — служители ислама, материально заинтересованные в своей деятельности (они получали оплату в размере $^1/_8$ собранных средств). Все это продолжалось до 1947 г., когда деятельность мусульманских организаций была введена в рамки законодательства о культах.

Большой вред делу атеистического воспитания нанесли и отдельные работники местных органов власти, неправильно расценившие факт создания САДУМ: они размещали представителей Духовного управления в помещениях исполкомов, выдавали им командировочные удостоверения, на основании которых духовенство требовало открытия мечетей, контролировало уплату верующими религиозных налогов.

Действующие мечети занимались нередко делами, выходящими за пределы их функций, определенных законодательством о культах,— производили сбор и распределение среди населения продуктов и одежды, предлагали материальную помощь семьям погибших фронтовиков.

В сознании отдельной части верующих и даже у некоторых советских работников существовали представления о «помощи» мечети государству и о том, что само государство якобы печется об условиях работы религиозных организаций. К тому же служители ислама постоянно твердили о своих заслугах.

В ряде мест вопрос о религии обсуждался на общих собра-

ниях трудящихся и принимались резолюции, «признающие полезность религии для человечества» и призывающие «внимать советам духовенства». В колхозе «Байнал Минал» Варзобского района (Таджикская ССР) состоялось, например, общеколхозное собрание, на котором присутствовало свыше 100 человек. На повестке дня стоял один вопрос: «О значении домулло-имама». Председатель собрания, он же председатель колхоза, разъяснил значение домулло-имама. Собрание своим постановлением назначило имама кишлака и обратилось с просьбой к казы-калану (представителю САДУМа по республике) утвердить его кандидатуру. Протокол собрания и отношение к казы-калану были подписаны председателем и секретарем колхоза, заверены печатью колхоза [423, с. 195].

С 1944 г. началось регулярное паломничество мусульман из Средней Азии и Казахстана в Мекку и Медину.

В период Отечественной войны и в первые несколько лет после ее окончания произошло увеличение количества мечетей.

После войны начал выходить журнал, издаваемый САДУМ, в Ташкенте и Бухаре начали функционировать медресе — средние духовные мусульманские учебные заведения.

Все это в сочетании с лишениями, которые принесла война народу, конечно, способствовало усилению роли ислама в жизни народа. В религии находили утешение люди, потерявшие близких и родных; искали в боге защиты и помощи те, кто не был в состоянии объяснить научно происходящие события; к нему обращались лица, терпевшие материальные трудности. Об этом ярко свидетельствует следующий пример.

19 июня 1941 г. по решению научных учреждений Узбекистана была вскрыта для изучения гробница Тимура. А 22 июня Гитлер напал на Советский Союз. Мусульманское суеверие тотчас же объяснило: в старинных книгах было предсказано — когда откроют гробницу Тимура, выпустят на волю Духа войны. И вот выпустили!

Война, как и всякое бедствие, приносит вспышку религиозности. Слух, что ученые выпустили Духа войны, нашел благодатную почву в отсталых слоях населения, взбудоражил их, настроил против советской интеллигенции (не было бы Академии наук — не было бы и войны!).

Что противопоставить этому? Решились торжественно возвратить останки Тимура в Гур-Эмир, широко оповестив об этом и превратив событие в грандиозное зрелище. Приехали специальные делегации. Говорились речи, разъяснялись научная причина вскрытия, научные результаты... И останки Тимура 20 декабря 1942 г. при большом стечении народа вновь предали земле. Именно в эти дни развернулась Сталинградская битва. И когда Паулюс был пленен, опять-таки возникло «объяснение» — сами-де видите: похоронили Духа войны — и Гитлеру солоно пришлось [144, с. 95—96].

Возросла в годы войны и коммуникативная функция ислама — больше стало мечетей и молящихся в них, возросла роль общины в жизни населенного пункта, чаще люди стали устраивать различного рода религиозные обряды — поминки по умершим, жертвоприношения и т. д., на которые приглашались соседи, родные и близкие. Имелись попытки организовать групповое обучение детей религии.

Активизация религиозной жизни, усиление религиозности населения в определенной мере способствовали и более заметному проявлению регулятивной функции ислама, попыткам возродить нормы шариата. Участились случаи террористических актов против женщин-активисток. Такие случаи наблюдались в Наманганской, Бухарской областях Узбекистана. При этом отдельные суды недооценивали политическое и общественное значение борьбы с пережитками прошлого и их социальную опасность, применяли мягкие меры наказания либо вовсе прекращали дела, создавая тем самым представление о безнаказанности таких преступлений. В Бухарской области, например, народные суды при рассмотрении дел о покушении или убийствах раскрепощающихся женщин, о выдаче замуж несовершеннолетних, калыме, запрещении учиться и других не давали политической оценки этим преступлениям, не выясняли социального лица преступника, причин совершения преступлений [225, т. 3, с. 257].

Война привела и к частичному оживлению у среднеазиатских народов левирата, что обеспечивало содержание и обеспечение малолетних детей, отцы которых погибли на фронте [68, с. 289—290].

Активизировались в годы войны и враждебные Советской власти элементы, в частности из духовенства.

Однако в годы войны религия приобрела новых последователей не за счет атеистов, а только из числа тех, кто и ранее не обладал иммунитетом против нее, научным мировоззрением. Перед войной, в результате успехов, достигнутых в процессе социалистического строительства и атеистического воспитания трудящихся, секуляризация достигла заметных глубины и широты. Значительно сократилось количество мечетей, а действующие стали посещаться небольшой частью населения. Но это не означало резкого уменьшения количества верующих, чего в силу многих объективных причин еще рано было ожидать. Немало верующих в силу различных обстоятельств продолжало дома соблюдать обряды. Продолжала действовать и определенная часть неучтенных мечетей, особенно в сельской местности.

Но война способствовала не только усилению религиозности, упрочению позиций ислама. Великая Отечественная война стала одновременно и причиной дальнейшей секуляризации жизни Средней Азии и Казахстана. В годы войны здесь происходили процессы, объективно ведущие к освобождению сознания сотен тысяч людей от влияния ислама, ставшие основой и дальнейшей секуляризации. За счет эвакуированных с Запада

предприятий и строительства новых интенсивно развивалась промышленность, увеличивалась численность рабочего класса, особенно за счет представителей местных национальностей, в частности женщин. Женщины овладевали массовыми производственными профессиями, становились квалифицированными рабочими.

Неизмеримо возросла роль женщины в сельскохозяйственном производстве. Тысячи из них пришли к руководству колхозами, бригадами, фермами, сели за руль трактора. Повышение чувства ответственности, общественно-политической активности, роли женщины во всех сторонах общественной жизни безусловно способствовали не только их отходу от религии, но и секуляризации общественной психологии, ослаблению регулятивной функции ислама.

Об этом свидетельствуют, к примеру, такие данные: с 1 января 1942 по 1 января 1945 г. число женщин в составе компартии Таджикистана возросло с 2659 до 4783, за эти же годы в составе компартии Киргизии число женщин увеличилось в два с лишним раза, а их удельный вес с 23,2 до 35,4% [268б, с. 40; 192, с. 206].

Следует заметить, что в военные и послевоенные годы заметному улучшению идейного воспитания женщин, широкому их привлечению в общественно-политическую деятельность, выдвижению на руководящие посты и оказанию им практической помощи способствовали восстановленные в ноябре 1942 г. отделы и секторы по работе среди женщин в партийных комитетах и женорганизаторы, а также введение с апреля 1943 г. во всех комитетах специальных должностей инструкторов по работе среди женщин, организация женсоветов в колхозах.

В годы Великой Отечественной войны в Средней Азии и Казахстане увеличилось количество жителей городов, появились новые города, за счет представителей других наций, прежде всего за счет русских и украинцев, изменился резко национальный состав жителей края. Десятки тысяч представителей коренных национальностей края участвовали в войне совместно с другими народами страны, увидели ранее невиданные края, приобрели много новых черт характера, вышли из узких рамок национальной жизни. Все это способствовало расширению кругозора всех среднеазиатских наций и народностей, интернационализации различных сторон материальной и духовной культуры, что в конечном счете вело к освобождению от пут ислама.

И после окончания войны мусульманские организации какое-то время продолжали сохранять свои позиции, чему в определенной степени способствовало их участие в широко развернувшемся всемирном движении за мир. Представители духовенства были участниками всех областных, республиканских, всесоюзных конференций сторонников мира. Они выступали с речами, а наиболее видные из них избирались в составы комитетов мира, начиная от местных и кончая Советским комитетом защиты

мира. Содержание их выступлений, а также сообщения об их избрании печатались в местной и центральной печати [589, 19 и 21.IX.1950; 6.XII.1951; 6 и 12.XII.1952; 579, 12 и 13.IX.1950, 4.XII.1951; 589, 6.XII.1951 и др.]. Мусульманское духовенство развернуло также работу по сбору подписей под различными документами всемирного движения сторонников мира, а заявления духовных управлений мусульман в поддержку этих документов также публиковались в местной и центральной печати. Были опубликованы также и документы духовных управлений, осуждающие применение американскими империалистами бактериологического оружия против корейского и китайского народов, против войны в Корее и т. д.

Мусульманские организации также широко участвовали в работе Конференции всех церквей и религиозных объединений, посвященной вопросу защиты мира, состоявшейся в мае 1952 г. в Загорске, в Азиатской конференции по ослаблению напряженности в международных отношениях в Дели (1955 г.).

Участие в акциях, направленных на сохранение и упрочение мира, в чем заинтересованы были как верующие, так и неверующие, в какой-то мере повысило авторитет мусульманских организаций, привело к увеличению количества прихожан, мечетей, их доходов. В мечетях зачитывались документы конференций в защиту мира, о чем заранее широко оповещались верующие. Практиковалось проведение в мечетях митингов верующих в защиту мира и т. п. [589, 20.VI.1952]. Под предлогом популяризации решений конференции видные религиозные деятели разъезжали по мечетям, куда стекались верующие иногда из весьма отдаленных местностей. Верующие информировались и об участии духовенства в работе конференций и конгрессов сторонников мира, и об их поездках за рубеж.

Показателем роли религии в жизни населения может служить то, как широко в послевоенные годы отмечались мусульманские праздники. В месяцы поста, которые приходились тогда на летний период, имелись случаи сокращения обрабатываемых площадей хлопчатника и вырабатываемых колхозниками трудодней. В некоторых местах верующие созывались на вечернее моление — таравух, связанное с постом, звуками оркестров, располагавшихся на крышах мечетей. Пост соблюдали большая часть пожилых людей, значительная часть женщин и даже часть молодежи. В дни религиозных праздников имелись случаи невыхода на работу, простои машин.

Но все это ни в коей мере не снижает огромного значения послевоенного периода в дальнейшей секуляризации районов распространения ислама. Послевоенные годы в жизни советского народа характеризуются важнейшими успехами во всех областях экономики и культуры, колоссальными достижениями науки и техники, восстановлением ленинских норм партийной и государственной жизни, всесторонним развитием демократии, инициативы всех трудящихся.

В преодолении пережитков ислама, развертывании атеистического воспитания коренного населения Средней Азии и Казахстана важную роль сыграли постановления ЦК КПСС, принятые в 1954 г.,— «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» и «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения». ЦК КПСС осудил ошибочное мнение, утвердившееся среди некоторых партийных и советских работников, будто с ликвидацией в нашей стране классовой базы церкви отпала необходимость в активной атеистической пропаганде, а религиозная идеология в ходе коммунистического строительства стихийно, самотеком изживет себя. ЦК потребовал решительно покончить с пассивностью в отношении религии, разоблачать реакционную сущность религии и тот вред, который она приносит, отвлекая часть граждан нашей страны от сознательного и активного участия в коммунистическом строительстве, и указал, что антирелигиозная работа должна проводиться систематически, со всей настойчивостью, методом убеждения [50, т. 6, с. 502—507, 516—520].

Для Коммунистической партии борьба против религиозных предрассудков является составной частью работы по коммунистическому воспитанию трудящихся. «Партия использует,— говорится в Программе КПСС, принятой XX съездом КПСС,— средства идейного воздействия для воспитания людей в духе научно-материалистического миропонимания, для преодоления религиозных предрассудков, не допуская оскорбления чувств верующих. Необходимо систематически вести широкую научно-атеистическую пропаганду, терпеливо разъяснять несостоятельность религиозных верований, возникших в прошлом на почве придавленности людей стихийными силами природы и социальным гнетом, из-за незнания истинных причин природных и общественных явлений. При этом следует опираться на достижения современной науки, которая все полнее раскрывает картину мира, увеличивает власть человека над природой и не оставляет места для фантастических вымыслов религии о сверхъестественных силах» [56, с. 261—262].

Ислам в условиях развитого социалистического общества

«В СССР,— говорится в Конституции СССР 1977 г.,— построено развитое социалистическое общество. На этом этапе, когда социализм развивается на своей собственной основе, все полнее раскрываются созидательные силы нового строя, преимущества социалистического образа жизни, трудящиеся все шире пользуются плодами великих революционных завоеваний. Это — общество, в котором созданы могучие производительные силы, передовая наука и культура, в котором постоянно растет благосостояние народа, складываются все более благоприятные условия для всестороннего развития личности. Это — общество зрелых социалистических общественных отношений, в котором на основе сближения всех классов и социальных слоев, юридического и фактического равенства всех наций и народностей, их братского сотрудничества сложилась новая историческая общность людей — советский народ. Это — общество высокой организованности, идейности и сознательности трудящихся — патриотов и интернационалистов. Это — общество, законом жизни которого является забота всех о благе каждого и забота каждого о благе всех. Это — общество подлинной демократии, политическая система которого обеспечивает эффективное управление общественными делами, все более активное участие трудящихся в государственной жизни, сочетание реальных прав и свобод граждан с их обязанностями и ответственностью перед обществом. Развитое социалистическое общество — закономерный этап на пути к коммунизму» [277, с. 4—5].

Успехи советских союзных и автономных республик, миновавших капиталистический путь развития, в социалистическом строительстве поражают весь мир. Средняя Азия, в недавнем прошлом отсталая окраина царской России, значительно уступавшая в своем развитии не только капиталистическим странам Европы, но и зарубежного Востока, превратилась в край высокоразвитой индустрии, передового сельского хозяйства, сплошной грамотности и высокой культуры. «Если мы сравним наш край дореволюционный с Узбекистаном сегодняшним,— писал бывший первый секретарь ЦК КПУз Ш. Р. Рашидов,— то перед нами откроется картина самых резких контрастов: край феодальных устоев с господством патриархального производства — и суверенная Советская республика с прочно утвердившимися социалистическими отношениями; край, где промышленность была представлена несколькими десятками полукустарных предприятий, базировавшихся на примитивной технике,— и республика мощной индустрии, оснащенной новейшим оборудованием; край с мелкими обнищавшими дехканскими хозяйствами, где основными орудиями труда были омач и кетмень,— и республика высокоразвитого сельского хозяйства с крупными, технически оснащенными, экономически крепкими колхозами и совхозами; край темноты, где население почти поголовно было неграмотным,— и республика сплошной грамотности, в которой создана широкая сеть школ, вузов и научных учреждений, яркими красками расцвела многообразная культура; край, где свирепствовали эпидемии страшных болезней, уносивших тысячи человеческих жизней,— и республика, в которой получила широкое развитие социалистическая система охраны здоровья людей; край полного бесправия трудового народа, где жизнь и быт людей, их отношения между собой регулировались законами шариата и догмами Корана,— и республика, где люди всех национальностей равны, спаяны неразрывными узами братской друж-

бы, едиными коммунистическими идеалами, благородными чувствами советского патриотизма и социалистического интернационализма, чувствами общенациональной советской гордости» [427, с. 44].

С первых лет своего существования Советская власть вела экономическую и социальную политику, направленную на то, чтобы как можно быстрее поднять бывшие национальные окраины России до уровня ее центра. И эта задача благодаря тесному сотрудничеству всех наций, бескорыстной помощи русского народа успешно решена. Сегодняшние республики Средней Азии и Казахстан отличаются высокоразвитой индустрией. В 1980 г. промышленности Казахстана требовалось всего полдня, чтобы произвести продукцию, выпущенную ею за весь 1920 год. За неделю здесь выпускалось продукции почти столько, сколько за весь 1937 год, а за год — впятеро больше, чем за все послевоенные годы [295, с. 17]. В Туркмении создан мощный промышленно-производственный потенциал: ее индустриальный облик определяют нефтяная, нефтеперерабатывающая, газодобывающая, химическая, машиностроительная, электроэнергетическая и другие отрасли промышленности, строительная индустрия. По производству ряда важнейших видов промышленной продукции республика занимает ведущее место в стране. Киргизия, в прошлом отсталый горный край, где, по существу, не было промышленности, стала республикой, промышленность которой представлена более чем 100 отраслями, выпускающими продукцию около четырех тысяч наименований. Многие изделия индустрии Киргизии хорошо известны не только в нашей стране, но и за рубежом [514, с. 47]. За 60 лет, прошедших после образования СССР, объем промышленной продукции в Таджикистане вырос в 889 раз. Сейчас только за один год ее выпускается в 3,5 раза больше, чем за все довоенные пятилетки, вместе взятые [353, с. 33].

Невиданные успехи республик Средней Азии и Казахстана — убедительное доказательство огромных преимуществ социализма. Успехи, достигнутые ими в социалистическом, коммунистическом строительстве, стали фундаментом, объективным источником, способствующим освобождению различных сторон жизни общества и личности из-под религиозного влияния. Современный уровень развития названных республик и определяет невиданные ранее темпы секуляризации, глубину и размах этого процесса.

Важнейшие области экономической, политической и духовной жизни социалистического общества по существу своему стали свободными от религиозного воздействия. Ислам, как и другие религии, не способен оказывать воздействие на деятельность государственных, общественных организаций и учреждений на всех уровнях, участвовать в политической жизни государства, он не играет никакой роли в экономической жизни. Наука, система народного образования, культура и искусство не только в

полной мере свободны от влияния ислама, но и активно пропагандируют антирелигиозную идеологию, формируют научно-материалистическое мировоззрение подрастающего поколения, широчайших масс трудящихся.

Рост промышленности привел к появлению двух важнейших социальных факторов, играющих ведущую роль в секуляризации, ставших ее фундаментом. Вырос многочисленный национальный рабочий класс, отличающийся от крестьянства «другим строем жизни», «другим строем семейных отношений, высшим уровнем потребностей, как материальных, так и духовных» [41, с. 547], самый интернациональный класс по своей сущности, который играет решающую роль в процессе сближения всех наций и народностей, в освобождении всей жизни от влияния религии, в формировании атеистического сознания и атеистического общественного мнения.

Еще больший удар по религии наносит рабочий класс потому, что в его рядах теперь находится значительное количество женщин, чувствующих на себе благодатное влияние самого передового класса нашего общества.

Индустриализация, увеличение численности рабочих кадров в промышленности, на строительстве и транспорте сопровождались резким увеличением численности населения городов и появлением новых городов и поселков городского типа. Если в 1913 г. в Средней Азии удельный вес городского населения был 14%, то к 1970 г. он достиг 38%. По сравнению с 1926 г. в 1970 г. увеличилось число городских поселений на 371%, а число жителей в них — на 646% [438, с. 37, 32]. Города стали многонациональными.

Город превосходит село прежде всего общим уровнем культуры населения. В городах сосредоточено наибольшее количество интеллигенции, культурно-просветительных и научных учреждений, что не может не оказывать влияние на формирование сознания населения. Существенное значение в данном случае имеет и более высокоорганизованный быт населения и тот факт, что в городах бок о бок живут и трудятся люди самых различных национальностей, оказывающие взаимное влияние друг на друга. В крупных поселениях более развита культура, активнее социальная жизнь, интенсивнее происходят другие прогрессивные социально-национальные процессы, значительно быстрее размываются устаревшие патриархальные взгляды и представления. При этом, как показали исследования, чем крупнее город, тем слабее влияние религии. В Ташкенте, например, верующих почти на одну треть меньше, чем в малых и средних городах, а также в сельской местности [304, с. 33—34]. Интересные данные, в свою очередь, дали исследования религиозности, проводившиеся в различных частях города, населенных узбеками. Установлено, что в махаллях, где подавляющее большинство граждан живет в собственных домах, имеет приусадебные участки, сады и т. д., процент верующих и количество совершае-

мых ими религиозных обрядов намного выше, чем среди узбекского населения, живущего в районах новостроек. Как известно, важную роль в сохранении религиозных пережитков играют национальная замкнутость и ограниченность. Согласно наблюдениям, процент верующих мусульман среди узбеков, живущих в новых районах города рядом с представителями других национальностей, в несколько раз ниже, чем в махалле, где проживает однокоренное по национальному составу население [588, 1965, № 12, с. 10]. К таким же выводам пришли и ученые Татарии, проводившие социологические исследования в различных частях города Альметьевска [239, с. 95].

Полностью изменился облик среднеазиатских аилов и кишлаков, облик их жителей. Резкая противоположность города и села, обусловленная эксплуататорским строем, порождала, как писал К. Маркс, культурно-бытовое отставание, отупление многомиллионной массы жителей села, «идиотизм деревенской жизни» обрекал их на бескультурье, духовное обнищание и неграмотность.

Главная социальная задача партии на селе состояла и состоит в ликвидации существенных различий между городом и деревней, между рабочим классом и крестьянством, между умственным и физическим трудом, в построении бесклассового коммунистического общества. «Ясно,— говорил В. И. Ленин,— что для полного уничтожения классов надо не только свергнуть эксплуататоров, помещиков и капиталистов, не только отменить их собственность... надо уничтожить как различие между городом и деревней, так и различие между людьми физического и умственного труда» [28, с. 15].

Огромный шаг по пути социально-экономического и культурного прогресса сделала среднеазиатская колхозная деревня. Индустриализация сельскохозяйственного производства, развитие научно-технической революции ведут к качественным сдвигам во всем социальном облике деревни, ее тружеников, к изменению профессиональной структуры сельского населения, появлению и распространению новых профессий, к тому, что все больший удельный вес в социальной структуре деревни приобретают рабочие. Все более важную роль в социальной структуре советской деревни играет сельская интеллигенция, численный состав которой неуклонно растет. Процесс превращения сельскохозяйственного труда в разновидность индустриального сопровождается неуклонным повышением общеобразовательного, культурного уровня тружеников села.

Достигнутые успехи в корне изменили уклад жизни и психологию сельского населения, неизмеримо повысили его материальное благосостояние, на новую ступень подняли духовную культуру, сформировали социалистическое бытие, сознание и психологию крестьянства. Впервые в истории сформировался новый социальный тип крестьянина с высоким уровнем образования и культуры, с социалистической психологией, новыми

моральными чертами и качествами, в основе которых лежит марксистско-ленинская идеология.

Невиданный рост производительных сил в сельском хозяйстве порождает такие условия, когда человек перестает чувствовать свою полную зависимость от стихийных сил природы. Рост материального благосостояния тружеников села и резкое повышение культурного уровня ликвидируют обстановку, когда свои надежды человек связывает с религиозными убеждениями.

Говоря о роли индустриализации и коллективизации ранее отсталых окраин царской России в изменении религиозного сознания, следует особо выделить роль научно-технической революции. В социалистическом обществе, которое «открывает возможности широкого и планомерного развертывания научных исследований в интересах человека труда, для успешного решения выдвигаемых научно-технической революцией социальных проблем» [51, с. 30], взгляды и убеждения людей испытывают на себе могучее воздействие науки и техники.

Научно-технический прогресс, как явление социальное, связан с духовным миром людей. Техника увеличивает возможности человека в преобразовании окружающей действительности. Технические устройства, созданные людьми, научные открытия наглядно свидетельствуют о несостоятельности религиозных представлений. Как метко заметил Г. В. Плеханов, «границы незнаемого сужаются по мере расширения опыта, по мере увеличения власти человека над природой: когда человек умеет влиять без молитвы, а путем технического воздействия, он перестает молиться» [403, с. 61].

Величайшей силой, способствовавшей освобождению сознания трудящихся городов и сел Средней Азии, стала ликвидация их культурной отсталости. Среднеазиатские республики стали, по существу, республиками сплошной грамотности. Теперь здесь, как и по всей стране, осуществляется переход ко всеобщему среднему образованию. Сегодня невозможно представить себе даже самый отдаленный кишлак, где не было бы школы.

Широкое распространение народного образования служит базой для подготовки многочисленной армии специалистов из числа коренных национальностей Средней Азии, колоссальному развитию науки, вытесняющей религию как из различных сфер жизни общества, так и из индивидуального сознания. Во всех среднеазиатских республиках действуют национальные академии наук, располагающие большими научными силами, оснащенные новейшими приборами и оборудованием, ведущие крупные исследования.

Большое место в пропаганде атеистических знаний среди трудящихся принадлежит учреждениям культуры — десяткам театров, филармониям, многим тысячам клубных учреждений, массовых библиотек и киноустановок, киностудиям.

Вновь рожденная интеллигенция является детищем Советской власти и занимает особое место в борьбе с религиозными

предрассудками среди различных слоев населения. Интеллигенты способствуют просвещению масс, распространяют свои знания и идеи, принимают активное участие в формировании атеистического мировоззрения трудящихся.

Всеобщая грамотность, наличие многочисленной национальной интеллигенции открывают перед широкими массами возможность активного участия в создании новой культуры. Национальная по форме, социалистическая по содержанию культура, широко внедряясь в повседневную жизнь людей, помогает воспитанию их материалистического мировоззрения, способствует обновлению быта и утверждению социалистических моральных норм.

Бурное развитие в среднеазиатских республиках получили средства массовой пропаганды и информации — печать, радио, телевидение. Все это в сочетании с наличием большого отряда интеллигенции, научных работников, специалистов в области религии и атеизма создает невиданную ранее обстановку для развертывания атеистической пропаганды, повышает роль субъективного фактора в преодолении пережитков ислама. Атеистическое воспитание стало неотъемлемой частью идеологической деятельности партийных, государственных и общественных организаций и учреждений. На страницах газет и журналов, с помощью радио и телевидения ведется систематическая пропаганда атеистических знаний.

Отходу населения от влияния ислама во многом способствуют и рост общественно-политической активности тружеников города и села, разнообразные формы их участия в управлении предприятиями, в государственном строительстве, чувство социальной значимости.

Выдающуюся роль в секуляризации всех сторон жизни среднеазиатских республик играет раскрепощение женщины, ставшей полноправным членом социалистического общества. Сегодня нет ни одной сферы экономической, политической и духовной деятельности, в которой женщине не принадлежало бы заметное место.

Особо важную роль в обеспечении фактического равенства между мужчиной и женщиной на современном этапе играет участие женщины в общественном производстве. В среднеазиатских республиках число женщин, занятых в промышленности, составляет 38—48% всех рабочих и служащих [462, с. 110—111]. Исключительные успехи достигнуты в вовлечении женщин в широкую общественную деятельность и управление государством.

Таковы некоторые необратимые объективные явления, которые обеспечили невиданный размах и глубину процесса секуляризации в районах распространения ислама. Они блестяще подтверждают мысль о том, что именно социалистическое общество способно создать наиболее благоприятные условия для секуляризации, так как экономические, социально-политические, культурные и идейные условия, которые оно порождает, воспитывают в человеке атеистическую убежденность, способствуют освобождению от влияния религии.

Потеряв опору в ведущих областях жизни советского общества, ислам стал теперь делом личной совести, влияет лишь на сферу личной жизни. Сегодня (основываясь на результатах социологических исследований, проведенных в различных районах распространения ислама) можно смело говорить об отходе большинства населения как города, так и села от религии [273, с. 194; 99; 101; 340; с. 77, 89, 91 и др.].

Современный уровень развития районов распространения ислама определяет невиданные ранее темпы секуляризации и ее размах. Важнейшие области экономической, политической и духовной жизни социалистического общества по существу своему стали свободными от религиозного воздействия. Ислам, как и другие религии, не способен оказывать воздействие на деятельность государственных, общественных организаций и учреждений на всех уровнях, на политическую жизнь государства, он не играет никакой роли в экономической жизни. Наука, система народного образования, культура и искусство не только в полной мере свободны от влияния ислама, но и активно пропагандируют антирелигиозную идеологию, формируют научно-материалистическое мировоззрение подрастающего поколения, широчайших масс трудящихся.

Социальный прогресс, невиданный рост экономики и культуры повлекли за собой и коренное изменение облика современного верующего. В прошлом мусульманин был темным, бесправным, задавленным классовым гнетом и нищетой человеком. Сегодня верующий является полноправным гражданином — тружеником социалистического государства, чувствует свое место и ответственность в жизни, пользуется всеми благами, которые предоставляет ему высокоразвитое социалистическое общество. Все это стало основой секуляризации многих сторон жизни и самого верующего, изменения его отношения к религии. Вместо верующего, безоговорочно признающего догматы ислама, безукоснительно выполняющего его предписания и требования, сформировался верующий, не подчиняющий свою жизнь целиком вере, не допускающий насилия над собственной совестью, выборочно относящийся к соблюдению обрядов ислама, не руководствующийся им в вопросах, выходящих за пределы религии. Как свидетельствуют результаты конкретно-социологического исследования состояния религиозности дехкан, ежедневная пятикратная молитва, являющаяся одним из пяти «столпов веры», севершается только 30% верующих старшего поколения, причем эта цифра уменьшается в два раза в разгар полевых работ. Другой «столп веры» — месячный пост — соблюдают 40% верующих старшего поколения, большинство же верующих, в возрасте от 16 до 39 лет, ограничиваются тем, что постятся по 3 дня в начале, середине и конце месяца [101, с. 85—86].

В то же время те или иные характеристики общества в це-

лом, в том числе и его полную свободу от религии, нельзя автоматически переносить на личность. Социальные отношения на уровне личности, складывающиеся под прямым воздействием совокупных общественных отношений, также не следует считать тождественными этим последним. Общество — это совокупность «всех» общественных отношений, а личность — лишь «некоторых» [466, с. 196]. Поэтому нельзя утверждать, что свободные от религии идеалы, материалистическое миропонимание и мироощущение автоматически усваиваются и, самое главное, воспринимаются как жизненно значимые каждым человеком. Следует помнить, как указывал Ф. Энгельс, что в религии «связь представлений с их материальными условиями существования все более запутывается, все более затемняется промежуточными звеньями» [22, с. 312].

Выше уже говорилось, что переход к социализму, минуя целую общественно-экономическую формацию — капитализм, совершенный республиками Средней Азии, не может пройти бесследно. На том, как эта специфическая особенность их развития отражается на проявлениях религиозности среди населения, мы остановимся ниже. Здесь лишь отметим, что религиозность среди советских народов, миновавших капиталистический путь развития, повсеместно заметно выше, чем среди народов нашей страны, прошедших капиталистический путь развития. Прошлое дает о себе знать и там, где социальная структура, культурный уровень, быт того или иного народа, исповедовавшего в прошлом ислам (у татар, например), выравнены сравнительно с не исповедовавшими ислам народами [470, с. 135] [8].

По степени интенсивности процесса секуляризации все исследованные социологами объекты подразделяются на три типа: первый — с признаками наиболее интенсивной секуляризации, второй — с признаками интенсивной секуляризации и третий — менее секуляризированные районы. Районы распространения ислама относятся к последнему типу. Такое деление опирается на результаты конкретных социологических исследований. Так, если в целинных совхозах Кустанайской области уровень атеистичности населения и религиозности выглядит как отношение 9,0:1,0, то в Каракалпакской АССР она выглядит как 4,5:5,5. Соотношение между нерелигиозными, промежуточными и религиозными группами населения в Пензенской и Воронежской областях, относящихся к первому типу, составляет 7 : 1 : 2 и 8 : 1 : 1, тогда как в отдельных районах Узбекистана оно выглядит как 6 : 2 : 2, а в Чечено-Ингушской АССР — 5 : 2 : 3.

В районе распространения ислама в отличие от других территорий страны, где подавляющее большинство верующих составляют женщины, религиозность несколько нивелирована за счет повышенной религиозности мужчин. В этих районах религиозность также намного «моложе».

Исключение составляют районы распространения ислама и в другом, очень важном показателе уровня религиозности. Повсюду она обратно пропорциональна уровню образованности. В центральных областях и автономных республиках Среднего Поволжья, на Украине и в Белоруссии среди опрошенных с высшим и средним образованием количество верующих колеблется в пределах 1—1,5%. Там же, где продолжают существовать пережитки ислама, в той же образовательной группе средний уровень религиозности колеблется в пределах 10—15% [75, с. 73—76].

Более высок по сравнению с другими регионами страны уровень религиозности в районах распространения ислама; особенности структуры, демографии, культурного развития наций, в прошлом исповедовавших ислам, отражаются и на функциях, выполняемых религией в их жизни. Речь идет о специфических проявлениях тех же самых функций, которые выполняют и другие религии.

Иллюзорно-компенсаторская функция ислама

И в развитом социалистическом обществе ислам продолжает выполнять не одну, а целый ряд функций. Но по-прежнему главной среди них остается иллюзорно-компенсаторская функция. И если в прошлом, когда ислам был интегрирующей всю жизнь общества силой, эта функция выступала в какой-то степени в завуалированном виде, то в наши дни именно она становится стержнем, на который нанизываются остальные исламские функции.

Причину того, что «земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство», марксизм объясняет прежде всего самой земной основой, действительным жизненным процессом, условиями существования общества [12, с. 2]. Социалистический базис, характеризующийся общественной собственностью на средства производства, полным уничтожением эксплуатации человека человеком, не только не порождает религии, но и служит основой постепенной ликвидации ее влияния на членов общества. Экономическая, социально-политическая, идеологическая жизнь общества находится под контролем, регулируется, развивается целенаправленно.

Но социализм в качестве своей основы наследует остатки прежних ступеней экономического развития — капитализма, в большинстве районов распространения ислама — феодализма, и все связанные с ними общественные (производственные) отношения. Социализм — «это еще молодой, растущий социальный организм, в котором не все устоялось, многое несет на себе отпечаток прошлых исторических эпох» [52, с. 13]. Социализм еще не создал условий, которые привели бы к окончательному уничтожению причин, побуждающих людей искать утешения вне общественных институтов и учреждений, толкающих их к

религиозному «восполнению» действительности. Речь, разумеется, вновь идет о слабости индивидуальной, но так как она присуща не отдельному индивиду, а многим людям, причину ее следует искать в общем уровне социального развития, а не в особенностях отдельного человека [508, с. 146].

Значение компенсаторской функции религии может быть выяснено только через исследование современного уровня развития социалистического общества, его достижений, не разрешенных им проблем. Только такой подход позволит выяснить те стороны бытия индивидов, которые нуждаются в религиозной компенсации.

Сказанное верно по отношению к любой религии. Но когда речь идет об исламе, то необходимо, на наш взгляд, прежде всего подчеркнуть те моменты, которые по объективным причинам усиливают его компенсаторные функции по сравнению с другими религиями. Причины эти связаны с уровнем социального развития коренного населения районов распространения ислама, вытекающим из феодального прошлого.

Основоположники марксизма-ленинизма указывали на необходимость выделения внутриклассовых слоев и групп в составе рабочего класса, отмечая в качестве главного признака для подобного выделения степень и уровень развития рабочих. К. Маркс подчеркивал, что «степень развития различных отрядов рабочих одной и той же страны, а также рабочего класса разных стран неизбежно очень различна» [11, с. 218]. В. И. Ленин говорил о наличии «внутри самого пролетариата... делений на более или менее развитые слои» [34, с. 58—59], считал верными в отношении массы рабочих и вообще трудящихся установки: «уметь определить без тени фальшивой идеализации, степень ее сознательности и силу влияния тех или иных предрассудков и пережитков старины», «не потакать и не льстить, а поднимать» [40а, с. 348, 398].

Взять хотя бы численность национальных отрядов рабочего класса. Если удельный вес рабочих, включая и рабочих совхозов, в составе русского населения принять за единицу, то у узбеков, киргизов, таджиков эта цифра составит 0,6, туркмен 0,5 [472, с. 298]. Соотношение численности рабочих промышленности в составе русского населения, проживающего в РСФСР, и среднеазиатских наций составляет более чем 5 : 1 [580, 1972, № 4, с. 137].

Рабочий класс этих народов еще молод, формировался и формируется во многом за счет крестьянства и бывших кустарей. В настоящее время только 22,4% рабочих-узбеков в возрасте 16—29 лет являются детьми рабочих, а в более старшем возрасте этот показатель значительно ниже [472, с. 301].

И сегодня определенная часть промышленных рабочих продолжает жить в сельской местности — в некоторых промышленных городах Средней Азии таковые составляют от одной четверти до половины всех работников [468, с. 131]. Это отражается

на производственной квалификации национальных отрядов рабочего класса, на степени его удовлетворенности своим трудом, создает серьезные трудности в адаптации к новым, непривычным условиям. На промышленных предприятиях Узбекистана, например, рабочих коренных национальностей, занимающихся квалифицированным трудом, заметно меньше, чем рабочих некоренных национальностей [65, с. 327]. Это особенно характерно для старших возрастов. Если доля узбеков в молодом возрасте, занимающихся квалифицированным трудом в городе, незначительно отстает от таких же показателей для эстонцев и русских, то в старших возрастах их много меньше [472, с. 282].

Степень квалификации труда влияет на уровень религиозности. Малоквалифицированный, творчески не удовлетворяющий труд чаще создает условия для сохранения религиозности. Социологические исследования показали, что среди не имеющих квалификации и малоквалифицированных рабочих процент верующих в 6 раз больше, чем среди квалифицированных. Среди рабочих с высокой профессиональной квалификацией, например специалистов по управлению и наладке автоматического оборудования, верующие вообще не обнаружены [301, с. 155—156].

Неудовлетворенные потребности в интересном, квалифицированном, творческом труде, таким образом, могут служить причиной пессимизма человека, его отчужденности от коллектива и замкнутости, а в некоторых случаях приводят и к принятию религиозной «компенсации» жизни.

Сохранению влияния ислама способствует и то обстоятельство, что довольно большая часть среднеазиатского национального рабочего класса занята в традиционных отраслях промышленности (художественные ремесла, ткачество, отделка ножей, гончарный промысел и т. д.). Это способствует сохранению пережитков профессиональных культов, поддерживаемых преимущественно рабочими старших поколений. У молодежи, участвующей в соблюдении различных обрядов, проникнутых религиозным духом, на первый план, по наблюдениям этнографов, выступает уважение к старшим и стремление добиться и поддержать добрую репутацию в общественном мнении производственного коллектива и общины — квартала. Такие традиции более всего сохранились в небольших городах, районных центрах и менее всего — в крупных промышленных центрах.

Основа основ профессионального культа прошлого — серьезное отношение к помощи пиров в работе — зафиксирована только среди мастеров старшего поколения, они же преимущественно знают и имена пиров. Молодежь, как правило, уже не обладает этими знаниями, кроме детей потомственных мастеров среди работников художественных промыслов, ткачей. Молодежь не знает и рисаля. Систематическое ее чтение прекратилось еще 30—35 лет тому назад.

Но до сегодняшего дня кое-где совершается обряд фотиха — благословительного разрешения мастера на самостоятельную работу ученика, хотя религиозный момент и не играет существенной роли во взаимоотношениях ученика и мастера и заменен отношениями, складывающимися в процессе производства. В двух случаях — болезни мастера или производственных неполадок — встречается устройство жертвенных трапез. Эти жертвенные трапезы носят традиционно общественный характер: в них участвуют несколько человек, связанных общими профессиональными интересами; из уважения к старшим в них присутствует и молодежь.

Профессиональные культы, сохранившиеся в среде мужчин-ремесленников, проникли в среду женщин в связи с совместной работой в одном производственном коллективе и ученичеством женщин у мастеров-мужчин. Так, с превращением женских домашних ремесел в товарные среди женщин-работниц (вышивальщиц, ковровщиц, разметчиц, золотошвей и др.) широко распространился обряд фотиха, чего ранее не наблюдалось.

Любопытно, что совершенно новые для края профессии под влиянием цепких традиций в отдельных случаях также «приобрели», «присвоили» себе известных уже патронов ремесел. Так, патроном шоферов стал Хазрати Довуд — покровитель ремесленников, связанных с обработкой железа; патроном врачей считается «святой» Лукмон, в прошлом покровитель знахарей; некоторые верующие относят химиков к цеху красильщиков и их пиром соответственно считают пира красильщиков Шиши Наби [194, с. 178—179].

Повсюду по стране отмечено, что в сельской местности дань религиозным традициям гораздо выше, чем в городе. К примеру, в Пензенской области доля верующих и колеблющихся в сельской местности составила 35%, в то время как в Пензе — 15,5%. То же в Воронежской области — 26,8 и 15,4% [259, с. 267; 494, с. 123].

В условиях города и села, указывают советские исследователи, действуют одни и те же факторы, определяющие прямо или опосредованно формирование научно-материалистического мировоззрения: 1) социально-экономические (характер и условия труда, материальный уровень жизни, развитость быта, наличие свободного времени и т. д.); 2) социально-демографические (принадлежность к той или иной социальной группе, широта и прочность социальных связей, общественная активность и т. д.); 3) морально-психологические (уровень классового сознания, характер общения в трудовом коллективе и за его пределами и т. д.); 4) идейно-политические (уровень воспитательной атеистической работы, образования и культуры). Однако они справедливо подчеркивают, что по всем показателям город превосходит деревню, в нем существуют более благоприятные условия для процесса секуляризации [439, с. 19—20].

Ликвидация противоположности между городом и деревней

при социализме не означает устранения существенных различий между ними. Рабочий класс в городе в своей трудовой деятельности связан с государственной формой социалистической собственности, а крестьянство — с ее кооперативно-колхозной формой. Уровень организации и технической оснащенности сельскохозяйственного производства все еще продолжает отставать от промышленного производства.

В Средней Азии продолжает сохраняться самый высокий в стране процент сельских жителей — 62% всего населения. В 1970 г. абсолютное большинство узбеков (77%), таджиков (76,5%), туркмен (75%) и киргизов (86,6%) проживало в сельской местности. Наиболее распространенными являлись мелкие и средние сельские пункты (от 1—5 до 1000 жителей) [438, с. 54, 55, 93, 97, 99].

Результаты Всесоюзной переписи населения 1979 г. свидетельствуют, что такое положение не только сохраняется, но и углубляется: после 1970 г. доля сельского населения у всех среднеазиатских народов увеличилась. Только в Узбекистане с 1959 по 1979 г. оно возросло в 1,7 раза (на 3,7 млн. человек). За последние 15 лет процент горожан в Таджикистане остался прежним, а в Туркменистане даже уменьшился. Это, конечно, не говорит об абсолютном сокращении населения городов, но о том, что сельское население росло более быстрыми темпами. Заметный рост сельского населения в среднеазиатских республиках сказался и на темпах урбанизации в целом по стране [263, с. 99, 100].

Следует также учесть, что среднеазиатское село фактически совсем не охвачено миграцией (у узбеков, киргизов, таджиков, туркмен — в пределах 1,5—0,5%). Это в определенной степени препятствует развитию интернациональных черт в национальных культурах, консервирует вековые традиции и обычаи.

В условиях Средней Азии прошлое чувствуется и в количестве квалифицированных работников среди занятых сельскохозяйственным трудом. Так, если среди русских в целом по стране таковые составляют 15,7%, то среди узбеков — 6,5, туркмен — 6,1, киргизов — 5,3 и таджиков — 4,5%. То же можно сказать и о механизаторах, как известно, наиболее свободной от влияния религии части жителей села: среди русских в целом по стране они составляют 11,2%, а у узбеков и туркмен — 4,3, киргизов — 3,0 и таджиков — 2,5% [90, с. 85].

Наличие большого количества тружеников, не обладающих высокой сельскохозяйственной квалификацией, является одной из причин повышенной по сравнению с другими районами религиозности сельского населения Средней Азии. До 95% атеистов в сельской местности насчитывается среди специалистов сельского хозяйства и механизаторов.

Личность современного колхозника характеризуется социалистической направленностью сознания, господством в его духовном мире марксистско-ленинской идеологии. В то же время

нельзя не отметить, что в условиях социалистического общества политические и экономические преобразования опережали преобразования в области быта, и поэтому они прежде всего коснулись политического сознания. Изменения же в области нравственного сознания представляют собой более длительный и сложный процесс. Преобладающими в сознании современного крестьянства являются коллективистские чувства, настроения и взгляды, но продолжают сохраняться и пережитки мелкобуржуазного мировоззрения и морали. Этому способствует и ряд особенностей его жизни и труда, в том числе наличие подсобных хозяйств крестьян, представляющих собой важный дополнительный источник их семейного бюджета [451, с. 297, 106]. В республиках Средней Азии роль подсобных хозяйств тружеников села имеет еще большее значение, чем в других районах страны. Здесь через рынок реализуется значительно больше сельскохозяйственной продукции, чем в среднем по стране.

Торговля на колхозном рынке относится к социалистическим отношениям в сфере обмена. Но при этом, как подчеркивает Г. Л. Смирнов, нельзя не отметить и известные различия в положении тружеников, не имеющих подсобного хозяйства и имеющих его. «В первом случае семья работает на социалистическом предприятии, живет в предоставленной ему государством квартире и единственный источник ее доходов — заработная плата. Во втором случае члены семьи, работая на социалистическом предприятии, имеют собственный дом, сад, огород, какую-то систему водоснабжения и т. п... Словом, положение и заботы семей рабочих в первом и втором случаях вполне определенно различаются. И хотя особенности положения владельцев подсобных хозяйств не так уж часто сказываются в их облике и поведении, все же приходится признать, что здесь существует бóльшая, чем в первом случае, возможность оживления частнособственнической психологии» [453а, с. 159—160]. А частнособственническая психология, мелкобуржуазный индивидуализм являются силой, активно поддерживающей и сохраняющей религиозные чувства и настроения.

Еще одной важной причиной, консервирующей религиозные традиции и способствующей их передаче новым поколениям, являются недостаточно прочные производственные связи части населения с социалистическим производственным коллективом или полное отсутствие таковых.

В районах распространения ислама люди, занятые в подсобном и домашнем хозяйстве, не вовлеченные в общественно полезный труд, в силу объективных и субъективных причин продолжают составлять довольно заметную часть населения. В ряде областей Узбекистана и Таджикистана, например, удельный вес занятых только в домашнем и личном подсобном хозяйствах составляет до 25% трудовых ресурсов (см., например, [543, с. 15]). Особенно много лиц, не вовлеченных в общественно полезный труд, среди женщин коренного населения.

Там, где отсутствуют или недостаточно прочны производственные связи с социалистическим коллективом, легче консервируются и передаются религиозные традиции, взгляды, привычки. Данные социологических исследований показывают, что значительная часть верующих — это люди, утратившие связь, слабо связанные или вовсе не связанные с производственными коллективами нашего общества, с их полнокровной общественно-политической жизнью. Среди верующих много пенсионеров, домохозяек, малоактивных колхозников, людей, живущих за счет индивидуального огородничества, перепродажи продуктов, сторожей, вахтеров, уборщиц, работников мелких бытовых предприятий и т. д. [257, с. 140, 147, 177; 299, с. 94; 139, с. 150].

Таким образом, структура наций, исповедовавших в прошлом ислам, отражается на степени выполнения им компенсаторских функций. Очень небольшое по сравнению с нациями, прошедшими капиталистический путь развития, число рабочих промышленных предприятий, в том числе занятых высококвалифицированным и содержательным трудом, а также наличие лиц, не вовлеченных в общественно полезный труд, служит основой поисков компенсации вне социальных ценностей общества. Религия является самосознанием и самочувствованием человека, который или еще не обрел себя, или уже снова потерял. Действительность, обусловленная историческим прошлым, ставит часть индивидов в такие условия, что они не могут воспользоваться предоставленными обществом правами и возможностями для самоутверждения, получения общественного признания и т. д. Поэтому часть верующих находит в исламе компенсацию своих несбывшихся жизненных планов и надежд, другая осознанно уходит в область религиозных иллюзий от общества, многие идеалы и ценности которого она не может понять, принять в силу недостаточной образованности, отсутствия всестороннего идеологического воздействия со стороны общества, в силу своего воспитания в духе религиозных традиций, власть которых не была поколеблена существенно практической жизнью. Ислам, благодаря тому что он наряду с верой в реальное существование нереального всемогущего Аллаха содержит также веру в возможность установить с ним непосредственно или косвенно «контакт», «связь» и просить у него помощи в разрешении возникших трудностей, может иллюзорно «разрешать» их. Эта способность ислама в силу исторического прошлого исповедовавших его народов по сравнению с другими религиями проявляется более заметно. Остановимся на этом подробнее.

Понять окружающий мир, познать механизмы, движущие им, установить последовательность, взаимосвязь явлений природы и общества является естественной потребностью каждого человека. Для него очень важно понять движущие силы экономических, политических, культурных событий, изменений, связанных непосредственно с ним, его семьей, родными и близкими. Ежечасно, ежеминутно перед ним встает бесчисленное количе-

ство вопросов, требующих ответа. Постоянному их умножению, прикосновению к различным, ранее неизвестным сторонам жизни способствуют и возросшие возможности массовых средств пропаганды, особенно телевидения. От того, насколько человек сумеет правильно разобраться в возникающих вопросах, во многом зависят его психологический настрой, взаимоотношения с миром, определение им своей жизненной позиции.

Естественно, чтобы понять мир, человек должен обладать определенным запасом знаний, умением анализировать происходящее, понимать противоречивый характер развития человеческого общества. Низкий уровень образования, общей культуры населения является благодатной почвой для сохранения представлений, связанных с исламом.

Как уже не раз говорилось, религиозность — удел преимущественно людей малообразованных. Даже в районах страны, отличающихся признаками наиболее интенсивной секуляризации, среди людей с низким общеобразовательным уровнем верующие составляют 75—85%. В общеобразовательном уровне представителей коренных национальностей Средней Азии и русских, проживающих здесь, в возрастных группах 16—19, 20—24 и 25—29 лет нет существенной разницы, что объясняется претворением в жизнь всеобщего обязательного обучения, ростом ценза образования. Но в старших группах бросается в глаза заметная разница в уровне образования коренного населения Средней Азии и русских.

Коренное население Средней Азии отстает в целом от других народов страны и по такому важному показателю, как численность населения, имеющего высшее и среднее специальное образование. В расчете на 10 тыс. представителей данной нации, имеющих занятие, в целом интеллигенция составляет у русских — 2175, грузин — 2392, латышей — 2122, армян — 2200, эстонцев — 2350; у узбеков же — 1241, киргизов — 1328, таджиков — 1170, туркмен — 1336. Заметная разница обнаруживается и при рассмотрении количества художественной и производственной интеллигенции [370, с. 97]. А если сравнить, скажем, таджиков и литовцев, имеющих примерно одинаковую численность, то в 1965 г. у последних специалистов с высшим и средним специальным образованием было в 2,4 раза больше; литовцы в 1974/75 учебном году по числу студентов в средних специальных и высших учебных заведениях превосходили таджиков почти в 3 раза. Еще больше превосходство литовцев по числу научных работников, в том числе имеющих научные степени [360, с. 278, 282, 296].

Есть довольно заметная разница между уровнем образования сельского и городского населения с явным преимуществом второй группы. В целом по региону процент населения со средним специальным образованием в городе значительно выше, чем среди сельского населения.

Стремление удовлетворять в религии свою потребность в по-

знании мира особенно сильно среди женщин коренного населения Средней Азии, так как их общеобразовательный уровень гораздо ниже, чем среди мужчин, особенно в сельской местности.

В республиках Средней Азии показатель высшего образования женщин в городе приблизился к такому же показателю среди мужчин. Но на селе уровень высшего образования женщин резко отстает от городского: если по региону уровень высшего образования мужского сельского населения в 1,5 раза отставал от городского, то у женщин в Узбекистане и Туркмении — в 7, в Таджикистане — в 11, а в Киргизии он ниже почти в 4 раза. Удельный вес женщин, имеющих общее среднее образование, почти в 1,3 раза ниже, чем мужчин [438, с. 129—130, 135—137].

Районы распространения ислама имеют отставание и по относительным показателям развития сети культурно-просветительных учреждений и их работы. Это особенно касается сельской местности, где проживает основная часть коренного населения. По численности библиотек на 10 тыс. населения села в 1975 г., например, среднеазиатские республики отставали от общесоюзных показателей в 1,5—2 раза. Доля читателей библиотек среди всего населения этих республик относительно общесоюзного выглядит примерно так же. Есть разница и в книговыдачах в расчете на одного читателя как в городе, так и в селе. Они же остаются наименее обеспеченными радиоточками [471, с. 206—207, 208].

Недостаточный запас научных знаний о мире, часто и полное отсутствие таковых как раз и компенсируется исламом. Он, как и все другие религии, не останавливается только на декларации существования взаимосвязи «человек — Аллах», но и, основываясь на этом, дает собственное толкование, объяснение не связанных с религией отношений людей, объяснение реальной действительности, стремится предстать законченной системой взглядов на развитие природы и общества, или, как отмечал К. Маркс, «общей теорией этого мира, его энциклопедическим компендиумом, его логикой в популярной форме» [6, с. 414]. В районах распространения ислама в силу причин, о которых говорилось выше, гораздо больше людей, нуждающихся в религиозном объяснении мира, так как оно не требует знаний, исключает поиски объяснения событий, дает на все возникающие и могущие возникнуть вопросы доступный и простой ответ.

В силу этого те или иные непонятные верующим явления жизни ими гиперболизуются, предстают в тесной взаимосвязи «человек — Аллах». Взять, к примеру, стихийные природные явления.

В советской литературе нет единого мнения о их влиянии на верующих. Некоторые исследователи считают, что в условиях развитого социалистического общества остатки несвободы перед явлениями природы существенной роли в сохранении пережитков религии не играют. По их мнению, теперь такой фактор пе-

рестал быть силой, подавляющей человека. В социалистическом обществе, по их утверждению, противоречия между человеком и природой разрешаются на новой, социалистической основе, а формы зависимости человека от нее начинают отмирать уже на первых этапах развития коммунистической формации [301, с. 144, 166; 267, с. 33—34].

Действительно, высокоразвитое социалистическое общество с его колоссальной материально-технической базой, высоким уровнем развития науки в состоянии противостоять любым стихийным явлениям, добиться такого положения, когда то, «что раньше оборачивалось катастрофой, становится теперь пусть тяжелым, но все же преодолимым препятствием на пути нашего развития» [59, с. 49]. Однако нельзя отрицать того факта, что такие явления наносят огромный материальный урон в целом обществу и отдельным индивидам, а некоторые, такие, как засуха 1972 и 1975 гг., отражаются на экономике всей страны. Кроме того, свобода общества перед стихийными явлениями, возможность предсказывать их вовсе не означают, что от них в полной мере свободно и индивидуальное сознание советских людей. Для людей, не способных научно объяснить происходящее, любая стихия остается грозной, непонятной силой. Это особенно проявляется для той части населения, которая непосредственно связана с сельским хозяйством и наглядно ощущает последствия стихийного бедствия (в Средней Азии большинство коренного населения).

Когда окружающая природа ничем не угрожает верующему, он воспринимает ее спокойно, не задумывается о взаимосвязи ее различных явлений, не пытается объяснить их через собственные религиозные представления. Но когда возникает неблагоприятная ситуация, заложенное в нем религиозное понимание мира дает о себе знать и проявляется в его поступках, действиях. «Слабость,— как отмечал К. Маркс,— всегда спасалась верой в чудеса; она считала врага побежденным, если ей удавалось одолеть его в своем воображении посредством заклинаний, и утрачивала всякое чувство реальности из-за бездейственного превознесения до небес ожидающего ее будущего и подвигов...» [2, с. 123].

Справедливость мысли, что верующие в период стихийных явлений компенсируют свой страх, связывая стихию с могуществом Аллаха, его гневом, подтверждает изменение религиозной обстановки в период землетрясений в Ташкенте и других районах распространения ислама.

До землетрясения 1966 г. в Ташкенте практически ушло в прошлое устройство массовых ритуальных жертвоприношений в общественных местах — на улицах, кладбищах и т. д., а также раздача прохожим и специально приглашенным ритуального блюда халим и плова. Такой обряд проводился лишь для узкого круга близких и родственников кем-либо из верующих в связи с каким-то событием в жизни семьи. Но в первые месяцы после

землетрясения, особенно в апреле — мае 1966 г., резко оживилась религиозная жизнь, проявляясь и в устройстве давно забытых религиозных обрядов.

В 1969 г., в период наводнения в Берунийском и Ходжейлинском районах КК АССР наблюдались факты массовых жертвоприношений, определенное оживление религиозности [99, с. 136]. В Кабардино-Балкарской АССР, в Северо-Казахстанской, Семипалатинской областях Казахстана, в Тюпской долине Киргизской ССР, в Бухарской области Узбекистана, в Таджикской ССР имелись факты свершения жертвоприношений с просьбой о дожде или его прекращении, о предотвращении стихийных бедствий. В Дагестане после землетрясения, случившегося в 1970 г., в мечетях, расположенных в эпицентре и недалеко от него, значительно увеличилось количество молящихся. Среди верующих начались пересуды о конце света, было затрачено немало сил и средств на организацию жертвоприношений, оживилась также деятельность верующих и служителей культа [377, с. 153; 411, с. 53—54, 56; 315, с. 247].

Непонимание сути происходящих явлений служит основой и того, что верующие, а также люди, не обладающие твердым иммунитетом против религии, обращаются к исламу и в тех случаях, когда их постигает несчастье, горе, рушатся какие-либо надежды. В исламе, как и в любой религии, сохраняется и сегодня «практическая сторона... поиски лучшего, защиты, помощи», важность которой подчеркивал В. И. Ленин, обращая внимание на то, что люди «в религии ищут утешения» [36, с. 53—54]. Нам кажется, что и для районов распространения ислама могут быть применимы результаты социологических исследований, проведенных в других районах, которые показывают, что религиозность определенной части населения связана с их поисками в религии утешения [570; 148, с. 102].

Социологические исследования, проведенные в различных районах страны, дают основание говорить о связи между уровнем материальной жизни и религиозностью, о том, что материальные затруднения могут стать составной частью обстановки, когда религиозные взгляды больше отвечают настроениям, мыслям и надеждам человека. Там, где материальное положение хуже, чаще обращение к богу, прочнее надежды, связанные с религиозными убеждениями [259, с. 73; 301, с. 171] [9].

При Советской власти произошли огромные изменения в условиях экономического существования советских людей. Нельзя, однако, не учитывать, что повсеместно доходы верующей части населения отстают от доходов неверующих. Такое положение можно объяснить рядом факторов. Подавляющее большинство верующих — это люди старшего и пожилого возраста, в силу различных причин не обладающие высоким уровнем образования, производственной квалификацией. Среди народов, исповедовавших ислам, как свидетельствуют данные, приведенные выше, таких людей значительно больше, чем среди других. Это

отражается на их материальном уровне жизни, а низкая образованность лишает возможности заняться другим, более квалифицированным трудом, освоить современные профессии.

Определенные материальные трудности в семьях представителей коренных национальностей региона создает и наличие большого количества в них детей. Это отражается на нагрузке трудоспособного населения (родителей), на иждивении которого дети находятся. В среднеазиатских республиках, где высока доля детей, коэффициент нагрузки (отношение численности детей к общей численности населения, находящегося в границах трудоспособного возраста) трудоспособного населения очень высок.

Следует при этом помнить, что основные расходы по содержанию детей несет семья (в отличие от расходов по содержанию престарелых, которых содержит в основном общество). Естественно, многодетность в сочетании с другими факторами отражается на семейном бюджете коренного населения Средней Азии. Например, в семьях рабочих-узбеков в одном из городов Узбекистана на одного члена семьи приходится почти в 2,5 раза меньше дохода, чем в семьях русских рабочих [65, с. 339]. Это и неудивительно. «Полное социальное равенство,— как указывает тов. Ю. В. Андропов,— не возникает вдруг и в законченном виде. Общество дорастает, дорабатывается до него довольно долго, трудно, ценой огромных усилий. Оно должно развить свои производительные силы до уровня материально-технической базы коммунизма. Оно должно выражать у каждого труженика высокое сознание и культуру, профессионализм, способность разумно пользоваться благами социализма» [57, с. 15—16].

Выше речь шла, так сказать, об иллюзорно-компенсаторской функции ислама в «чистом» виде, т. е. о его способности иллюзорно решать проблемы, которые ставят перед индивидом природа и общество. Но важно при этом сделать две оговорки. Во-первых, сказанным не ограничивается данная функция ислама. Ислам не только компенсирует слабость человека, но может удовлетворять и его потребности, не связанные с религией: помочь выразить себя, «найти» себя среди людей, почувствовать причастность к нации, ее истории, удовлетворить потребности в общении и т. д. О последних особенностях ислама речь пойдет в следующих разделах книги. Здесь же отметим лишь один из аспектов компенсаторской функции ислама.

Есть и определенный круг лиц, который находит в религиозной деятельности применение своим организаторским способностям. Так называемый «актив» религиозных общин во многих случаях состоит из людей, не лишенных обаяния, сметки, обладающих даром убеждать других, а иногда и из изворотливых, предприимчивых лиц. Многие из них длительное время трудились на государственных предприятиях, в организациях и учреждениях, получают пенсии, но в поисках приложения собст-

венных сил принимают деятельное участие в религиозной жизни. Есть среди «активистов» и лица, продолжающие трудиться в общественном производстве.

В целом микросреда благосклонно относится к людям, регулярно выполняющим религиозные обряды и предписания, посещающим мечеть. Таких людей чаще приглашают на различного рода торжества, сборы людей по различным поводам, им оказывают внимание, выделяют их. Следовательно, религиозное поведение в какой-то мере служит самоутверждению человека в окружающей среде, дает определенное моральное удовлетворение.

Для другой части населения, в том числе и для неверующих, средством самоутверждения в представлении окружающих является не само исполнение религиозных обрядов, а показное устройство пышных торжеств по поводу исполнения тех или иных предписаний, обрядов ислама —обрезания, вечернего разговения в месяц поста и т. д.

И еще: ни одна из функций ислама не выступает в оторванном от других виде, а выражается лишь благодаря другим, в тесном взаимодействии и единстве с ними. Все функции ислама носят в какой-то мере подчиненный по отношению к иллюзорно-компенсаторской функции характер, дополняют его, расширяют границы его воздействия, но при этом не теряют своей самостоятельности, собственного места в жизни верующих. Поэтому все функции ислама и в наши дни требуют отдельного анализа.

Разрушение интегративной функции ислама

При социализме произошла определенная перестановка функций ислама по степени их воздействия на верующих. Так, потеряла свое ведущее значение его интегративная функция. Ислам перестал быть фактором, способным объединять, интегрировать вокруг своей идеологии жизнь общества. В социалистическом государстве господствующей является марксистская, научная идеология, не только не имеющая ничего общего с религиозной, но и открыто противостоящая ей, направленная на преодоление влияния религии. Государство не нуждается в организаторской функции религии как средстве объединения и сплочения. Все стороны жизни общества — экономика, политика, право, культура, система образования — полностью свободны от воздействия религии. Нормы, предписания ислама не имеют ничего общего с действующими социальными нормами и продолжают существовать лишь в форме пережитков прошлого. Конституция СССР гарантирует гражданам не только право исповедовать любую религию, но и право не признавать никакой религии. Ислам, являясь чуждой социалистическому обществу идеологией, тормозя социальную активность верующих, противопостав-

ляя их представителям других вероисповеданий и атеистам, выполняет дезинтегрирующую функцию.

Важно отметить, что потеря исламом его важнейшей функции происходила постепенно, не сопровождалась ломкой, могущей повлечь за собой дестабилизацию жизни населения районов его распространения.

Свободны от влияния ислама многие аспекты общественной и личной жизни мусульманина. Абсолютное большинство современных верующих не допускает посягательств со стороны духовенства, религиозной общины на его гражданские права, противостоит попыткам отдельных фанатично настроенных лиц ввести жизнь в рамки, диктуемые установлениями ислама [10].

Ислам перестал быть силой, способной интегрировать общество в целом,— такое утверждение неоспоримо для социалистической действительности. Однако ислам, как одна из форм общественного сознания, продолжает сохранять свою интегративную функцию по отношению к верующим, объединяя их по признаку вероисповедания. Благодаря распространенному в общественной психологии явлению, когда существует отождествление религиозной и национальной принадлежности, ислам выступает в качестве силы, объединяющей верующих и неверующих внутри одной нации и создающей чувство общности между представителями народов, в прошлом исповедовавших ислам. Последнее, конечно, не имеет ничего общего с подлинной общностью, существующей между народами Советского Союза, но нельзя и не замечать этого, тем более что оно проявляется в повседневной жизни.

Сохранению представлений об общности народов, исповедовавших ислам, способствует и в наши дни ряд факторов. Все народы, в прошлом исповедовавшие ислам, говорят на родственных языках, входящих в несколько семей языков. Около 25 близкородственных языков и наречий включает в себя тюркская языковая семья. Несмотря на многочисленность и чрезвычайную разбросанность, большинство из них в значительной степени сохранило общие черты, благодаря чему носители отдельных языков, как правило, могут понимать говорящих на целом ряде родственных языков. Тюркоязычными являются узбеки, казахи, туркмены, киргизы, каракалпаки, уйгуры, азербайджанцы, кумыки, карачаевцы и балкарцы, ногайцы, татары и башкиры. Языки абхазцев, абазинцев, кабардинцев составляют северо-западную (или абхазо-адыгскую) группу иберийско-кавказских языков. Чеченский и ингушский языки составляют нахскую группу иберийско-кавказских языков. Эти языки настолько сохранили былую общность, что их носители могут понимать друг друга, хотя существенные расхождения позволяют считать эти языки самостоятельными.

Около тридцати языков, на которых говорят народности Дагестана, подразделяются на две большие группы: аваро-андо-цезскую и лезгинскую, вне которой остаются только лакский и

даргинский языки. Все народности этой автономной республики пользуются в качестве литературных следующими пятью языками: аварским, лезгинским, даргинским, лакским и табасаранским.

Таджики, а также народности, проживающие в Горно-Бадахшанской области Таджикской ССР, входят в иранскую группу индоевропейской семьи языков. Большинство языков памирских народов настолько близки друг другу, что их часто называют диалектами [102, с. 44—47, 50—55, 64—71].

Общность исторических судеб, социально-экономических условий существования выработала у всех этих народов сходные черты характера, психологии, обычаев и традиций. А этническая общность зачастую выступает под видом общности мусульман. Это чувство материализуется в распространенности национально-смешанных браков. В Средней Азии среди таких браков преобладают браки между представителями коренных национальностей региона и повсеместно редки браки женщин коренных национальностей с представителями немусульманских народов [462, с. 465, 473, 475, 476]. Данное положение подтверждается данными и по другим регионам страны [470, с. 279—302].

Но в наши дни уже нет существовавшего в условиях неразвитости национального самосознания примата религиозного над этническим. Несмотря на этническую близость мусульманских народов, уже в прошлом ислам приобрел определенную местную, специфическую окраску. Ислам на территории нашей страны заметно отличался и отличается от той религии, которую принесли арабы, так как его последователями всегда были конкретные люди, являвшиеся носителями черт своего народа, племени и народности, переносившие на ислам, его культ и организации собственные представления, продиктованные условиями жизни — природно-географической средой, особенностями экономического уклада, идеологией и т. д. В каждой нации ислам приобрел много элементов, носящих откровенно этнический характер, и с этим связана во многом и трудность преодоления его пережитков в настоящее время.

Религия является не только определенной идеологической и культовой системой, но и создает специфическую общность людей. Общность эта в гносеологическом плане иллюзорна, ибо такова природа формирующих ее объектов, но в социальном плане вполне реальна.

Религиозная община является местом социального общения верующих, и, поскольку для многих из них конфессиональная принадлежность выступает в качестве неотъемлемого атрибута национальной принадлежности, эта община оказывается местом и национального общения.

Таким образом, национальное самосознание индивидов в данном случае самовыражается через чуждую ему религиозную форму, и «религиозная общность... выступает как особая извращенная форма национальной общности» [506, с. 47, 49].

Такое положение создает у верующих взгляд на мечеть как на место сбора представителей одной национальности. В условиях, когда тот или иной пункт населен представителями одного рода, как это встречается в ряде районов Казахской ССР, Каракалпакской АССР, Туркмении, каждый род имеет своего муллу, места паломничества, кладбище и т. д. [99, с. 139—140; 103, с. 90].

Считается, что взаимосвязь религии и национальных отношений сохраняется лишь у верующей части населения [320, с. 92], что, на наш взгляд, несколько сужает трактовку проблемы. В наши дни ислам объединяет не только верующих одной нации; традициям ислама подчас следует и неверующая ее часть. Чтобы показать это, обратимся к фактам — результатам социологических исследований.

В ряде районов распространения ислама число людей, совершающих религиозные обряды, почти в 4 раза превышает численность действительно верующих [536, с. 12]. В Гиждуванском районе Бухарской области обязательность религиозного бракосочетания (никох) признают 26,8% опрошенных, в Шахризабском районе Кашкадарьинской области — 21,2%. 81,9% опрошенных в трех районах Узбекистана, по существу, поддерживают обряд обрезания, считающийся символом принадлежности к исламу [340, с. 74].

Бывает еще и так, что люди, призванные вести атеистическую пропаганду, быть образцом непримиримого отношения к религиозным пережиткам, оказываются под воздействием религии, способствуют усилению ее позиций. Тов. Ш. Р. Рашидов писал: «Есть немало фактов, когда партийные и советские работники, хозяйственные руководители примиренчески относятся к деятельности духовенства, а некоторые из них сами являются носителями религиозных пережитков» [425, с. 27].

На собрании республиканского партийного актива, посвященном задачам, вытекающим из Постановления ЦК КПСС «О работе по подбору и воспитанию идеологических кадров в партийной организации Белоруссии», член Политбюро ЦК КПСС, первый секретарь ЦК КП Казахстана тов. Д. А. Кунаев подверг резкой критике секретаря Бурлютобинского райкома партии Талды-Курганской области, заявившего, что «мусульманская религия вреда не наносит». Многие ответственные руководители района путали, отождествляли национальное, народное с религиозным. Аналогичные недостатки имели место и в некоторых партийных организациях Гурьевской, Актюбинской, Семипалатинской, Алма-Атинской областей [296; 75, с. 24].

Причины существования подобных явлений зачастую выводятся из самой религии, стремящейся якобы выступать в роли хранителя и выразителя отживших бытовых традиций и обычаев, а также из деятельности мусульманского духовенства, выдающего религиозные традиции за общенародные, национальные, претендующего на роль хранителя национальных традиций и

культуры, национальной особенности так называемых «мусульманских народов». Такое объяснение прочно утвердилось в советской исламоведческой литературе (см. [173, с. 159—162; 376, с. 159—162; 441, с. 25, 70, 99; 518, с. 37; 541, с. 39; 117а, с. 6—7; 248, с. 42]).

Подобный подход, по нашему мнению, ни в коей мере не объясняет реального положения дел, но, наоборот, уводит в сторону. Прежде всего, нельзя выводить сложнейшие явления общественной психологии из деятельности малочисленного духовенства, т. е. из субъективного фактора. Служители культа охватывают своим действием небольшой круг людей, а не все население, в первую очередь контактируют с верующими, а последние рассматривают те или иные предписания ислама прежде всего как свой религиозный, а не национальный долг. Носителями идеи общности религиозного и национального выступают во многих случаях люди, не контактирующие с духовенством, не участвующие в повседневной религиозной жизни и, следовательно, не подверженные целенаправленному религиозному воздействию. Если они и приходят к служителю культа за тем, чтобы совершить тот или иной обряд, то это уже следствие, а не причина. Что касается попыток духовенства представить религию как неизменный атрибут нации, то здесь, на наш взгляд, проявляется не столько продуманное желание ввести в заблуждение людей, сколько подлинное понимание вопроса, а также желание подчинить содержание религиозной пропаганды настроениям, пожеланиям верующих и неверующих. Следовательно, исходя только из деятельности духовенства никоим образом невозможно объяснить высокий уровень религиозной обрядности в районах распространения ислама, того, что под его влиянием находятся зачастую и представители интеллигенции.

Во-вторых, объяснение явлений общественной психологии исходя из самой религии в корне противоречит марксистско-ленинскому подходу к религии, к ее роли в общественной жизни. «Конечно, много легче посредством анализа найти земное ядро туманных религиозных представлений, чем, наоборот, из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а следовательно, единственно научный метод» [3, с. 383]. С уничтожением условий, порождающих отношение к исламу как национальному явлению, с развитием общественных отношений погибнет и существующая взаимосвязь ислама и национального. В этом ведущая роль наряду с дальнейшими успехами коммунистического строительства будет принадлежать и воспитанию.

Правильное понимание того, почему ислам в наши дни проникает в жизнь наций, органически проявляется в их жизни, выступает в определенной мере в национальной форме, имеет исключительную важность и для практики, и для теории атеистического воспитания, для дальнейшей разработки теории и ме-

тодов идеологической работы. Решение проблемы прежде всего зависит от выяснения вопроса, что является главным, ведущим в возникновении и развитии переплетения религиозного и национального: религия или нация? Можно сформулировать вопрос и иначе — религия ли способствует возникновению в жизни наций переплетения религиозного и национального или развитие нации, уровень ее экономики, культуры, особенности ее истории?

Классики марксизма-ленинизма, вскрывшие определяющий фактор национальных отношений, указывают: «Взаимоотношения между различными нациями зависят от того, насколько каждая из них развила свои производительные силы, разделение труда и внутреннее общение. Это положение общепризнанно. Но не только отношение одной нации к другим, но и вся внутренняя структура самой нации зависит от ступени развития ее производства и ее внутреннего и внешнего общения» [16б, с. 19—20].

Причину же того, что в жизни не только верующей части наций, в прошлом исповедовавших ислам, именно религия зачастую предстает в качестве элемента, различающего нации, следует искать, таким образом, в их историческом прошлом и в современном уровне и особенностях развития социальных отношений.

Как было показано в предыдущих главах, ислам распространился и утвердился в жизни народов Средней Азии и других районов в период, когда здесь шел процесс формирования народностей при сохранении родовых и племенных отношений. Ислам не только сыграл роль этнодифференцирующего фактора, но и сам наряду с другими важными признаками — языком, традициями, жизненными ценностями и т. д.— вошел в самосознание среднеазиатских народностей в качестве одной из важных характерных черт. Нормы, предписания ислама приобрели характер общепринятых стереотипов мышления и поведения, стали частью черт и свойств национальной психологии.

Ислам занял свое место в этнических процессах задолго до развития социалистических наций. В результате огромных социально-политических преобразований, формирования и расцвета социалистических наций былая связь между исламом и нацией резко ослабла. Районы распространения ислама не только освобождались от гнета ислама, но и всесторонне секуляризировались, стали районами, основная масса населения которых свободна от влияния религии. Полностью покончено с национальным гнетом и отчуждением, идет процесс сближения советских наций и народностей, сформировалась новая историческая общность людей — советский народ.

Практика социалистического строительства в республиках советского Востока убедительно доказала отсутствие органических связей между исламом и нацией. Здесь происходит постепенное отмирание религиозного и неуклонное развитие национального. Таким образом, религиозное и национальное единство не имеет ничего общего между собой, общность людей по религии не выражает их национальной общности. Нация, для того чтобы реализовать весь свой творческий потенциал, свои интересы, должна быть духовно свободной. Сегодня социалистические нации обладают огромными экономическими, культурными, научными возможностями. Они тесно связаны братскими узами с другими народами страны, овладевают стихийными силами природы, управляют собственным развитием и не нуждаются в каком-либо иллюзорном дополнении к своей национальной жизни.

В социалистическом обществе ослабление всестороннего влияния ислама на нации и народности благоприятно отразилось на их развитии, так как секуляризация, освобождение национального элемента общества от связи с религией ослабляет одновременно и религиозную идеологию, и национализм.

Существование взаимосвязей между религиозным и национальным во многом определяется особенностью религии иллюзорно, превратно отражать все важнейшие вопросы бытия нации. Важно при этом учитывать, что национальное в различных сферах общественной жизни, по мнению специалистов, отражается в следующей последовательности (по степени значимости этих сфер): язык, национальная культура; национальное сознание; национальная психология; быт, обычаи и традиции, национальная государственность; национальная экономика [291, с. 293]. Ислам в удобной, понятной форме выражает через свои обряды, культовую практику специфику нации, ее «самобытность».

Ряд функциональных и структурных особенностей облегчает взаимодействие религии и национализма: массовость объекта приложения; функционирование в основном на уровне обыденного, не систематизированного, не «организованного» сознания; особенно сильное воздействие на психологию индивида, на эмоциональные стороны психики. Национализму и религии также внутренне присущи принципы исключительности и конформизма, проявляющиеся при их функционировании во всех сферах общества — социальной, политической и духовной [452, с. 152—158; 453, с. 161—167].

Объяснение причин существования взаимосвязей религиозного и национального вновь требует учета влияния прошлого на современность. У узбеков, киргизов, туркмен и таджиков до сих пор преобладающим классом является не рабочий класс, а колхозное крестьянство. Среди рабочих промышленности незначительно число женщин местных национальностей — в Узбекистане, к примеру, они составляли лишь 13,5% общего числа рабочих [557, с. 42].

Городской образ жизни, включая в себя больше элементов интернациональной, интегрированной культуры, благоприятно влияет на освобождение жителей от традиций прошлого. Одна-

ко в Средней Азии удельный вес городского населения во всем населении гораздо ниже, чем в целом по стране. К тому же заметная часть горожан проживает в малых и средних поселениях (от 3 до 49,9 тыс. жителей), экономически слаборазвитых, тесно связанных с сельским хозяйством. Многие города продолжают сохранять дореволюционное деление на махалля, в которых проживает коренное население. Все это, естественно, препятствует секуляризации жизни городского населения, препятствует полной победе атеистического общественного мнения.

При сокращении в целом по стране численности населения, занятого сельским хозяйством, в республиках Средней Азии этот показатель постоянно увеличивается. В Таджикской ССР за 1965—1974 гг. число занятых в колхозах, совхозах, на подсобных и прочих производственных сельскохозяйственных предприятиях увеличилось на 6,8%, в Узбекской ССР — на 12,6 и в Туркменской ССР — на 25,6% [297, с. 59]. Это является во многом результатом того, что при общем сокращении численности сельского населения по стране (за указанный период — на 8%) в республиках Средней Азии она увеличивается (за тот же период — на 26%) [361, с. 10—11].

Подавляющее большинство сельских населенных пунктов является однонациональными. В целом по региону 83,6% проживающих в регионе русских живут в городе и только 16,4% — в селе. Из общего числа русских в УзССР только 11% живут на селе, в Таджикистане и Туркмении и того меньше — 6,2 и 4,4%. В сельской местности Киргизии проживает треть русских, живущих в республике. Но большая часть последних живет в крупных сельских, европейского типа населенных пунктах, сложившихся еще до Октябрьской революции. Такое же положение с украинцами и представителями других европейских народов [438, с. 94, 102, 104].

Большинство семей села являются однонациональными, смешанные в национальном отношении семьи составляют незначительное число: в Узбекской ССР — 10,9%; в Туркмении — 12,1%; в Таджикистане — 13,2% и в Киргизии — 14,9% общего числа [262, с. 281].

Жизнь в «национальных рамках» является существенным фактором, влияющим на сохранение религиозности среди народов, в прошлом исповедовавших ислам. Там, где сохраняется однонациональная среда, религиозность во всех возрастных группах выше, чем среди жителей сел со смешанным, а иногда с преимущественно русским населением [470, с. 137; 517, с. 81; 75, с. 76].

Каждое новое поколение людей застает социальные условия, которые созданы предшествующей деятельностью человечества и из которых оно исходит в своей деятельности. Современный человек, принадлежащий к определенной группе, классу, усваивает объективно мысли и чувства этих групп и классов, в готовом виде воспринимает и религиозные представления.

Роль среднеазиатской семьи в религиозном воспитании молодежи возрастает и благодаря ее структуре. Хотя здесь семьи, состоящие из двух поколений (отец, сын), преобладают, но продолжают существовать и трехпоколенные семьи (супруги, их родители и несовершеннолетние дети), что объясняется сложившимися традициями. Считается предосудительным, когда дети, особенно старший или младший сыновья, оставляют родителей. Поэтому, если средний размер семьи в среднем по стране в 1970 г. составлял 3,7 человека, то в Узбекистане он составлял 5,3, в Киргизии 4,6, в Таджикистане — 5,4, в Туркмении — 5,2, в Казахстане — 4,3 человека [235, т. 7, с. 4].

Эта традиция, как свидетельствуют данные переписи 1979 г., сохраняется. Из всех указанных республик средний размер семьи незначительно уменьшился лишь в Казахстане, на прежнем уровне остался в Киргизии, а в остальных трех среднеазиатских республиках увеличился [364, с. 17]. «В этих республиках социальное и экономическое развитие значительно опередило развитие демографическое, что даже в определенной мере способствовало росту устойчивости прежних демографических идеалов. Этому способствовали и рост национального сознания, создание современной, в историческом плане, молодой научной и технической интеллигенции, справедливо оберегающей многие национальные обычаи и традиции» [365, с. 109].

Мы разделяем мнение демографов, которые видят влияние ислама на стереотипы национального поведения и в таком явлении, как многодетность. Вот как выглядит показатель детности по основным национальностям СССР на 1959 г. На 1000 женщин в возрасте 20—49 лет приходится детей до 9 лет: у русских — 864, украинцев — 740, латышей — 612 и т. д. Эти же показатели у народов, исповедовавших ислам, выглядят следующим образом: у азербайджанцев — 1700, казахов — 1876, узбеков — 1874, туркмен — 1809, таджиков — 1763 и киргизов — 1908. В 1970 г. в Узбекской ССР национальные коэффициенты рождаемости в расчете на 1000 человек населения составили: у русских — 19,3, украинцев — 23,0, белорусов — 25,1, казахов — 36,9, узбеков — 39,2, таджиков —34,2, киргизов — 31,6, туркмен — 32,8 и у каракалпаков — 33,5. После 1970 г. у среднеазиатских народов не проявилась отчетливо тенденция к снижению рождаемости: у киргизов и туркмен она снизилась весьма незначительно, а у узбеков и таджиков даже увеличилась. Среди них начало интенсивного снижения рождаемости, по мнению демографов, произойдет около 1990 г. А пока в Средней Азии брутто коэффициент рождаемости в целом в два с лишним раза выше уровня просто воспроизводства в целом по стране [365, с. 10—11, 17].

Этнографы, изучавшие семейные отношения в среднеазиатских республиках, подчеркивают, что наличие большого количества детей (нередко 7—9) приводит к существованию множества разнообразных религиозных обрядов, как непосредственно

связанных с исламом, так и восходящих к домусульманским верованиям. В семейном быту встречается множество религиозных представлений, связанных с «охраной» и «лечением» детей, с почитанием духа умерших и т. д. В организации ряда бытовых религиозных церемоний ведущая роль принадлежит пожилым многодетным женщинам [173, с. 188].

Важной причиной устойчивого воспроизводства установившихся стереотипов поведения являются однонациональная семья и среда проживания. «Нация вместе со своей религией вырастает из семьи и ее религии» (Манкявичус). Именно в семье, благодаря ее традициям, человек наследует чувство единства религиозной и национальной принадлежности. Семья приобщает к важнейшим признакам нации — языку, обычаям, нравам, традиции и быту. Здесь впервые формируется национальное сознание и самосознание. Одновременно идет и приобщение к религиозной практике. В семье, где сохраняется прочно отношение к исламу как к чему-то присущему нации, человек приобретает привычку автоматически соблюдать обряды ислама, отождествлять свою религиозную и национальную принадлежность. «Поэтому семья и семейные отношения и традиция составляют такую область общественной и личной жизни, которая является объективной и весьма устойчивой основой для взаимосвязи национального и религиозного факторов» [336, с. 215].

Сознание ребенка в раннем детстве лишено всякой тяги к религии. Вступая в общество, человек должен правильно ориентироваться в нем, познать его и действовать. Но процессом познания ребенком мира, вхождением его в жизнь руководят взрослые окружающие его люди. Вот почему основным передатчиком религиозных традиций подрастающему поколению является семья. Непосредственное соприкосновение друг с другом, сосуществование поколений (пожилых и молодых), их взаимное «врастание» играют важную роль в сохранении обычаев и обрядов ислама. При этом в силу особенностей семьи и ее быта, сложившихся веками традиций первые выступают не только хранителями прошлого, но и образцом поведения в настоящем и будущем. Молодые люди усваивают опыт старших, продиктованный засильем ислама в недалеком прошлом, воспринимают его автоматически, не переосмысливая, в виде традиционных образцов деятельности, так как «обычай как способ передачи культуры не допускает варьирования установленных стандартов — в этом его простота и доступность... вопрос о том, какова цель запрета и от кого она исходит, вообще не встает перед индивидом» [413, с. 217]. У молодых людей, входящих в жизнь, нет возможности выбирать: их роль заранее расписана.

Среда воспитывает у индивида отношение к традиционным нормам поведения, связанным с религией, как к нравственным, одобряемым. Нормы ислама, которые тесно вплетены в жизненные представления человека, привлекают его прежде всего тем, что они выступают в значении ценностных символов. Застывая

в привычных шаблонах поведения, они выступают как моральные ориентиры для нравственного сознания. Эти привычные шаблоны (стереотипы) занимают прочное место в мышлении и особенно в эмоциональной жизни личности и с трудом поддаются изменению.

Исходя из собственных представлений об исламе, человек осваивает социальную действительность, делит ее на «добро» и «зло», регулирует свое поведение, контролирует его. Понятие «добра», включающее положительное отношение к исламу, ритуализируя поведение, позволяет человеку избегать необходимости частного переосмысливания, нахождения правильной нравственной ориентации в каждом отдельном случае.

Мораль как особый способ освоения мира обладает своими, вненаучными приемами ориентации человека в социальной среде, регулируя направленность его поведения. Продиктованный ею поступок является актом индивидуального поведения, но многие поступки становятся стандартами поведения, распространенными в больших обществах людей [469, с. 10, 12].

Закреплению отношения к исламу как к национальной ценности способствует и микросреда, с которой человек вступает в контакт. «Развитие индивида,— писали К. Маркс и Ф. Энгельс,— обусловлено развитием всех других индивидов, с которыми он находится в прямом или косвенном общении. История отдельного индивида отнюдь не может быть оторвана от истории предшествовавших или современных ему индивидов, а определяется ею» [16, с. 340].

Подавляющее большинство коренного населения среднеазиатских республик проживает в сельской местности или в однонациональных городских кварталах (махаллях). Более высокая по сравнению с городом религиозность сельского населения, сохранение авторитета подверженных влиянию ислама пожилых людей, сами условия жизни села консервируют религиозные традиции, придают им обязательную форму поведения. Нередко именно религиозно настроенные люди формируют общественное мнение, требующее от индивида соблюдения религиозных обрядов, уважительного отношения к тому, «что досталось от дедов и отцов». Религиозно настроенная среда зачастую предопределяет поведение не только лиц, не имеющих иммунитета против религии, но иногда и тех, кто отрицает ее, но под влиянием обстановки формально придерживается ее предписаний. Этот фактор в условиях села или квартала, где на виду вся личная и общественная жизнь личности, приобретает особое значение. В селе, ко всему прочему, человек лишен возможности выбирать себе вид трудовой деятельности, коллектив, постоянно контактирует с одними и теми же лицами в производстве и быту, во время отдыха. Кроме того, в сельской местности над поступками личности довлеют родственные отношения, боязнь «подвести» своих, потерять уважение наиболее авторитетных членов рода.

Сохранению религиозно настроенного общественного мнения способствует слабость социальных производственных отношений определенной части населения — неработающих, особенно женщин, оторванных от идейного воздействия коллектива.

Таким образом, человек зачастую показывает себя приверженцем религии не потому, что является таковым, а потому, что вынужден считаться с мнением окружающих, не желает противопоставлять себя окружающей среде. В противном случае индивид поставил бы себя вне людей, что осложнило бы его как производственные, так и личные связи, не смог бы удовлетворить свою естественную потребность в общении, которую К. Маркс называл одной из важнейших потребностей личности, отмечая, что «человек есть существо родовое», что он живет родовой жизнью, а естественные связи в обществе являют собой предпосылку для производственных связей между людьми [16, с. 564].

Современный человек, конечно, находится под воздействием не только семьи. На его становление в значительной мере оказывает влияние информация, опосредованная словом или образом, в том числе идеологическое воздействие, формирующее его политическое поведение, общественно полезную деятельность. Наиболее существенные стороны его мировоззрения — общественно-политические взгляды, культура — складываются во многом под воздействием социалистической системы.

Но информация, которая доходит до человека благодаря целенаправленной идеологической работе, соотносится им с собственной практикой, жизненными наблюдениями. В определении действенных жизненных позиций личности непосредственный опыт является в большинстве случаев ведущим, человек более склонен доверять собственному опыту, хотя это и не гарантирует безошибочности. Фундаментом, на котором формируется «косвенный опыт», является собственная жизнедеятельность человека; именно она во многом определяет избирательный подход к общественным знаниям: это та самая призма, через которую преломляется вся общественная информация и которая определяет жизненные позиции и установки личности [см. 138].

Социально значимая информация, совпадая с косвенным опытом личности, усваивается ею и занимает свое место в системе ее взглядов. Но что касается установившихся прочно ценностей индивида, связанных с исламом, информация, ведущаяся через средства массовой информации, через живое слово, пока еще не в состоянии решительно изменить их и сформировать новые, свободные от религии ценности.

Однако возникает естественный вопрос: почему же во власти религиозно настроенных «авторитетов», не свободных от влияния ислама жителей кишлака, махалля оказываются и люди, которые благодаря уровню образования и культуры на первый взгляд должны не только быть выше понимания ислама как национальной ценности, но и вести пропагандистскую работу, направленную против подобного отношения к религии? Разумеется, в этом остро сказывается конформизм этих людей, желание «не выделяться», не противопоставлять себя нации. Соблюдая общепринятые религиозные обряды и уподобляясь «другим», будучи «как все», личность растворяется в нации, в обществе, получает свободу действий в более важных для нее жизненных вопросах: выборе жизненного пути, профессии, устройстве семьи и т. д.

Человек может чувствовать потребность в исламе и не будучи верующим, независимо от собственной личной веры в бога. Воспитываясь в религиозной семье, он с раннего детства многократно повторяет одни и те же молитвы, становится свидетелем, невольным участником совершения различных религиозных обрядов. В результате у него появляются определенные привычки, перерастающие постепенно в потребность.

Необходимо учитывать также, что человек обращается к религии и в случаях, непосредственно не имеющих отношения к религии (торжество по случаю рождения ребенка или устройства брака; действия, связанные с желанием оказать уважение памяти умерших близких и родных и т. д.). В удовлетворении таких потребностей религия не занимает доминирующего места, но выступает в роли обязательного элемента, способствующего данному процессу.

Характерной чертой жизни страны, советских людей является интернационализация всех сторон жизни советского общества, всех наций и народностей. Все основные направления коммунистического строительства (социалистическая индустриализация, коллективизация сельского хозяйства, культурная революция и решение национального вопроса) способствуют этому процессу, служат его ускорителями. В результате социалистической интернационализации расширяются все формы связи и общения между народами, происходит интенсивный процесс обмена кадрами, материальными и духовными ценностями. Каждый советский гражданин независимо от национальной принадлежности получил возможность вступать в прямые и опосредствованные связи с материальным и духовным богатством всех народов страны, мира, вбирать их лучшие достижения, иметь обширные разносторонние социальные связи. Происходит становление и укрепление общих черт и традиций всех советских наций и народностей при одновременном развитии подлинно национальных ценностей и прогрессивных традиций каждого народа.

Интернационализация является безусловным фактором, утверждающим прогрессивное, перспективное в национальной жизни, культуре и т. д. Вместе с тем интернационализацию нельзя рассматривать как явление, протекающее безболезненно, одинаково для всех наций и народностей. Данный процесс по-разному проявляется в различных сферах общественной жизни — экономике, политике, социальной структуре, духовной жиз-

ни и т. д., а также в различных социальных средах — в городе и деревне, в большом и малом городе, среди представителей физического и умственного труда. По-разному происходит интернационализация быта крестьян и рабочих в многонациональной или однородной в этническом отношении среде. Уровень интернационализации общественной жизни той или иной нации проявляется с учетом ее исторического опыта, современного уровня развития, демографической характеристики, социальной структуры и т. д., и чем выше уровень социально-экономического развития нации, тем полнее и всестороннее проявляют себя интернациональные процессы.

Немаловажное значение в оценке этого процесса имеет правильное определение того, каких сторон общественной жизни он больше всего коснулся. Некоторые исследователи считают, что интернационализируются в первую очередь социальные формы общественного и личного бытия людей, их социальный и культурный опыт, формы общения, традиции, социальные институты. Мы разделяем мнение тех исследователей вопроса, кто отмечает интенсивную интернационализацию материальной основы культуры и быта, подчеркивая, что психологическая перестройка нередко отстает. Национальные установки, стереотипы индивидуального и группового сознания не изменяются автоматически вслед за изменениями культуры. При слабой же постановке воспитательной работы может возникнуть настороженность и даже противодействие интернациональной культуре, якобы угрожающей сохранению и развитию самобытной культуры [576, 1974, № 10, с. 11, 15].

Тенденция сближения и слияния всех наций и народностей, интернационализация различных сторон их жизни, стремительное развитие общества делают вероятным утрату вместе с действительно отжившими явлениями и формами и некоторых ценных форм и явлений, определенную нивелировку уровней развития экономики и культуры, национальных граней. Все это у отдельных людей, не способных научно понимать происходящие национальные процессы, порождает страх исчезновения нации, утери ею своих качеств, обычаев, традиций и т. д. Желанию таких людей сохранить самобытность нации во многом и отвечает ислам, всегда выступавший в национальной форме. В представлениях их ислам приобретает вид одного из важнейших проявлений самобытности, неповторимости нации, а преданность ему, соблюдение его обрядов и предписаний свидетельствует о проявлении уважения к собственной нации, является вкладом в сохранение ее оригинальности.

Существование взаимосвязи ислама и национального в какой-то мере связано с высоким уровнем духовного развития наций и народностей, в прошлом угнетенных и бесправных, отсталых в культурном отношении, и со связанным с этим интересом к прошлому, с желанием найти в нем отголоски сегодняшнего, подкрепить ушедшим настоящее, с поисками исторических и культурных традиций, способных укрепить национальное самосознание. Этот процесс сопровождается активным отбором исторических и культурных фактов их трансформации. Ислам не представляет собой обязательной формы культуры прошлого, которую следует перенести в современность, но без него нет исторического прошлого, и любая идеализация прошлого, воспевание старого, архаичного невольно приводят к апологетике ислама. Однако в данном случае ислам только форма выражения национального, а не его суть. Причина же этого явления кроется не столько в происках мусульманского духовенства, сколько в особенностях проявления современного национального самосознания.

Именно этим объясняется наличие своеобразных моментов в деятельности мусульманских организаций нашей страны. Некоторые мечети пользуются материальной поддержкой не только собственных прихожан, но и окружающего населения. Частью населения некоторых городов Средней Азии, в том числе и представителями интеллигенции, с большим одобрением воспринимается реставрация мечетей, представляющих собой архитектурную ценность. Факт взятия на учет и охраны государством многих культовых помещений воспринимается как свидетельство признания государством вклада ислама в развитие человеческой культуры.

Смешению религиозного и национального в общественном сознании способствуют и отдельные публикации в массовой периодической печати, неумелая пропаганда, проводимая учреждениями культуры (см., например, [92, с. 134]).

Раздражение у коренного населения районов распространения ислама вызывает и неумелое внедрение новых безрелигиозных традиций и обрядов, лишенных национальной окраски, хотя и призванных изживать из жизни навеянные историческим прошлым моменты. Такие действия вызывают обратную реакцию — проявляется подчеркнутый интерес к старым обычаям и традициям.

Неверно, однако, сводить функции ислама в национальной жизни только к интегрирующей. Сама эта функция, ассоциируя в представлениях людей религиозную и национальную принадлежность, безусловно способствует сохранению в представлениях верующих и неверующих элементов национальной ограниченности, этноцентризма, консервирует националистические и религиозные предрассудки, т. е. играет и дезинтегрирующую роль. Поддерживая общность людей на основе религии, ислам одновременно служит обособлению нации, становится причиной ее изоляции от других, «немусульманских» наций.

Религиозно-националистические идеи, занимая определенное место в сознании индивида, ослабляют ведущую роль классового, интернационального самосознания, что может создать почву для противопоставления трудящихся друг другу по национально-религиозному признаку, затруднить укрепление идей

пролетарского интернационализма и атеистического миропонимания.

Дезинтегрирующей является идеология любой религии. Коран, по выражению К. Маркса, сводит географию и этнографию различных народов к простой и удобной формуле деления их на две страны и две нации: правоверных и неверных [8, с. 167].

Так же четко проявляется дезинтегративная функция ислама в нашей стране. И для современного мусульманина основным признаком, разъединяющим или объединяющим представителей одной или многих наций, во многом служит конфессиональная принадлежность [11]. Строя семейную жизнь, определяя симпатии или антипатии, верующий безусловно исходит из отношения другой стороны к его религии. Это особенно наглядно можно продемонстрировать на примере процессов, происходящих среди этнически близких народов, населяющих разные районы страны: Горно-Бадахшанскую автономную область Таджикской ССР, Азербайджанскую ССР и Дагестанскую АССР.

Достигнутые за годы Советской власти успехи способствовали изживанию былой экономической и культурной обособленности язгулемцев, ванчцев, рушанцев, шунганцев, ваханцев и других припамирских народностей, сближению их между собой и с таджиками. У ванчцев, еще в прошлом веке ставших мусульманами суннитского толка, под влиянием религии изменились общественные и семейные взаимоотношения, моральные нормы, бытовой уклад в целом. В результате тесного экономического и культурного сближения с таджиками, чему, по нашему мнению, способствовала и общность религии, они потеряли свой язык и в конечном счете слились с таджиками. Язгулемцы же хотя и сумели сохранить свой язык, но на их хозяйственную, семейную и общественную жизнь заметное воздействие оказали таджикская культура, нормы ислама. Они считают себя таджиками, и причиной того, что их таковыми признают, во многом является религиозная общность с последними.

По-другому происходят этнические процессы у припамирских народностей, традиционно являвшихся последователями исмаилитской секты шиизма. Они называют себя таджиками, но таджиками памирскими, выделяясь тем самым из основной массы таджиков республики. Часто национальное самосознание припамирцев проявляется в их самоназвании — «памирец». Термин этот, употреблявшийся в прошлом больше как географическое понятие, обозначающее место жительства, в настоящее время приобрел и этническое значение. И в то же время они, припамирцы, отделяют себя от ванчцев и язгулемцев, исповедующих суннизм [341, с. 156—167; 109, с. 17].

В Кубинском и Дивичинском районах Азербайджана, а также в Дагестане проживают таты, которые, имея один родной язык — татский, по религиозным признакам делились на две основные группы: таты-мусульмане (главным образом азербайджанские) и таты-евреи (главным образом дагестанские и северокавказские таты, так называемые горские евреи). Быт и культура этих двух групп почти не различаются, что объясняется длительной совместной жизнью, смешанными браками, общностью исторических судеб и т. д. Но в то же время каждая группа имеет свои особенности в быту и материальной культуре, образовались соответственно два диалекта, затруднявшие общение между своими носителями [91, с. 106; 211, с. 94].

В Нагорно-Карабахской автономной области Азербайджанской ССР весьма редки браки между армянами и азербайджанцами. Исследователи наряду с другими причинами справедливо указывают на религиозный фактор, сыгравший немаловажную роль во взаимоотношениях этих народов в прошлом и в виде пережитка сохраняющийся [566, с. 106—107].

Современный ислам и процесс общения коренного населения районов его распространения

Историческое прошлое народов, исповедовавших ислам, наиболее ярко проявляется в той роли, которую играет ислам в процессе общения людей [12]. Во многом этому способствуют то, что коренное население среднеазиатских республик проживает преимущественно в селах, в однонациональной среде, и то место, которое отводится исламу в общественной психологии.

Традиционные семейные, родственные, общинные связи сохранились во многом и у рабочих местных национальностей — горожан. Из общего объема свободного времени у рабочих узбекской национальности время, затрачиваемое на домашние формы внесемейного общения — встречи с родственниками, соседями, знакомыми дома и в гостях,— более чем в 2,5 раза больше, чем у рабочих-русских. У рабочих местных национальностей в возрасте 40 лет и старше эти затраты составляют почти 70% всего их внесемейного общения по времени против 15% у рабочих русской национальности той же возрастной группы. При этом внесемейное общение у первых сильно локализовано кругом родственников и соседей [65, с. 342—343]. Есть все основания полагать, что это характерно и для рабочих других коренных национальностей Средней Азии.

Следует также учесть, как уже говорилось, и наличие заметной части населения, не вовлеченной в жизнь социалистических производственных коллективов, замыкающейся в узком мирке личных интересов, семейной жизни, не занимающейся политической деятельностью, меньше участвующей (или вовсе не участвующей) в работе профсоюзных и других общественных организаций. Всем народам, не прошедшим капиталистический путь развития, предстоит еще переосмыслить устоявшиеся формы традиционного общения, придать им новое, соответствующее со-

временности содержание, критически отобрать из них наиболее ценное, отражающее подлинные интересы нации.

Слабость реальной коммуникации в обществе, то, что люди недостаточно глубоко общаются в процессе экономической, политической и культурной жизни, слабо участвуют в общественно-политической жизни, необходимость удовлетворять потребность в общении — все это приводит к поискам фиктивной коммуникации на религиозной основе. Ислам, зачастую проявляющийся в национальной форме, в качестве выразителя национальной самобытности, оказывается в состоянии удовлетворить подобную потребность.

Влияние ислама наиболее заметно чувствуется в быту, а именно здесь люди чаще всего вступают в общение. Совершение обрядов ислама становится поводом для развлечения, отдыха, всеобщего веселья, снимает напряженность трудовой жизни, делает обыденное праздничным, событию, значительному для одного человека, придает общественный характер. В такой ситуации тот или иной обряд ислама выступает зачастую не как самоцель, а лишь как повод для сбора. К примеру, обряд обрезания сопровождается в настоящее время большим количеством различных моментов, не имеющих к нему никакого отношения.

Коммуникативную силу имеют сегодня и другие обряды ислама, связанные с различными событиями семейной жизни, с рамазаном и мусульманскими праздниками.

Месячный пост, предписанный исламом, не соблюдается не только большинством населения, но и значительной частью самих верующих. Но наступление поста сопровождается определенной активизацией религиозной жизни коренного населения, увеличением числа участников богослужения в мечетях, особенно по пятницам.

Поводом для сбора людей, их общения служит и так называемый ифтар — вечерний обряд разговения. Мусульманин, устроивший угощение для других верующих, может рассчитывать на прощение грехов и место в раю. Но в настоящее время ифтар устраивается не только верующими и не только для верующих. Потеряв свой полностью религиозный характер, он приобрел характер полусветский. Его устраивают для родственников и близких, соседей и сослуживцев даже люди, индифферентно относящиеся к религии, но придерживающиеся «общепринятых» правил. В таких случаях, естественно, участниками ифтара оказываются лица, не соблюдающие пост и неверующие. Но во многих случаях среди приглашенных присутствует человек, умеющий немного читать (в основном по памяти) молитвы и отрывки из Корана. Нередко приглашенные разбиваются на две группы. В одной читается Коран, рассказывается о деяниях Аллаха и его пророка Мухаммеда, о происхождении поста, райских наслаждениях и адских муках, но вперемежку идут разговоры чисто светского характера — о делах семьи, колхоза, жизни государства и т. д. В другой же группе религия присутствует

только в самом начале и в конце встречи, когда читается краткая молитва, а в остальном беседа не имеет никакого отношения к ней, но носит полностью светский характер. Однако от этого ифтар не перестает быть религиозным обрядом и не теряет своего религиозного воздействия на присутствующих, до трети состоящих из молодых людей. Важно здесь помнить, что именно мусульманский пост служит поводом для сбора людей, и об этом знают и те, кто составляет, по нашему определению, «вторую группу» участников ифтара.

Считается, что пост не будет зачтен, если верующий не заплатит так называемый закят-аль-фитр — «очистительный» налог, который собирается в день разговенья по окончании поста. Но в наши дни верующие зачастую платят его не только за себя, но и за остальных членов семьи.

Рамазан вносит свои коррективы в повседневную жизнь населения. В этот период наблюдается сокращение количества браков, заключаемых между представителями коренного населения Средней Азии, свадеб, а также других торжеств. Меньше посещаются места общественного питания, незначительно, но падает число посещений кино, концертных залов.

Накануне ураза-байрама (аид-аль-фитр), праздника по случаю окончания поста, часть коренного населения обмениваются с ближайшими соседями традиционными блюдами, а верующие стараются собрать вместе всех членов своих семей, никуда не отпускать их из дому, потому что считается, что в этот день в дом приходят души умерших.

В богослужениях в мечетях в день праздника участвует намного больше верующих, чем в обычные и даже пятничные дни.

После торжественного богослужения верующие и определенная часть неверующих отправляются на кладбища помянуть умерших. Затем взрослые мужчины квартала, кишлака, собравшиеся вместе, посещают дома всех недавно умерших. Это посещение носит кратковременный характер и включает чтение молитв и символическое угощение. Семьи умерших за последний год в день ураза-байрама устраивают поминки с приглашением служителя культа, родственников и близких.

В день праздника принято поздравлять друг друга, посещать и принимать знакомых, близких, преподносить подарки, угощать. Кое-где появляются импровизированные базары по продаже сладостей, сувениров. Верующие родители празднично одевают детей, дают им «праздничные» деньги.

Так же проходит и другой праздник мусульман — курбан-байрам — праздник жертвоприношения. Но следует заметить, что обряд жертвоприношения перестал быть массовым, хотя наступление праздника сопровождается все же повышением цен на крупный и мелкий рогатый скот. По мнению исследователей, в сельской местности курбан-байрам и ураза-байрам отмечаются заметной частью жителей [103, с. 44; 101, с. 114].

Кое-где отдельные работники государственных учреждений

культуры стремятся представить курбан-байрам как национальный праздник. В этот день они сооружают большие качели, которые привлекают к себе празднично одетых юношей и девушек, молодых женщин, радиофицируют места, где располагаются эти качели [103, с. 44—45].

Оба религиозных праздника сопровождаются усилением паломничества к так называемым «святым» местам. Паломничество во все времена служило традиционной формой общения людей. Оно, как нам кажется, служило в прошлом событием, отвлекающим людей от размеренной, однообразной жизни — своеобразным праздником. Разумеется, посещение «святых» мест всегда носило религиозный характер, а также преследовало откровенно «практические» цели исцеления от различных болезней, бесплодия и т. д. Но нельзя отрицать и того, что оно являлось из ряда вон выходящим делом в бедной событиями жизни.

В наши дни паломничество к «святым» местам продолжается, хотя далеко не в прежних размерах. Многие «святые» места перестали существовать, часть из них потеряла «святость» и т. д.

Паломничество имеет место во все времена года, но усиливается летом и осенью, особенно в дни религиозных праздников, траура (магеррам) и мусульманского месячного поста.

О силе традиций в сохранении религиозных пережитков говорит следующий факт. Ряд мавзолеев известных в прошлом деятелей ислама, а также царствовавших фамилий, почитаемых верующими и представляющих большую архитектурную ценность, находится под охраной государства, а в некоторых из них созданы атеистические музеи (мавзолей Бахауддина Накшбанди под Бухарой, «Шахи-Зинда» в Самарканде и др.). Несмотря на это, к ним продолжается паломничество.

Иногда паломничество совершается и под видом коллективных поездок «на отдых», поскольку многие почитаемые коренным населением Средней Азии «святые» места расположены в горах, живописных местах («Арсланбоб» — в Ошской области, «Шахи-Мардан» — в Ферганской и др.). «Отдых» сопровождается жертвоприношением, чтением молитв и т. д.

Важную коммуникативную роль в жизни населения республик Средней Азии играют мусульманские обряды, особенно обряд обрезания и похороны.

Коммуникативную функцию выполняет не сам обряд обрезания, а связанный с ним церемониал. Обряд, как правило, сопровождается свадьбой, приурочиваемой к этому случаю. На нее приглашаются многие десятки, а то и сотни людей, расходуются большие средства. Свадьба оказывает эмоциональное воздействие на подрастающее поколение, является своеобразным отчетом родителей. Идет негласное соревнование — кто лучше, богаче провел свадьбу. Для отдельных людей это способ самоутверждения, для других — легкая возможность доказать свою приверженность к национальному, уважение к традициям.

Особо важную коммуникативную роль играют обряды ислама, связанные с похоронами. Во многих случаях в районах с населением, ранее исповедовавшим ислам, похороны совершаются по канонам ислама, на мусульманских кладбищах.

Человека провожают в последний путь, но покойный продолжает жить в памяти родных и близких. Связанные с этим обряды и традиции во многом переплетены с религиозными. Они пока довольно устойчиво держатся в быту среднеазиатских народов. После похорон на третий, седьмой и сороковой день дом умершего обязательно посещают родные и близкие. Читаются молитвы, отрывки из Корана. В ряде мест родственники умершего в течение года по пятницам приглашают служителя культа для чтения молитв.

Посещение дома умершего родными и близкими, соседями и сослуживцами для выражения соболезнования также, как правило, сопровождается чтением молитв, Корана. В условиях, когда установленным веками обрядам не найден нерелигиозный эквивалент, мусульманские молитвы продолжают оставаться формой выражения соболезнования для людей, далеких от веры.

Влияние ислама сегодня заметно и в специфике речи всех без исключения народов, исповедовавших в прошлом ислам. Она проявляется в языковых и текстовых стереотипах, приветствиях, почитаниях, присяге, санкционировании сделок, в проклятиях, пожелании возмездия за унижение или оскорбление и т. д. Все это зачастую проявляется традиционно, неосознанно [414, с. 92, 110—113, 116—117].

Как и в прошлом, ведущее место в осуществлении исламом коммуникативной функции принадлежит религиозной общине (мечети), хотя ее влияние на население заметно сузилось и многое из ее функций забыто. В недалеком прошлом могущество религиозной общины во многом было связано с тем, что она действовала в условиях кишлака, аула, города верующих. Воздействию общины на умы и сердца людей ничто не противостояло, и мечеть была центром всей духовной жизни любого населенного пункта.

Сегодня положение коренным образом изменилось. Нет «мусульманского» кишлака или города, а есть кишлак, город, в котором проживают верующие и неверующие. Если в прошлом в формировании образа мыслей, представлений людей об обществе и природе, по существу, кроме религиозных организаций, никто не участвовал, то теперь ведущая роль в формировании мировоззрения, определении наиболее важных жизненных ориентаций населения принадлежит партийным, государственным и общественным организациям, школе, учреждениям культуры. Мечеть полностью потеряла и свою экономическую роль. Собирающаяся в ней община не влияет ни на одну из существенно важных сторон жизни села, квартала. Она стала прежде всего местом религиозных отправлений для верующей части населения. Она никого не представляет, не имеет права вмешиваться

в дела государства, производственных коллективов, местных органов власти. У нее нет и права контролировать соблюдение норм, предписаний ислама даже верующими. Религиозная община не может и публично осуждать поступки того или иного прихожанина, требовать от него воспитания детей в религиозном духе, применять по отношению к нему какие-либо светские или религиозные меры наказания.

Общее сокращение религиозности повлекло за собой и резкое сокращение количества мечетей и действующих при них религиозных объединений верующих. Но особенности культа ислама не требуют от верующего обязательного богослужения в мечети, постоянных контактов со служителями культа. Поэтому отсутствие мечетей в том или ином пункте еще не означает отсутствия там религиозной жизни.

Мусульманские общины, имеющие постоянные помещения, своих служителей культа и представляющие собой нечто похожее на религиозные общины прошлого, состоят, по нашим наблюдениям, как бы из трех, не связанных между собой групп верующих. Первую группу, не самую большую, составляют люди, проживающие вблизи мечети, хорошо знакомые между собой, поддерживающие выходящие за рамки религиозности личные, часто родственные, отношения. Среди них встречаются и люди, имеющие религиозную подготовку. Верующих этой группы совсем немного, но они представляют собой слаженную ячейку, регулярно участвуют в богослужениях, поддерживают контакты со служителем культа, часто бывают в мечети и за совершением религиозных обрядов обращаются к служителю мечети.

Вторую группу верующих составляют те, кто проживает в небольшом отдалении от мечети и посещает ее по пятничным дням. Они не поддерживают с общиной регулярной связи, не связаны и с верующими первой группы, они не участвуют в управлении делами мечети, не интересуются назначением имама, ограничиваясь посильной материальной поддержкой общины.

Третью группу составляют прихожане, которые живут в большом отдалении от мечети и посещают ее только по религиозным праздникам. Естественно, они совсем не интересуются делами общины, не знают никого из ее руководителей и время пребывания в мечети ограничивают только праздничным богослужением.

Мусульманскую общину теперь составляют уже не все взрослые мужчины, а только их верующая часть. Более того, в наши дни даже и считающие себя верующими не находят обязательным посещение мечети не только каждодневно, но и по пятницам, ограничиваясь лишь участием в праздничных богослужениях. Постоянными посетителями остаются лишь верующие-пенсионеры, люди, не занятые общественно полезным трудом.

Коренным образом изменились и социальные функции мечети. В прошлом верующий все свободное время проводил в мечети, в окружении преданных исламу людей, обсуждая с ними общественные и личные дела. Прежде чем решиться на какие-либо действия, он думал о том, как посмотрит на это община, как его действия будут оценены с точки зрения догматов ислама. Принадлежность к мусульманской общине во многом определяла жизнь верующего, его привязанности, оказывала серьезное воздействие на его семейную и общественную жизнь.

И в наши дни верующий проводит в общине часть своего времени, систематически общаясь с приверженцами религии, слушая проповеди и беседы духовенства. Естественно, что верующий подчиняет свой быт требованиям ислама, регулярно выполняет обряды, соблюдает обычаи и традиции, вытекающие из религиозных убеждений. Община вырабатывает у верующего определенное отношение к тем или иным явлениям жизни, оказывает воздействие на его нравственность.

Однако значительная часть верующих, как уже говорилось, не считает для себя обязательным регулярное посещение мечети, молясь в основном дома. На ежедневное моление в мечети собирается ничтожное количество верующих, преимущественно пенсионеров, проживающих рядом. Да и верующий, регулярно посещающий мечеть, не считает нужным посвящать других членов объединения в свои личные дела, так как принадлежность к исламу не является теперь определяющей во всех его поступках.

Верующие не считаются теперь ни с мнением общины, ни с мнением служителя культа при решении жизненно важных для них вопросов, советуясь только с близкими родственниками, товарищами по работе. К служителю культа не обращаются и для определения судеб детей. Совершенно свободен верующий от влияния религиозной общины также при определении своих политических, экономических взглядов, оценке происходящих в жизни изменений. Большинство верующих не интересуется внутренней жизнью религиозной общины, им безразлично, кто стоит у ее руководства. Они не поддерживают знакомства со служителями культа.

Сегодня прихожанин мечети — это человек, подверженный всестороннему воздействию социалистической действительности, находящийся под влиянием средств массовой информации и пропаганды. Он не только член религиозной общины, но и член социалистического производственного коллектива, объект целенаправленной идеологической работы, живет интересами предприятия. Отсюда и изменение форм его религиозности, отношения к исламу и общине. Его отношение к миру во многом отличается от представлений ислама, у него сформировались совершенно иные внутренние потребности, изменились представления обо всем. А вслед за изменением в сознании верующего меняются и традиционные оценки им различных явлений дей-

ствительности. Сегодня не община диктует верующему, а верующий во многом формирует мнение общины. Если же она требует от него того, что не соответствует его желанию, представлению, он протестует, проявляет недовольство, идет на разрыв с ней (оставаясь, конечно, верующим) или поступает по-своему, не считаясь с мнением общины.

Оживление деятельности мечетей наблюдается в пятничные дни, с приближением поста и религиозных праздников. По пятницам число участников богослужений увеличивается по сравнению с обычными днями, а в праздничные дни по сравнению с пятницами — в несколько раз. В праздничные дни в мечетях присутствует немного молодежи, которая не всегда молится, но приходит сюда по традиции, под давлением старших, отдавая дань «национальным» традициям.

Однако неверно судить об отношении населения к мечети только по количеству участвующих в богослужениях. Отождествление в общественном сознании религиозного и национального отражается и на отношении населения, в том числе и неверующей его части, к мечети. Мечеть нередко считается одним из атрибутов национальной жизни, к которой надо относиться с уважением, по возможности поддерживать ее. Поэтому мечети пользуются определенной благосклонностью не только собственных прихожан.

И сегодня мечеть не только место удовлетворения религиозных потребностей, но и место общения людей, особенно пенсионеров и лиц, по тем или иным причинам не участвующих в общественном производстве. Здесь не только ведутся разговоры религиозного характера, но и обсуждаются различные общественно-политические проблемы, дела окружающих предприятий и колхозов, семейные дела отдельных людей, происходящие события. Таким образом, коммуникативная функция мечети сохраняется, хотя и в сильно зауженном виде.

Остановимся на новом моменте, связанном с расширением коммуникативной функции мечети. Речь идет об участии женщин в богослужениях, проводимых в мечети. Чтобы правильно оценить значение этого явления, сделаем небольшой экскурс в прошлое.

Запрет женщине быть имамом — служителем культа (вести богослужение) и посещать мечеть для участия в богослужении является одним из многих запретов, которыми располагает сунизм. Правда, этого запрета нет в Коране, и факты свидетельствуют, что при жизни Мухаммеда женщины с открытыми лицами участвовали в богослужениях наравне с мужчинами. Гораздо позже в Багдаде и других городах появились и женщины-проповедницы [334, с. 267, 268], истории известна даже одна настоятельница дервишеской обители [578а, 1972, № 10, с. 106]. Исторические источники свидетельствуют также, что в Самарканде в начале XIII в. мечети по пятницам наравне с мужчинами посещали женщины [114, с. 239]. И еще в начале

нашего века в некоторых мечетях Бухары, в специально отведенных для этого помещениях, женщины отдельно от мужчин собирались в дни религиозных праздников. В Ташкенте до революции имелась «хотин-мачит» («мечеть для женщин»).

Но все это лишь отдельные факты. Исторически же сложилось такое положение, что в течение многих веков на территории нашей страны мусульманка не участвовала в богослужениях, проводимых в мечетях. Это явилось логическим завершением ее неравноправия в общественной и личной жизни.

Вплоть до Октябрьской революции вопрос о допуске женщины на богослужения в мечеть не поднимался. Развивающаяся татарская буржуазия ставила вопрос (в числе прочих) об участии женщины в общественной жизни, в том числе и религиозной, но съезд мусульманского духовенства, обсуждавший эту проблему, постановил запретить женщине посещать мечеть.

Однако съезд мусульманского духовенства, состоявшийся после Октябрьской революции, в 1925 г., постановил допустить женщину в мечеть. На этом съезде одна из известных религиозных деятельниц, Мухлиса Буби, была избрана членом Центрального духовного управления мусульман — казием. В конце 20-х годов она приезжала в Среднюю Азию, предпринимая активные действия по оживлению религиозной жизни среди местных женщин.

Изменение позиции мусульманских служителей культа по отношению к женщине несомненно явилось реакцией на большие мероприятия партии и Советского правительства, направленные на фактическое раскрепощение женщины. Духовенство в этот период открыто призвало допускать женщин в мечеть одновременно с мужчинами, требовало официального признания за женщинами права на обучение вероучению, а также равного с мужчинами права на участие в делах выборных органов мечети.

В период индустриализации народного хозяйства и коллективизации сельского хозяйства в мечетях Башкирии и Татарии появилось небольшое число женщин. Но, несмотря на усилия духовенства, стремящегося увеличить число прихожан, подобная демократизация культа не получила широкого распространения и не закрепилась. Это объяснялось, по-видимому, тем, что в тот период сознание самой верующей не допускало равноправия с мужчиной в религиозной жизни. Поэтому она не воспользовалась данной ей возможностью посещать мечеть. В Средней же Азии положение вообще оставалось неизменным.

Активизация женщины в религиозной жизни началась в годы Великой Отечественной войны. С одной стороны, это объяснялось усилением религиозных настроений в целом, а с другой — тем, что женщины, заменив в народном хозяйстве мужей и сыновей, ушедших на фронт, стали активнее участвовать во всех областях общественной жизни.

Религиозная жизнь не составила здесь исключения. В Тата-

рии женщины выступили инициаторами открытия ранее закрытых мечетей, а в некоторых местностях для них были отведены в мечетях специальные места. Однако они оставались в мечетях только рядовыми участниками богослужений, не играя никакой роли в других делах общины, и тем более не претендовали на руководство религиозной жизнью.

Мечети Татарии не являлись в то время исключением. Именно в годы войны и в первые послевоенные годы женщины начали посещать мечети в Башкирии, в Астраханской, Ульяновской и других областях, а также в Москве и Ленинграде.

За последние годы география эта значительно расширилась. Наряду с мужчинами женщины участвуют в богослужениях в мечетях Азербайджана, в мечетях ряда областей и автономных республик РСФСР.

Отдельные факты показывают, что женщины в настоящее время не ограничиваются пассивной ролью молящихся, но пытаются играть определенную роль в жизни религиозных объединений. Этому, как нам кажется, немало способствует и религиозное сознание верующих-мужчин, допускающих подобное «вторжение», а также духовенство, заинтересованное в увеличении числа прихожан.

В некоторых мечетях до одной трети общины составляют женщины, которые имеют специальные молитвенные помещения. И теперь они не стоят в стороне от дел общины.

По вопросу участия женщин в богослужениях в мечети среди мусульманского духовенства страны до сих пор нет единства. Руководители религиозных центров и объединений тех районов, где женщины в течение ряда лет посещают мечеть, считают такое положение нормальным и прилагают усилия для увеличения числа прихожан. Противоположного мнения придерживаются руководители Духовного управления мусульман Северного Кавказа, запретившие женщинам посещать мечеть [91а, 2, с. 31]. Но, несмотря на это, в Дагестане, где расположено управление, женщины бывают в мечетях и участвуют в богослужениях [319, с. 35—37].

В Чечено-Ингушетии и в некоторых других районах Дагестана действуют женские мюридские (сектантские) группы, во главе которых стоят также женщины, исполняющие роль тамады (шейха), чего раньше никогда в исламе не было. Эти группы продолжают существовать вопреки фетве Духовного управления мусульман, запретившей женщине руководить общиной верующих.

В Средней Азии, как нам известно, в 50-е годы в отдельных мечетях устраивались специальные богослужения для женщин. На втором этаже одной из ташкентских мечетей, например, в уразу проводилось вечернее богослужение «таравухнамаз». В один из вечеров этот второй этаж, на котором находилось 60 женщин, рухнул на головы сидящих внизу мужчин. Жертв не было, но наиболее фанатично настроенные верующие объяс-

нили событие по-своему и добились запрета для женщин посещать мечеть.

В настоящее время в Средней Азии и Казахстане женщины посещают мечети в дни религиозных праздников. В большинстве областей Казахстана женщины отдельными группами участвуют в богослужениях до конца, делают пожертвования. В среднеазиатских же республиках женщины не входят в мечеть, а стоят на прилегающих к ней улицах, но вместе с мужчинами читают заключительную молитву богослужения [13].

То, что в нашей стране изменяется традиционное положение, связанное с дискриминацией женщины в религиозной жизни,— результат раскрепощения женщины во всех областях общественной и экономической жизни. Женщина-мусульманка, хотя и находится под влиянием религии, считает себя вправе ломать устоявшиеся нормы, подчиняет своим жизненным представлениям религиозные. Но нельзя забывать, что участие женщин в религиозной жизни, расширяя коммуникативные функции ислама, усиливает влияние религиозной общины на семью, на подрастающее поколение.

Общественные изменения, происшедшие в нашей стране, повлекли за собой принципиальные изменения и в той роли, которую играет в жизни религиозной общины верующих служитель культа. В прошлом его авторитет был исключительно высоким, а сфера воздействия выходила далеко за рамки религии. Служитель ислама не только руководил богослужением в мечети, но и был одним из распорядителей (а во многих случаях и единственным) ее финансовых и хозяйственных дел.

Социальный статус служителя культа в социалистическом обществе значительно сузился. Прежде всего это коснулось его функций, не связанных непосредственно с религиозной деятельностью. Он уже не является самым авторитетным в кишлаке, квартале человеком, к мнению которого прислушиваются во всех жизненных ситуациях. Конечно, по традиции он лицо уважаемое, однако к его совету прибегают в исключительно редких случаях, да и то лишь старики (иногда только для проформы — выслушать и сделать по-своему). Чаще всего верующие обращаются к нему тогда, когда дело уже сделано (совершена покупка, сделан выбор невесты, предстоит совершение какого-то обряда и т. д.) и требуется лишь формальное благословение. Таким образом, служитель культа уже не советчик по различным жизненным вопросам, а констататор фактов, который лишь закрепляет уже совершившееся, поддерживает выбор, сделанный без него, а иногда и против его взглядов, не богоугодный, с его точки зрения.

Мулла перестал быть практически единственным в населенном пункте обладателем письма. Мало того, зачастую это человек, интересы которого весьма ограничены узким кругом вопросов, не выходящих за пределы обыденного сознания, видимой и ощутимой реальности. Круг его слушателей также огра-

ничен небольшим числом постоянных прихожан общины, но и для них он не является уже единственным источником информации, знаний. Не может быть и речи о том, чтобы он выступал в роли комментатора сложнейших внутренних и внешних экономических, политических явлений. Многие функции, принадлежавшие служителю ислама в течение веков, полностью вышли из его компетенции и перешли в ведение идеологических работников, учителей, культпросветработников, средств массовой информации и пропаганды.

Со служителем культа никто не советуется по вопросам, касающимся экономической жизни колхоза, совхоза, предприятия, где работают верующие. Он не оказывает абсолютно никакого влияния на выборы местных и высших органов власти, на деятельность хозяйственных, государственных, общественных организаций и учреждений. Не влияет служитель культа и на политические взгляды верующих, не определяет их симпатии и антипатии, отношение к различным сторонам внешней и внутренней политики государства, экономической, политической, культурной жизни страны.

Сузились его возможности и в формировании общественного мнения кишлака, квартала. В жизни граждан, даже верующих, ценность приобрели дела, весьма далекие от идеалов ислама. Круг интересов, забот людей настолько широк и многообразен, а их повседневные дела столь мало нуждаются в благословении, что служителю культа просто не находится места в их решении. Неизмеримо возрос уровень образования и культуры людей, и за советами люди обращаются к компетентным, по-современному образованным людям.

Окончательная победа советского образования привела к тому, что служитель культа потерял возможность непосредственно влиять на воспитание подрастающего поколения. Молодежь получает светское, материалистическое образование и не допускает вмешательства служителя культа в свои дела. Школа раскрывает объективные закономерности развития природы и общества, знакомит учащихся с подлинной, научной картиной мира, вооружает действенными знаниями. Единственный путь, через который духовенство может оказывать влияние на молодежь,— это верующие родители, взрослые родственники и близкие.

В прошлом служитель культа был практически единовластным хозяином религиозной общины, объединения. Он ни перед кем не отчитывался, единолично осуществлял руководство жизнью объединения, был свободен в своих поступках, в содержании пропаганды, брал себе все денежные и натуральные поступления от верующих. Теперь в зарегистрированном объединении он наемное лицо, нанимаемое учредителями религиозного объединения, которые не подчиняются ему. Роль служителя культа ограничивается только исполнением религиозных обрядов, совершением коллективного моления, т. е. его функции

ограничены рамками религии: он лишен возможности быть единственным руководителем общины, не может влиять на подбор работников и т. д.

И в настоящее время служитель культа свое воздействие на верующих оказывает главным образом именно через вопросы нравственности, и с этим нельзя не считаться. Духовенство осуждает различные пороки, выдает религию за ревнителя нравственности, укрепляя тем самым авторитет и влияние религии. Но проповедь его, высказывания носят общий характер, касаясь всех и никого в отдельности.

Верующие не только не допускают вмешательства духовенства в свои личные дела, но и высказывают недовольство отдельными его требованиями, соответствующими нормам ислама, но не устраивающими их. Такое часто случается, когда служители культа осуждают родителей, не воспитывающих детей в религиозном духе, лиц, уклоняющихся от выполнения тех или иных предписаний ислама, требуют безукоснительного соблюдения месячного поста от людей, занятых общественно полезным трудом.

Безусловно, есть отдельные лица, которые не могут смириться с секуляризацией всех сторон жизни верующих и общества, пытаются тормозить прогрессивное движение вперед и весь свой авторитет, влияние используют для того, чтобы удержать господство ислама. Были случаи, когда представители мусульманского духовенства, исходя из буквального понимания религии, без учета современных требований, пытались диктовать свои условия при различных жизненных ситуациях: препятствовали захоронению на местном кладбище коммунистов, при жизни известных как пропагандисты атеизма, или представителей «немусульманских» наций, осуждали женщин, вопреки нормам ислама не закрывающих лицо и активно участвующих в общественной жизни, и т. д. Иногда им удавалось даже провести в жизнь свою линию [588, 1974, № 12, с. 21].

Но в целом современное мусульманское духовенство в своей практической деятельности учитывает изменившееся сознание верующего, его нежелание считаться с противоречащими действительности требованиями религии.

Мусульманское духовенство страны в настоящее время состоит преимущественно из лиц старшего поколения, не обладающих высоким уровнем и богословского и светского образования. Значительная часть его, до того как начать заниматься религиозной деятельностью, длительный период проработала в различных сферах социалистической экономики и культуры, многие из служителей ислама и по сей день продолжают трудиться в общественном производстве. Следовательно, все они находились и находятся под определяющим идеологическим воздействием социалистической действительности, проникнуты мироощущением и миропониманием, присущим современным верующим, являются людьми, преданными социалистическому

строю. Большой жизненный опыт, хорошее знание внутреннего мира верующих в сочетании с их собственным благожелательным отношением к социалистической действительности позволяют им безболезненно приспосабливать ислам к духу времени.

Мусульманские организации страны безоговорочно поддерживают внутреннюю и внешнюю политику КПСС и Советского государства, активно участвуют в движении сторонников мира. В последние годы они выступили инициаторами проведения ряда конференций, на которых обсуждались животрепещущие проблемы современности. В 1970 г. состоялась международная конференция, посвященная укреплению мира во всем мире и ликвидации конфликта на Ближнем Востоке. В 1973 г. в Ташкенте прошла международная конференция по проблемам политического урегулирования ближневосточного кризиса и необходимости немедленного отвода израильских войск с захваченных ими арабских земель. На конференции, состоявшейся в 1976 г. и посвященной 30-летию Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана, вопросы упрочения мира и укрепления дружбы между народами также занимали важное место.

Сохраняется и идущая от послевоенных лет традиция, когда мусульманские организации страны выступают в защиту мира совместно с центрами других религиозных направлений, проводят общие с ними мероприятия. Так, в 1962 г. они были в числе тех, кто присутствовал на встрече религиозных деятелей — участников проходившего в то время в Москве Всемирного конгресса за мир и разоружение. Мусульманские деятели принимали активное участие как в первой, так во второй Конференции представителей всех религий в СССР (1952, 1969 гг.), обсуждавших вопрос о религиозной ответственности за мир и сотрудничество народов. Они присутствовали и на встрече религиозных деятелей — участников проходившего в октябре 1973 г. в Москве Всемирного конгресса миролюбивых сил.

Духовные управления мусульман страны приняли также деятельное участие в состоявшейся в июне 1977 г. в Москве всемирной конференции «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами». В конференции участвовало около 650 видных представителей буддизма, индуизма, иудаизма, ислама, христианства и других религий из 107 стран. Председатель Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана муфтий Зияутдинхан ибн Ишан Бабахан был в числе почетных попечителей конференции и выступил на ее пленарном заседании с основным докладом на тему форума, где высказался за поддержку предложения Советского правительства о проведении Всемирной конференции по разоружению, отметил значение для сохранения мира заключения ряда важных соглашений в области сдерживания гонки вооружений и разоружения, выделив, в частности, ряд договоров, заключенных между СССР и Соединенными Штатами Америки, подчеркнул возросшую роль последователей различных

религий в широком движении миролюбивой общественности за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами [577, 1977, № 8, с. 24—42].

Мусульманские организации нашей страны активно поддержали и призыв главы Русской православной церкви патриарха Московского и всея Руси Пимена провести всемирную конференцию руководителей и других видных деятелей религий, посвященную сохранению жизни от ядерного уничтожения, приняли участие в ее подготовке и финансовом обеспечении. В работе всемирной конференции «Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы» присутствовали представители всех духовных управлений мусульман и рядовые служители культа. Муфтий Зияутдинхан ибн Ишан Бабахан был избран в президиум конференции, послал в ее адрес приветствие, в котором, в частности, говорилось: «Мы считаем благим предзнаменованием, что Конференция созвана в Москве — столице Советского Союза. Все народы мира знают, что Советский Союз много пережил и много выстрадал в войне, и советские люди хорошо понимают, что такое война... Я питаю большую надежду, что наша встреча станет знаменем мира, не просто свидетельством дружбы и согласия, но послужит избавлению от призрака ядерной войны». Ряд служителей ислама участвовали в обсуждении четырех подтем конференции: «Катастрофические следствия гонки вооружений и ядерной войны», «Новые доктрины ядерной войны», «Срочность задач ядерного разоружения» и «Незамедлительное продолжение работы — наша насущная задача». Одним из докладчиков по второй подтеме, к примеру, выступал заместитель председателя Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана шейх Юсупхан Шакиров. «Истинное лицо империализма,— указал он,— показывает создание нейтронной бомбы, уничтожающей все живое и не поражающей материальные ценности. Империалисты хотели бы оставить нетронутым все материальное и убить людей... Такова политика тех, кто называет себя верующими. Эти взгляды несовместимы с верой, религией. Религии мира не приемлют подобной политики». «Все мы сознаем,— подчеркнул шейх Юсупхан Шакиров,— что надо преградить путь гибельной гонке вооружений, предпринять совместные решительные действия против сил агрессии и империализма, угрожающих поставить человечество на грань мировой термоядерной катастрофы». Он обратил внимание участников конференции на важные мирные инициативы Советского правительства, выступил с инициативой создать международный межрелигиозный комитет в защиту мира [577, 1982, № 11, с. 6, 20, 21].

Политическая лояльность мусульманского духовенства по отношению к Советской власти, ее внешней и внутренней политике является неоспоримым и убедительно доказанным фактом. Поэтому нам кажутся противоречащими реальной действительности выводы отдельных ученых об опасности политической

лояльности мусульманского духовенства, о том, что их выступления за социализм, за коммунизм, за дружбу народов являются не добровольными, а вынужденными, продиктованными боязнью «отпора со стороны сознательных людей и общественности», а также что «подавляющее большинство мусульманского духовенства стоит на старых позициях» [519, с. 19—20].

Роль мусульманского духовенства в наши дни нельзя и умалить. На его своеобразное положение в жизни народов, исповедовавших ислам, безусловно оказывает влияние существующее в общественной психологии отождествление религиозного и национального, отношение к исламу как к составной части жизни нации. Этим объясняется часто встречающееся отношение к служителю ислама как к человеку, стоящему на страже национальных интересов, целостности национальной культуры. Даже люди, в своих взглядах полностью свободные от религии, проявляют к служителям культа подчеркнуто уважительное отношение, исключительно редко вступают с ними в какие-либо споры, в их присутствии не показывают свои атеистические убеждения. Для определенной части населения служитель культа все еще остается толкователем того, что «хорошо» и что «плохо» с точки зрения интересов нации. Не все еще понимают, что его установки обращены в прошлое, не способствуют развитию нации.

Мусульманский служитель культа не участвует в общественных мероприятиях, проводимых в том или ином населенном пункте, но практически в быту населения редко происходит событие, в котором он не принимал бы участия. В связи с тем что влияние ислама проявляется особенно заметно в семейно-бытовых отношениях, а многие обряды ислама соблюдаются не только верующими, он превратился в одну из необходимых фигур повседневной жизни.

Многие семейные события в жизни коренного населения районов распространения ислама происходят с участием приглашаемого специального служителя культа. Он всегда занимает почетное место, ему первому предлагается угощение, подарок. Во многих случаях ему отводится роль «свадебного генерала», присутствие которого необходимо, хотя никоим образом и не должно влиять на ход событий, однако считать, что служитель ислама в настоящее время превратился лишь в исполнителя религиозных обрядов для верующей части населения, было бы неверно.

Религиозная регуляция семейно-бытовых отношений: иллюзорная и реальная

Чтобы нормально функционировать, обеспечивать повседневные согласованные взаимодействия людей, общество нуждается помимо всего прочего в средствах общественного управления. Эту

задачу выполняет целостная система социальных норм — совокупность норм, регулирующих общественные отношения, действия людей, коллективов, социальных групп.

Важнейшая сторона системы социальных норм, действующих в развитом социалистическом обществе (установленных в определенном порядке компетентными государственными органами и зафиксированных в юридических актах),— это их свобода от всякого влияния религии, в том числе и ислама. Выражая правосознание рабочего класса, трудящихся масс, социалистическое право полностью отмело нормы шариата, направленные на защиту интересов имущих классов, на консервацию пережитков феодального прошлого.

Законодательства союзных республик, верующая часть населения которых исповедует ислам, строятся на основе общесоюзного. В них отражаются и национальные традиции, связанные как со своеобразием исторического прошлого, так и с современным уровнем их развития.

Гражданское право этих республик, призванное регулировать широкий круг имущественных отношений, не только не имеет ничего общего с шариатом, закрепляющим именем бога деление общества на бедных и богатых, но и коренным образом противостоит ему. Оно исходит из того, что в социалистическом обществе важнейшие орудия и средства производства, земля, ее недра, вода и т. д. являются собственностью социалистического государства, а ритм работы, взаимоотношения промышленных предприятий, транспорта, сельскохозяйственных кооперативов регулируются на основе советского законодательства. Гражданские кодексы союзных республик на современном этапе вовсе не содержат понятия частной собственности, а говорят лишь о личной собственности граждан, являющейся производной от социалистической и служащей одним из средств удовлетворения потребностей граждан.

В полной мере свободно от какого бы то ни было влияния шариата и трудовое, земельное, водное право всех союзных республик, на территории которых проживают последователи ислама.

В недалеком прошлом семейное право в районах распространения ислама имело заметное отличие от семейных кодексов других республик. Различия касались брачного возраста, регулирования имущественных отношений супругов, порядка алиментирования детей и других родственников и др. Некоторые из этих отличительных особенностей были продиктованы историческим прошлым народов, в жизни которых нормы мусульманского права господствовали в течение длительного периода.

Действующее в настоящее время семейное право этих республик практически не содержит расхождений с кодексами других республик и базируется на «Основах законодательства Союза ССР и союзных республик о браке и семье», принятых Верховным Советом 27 июня 1968 г. и введенных в действие с 1 ок-

тября того же года. Оно направлено на окончательное устранение пережитков и обычаев в семейных отношениях, продиктованных исламом, закрепляет полное равноправие женщины и мужчины в семейных отношениях. Кодексы о браке и семье среднеазиатских республик закрепили равноправие граждан в семейных отношениях независимо от национальности, расы и отношения к религии. Они преследуют цель построения семейных отношений на основе добровольного брачного союза мужчины и женщины, на основе свободного от материального расчета чувства взаимной любви и уважения.

В исламе брак, сопровождающийся рождением ребенка, является религиозной обязанностью человека. Его совершение не требовало гласности и представляло собой простую устную договоренность представителей сторон, вступающих в брак. Сегодня вступление в брак стало торжественным актом, связанным с формированием семьи, представляющей собой ячейку социалистического общества.

Действующие законы признают только брак, заключенный в государственных органах записи актов гражданского состояния, и тем самым сводят на нет юридическое значение религиозного брака. В Туркменской, Таджикской и Киргизской ССР и для женщин, и для мужчин установлен одинаковый брачный возраст — 18 лет. Кодексы о браке и семье Туркменской и Таджикской ССР предусматривают в исключительных случаях возможность понижения брачного возраста на один год для обеих сторон, а Киргизской ССР — на один год только для женщин. Исключение составляет Узбекская ССР, где для мужчин брачный возраст установлен в 18 лет, но для женщин — 17 лет и не предусматривается возможность понижения возраста брачащихся. Нам кажутся правыми юристы, утверждающие, что подобная, пусть и незначительная, дань традициям прошлого, связанным с шариатом, тормозит борьбу с пережитками ислама, способствует их консервации, служит препятствием росту общественно-политической, трудовой активности женщин, их общеобразовательного и культурного уровня [166, с. 257].

В кодексах о семье и браке предусмотрены нормы, прямо противостоящие шариату и направленные на изжитие фактов принуждения женщин к вступлению в брак, устанавливающие равноправие супругов в разрешении имущественных споров, а также детей мужского и женского пола в получении наследства. В них предусматривается, что расторжение брака возможно лишь через государственные органы записи актов гражданского состояния и народные суды.

Конституции среднеазиатских республик, на которых зиждется социалистическое право, в том числе и уголовное, с учетом местных особенностей включают статьи, предусматривающие наказание за сопротивление фактическому раскрепощению женщин (выдача замуж малолетних, калым, организация сопротивления вовлечению женщин в учебу, сельское хозяйство и промышленное производство, в государственное управление и общественно-политическую жизнь). Уголовное право данных республик предусматривает уголовную ответственность за воспрепятствование осуществлению равноправия женщин, за принуждение женщин к вступлению в брак или воспрепятствование вступлению ее в брак, за уплату и принятие калыма, заключение соглашения о браке в отношении лица, не достигшего брачного возраста, за выдачу замуж несовершеннолетних, двоеженство или многоженство, воспрепятствование обязательному образованию женщин, осуществлению ими избирательного права.

Итак, социалистическое право не только не имеет ничего общего с шариатом, но и предусматривает изжитие его норм, сохраняющихся в виде пережитков в семейно-бытовых отношениях. Успехи, достигнутые в ходе социалистического, коммунистического строительства, в сочетании с социалистическим правом создали благоприятные условия для секуляризации этих отношений. В наши дни быт подавляющего большинства представителей коренного населения среднеазиатских республик строится на социалистической основе. Это во многом является результатом того, что за годы Советской власти совершенно изменился духовный облик женщины: теперь она хорошо осознает свое место в жизни общества, обладает развитым чувством собственного достоинства, готова отстаивать свои права. Свидетельством последнего является высокий уровень трудовой и общественно-политической активности узбечек и таджичек, туркменок и киргизок, каракалпачек и казашек, их заметная роль в экономической, политической и культурной жизни общества, а в ряде областей их ведущая роль.

Взаимоотношения мужа и жены, их понимание различных аспектов жизни семьи, воспитания детей также свободны от влияния ислама. Это проявляется и в росте числа браков, где муж и жена являются представителями различных национальностей. В 1959 г. в Ташкенте и Самарканде межнациональные браки составили свыше 35% общего числа заключенных браков [375, с. 32—33]. В Таджикской и Туркменской ССР межнациональные браки, в которых участвуют представители коренных национальностей, составляют от 30 до 40% всех национально-смешанных.

Другим показателем секуляризации семейно-бытовых отношений является современный именник народов, в прошлом исповедовавших ислам. Часть именника, общая для всех тюркоязычных народов, сокращается за счет мусульманских имен. Появляются новые имена. И если в прошлом самым распространенным женским именем было Фатима (Патима, Батима, Патма, Батма и др.), то у новорожденных Самарканда 1965 г. это имя стояло в конце третьего десятка, у киргизок в 1969 г. приходилось одно на тысячу и т. д. Гораздо реже даются теперь имена с компонентами «абд» — «раб», «дин» — «религия», «улла» («алла») — «Аллах» и у узбеков.

Таких имен (у узбеков Ангрена, например) с 1945 по 1972 г. стало меньше почти вдвое. Но зато появились имена, которые ранее не встречались вовсе или встречались очень редко: Учкун (Искра), Илхам (Вдохновение), Гайрат (Энергия) и др. Более лиричными, красивыми и нежными стали и имена женщин — Гузал (Прекрасная), Нафиса (Изящная) и т. д.

У всех среднеазиатских народов увеличилось количество имен, заимствованных у других народов. В г. Фрунзе, например, 13% всех киргизских мальчиков получили имена, которых прежде у киргизов не было и не могло быть в употреблении: Эдуард, Альберт, Ирина, Светлана и др. [383, с. 156, 202]. Правда, в селе такие имена встречаются гораздо реже [14].

Но можно ли сегодня говорить о полной секуляризации всех сторон жизни и быта коренного населения Средней Азии?

Как в юридической, так и в исламоведческой литературе бытует мнение, что с ликвидацией казийских и байских судов шариат и его нормы были полностью упразднены и сошли со сцены как надстроечное явление [166, с. 257; 396, с. 52—53]. Если под шариатом подразумевать лишь зафиксированные в нем правовые нормы, а также определенную систему судопроизводства, то с этим утверждением в принципе можно согласиться. Но, во-первых, шариат наряду с правилами, нормами, регулирующими взаимоотношения людей (правовыми нормами), предъявляет к человеку и ряд требований, основанных на вере и связанных с его религиозными обязанностями, с его отношением к богу, причем в шариате отсутствует четкое деление норм на правовые и неправовые, так как с точки зрения ислама всякое нарушение должно повлечь за собой религиозное наказание. Следовательно, говоря о его уходе с исторической арены, мы сводим шариат лишь к нормам, регулирующим взаимоотношения людей, что неверно по своей сути.

Во-вторых, социалистическое право, регулируя общественные отношения, выступает не в чистом виде, а взаимодействуя с моралью, имеет с ней много общих черт. И социалистическое право, и мораль являются частью социалистической надстройки, базирующейся на единой экономической основе, социально-политической и идеологической базе; они служат единой цели и, имея нормативное содержание, играют роль регуляторов поведения людей. Полностью секуляризованное, социалистическое право в целом соответствует моральным взглядам, убеждениям людей, но это не исключает возможности возникновения противоречий между его нормами и нормами морали. Если право представляет собой установленные в определенном порядке и зафиксированные в юридических актах нормы, то мораль включает в себя не только нормы, но и представления, взгляды, чувства людей и может выражаться в общественном мнении, передаваться из поколения в поколение. При этом сфера отношений, регулируемых моралью, гораздо шире, чем сфера права. Так, правовому урегулированию не подлежат многие взаимоотношения людей в быту, в коллективе, семье и т. д. Они являются объектом морали. Благодаря этому в социалистическом обществе на мотивы поведения граждан продолжает оказывать воздействие не только социалистическое право. Поведение людей, общественная дисциплина поддерживаются и обычаями, традициями, обрядами [492, с. 357—361].

Без учета такого важного фактора невозможно, по нашему убеждению, правильно определить регулятивные функции, выполняемые исламом в наши дни. Ислам (его организации) не имеет поддержки в лице органов власти, нормы его перестали быть обязательными для исполнения, и их соблюдение или отказ от них (за исключением тех, которые запрещены государственными актами) является делом личной совести советских граждан. Ислам сохраняет регулятивную функцию благодаря наличию верующих, а также общественного мнения, не до конца свободного от ислама и, следовательно, норм шариата.

Шариат, являвшийся господствующей формой правовой идеологии и психологии общества, общественного сознания вообще, оставил глубокий след в психологии народов, его исповедовавших. Многие из его норм и предписаний приобрели характер народных, традиционных, утвердились в виде обычаев. В условиях, когда подавляющее большинство коренного населения Средней Азии проживает компактно в сельской местности, практически не смешиваясь с представителями других, неродственных этнически народов, эти нормы оказывают глубокое воздействие на человека в процессе его становления, вхождения в социальную среду. Человек в виде готовых формул (которые служат для него ориентиром в социальной действительности) усваивает и нормы, связанные с шариатом, воспринимает их как нечто ценное, отвечающее собственным интересам. Усвоение накопленного старшими поколениями опыта, образца поведения чаще всего происходит без ясно выраженной цели, мотива того или иного поступка. Если же предпринимаются попытки обосновать мотивы, по которым следует поддерживать соблюдение тех или иных норм шариата, то, как правило, они ограничиваются лишь констатацией: «таково веление бога», «так делали наши деды и отцы, так следует делать и нам», потому что это по-узбекски (таджикски, туркменски...) и т. д. «Нормы поведения, сложившиеся под воздействием религиозной идеологии, питают предрассудки, стереотипы мышления, основанные на национальной ограниченности и предвзятости. Как показывает наш опыт, преодоление этих предрассудков, стереотипов мышления — процесс длительный, требующий каждодневной работы. Его нельзя форсировать, но и нельзя пускать „на волю волн“» [428, с. 232].

Многие обряды ислама стали привычкой. Неоднократно повторяясь, они приобретают характер твердых жизненных потребностей, динамического стереотипа. Традиционные нормы религиозных действий выступают по отношению к члену общности как определенные нравственные требования, в виде долга. Та-

кое требование, осознанное личностью, участвуя в мотивации ее поведения, способствует не только регуляции ее поступков в соответствии с обычаем, но и во многом определяет мироощущение, создавая благоприятную почву для усвоения религиозной идеологии.

Представляется, что утверждения о полной потере шариатом регулятивных функций в наше время неосновательны. Сказанное, разумеется, не относится к ряду отраслей советского социалистического права — гражданского, уголовного, земельного, водного и т. д., так как все они, будучи непосредственно связаны с материальными базисными отношениями, изменились вместе с ними и полностью секуляризовались. Но иначе обстоит с семейно-бытовыми отношениями, которые все еще подвержены значительному воздействию представлений и традиций, связанных с историческим прошлым силой их инерции, а также с требованиями шариата. Рассмотрим подробнее эти положения.

В общественном сознании не только неверующих, но и абсолютного большинства верующих господствует социалистическое правосознание. Но о том, что продиктованные многовековым господством ислама, мусульманского права жизненные представления и нормы, особенно связанные с отношением к женщине, продолжают действовать, можно судить на основе имеющегося фактического материала.

Взять, к примеру, вопрос о брачном возрасте для женщин, установленном в законодательном порядке повсеместно с 18 лет. В абсолютном большинстве девушки коренных национальностей Средней Азии выходят замуж в предусмотренном законом возрасте. Однако здесь еще нередки и сравнительно ранние браки, особенно в сельской местности. Согласно переписи 1970 г., узбечек, туркменок, таджичек, киргизок в возрасте 16—19 лет, состоящих в браке, оказалось в 2—4,5 раза больше, чем эстонок, русских и украинок в том же возрасте (см. [235, т. 4, с. 383—388]). У последних практически нет случаев замужества девушек, не достигших 18 лет, а у среднеазиатских народов часть браков падает на не достигших совершеннолетия. Встречаются факты выдачи замуж и 16—17-летних девушек [155, с. 42] [15]. Браки в таких случаях оформляются лишь по шариату.

Ранняя выдача замуж приводит к отсеву девушек местной национальности из общеобразовательных школ, особенно в старших классах, что отражается на общеобразовательном и культурном уровне молодых женщин. В Таджикистане, например, женщин в возрасте 20—29 лет, имеющих начальное и ниже начального образования, в два раза больше, чем среди женщин того же возраста по стране и почти в два раза больше, чем у таджиков-мужчин в этом же возрасте. В то же время таджичек в возрасте 20—29 лет, имеющих высшее и незаконченное высшее образование, в 1,6 раза меньше (на тысячу), чем женщин того же возраста в целом по стране, и настолько же меньше, чем таджиков-мужчин того же возраста [578, 1976, № 2, с. 80].

Общеобразовательный и культурный уровень, в свою очередь, отражается на той роли, которую играет женщина в общественной и экономической жизни, на ее социальной активности. Так, в сельском хозяйстве Таджикской ССР совсем недавно было занято 177 тыс. тружениц. В то же время в 267 колхозах работала председателем только одна женщина, агрономами — 7 женщин местной национальности, ветврачами, зоотехниками — ни одной, бригадирами — 166 женщин [381, с. 9, 11].

По данным переписи населения 1970 г., туркменки составляют 65,1% женщин республики. Но на 1 июня 1973 г. они составляли менее одной трети женщин, занятых в народном хозяйстве, и совершенно незначительную часть занятых в промышленности и строительстве. На тысячу туркменок приходится в шесть с лишним раз меньше лиц, имеющих высшее и в 12 с лишним раз имеющих среднее специальное образование, чем среди русских женщин, живущих в Туркмении. Среди 2554 руководителей промышленных предприятий республики (директора и их заместители, главные инженеры, специалисты и их заместители, начальники цехов и их заместители, начальники смен, участков и т. д.) туркменки составляют менее 2% [191а, с. 69—70, 75, 89, 95].

В сельском хозяйстве Туркмении и Узбекистана, где женщинам коренных национальностей принадлежит в целом ведущее место, только менее 10% из них выполняет активные производственные роли, требующие высокой квалификации. Такие же показатели для женщин в сельском хозяйстве Эстонии — более 50%, в РСФСР — примерно $1/3$ [472, с. 290—291].

До сих пор в быту народов Средней Азии сохраняются остатки и других пережитков шариата: препятствие женщинам учиться в средних и высших специальных учебных заведениях, униженное положение женщины в семье, издевательства мужа над женой, калым и т. д. Действием регулятивной функции норм, связанных с шариатом, объясняется и сохранение различных семейно-брачных запретов и избеганий. Они охватывают взаимоотношения между женихом и невестой, мужем и женой, между женой и родственниками мужа, между мужем и родственниками жены. Эти запреты и избегания, естественно, претерпели значительную трансформацию, соблюдаются не в полной мере и далеко не всеми. Но действие их чувствуется еще во многих сферах семейно-бытовых отношений коренного населения районов распространения ислама, особенно сельского [252, с. 13—240; 155, с. 96—101].

Выдача замуж несовершеннолетних, отрыв их от школы, отражающиеся в целом на уровне развития нации, конечно, не объясняются засильем правовых норм ислама, освящающих такой акт. И не потому это происходит (как это объясняют отдельные авторы), что родителям нет дела «до счастья дочери» или что они «не испытывают родительских привязанностей к дочери и смотрят на нее как на товар» и озабочены лишь тем,

как бы за нее «получить порядочный барыш» [69, с. 41—42]. Трудно согласиться и с теми авторами, которые в сохранении социального и бытового неравенства женщины, некоторых других норм шариата активную роль отводят служителям культа, их проповедям [532, с. 14].

В данном случае исследователями не берется в расчет особый моральный способ освоения мира человеком, который имеет свои специфические приемы ориентации человека в мире ценностей. Ориентируясь в мире, нравственное сознание усваивает и ценности, обращенные в прошлое, носящие специфический смысл, причем они становятся для него обязательными. В этом ведущая роль принадлежит микросреде, уровень развития которой в каких-то частных вопросах может не совпадать с общепринятыми в обществе нормами и представлениями, так как моральное освоение мира не является научным. «Объединенное единым укладом жизни, единой идеологией и целью, большинство населения страны, как правило, не имеет двух точек зрения по вопросам, касающимся судеб мира или социализма в целом. Однако его мнение тотчас же начинает раздваиваться, утраиваться, учетверяться и т. д., как только речь заходит о частных вопросах социального строительства, об оценке тех или иных конкретных явлений внешней и внутренней жизни» [167, с. 187]. Ориентируясь в главном, основном, как и все советские люди, определенная часть коренного населения районов распространения ислама придерживается тем не менее целого ряда ориентаций, продиктованных многовековым господством норм шариата. В настоящее время мы встречаемся с такой реальностью, в которой передовые идеи, жизненные ценности развитого социалистического общества в нравственном сознании людей переплетаются с отсталыми, консервативными представлениями, в результате чего возникают специфические моральные коллизии. Здесь мы вновь должны напомнить, что в общественной психологии представления о добре зачастую связываются с исполнением привычных, ставших шаблонами норм ислама, а злом является отказ от их соблюдения.

Причину сохранения шариатских норм, в частности по отношению к женщине, следует прежде всего видеть в сохранении мусульманских ценностей в общественной психологии народов, в прошлом исповедовавших ислам, в живучести традиций (особенно в семейной сфере). Как показали выборочные обследования осужденных за преступления на почве религиозных пережитков, свыше 96% из них воспитывались в семьях, где родители и старшие родственники были верующими, и 22% осужденных (из числа неверующих) за совершение преступлений на почве пережитков в предложенных им конфликтных ситуациях отдали предпочтение вариантам поведения, в своей основе совпадающим с ценностями и моделями религиозного комплекса [339, с. 73, 81]. Выдавая замуж несовершеннолетнюю дочь, человек поступает в соответствии с собственными представлениями о ее счастье, уходящими своими истоками в далекое прошлое и сводящимися к семейному очагу, рождению и воспитанию детей, к услужению мужу. Что же касается раннего возраста, то 16—17-летняя девушка, с точки зрения подверженного влиянию ислама человека, считается уже совершенно подготовленной к семейной жизни. Такой поступок не дает права ставить под сомнение преданность социальному строю или политические убеждения его совершившего. В данном случае мы встречаемся, как правило, с типом людей, у которых высоко развито коммунистическое содержание в сфере политического или социально-экономического сознания, но оно «не пронизывает собой область нравственного сознания и нравственных чувств» [465, с. 228].

Неверно было бы сводить причину сохранения пережитков шариата только к мужчинам — отцам и братьям, подверженным влиянию традиций прошлого; нельзя забывать, что и значительная часть женщин с раннего детства вбирает в себя мусульманские представления, считает нормой раннее замужество, выбор мужа родителями, родственниками. Нередко борьба за счастье женщины ведется представителями общественных организаций, педагогами без ее участия, так как она видит в них лишь противников своему «счастью».

Во многом благодаря безропотности женщины, тому, что она сама находится под властью исламского понятия добра, продолжает, хотя и редко, встречаться еще одна норма шариата — двоеженство [440, с. 151] [16]. Оно встречается в различных формах. Наиболее распространенной является форма, когда мужчина, состоя с одной женщиной в официальном браке, вступает в фактические брачные отношения с другой. Вторая женщина может жить в том же населенном пункте или в другом, а мужчина сожительствует с обеими, от обеих может иметь детей и в одинаковой мере помогает им в ведении домашнего хозяйства и в воспитании детей. Такого рода браки, особенно вторая женитьба, утверждаются мусульманским духовенством на основе шариата.

Отметим два момента, связанных с многоженством. Во-первых, определенной частью населения районов распространения ислама многоженство оценивается как положительное явление: лица, совершающие этот поступок, не осуждаются ею [349, с. 39]. И, во-вторых, особо следует говорить о женщинах, готовых стать второй женой, делить супружеское ложе с другой. Нечего и говорить, что в наши дни их к этому никто не принуждает, да и не посмеет принуждать. Они идут на все сознательно, не находят в этом ничего противоестественного. Это, по нашему мнению, еще раз свидетельствует о том, что многие нормы и представления ислама продолжают занимать место в системе ценностных ориентаций коренного населения ареала его распространения [17].

Регулятивная функция религии проявляется и в такой области отношений, как бракосочетание и развод.

Подавляющее большинство браков, заключаемых в соответствии с действующими советскими законами, регистрируются в отделениях загса. Однако значительная их часть, включая браки представителей интеллигенции, закрепляются и по шариату. В представлениях определенной части среднеазиатских народов только заключенный по шариату брак приобретает законную силу, обретает «святость». Даже в случаях, когда сыновья верующих женятся на немусульманках, часто родители добиваются «освящения» этого брака по шариату.

Религиозный брак, как и другие обряды ислама, воспринимается зачастую обязательным для исполнения национальным обрядом. Определенная часть молодежи совершает его под давлением окружающих, не желая портить отношения с родными и близкими, т. е. из чисто конформистских соображений. Для других совершение такого брака является в какой-то мере шагом, продиктованным осознанным желанием отдать дань своей национальной принадлежности, т. е. компенсирует их национальные чувства. Но в любом случае шариатский брак предваряет начало совместной жизни брачащихся, т. е. сохраняет свою религиозную функцию.

Эта функция четко проявляется и при разводах. Юридическая система суннизма, последователями которого в большинстве своем являются верующие мусульмане Средней Азии, исходит из того, что развод может быть отменен и муж, давший развод, может вернуться к жене, если формула развода сорвалась у него с языка в порыве гнева. Действительность отменяемого развода обусловливается рядом признаков. Совместная жизнь супругов может быть возобновлена сразу, если муж откажется от своих слов о разводе либо прямо, либо косвенно, самим своим поведением. По истечении первого срока отделения от жены супруг может произнести вторично формулу развода, которая открывает второй испытательный срок. В случае отказа мужа сделать это брак считается расторгнутым без соблюдения дополнительных формальностей. Но если после второй отсрочки муж в третий раз произносит формулу развода, данный брачный союз считается расторгнутым безвозвратно. В таком случае супруги не имеют законного права сойтись, прежде чем пройдет время, в течение которого жена будет супругой другого мужа, которому она будет физически принадлежать. В шариате существует и провозглашение развода, состоящее в троекратно произносимой формуле, немедленно влекущее за собой неотменимый развод.

Советское семейное право не признает юридической силы за любым видом развода, совершаемого по шариату. Однако в районах распространения ислама развод по шариату до сих пор нередко сохраняет для верующих регулятивное значение: супруги часто считают себя разведенными и не живут вместе, пока не соблюдены требования ислама. Много коллизий вызывает в настоящее время встречаемый в быту трехкратный развод. Современный верующий, из уст которого в гневе вырвется формула развода, ставит себя в трудное положение. Желая сохранить семью, он и не хочет соблюдать нормы шариата в полном объеме [18], и в то же время не видит выхода из создавшегося положения. С учетом изменившейся ситуации, не желая, чтобы нормы шариата вошли в прямой конфликт с социалистическим правом, религиозные центры разрешили ряд «облегчений» для верующего, в принципе противоречащих шариату, но выполнение которых создает иллюзию соблюдения его норм. Так, супруги, считающие себя по шариату в окончательном разводе, пишут заявление с изложением ситуации, в которой была произнесена формула развода, делая упор на душевное состояние говорившего, и в заключение просят совета, как им быть дальше. Спустя некоторое время они получают ответ, в котором сообщается, что в соответствии со «священными книгами» (шариатом и др.) трехкратный развод следует считать за единичный и супругам разрешается после соответствующего обряда считать себя мужем и женой.

Регулятивная функция ислама в случаях развода выражается в том, что супруги не обращаются в случаях, подобных описанному, в органы загса, а решают все в соответствии с предписаниями ислама.

Влияние ислама на стереотипы национального поведения, его регулирующее воздействие на семейные отношения чувствуются и в таком явлении, как многодетность. Коэффициент рождаемости за 1959—1969 гг. у среднеазиатских народов оказался почти в четыре раза выше, чем у эстонцев и латышей, почти в три раза выше, чем у украинцев, и в два с половиной раза выше, чем у русских [135, с. 23].

У большинства женщин в Средней Азии рождаемость близка к физиологическому пределу. Исследования показывают, что традиции многодетности сохраняются здесь и в молодых поколениях. Считается, что, чем выше уровень образования женщины, тем ниже рождаемость и, следовательно, число детей в семье. В Узбекистане же, например, не обнаружено существенных различий в среднем числе детей у многодетных женщин с разным уровнем образования. Здесь образование без учета других факторов не является серьезным препятствием на пути к многодетности женщины [191, с. 28—30].

Разумеется, на фактор рождаемости влияет множество объективных причин, таких, как образование, занятость, благосостояние, урбанизация и т.д . Немалую роль играет и социально-экономическая отсталость этих народов в прошлом. Но несомненно и то, что ислам, считающий детей одним из величайших благодеяний Аллаха, окружающий почетом и уважением многодетных матерей, создает предпосылки для высокой рождаемости. Традиция многодетности среди мусульман подкрепляется верой в то, что Аллах сам позаботится о детях, которые пришли в этот мир по его воле. Аборты (особенно после того, как плод

уже начал двигаться) строго запрещены одной из священных заповедей ислама [262, с. 122, 129, 140].

Имеются и другие, косвенные показатели, свидетельствующие о сохранении традиций прошлого в семейно-бытовых отношениях. Среди опрошенных супругов Киргизии (разные категории населения) 1,6% не были знакомы до вступления в брак, а 5,2% не ответили на вопрос. Таковых не оказалось среди колхозников Орловской и Гродненской областей, в Ленинграде и Киеве, Стерлитамаке (Башкирия). Характерно также, что никто из супругов в Киргизии в качестве мотива вступления в брак не называл любовь.

В Узбекистане 88% молодых людей даже в городах считают обязательным согласие родителей при вступлении в брак, что является свидетельством прочности традиционных отношений между родителями и детьми. В Молдавии родительское согласие на брак считают обязательным 41%, в Российской Федерации — 38, в Эстонии — 22% [535, с. 43].

Узбеки-горожане практически отрицают возможность разводов. 84% из них считают, что нет никакого основания для развода, если в семье есть дети [472, с. 289].

В условиях, когда абсолютное большинство населения свободно от религии, а отношение к религии является делом личной совести гражданина, принципиальные изменения претерпело и соблюдение норм шариата, относящееся к религиозным обязанностям человека. Изменился коренным образом и облик верующего, и его отношение к пониманию собственного религиозного долга. В таких условиях предписания шариата перестали регулировать в полной мере даже жизнь верующих. Рассмотрим данное положение на примере важнейших обязанностей, предписанных шариатом.

Религия оказывает регулирующее воздействие на поведение людей, «создавая определенную систему ценностей и норм, ею санкционированных и выступающих в качестве мотивов поведения верующих. Регулирующее воздействие на поведение верующих оказывает и сам религиозный культ, формирующий соответствующие привычки и традиции... Для того чтобы выявить особенности регулирующего воздействия религии, необходимо выяснить содержание и направленность религиозных ценностей и норм. А в этом случае мы неизбежно возвращаемся к главной функции религии — компенсаторской» [508, с. 147—148].

По шариату, тот, кто по своей воле пренебрегает молитвой, считается «неверным» (кяфиром) [324, с. 111]. Молитвам, прочтенным в разное время дня и года по различным поводам, шариат отводит ведущее место среди обязанностей мусульманина перед Аллахом. Это предписание ислама сохраняет свою силу лишь для незначительной части верующих, преимущественно для тех, кто не участвует в общественно полезном труде. Среди верующих среднего поколения, особенно среди мужчин, лиц, совершающих пятикратное моление, найти трудно, не говоря

уже о молодежи. В совместных молениях, проводимых по пятницам в мечетях, также участвуют в основном верующие, не занятые на работе, пенсионеры. Современный верующий считает для себя достаточным участие в молениях в мечети, проводимых дважды в год по случаю религиозных праздников.

Истихара — молитва, предшествующая принятию важного решения,— в той форме, в какой она предписана шариатом, соблюдается также небольшой частью верующих старших поколений. Среди представителей среднего поколения, а тем более среди молодежи она практически неизвестна. Верующий в наши дни, перед тем как начать то или иное дело, ограничивается краткой молитвой, чаще всего первой сурой Корана. Редко кто совершит дополнительное моление из избытка благочестия.

Сохраняют свое значение молитвы, читаемые при затмениях, а также содержащие просьбу Аллаху ниспослать дождь и т. п. При стихийных бедствиях — землетрясениях, засухе, наводнениях,— как показывают исследования, верующие, а вместе с ними и люди, не свободные в полной мере от влияния ислама, совершают молитвы. Однако такая молитва не рассматривается современным верующим как единственная возможность изменить неблагоприятную ситуацию, не исключает его активной деятельности. В данном случае молитва выступает чаще не в качестве фактора, регулирующего отношения верующего с Аллахом, а скорее совершается автоматически, временно компенсируя возникшие трудности.

Исключительно важное значение практически для всего населения продолжает сохранять молитва, являющаяся долгом по отношению к умершему мусульманину (см. раздел «Коммуникативная функция ислама»).

Пока еще многое, связанное с похоронами и поминками, в жизни коренного населения Средней Азии продолжает сохранять тесную связь с религией. Обязательны чтение стихов Корана и другие обряды религиозного характера в дни, когда живые вспоминают усопших. Регулирующее значение норм ислама проявляется здесь и в том, что люди, участвующие в поминках или похоронах, пришедшие выразить соболезнование, независимо от их религиозных убеждений оказываются связанными с религией.

«Посредством ритуала общество как бы направляет в единое русло индивидуальные переживания, приводя их в соответствие с определенной ситуацией. Так, проявление скорби, сопровождающее траурные обряды, не является стихийным выражением индивидуальных эмоций. Люди не всегда испытывают чувство личной потери. Но обряд пробуждает в них скорбь, формируя тем самым моральное единство членов группы и усиливая ее сплоченность. В способности вызывать у индивидов заложенные в обряде состояния общественного сознания заключается принудительная сила ритуала...» [413, с. 231—232]. Здесь наглядно проявляются тесная взаимосвязь и взаимодополняемость

различных социальных функций ислама, в частности регулятивной и коммуникативной. Общаясь в процессе совершения религиозных обрядов, люди не ограничиваются только тем, что обмениваются информацией, но во многом удовлетворяют свою эмоциональную потребность — «отводят душу» — и тем самым снимают возникающую в повседневной жизни эмоциональную напряженность. Одновременно идет обмен опытом, идеями и переживаниями. Молитвы, связанные с похоронами, во многом теряют свой первоначальный смысл, воспринимаются современными людьми совершенно по-другому, но от этого они не теряют своего регулятивного эффекта, влияния на поведение людей, так как приобрели устойчивость, стали общепризнанным этикетом.

В определенной степени свое регулятивное значение сохраняет пост и связанный с ним фитр (см. раздел «Коммуникативная функция»). Фитр зачастую существует в тесной взаимосвязи с другими предписаниями ислама, такими, как садака — милостыня по внезапному побуждению. Сохраняет свое значение и паломничество, хотя оно перестало быть обязательным. Прочные позиции сохраняет и предписание, о котором ничего не сказано в Коране, но которое имеет значение символа принадлежности к исламу — обрезание.

В заключение отметим наличие и еще некоторых сторон обыденной жизни, которые в определенной степени регулируются нормами шариата. Имеет еще место соблюдение шариатских правил при купле-продаже, погашении долга, поручительстве, правил гарантии и хранения, ношения одежды и запретов, связанных с этим, правил принятия пищи и убоя животных. Встречаются и случаи, когда принимаются обязательства и клятвенные обещания, обеты, основанные на шариате.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Социальные функции религии, выводимые на основе выявления ее взаимодействия с обществом и составляющими его структурными элементами, дают возможность наиболее полно представить степень, характер и особенности воздействия ислама, что, в свою очередь, позволит более продуманно и планомерно использовать прогрессивные изменения в жизнедеятельности общества в целях преодоления религии. Знание социальных функций ислама в наши дни может оказать благотворное влияние на научность атеистической пропаганды, способствовать повышению ее эффективности, ведению ее в тесной взаимосвязи с другими направлениями идеологической работы. Она отразится на повышении репрезентативности конкретно-социологических исследований, дальнейшем развитии теоретических и практических аспектов социологии религии в целом.

Верное определение социальных функций ислама в современных условиях, установление его места в общественной структуре невозможно без учета исторических корней его существования, его роли и функций в феодальном прошлом среднеазиатских народов. Не представляя же в полной мере прошлого религии, невозможно верно представить ее действительное положение в наши дни, наиболее полно вскрыть социальные, гносеологические, психологические корни существования пережитков.

Общность социально-экономических условий существования, единство идеологии советского общества, естественно, приводят к существованию многих общих черт в проявлениях всех религий. Но каждая из религий в силу объективных условий и субъективных факторов функционирования проявляется и по-своему, неповторимо. Как подчеркивал К. Маркс, «один и тот же экономический базис — один и тот же со стороны основных условий — благодаря разнообразным эмпирическим обстоятельствам, естественным условиям, расовым отношениям, действующим извне историческим влияниям и т. п.— может обнаруживать в своем проявлении бесконечные вариации и градации, которые возможно понять лишь при помощи анализа этих эмпирических данных обстоятельств» [24, с. 354].

Знание специфических проявлений ислама необходимо для совершенствования атеистического воспитания трудящихся. Изучение специфических интересов наций и народностей, населяющих нашу страну, особенностей национальной психологии и культуры, как указывалось на июньском (1983 г.) Пленуме ЦК КПСС, является ключевым условием успеха идеологической

работы. В регионах же распространения ислама, на наш взгляд, встречаются факты, когда в научных разработках, атеистической пропаганде не в полной мере учитываются социальные функции ислама, а на работу среди его последователей иногда механически переносятся некоторые уже сложившиеся представления о содержании, формах и методах работы среди последователей других религий. Вкратце остановимся на том, как это отражается в определении причин, характера и уровня религиозности, задач атеистического воспитания, путей их осуществления и т. д.

Взять, к примеру, вопрос о причинах существования пережитков ислама. В имеющихся публикациях, надо заметить, говорится о наличии объективных причин сохранения религиозности, среди которых упоминается и некапиталистическое прошлое исповедовавших ислам народов. Но его влияние на религиозность и специфические ее проявления остаются неисследованными. Как это ни странно, наиболее распространенными являются следующие два тезиса о причинах религиозности и широкого соблюдения мусульманских обрядов.

Первый главную причину живучести религиозных обрядов и праздников сводит к силе традиций, к тому, что в религиозной обрядности верующий находит единственное торжественно и эмоционально насыщенное оформление значительных событий своей жизни, удовлетворяет естественную потребность в ярких, глубоких переживаниях и сопереживаниях (см. [105, с. 3; 510, с. 26]). Этот тезис не содержит ответа на ряд принципиально важных вопросов: почему мусульманские обряды и праздники, аккумулирующие социальный опыт, идеи, взгляды и нормы феодального общества, воспроизводятся в условиях социализма, остаются значимыми, целесообразными и для советских людей? Как объяснить, что они совершаются не только верующими, но и людьми, которые по своим взглядам и жизненным ориентациям далеки от ислама? Почему новые безрелигиозные традиции и обряды, внедряемые в районах распространения ислама, не дают должного эффекта? Большое значение, к примеру, там придается устройству новых свадеб («красных», «комсомольских»), но молодожены во многих случаях закрепляют свой брак у священника.

Кроме того, утверждение об эмоциональной насыщенности мусульманских обрядов не соответствует реальности, характеру религиозности в исламе. В противовес христианству они отличаются исключительной обыденностью и простотой, совершаются в повседневной обстановке, без музыкального сопровождения, чаще всего в домашних условиях. Некоторые из них (например, венчание) могут совершаться даже без участия «виновных» — жениха и невесты.

Первый тезис не разъясняет, таким образом, современную религиозную обстановку и не объясняет связанные с исламом явления в общественной психологии.

Согласно второму, наиболее прочно утвердившемуся тезису, причины религиозности, широкого соблюдения религиозных обрядов, сохранения пережитков ислама в быту, в том числе и по отношению к женщине, заключаются в деятельности служителей культа, религиозных организаций. Считается, что именно они наносят «особенно большой вред воспитанию трудящихся в научно-атеистическом духе», повинны в случаях паломничества к «святым местам», в привлечении детей к соблюдению религиозных традиций, в сохранении браков по шариату. Утверждается, что служители культа, а также религиозный актив «в своих интересах», независимо от веры или неверия умерших, заставляют хоронить их по религиозным обычаям, из-за них существуют дорогие похороны, и только малая часть населения отказалась от религиозных похорон. Духовенство якобы заставляет новобрачных жить по законам шариата; именно в его деятельности кроется «одна из серьезных причин сохранения брака по шариату», «особой живучести религиозных пережитков среди женщин».

Деятельностью духовенства, как уже отмечалось, нередко объясняется и существующее в общественной психологии отождествление религиозного и национального, соблюдение неверующими обрядов и предписаний ислама [342, с. 18, 21—22, 29, 35—36; 73, с. 60—61; 591, 31.I.1976; 384, с. 7, 46, 73; 511, с. 26; 104, с. 26—30; 369, с. 127; 81, с. 59 и др.].

Марксистское понимание религии исходит из необходимости всестороннего учета ее социальной и исторической обусловленности, требует выводить причины религиозности «из данных отношений реальной жизни». Опыт прошлого является предпосылкой, исходным пунктом для дальнейшего развития, а отсутствие исторического отношения к проблеме лишает возможности правильно объяснить причины религиозности, интерпретировать положение ислама в наши дни.

Влияние прошлого в настоящем ощущает и отдельный индивид, история которого «отнюдь не может быть оторвана от истории предшествовавших или современных ему индивидов, а определяется ею» [428, с. 440]. Прошлое, указывают исследователи, выступает в качестве сравнительного ориентира для нового складывающегося мировоззрения; прошлым, освященным веками исторической эволюции, выдержавшим испытание временем, люди как бы сверяют настоящее, вновь возникающее. Процесс познания идет через противопоставление «нынешнего» состояния «прошлому», что в первую очередь присуще нравственным и религиозным системам. Религия, передаваясь из поколения в поколение, нередко служит и в наши дни «способом ориентации», направленным не на будущее, а на прошлое.

В предыдущих главах раскрыто влияние феодального прошлого среднеазиатских народов на уровень их современного социального развития, воздействие этого фактора на функционирование ислама. Поэтому подчеркнем лишь важность учета их

исторического прошлого, социального и психологического опыта при установлении причин и характера религиозности.

Для успеха работы по преодолению пережитков ислама, как отмечалось выше, мало подчеркнуть влияние традиций прошлого, но надо и вскрыть механизм воздействия, истоки подобного влияния, носящего объективный характер. Известно, что именно микросреда (семья, школа, производственный коллектив, улица и т. д.) является той призмой, через которую преломляется воздействие на личность общей социальной среды (социалистического общества), в том числе и социалистической идеологии. Бесконечное разнообразие эмпирических обстоятельств, составляющих микросреду, приводит к тому, что одна и та же, с точки зрения общей социальной среды, личность обнаруживает бесконечные вариации и традиции, которые можно объяснить только путем тщательного изучения этих обстоятельств. Если микросреда соответствует общей социальной среде, «работает» в одном с ней направлении, личность усваивает особенности общей социальной среды, присущие ей идеалы, становится их носителем, сторонником и защитником. В противном случае, когда микросреда в силу тех или иных причин (наличия в ней пережитков прошлого, отсталых или заблуждающихся) работает в направлении, противоположном действию общей социальной среды, эта микросреда формирует черты личности, не соответствующие общественным требованиям [95, с. 67].

Однонациональная микросреда, особенно сельская, в которой формируется личность абсолютного большинства представителей среднеазиатских народов, является аккумулятором ценностей, корни которых зиждутся в феодальном прошлом, связаны во многом с религией. Основным передатчиком этих ценностей была и остается среднеазиатская семья, которой еще не присущи тенденции, характерные для семей европейских народов: сокращение количественного состава ее членов, желание молодых вести самостоятельную жизнь, их стремление к социально-психологической свободе, а также значительная миграция. К тому же для молодежи среднеазиатских наций престиж семьи, как подтверждается исследованиями, остается выше, чем у других народов нашей страны. Среди нее особенно устойчивы также традиционные ценности семьи; значительно больше влияют родители и на выбор юношами и девушками жизненного пути [472, с. 289].

Традиции, связанные с исламом, в среднеазиатской семье передаются молодежи автоматически, без особых усилий со стороны старших и занимают прочное место в системе ее ценностей, не подлежащей пересмотру, обсуждению. В этом, а не в засилье духовенства нам видится путь проникновения, прочность и глубина залегания религиозного в общественной психологии отдельного индивида, трудность его преодоления. Но дело не только в семье. Человек не является членом лишь семьи, он выступает и членом различных общественных организаций,

производственного коллектива, т. е. участвует в жизни нескольких микросред. Атмосфера во всех микросредах, естественно, не одинакова, они по-разному влияют на развитие взглядов человека, сформировавшихся под влиянием семьи, нередко вынуждая его поступиться тем, что для него было важным, дают импульс формированию новых ценностей и взглядов. Однако, как нам кажется, ценности личности, связанные с исламом, в различных среднеазиатских микросредах далеко не всегда подвергаются пересмотру, переоценке. Даже лица, по своим взглядам свободные от влияния религии, которые могут и должны показывать пример в преодолении ее воздействия, действуют как бы в двух «измерениях». Такая ситуация делает исключительно актуальной задачу совершенствования воспитательной работы во всех социальных микросредах, формирования действенного атеистического общественного мнения.

Анализ социальных функций ислама, устанавливая его влияние на уровне социальной системы, место в общественной психологии, наиболее характерные особенности проявления, дает возможность, как нам представляется, с учетом всех обстоятельств подойти к определению типа, характеристике религиозности в исламе.

В научно-атеистической литературе прочно утвердилось мнение, согласно которому религиозность проявляется прежде всего через соблюдение мусульманских обрядов, предписаний, праздников, мнение, что ислам является бытовой религией, что для него характерен примат ритуала над мифом, а для районов его распространения характерной чертой является привычная религиозность, и т. д. [314, с. 107; 99, с. 21, 23; 432, с. 12; 74, с. 21—22 и др.].

Подобное понимание типа религиозности сказалось и на определении критериев религиозности, оказало существенное влияние на проведение конкретно-социологических исследований. Проводя исследования, отдельные исламоведы исходят из того, «что нет никакого другого критерия, который определял бы отношение мусульман к религии, кроме молитвы и уразы (пост)... Всякие иные толкования этого понятия приводят к неоправданному преувеличению степени религиозности...» [100, с. 97]. Другие в качестве «основных объективных показателей религиозности» берут «посещение мечети, совершение дома намаза, отправление других мусульманских обрядов и обычаев, наличие в квартире предметов культа, воспитание детей в религиозном духе, отношение к браку с людьми другой национальности, вероисповедания и др.». Третьи основными признаками религиозности, т. е. религиозного поведения, считают «соблюдение культовых действий — суннат (ритуальное обрезание), намаз (молитва), орудж (пост), курбан-байрам, траур магеррам (шахсей-вахсей), религиозный никах (венчание), чтение и распространение религиозной литературы, байское отношение к женщине, совершение паломничества к так называемым „свя-

тым местам", наличие в доме предметов религиозного обихода, похороны с участием моллы и т. д.» [60, с. 18—19].

При таком подходе, во-первых, на первый план, а иногда в качестве единственного критерия выдвигается один из структурных, но вовсе не ведущий элемент религии. «Говорить о первичности религиозного культа по отношению к религиозному сознанию — значит не понимать того, что религиозный обряд становится таковым лишь как символическая реализация религиозных верований» [505, с. 97].

Во-вторых, не берется в расчет то обстоятельство, что ислам, предъявляя к верующим много требований, связанных с культом, допускает и немало послаблений, делает немало исключений. Так, молодежь, люди среднего возраста, женщины во многих районах не посещали и теперь не посещают мечети, и это с точки зрения религии и верующих не является ни обязательным, ни предосудительным. Пост могут не соблюдать больные и путешествующие. Пятикратная молитва и в прошлом не соблюдалась всеми верующими без исключения. Религиозную литературу и в прошлом, и в настоящем не умело читать абсолютное большинство верующих; сегодня она недоступна даже части духовенства. В исламе отсутствуют «предметы культа» и «религиозного обихода» (за исключением молитвенных ковриков, представляющих собой обычную тряпку, а также шамаилов — изображений Мекки и Медины и текстов из Корана, распространенных в прошлом среди татар, башкир и азербаиджанцев (в Средней Азии шамаилы встречаются исключительно редко).

В-третьих, не учитывается, с одной стороны, то, что верующие могут не соблюдать многие из предписаний ислама, а с другой стороны, что ряд обрядов ислама, особенно венчание и обрезание, совершается и неверующими; отпевают умерших зачастую независимо от их отношения к религии.

И, в-четвертых, ислам для людей, помимо прочего, остается силой, влияющей на их повседневную жизнь, регулирующей ее, влияющей на поведение личности в семье, в социальной общности.

Вся история народов, исповедовавших ислам, в-пятых, в большой степени связана с религией, оказавшей серьезное воздействие на все стороны их жизни. В общественной психологии существует представление о тождественности религиозного и национального, отношение к исламу как к составной части национальной жизни. И в наши дни влияние ислама прослеживается в ряде элементов современного образа жизни не только верующих, но и нерелигиозного по своим представлениям населения (организация быта, формы использования свободного времени и в определенной степени удовлетворения материальных и духовных потребностей, а также ценностные представления и т. д.). Все это должно учитываться при определении типа и критерия религиозности в исламе.

Критерии, взятые без учета специфики культа ислама, его

норм и предписаний, во многих случаях исказили реальную картину религиозности, отрицательно сказались в репрезентативности конкретно-социологических исследований.

По нашему мнению, правильное определение критериев, типа религиозности в исламе, уровня его влияния на жизнь коренного населения, ареала его распространения невозможно без учета ряда факторов. Ислам в прошлом, проникая во все сферы общественной и личной жизни, делая обязательными свои нравственные нормы, моральные установки, обряды и предписания, стал составной частью образа жизни своих последователей. Успехи, достигнутые в ходе социалистических преобразований, привели к полному вытеснению влияния ислама в экономической, политической, культурной жизни современного среднеазиатского общества. Но, основываясь на анализе его социальных функций в наши дни, можно утверждать, что влияние ислама ощущается и сегодня в образе жизни наций и народностей, являвшихся мусульманскими в прошлом.

Поведение современного культурного человека, как известно, является не только продуктом биологической эволюции, не только результатом развития в детском возрасте, но и продуктом развития исторического. Поэтому наше утверждение не только не противоречит научному пониманию социалистического образа жизни, его исторической обусловленности, но и исходит из существования в нем наряду с интернациональным и общезначимым национального и конкретно-специфического. Как явствует из проделанного нами анализа, то обстоятельство, что в недалеком прошлом ислам занимал доминирующее положение в обществе и оказал глубокое воздействие на образ жизни своих последователей, в различной степени прослеживается во многих структурных элементах сегодняшнего образа жизни как верующих, так и нерелигиозного по своим представлениям населения.

Отметим, что, определяя место ислама в структуре советского образа жизни, мы исходим из следующего неоспоримого факта: задачей атеистического воспитания является не только и не столько вытеснение религиозных обрядов, сколько формирование подлинно атеистического, свободного полностью от религии мировоззрения, образа жизни. Поэтому нельзя согласиться с исследователями, которые предлагают исключить из числа сторонников религии людей, соблюдающих религиозные обряды как национальные [108, с. 199]. Наличие наряду с верующими довольно многочисленной группы людей, не обладающих прочным иммунитетом против религии, принципиальностью и убежденностью, необходимыми для противостояния религиозно настроенным людям, на наш взгляд, требует расширения границ воздействия атеистической пропаганды, усложняет ее задачи, ставит перед ней специфические проблемы.

Представляется, что в районах распространения ислама актуальным являются установление зависимости между религиозностью и другими сферами жизни, выявление роли и места ис-

лама в жизни исповедовавших его наций и народностей. Поэтому исследования, связанные с религией, должны носить, на наш взгляд, комплексный характер. Комплексные социологические исследования в районах распространения ислама наряду с выявлением религиозности должны способствовать установлению ее места и роли в образе жизни коренного населения, особенно жизни духовной. Именно в этом должен заключаться учет особенностей ислама, его социальных функций, влияния исторического прошлого на проявления религии в современных условиях.

Не определяя в полной мере пути возможных поисков в этом направлении, мы выскажем ряд предварительных замечаний и предложений. Изучение современного состояния ислама в тесной связи с образом жизни исповедовавших его народов может идти по нескольким направлениям. Это, во-первых, место ислама в удовлетворении нерелигиозных потребностей населения, связанных с выражением квазинациональных чувств, поступков. Значительное внимание, во-вторых, можно уделить и определению места ислама в быту исповедовавших его народов: в их семейных отношениях, нормах общежития, организации свободного времени и общения, в их обычаях, традициях, привычках и т. д. Возможно и выделение круга вопросов, связанных с современным положением женщины в семье, с осознанием ею собственной социальной значимости, перспектив роста, индивидуальных возможностей, а также с отношением окружающей среды к ее будущему, роли в общественной и семейной жизни, профессиональному и культурному росту и т. д. Стоит подумать и о характере сохраняющихся мусульманских представлений в этических, эстетических представлениях населения, а также в целом об установлении реликтов религиозного миропонимания в его мировоззрении, ценностных ориентациях и т. д. (за исключением социально-политических, экономических взглядов, полностью свободных от воздействия религии). Все это, в свою очередь, может быть подчинено вскрытию механизмов взаимовлияния религиозного и национального, уточнению подлинного места ислама в национальной психологии, структуре национального самосознания.

Уже стало аксиомой, что атеистическая работа не может и не должна ограничиваться лишь влиянием на верующих, охватывая и людей колеблющихся, безразличных к вопросам религии и атеизма, не обладающих прочным иммунитетом против религии, влияния религиозно настроенных лиц. Это особенно важно учесть в ареалах ислама, где верующими являются люди старших поколений, которые в силу необратимых причин вряд ли смогут в массе своей отойти от религии, встать на материалистические позиции. В то же время здесь имеется большое количество людей, в том числе и молодежи, в различной степени связанных с религией, не свободных от ее влияния, на работу с которыми, на наш взгляд, должна делаться главная ставка.

В обеспечении научного уровня пропаганды исключительно важное значение приобретает выделение главного звена, т. е. определение тех качеств сознания и поведения людей, которые мы формируем, исходя из сегодняшней обстановки, нужд современной практики и потребностей будущего. При этом, разумеется, следует исходить из генеральных, стратегических целей, рассчитанных на длительный период съездами партии и документами ЦК КПСС. Такой целью на нынешнем этапе является формирование у советских людей научного марксистско-ленинского мировоззрения — основы коммунистического воспитания.

Однако эта цель не может быть реализована сразу. Практика показывает, что достижение большой, стратегической цели никогда не происходит в отрыве от решения текущих, приближающих к ней задач. Таким образом, атеистическая пропаганда, проводимая в районах распространения ислама, во-первых, должна быть подчинена достижению общей цели, определенной партией. Но для этого ей, во-вторых, необходимо реализовать тактические задачи, сосредоточить внимание на наиболее актуальных вопросах атеистического воспитания, применительно к особенностям каждого района. Тактические задачи должны отражать современную религиозную обстановку, особенности проявления ислама, его место в общественной психологии, учитывая место и роль ислама в национально-освободительном движении, в социально-политических событиях, происходящих в странах Азии и Африки.

Нам же представляется, что все эти факторы не берутся в расчет при определении ближайших целей атеистической пропаганды, ее содержания и методов. Одними из главных ее направлений, к примеру, считаются «обличение невежества, корыстолюбия и аморальности служителей культа, ужасающих подробностей мусульманского фанатизма и изуверства», разоблачение «происков духовенства», «реакционной деятельности духовенства, бродячих мулл и всякого рода религиозных сект». Практические работники в противодействии мусульманским обрядам, обычаям и ритуалам видят главную задачу атеистического воспитания.

Непременным требованием научного подхода является всесторонний подход к изучению и определению объекта атеистического воспитания. «Чтобы действовать с какими-либо шансами на успех,— как отмечал К. Маркс,— надо знать тот материал, на который предстоит воздействовать» [2а, с. 195]. Научные труды, публикации на страницах журналов и газет, посвященные постановке атеистической работы в районах распространения ислама, на вопрос о том, кто должен быть главным объектом атеистических усилий, отвечают однозначно: верующий [272, с. 140; 271, с. 286; 575, 4.II.1978; 87, с. 73—74; 342, с. 67 и др.].

Такой подход к определению объекта и задач атеистической работы, как нам представляется, приводит к неверному опреде-

лению ее содержания, форм и методов, отрицательно отражается на ее эффективности. Нельзя, например, считать отвечающим реальным потребностям атеистического воспитания в районах распространения ислама метод, которому в атеистической литературе, статьях практиков отводится ведущее место. Принято считать, что «самой важной и результативной формой атеистической деятельности среди верующих является индивидуальная работа».

При этом индивидуальная работа с верующими, развенчание духовенства, отход от религии нередко преподносятся как нечто несложное, приносящее быстрые результаты. Так, в трех печатных работах упоминается пример с одним и тем же ишаном. В двух случаях рассказывается, как он «прекратил свою деятельность, публично признался, что действительно обманывал людей ради собственного благополучия», в результате индивидуальной работы с ним лектора-атеиста. В третьем материале рассказывается, что ишан пошел на это под впечатлением атеистического вечера, на котором читались лекции на темы «Медицина разоблачает лечение табибов (лекарей)» и «Новые традиции — против религиозных традиций» [271, с. 286; 342, с. 65, 595, 30.V.1976].

В одной из монографий сообщается об активном верующем, который отошел от ислама в результате бесед «О происхождении жизни, об эволюции всего живого, о происхождении человека», заставивших его «задуматься над тем, как устроен наш мир, в котором нет места для каких-либо сверхъестественных сил». Еще один верующий, говорится в той же книге, отошел от религии после того, как ему прямо заявили: «Хватит притворяться. Нам-то уж известно, что вы не верите ни в бога, ни в черта». Третий порвал с религией под воздействием сына, «читавшего ему вслух отрывки из книг» [81, с. 72—83].

Неоправданно большое значение придается и вовлечению бывших верующих, служителей культа, отрекшихся от религии, к атеистической работе, преувеличивается значение данного фактора в атеистическом воспитании. Сообщается, что бывшие верующие являются членами атеистических советов, «известны теперь как мудрые советчики», являются «помощниками пропагандистов и ведут индивидуальную работу с верующими», стали «активными пропагандистами атеизма», «выступают с разоблачением антинародной, антинаучной сущности религиозной идеологии, что, в свою очередь, эффективно действует на сознание и психологию верующих» [79, с. 146, 316, с. 60; 591, 21.I.1976; 342, с. 69; 384, с. 84].

Повышенная религиозность людей старшего поколения, их роль в воспроизводстве мусульманских традиций не учитывается, на наш взгляд, и теми атеистами, которые рассматривают пожилых людей, создаваемые на местах советы старейшин в качестве «действенного инструмента общественного воздействия на сознание людей, в том числе верующих». В условиях Средней Азии, где люди старших поколений пользуются большим авторитетом, имеют сильное влияние на окружающих людей, на формирование общественного мнения, можно и нужно создавать такие советы, использовать их для преодоления имеющихся в жизни негативных явлений (особенно среди молодежи). Но нельзя согласиться с часто встречающимися утверждениями о том, что советы старейшин «оказывают серьезное влияние на формирование атеистического общественного мнения», что они в состоянии бороться «против старых, консервативных обычаев и религиозных обрядов», распространять и внедрять новые «гражданские обряды, ничего не имеющие общего с религией», могут стать «социальными институтами, формирующими и выражающими атеистическое общественное мнение», «вести борьбу с религиозным общественным мнением» [591, 31.II.1976; 342, с. 62, 68; 63, с. 46; 150, с. 181].

Общеизвестно, что сегодняшние пожилые люди в большинстве своем неграмотны или малограмотны. Многие из них получили образование в конфессиональных школах. Именно из них состоит большинство верующих людей. Они по всем статьям (образование, профессиональный уровень, квалификация и т. д.) уступают европейцам своего возраста, среди которых, кстати, по сравнению с другими возрастными группами религиозность также намного выше. Их высокая религиозность подтверждается и результатами исследований социологов Средней Азии. Так, по данным ташкентских религиоведов, среди колхозников атеистов в четыре раза, среди рабочих в пять и среди служащих в девять раз больше, чем среди пенсионеров [369, с. 131]. Как нам представляется, нельзя серьезно рассчитывать на людей старшего поколения в борьбе с религиозными предрассудками.

Нельзя не отметить также, что наличная научная и научно-популярная литература тоже не учитывает, как правило, места религии в системе жизненных ценностей и сложившихся стереотипов в общественной психологии, равно как необходимости их постепенного разрушения, формирования атеистического общественного мнения. В литературе доминируют критический аспект в ущерб позитивному, стремление «разоблачать несостоятельность религиозных взглядов» и «ужасные традиции и обычаи прошлого», вскрыть «ухищрения» духовенства. Ставя задачу разрушения религиозных представлений, материалы печати не раскрывают позитивное, жизненаправляющее значение атеистических взглядов, богатство научного мировоззрения и социалистического гуманизма.

О характере и направленности атеистических брошюр, книг и статей можно судить по следующим примерам. Верующий или подверженный влиянию религии представляется в них как человек, который резко отличается от неверующих людей. Так, бывший верующий, порвавший с религией, сообщает, что он стал по-другому относиться к жене, дочери и снохам: «теперь у

нас настоящая дружная семья, где все с уважением относятся друг к другу». Статья прямо призывает «упорно бороться с носителями пережитков прошлого» [583, 17.IX.1976].

Авторы отдельных статей приписывают исламу то, чего в нем нет, или наоборот. Утверждается, например, что «на всем протяжении многовековой истории ислама в нем никогда не было единого морального принципа», а его идеалы «в своей сущности фантастически антиобщественны, уродуют и порабощают личность» [511, с. 11, 14]. Особенно рьяной критике, часто необоснованной, выдуманной, подвергаются мусульманские обряды, предписания и праздники. Указывается, например, что в дни уразы «шариат требует от мусульман бросать работу, идти в мечеть...» [585, 25.VIII.1976], а «во время курбан-байрама... верующие должны развлекаться, кататься на качелях, купаться в холодной воде, невзирая на время года» [432, с. 13]. Об уразе пишется, что «он прежде всего истощает организм, резко снижает производительность труда, особенно тех, кто занят работой в поле. Ослабленный постом организм человека легче подвержен тяжелым заболеваниям, в первую очередь желудочно-кишечным, авитаминозу, анемии и т. д.». «Суть вредного влияния соблюдения пятикратного намаза,— говорится в этой же работе,— состоит в том, что верующий теряет чувство реальной земной жизни, и молитва служит для него средством одурманивания, источником наживы духовенства и представителей культа» [432, с. 29].

Многие годы из одной работы в другую кочует подсчет времени, которое якобы тратит верующий на совершение пятикратной молитвы: оно отнимает в среднем 6 часов, т. е. 180 часов в месяц, или 2160 часов в год, или 3 месяца в год. Если человек 20 лет регулярно совершает пятикратную молитву, то ровно 5 лет своей жизни посвящает бесполезно богу [203, с. 213; 432, с. 12; 501, с. 139—140].

«Достается» и соблюдающим уразу. Оказывается, «пожилым людям соблюдение обрядов, связанных с уразой, приносит большое удовлетворение». Когда иные из них, согласно шариату, голодали более 2—3 суток (?), им после этого «готовили хорошее угощение». Для «некоторых верующих важна не сама по себе религия ислама и совершение тех или иных обрядов, а хороший ужин...» [81, с. 67].

По нашему мнению, в условиях среднеазиатских республик лобовая критика учения ислама, его обрядов, неблаговидных поступков служителей культа не давала и не может дать желаемого эффекта. Она во многих случаях оставляет людей равнодушными, а иногда вызывает и раздражение. Пропаганда, строящаяся без учета отношения верующих и неверующих к исламу и его служителям, без учета того места, которое занимает ислам в общественной психологии, не может быть успешной.

В районах распространения ислама особое значение приобретает то, что В. И. Ленин считал самым важным в атеистической пропаганде, а именно: заинтересовать массы сознательным отношением к религиозным вопросам и сознательной критикой религии, формировать политически правильное отношение к исламу. Эту задачу следует, естественно, осуществлять дифференцированно, с учетом особенностей различных групп трудящихся, главное внимание обращая на воспитание молодежи и интеллигенции. Ведущую роль в атеистическом и интернациональном воспитании могла бы занимать работа по формированию правильного понимания таких важнейших для советского человека понятий, как патриотизм, любовь и уважение к собственной нации, понимание ее подлинных интересов, того, что ее действительно возвышает и прославляет. Сочетание атеистического и интернационального воспитания должно способствовать осознанию не только идеологического вреда религиозных обрядов, но и того, что олицетворение их с национальными обычаями тянет нацию назад, к прошлому, не способствует ее развитию.

Нам кажется, что демографические особенности среднеазиатских наций и народностей ставят перед идеологической работой своеобразную проблему: расширения горизонта наций, особенно подрастающего поколения, воспитания широты мышления, кругозора, умения видеть не только различия, но и общее в жизни многочисленных наций и народностей нашей страны. Именно это может способствовать изменению отношения к исламу как к составной части национальной жизни, восприятию интернациональных черт советского образа жизни.

Одним из путей расширения кругозора нации, вытеснения из системы ее ценностей религиозного, как нам кажется, является показ единства человеческой истории, общности законов развития человеческой культуры, подчеркивание общих черт, традиций, обычаев разных народов, раскрытие социальных причин их возникновения и упрочения в жизни той или иной нации. Дело в том, что представителю любой нации не сложно почувствовать различающие его с представителем другой нации черты — язык, одежду, особенности быта и т. д. Но для осознания своего сходства с ним ему необходимо обладать способностью анализа и обобщения, умением охватить ряд сходных объектов, что невозможно без знаний о жизни других наций. Идеологическая работа, особенно средства массовой информации, может многое сделать, чтобы показать общее в обычаях, традициях, нравах народов, населяющих нашу страну. Это будет препятствовать распространению имеющихся случаев преувеличения положительных моментов в жизни нации, попыток выдавать их за нечто неповторимое, присущее только одной нации. Типичные черты той или иной нации, свидетельствует наука, в различной степени присущи и другим народам, и нет в национальном характере ни одной черты, которая была бы уникальной.

В общественной психологии нередко встречается отношение

к исламу, как к «вечной и неизменной» религии нации, как к религии, отличающейся от других «человечностью», «уважением к человеку», предписывающей высокие нравственные нормы, и т. д. Этому способствуют и отдельные популярные в массах люди, которые, не обладая достаточными научными знаниями, укрепляют бытующие в общественной психологии иллюзии.

Поэтому определенную роль в преодолении влияния ислама, сокращении его места в общественной психологии могло бы сыграть и марксистское объяснение широким массам, в первую очередь молодежи, причин распространения и утверждения ислама в жизни среднеазиатских народов, казахов, народностей Среднего Кавказа и Закавказья, азербайджанцев, татар и башкир. Подобный анализ неизбежно приводит к установлению социальной обусловленности этого явления, к тому, что народы, исповедовавшие ислам, пришли к нему только вследствие определенного общественного развития, в силу исторической необходимости. Атеистическое значение может иметь показ как особенностей догматики и культа ислама, так и его взаимоотношения с зороастризмом, манихейством и особенно с иудаизмом и христианством, показ общего, что есть между названными религиями.

В современных условиях, когда возрос интерес к прошлому этноса и его будущему, особое значение приобретают широкий показ действительной роли ислама в истории народов, его исповедовавших, той роли, которую он играет в консервации отживших свое представлений, а также отделение религиозной идеологии от культурных ценностей, выступающих в религиозной оболочке. Подчеркнем, что историзм в пропаганде — это не только показ того, как под натиском социального прогресса, развития науки и техники, культуры и образованности человечества религия постепенно теряла свои важнейшие функции, становилась делом лишь личной совести граждан. Историзм пропаганды требует обращенности и в будущее — объяснения неминуемой гибели религии, неизбежности ее полного вытеснения из всех сфер жизни общества и человека. Во всем этом мы видим единство атеистического и идейно-политического, в частности интернационального, воспитания.

Коротко о работе по внедрению новых советских безрелигиозных обрядов, в которой проявляется одна из важных сторон единства атеистического и нравственного воспитания. Безусловно, новые обряды, организованные и проведенные наилучшим образом, с выдумкой, с учетом национальных особенностей, представляют собой сильное оружие, но и требуют основательной глубокой подготовки.

Внедрение в быт среднеазиатских наций и народностей новых обрядов встречает немалые трудности. Население не всегда с желанием воспринимает новые формы быта, держится за старые обычаи. Особенно много трудностей с устройством свадеб, с обрядами обрезания мальчиков, похорон. Причин подобного

явления много. Мы остановимся лишь на некоторых, наиболее важных, на наш взгляд.

Новые обряды охватили только отдельные стороны, а не весь комплекс бытовых обрядов, встречающихся в жизни людей, и, конечно, не стали по-настоящему массовыми, всеобщими, органично не вошли в повседневную жизнь. В отдельных случаях в общем-то важному только для отдельных людей событию придается слишком большое общественное звучание, привлекаются значительные силы, расходуются большие средства, нередко общественные.

Другая причина, на наш взгляд, заключается в том, что новые обряды и традиции, внесенные в быт народа, заформализованы, оторваны от национальной почвы, не вбирают в себя лучшие безрелигиозные национальные черты, накопленные веками. Свадьбы, проводимые по-новому в Средней Азии, мало чем отличаются от свадеб, проводимых на Украине и Дальнем Востоке, Юге и Севере. В результате параллельно со свадьбой по-новому, проводимой в основном для молодежи, проводится другая свадьба для пожилых людей, для людей среднего возраста, родственников. Новые свадьбы, по мнению исследователей, популярными пока не стали в силу своей большой обыденности, в силу своего большого сходства с любым другим семейным праздником. Как свидетельствуют материалы опроса молодежи, около 60% опрошенных отметили, что свадьба, основанная на «строительном материале традиционной свадьбы», не только больше запоминается, но и способствует формированию чувства ответственности за судьбу своей будущей жены (мужа), семьи [155, с. 84].

Еще одно важное обстоятельство. Главное назначение новых свадебных обрядов сводится преимущественно к уменьшению материальных затрат на свадьбу. «Рекомендации», принимаемые на сходах населения, разрабатываемые кое-где местными Советами народных депутатов, до мельчайших подробностей перечисляют «нормы» затрат на проведение свадьбы, начиная от количества продуктов, необходимых для приготовления плова, кончая количеством калош и комплектов духов для подарков родным невесты. В то же время никого не удивляет, что многие молодожены до свадьбы совершают религиозный обряд бракосочетания. Не ставится принципиально вопрос: те, кому устраивается комсомольская свадьба, не должны (именно не должны) совершать этот обряд. В противном случае новый обряд теряет всякий смысл.

Нельзя не отметить и следующий недостаток. Зачастую под «новым» подразумевается то, что носит европейский характер, не связано с национальной почвой. Взять, к примеру, отдельные попытки хоронить коммунистов, руководящих работников обязательно в гробу. Ислам не запрещает хоронить в гробу, но это не принято в районах его распространения. Как правило, в гробу хоронят здесь умерших насильственной смертью. Поэтому

перед тем, как спустить тело умершего в могилу, вынимают его из гроба. В чем же смысл такого «нового» обряда, при котором к тому же нередко совершается отпевание?

В некоторых районах Средней Азии не увенчалась успехом попытка сопровождать «новые» свадьбы традиционно русским «горько».

Последнее. Новые обряды окажут желаемое воспитательное воздействие только при условии, если работа в этом направлении станет составной частью тщательно продуманного, хорошо организованного процесса идеологического воздействия на сознание людей. Существование старых обрядов, трудности во внедрении новых связаны с определенными ценностными ориентациями человека, его миропониманием.

Поэтому необходимо, по нашему мнению, развернуть целенаправленную, продуманную и организованную идеологическую работу по формированию правильных жизненных ценностей, ориентиров, учить людей стремиться к подлинным, непреходящим ценностям жизни, отличать их от мнимых, фальшивых, готовить сознание людей к восприятию новых форм быта.

Нами рассмотрены лишь некоторые возможности повышения эффективности работы по преодолению пережитков ислама, сокращения его воспроизводства в новых поколениях, повышения результативности атеистической пропаганды. Однако необходимо дальнейшее развитие социологии религии, привлечение усилий специалистов смежных отраслей науки для исследования ее социальных функций. Актуальность, значимость такой работы диктуется тем вниманием, которое Коммунистическая партия уделяет воспитанию нового человека — строителя коммунистического общества, тем, что «всю нашу идеологическую, воспитательную, пропагандистскую работу необходимо решительно поднять на уровень тех больших и сложных задач, которые решает партия в процессе совершенствования развитого социализма» [55, с. 5].

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

[1] В марксистской литературе имеется установившийся взгляд на секуляризацию как на процесс высвобождения из-под влияния религии всех сторон и уровней жизнедеятельности общества и личности и утверждения в общественном и индивидуальном сознании материалистического мировоззрения и основанных на нем систем, норм и ценностей как необходимого условия функционирования и прогрессивного развития общества и личности. Здесь и далее термин «секуляризация» употребляется именно в этом значении (см. [259, с. 19; 571, с. 92—94; 505. с. 139 и др.]).

Ислам: проблемы происхождения, распространения и утверждения на территории СССР

[1] В крестовые походы были втянуты и дети. Монахи «распространили безумную идею, будто невинные дети больше преуспеют в борьбе с неверными, чем грешники взрослые. В 1212 г. 15 тыс. детей под предводительством двенадцатилетнего Стефана из Марселя собрались для отплытия на Восток; часть детей погибла во время морской бури, остальных христиане-капитаны продали египетским работорговцам. Примерно так же закончилась и вторая экспедиция из 20 тыс. детей, которых вел Клаус из Келона. Никто из них в Европу не вернулся» [198, с. 50].

[2] Спустя много веков в сознании бедуинов идеология ислама продолжает занимать гораздо меньше места, чем у оседлых арабов. Кочевники довольно редко следуют установлениям религии, мало кто из них регулярно молится, посещает мечеть. Еще реже встречаются среди них хаджи — лица, совершившие паломничество в Мекку. Живя в пустыне, бедуины нерегулярно соблюдают месячный пост; постятся они, только когда находятся вблизи оседлых поселений, чтобы не прослыть язычниками. Они широко придерживаются своих доисламских верований — среди них распространена вера в духов и демонов, добрых и злых джиннов и т. д. Их принадлежность к исламу выражается прежде всего в механическом произнесении некоторых религиозных формул во время еды, при ритуальном заклании скота, при посадке на верблюда или лошадь [562, с. 130—131].

[3] Существует, правда, на примере Ирана объяснение этого явления, которое, на наш взгляд, может быть принято во внимание и относительно Средней Азии, тесно связанной с Ираном. Нетерпимость, проявленную к зороастризму, А. И. Колесников видит не в особенностях этого вероучения, а в том, что оно было официальной религией Сасанидского государства, столетиями угнетавшего оседлых и кочевых арабов. Поэтому, считает он, основной удар в годы арабской экспансии на восток приняли на себя «огнепоклонники». В дальнейшем, по мере утверждения военно-политического господства ислама, в Иране возникли новые взаимоотношения, которые привели к уравнению зароастрийцев с «людьми писания» — иудеями и христианами. И спустя несколько столетий после завоевания Ирана арабами позиции зороастризма оставались здесь довольно прочными. Достаточно отметить, что еще в X в. половину населения Ирана составляли зороастрийцы [265, с. 218—223].

[4] Нельзя рассматривать исламизацию районов, захваченных арабами, как

быстрый, охватывающий всех и вся процесс. Ислам утверждался постепенно, неравномерно. Часть населения этих районов продолжала параллельно с исламом исповедовать свои старые религии. Этот процесс длился долго. В Средней Азии, по мнению В. В. Бартольда, господство ислама утвердилось не раньше окончательного покорения страны арабами — около середины IX в., спустя полтора века после начала завоевания Мавераннахра.

[5] Следует учесть, что в согдийском городе, где не было четкой границы между дихканами — земельной аристократией и купечеством, первые, имея непосредственную связь с городской торговлей и извлекая из нее большую выгоду, также были заинтересованы в развитии торговли, и им также импонировало отношение ислама к торговле [574, с. 15].

[6] Любопытно, что среди первых мусульман, принявших ислам еще в период «откровений» Мухаммеда в Аравии, были рабы. Это, по мнению исследователей, объясняется ненавистью, с которой их господа — мекканские богачи преследовали Мухаммеда, выступавшего против неправедного стяжания. Мухаммед выступал для рабов в роли друга и заступника, а «день страшного суда», предсказанный им, они воспринимали как возмездие собственным господам. Согласно преданиям, первыми мучениками ислама стали рабы и рабыни, принявшие ислам в числе первых [398, с. 19].

[7] Описывая в письме Лауре Лафарг местное население Алжира (13—14 апреля 1882 г.), К. Маркс замечал: «Весьма поразительное это было зрелище: некоторые из этих мавров были одеты претенциозно, даже богато, другие — в то, что я в виде исключения отваживаюсь назвать блузами, когда-то имевшими вид блуз из белой шерсти, но теперь превратившимися в тряпье и лохмотья, но в глазах истинного мусульманина подобные вещи, жизненная удача или неудача, не создают различия между детьми Мухаммеда. У них абсолютное равенство в социальном общении — совершенно естественное; напротив, только будучи деморализованными, они начинают сознавать, что оно существует...» [9, с. 258].

[8] Такое же положение видно и в отношении христианства. Утвердившись в качестве государственной религии, христианство уничтожило все то, что было связано с язычеством,— музеи, академии, памятники культуры, храмы древних богов и, конечно, его жрецов, ученых и философов. Но одновременно оно усваивало идеи уходящего мира. «Христианское вероучение выросло на иудейском единобожии и мессианизме, на распространенной по всему Востоку и Западу египетской эсхатологии. В христианской религии отразилась также философия Платона, его идея добра, ставшая источником возникновения идеи трансцендентного бога, можно указать еще на платоновский дуализм тела и души, на учение Платона о бессмертии души, породившее соответствующие представления в системе воззрений христианства». Можно указать на «учение стоиков, на их понятие „логоса“ как на прототип христианского „логоса“, на созданную ими концепцию добродетели, которая легла в основу христианской морали.

Таким образом, христианское вероучение при своем возникновении базировалось не только на идеологии народов Востока — египтян, евреев, вавилонян,— но также и на идеологии народов Запада — греков и римлян» [545, с. 122].

[9] Члены племени хауса из Западного Судана, например, догмат «нет бога, кроме Аллаха, и Мухаммед — посланник его» воспринимают, исходя из своих анимистических верований. Аллах для них — верховный дух, с «позволения» которого действуют многочисленные духи, населяющие всю живую и неживую природу, и на вере в которых основаны местные культовые обряды. К Аллаху население обращалось только для вызывания дождя и для борьбы с угрожающими природными явлениями.

Верующие из другого племени — сонган — наряду с Аллахом допускали существование и другого верховного — «местного бога» и не оказывали первому особого почтения. Не был у них развит и культ Мухаммеда. Такую картину можно было видеть и в религиозной жизни других народов Западного Судана [592, 1951, № 1, с. 96].

[10] Речь идет, однако, не просто о следах идей иудаизма в исламе, как считают некоторые авторы [285, т. 2, с. 165—166], а о разных вариантах одной и той же общесемитской истории. Ф. Энгельс, характеризуя Библию, писал, что «она представляет собой запись древнеарабских религиозных и племенных традиций, видоизмененных благодаря раннему отделению евреев от своих соседей — родственных им, но оставшихся кочевыми племен. То обстоятельство, что Палестина с арабской стороны окружена пустыней, страной бедуинов, объясняет самостоятельность изложения. Но древнеарабские надписи, традиции и Коран, а также и та легкость, с которой распутываются все родословные и т. д.,— все это доказывает, что основное содержание было арабским или, вернее, общесемитским» [24, с. 209—210].

[11] Примечательно, что с развитием экономических отношений, с разложением натурального хозяйства, не зависящими от отношения к этим проблемам церкви, изменилась и позиция церкви по этим вопросам. Фома Аквинский (1225—1274) уже не осуждает торговую деятельность, не видит в ней ничего греховного. Прибыль, получаемая от торговли, ведущейся в общественных интересах, считает он, если она умеренна, то вполне оправданна. Правда, он поддерживал только умеренную прибыль, но где граница умеренности? Размеры дохода (прибыли), отвечал Фома Аквинский, должны соответствовать сословному положению человека, а сословное деление установлено самим богом.

В средние века церкви одновременно стали и центрами торговли, организаторами ярмарок, привлекавших огромные массы людей. С развитием буржуазного общества в недрах католицизма утвердилось протестантство, которое, исходя из экономического закона капиталистического накопления, развивало религиозно-нравственные представления о приобретательстве как долге христианина и цели его жизни [564, с. 83—85; 505, с. 75—76].

По замечанию А. В. Луначарского, церковь на определенном этапе «в высшей степени благоприятствовала торговле, которая в конце концов родила солидный капитал, т. е. ту общественную величину, которая убила феодализм и церковь» [306, с. 291].

[12] В ряде случаев освобождение от поста производится с условием возмещения в будущем или искупительной милостыни.

[13] Однако нельзя пройти мимо следующего замечания того же автора: «...важно... подчеркнуть, что едва ли принадлежит действительно самому Магомету хотя бы какое-нибудь из этих изречений... При всем внимании к мирским требованиям и всем снисхождении, которое Магомет требовал для себя, как это ясно видно из многих мест Корана, он относился с величайшим почтением к действительным аскетам, кающимся, молельщикам, постникам — с одним, может быть, исключением: безбрачной жизни. Безусловно, к его мыслям стоят ближе те изречения, в которых воздержание от всего земного выставляется высокой добродетелью, с помощью которой снискивается любовь бога. Тем важнее для нас познакомиться с тем, как вызванное к жизни внешними условиями ислама противоаскетическое мировоззрение получает свое выражение в изречениях и суждениях и как они подкреплялись авторитетом пророка» [165, с. 133].

[14] В этом нам видится коренное отличие от языческих орд Чингисхана, которые попросту сметали все на своем пути (см. [9, с. 221]).

В результате нашествия монголов большие города были основательно разрушены, а их население перебито или уведено в плен. Прекратилась торговля с соседними странами, пришли в упадок ремесла, что способствовало оскудению городов. Упадок был заметен и в не пострадавших непосредственно от монголов городах Семиречья и восточной части бассейна Сырдарьи. Спустя три десятилетия после монгольского нашествия ряд городов исчез, и на их месте появились пастбища. От городов в Чуйской долине (между Чу и Таласом) остались одни развалины [111, с. 85]. Вплоть до начала XIX в. экономика Средней Азии не смогла достигнуть уровня, на каком она находилась в XIII в., накануне монгольских завоеваний.

Совершенно иная картина наблюдалась после завоевания Средней Азии арабами.

[1] Птица — у древних арабов символ судьбы.

[2] Табут — гроб без крышки у мусульман, в котором покойника доносят до могилы.

[3] Высказывания средневековых мусульманских поэтов и философов Рагиба, Исфахани, Ибн Сины, Имама Газали, Джалалуддина Руми (см. [445]).

[4] Такая картина наблюдалась и в других районах распространения ислама в нашей стране. В конце XIX в., например, по далеко не полным данным, в Дагестане действовало около 2100 мечетей, и 900 религиозных школ; общее число служителей культа составляло более 20 тыс. человек. По мнению отдельных исследователей, здесь на каждые 8—12 семей до революции приходился в среднем один человек духовного звания, причем определенные семьи находились под охраной определенного священнослужителя, считаясь как бы его сферой деятельности [61, с. 10].

[5] Религиозная система образования оставалась наиболее распространенной и в других районах.

Взять, к примеру, Татарию. Абсолютное большинство детей и молодежи училось здесь в мактабах и медресе, содержавшихся за счет местного населения. На содержание общеобразовательных школ царское правительство отпускало всего по 12,5 коп. на душу населения в год. В 1913—1914 гг. таких школ в Казанской губернии было 1826, в том числе для татар — 35, в которых обучалось 2—3% всех учащихся общеобразовательных школ. Царское правительство умышленно создавало барьеры, препятствующие татарской молодежи в получении светского образования. В 20 реальных училищах Казанского учебного округа лишь 0,3 учащихся составляли мусульмане [490, с. 406]. И вот результат: Из 50 губерний России Казанская по грамотности занимала 44-е место. В Казани был университет, но за сто тридцать лет его дореволюционного существования в нем получили образование всего лишь шесть татар [479, с. 162].

[6] Высказывалось мнение, что в Средней Азии «еще задолго до прихода арабов... имела место тенденция к формированию национальностей (!?— *Т. С.*) узбеков, таджиков, туркмен» и что арабское вторжение «помешало процессу консолидации народов Средней Азии», однако суждение это вряд ли заслуживает детального разбора и серьезного возражения [424, с. 112].

[7] Следует заметить, во-первых, что подобную роль ислам сыграл и в других регионах своего распространения (см., например, [531, с. 23, 70, 71 и др.; 326, с. 66—67; 488, с. 40—41]). И во-вторых, в этом ислам не является исключительным феноменом. Религия служила одним из факторов укрепления сознания принадлежности к определенной народности и сыграла определенную роль и в формировании славянских народностей — русской, болгарской, моравской и т. д. (см. [151]).

[8] Существование разных направлений внутри ислама повлияло и на распространенность тех или иных имен. У шиитов, например, популярно было имя Али, оно встречалось даже чаще, чем имя Мухаммад. Среди них встречались многие имена хотя и не имеющие в этимологии ничего связанного с шиизмом, но привнесенные из Ирана: Риза (Реза, Рза), Секина и др. Принадлежность к шиитской секте исмаилитов нашла свое отражение в именах народности, живущей на Памире,— бадахшанцев.

[9] Здесь ошибочно М. Ф. Ахундов употребляет термин «секты», ведя речь о направлениях ислама.

[10] Отдельными деятелями колониальной администрации выдвигалась идея устройства народного суда под председательством русского чиновника. Но из опасения, что народом это будет воспринято как нарушение шариата, а чиновник может не соблюдать его или, еще хуже, подпадет под влияние казиев и «унизит тем русскую власть», она была отвергнута. Оставляя для местного населения традиционные формы суда, царские власти исходили из того, что затронуть эти суды — «значит затронуть их религию», что признавалось «весьма опасным». В то же время считалось невозможным оставлять их и в неприкосновенности, «так как никто не сомневался, что этот суд являлся для народа проводником всякого рода упорства и невежества» [180, с. 4—5].

[11] Народный суд в Туркестане всегда имел больше прав и полномочий, чем в других краях России, населенных мусульманами. На Кавказе, например, они занимались только исками, тяжбами (до 100 руб.) и маловажными проступками (порча воды в речках, канавах, колодцах, продажа испорченных продуктов, обида словом, удар без причинения увечья, кража, мошенничество на сумму не свыше 30 руб.). Во внутренней России и Закавказье народные суды могли приговаривать только к общественным работам до 6 дней, к денежным взысканиям до 3 руб., к аресту до 7 дней и к розгам до 20 ударов [180, с. 51].

[12] Журнал «Айкап», отражавший идеологию казахской национальной буржуазии, писал о случае, когда джигит после смерти отца претендовал на мачеху, мотивируя это тем, что «отец отдал за нее скот, а скот не должен пропадать зря» [118, с. 322].

[13] Под словом «мечеть» в дореволюционной Средней Азии подразумевалось не только место общественного моления, но и низшая административно-фискальная единица. Хивинское ханство, к примеру, делилось на ряд бекств во главе с феодалами-беками. Бекства, в свою очередь, делились на наибства, а те состояли из мечетных обществ, руководимых аксакалами и кетхудами. Вокруг каждой мечети группировались от 3—4 до нескольких десятков хозяйств. Имам мечети, являясь низшим должностным лицом хивинской администрации, наряду с выполнением религиозных обязанностей ведал учетом налогоплательщиков и сборами налогов; нередко он выполнял и функцию мираба — распределителя воды. Мечеть давала название и территориальной единице. Там, где существовала еще родо-племенная организация (у туркмен, каракалпаков, аральских узбеков), мечетей как первичных административных единиц вообще не существовало. В районах же ханства, где узбекское население еще сохраняло племенную организацию, существовала своеобразная переходная форма. Здесь мечети — административные единицы не были связаны с мечетями — религиозными учреждениями и назывались по именам старшин, мирабов и т. д. [502, с. 11].

[14] В 1916 г. группа мусульман из Средней Азии, мобилизованных на тыловые работы, была привезена в Карелию на строительство железной дороги. В этот год рамазан пришелся на лето. Туркестанцы стали ждать ночи, чтобы приступить к еде, но ночь не наступала. Им пытались объяснить, что в Заполярье летом не бывает ночи, но они твердили одно: «На все воля Аллаха». Если он захочет нас покарать, ночи не будет. Захочет помиловать, сделает ночь». Мусульмане постепенно теряли силы, среди них начались болезни. Лишь через неделю удалось убедить сначала молодых, а потом и пожилых верующих начать есть, не дожидаясь полярной ночи. Но многие к тому времени уже умерли [526, с. 10—11].

[15] К тому времени уже существовало Оренбургское духовное собрание, ведавшее всеми делами ислама на территории России, за исключением Таврической губернии, где имелось собственное Духовное управление. Имелись и соответствующие положения о мусульманском духовенстве и подлежащих его ведению делах.

[16] В. В. Бартольд, однако, замечает, «что, несмотря на выборный порядок должности казия, признание наследственного права на эту должность не исчезло и при русских и иногда определяло исход выборов — разумеется, не всегда» [111, с. 360].

[17] Интересно в связи с этим привести сведения о наиболее передовом из всех национальных отрядов пролетариата на восточных окраинах дореволюционной России — татарском. В крупной промышленности Татарии было занято около 3600 рабочих-татар. Их основная масса имела более низкую квалификацию, чем русские рабочие. Из 1986 рабочих-татар, личные карточки которых были подвергнуты анализу, 841 были чернорабочими. Число грамотных равнялось 614. 681 рабочий имел связь с единоличным сельским хозяйством, а 513 имели наделы, обрабатываемые силами семьи [357, с. 61, 64—66].

[1] Последние исследования показывают, что установившаяся в советской философской, атеистической, юридической и популярной литературе традиция именовать ленинский декрет, провозгласивший свободу совести, декретом 23 января 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» неверна. Правительное его название — «О свободе совести, церковных и религиозных обществах», и датируется он 20 января 1918 г. [300, с. 74, 76].

[2] Следует заметить, что и в дальнейшем в обращениях к коренному населению края, исходя из местных условий, партийные и советские органы нередко применяли термин «мусульмане». Так, после объявления амнистии сдавшимся в плен басмачам ТурЦИК, Совнарком и Наркомнац Туркестанской АССР 9 мая 1919 г. обратились со специальным воззванием к «трудовому мусульманскому населению Ферганы» с разъяснением сущности проводимой амнистии. 24 мая 1920 г. вновь было опубликовано воззвание «К мусульманскому населению Ферганской области», подписанное М. В. Фрунзе [232, т. 3, с. 193—194, 214]. В то время в различных документах можно было встретить и такие словосочетания: «мусульманский пролетариат», «мусульманские коммунисты».

[3] При периодизации этого процесса нами частично использована периодизация становления и развития духовной жизни советского общества, предложенная М. Т. Иовчуком [208, с. 19—32], а также труды ученых среднеазиатских республик [221, с. 131—144; 499, с. 33—34 и др.].

[4] Эти две республики встали на путь некапиталистического развития в иных условиях, чем Туркестан, и на первом этапе их строй нельзя было назвать социалистическим, так как для этого не созрели ни экономические, ни психологические условия. Хотя и там и тут у власти находились коммунистические партии, положение в них качественным образом отличалось от положения в Туркестане. В Хорезме у власти находился блок крестьян, ремесленников, национальной буржуазии и феодально-племенной знати, а в Бухаре — блок рабочих, крестьян, ремесленников и национальной буржуазии. Но власть здесь захватила узбекская национальная буржуазия, более организованная, чем крестьянство. В правительстве БНСР не было ни одного представителя трудящихся, зато много было торговцев, мулл и представителей старой интеллигенции. Низовой аппарат там и тут состоял в основном из мулл и бывших эмирских и ханских чиновников. Но общая тенденция — движение к социализму — была присуща обоим государствам.

[5] Представления о бесправности мусульманки в тот период настолько крепко были укоренены, что и отдельные советские народные суды в первый период своего существования лишали женщину права на развод, незаконно отказывали в расторжении брака, применяя вместо советских законов нормы шариата [225, т. 1, с. 270].

[6] Школы, действующие при мечетях, продолжали свое существование кое-где и в начале 30-х годов. Так, бюро Каракалпакского обкома в сентябре 1929 г., обсудив вопрос о старометодных мусульманских мактабах, постановило «временно воздержаться» от их закрытия. В это время все религиозные школы находились при мечетях (см. [99, с. 51—59]).

[7] Но это вовсе не означало, что партия допускала возможность сосуществования коммунистической и религиозной идеологий, ведения пропаганды идей социализма и коммунизма на религиозной основе. Так, в годы, когда даже в ряды партии принимали верующих, I съезд Коммунистической партии Туркестана (июнь 1918 г.) решительно отбросил выдвинутую на съезде «теорию» о единстве в основе коммунизма и учения ислама и о том, что путь воздействия на мусульман должен быть религиозным.

[8] Остатки феодализма, признаки малоразвитости, связанные с прошлым, накладывают отпечаток и на уровень религиозности, социальные функции религии и в социалистических странах Европы (см., например, [94, 305б, с. 12—15]).

[9] При этом мы далеки от мысли прямо связывать материальное положение и уровень религиозности человека. Есть семьи, где имеется большой материальный достаток, основанный на частной предприимчивости, спекуляции и т. д., но тем не менее сохраняется высокая религиозность. В то же время во многих семьях, недостаточно обеспеченных, гораздо меньше чувствуется влияние религии. Но уровень материальной обеспеченности опосредованно оказывает воздействие на становление личности, формирование ее жизненных ориентаций и взглядов, отражается на отношениях внутри членов одной семьи, между различными семьями.

[10] Такого рода попытки исключительно редко, но встречаются. Так, некоторое время тому назад небольшая группа верующих, проживающих в окрестностях Ташкента, объединилась в секту «Ахли Куръан» («Люди Корана»), ставившую своей целью борьбу за «чистоту веры». Они требовали безукоснительного соблюдения всеми пятикратного моления, прекращения учебы девочек после 7—8 классов, сохранения калыма как компенсации затраты родителей на воспитание. Члены секты выступали против деятельности религиозных центров, обвиняя их в отступлении от норм ислама, в уступках верующим, не соблюдающим заветы Корана. Другая секта, действовавшая в городе Оше, выступала за соблюдение всех обрядов ислама, от родителей требовала воспитывать детей в религиозном духе, пыталась организовать обучение молодых людей основам религии. В ряде мест имелись случаи группового обучения детей религии. Но, как правило, ни одна из этих попыток не была поддержана верующими, требовавшими прекратить пропаганду идей, несовместимых с их жизненными представлениями [433, с. 66; 491, с. 20; 593, 29.I.1969 и др.].

[11] Подобное присуще и другим религиям. Среди иммигрантского населения Соединенных Штатов Америки, например, католики вступают в брак с единоверцами в 84% случаев, протестанты — в 80, иудеи — в 94%. Процент этнически эндогамных браков здесь намного ниже (см. [129, с. 353—355]).

[12] Феодальное прошлое отражается на коммуникативной функции религии и в некоторых социалистических странах Европы (см. [94, с. 204]).

[13] Известен случай, когда имам одной из мечетей юга Киргизии ввел в состав руководителей мечети двух женщин, чтобы иметь возможность влиять на верующих-домохозяек [412, с. 29].

[14] Повсеместно широко сохраняется обычай давать имена, связанные с исламом, близнецам. Из 76 пар близнецов в одном из узбекских районов, к примеру, 69 получили такие имена: 23 пары — Хасан и Хусен, 32 — Фатима и Зухра, 4 — Хасан и Фатима и др. Среди туркмен все еще очень употребимы имя Мухаммед и производные от него [383, с. 145, 154].

[15] В 1963 г. в г. Ташаузе Туркменской ССР имели место четыре случая женитьбы на девочках, не достигших 14-летнего возраста [440, с. 149]).

[16] Троеженство встречается еще более редко, чем двоеженство.

[17] Автору известно заявление 50 женщин из Ферганской области Узбекистана. Ссылаясь на то, что их мужья и женихи давно находятся на фронте, многие из них не вернутся или могут не вернуться, они предлагали узаконить многоженство. Свою просьбу они мотивировали желанием иметь детей.

[18] Автору доподлинно известен случай, когда разведенные по шариату супруги пошли на осуществление в полной мере предписаний шариата и только после этого снова стали жить вместе.

ЦИТИРОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА *

1. Маркс К. Британское владычество в Индии.— Т. 9.
2. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта.— Т. 8.
2а. Маркс К. Инструкция делегатам Временного Центрального Совета по отдельным вопросам.— Т. 16.
3. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. 1.— Т. 23.
4. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. 3.—Т. 25. Ч. 2.
5. Маркс К. Критика готской программы.— Т. 19.
6. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение.— Т. 1.
7. Маркс К. К теории прибавочной стоимости (IV том «Капитала»). Ч. 1.— Т. 26, ч. 1.
8. Маркс К. Объявление войны.— К истории возникновения восточного вопроса.— Т. 10.
9. Маркс К. Письмо Лауре Лафарг в Лондон. [Алжир], 13—14 апреля 1882 г.— Т. 35.
10. Маркс К. Письмо Руге в Дрезден. Кельн, 30 ноября [1842].—К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956.
11. Маркс К. Письмо Энгельсу, 5 марта 1869 г.— Т. 32.
12. Маркс К. Тезисы о Фейербахе.— Т. 3.
13. Маркс К. Хронологические выписки.— Архив МиЭ. Т. 5. М., 1938.
14. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года.— К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956.
15. Маркс К. и Энгельс Ф. Британская политика.— Дизраэли.— Эмигранты.— Мадзини в Лондоне.— Турция.— Т. 9.
16. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1965.
16а. Маркс К. и Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии.— Т. 4.
16б. Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков.—Т. 3.
17. Маркс К. и Энгельс Ф. Об атеизме, религии и церкви. М., 1971.
18. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом.— Т. 20.
18а. Энгельс Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство.— Т. 19.
19. Энгельс Ф. Гражданская война в Швейцарии.— Т. 4.
20. Энгельс Ф. К истории первоначального христианства.— Т. 22.
21. Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии.— Т. 7.
22. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.— Т. 21.
23. Энгельс Ф. Письмо Иозефу Блоху в Кенигсберг. Лондон, 21(22) сентября 1890 г.— Т. 37.
24. Энгельс Ф. Письмо К. Марксу в Лондон. Манчестер, около 26 мая 1853 г.— Т. 28.
25. Энгельс Ф. Письмо К. Марксу в Лондон. Манчестер, 6 июня 1853 г.— Т. 28.
25а. Энгельс Ф. Письмо К. Марксу в Манчестер, 5 марта 1869 г.— Т. 32.
26. Энгельс Ф. Положение рабочего класса в Англии.— Т. 2.

* Все работы К. Маркса и Ф. Энгельса приведены по 2-му изданию Собрания сочинений, В. И. Ленина — по Полному собранию сочинений.

27. Энгельс Ф. Похороны Карла Маркса.— Т. 19.
28. Ленин В. И. Великий почин (О героизме рабочих в тылу. По поводу «коммунистических субботников»).— Т. 39.
29. Ленин В. И. Государство и революция. Учение марксизма о государстве и задачи пролетариата в революции.— Т. 33.
30. Ленин В. И. Доклад на II Всероссийском съезде коммунистических организаций народов Востока 22 ноября 1919 г.— Т. 39.
31. Ленин В. И. Задачи союзов молодежи (Речь на III Всероссийском съезде Российского Коммунистического Союза Молодежи 2 октября 1920 г.).— Т. 41.
32. Ленин В. И. К вопросу о диалектике.— Т. 28.
33. Ленин В. И. К женщинам-работницам.— Т. 40.
34. Ленин В. И. Конгресс Коммунистического интернационала. 19 июля — 7 августа 1920 г. Доклад комиссии по национальному и колониальному вопросам 26 июня.— Т. 41.
35. Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Наука логики».— Т. 29.
36. Ленин В. И. Конспект книги Фейербаха «Лекции о сущности религии».— Т. 29.
37. Ленин В. И. Крах II Интернационала.— Т. 26.
38. Ленин В. И. Об отношении рабочей партии к религии.— Т. 17.
39. Ленин В. И. О продовольственном налоге (значение новой политики и ее условия).— Т. 43.
40. Ленин В. И. Проект речи по аграрному вопросу во Второй государственной думе.— Т. 15.
40а. Ленин В. И. Проект тезисов о роли и задачах профсоюзов.— Т. 44.
41. Ленин В. И. Развитие капитализма в России. Процесс образования внутреннего рынка для крупной промышленности.— Т. 3.
42. Ленин В. И. Революционная армия и революционное правительство.— Т. 10.
43. Ленин В. И. Речь на I Всероссийском съезде учителей-интернационалистов 5 июня 1918 г.— Т. 36.
44. Ленин В. И. Социализм и религия.— Т. 12.
45. Ленин В. И. VIII съезд РКП(б). Доклад о партийной программе 19 марта.— Т. 38.
46. Ленин В. И. X съезд РКП(б). Доклад о замене разверстки натуральным налогом.— Т. 43.
46а. Ленин В. И. Тетради по империализму.— Т. 28.
47. Ленин В. И. Удержат ли большевики государственную власть.— Т. 34.
48. Ленин В. И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? (Ответ на статьи «Русского богатства» против марксистов).— Т. 1.
49. Ленин В. И. Экономика и политика в эпоху диктатуры пролетариата.— Т. 39.
50. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Т. 1, 2, 6. М., 1951, 1970, 1971.
51. 50 лет Великой Октябрьской социалистической революции. Тезисы ЦК КПСС.— «Коммунист», 1967, № 10.
52. Материалы XXIV съезда КПСС. М., 1971.
53. Материалы XXV съезда КПСС. М., 1976.
54. Материалы XXVI съезда КПСС. М.. 1981.
55. Материалы Пленума ЦК КПСС. 14—15 июня 1983 г. М., 1983.
56. Программа Коммунистической партии Советского Союза. М., 1974.
57. Андропов Ю. В. Учение Карла Маркса и некоторые вопросы социалистического строительства в СССР.— «Коммунист», 1983, № 3.
58. Андропов Ю. В. Шестьдесят лет СССР. Доклад на совместном торжественном заседании Центрального Комитета КПСС, Верховного Совета СССР и Совета Министров СССР в Кремлевском дворце съездов 21 декабря 1982 г. М., 1982.
59. Брежнев Л. И. О 50-летии Союза Советских Социалистических Республик. М., 1962.
60. Аббасов А. Д. Характер отношения молодежи к религии и особенно-

сти атеистического воспитания (по материалам Апшерона Азербайджанской ССР). Автореф. канд. дисс. Баку, 1976.
61. Абдуллаев Т. А. Некоторые вопросы теологии ислама. Махачкала, 1973.
62. Абдураимов М. А. Очерки аграрных отношений в Бухарском ханстве в XVI — первой половине XIX века. Т. 1—2. Таш., 1970.
63. Абдусамедов А. И. Общие закономерности и специфика становления и развития научно-материалистического атеистического мировоззрения в регионах, миновавших капитализм. Автореф. докт. дисс. М., 1978.
64. Абдусамедов А. И. Становление материалистического мировоззрения в Узбекистане. Таш., 1973 (на узб. яз.).
65. Абдушукуров Т. Социальные последствия современной научно-технической революции. Таш., 1976.
66. Абрамзон С. М. К вопросу о патриархальной семье у кочевников Средней Азии.— Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Вып. 28. М., 1958.
67. Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971.
68. Абрамзон С. М. О некоторых пережитках ранних форм брака у киргизов (к вопросу о генезисе институтов левирата и сорората). М., 1968.
69. Авксентьев А. В. Ислам и быт. Ставрополь, 1964.
70. Авксентьев А. В. Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь, 1973.
71. Айни Садриддин. Воспоминания. М.— Л., 1960.
72. Айталиев А. А. Социализм и интернациональное воспитание масс (Из опыта интернационального воспитания народов, миновавших капитализм). А.-А., 1979.
73. Акгаев А. Атеистическое воспитание трудящихся.— «Партийная жизнь», 1978, № 11.
74. Акназаров Х. З. Проникновение ислама в Казахстан, его эволюция и пути преодоления. Автореф. докт. дисс. Баку, 1974.
75. Актуальные вопросы атеистического воспитания. А.-А., 1976.
76. Алиев Г. А. Замечательные плоды ленинской дружбы народов.— «Коммунист», 1980, № 10.
77. Алимарин. Несколько слов о современной литературе казанских татар.— «Журнал Министерства народного просвещения», 1905. № 1.
78. Алимов И. Узбекское дехканство на пути к социализму. Таш., 1974.
79. Алтынов М. А. Атеистическое воспитание на селе. Таш., 1976 (на узб. яз.).
80. Аманов Дж. Повысить действенность атеистической пропаганды.— «Агитатор Туркменистана», 1976, № 10.
81. Амантурлин Ш. Пережитки анимизма, шаманства и ислама и атеистическая работа. А.-А., 1977.
82. Аминова Р. Х. Октябрь и решение женского вопроса в Узбекистане. Таш., 1975.
83. Анарбаев А. Благоустройство средневекового города Средней Азии (V — начало XIII в.). Таш., 1981.
84. Андреев И. И. Некапиталистический путь развития. М., 1974.
85. Антология азербайджанской поэзии. М., 1939.
86. Аравия. Материалы по истории открытия. М., 1981.
87. Арзуев У. Эффективность атеистической пропаганды.— «Партийная жизнь». Таш., 1978, № 7.
88. Арифходжаев Б. Развитие научного атеизма и совершенствование атеистической пропаганды в Узбекистане (40-е и первая половина 50-х годов). Автореф. канд. дисс. Таш., 1976.
89. Артамонов М. И. История хазар. М., 1962.
90. Арутюнян Ю. В. Социальная структура сельского населения СССР. М., 1971.
91. Археологические и этнографические изыскания в Азербайджане (1975 г.). Баку, 1978.
91а. Архив Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС. Фонд конкретных социологических исследований. Оп. 8, ед. хр. 1—2.
92. Атеизм, религия, современность. Л., 1973.
93. Атеистическое воспитание населения. Махачкала, 1977.
94. Аттила А. Г. Общественная функция и будущее религии.— Зарубежные марксисты о религии и церкви. М., 1975.
95. Афанасьев В. Об управлении идеологической сферой в социалистическом обществе.— «Коммунист», 1975, № 12.
96. Африка. Энциклопедический справочник. Т. 1—2. М., 1963.
97. Ахундов М. Избранные философские произведения. Баку, 1958.
97а. Аширов Н. Ислам и нации. М., 1975.
98. Аширов Н. Эволюция ислама в СССР. М., 1974.
99. Базарбаев Ж. Б. Секуляризация сельского населения Каракалпакии. Нукус, 1974.
100. Базарбаев Ж. Типология современных верующих мусульман.— «Философские науки», 1973, № 5.
101. Базаров А. Некоторые особенности и пути формирования атеистического мировоззрения таджикского дехканства. Душ., 1971.
102. Базиев А. Г., Исаев М. И. Язык и нация. М., 1971.
103. Байрамсахатов Н. Новый быт вытесняет религию. Аш., 1972.
104. Байрамсахатов Н. Новый быт и ислам. М., 1979.
105. Байрамсахатов Н. Рождено временем.—«Наука и религия», 1979, № 8.
106. Бакмаханов Е. Реакционная роль мусульманского духовенства (вторая половина XIX и начало XX в.).—«Вестник Академии наук Казахской ССР», 1949, № 6.
107. Балевиц З. В. Историческое знание в формировании научно-материалистического мировоззрения.—«Известия Академии наук Латвийской ССР», 1976, № 6.
108. Балтанов Р. Г. Социологические проблемы в системе научно-атеистического воспитания (Проблемы конкретно-социологического анализа религии и атеизма в СССР). Казань, 1973.
109. Балхов Д. Развитие национального самосознания народных масс в условиях перехода от докапиталистических отношений к социализму. Автореф. канд. дисс. М., 1972.
110. Бартольд В. В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии.— Сочинения. Т. 5. М., 1968.
111. Бартольд В. В. История культурной жизни Туркестана.— Сочинения. Т. 2. Ч. 1. М., 1963.
112. Бартольд В. В. Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира.— Сочинения. Т. 2. Ч. 1. М., 1963.
113. Бартольд В. В. О христианстве в Туркестане в домонгольский период.— Сочинения. Т. 2. Ч. 2.
114. Бартольд В. В. Первоначальный ислам и женщина.— «Историк-марксист». 1939, № 5—6.
115. Басилов Н. В. Культ святых в исламе. М., 1970.
116. Батунский М. А. Мусульманский Восток: источники социо-культурной динамики и ориентации на универсальные символы.— Национальное и интернациональное в идеологии национально-освободительного движения. Тезисы. Ч. 2. М., 1970.
117. Бахрушин С. К вопросу о крещении Киевской Руси.— Религия и церковь в истории России. М., 1975.
117а. Баширов Л. А. Роль объективных условий и субъективного фактора в преодолении религиозных и националистических пережитков (социально-исторический очерк). Автореф. канд. дисс. М., 1975.
118. Бейсембиев К. Б. Очерки истории общественно-политической и философской мысли Казахстана (дореволюционный период). А.-А., 1976.
119. Беленицкий А. М. Вопросы идеологии и культов Согда по материалам пенджикентских храмов.— Живопись древнего Пенджикента. М., 1954.
120. Беленицкий А. М. Новые памятники искусства древнего Пенджикен-

та. Опыт иконографического исследования.— Скульптура и живопись древнего Пенджикента. М., 1958.
121. Беленицкий А. М., Бентович И. Б., Большаков О. Г. Средневековый город Средней Азии. М., 1973.
122. Беляев Е. А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннем средневековье. М., 1965.
123. Беляев Е. А. Мусульманское сектантство. М., 1957.
124. Беляев Е. А. Предисловие к книге Р. Шарля «Мусульманское право». М., 1959.
125. Беляев Е. А. и Якубовский А. Ю. Аравия к началу VII в. Арабские завоевания и арабский халифат (VII—X вв.).— Всемирная история. Т. 3. М., 1957.
126. Берестов В. Два огня. М., 1966.
127. Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1—3. М.— Л., 1950—1953.
128. Благова Г. Ф. Тюркские средневековые личные женские имена.— Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. М., 1970.
129. Богина Ш. А. Иммигрантское население США.— Национальные процессы в США. М., 1974.
130. Большая советская энциклопедия. 3-е изд. М.
131. Борнс А. Путешествие в Бухару. Ч. 2. М., 1848.
132. Бочкарева Е., Любимова С. Светлый путь. 1967.
133. Брагинский И. С. О природе среднеазиатского джадидизма в свете литературной деятельности джадидов.—«История СССР», 1966, № 6.
134. Брайнин С., Шафиро Ш. Очерки по истории Алаш-Орды. А.-А., 1935.
135. Брачность, рождаемость, смертность в России и СССР. Сборник статей. М., 1977.
136. Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973.
137. Брыкина Г. А. Юго-Западная Фергана в первой половине I тысячелетия нашей эры. М., 1982.
138. Буева Л. П. Социальная среда и сознание личности. М., 1968.
139. Букин В. Р. Психология верующих и атеистическое воспитание. М., 1969.
140. Буниятов З. Азербайджан в VII—IX вв. Баку, 1965.
141. Вавилов Н. И. Избранные сочинения. М., 1966.
142. Васильева Г. П. Преобразование быта и этнические процессы в северном Туркменистане. М., 1969.
143. Васильева Г. П. Туркмены-нохурлы.— Труды Института этнографии АН СССР. Т. XXI. М., 1954.
144. Виткович В. Дороги, встречи, рассказы.— «Новый мир», 1966, № 10.
145. Вишневский А. Я. Ленинская национальная политика в действии (Осуществление ленинской национальной политики в Таджикистане в годы социалистического строительства). Душ., 1982.
146. Волков Г. Сова Минервы. М., 1973.
147. Вопросы атеистического и интернационального воспитания трудящихся. Таш., 1977.
148. Вопросы научного атеизма. Вып. 5. М., 1965.
149. Вопросы национальной психологии. Черкесск, 1972.
150. Вопросы теории и практики атеистического воспитания. Таш., 1979.
151. Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. Методология и историография. М., 1976.
152. Вохидов Э. Мухаббат. Таш., 1976 (на узб. яз.).
153. Всеподданнейший доклад туркестанского генерал-губернатора о покорении Туркестанского края в 1909 г. [Б. м.], 1909.
154. Гаврилов М. Рисал ясартовских ремесленников. Исследование преданий мусульманских цехов. Таш., 1912.
155. Гаджиева С., Янкова З. Дагестанская семья сегодня. Махачкала, 1979.
155а. Гафарова М. К. Духовный облик женщины Советского Востока. Душ., 1969.

156. Гафуров А. Лев и Кипарис. О восточных именах. М., 1971.
157. Гафуров Б. Г. История таджикского народа. В кратком изложении. Изд. 3-е. Т. 1. М., 1955.
158. Гафуров Б. Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. М., 1972.
159. Гафурова К. А. Идеологическая борьба в Средней Азии и Казахстане в первые годы Советской власти.— «Вопросы истории», 1973, № 7.
160. Геюшев З. Этическая мысль в Азербайджане. Баку, 1968.
161. Гидулянов П. В. Отделение церкви от государства. Полный сборник декретов, ведомственных распоряжений и определений Верховного суда РСФСР и других советских социалистических республик. Изд. 3-е. М., 1926.
161а. Глазами этнографов. М., 1982.
162. Голендухин Ю. Н. Вопросы классификации и духовный мир земледельца по иероглифам Саймалы-Таша. Первобытное искусство. Новосибирск, 1970.
163. Гольбах П. Письма к Евгении. Здравый смысл. М., 1956.
164. Гольдциигер И. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). М., 1938.
165. Гольдцигер И. Лекции об исламе. [СПб.], 1912.
166. Государственное строительство и право в Узбекской ССР. Таш., 1974.
167. Грушин Б. А. Мнения о мире и мир мнений. Проблемы методологии исследования общественного мнения. М., 1967.
168. Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М., 1967.
169. Давыдов А. М. Аграрные преобразования и формирование социалистического землепользования в Узбекской ССР. Таш., 1965.
170. Даниялов А. Ф. Строительство социализма в Дагестане. 1921—1940 гг. (Узловые проблемы). М., 1975.
171. Два года социалистического строительства в Узбекистане. Отчет правительства УзССР IV съезду Советов Узбекистана. Таш., 1931.
172. Декреты Советской власти. Т. 1. М., 1957.
173. Джаббаров И. М. Общественный прогресс, быт и религия. Таш., 1973.
174. Джаббаров И. М. Ремесло узбеков Южного Хорезма в конце XX века (историко-этнографический обзор).— Занятия и быт народов Средней Азии. М., 1971.
175. Джалилов А. Согд накануне арабского нашествия и борьба согдийцев против арабских завоевателей в первой половине VIII в. Сталинабад, 1961.
176. Джегутанов Э. Разрешение национального вопроса и становление массового атеизма. Автореф. канд. дисс. М., 1972.
177. Джунусов М. С. Две тенденции социализма в национальных отношениях. Таш., 1975.
178. Джунусов М. Нация как социально-этническая общность.— «Вопросы истории», 1966, № 4.
179. Джунусов М. С. О некоторых национальных особенностях образа жизни в условиях социализма.— «Социологические исследования», 1975, № 2.
180. Дингельштедт Н. Судебное преобразование в Туркестанском крае. [Б. м.], 1892.
181. Документы внешней политики СССР. Т. 1. М., 1957.
182. Дорженов С. Пережитки ислама в Киргизии и причины их существования.— Ученые записки Киргизского медицинского института. Т. 62. Фрунзе, 1969.
183. Дорженов С. Политика царского правительства в отношении ислама в конце XIX— начале XX в.— Ученые записки историко-юридического факультета Киргизского университета. Серия истории. Вып. 8. Фрунзе, 1964.
184. Дорженов С. В. Распространение ислама в Киргизии и его современное состояние. Автореф. канд. дисс. М., 1964.
185. Дорошенко Е. А. Зороастрийцы в Иране (Историко-этнографический очерк). М., 1982.
186. Дорошенко Е. А. Шиитское духовенство в современном Иране. М., 1975.

187. Ерасов Б. С. Структура и динамика исламского универсализма.— «Вопросы философии», 1973, № 3.
188. Жданко Т. А. Национально-государственное размежевание и процессы этнического развития у народов Средней Азии.— «Советская этнография», 1972, № 5.
189. Жданко Т. А. Очерки исторической этнографии каракалпаков.— Труды Института этнографии АН СССР. Т. 9. М., 1950.
190. Жданко Т. А. Специфика этнических общностей в Средней Азии и Казахстане (XIX — начало XX в.).— Расы и народы. Вып. 4. М., 1974.
191. Женщины на работе и в семье. М., 1978.
191а. Женщины Советского Туркменистана. Аш., 1973.
192. Женщины страны Советов. Краткий исторический очерк. М., 1977.
193. Живкович Л. Теория социального отражения. М., 1969.
194. Жилина А. П. О пережитках профессиональных культов в Узбекистане.— Информационный бюллетень Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС. Вып. 7. М., 1970.
195. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Л., 1974.
196. Заборов М. А. История крестовых походов в документах и материалах. М., 1977.
197. Заборов М. А. Крестоносцы на Востоке. М., 1980.
198. Замаровский Войтех. Их величества пирамиды. М., 1981.
199. Занятия и быт народов Средней Азии. Л., 1971.
200. Заорская В. В., Александер К. А. Промышленные заведения Туркестанского края. Вып. 2. СПб., 1915.
201. Ибрагимов Г. Происхождение ислама и его реакционная сущность. А.-А., 1937.
202. Иванов А. С. Учение аль-Фараби о познавательных способностях. А.-А., 1977.
203. Изимбетов Т. Об идеологии современного ислама.— Критика религиозной идеологии. М., 1962.
204. Измайлов А. Э. Просвещение в республиках Советского Востока. М., 1973.
205. Икрамов А. Избранные труды. В 3-х томах. Таш., 1972—1974.
206. Илмий атеизм. Таш., 1976.
207. Информационный бюллетень Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС. М., 1967.
208. Иовчук М. Т. Об исторических этапах становления и развития социалистического сознания в СССР.— «Вопросы философии», 1965, № 3.
209. Иовчук М. Т., Мамедов Ш. Ф. Проблемы исследования истории философской и общественно-политической мысли в Средней Азии и Казахстане.— «Вопросы фолисофии», 1978, № 11.
210. Иркаев И. История гражданской войны в Таджикистане. Душ., 1971.
211. Исаев М. И. О языках народов СССР. М., 1978.
212. Искандаров Б. И. Восточная Бухара и Памир во второй половине XIX в. Ч. 2. Душ., 1963.
213. Искандаров М. Из истории советского строительства в Таджикистане (1924—1929). Душ., 1976.
214. Искусство Востока и античности. М., 1981.
215. История Азербайджанской ССР. Т. 1. Баку, 1958.
216. История Бухарской Народной Советской Республики. Сборник документов. Таш., 1976.
217. История Бухары. Таш., 1976.
218. История Дагестана. Т. 1. М., 1967.
219. История и культура Чувашской АССР. Сборник статей. Вып. 1. Чебоксары, 1971.
220. История Кабардино-Балкарской АССР с древнейших времен до наших дней. В 2-х т. Т. 1. М., 1967.
221. История Казахской ССР. Т. 1. А.-А., 1957.
222. История Киргизской ССР. Т. 2. Ч. 1. Фрунзе, 1968.
223. История коммунистических организаций Средней Азии. Таш., 1967.
224. История рабочего класса Туркестана. Т. 1. Таш., 1964.

225. История советского государства и права Узбекистана. Т. 1—3. Таш., 1960—1968.
226. История Советского Туркменистана. Ч. 1 (1917—1937). Победа Великой Октябрьской социалистической революции и построение социализма. Аш., 1970.
227. История, социология, культура народов Африки. М., 1974.
228. История СССР. М., 1972.
229. История таджикского народа. Т. 1. М., 1963.
230. История Татарской АССР (с древнейших времен до наших дней). Казань, 1968.
231. История Туркменской ССР. Т. 1. Кн. 1. Аш., 1957.
232. История Узбекской ССР. В 4-х т. Таш., 1967—1974.
233. История Узбекской ССР. Таш., 1974.
234. История Хорезмской Народной Советской Республики. Сборник документов. Таш., 1976.
235. Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 года. Т. 4, 7. М., 1973, 1974.
236. Ишанов А. И., Саматова Х. С., Урзаев Ш. З. История государства и права в Узбекистане. Ч. 1. Таш., 1969.
237. Кадыров А. Современный ислам в Средней Азии, его исторические корни и процесс преодоления. Автореф. докт. дисс. М., 1969.
238. Кадыров И. К. Очерки общеобразовательной школы Советского Узбекистана. Таш., 1974.
238а. Как была ликвидирована неграмотность в Узбекистане. Таш., 1963.
239. Калаганов А., Светлов П. и Сайфутдинов Ш. На пути к атеизму. Казань, 1967.
240. Каландаров Н. Образование и деятельность Хорезмской Коммунистической партии (1920—1924). Таш., 1975.
241. Калмыков И. Х. Черкесы. Историко-этнографический очерк. Черкесск, 1974.
242. Камилов М. К. Изменение социальной среды и формирование новой личности. Душ., 1971.
243. Камилов М. К. Формирование новой личности. Философские и социологические аспекты. М., 1975.
244. Кармышева Б. Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. М., 1976.
245. Каратаева М. А. Деятельность Чечено-Ингушской областной партийной организации по атеистическому воспитанию трудящихся в 1920—1924 годах.— Характер религиозности и проблемы атеистического воспитания. М., 1979.
246. Карахан И. Б. Демографические процессы в Средней Азии во второй половине XIX в.— Брачность, рождаемость, смертность в России и СССР. М., 1977.
247. Кары-Ниязов Т. Н. Избранные труды. В 8-ми томах. Т. 5—6. Таш., 1967.
248. Катчиева М. Х. Религия как идеологическое препятствие на пути сближения советских людей.— Проблемы социально-политической и духовной жизни общества. М., 1972.
249. Керимов Г. М. Аль-Газали и суфизм. Баку, 1969.
250. Керимов Г. М. Шариат и его социальная сущность. М., 1978.
251. Кириллов-Угрюмов В. Система аттестации научных кадров.— «Коммунист», 1976, № 17.
252. Кисляков Н. А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1969.
253. Кисляков Н. А. Патриархально-феодальные отношения среди оседлого населения Бухарского ханства в конце XIX— начале XX в. М.— Л., 1962.
254. Кисляков Н. А. Семья и брак у таджиков. М.— Л., 1959.
255. Климович Л. И. Борьба ортодоксов и модернистов в исламе.— Вопросы научного атеизма. Вып. 2. М., 1966.
256. Климович Л. И. Ислам. 2-е изд. М., 1965.
257. Климович Л. И. Ислам в царской России. М., 1936.

258. Кобецкий М. Очередные задачи антирелигиозной пропаганды среди женщин Востока.— «Антирелигиозник», 1929, № 2.
259. К обществу, свободному от религии (Процессы секуляризации в условиях социалистического общества). М., 1970.
260. Кодекс приличий на Востоке (Адаб-уль-Салихин).— Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области. Т. 4. Таш., 1895.
261. Козачковский В. А. От феодализма до победы социализма. Душ., 1966.
262. Козлов В. И. Национальности СССР. Этно-демографический обзор. М., 1982.
264. Козлов В. И. Этническая демография. М., 1977.
265. Колесников А. И. Завоевание Ирана арабами (Иран при «праведных» халифах). М., 1982.
266. Колин М. Тернбул. Человек в Африке. Перевод с англ. М., 1981.
267. Колоницкий П. Ф. Атеизм и формирование коммунистической личности. М., 1975.
268. Колпаков А. П. Некоторые сведения о кварталах дореволюционного Куляба.— Известия Отделения общественных наук АН Таджикской ССР. Вып. 5. Сталинабад, 1954.
268а. Коммунистическая партия Киргизии в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов обкома и ЦК. Ч. 1. Фрунзе, 1958.
268б. Коммунистическая партия Таджикистана в цифрах за 50 лет (1924—1974 гг.). Душ., 1977.
269. Коммунистическая партия Туркменистана в резолюциях и решениях съездов и пленумов ЦК (1925—1928). Т. 1. Кн. 1. Аш., 1981.
270. Коммунистическая партия Узбекистана в годы предвоенных пятилеток. Летопись событий. Ч. 4. (1933— июнь 1941). Таш., 1977.
271. Коммунистическое воспитание тружеников села и вопросы повышения культуры и сельского быта. По материалам Всесоюзной конференции в Ташкенте (май 1975). М., 1975.
272. Комплексный подход в идеологической работе. Стиль и методы. По материалам Всесоюзной научно-практической конференции в Ростове-на-Дону (август 1975 г.). М., 1976.
273. Конкретные исследования современных религиозных верований. М., 1967.
274. Коновалов Б. Н. К массовому атеизму. М., 1974.
275. Кононов А. Н. «Родословная туркмен» — сочинение Абу-л-Гази, хана Хивинского. М.— Л., 1958.
276. Конрад Н. И. Запад и Восток. М., 1972.
277. Конституция (Основной закон) Союза Советских Социалистических Республик. Принята на внеочередной седьмой сессии Верховного Совета СССР десятого созыва 7 октября 1977 г. М., 1977.
278. Коран. Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского. М., 1963.
279. Коробков А. Ф. Буржуазная общественно-политическая и философская мысль Индонезии. М., 1972.
280. Коростовцев М. А. Религия древнего Египта. М., 1976.
281. Костенко А. Средняя Азия и водворение в ней русской гражданственности. СПб., 1871.
282. Красиков П. А. Избранные атеистические произведения. М., 1970.
283. Краткие сообщения Института археологии АН СССР. Вып. 147. Археология Средней Азии и Сибири. М., 1976.
284. Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. Т. 4. М.— Л., 1957.
285. Крывелев И. А. История религий. Очерки в 2-х томах .М., 1975.
286. Крымский А. История арабов и арабской литературы, светской и духовной (Корана, фикха, сунны и пр.). Ч. 2. М., 1912.
287. Ксенофонтов Г. В. Эллэйада. Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. М., 1977.
288. К социализму, минуя капитализм. Исторический опыт КПСС по социалистическому строительству в Средней Азии и Казахстане в 1917—1937 гг. М., 1974.
289. Кудрявцев А. А. Древний Дербент. М., 1982.

289а. Кулиев К. К. Сущность ислама и пути преодоления его пережитков (на материалах Туркменской ССР). Автореф. докт. дисс. Баку, 1968.
290. Куличенко М. М. Расцвет и сближение наций в СССР. М., 1981.
291. Куличенко М. М. Развитие национальных отношений в условиях развитого социализма.— Великий Октябрь и современная эпоха. Международная научно-теоретическая конференция, посвященная 60-летию Великой Октябрьской социалистической революции (Москва, 10—12 ноября 1977 г.). М., 1978.
292. Культура и общество в эпоху становления наций. М., 1974.
293. Культурная революция в СССР. М., 1967.
294. Культурное строительство в СССР. М., 1940.
295. Кунаев Д. В благотворной атмосфере ленинской дружбы народов.— «Коммунист», 1980, № 12.
296. Кунаев Д. Выше уровень идеологической работы. Выступление на собрании республиканского партийного актива.— А.-А., 1974, 20 ноября.— «Казахстанская правда», 21.XI.1974.
297. Куприенко Л. П. Влияние уровня жизни на распределение трудовых ресурсов. М., 1976.
298. Куроедов В. А. Религия и церковь в Советском государстве. М., 1981.
299. Курочкин П. К. Эволюция современного русского православия. М., 1971.
300. Лауринайтис Ф. К. По поводу даты и названия ленинского декрета о свободе совести.— «Вопросы истории КПСС», 1983, № 4.
301. Лебединец Г. М. Диалектика социальных корней религии. Львов, 1975.
302. Лившиц В. А. Согдийские документы с горы Муг. Чтение. Перевод. Комментарии. Вып. 2. Юридические документы и письма. М., 1962.
303. Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X—XVII вв. Эпохи и стили. Л., 1975.
304. Лобачева Н. П., Тульцева Л. А. Традиции в современной обрядности узбеков.—«Советская этнография», 1977, № 6.
305. Логашова Ж. Б. Современный именник иранцев.— Ономастика Востока. М., 1980.
305а. Логико-гносеологические идеи мыслителей. М.— Л., 1979.
305б. Лукач П. Секуляризация и религиозность при социализме.— Вопросы научного атеизма. Вып. 14. Киев. 1978.
306. Луначарский А. В. Об атеизме и религии. М., 1972.
307. Луначарский А. В. Почему нельзя верить в бога? М., 1965.
308. Лундин А. Г. Государство мукаррибов Саба (Сабейский эпонимат). М., 1971.
309. Лундин А. Г. Южная Аравия в VI веке.— «Палестинский сборник». Вып. 8(17). М., 1961.
310. Лурия А. Р. Об историческом развитии познавательных процессов. Экспериментально-психологическое исследование. М., 1974.
310а. Лыкошин Н. С. Полжизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения. Вып. 1. Пг., 1916.
311. Любимова С. В первые годы. М., 1958.
312. Люшкевич Ф. Д. Этнографическая группа ирони.— Занятия и быт народов Средней Азии. Л., 1971.
313. Маджидов Р. М. Преодоление религиозности в условиях перехода к социализму минуя капитализм (на материалах Таджикистана). Душ., 1973.
314. Маджидов Р. М. Пути преодоления религиозной обрядности.— «Вопросы философии», 1964, № 12.
315. Маджидов Р. М. Утверждение социалистического образа жизни в республиках Советского Востока и его влияние на процесс секуляризации (на материалах Таджикистана). Автореф. докт. дисс. М., 1982.
316. Маджидов Р. Особенности формирования научно-атеистического мировоззрения женщин. Душ., 1977.
317. Мажитов Н. А. Южный Урал в VII—XIV вв. М., 1977.
318. Макатов И. А. Атеисты в наступлении. Преодоление пережитков ислама в национальном самосознании. М., 1978.
319. Макатов И. А. Ислам. Верующий. Современность. Махачкала, 1974.

320. Макатов И. А. О соотношении национальных и религиозных элементов в сознании верующего.— Опыт и проблемы интернационального и атеистического воспитания. М., 1976.
321. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М.— Л., 1959.
322. Мануйлова Д. Е. Социальные функции религии. М., 1975.
323. Марков Г. Е. Кочевники Азии. Структура хозяйства и общественной организации. М., 1976.
324. Массе А. Ислам. Очерк истории. М., 1963.
325. Матвеев А. М. Из истории выходцев из Ирана в Средней Азии во второй половине XIX — начале XX в.— Иран. М., 1973.
326. Матвеев В. В. Развитие этносоциального сознания у народов Судана в доколониальный период.— Этническая история Африки. М., 1977.
327. Материалы к истории Советского государства и права Узбекистана. Таш., 1958.
328. Материалы объединенной сессии, посвященной истории Средней Азии и Казахстана (эпоха социализма). А.-А., 1958.
329. Материалы по районированию Средней Азии. Кн. 1. Ч. 1. Таш., 1926.
330. Материалы сессии, посвященной истории Средней Азии и Казахстана в дооктябрьский период. Таш., 1955.
331. Межидов Д. Д. Мифы и реальность. Грозный. 1975.
332. Мельникова Т. С. Формирование промышленных кадров в Узбекистане. Таш., 1956.
333. Методологические проблемы социальной психологии. М., 1975.
334. Мец Адам. Мусульманский ренессанс. М., 1966.
335. Миддендорф А. Ф. Очерки Ферганской долины. СПб., 1882.
336. Минкявичюс Я. В. Католицизм и нация. М., 1971.
337. Минкявичюс Я. В. Религия в многонациональном мире. Вильнюс, 1978.
338. Мирбадаева А. С. Башкирский народный эпос. М., 1977.
339. Могилевский А. Л. Правосознание и религия. Аш., 1977.
340. Модернизация ислама. Актуальные вопросы теории научного атеизма. Материалы научной конференции. Тезисы докладов. М., 1968.
341. Моногарова Л. Ф. Преобразования в быту и культуре припамирских народностей. М., 1972.
342. Музаффаров А. Атеистическое воспитание — составная часть партийной работы. Таш., 1977 (на узб. яз.).
343. Музаффаров А. В борьбе за атеистическое мировоззрение.—«Коммунист Узбекистана», 1977, № 7.
344. Муллаев М. Т. История уголовного права Таджикистана в период перехода от феодализма к социализму. Душ., 1967.
345. Муллаев М. Происхождение и реакционная сущность шариата. Душ., 1967.
346. Муминов И. М. Избранные произведения в 4-х томах. Т. 2. Таш., 1976.
347. Мурзаев Э. Очерки топонимики. М., 1974.
348. Муршудли Г. Д. Ленинские принципы о свободе совести и их осуществление в Азербайджане. Автореф. канд. дисс. Баку, 1981.
349. Мустафинов М. М. Антинаучность идеи о тождестве национального и религиозного. Грозный, 1975.
350. Мухаметшин Ю. Г. Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры. Середина XIX — начало XX в. М., 1977.
351. Мухаммадиев Ф. Повести и рассказы. М., 1976.
352. Мухтаров А. Путешествие в Согдиану. Душ., 1982.
353. Набиев Р. В общем строю — к одной цели.— «Коммунист», 1982, № 18.
354. Наджафова И. А., Стецкевич Т. А. Критика ислама музейными средствами.—Музеи в атеистическом воспитании. Л., 1976.
355. Надирадзе Л. И. К вопросу о феодализме в завоеванных арабами странах. М., 1976.
356. Надирадзе Л. И. Хрестоматия по истории халифата. М., 1968.
357. Назипова К. А. О национальном отряде рабочего класса Татарии в 1917—1918 гг.— Татария в период Великого Октября. Казань, 1970.

358. Наливкин В. П. Туземцы раньше и теперь. Таш., 1913.
359. Наливкин В. П., Наливкина М. В. Очерк быта женщин оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886.
360. Народное образование, наука и культура в СССР. М., 1977.
361. Народное хозяйство СССР в 1974 г. М., 1976.
362. Народы Средней Азии и Казахстана. Т. 1—2. М., 1962—1963.
363. Наршахи Мухаммад. История Бухары. Таш., 1897.
364. Население СССР. По данным Всесоюзной переписи населения 1979 г. М., 1980.
365. Население СССР сегодня. М., 1983.
366. Насырова Х. Солнце над Востоком. М., 1962.
367. Наумкин В. В., Пиотровский М. Б. X—XII вв. в истории Ближнего и Среднего Востока — «эпоха трансформации».— Мусульманский мир 950—1150. М., 1981.
368. Научный атеизм. Учебник для вузов. М., 1973.
369. Научный атеизм и атеистическое воспитание. Таш., 1979 (на узб. яз.).
370. Национальные отношения в развитом социалистическом обществе. М., 1977.
371. Негря Л. В. Общественный строй Северной и Центральной Аравии в V—VII вв. М., 1981.
372. Непесов Г. Из истории Хорезмской революции 1920—1924 гг. Таш., 1962.
373. Ниалло Азиз. Разбуженный Восток. М., 1966.
374. Никонов В. А. Имя и общество. М., 1974.
375. Нишанов Р. Н. Великое завоевание Октября. М., 1967.
376. Нишанов Р. Н. Разрешение национального вопроса в СССР и преодоление религии в свете ленинского учения (На примере УзССР).— Вопросы научного атеизма. Вып. 10. М., 1972.
377. Новое в этнографических и антропологических исследованиях. Итоги полевых работ Института этнографии АН СССР в 1972 г. Ч. 1. М., 1974.
378. Новосельцев А. П., Пашуто В. Т., Черепнин Л. В. Пути развития феодализма (Закавказье, Средняя Азия, Русь. Прибалтика). М., 1972.
379. Обидов И. История развития народного образования в Таджикской ССР (1917—1967). Душ., 1968.
380. Образование и деятельность Коммунистической партии Туркестана. Летопись событий. Ч. 2. 1917—1924 гг. Таш., 1966.
381. Образцова П. П. Условия формирования атеистического мировоззрения женщин (На материалах Таджикистана). Автореф. канд. дисс. М., 1972.
382. Оля Б. Боги тропической Африки. М., 1976.
383. Ономастика Средней Азии. М., 1978.
384. О причинах существования и путях преодоления пережитков ислама в быту. Аш., 1977.
385. Опыт и проблемы интернационального воспитания. М., 1976.
386. Орлов А. О характере и структуре пережитков ислама (по материалам социологических исследований среди татарского населения Горьковской области).— Проблемы исследования структуры религиозного сознания. Горький, 1973.
387. От средневековья к вершинам современного прогресса. М., 1959.
388. Отчет ЦК КП(б)Т за время февраль — декабрь 1925 г. Полторацк (Асхабад), 1925.
389. Очерки истории государства и права Туркменистана. Ч. 1. Аш., 1975.
390. Очерки истории Карачаево-Черкессии. Т. 1. Ставрополь, 1967.
391. Очерки истории Коммунистической партии Узбекистана. Таш., 1964.
392. Очерки истории Чечено-Ингушской АССР с древнейших времен по март 1917 года. Грозный, 1967.
393. Очерки по истории Башкирской АССР. Т. 1. Ч. 1. Уфа, 1956.
394. Пальванова Б. П. Эмансипация мусульманки. Опыт раскрепощения женщины Советского Востока. М., 1982.
395. Перевод надписей на исторических памятниках г. Самарканда. Самарканд, 1895.

396. Петраш Ю. Т. О связи морально-правовых норм шариата с теологией.— Труды Ошского педагогического института. Общественные науки. Фрунзе, 1971.
397. Петросян Ю. Послесловие к книге К. Познаньской «Старая и новая Турция». М., 1974.
398. Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII—XV веках. Л., 1966.
399. Пещерева Е. М. Гончарное производство Средней Азии.— Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. Т. XIII. М., 1959.
400. Пигулевская Н. В. Византия на путях в Индию. Из истории торговли Византии с Востоком в IV—VI вв. М.— Л., 1951.
401. Пиотровский М. Б. Мухаммед, пророки, лжепророки, кахины.— Ислам в истории народов Востока. М., 1981.
402. Плетнева С. А. Хазары. М., 1976.
403. Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. Т. 3. М., 1967.
404. 50 победных лет. Аш., 1974.
405. Поляков Ю. А., Чугунов А. И. Конец басмачества. М., 1976.
406. Поршнев Б. Ф. Контрсуггестия и история (Элементарное социально-психологическое явление и его трансформация в развитии человечества).— История и психология. М., 1971.
407. Поршнев Б. Ф. Очерк политической экономии феодализма. М., 1956.
408. Пославский И. Г. Город Бухара. Таш., 1891.
409. Потапов Л. П. Древнетюркские черты почитания неба у саяно-алтайских народов.— Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.
410. Происхождение ислама. Хрестоматия. Ч. 1. М.— Л., 1931.
411. Пропагандист — должность творческая. Сборник статей. Махачкала, 1973.
412. Против религиозного обмана и мракобесия. Сборник документов. Фрунзе, 1970.
413. Психологические проблемы социальной регуляции поведения. М., 1976.
414. Психология. Вып. 2. А.-А., 1972.
415. Пугаченкова Г. А. Бактрийско-индийские связи в памятниках искусства.— Древняя Индия. Историко-культурные связи. М., 1982.
416. Пугаченкова Г. А., Рempель Л. И. Очерки искусства Средней Азии. Древность и средневековье. М., 1982.
417. Работа среди женщин Востока. М., 1930.
418. Раджабов З. Ш. О «Политическом трактате» Ахмада Дониша. Душ., 1976.
419. Раевский Д. С. Очерки идеологии скифско-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии. М., 1977.
420. Развитие национальных отношений в СССР в свете решений XXVI съезда КПСС. М., 1982.
421. Рамсей Р. Открытия, которых никогда не было. М., 1977.
422. Расы и народы. Вып. 4. М., 1974.
423. Рахимов А. Социально-экономические проблемы в таджикской деревне. Душ., 1968.
424. Рахманов М. Узбекский театр с древнейших времен до 1917 года. Таш., 1981.
425. Рашидов Ш. Р. Идеологическая работа — мощный фактор борьбы за коммунизм. М., 1974.
426. Рашидов Ш. Р. Ленинизм — знамя освобождения и прогресса.— Опыт социалистических преобразований в СССР и его международное значение. Международная научная конференция в Ташкенте 16—19 октября 1972 г. М., 1974.
427. Рашидов Ш. Р. Ленинская национальная политика в действии.— «Коммунист», 1974, № 15.
428. Рашидов Ш. Р. Социалистический образ жизни и национальное самосознание.— Проблемы теории и практики развитого социализма. Прага, 1977.
429. Рашин А. Г. Население России за 100 лет. М., 1956.
430. Резолюции и постановления съездов Коммунистической партии Туркестана, 1918—1924. Таш., 1958.

431. Резолюции и решения съездов Коммунистической партии Узбекистана. Таш., 1957.
432. Религиозные пережитки и пути их преодоления в Туркменистане. Аш., 1977.
433. Религия, свободомыслие, атеизм. Фрунзе, 1969.
433а. Рempель Л. И. Очерки искусства Средней Азии. Древность и средневековье. М., 1982.
434. Росляков А. А. Средазбюро ЦК РКП(б) (Вопросы стратегии и тактики). Аш., 1975.
435. Роузенталь Ф. Функциональное значение арабской графики.— Арабская средневековая культура и литература. М., 1978.
436. Рыбаков С. Т. Устройство и нужды управления духовными делами мусульман в России. Пг., 1917.
437. Саблуков Г. Сведения о Коране. Казань, 1906.
438. Салимов Х. А. Население Средней Азии. Таш., 1975.
439. Сапрыкин В. А. Проблемы формирования научно-материалистического атеистического мировоззрения в условиях социалистического города. Автореф. докт. дисс. М., 1978.
440. Сарыев Б. Опасные последствия пережитков. Аш., 1967.
441. Саттаров М. М. Модернизация шиизма.— Материалы научной конференции «Модернизация ислама. Актуальные вопросы научного атеизма». М., 1968.
442. Саттаров М. М., Муршудли Г. Дж. О некоторых особенностях атеистической пропаганды в Азербайджане в первые годы Советской власти.— Ученые записки Министерства высшего и среднего специального образования АзССР. Серия истории и философии. 1976, № 1.
443. Сборник важнейших декретов СНК (ТаССР) за сентябрь—октябрь 1923 г. Таш., 1923.
444. Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области. Т. 1—13. Таш., 1891—1907.
445. Селимович М. Дервиш и смерть. М., 1969.
446. Сембаев А. И. История развития советской школы в Казахстане. А.-А., 1962.
447. Семенов А. А. К прошлому Бухары.— Приложение к книге С. Айни «Воспоминания». М.— Л., 1960.
448. Семенов А. А. Очерк устройства центрального административного управления Бухарского ханства позднейшего времени.— Материалы по истории таджиков и узбеков Средней Азии. Вып. 2. Сталинабад, 1955.
449. Серошевский В. Л. Якуты .Т. 1. СПб., 1896.
450. Симонов А. К вопросу о роли ростовщического капитала в сельском хозяйстве Средней Азии. Таш., 1926.
451. Симуш П. К. Социальный портрет советского крестьянства. М., 1976.
452. Скибицкий М. М. К вопросу о взаимосвязи национализма и религии.— Актуальные вопросы национальных отношений. Вып. 2. М., 1970.
453. Скибицкий М. М. Некоторые аспекты взаимосвязи национализма и религии.— Актуальные вопросы национальных отношений. Вып. 1. М., 1969.
453а. Смирнов Г. Л. Советский человек. Формирование социалистического типа личности. Изд. 3-е, доп. М., 1983.
454. Смирнов Н. А. Мюридизм на Кавказе. М., 1963.
455. Смирнова О. И. Места домусульманских культов в Средней Азии (по материалам топонимики).— Страны и народы Востока. Вып. X. М., 1971.
456. Смирнова О. И. Очерки из истории Согда. М., 1970.
457. Снесарев Г. П. О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма.— «Советская этнография», 1957, № 2.
458. Снесарев Г. П. Под небом Хорезма (Этнографические очерки). М., 1973.
459. Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.

460. Современная историография стран зарубежного Востока. Роль традиционных институтов в историческом развитии народов Востока. М., 1975.
461. Современный кишлак. Вып. 1—3. Таш., 1927.
462. Современные этнические процессы в СССР. М., 1978.
463. Соколов Ю. А. Ташкент, ташкентцы и Россия. Таш., 1965.
464. Соколовский В. Г. Казахский аул. Таш., 1926.
465. Сохань Л. В. Духовный прогресс личности и коммунизм. Киев, 1966.
466. Социалистическое общество (социально-философские проблемы современного советского общества). М., 1975.
467. Социалистическое строительство Союза ССР. М., 1930.
468. Социальная структура городского населения СССР. Уфа, 1978.
469. Социальная сущность и функции нравственности. М., 1976.
470. Социальное и национальное. Опыт этносоциологических исследований по материалам Татарской АССР. М., 1973.
471. Социальные аспекты истории советского народа как новой социально-интернациональной общности людей. М., 1982.
472. Социология и проблемы социального развития. М., 1978.
473. Ставиский Б. Я. Кушанская Бактрия. Проблемы истории и культуры. М., 1977.
474. Старушенко Г. Б. Социалистическая ориентация в развивающихся странах. М., 1977.
475. Стеблева И. В. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. М., 1976.
476. Стендаль. Жизнь Наполеона.— Собрание сочинений в 15 т. Т. 11. М., 1959.
477. Стойчев Т. С. Религия и общество (Философско-социологический анализ). Автореф. докт. дисс. М., 1970.
478. Султанов Г. М. Атеистическая работа Коммунистической партии Азербайджана в 1920—1937 гг. Автореф. канд. дисс. Баку, 1968.
479. Суслов В. Тысячи дорог к друзьям.— «Звезда», 1982, № 12.
480. Сухарева О. А. Бухара XIX— начала XX в. (Позднефеодальный город и его население). М., 1966.
481. Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане. Таш., 1960.
482. Сухарева О. А. Квартальная община позднефеодального города Бухары. М., 1976.
483. Сухарева О. А. Пережитки анимизма и шаманства у равнинных таджиков.— Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.
484. Сухарева О. А. Прошлое и настоящее селения Айкыран. Таш., 1955.
485. Сухов А. Д. Религия в истории общества. М., 1972.
486. Сухов А. Д. Религия как общественный феномен. Изд. 2-е. М., 1973.
487. Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 1. Душ., 1966.
488. Тарвердова Е. А. Распространение ислама в Западной Африке (XI—XVI вв.). М., 1964.
489. Татаро-монголы в Азии и Европе. Сборник статей. М., 1970.
490. Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967.
491. Тезисы докладов и выступлений, представленных на Всероссийскую научно-методическую конференцию по проблемам атеистического воспитания учащихся национальных школ. Махачкала, 1971.
492. Теория государства и права. М., 1972.
493. Теория отражения и обществознание. София, 1973.
494. Тепляков М. К. Проблемы атеистического воспитания в практике партийной работы. Воронеж. 1972.
495. Тер-Гевондян А. Н. Армения и арабский халифат. Ереван, 1977.
496. Тихомиров М. Н. Присоединение Мерва к России. М., 1960.
497. Толстов С. П. По следам древнехорезмийской цивилизации. М.— Л., 1948.
498. Толстова С. Л. Исторический фольклор каракалпаков как источник для изучения этногенеза и этнокультурных связей этого народа.— Этническая история и фольклор. М., 1978.
499. Торжество ленинских идей культурной революции в Узбекистане. Таш., 1970.

500. Третья сессия ЦИК УзССР 1-го созыва. Стеногр. отчет. Самарканд, 1925.
501. Труд и атеистическое воспитание. Таш., 1979 (на узб. яз.).
502. Тухтаметов Г. Т. Россия и Хива в конце XIX— начале XX века. М., 1969.
503. Тэнасе А. Культура и религия. М., 1975.
504. Тюрин К. Д. Формирование советской семьи в Узбекистане. Таш., 1962.
505. Угринович Д. М. Введение в теоретическое религиоведение. М., 1973.
506. Угринович Д. М. Методологические вопросы совершенствования системы атеистического воспитания.— «Вопросы научного атеизма». 1970, № 9.
507. Угринович Д. М. Религия и общество. М., 1971.
508. Угринович Д. М. Религия как предмет социологического исследования.— Очерки методологии познания социальных явлений. М., 1970.
509. Уотт У. М. Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976.
510. Усенов С. М. Единство атеистического и интернационального воспитания. А.-А., 1977.
511. Усенов С. М. Единство и преемственность поколений. М.. 1978.
512. Усманов М. А. Основные этапы эволюции ислама. Автореф. докт. дисс. М., 1978.
513. Усманов О. Гражданское право дореволюционного Туркестана. Душ., 1976.
514. Усубалиев Т. На великом пути братства и созидания.— «Коммунист», 1982, № 16.
515. Усубалиев Т. Социалистический интернационализм — наше знамя и оружие.— «Коммунист», 1974, № 16.
516. Утопический социализм. Хрестоматия. М., 1982.
517. Фазылов М. С. Религия и национальные отношения. А.-А., 1969.
518. Фасеев К. Национальные отношения и ислам.— «Коммунист Татарии», 1967, № 2.
519. Фаязов М. Ф. Сущность попыток отождествления нравственных поучений ислама с коммунистической моралью. Автореф. канд. дисс. Таш., 1967.
520. Федоров Е. Очерки национально-освободительного движения в Средней Азии. Таш., 1925.
521. Федоров Я. А., Федоров Г. С. Ранние тюрки на Северном Кавказе (Историко-этнографические очерки). М., 1982.
522. Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955.
523. Философская энциклопедия. Т. 1—5. М., 1960—1970.
524. Финицкая З. Регистан в рабочей спецовке.— «Звезда Востока», 1977, № 3.
525. Фильштинский И. М., Шидфар Б. Я. Очерк арабо-мусульманской культуры. М., 1971.
526. Фиш Р. Г. Турецкие дневники. Встречи. Размышления. М., 1977.
527. Френкель Д. Общественная мысль Британской Западной Африки во второй половине XIX в. М., 1977.
528. Фролова Е. Ранний ислам, его социальная сущность и историческая роль.— «Наука и религия», 1971, № 10.
529. Хазанов А. П. Социальная история скифов. Основные проблемы развития древних кочевников евразийских степей. М., 1975.
529а. Хайруллаев М. Фараби. Эпоха и учение. Таш., 1975.
530. Хакимзянов Ф. С. Язык эпитафий волжских булгар. М., 1978.
531. Халиков А. Х. Происхождение татар Поволжья и Приуралья. Казань, 1978.
532. Халилов Г. Дж. Исторические корни пережитков шариата и его современное состояние. Автореф. канд. дисс. Баку, 1971.
533. Халфин Н. А. Россия и Бухарский эмират на Западном Памире (конец XIX—начало XX в.). М., 1975.
534. Ханыков И. В. Описание Бухарского ханства. СПб., 1843.
535. Харчев А. Г., Мацковский М. С. Современная семья и ее проблемы (социально-демографическое исследование). М., 1978.
536. Хасанов А. Роль общесоветских и прогрессивных национальных тради-

ций в атеистическом воспитании трудящихся в условиях развитого социализма (на материалах Узбекской ССР). Автореф. канд. дисс. Таш., 1976.
537. Хидая (комментарии мусульманского права). Таш., 1893.
538. Хилал ас-Саби. Установления и обычаи двора халифов. М., 1983.
539. Хлопин М. Н. Геоксюрская группа поселений эпохи неолита. М.— Л., 1964.
540. Ходжаев Ф. О Младо-бухарцах.— «Историк-марксист», 1926, № 1.
541. Цавкилов Б. Х. Критика морали ислама в современных ее проявлениях. Автореф. канд. дисс. Баку, 1971.
542. Цавкилов Б. Х. Мораль ислама. Нальчик, 1967.
543. Цай М. А. Резервы трудовых ресурсов и формы их выявления (на примере Таджикской ССР). Автореф. канд. дисс. Душ., 1964.
544. Цветков П. Исламизм. Мухаммед и Коран. Т. 1. Аш., 1912.
545. Чалоян В. К. Восток — Запад (преемственность в философии античного и средневекового общества). М., 1968.
546. Чачибаева Л. В. Религиозные пережитки у алтайцев и вопросы атеистической работы. Автореф. канд. дисс. Л., 1978.
547. Чекала-муха Г. В кругу простого полумесяца. Перевод с польск. М., 1982.
548. Человек, общество, религия. М., 1968.
549. Черненко К. У. Актуальные вопросы идеологической, массово-политической работы партии. Доклад на Июньском (1983 г.) Пленуме ЦК КПСС.— «Коммунист», 1983, № 9.
550. Чершеев Д. Культурная революция в Туркменистане. Аш., 1970.
551. Чулууны далай. Монголия в XIII—XIV веках. М., 1983.
552. Шайдуллина Л. И. Арабская женщина и современность. М., 1978.
553. Шаниязов К. Узбеки-карлуки. Таш., 1964.
554. Шаревская Б. И. Религиозные традиции тропической Африки. М., 1981.
555. Шарль Р. Мусульманское право. М., 1959.
556. Шидфар Б. Я. Абу Нувас. М., 1978.
557. Шистер Г. А. Промышленные рабочие Узбекистана в условиях развитого социализма (Изменения в численности и составе. 1959—1970 гг.). Автореф. докт. дисс. М., 1976.
558. Шифман И. Ш. Набатейское государство и его культура. Из истории культуры доисламской Аравии. М., 1976.
559. Шихсаидов А. Р. Распространение ислама в Дагестане (VII—XV вв.). Махачкала, 1960.
560. Шишкин И. Б. У стен великой Намазги. М., 1977.
561. Шишов А. Сарты. Этнографическое и антропологическое исследование.— Материалы для статистики Сыр-Дарьинской области. Т. 11. Таш., 1904.
562. Штайн Лотар. В черных шатрах бедуинов. Перевод с немецк. М., 1981.
563. Шукуров М. Р. История культурной жизни Советского Таджикистана. Душ., 1979.
563а. Шукуров А. М. Религиозные и национальные традиции. Автореф. канд. дисс. Баку, 1974.
563б. Шумовский М. А. У моря арабистики. По страницам памяти и неизданных документов. М., 1975.
564. Эзринг Г. И. Государство и религия. М., 1974.
565. Этническая история Африки. М., 1977.
566. Этнические и культурно-бытовые процессы на Кавказе. М., 1978.
567. Этнические процессы в странах Юго-Восточной Азии. М., 1974.
568. Этнографические очерки узбекского сельского населения. М., 1969.
569. Юсупов Э. Общее и особенное в уничтожении противоположности между городом и деревней в республиках Советского Востока. Таш., 1972.
570. Яблоков И. Н. Влияние некоторых психологических факторов на религиозность.— Вестник Московского университета. Сер. VIII. Экономика. Философия. 1965, № 2.
571. Яблоков И. Н. Методологические проблемы социологии религии. М., 1972.

572. Яблоков И. Н. Социология религии. М., 1979.
573. Яковлев Г. Е. Искусство и мировые религии (Система искусств в структуре мировых религий). М., 1977.
574. Якубовский А. Ю. Главные вопросы истории развития городов Средней Азии.— Труды Таджикского филиала АН СССР. Т. XXIX. Сталинабад, 1951.
575. «Андижанская правда».
576. «Вопросы философии».
577. «Журнал московской патриархии».
578. «Журналист».
578а. «Звезда Востока».
579. «Известия».
580. «История СССР».
581. «Кишлок хакикати».
582. «Коммунистка». 1928.
583. «Коммунист Таджикистана».
584. «Коммунист Туркменистана».
585. «Кулябская правда».
586. «Курьер ЮНЕСКО».
587. «Народное хозяйство Узбекистана». 1926—1930.
588. «Наука и религия».
589. «Правда».
590. «Правда Востока».
591. «Советская Каракалпакия».
592. «Советская этнография».
593. «Тошкент хакикати».
594. «Туркестанские ведомости».
595. «Укитувчилар газетаси».

СОДЕРЖАНИЕ

Введение 3
Ислам: проблемы происхождения, распространения и утверждения на территории СССР 16
Арабская экспансия: идейная или экономическая? 16
Распространение ислама в свете марксистской теории переноса культуры 24
Последствия распространения и утверждения ислама на территории нашей страны 49
Ислам в дореволюционном среднеазиатском обществе 59
Иллюзорно-компенсаторская функция ислама 66
Интегративная функция ислама 75
Регулятивная функция ислама 105
Коммуникативная функция ислама 113
Основные этапы и особенности секуляризации районов распространения ислама после Октябрьской социалистической революции 133
Ислам в условиях развитого социалистического общества . . . 194
Иллюзорно-компенсаторская функция ислама 203
Разрушение интегративной функции ислама 215
Современный ислам и процесс общения коренного населения районов его распространения 231
Религиозная регуляция семейно-бытовых отношений: иллюзорная и реальная 246
Заключение 261
Примечания 277
Цитированные источники и литература 284

Саидбаев Т. С.

С12 Ислам и общество. Опыт историко-социологического исследования. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984.

302 с.

В монографии на основе марксистско-ленинской теории переноса культуры анализируются история распространения и утверждения ислама среди народов нашей страны, его социальные функции в дореволюционный период. Ряд разделов посвящен основным этапам секуляризации в республиках Средней Азии после победы Октябрьской революции и анализу социальных функций ислама в наши дни.

С $\frac{0400000000\text{-}170}{013(02)\text{-}84}$ **18-84**

ББК 86.3