

О проблемах взаимодействия государства и мусульманского сообщества (на примере Республики Башкортостан)

А.Т. Бердин

Актуальность анализа узловых сюжетов и конфликтных моментов взаимодействия государства и мусульманского сообщества в Республике Башкортостан (РБ), проводимого в методологии «карты угроз», определяется, во-первых, геополитически ключевым значением Башкирии для России: РБ — крупнейшая по населению мусульманская национальная республика РФ, она является значительно более индустриализированным, чем республики Северного Кавказа, регионом (нефтехимический комплекс, моторостроительный, вертолетный заводы и т. д.) и важным коммуникативным узлом РФ. Во-вторых — участвовавшим в СМИ позиционированием Башкирии (и соседней Татарии) как потенциального источника конфликтов, связанных с политизацией ислама, «второй Ингушетии»¹. Как показано ниже, столь алармистские мемы не имеют достаточных оснований, но адекватное представление рисков в сложном и традиционно стабильном регионе есть необходимая часть постоянной работы по обновлению и защите этой стабильности.

Историческая динамика

Исторический экскурс важен для темы прежде всего потому, что он раскрывает коллективные представления, которые формируются у мусульман Башкортостана на базе исторической рефлексии о самих себе. Именно они во многом определяют стереотипы поведения во взаимоотношениях уммы с государством и обществом в целом.

Первым таким представлением является укорененность ислама в исторической судьбе Башкирии. Действительно, наиболее ранние свидетельства проникновения ислама на территорию исторического Башкортостана относятся

¹ Карта этнорелигиозных угроз: Северный Кавказ и Поволжье. Доклад Института стратегических исследований. М., 2013; Рахимов оставил после себя вторую Ингушетию // Час прессы. Радио «Свобода». 20.07.2010 // <http://www.svoboda.org/content/transcript/2105134.html?page=2&cx=1#relatedInfoContainer/>.

к эпохе существования халифата VIII в. В частности, к ним принадлежат мусульманские захоронения Левашовского могильника (бескурганные могилы) в Ишимбайском районе Башкортостана близ д. Юмагужино². Более надежно, по историческим источникам, ислам известен в Башкирии с X в. Но задача анализа динамики взаимодействия ислама и государства сужает хронологические рамки сюжета до хорошо документированных «российского», «советского» и «постсоветского» периодов истории региона. Отметим лишь общую историческую канву и сюжеты, значимые для современной историографии, влияющей на современную нам ситуацию, в частности, миф «булгаризма».

Источники свидетельствуют, что развитие ислама в раннесредневековой Башкирии отнюдь не ориентировалось только на Булгарию, официально принявшую ислам именно с посольством 921/922 г. от халифа аль-Муктадира во главе с Ахмедом ибн Фадланом³, который и оставил нам первые подробные записи о башкирах. В них описаны как современные ему доисламские верования башкир, так и верования башкир-мусульман, явно не связанные с булгарской миссией посланника халифа. Арабский географ Якут аль-Хамави (1179–1229) описывал встречу в начале XIII в. с «большим числом» учащихся башкир в г. Алеппо⁴. Характерное для околонучной публицистики преувеличение булгарского влияния на развитие ислама в Башкортостане пока не находит подтверждения. Оно эксплуатируется именно как политизированный сюжет в татарстанской историографии и трактуется в русле мессианизма татарского национального проекта как в период его зарождения на рубеже XIX–XX вв., так и в период его новой экспансии в связи с «мобилизацией политизированной этничности» времен перестройки и постсоветского периода.

Эта трактовка восходит к классической для концепции «булгаризма» работе «Таварих-и-Булгар» историка XIX в. Хисамутдина ибн Шарафутдина аль-Муслими аль-Булгари. Сюжет о первых мусульманах среди башкир в ней отличается очевидной легендарностью. Например, сахабам булгарского периода в Башкирии аль-Булгари приписывает обращение «в Ислам башкирских и мишарских племен, которые еще не знали его» — в то время как в означенный период мишарей не было не только в стране башкир, но и не существовало вообще, а в Башкирию, по выражению П.И. Рычкова, они «были накликаны» из России как «сходцы из Алатырского и Синбирского уездов, которым по грамоте 7196 года повелено было служить по городу Уфе», т. е. в 1688 г., уже в конце XVII в., и которые были несомненно мусульманами по вероисповеданию⁵. В то же время булгарское наследство объективно сохраняет в умме Урало-Поволжья свое историко-культурное значение, поскольку процесс исламизации Булгарии неразрывно связан с самим этногенезом предков татарского народа: разделением булгар по конфессиональному признаку на субстраты чувашского и казанско-татарского этносов, оформившихся только в московский период, с последней трети XVII в.

² Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. М.: Логос, 2007. С. 10.

³ Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков: Изд-во Харьковского гос. университета им. А.М. Горького, 1956: Ахметзаки Валиди Тоган. История башкир. Уфа: «Китап», 2010.

⁴ История Татарии в материалах и документах. М., 1937. С. 25.

⁵ Рычков П.И. Топография Оренбургской губернии. Уфа, 1999. С. 60.

Но очевидно, что с образованием очага ислама на Волге берет начало новая тенденция: к непосредственному воздействию на башкир из глобального центра ислама — халифата — добавляются посреднические очаги, по которым транслируется актуальное влияние исламской мысли на Башкирию, — западное, из Булгара/Сарая/Казани⁶, и юго-восточное — из Средней Азии. В частности, большое влияние на распространение суфизма ветви Ясавия, по мнению историка С. Таймасова⁷, оказал поход властелина Средней Азии эмира Тимура (Тамерлана), к эпохе которого относятся такие памятники мусульманского зодчества в Башкортостане, как кешене: в частности, мавзолей Хусейн-бека из Туркестана, известного в башкирском эпосе как проповедник Ислама⁸. Характерно при этом, что политическая власть ни Булгарии, ни эмирата Тимура не распространялась на Башкирию — религиозно-культурное влияние этих очагов ислама в Башкирии не совпадало с политическим. Аналогию можно провести с воздействием византийского православия на Киевский каганат и позднюю Русь — оно не сопровождалось политическим подчинением. Транзитные, отчасти конкурентные друг другу векторы исламского влияния — с Волги и Средней Азии — добавились к непосредственному источнику исламской образованности в Башкирии — халифату. Они усиливались в истории периодически, например, на рубеже XIX–XX вв. и в советское время. В постсоветский период эти посреднические импульсы вновь сменились на прямые воздействия со стороны двух мировых источников: Турции и стран Ближнего Востока, также конкурентных друг другу.

Этапным является период Орды, когда ее исламизация закрепила исламизацию исторического Башкортостана. В этом процессе Башкирия играла отнюдь не пассивную роль. Современники свидетельствуют: «Государя же всей Баскардии с большей частью его семьи мы нашли совершенно зараженным сарацинским заблуждением» (т. е. исламом) еще в период, когда сама Орда не была полностью исламизирована⁹.

В период постордынских государств на территории Башкирии и башкирское общество, и иные тюркские группы, например ногайцы, были мусульманскими настолько, что основатель династии Ногайской Орды Едигей (вошедший в башкирский эпос «Идукай и Мурадым») и его сын Нураддин обосновывали свою легитимность местным элитам и населению в терминах мусульманской идеологии: своим происхождением от святого Тюре-Баба-Тукляса (некоторые историки ассоциируют его с упомянутым подвижником суфизма в Средней Азии Ахмедом Ясави)¹⁰. Все ханства: Казанское, Сибирское, естественно,

⁶ Башкирские шежере. Уфа, 1960. С. 156; *Фахретдинов Р. Асар*. Оренбург. Ж. 2. Б. 54–55.

⁷ *Таймасов С.У.* Тимурленг в стране башкир: к вопросу о маршруте 1391 г. и происхождении мавзолея Хусаин-бека // *Панорама Евразии*. 2012. № 1 (9). С. 20–24.

⁸ Последний из Сартаева рода // *Башкирское народное творчество*. Т. 2. Уфа, 1987. С. 173–179.

⁹ *Аннинский С.А.* Известия венгерских миссионеров XIII–XIV вв. о татарах и восточной Европе // *Исторический архив*, Том III. М.–Л. 1940. С. 92.

¹⁰ *Азнабаев Б.А.* Интеграция Башкирии в административную структуру Российского государства (вторая половина XVI – первая треть XVIII вв.). Уфа, 2005. С. 32; *Исянгулов Ш.Н.* Вопрос о правителях Уфы и их титулатуре в XV – первой половине XVI в. // *Исянгулов Ш.Н.* Малоизученные аспекты истории дореволюционного Башкортостана. Сборник статей. Уфа: «Аэрокосмос и ноосфера», 2008. С. 36–41.

были мусульманскими, как и, судя по хикаятам («Последний из Сартаева рода», «Бабсак и Кусяк», «Ек-мерген»¹¹) и шежере, политически полунезависимые башкирские бии времен смуты на постордынском пространстве. К тому времени ислам бесспорно и навсегда вошел в культурную традицию башкир и других народов Урало-Поволжья, сохранив в демонологии рудименты доисламских верований¹².

В следующий, российский, период истории Башкирии создано принципиально иное положение: башкиры, как другие народы Урало-Поволжья, вошли в состав христианского, православного государства.

Здесь на развитии уммы Башкирии, представленной тогда в основном самими башкирами, сказались социально-политические особенности собственно башкирского общества. В отличие от остальных мусульман России XVI–XVIII вв. — завоеванного Иваном Грозным Казанского, Сибирского и Астраханского ханств или малочисленных служилых татар-касимовцев и мишарей — башкиры вошли в состав России добровольно, на условно договорных началах, предоставляющих им определенную степень автономии. Они могли открыто бороться и боролись именно против нарушения этих начал. Главными из этих начал были элементы автономии: 1) экономической — вотчинное право башкир на землю, увязанное с собственной этносоциальной структурой именно башкирского этноса; 2) социальной и правовой — особый, «башкирский» привилегированный статус («асаба»), близкий к казачьему, обусловленный службой в собственных вооруженных силах, перешедших в подчинение России; 3) религиозной — право на свободное исповедание ислама и 4) судебной — мусульманское судопроизводство (шаригат)¹³. Такая автономия башкирского общества привела к традиционно активной позиции башкирской уммы, значительной самостоятельности ее политического и духовного развития.

Автономная роль башкир в развитии ислама в России в XVII–XVIII вв. заключалась в том, что они взяли на себя в этот период роль основного защитника прав российской уммы, поскольку располагали достаточными военными, социальными и политическими возможностями для этого: как дипломатическим (переговоры с царской администрацией, связь с мусульманскими центрами в Стамбуле, Крыму, на Северном Кавказе), так и вооруженным путем (башкирские восстания). Такая роль привела к соответствующей рефлексии, отмеченной такими историческими памятниками исламской мысли Башкирии, как воззвания и «Письмо Батырши императрице Елизавете Петровне»¹⁴.

Исторической спецификой региона является тот факт, что, охватывая собой достаточно большую и геополитически важную территорию и при этом с середины XVI в. находясь в географическом центре православного государства, Башкортостан всегда был территорией свободы ислама.

¹¹ Башкирское народное творчество. Т. 2. Предания и легенды / сост., вступит. ст., коммент. Ф.А. Надыршиной. Уфа, 1987.

¹² Аминев З.Г., Ямаева Л.А. Региональные особенности ислама у башкир. Уфа, 2009.

¹³ Гвоздиков И.М. Башкортостан накануне и в годы Крестьянской войны 1773–1775 гг. Уфа, 1993. С. 190.

¹⁴ Письмо Батырши императрице Елизавете Петровне. Уфа, 1993.

Свобода исповедания ислама считалась одним из главных условий добровольного принятия башкирами русского подданства, осуществленного при Иване Грозном и его преемниках до середины XVII в. Любое нарушение этой нормы воспринималось башкирами как основание для прекращения своих обязательств подданства по отношению к монарху.

Христианизация показала свою полную неосуществимость в Башкирии еще при первых же попытках ее реализации в XVII в., что было подтверждено после башкирского восстания за свободу веры Сеита Садира (1681–1683 гг.) указами царя Федора Алексеевича. Поэтому после этого восстания и демонстративной вооруженной готовности подняться за веру почти все восстания протекали уже под вполне светскими лозунгами: свобода исповедания ислама здесь не ставилась под сомнение.

Отсюда и традиционное для Башкортостана отсутствие фанатизма и межрелигиозной розни, характерных, например, для Балкан. Более того, именно завоевание свободы ислама в Башкирии заложило основу традиционной веротерпимости в межнациональных контактах многоэтнического населения Башкирии, отличающей ее до сих пор. Под защиту башкирского оружия и вольностей от крещения и закрепощения в Башкирию бежали многие тысячи татар, чувашей, угро-финских народов. До настоящего времени Башкортостан является крупнейшим, помимо их «собственных» национальных республик (Татарстана, Чувашии, Марий Эл, Удмуртии), этническим и конфессиональным очагом для казанских татар, чувашей, мари, удмуртов. Складывалась сложная система межнационального общежития, которая позже воспроизводила себя.

Так, неудачные, но очень болезненно воспринятые попытки массового крещения в Урало-Поволжье, связанные с деятельностью печально знаменитой среди татар и язычников Новокрещенской конторы и ее поборника Луки Кошачева, вошедшего даже в татарский фольклор, на башкир вообще не распространялись. Акты насильственного крещения в Башкирии происходили по иной линии — как эксцессы ожесточения в период самой жестокой башкирской войны 1735–1740 гг., распространяясь в основном на пленных башкир и их семьи. Они сопровождались тремя случаями казней через сожжение за обратный переход крещеных пленных в ислам: башкир Тойгильде Жулякова, Кисьянбике Байрасовой¹⁵ и оказавшегося мусульманина Романа Исаева¹⁶. Но и эти казни связаны не с Новокрещенской конторой, а с массовыми экзекуциями генералов Соймонова и Урусова над башкирскими повстанцами. Несмотря на то что деятельность упомянутой конторы происходила в период самого тяжелого за всю историю башкирских восстаний поражения башкир в войне 1735–1740 гг., основание для нераспространения массовых миссионерских практик на само башкирское население местная администрация выдвинула следующее: первая же попытка ущемления ислама вызовет новое восстание недавно усмирённых

¹⁵ ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 818. С. 243.

¹⁶ История Башкортостана с древнейших времен до 60-х годов XIX века / отв. редактор Х.Ф. Усманов. Уфа, 1996. С. 253.

башкир, причем с риском поддержки их на этот раз всеми мусульманами края¹⁷, как уже произошло в 1707–1708 гг. во время башкирского восстания 1707–1711/28 гг.¹⁸

В Казанском уезде способы адаптации уммы к российским реалиям были совершенно иными, поскольку местное население не обладало никакой автономностью и ислам стал основой этнокультурной идентификации без попыток силовой поддержки своих прав. После подтверждения лояльности России Казань стала одним из центров ислама. Влияние Казани на башкир выражалось только в рекрутации мулл, причем и этот процесс, судя по воспоминаниям Батырши, не пользовался доверием у башкирского населения. Напротив, эта рекрутация мулл из татар поддерживалась властями именно по причине мирного поведения казанских мусульман. Влияние казанских мулл на башкир и башкирские восстания было во многом преувеличено поздними историками¹⁹ под впечатлением совершенно новых, современных им историографических стереотипов XIX в., поскольку источниками никак не подтверждается.

Эти стереотипы были сформированы совершенно иным, экспансионистским характером влияния казанских мулл на немусульманские народы: чувашей и угро-финнов, в том числе в Башкирии. В этом направлении дават (исламский призыв) шел настолько успешно, что постоянно вызывал законодательные ограничения со стороны церкви и государства. Но процесс нарастал и часто перестраивал не только конфессиональные идентичности (из языческой — в мусульманскую), но и этнические. Неофиты пополняли общины сначала этнически слабо самоопределенных мусульман, а с определением рамок татарского национального проекта — татар.

От башкир дават также шел и ограничивался еще более жесткой законодательной реакцией вплоть до искусственного ограничения межэтнических браков башкир даже с единоверцами-татарами. Но башкирский дават был затруднен сословными различиями: башкиры находились в особом, башкирском служилом сословии коллективных землевладельцев-вотчинников, «асаба», четко отделявшем их от остального инородческого населения края, попадавшего с исламизацией в рамки альтернативного формирующегося этнонационального проекта — татарского.

В плане рекрутации исламского духовенства среди самих башкир большую роль сыграл не казанский, а до сих пор отдельно не исследованный мишарский фактор, который являлся внутренним явлением жизни Башкирии: имеются в виду именно мишари Башкирии, мещеряки Башкирского войска, образовавшие отдельный этнический анклав, сохранивший свое самосознание гораздо дольше мишарей Поволжья. Мишари занимали близкую башкирам сословную и этнокультурную нишу военно-служилого тюркоязычного населения Башкирии. Как народ, в отличие от башкир, традиционно верный царской администрации

¹⁷ *Ислаев Ф.Г.* Татарские мечети Казанского уезда середины XVIII века / *Ф.Г. Ислаев, Р.Ф. Галлямов* // *Гасылар авызы — эпохи веков.* 2004. № 2. С. 75.

¹⁸ *Таймасов С.У.* Алдар-Кусюмовское восстание и политическое положение Башкортостана в первой трети XVIII века // *Ватандаш.* 2008. № 8. С. 52–65.

¹⁹ *Фирсов Н.А.* Инородческое население прежнего Казанского царства в новой России до 1762 года и колонизация закамских земель в это время. Казань, 1869. С. 4.

они привлекались правительством на должности мулл и писарей²⁰, что встречало упорное противодействие башкирских старшин и общинников, заявлявших, что собственно башкирских мулл довольно «сыскаться может в команде у каждого старшины»²¹. Но даже мишарские муллы, куда лучше знакомые с башкирскими реалиями, чем казанские татары, оказывались плохо адаптированы к политическим движениям башкирской уммы, что хорошо видно по судьбе самого Батырши, мятежного верховного ахуна Сибирской дороги Башкирии. Кстати, этот образ в историографии — хороший пример тенденции преувеличения: его именем зачастую называли башкирское восстание, лидером которого Батырша не только не был, но и не оказывал влияния на его ход²², оставшись в истории замечательным идеологом и историком, но никак не лидером этого башкирского восстания.

При этом сами башкирские восстания, сыгравшие столь значительную роль в развитии исламской уммы России, в целом нельзя назвать собственно религиозным движением. Мусульманский фактор проявлял себя в «башкирских войнах» XVII–XVIII в., но в основном как показатель активности вероучителей в жизни общества (восстание 1681–1683 гг. возглавил Сеит Садиир, в числе лидеров восстания 1705–1711 гг. были Кусюм-мулла Тюлекеев, Исмагил-мулла, восстания 1735–1740 — Кильмяк абыз Нурушев, Бепеней мулла Торопбирдин, идеологом восстания 1755 г. стал знаменитый ахун Батырша²³). В период пугачевского восстания 1773–1775 гг. истинным лидером этого движения среди башкир являлся не Салават Юлаев, ставший башкирским национальным героем, а старшина и абыз (мусульманский законоучитель) Кинзя Арсланов. Но в целом такое лидерство нетипично, поскольку участие не означает руководства, и чаще движение возглавлялось, как и положено по шариату, военными и административно-политическими, а не духовными лидерами башкирских общин — биями, тарханами, позже — старшиной. Почти во всех случаях санкция на войну от представителей духовенства была обязательной, но поводы и причины для восстаний в подавляющем большинстве случаев были светскими и лишены религиозного фанатизма. После пугачевщины, в которой башкиры проявили себя как одна из инициативных и ведущих сил этой войны, была выстроена приемлемая на то время модель административно-властных отношений, реализованная через создание Духовного управления магометан.

Духовное управление было учреждено Высочайшим повелением императрицы Екатерины II, которая 22 сентября 1789 года издала указ «Об учреждении Оренбургского магометанского духовного собрания», подконтрольного государственным органам империи, с закреплением основных функций и привилегий «официального» местного исламского духовенства.

Правила взаимодействия, разграничение полномочий между государственными управленческими и контролирующими органами и Духовным управлением мусульман в отношении правовых, социальных и бытовых сфер жизни

²⁰ Гвоздикова И.М. Указ.соч. С. 183–184, 203.

²¹ Там же. С. 188–189.

²² Бердин А.Т. Джихад, которого не было. Уфа, 2009.

²³ Письмо Батырши императрице Елизавете Петровне. Уфа, 1993.

местного населения, пределы их компетенции были в целом определены к середине XIX в.²⁴

Вклад мусульман Башкирии в дело татаро-башкирского мусульманского Просвещения хорошо известен — достаточно вспомнить имена башкирских просветителей Мурата Рамзи, Ризаитдина Фахретдинова, Мифтахетдина Камалетдинова (Акмулла), Муххамет-Салима Уметбаева и многих других. На монографическом уровне исследованы такие явления в его русле, как джадидизм, мусульманский либерализм начала XX века²⁵, деятельность мусульманских депутатов в Государственной думе Российской империи²⁶. Мусульманское просвещение широко поддерживалось меценатами из уфимского (медресе «Усмания», «Галия») и оренбургского татарского купечества («Хусаиния»), в Троицке мечеть «Расулия» основал широко известный башкирский религиозный деятель Зайнулла Расулев. Идеиные отношения внутри исламской уммы не являлись предметом вмешательства царской администрации, разве что в рамках контроля и надзора за общественным сознанием в его отношении к социально-политическому строю Российской империи. Исключением служит арест и ссылка упомянутого выше знаменитого проповедника суфизма Зайнуллы Расулева по доносу кадимистов. Ныне в РБ широко осмысливается роль шейха Зайнуллы Расулева²⁷, его последователей (мюридов) и главных оппонентов — прежде всего известных башкирских религиозных, общественных и политических деятелей шейхов Курбангалиевых.

Но в целом возникшее в середине XIX в. в среде исламских образованных людей реформаторское движение джадидов и их полемика с кадимистами-консерваторами воспринимались как местная особенность общего направления либерализации пореформенного российского общественного сознания. Мусульманское Просвещение послужило питательной средой для качественного роста национального сознания интеллектуальной башкирской элиты и превращения его в полноценное национальное движение (А.-З. Валиди и др.) и вернуло башкир на путь военной борьбы за национальные права в годы Гражданской войны.

В период Гражданской войны и обретения национально-территориальной автономии Башкирской республики остро встал вопрос об автономии башкир не только в политической, но и духовной сфере. На сигналы о возрастании башкиро-татарской конфликтности вплоть до изгнания татарских мулл из башкирских селений указывал татарским коммунистам даже В.И. Ленин, убедительно обосновав необходимость решения этого вопроса²⁸. Государство вынуждено было пойти навстречу запросам башкирского населения, и конфликтность была успешно пресечена.

²⁴ Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика) / сост. и автор вв. Д.Ю. Арапов. М., 2001.

²⁵ Ямаева Л.А. Мусульманский либерализм начала XX века как общественно-политическое движение. Уфа, 2002.

²⁶ Мусульманские депутаты Государственной думы России. 1906–1917 гг.: сборник документов и материалов / сост., автор вступительных статей и примечаний Л.А. Ямаева. Уфа, 1998.

²⁷ Зайнулла Расулев — выдающийся башкирский мыслитель-философ, теолог и педагог-просветитель мусульманского мира / Материалы международной научно-практ. конф. Уфа, 2008.

²⁸ Саид-Галиев С. Татарская республика и т. Ленин // Пролетарская революция. 1925. № 9. С. 117.

Можно считать очевидной исторической тенденцией, что жесткими сторонниками создания отдельного духовного управления Башкортостана были наиболее яркие лидеры башкирского национального движения, оказавшиеся по разные стороны баррикад в Гражданской войне: Ахмет-Заки Валидов и Муххамед-Габдельхай Курбангалиев²⁹ (шейхи Курбангалиевы представляли башкирское население Давлетбаевской, Мавлютовской, Метелевской и Мухаметкулуевской волостей Челябинского уезда, которые составили впоследствии Аргаяшский кантон Малой Башкирии).

Мухаммед-Габдельхай Курбангалиев, духовный глава «белых» башкир, позже — Великий имам Дальнего Востока, впервые обосновал необходимость духовной самостоятельности башкир-мусульман. Главной задачей они считали незамедлительное создание автономного духовного управления Башкирии. В 1918 г. обязанности председателя исполнял Сагит Мрясов, которого Заки Валидов назвал «наш муфтий». Необходимость подобного духовного управления башкир, ныне известного как ДУМ РБ, было осознано и «белыми» правительствами Директории, Колчака, Семенова, и советской властью, при которой этот проект и был осуществлен.

Но в целом в советские годы в условиях атеистической идеологии исламский религиозный компонент резко сократился. Управление формализовалось в виде Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС), которое в 1992 г. трансформировалось в Центральное духовное управление мусульман России и европейских стран СНГ (ЦДУМ России) с центром в г. Уфе. Ислам продолжал легально существовать в виде духовной и этнокультурной традиции среди незначительной части населения региона.

«Исламский ренессанс» 1990-х гг. вызвал бурный рост интереса местного населения к исламу и породил известные проблемы: нехватку грамотных кадров, мечетей, религиозной литературы и атрибутики, необходимость создания новой внутриконфессиональной и государственной нормативно-правовой базы и реорганизации системы управления стремительно увеличивающимся количеством религиозных общин.

Современная умма Республики Башкортостан

С начала XXI в. страна вступила в полосу новой политической нестабильности, в настоящий момент Россия столкнулась с новыми вызовами в сфере межнациональных, межконфессиональных и внутриконфессиональных отношений. Национально-культурную и общественную сферы Республики Башкортостан отличают здоровый консерватизм, стабильность и приверженность к традиционным ценностям, и эти установки общественного сознания в целом удалось сохранить. Тем не менее сегодня методы, применимые в 1990–2000-х гг. в значительной мере устарели. Сегодня потенциальная конфликтность перетекает из межнациональной в этноконфессиональную, религиозную сферу.

²⁹ Юнусова А.Б. Великий имам Дальнего Востока // Вестник Евразии. 2001. № 4 (15). С. 83–117.

В Башкортостане накоплен достаточный опыт нейтрализации деструктивного потенциала радикальных национальных движений. Но этноконфессиональные движения строятся по иному принципу рекрутации и мотивации, поэтому на данном этапе идет поиск новых методов нейтрализации потенциальной конфликтности. Открытость российского общества глобализации привела к переориентации религиозных связей — с трансляторов провинциального значения, той же Бухары, естественных для советского времени, на конкурирующие друг с другом всемирно известные исламские учебные центры: Турцию (включая турецкий Кипр) и арабский мир (Саудовская Аравия, Египет).

В современном религиозном и светском общественном сознании умма РФ делится на два основных сегмента: «официальный/неофициальный»; «традиционный/нетрадиционный». Эти термины отражают реальность в самом общем виде, они в определенной степени ситуативны и условны. Они используются для адаптации сложившейся религиозной ситуации к языку СМИ и стереотипам общественного сознания, хотя имеют под собой понятную смысловую и историческую нагрузку.

Нецелесообразно смешивать организационный и религиозно-идеологический планы в структуре исламской уммы. В состав прихожан ЦДУМ или ДУМ РБ, условно деющих мусульманские общины по административно-организационному принципу, могут входить общины самых разных идейных направлений в исламе: суфийских, салафитских и пр.

На сегодняшний день можно выделить несколько наиболее заметных сегментов исламской уммы Башкортостана, предварительно разделив их на религиозные (ЦДУМ РФ и ДУМ РБ), общественные организации («Тарикат», ИНБ «Мирас», Шура мусульман Башкортостана (ШМБ) и др.) и религиозные группы (мюриды Хаккани, Топбаша, хабашиты, джамааты салафитских лидеров и т. д., в том числе запрещенные судебным решением партия «Хизб-ут-Тахрир», движения «Нурджулар» («Хизмет»), «Таблиги-уаль-джамаа»)³⁰.

Естественно, степень радикализации и потенциальной конфликтности, как и таксономический уровень, столь разных групп совершенно различны, но они объединены только сформированной «неофициальной» позицией, отличающейся по разным причинам от официальной.

Проблеме конфликтности в мусульманской умме были посвящены социологические опросы, проведенные исследовательской группой ЦСКМ ИГИ РБ. По итогам социологических исследований 2012 г., количество «неофициальных» мусульман только в г. Уфе составляет 14,3% от общего количества практикующих мусульман (посещающих пятничный намаз). Уровень напряженности (готовности к межгрупповым религиозным конфликтам) оценивается как средний — 30,1% опрошенных, однако 47,4% считает возможным сотрудничество между «официальным» и «неофициальным» исламом в РБ в решении актуальных для всех мусульман вопросов, что снижает уровень конфликтного ожидания.

³⁰ Ислам // Справочник. Религиозные объединения Республики Башкортостан. Уфа, 2014. С. 20–40.

Суфийские тарикаты и салафитские джамааты Башкортостана

Взаимоотношения официального духовенства с неофициальными приходами мусульман складываются по-разному. Существенных противоречий между муфтиятами и суфийскими группами в настоящее время не наблюдается. Более того, между ними имеется много общего в ментальности и в исторической памяти, что отражается и на государственном уровне (официальное позиционирование ислама в Башкортостане как суфизма), суфизм активно изучается светской исторической наукой (И.Р. Насыров, Л.А. Ямаева, А.Б. Юнусова и др.). Однако настоящие суфийские тарикаты имеют закрытый характер функционирования. С этим связано то, что социологической наукой Республики Башкирия распространение, масштаб влияния, состав их адептов и т. д. не исследованы. Отсутствие резкого противостояния между суфизмом и салафизмом, который на Северном Кавказе переходил в вооруженную форму, является положительной особенностью Башкортостана.

В России салафизм получил распространение в период увеличения информационных потоков и свободы транспортных сообщений и для башкир с социокультурной точки зрения салафизм есть явление постмодерна. В 2000-е гг. салафизм активно инкорпорировался в культурную матрицу башкирского общества. Салафитский призыв оказался более мобильным для информационной сферы, нежели призывы громоздких с виду муфтиятов.

Как явление постмодерна российский салафизм во многом противоречил традиционной культурной модели, поэтому часто мифические представления являются основанием для формирования фобий в обществе. Коллективный страх всегда играл существенную роль в статусно-ролевых отношениях, но в современности страх стал настоящим социальным капиталом и частью коммерческих отношений. Поэтому мифические страхи обывателей вокруг салафизма — явление непрекращающееся. Тем более что в случае с салафизмом благоприятные основания для них есть: ваххабиты получили заслуженно мрачную славу за активное участие в гражданской войне в Чечне и Дагестане (а ныне — в Сирии).

Сегодня салафитская молодежь в Башкортостане пытается активно интегрироваться в общественную сферу. Большую роль играют общественно-политические мероприятия. Вообще митинги были нередким явлением для салафитов Башкортостана. Отметим, что организация подобных мероприятий со стороны данной группы в плане развития гражданского общества — явление скорее положительное: своим активным участием в общественной жизни Башкортостана они признают принципы гражданского общества, в этом они видят механизм урегулирования конфликта и «договора с властью», какой бы она им ни представлялась.

В основе противостояния между лидерами уфимских салафитов РБ и чиновниками, правоохранительными органами, муфтием ДУМ РБ и ЦДУМ лежала не мифическая попытка свержения конституционного строя и установления халифата, а желание обрести в данном (хоть, по их мнению, и кафирском) государстве общественную легитимность. Конечно, кулуарные беседы об утопи-

ческом установлении «законов шариата», «избрания халифа» не редкость среди молодых неопитов «салафитских» приходов, но ни о каком переходе от слов к делу в этих условиях не может быть и речи. Эту особенность не раз отмечали и сами лидеры любых течений и толков. По выражению Ю.М. Юсупова: «Сегодня молодой салафит может шепотом говорить о необходимости вооруженного джихада³¹, завтра он пойдет на митинг за демократию и свободу слова».

Главная особенность функционирования джамаатов в Башкортостане заключается в том, что с точки зрения рекрутации и структуризации это весьма аморфная организация. Такой вывод противоречит общепринятым стереотипам, но регулярное включенное наблюдение показывает, что это открытая общественная система. Согласно исследованиям Ю.М. Юсупова³², механизм идентификации (определения «свой-чужой») в данной среде не жесткий и может работать без четкого «отсева» годами. Поэтому в компании активных салафитов можно заметить и простых прихожан, и суфиев-ишанистов, и даже «сочувствующих» светских социалистов.

Существенная доля романтизма неопитов вкупе с невозможностью для большинства салафитов провести четкую грань между представителями различных течений определяет принципы взаимоотношений внутри общины, основанные на искренности и абсолютном доверии почти к любому прихожанину. Вопреки устрашающим стереотипам о закрытости этого движения, большинство салафитов в РБ при формировании их первых джамаатов в нулевых годах XXI в. считали братом любого человека, читающего намаз. Столь романтический и субъективный принцип отбора практически нивелирует отторжение салафитов от муфтиятских приходов. Система салафитских и муфтиятских приходов в РБ все еще работает в рамках одной культурной парадигмы. Более того, они являются открытыми общественными и экономическими структурами. Для сравнения можно привести российские джамааты турецких тарикатов, выстроенных как закрытые сообщества. Например, собрания нурсистов жестко регламентированы и персонифицированы. Случайное попадание в них салафита или представителя муфтиятского прихода исключено.

Но наиболее важные отличия лежат в экономической плоскости. В подобных доменах есть концентрированная система доходов и пожертвований (с такими принципами связано формирование турецких вакфов). Человек обязан отдавать определенную часть собственных доходов в некий фонд конкретного домена. Негласно это подтверждает степень его интеграции в общину.

Иначе обстоит дело в джамаатах башкирских салафитов и среди рядовых прихожан муфтиятов. Здесь закят не концентрируется в больших размерах в определенном фонде, а «растворяется» в обществе. Концентрация денежных средств осуществляется лишь под конкретные проекты (строительство мечети,

³¹ Подобная риторика сама по себе отнюдь не может служить поводом причисления их к категории джихадистов. «Кухонные» разговоры о вооруженной борьбе характерны для молодежи любого вероисповедания и национальности (прим. Ю.М. Юсупова).

³² Юсупов Ю.М. Традиционные исламские течения в общественной жизни современного Башкортостана // 04.02.2013 // <http://www.lawinrussia.ru/node/229397>; Бердин А.Т., Карамышев Р.Д., Юсупов Ю.М. Мусульманская умма Башкортостана // Политическое образование. 03.04.2012 // <http://www.lawinrussia.ru/node/259421/>.

общественная акция). То есть пожертвования не идут в джамаат на постоянной основе, и джамаат не контролирует их распределение. Каждый человек решает этот вопрос индивидуально. Ситуация совершенно не характерная для доменов с «закрытой экономикой», где, кроме всего прочего, определены социальная категория и социокультурный облик спонсоров, формирующих фонд.

В этом отношении муфтиятские и салафитские приходы схожи. Общими чертами являются: слабовыраженная система управления джамаатом, эклектичность в получении информации, тяга к общественной активности и легитимации на общественном уровне, практически одинаковое отношение к ключевым вопросам: к пожертвованиям, к мусульманам, к мечетям и т. д. Даже отношение к муфтию (любому) у большинства этих приходов может быть как одинаково отрицательное, так и положительное.

Проникновение салафизма наложилось на системный кризис башкирского национального движения. В свое время в салафиты рекрутировались активисты из башкирских национальных организаций Союз башкирской молодежи и «Кук буре», разочарованные в националистической идеологии этих движений. Это было явление не связи националистов с исламистами, как оно ошибочно интерпретируется, например, Раисом Сулеймановым³³, а, наоборот, — конфронтации, ухода молодежи из проигравшего национализма в ислам³⁴. Причем, по результатам включенного наблюдения, уходил именно наиболее перспективный и молодой актив. Но у этого явления оказалась и другая сторона: с притоком в умму креативных и авторитетных башкир по национальности снимался актуальный для 1990-х гг. вопрос о башкиро-татарских противоречиях в умме Башкортостана. Именно «татаризация» муфтиятов служила ранее прочным стереотипом, затруднявшим дават (исламский призыв) среди башкир в постсоветский период. Если в 1990-е гг. еще можно было слышать суждения, ассоциирующие исламизацию с татаризацией, то в 2000-е прежде всего салафитские джамааты положили конец этому стереотипу, поскольку стали несомненным, пусть и зачастую конфликтным, фактором именно башкирской жизни. В результате в салафизме, резко отрицающем национализм, парадоксальным образом поначалу оказался более выражен башкирский национальный фактор, нежели в муфтиятской системе.

Парадоксальность этой ситуации особенно показательна, если сравнить ее с распространением салафизма в Чечне и Дагестане. Там одним из мотивов был протест молодежи против сложившейся системы, включая жесткую социальную стратификацию именно местного этнонационального общества (чеченского, аварского и т. д.), налагавшую на вертикальную мобильность молодого человека жесткие национальные (преимущества титульных, «коренных» чеченцев), субэтнические (престижность тейпа либо места семьи в тейпе), коррупционные ограничения. Ваххабизм все эти препятствия не признает. В ваххабиты, по материалам академика В.А. Тишкова, шли люди, не удовлетворенные своим

³³ Карта этнорелигиозных угроз: Северный Кавказ и Поволжье. Доклад Института стратегических исследований. М., 2013.

³⁴ Бердин А.Т., Бадранов А.Ш. Этнорелигиозные угрозы: ложная карта (Рецензия на доклад Института стратегических исследований «Карта этнорелигиозных угроз: Северный Кавказ и Поволжье». М., 2013) // Левая политика. 2013. № 21. С. 142–150.

положением (и положением общества в целом) по результатам первой чеченской кампании. При этом ваххабиты сразу становились в жесткую оппозицию к холистски настроенному сельскому социуму — конфликт принимал дополнительное измерение: межпоколенное, межобщинное (либо внутриобщинное) — вплоть до выселений и вооруженных столкновений³⁵.

Вторым отличным от Башкортостана обстоятельством была укорененность суфийской компоненты в традиционной этносоциальной идентичности кавказских горцев. Даже в советский период в национальную идентичность входила не только формальная, «этническая» принадлежность к исламу, но и субэтническая и субконфессиональная: принадлежность к конкретному роду зачастую определяла и жесткую принадлежность к определенному вирду (ячейке тариката, суфийскому братству). Поэтому конфликт салафизма с суфизмом, помимо мировоззренческого, интерпретировался и как конфликт традиционалистов с реформаторами — причем реформаторами выступали фундаменталисты-салафиты, принципиальные противники реформ в исламе.

Исторически суфизм ордена Накшбандия также имел широкое распространение среди башкир. Но для Башкортостана отличие условий от Северного Кавказа заключалось в том, что советская модернизация в Башкирии носила много более форсированный и масштабный характер, и в массовом сознании исламская традиция была во многом прервана. Поэтому помимо «исламского ренессанса» в 1990-е гг. регион разделил все виды архаизации, общей для всей России. Всплеск политизированной этничности требовал новых идеологических конструктов, которые отнюдь не всегда коррелировали с исламом. Эти неоязыческие, экуменистские и прочие постмодернистские тенденции типа «тенгрианства» были маргинальны, но выявляли важный момент: массовая память о нюансах исламского вероисповедания была утрачена в намного большей степени, чем на Кавказе. Ислам оставался частью башкирской национально-культурной, но не субэтнической идентичности, т. е. только национальным маркером башкир как «этнических мусульман» в самом общем виде. Таким образом, например, тот же салафизм, конечно, воспринимается в Башкирии как «новодел» — но в той же степени как «новодел» воспринимаются и конкурирующие с ним просуфийские группы, например, мюриды шейха Хаккани.

Более того, агрессивность проповеди салафизма привела к такой же радикализации их «муфтиятских» оппонентов, когда молодежный ренессанс распространился настолько, что в сфере влияния муфтията оказалось достаточное количество молодежи, еще не охваченной неофициальными исламскими организациями либо вышедшими из-под влияния последних (к таковым относится, например, зав. молодежным отделом ДУМ РБ Айнур Арсланов, пропагандировавший жесткий отпор салафитским проповедникам³⁶).

С другой стороны, различие с дагестанской и чеченской ситуациями принципиально, и не только по степени конфликтности: напротив, ее относитель-

³⁵ Стародубровская И.В. Расколотые села: модель конфликта // Доклад на рабочем семинаре Института экономической политики имени Е.Т. Гайдара «Северный Кавказ – религиозный конфликт в селах» // <http://www.neoregion.ru/skfo/185-sela.html> (дата обращения: 17.09.14).

³⁶ Коваленко А. Причем здесь Аллах // Эксперт-Урал. 2011. № 51(494).

но низкая степень объясняется именно сложившимся различием в мотивации неофитов. Если для Кавказа принятие идеологии салафизма — это процесс форсированной социальной модернизации и выделения индивида из системы этнических и клановых связей, то для Башкортостана — наоборот: поскольку традиция массового исповедания любого направления ислама была прервана при советской власти, салафизм зачастую воспринимался как возвращение в лоно традиции, возможности вырваться из пут современного светского мозаичного мышления, разрушающей традиционный мир, и не способной защитить этот мир сельского обрядоверия.

Этот мотив усугубляется неблагоприятным социальным положением башкирского общества в городе, заметной деградацией всей общественной сферы (аномия, пьянство, деградация деревни и пр.). Распространению салафизма в молодежной среде способствуют быстрое социально-имущественное расслоение общества, неограниченная пропаганда и формирование невыполнимых потребностей «общества потребления», доходящие через СМИ и Интернет до каждого села, вызывающие протестную реакцию активной части молодежи. Движение салафитов ассоциируется со стремлением к «новому порядку», тогда как тарикатисты, несмотря на аналогичные призывы к введению шариата, воспринимаются из-за своей близости к муфтиятам и успешной работе с ними — как часть деградирующего «старого порядка». Салафизм, особенно под жупелом «ваххабизма», удовлетворял запрос на протестные настроения молодежи. Он прост в понимании, в нем развита молодежная субкультура, и мусульманский протест оказался им приватизирован во многом с помощью СМИ, планомерно создававших брутальный образ ваххабита, что в глазах протестно настроенного сегмента «этнических мусульман» вело к обратному эффекту и предпочтению перед «конформистскими» муфтиятами. Очевидно, что подобный имидж ваххабизма только способствовал его популярности среди молодежи, превратив в маркер неконформизма, причем не субкультурного, а подкрепленного религиозно.

С появлением салафитов в ряде районов отмечены конфликты из-за мечетей, оспариваемых ими у сторонников ДУМов, началась активная антиваххабитская кампания в прессе РБ. Безусловно, объективные предпосылки для негативного образа ваххабизма в РФ имелись — поскольку это движение получило известность в РФ с момента своего активного участия в гражданской войне в Чечне, крайне болезненно пережитой российским обществом. Но такое позиционирование салафизма являлось ситуативным, а не вероисповедным, что подтверждено отсутствием законодательного запрета: «ваххабизм» не является запрещенным в России движением. Ситуация же в Башкортостане коренным образом отличается от реалий Северного Кавказа. В целом мусульмане всех направлений в РБ расположены к диалогу, и важно этот диалог не сорвать, жестко и четко, на правовой основе, отсекая при этом незаконные и радикальные группы.

Итак, Урало-Поволжье в целом и историческая Башкирия в частности стали первым регионом, где со второй половины XVI в. проходило становление государственно-конфессиональных взаимоотношений между Российским (тогда — Московским) государством и исламом. В Башкортостане были апробированы

модели подчинения (христианизация) и веротерпимости (признание прав на свободное исповедание). Первое показало свою полную неосуществимость в Башкирии еще в XVII в., что было подтверждено после башкирского восстания за свободу веры указами царя Федора Алексеевича. Напротив, свобода исповедания ислама считалась в числе главных условий добровольного принятия башкирами русского подданства, осуществленного при Иване Грозном и его преемниках. Любое нарушение этой нормы воспринималось башкирами как основание для прекращения своих обязательств по отношению к монарху и защищалась всеми способами, от судов и обращений к царям, до масштабных военных действий³⁷. После провозглашения Екатериной Великой ислама одной из терпимых религий России начался этап мирных партнерских отношений между уммой и государством через посредство организованных муфтиятов, который в широком смысле продолжается до сих пор. Более того, после башкирского восстания 1755 г. свобода вероисповедания ислама вообще более не ставилась в повестку дня ни башкирами, ни властью, поскольку де-факто являлась несомненной.

Историческая рефлексия по этому поводу привела к отсутствию в башкирском исламском самосознании виктимности — комплекса, подобного, например, культивируемому в татаристском проекте нациестроительства комплексу «гонений» и «завоевания Иваном Грозным Казани как национальной травмы». Это способствовало снижению конфликтогенных моментов в формировании мировоззрения современной уммы Башкирии. Более существенны вызовы, связанные с принципиально новыми для Башкирии конфликтами между группами внутри уммы, описанные в статье.

Но и здесь фиксируется воля сторон к диалогу, существуют наработки как по ситуативной, так и концептуальной нейтрализации конфликтов. Возрождение ислама в представлениях молодежи Башкирии есть возрождение активного, творческого отношения к жизни и самостоятельной и обоснованной гражданской позиции. Одна из главных задач, стоящих перед уммой, государством и всем многонациональным обществом Башкортостана, — направить эти пассионарные установки в творческое русло, в исторически свойственных Башкирии традициях межконфессионального мира, на благо всей страны. Обязательным представляется создание и мониторинг «карты угроз» потенциальной конфликтности в республике.

Список используемых источников

1. Азнабаев Б.А. Интеграция Башкирии в административную структуру Российского государства (вторая половина XVI – первая треть XVIII вв.). Уфа, 2005.
2. Аминев З.Г., Ямаева Л.А. Региональные особенности ислама у башкир. Уфа, 2009.
3. Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII–XIV вв. о татарах и восточной Европе // Исторический архив, Том III. М.–Л. 1940.
4. Ахметзаки Валиди Тоган. История башкир. Уфа, 2010.

³⁷ Трепавлов В.В. Белый царь: образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. М. 2007. С. 129.

5. Башкирское народное творчество. Т. 2. Предания и легенды / сост., вступит. ст., коммент. Ф.А. Надыршиной. Уфа, 1987.
6. Бердин А.Т. Джихад, которого не было. Уфа, 2009.
7. Бердин А.Т., Карамышев Р.Д., Юсупов Ю.М. Мусульманская умма Башкортостана // Политическое образование // <http://www.lawinrussia.ru/node/259421> (дата обращения: 03.04.2012).
8. Бердин А.Т., Бадранов А.Ш. Этнорелигиозные угрозы: ложная карта (Рецензия на доклад Института стратегических исследований «Карта этнорелигиозных угроз: Северный Кавказ и Поволжье». М., 2013) // Левая политика. 2013. № 21.
9. Гвоздиков И.М. Башкортостан накануне и годы Крестьянской войны 1773–1775 гг. Уфа, 1993.
10. Зайнулла Расулев — выдающийся башкирский мыслитель-философ, теолог и педагог-просветитель мусульманского мира / Материалы международной научно-практ. конф. Уфа, 2008.
11. Ислаев Ф.Г. Татарские мечети Казанского уезда середины XVIII века / Ф.Г. Ислаев, Р.Ф. Галлямов // Гасылар авызы — эхо веков. 2004. № 2.
12. Ислам // Справочник. Религиозные объединения Республики Башкортостан. Уфа, 2014.
13. Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика) / сост. и автор вводной статьи, комментариев и приложений Д.Ю. Арапов. М., 2001.
14. История Башкортостана с древнейших времен до 60-х годов XIX века / ответственный редактор Х.Ф. Усманов. Уфа, 1996.
15. История Татарии в материалах и документах. М., 1937.
16. Исянгулов Ш.Н. Малоизученные аспекты истории дореволюционного Башкортостана. Сборник статей. Уфа, 2008.
17. Карта этнорелигиозных угроз: Северный Кавказ и Поволжье. Доклад Института стратегических исследований. М., 2013.
18. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956.
19. Коваленко А. Причем здесь Аллах // Эксперт-Урал. 2011. № 51 (494).
20. Мусульманские депутаты Государственной думы России. 1906–1917 гг.: Сборник документов и материалов / сост., автор вступительных статей и примечаний Л.А. Ямаева. Уфа, 1998.
21. Письмо Батырши императрице Елизавете Петровне. Уфа, 1993.
22. Приволжский федеральный округ (подготовлено Ч.К. Ламажаа, А.Т. Бердиным) // Научно-исследовательская база данных «Российские модели архаизации и неотрадиционализма в условиях модернизации» // <http://www.neoregion.ru/pfo.html> (дата обращения: 16.01.2015).
23. Рычков П.И. Топография Оренбургской губернии. Уфа, 1999.
24. Саид-Галиев С. Татреспублика и т. Ленин // Пролетарская революция. 1925. № 9.
25. Стародубровская И.В. Расколотые села: модель конфликта // Доклад на рабочем семинаре Института экономической политики имени Е.Т. Гайдара «Северный Кавказ — религиозный конфликт в селах» // <http://www.neoregion.ru/skfo/185-sela.html> (дата обращения: 17.09.2014).
26. Таймасов С.У. Алдар-Кусюмовское восстание и политическое положение Башкортостана в первой трети XVIII века // Ватандаш. 2008. № 8.

27. *Таймасов С.У.* Тимурленг в стране башкир: к вопросу о маршруте 1391 г. и происхождении мавзолея Хусаин-бека // *Панорама Евразии*. 2012. № 1 (9).
28. *Трепавлов В.В.* Белый царь: образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. М. 2007.
29. *Фахретдинов Р.* Асар. Оренбург. Ж. 2. Б. 54–55.
30. *Фирсов Н.А.* Инородческое население прежнего Казанского царства в новой России до 1762 года и колонизация закамских земель в это время. Казань, 1869.
31. *Юнусова А.Б.* Ислам в Башкортостане. М., 2007.
32. *Юнусова А.Б.* Великий имам Дальнего Востока // *Вестник Евразии*. 2001. № 4 (15).
33. *Юсупов Ю.М.* Традиционные исламские течения в общественной жизни современного Башкортостана // *Политическое образование* // <http://www.lawinrussia.ru/node/229397> (дата обращения: 04.02.2013).
34. *Ямаева Л.А.* Мусульманский либерализм начала XX века как общественно политическое движение. Уфа, 2002.