
ИСТОРИЯ РОССИЙСКОГО ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВА

КОНФЕССИОНАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ МУСУЛЬМАНСКОГО ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВА В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX В.

Г.Г. Корноухова

Кафедра истории России
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10-2, Москва, Россия, 117198

В статье решается задача определения конфессионально-этической основы мусульманского предпринимательства Российской Империи конца XIX – начала XX в. Также делается вывод о дифференцированности ценностно-институциональной системы широких народных слоев, с одной стороны, и представителей предпринимательского мира – с другой. В то время для первых было характерно базирование на национально-этических ценностях традиционной культуры, для вторых – опирающиеся на ислам религиозно-нравственные нормы, выработанные мусульманскими реформаторами Российской Империи рассматриваемого периода.

Ключевые слова: татары, мусульманские предприниматели, деловая культура, Российская Империя, деловое поведение, ценности религиозного сообщества, суфизм, религиозное реформаторство, ислам.

Проблема религиозных основ деловой культуры предпринимателей уже имеет свою историографию. О конфессионально-этических факторах предпринимательства христиан, особенно католиков и протестантов, написано значительное количество работ. Есть серьезные исследования в отношении предпринимателей других деноминаций, в том числе мусульман. Речь идет в основном о зарубежном материале.

В отношении российских деноминаций ситуация иная. Протестанты, например, в нашей стране руководствовались теми же началами, что и в других странах. Конфессиональные факторы хозяйственной деятельности русских православных предпринимателей, в том числе старообрядцев, по-

лучили свою исследовательскую литературу. В то же время этот аспект в отношении мусульман России совершенно не освещен.

Большое количество работ посвящено практической деятельности мусульманских предпринимателей в нашей стране (1). Отдельно развитие исламской религиозной мысли и этики в России получило освещение и осмысление в трудах специалистов по истории религиозной философии и общественно-политической мысли (2).

Однако имеющиеся работы отечественных исследователей, где рассматривается влияние ислама на хозяйственную деятельность мусульман, используют в анализе материал других стран и регионов (3). Выявление и изучение взаимодействия религиозной этики и предпринимательской практики представителей российского ислама в историческом развитии фактически не производится (4), несмотря на актуальность проблемы. Таким образом, необходимо обратиться к специфике конфессиональных факторов российского мусульманского предпринимательства.

Одним из первых о характере воздействия религии на хозяйственное мышление и хозяйственную деятельность писал М. Вебер. Иллюстрацией этой обусловленности послужила выявленная им связь хозяйственного «этоса» с рациональной этикой аскетического протестантизма (5).

В отношении же мусульман Вебер определил отсутствие у древнего ислама необходимого аскетизма в качестве необходимой предпосылки для зарождения рациональной системы хозяйствования. Проникновение в него персидского суфизма и религии дервишей, получившей распространение среди горожан низших слоев, не приблизило его в решающих пунктах к протестантскому варианту христианства.

Ислам представлял собой религию иррациональную, что, с точки зрения М. Вебера, породило «полностью традиционалистскую повседневную этику», что придало образу жизни мусульман такой характер, «который по своим последствиям прямо противоположен пуританской и вообще любой жизненной методике мирской аскезы» (6).

В результате М. Вебер увидел в исламе религию, не способную к развитию рационального этоса, а следовательно, мусульманский мир, следуя логике немецкого социолога, оказывался обреченным на «устранение» из утверждавшейся капиталистической системы хозяйствования, в том числе в Российской Империи.

Действительно, по мере того, как ее утверждение в нашей стране становилось все более явным, с той же очевидностью проявлялось и экономическое отставание в этом аспекте мусульманской части страны от русского населения.

Данная тенденция осознавалась представителями татарской интеллектуальной элиты Поволжского региона Российской Империи. Это побудило их приступить к ревизии ценностно-институциональной системы ислама и на основе традиции выработать ее новые основы, которые позволили бы чле-

нам данного конфессионального сообщества занять более твердые позиции в новой системе хозяйствования, активизировать процесс накопления богатств в рамках мусульманской общины и тем самым не просто предотвратить процесс обнищания мусульманской уммы, но и упрочить ее материальное благополучие в будущем.

Ислам на территории Поволжья был тесно связан с доисламской языческой верой, «тенгрианством». Языческий монотеизм волжских булгар, включавший в себя поклонение богу Тенгре, обусловил легкость вхождения ислама в духовную жизнь принявшего его народа, но при этом и само «тенгрианство» не было окончательно вытеснено из сознания неофитов, органично интегрировавшись в мусульманскую религию (7). Подобный религиозный синтез обуславливал сохранение в повседневной жизни мусульманского населения заметное присутствие элементов традиционализма, в том числе экономического.

С другой стороны, начиная с XII–XIII вв. в Поволжье получил свое распространение суфизм (8) в связи с деятельностью туркестанского поэта Ахмада Йасави, проповедовавшего внутреннее самоусовершенствование, отрешение от всего внешнего, земного, сосредоточение всех мыслей и желаний на страсти постижения бога, растворения в нем (9). В дальнейшем положение суфизма упрочилось – на рубеже XVII–XVIII вв. свое распространение в Поволжье получило учение тариката Накшбандийа Муджаддийа (10).

В результате столкновения экономического традиционализма и суфистского мистицизма у татар мусульманского Поволжья, действительно, вполне в соответствии со взглядами М. Вебера, сформировалась почти иррациональная форма религиозного поведения, что стало препятствием развитию хозяйственно-рационального поведения (11). В дальнейшем в условиях развития в государстве капиталистической хозяйственной системы в XIX в. пагубность этого фактора стала проявляться уже с гораздо большей очевидностью.

Первым среди татарских богословов внимание на возникшую проблему обратил Абдуннасыр Курсави (1776–1812 гг.), который сам был представителем суфийского тариката «Накшбандийа Муджаддийа».

Признавая факт существования социально-экономической отсталости мусульманских народов, он начал заново изучать догмы и каноны ислама, считая, что именно в Коране мусульманский мир сможет найти путь к преодолению сложившегося положения (12). Дело А. Курсави было продолжено богословами А. Утыз-Измяни, во второй половине XIX в. – Шагабутдином Марджани (1789–1889), на рубеже XIX–XX вв. – Гатауллой Баязитовым (1846–1911), Галимджаном Баруди (1857–1921), Зией Камали (1873–1942), Мусой Бигиев (1875–1949) и многими другими.

Серьезному пересмотру подверглось положение о бедности и стремление отстраниться от земной созидательной деятельности. Зия Камали нега-

тивное отношение суфиев и дервишей к миру, их отрешенность от земных благ объявил свидетельством их отхода от ислама, ибо одними лишь молитвами и бедностью нельзя достичь милости Аллаха. Ссылаясь на Коран, он заявил, что Всевышний не нуждается в тех материальных лишениях, на который обрекают себя суфии, усердно молясь с целью единения с божеством. К тому же эти люди склонны жить за счет труда остальных членов общества и уклоняться от уплаты закята (подходный налог в пользу нуждающихся), что толкает и без того бедное и неустроенное мусульманское население к отсталости (13).

Таким образом, поволжские мусульманские богословы сделали важный шаг в сторону рационализации ислама. Согласно М. Веберу, «аскетизм» и «мистицизм» – полярные понятия, приводящие к противоположным образам поведения человека: типичское поведение мистика выражается в минимальной деятельности, поскольку он стремится максимально полно, насколько это возможно, отойти от участия в мирских делах в силу убежденности в их богопротивности и считает существенным для спасения именно проникновение в предельный, совершенно иррациональный смысл в акте мистического переживания.

Мирской же аскет доказывает свою избранность деятельностью в миру, тем самым выполняя «положительные веления божества, которые обнаруживаются в установленном Богом рациональном порядке сотворенного им мира» (14).

Мусульманские богословы, совершив атаку на практику нищенства и стремления к отрешенности от мира, призывали к активному участию в мирской жизни, доказывали, что созидательная деятельность не противна Богу, а наоборот, отдаление от земных проблем вызывает его порицание, также как и получение человеком милостыни является небогоугодным, а рука дающего эту милостыню выше, а, следовательно, ближе к Аллаху, чем рука берущего.

Таким образом, провозгласив все данные нормы, татарские богословы попытались ликвидировать мистический иррационализм ислама, наделив его спасительным мирским аскетизмом.

Само богатство объявлялось богоданным, и за него мусульманин должен был испытывать чувство благодарности именно Аллаху. В связи с продвижением этой идеи распространение среди поволжских татар приобрели книги османского проповедника Мухаммада бин Пир-Али ал-Биргиви, жившего еще в середине XVI в. Он, противореча господствовавшим положениям суфизма, отметил, что деньги являются благодетельностью Бога, и тот, кто не умеет их ценить, рискует быть лишенным Его милости. При этом богоугодное отношение к деньгам может повлиять на его судьбу в потустороннем мире. В своих высказываниях о деньгах М. ал-Биргиви предупреждал о многообразных опасностях, к которым может привести профессиональная жизнь и денежный заработок, но также руководствуясь Кораном, он

указывал и на то, что они могут быть и душеспасительными, в особенности если человек тратил их на пользу других, например, на строительство медресе, мечетей, мостов (15).

Эта идея социального служения богатства была подхвачена и развита татарскими просветителями рубежа XIX–XX вв. Актуальность в России в связи с распространением данной установки приобрела работа андалузского факиха VIII в. Аль-Шатиби (ум. 790) «Аль-Муафакат фи аль-Усуль», который считается основателем отдельного течения фикха, в основу которого положен принцип первичности общественного блага.

Этот труд имама Аль-Шатиби, в течение долгих веков остававшийся в тени и не привлекавший должного внимания мусульманских улемов, стал упоминаться в начале XX в. в мусульманской мировой печати. Первым заявил о важности названного труда египетский просветитель Мухаммад Абдо (1845–1905 гг.) и его ученик Рашид Риза (ум. в 1935 г.).

Вслед за своим учителем (Мухаммадом Абдо) на данное произведение обратил внимание и российский мусульманский богослов Муса Бигиев. Переводу и публикации трудов аль-Шатиби он посвятил один из первых своих научных трудов, снабдив его введением, комментариями и необходимыми дополнениями (16).

Из идеи социального служения вытекла и идея «допущения послаблений» при выполнении шариатских норм. М. Бигиев утверждал, что послабления, которые допускает исламский шариат в определенных условиях, есть показатель совершенства исламского учения и нет речи о каком-либо ущербе, наносимом фарзам. Наоборот, наличие подобных послаблений совершенно необходимо в силу многообразия имеющихся в жизни ситуаций и обстоятельств.

Так, например, предписание Корана по соблюдению поста – «Ешьте и пейте, пока не станут различимы белая нить от черной на заре, и прекратите и поститесь до вечера», совершенно неприемлемо в условиях полярного дня, белых ночей или длинных дней.

М. Бигиев попытался на основе собственной методологии правового регулирования решить проблему культового поста в условиях Севера и Заполярья, при этом оправдывая данный новаторский шаг объяснением необходимости сохранения у населения сил для социально-значимого труда (17).

Таким образом, к концу XIX – началу XX в. ценностно-институциональная система ислама, распространившегося на территории Поволжья, благодаря усилиям татарской интеллектуальной элиты была серьезно пересмотрена и религия должна была превратиться из мистической иррациональной в ориентированную на рациональную мирскую деятельность, что должно было позволить мусульманам вписаться в жесткие рамки новых жизненных реалий, связанных с утверждением в стране капитализма.

Следующие черты ислама, отмеченные М. Вебером, которые должны были препятствовать появлению у мусульман рациональной системы хозяй-

ствования – недостаток глубокого знания закона, ибо «идеал ислама – воин, а не книжник» и отсутствие скрупулезного выполнения требований закона (18).

Этот факт подтверждали в своих работах и татарские просветители, указывая на необходимость преодоления религиозной неграмотности людей путем создания и открытия так называемых «новометодных» мектебов и медресе (19), где ученики должны были учиться грамоте и постигать религиозные нормы и ценности главным образом путем изучения содержания Корана. Последнее было необходимо, поскольку с точки зрения прогрессивной интеллигенции все разработанные ими идеи, призванные рационализировать ислам, уже содержались в самом священном тексте и задача в этой связи заключалась в том, чтобы донести их до общества, сделав эти ценности очевидными путем распространения знания религиозных законов.

Дело в том, что текст Корана, хоть и произносился читающими его мусульманами, оставался недоступным по своему содержанию – в его постижении не видели необходимости. Происходило это в силу сохранявшихся элементов языческой психологии, способствовавших тому, что правоверные воспринимали его не как Книгу божественной мудрости, а скорее в качестве сборника эффективных заклинаний, способных помочь человеку в различных трудных жизненных ситуациях.

Об этом свидетельствует популярная традиция использования «бэти» – листочков с мелко написанным арабским текстом, взятым из Корана. Бэти, использующиеся также и в нынешние дни, могут служить средством от болезни, от грабежа, нападения и пр. Свое же начало бэти берет от языческих оберегов, в которых хранились изречения, защищавшие владельцев от злых сил (20).

Существовавшая методика обучения грамоте также была ориентирована на точное звуковое воспроизведение текста Корана, а не на постижение его смысла.

Как известно, одной из обязанностей благочестивого мусульманина является знание текста Корана, в идеале – наизусть. Эта норма обусловила обязательное наличие мектебов в мусульманских селениях.

Известный тюрколог и этнограф А. Вамбери говорил о доступности начальных учебных заведений для мусульманского населения: «везде, где живут магометяне, есть школа и мечеть, построенная соответственно местными усилиями» (21). Однако он одновременно указывал и на необходимость коренного преобразования мусульманской системы образования в силу ее неэффективности (22).

В новометодных школах, которые стали распространяться в результате усилий мусульманской интеллигенции, учеников учили именно тому, чтобы не просто воспроизводить текст Корана звуковым способом, но главное – понимать его содержание и тем самым решить проблему незнания законов своей религии.

Другим шагом в сторону рационализации сознания мусульман и превращения их в «книжников» стало провозглашение права мусульман заниматься самостоятельным толкованием смысла прочитанного (иджтихад), что оставалось под запретом начиная с XII столетия (23).

С появлением суфизма коранический текст стал толковаться суфийскими шейхами в соответствующем духе. При этом постепенно главная идея мусульманского мистицизма – «слияние» суфия с Богом – подменилась идеей «слияния» с шейхом. Данное обстоятельство привело к неограниченной власти шейхов-суфиев различных толков. В результате шейх стал образцом добродетели, подражания и человеком, чьи слова мюрид (ученик) должен был безоговорочно принимать за истину. Поскольку «врата иджтихада» оказались закрытыми для рядового мусульманина, то постигать содержание Корана ему оставалось только через шейха, который интерпретировал его в соответствии с суфийской ценностной системой (24).

В связи с этим возникла необходимость «оторвать» мюрида от учителя, игравшего в отношениях между Богом и человеком посредническую роль. В решении этой задачи заметную роль сыграл уже упомянутый ранее А. Утыз-Имяни, провозгласивший положение: «тот, кто следует мистическому пути под руководством (шейха), тот неверующий, потому что Ведущий по пути – Всевышний Аллах» (25).

Таким образом, А. Утыз-Имяни отдавал первенство в процессе познания суфия не своему шейху, а пророку Мухаммеду и тем самым способствовал освобождению мюрида от обязанности принимать навязываемые ему шейхом мысли и обретению свободы самостоятельного поиска истины.

Все они, признавая слова авторитетных мужахидов, призывали вернуться к Корану, сунне и на основе знаний этих источников уже самостоятельно выносить иджтихад.

Следующим шагом по рационализации сознания, согласно М. Веберу, является требование «скрупулезное выполнение требований закона». Претворению его в жизнь служили богословские труды татарских просветителей, в которых современный экономический упадок мусульманского общества противопоставлялся материальному процветанию мусульманской цивилизации периода первых веков существования ислама. Причиной же экономического благополучия назывался существовавший в те далекие времена принцип единства сакрального и мирского.

Начало же упадка татарские просветители связывали с началом постепенного отрыва фикха (26) от повседневных практик (27). Этот вывод заставлял интеллектуальную элиту, в свою очередь, прикладывать усилия для того, чтобы оживить «букву ислама», напрямую связав Коран с жизнью современного общества и превратив его текст в прямое руководство к действию. По этому поводу, в частности, писал Галимджан Баруди, призывавший в обязательном порядке притворять предписания Корана в жизнь и тем самым приближаться к Богу: «...вся религия состоит из практики... Даже если

мало знаешь, умеи притворить имеющиеся знание в действие, постоянно его используй. Хотя и немного, но приблизься к Аллаху. В этом только случае будешь... истинным мусульманином, то есть мусульманином благочестивым» (28).

Таким образом, еще три условия, которые, согласно взгляду М. Вебера, делают религию рациональной и которые не были характерны для раннего ислама, к концу XIX в. получили свое утверждение.

Таким образом, те отсутствовавшие до этого в исламе элементы, без которых путь мусульманства к благополучному существованию в рамках капиталистической системы был закрыт, усилиями мусульманских просветителей были выработаны, и они должны были лечь в основу обновленной ценностно-институциональной системы мусульманского общества рубежа XIX–XX вв. Теперь рассмотрим вопрос о том, как выработанные идеи воспринимались и усваивались населением.

Что касается так называемого народного ислама, исповедовавшегося широкими народными слоями, который отличался устойчивой привязанностью к языческим пережиткам и суевериям, то очевидно, что проникновение сюда идей религиозного реформаторства было весьма слабым.

Существуют свидетельства того, что элементы старого средневекового сознания продолжили свое существование у мусульманского населения, несмотря на то, что национальная интеллигенция прикладывала необходимые усилия по их искоренению, в частности через так называемые новометодные школы, которые к 1910 г. охватывали до 90% всех медресе и мектебов Казанской губернии.

Помимо использования в них нового прогрессивного звукового метода обучения арабскому, персидскому, татарскому и русскому языкам, в новометодных учебных заведениях постепенно начинали распространять идеи, выдвинутые Ш. Марджани и его единомышленниками (29). Однако результаты оставались скромными, и слова Х. Атласи, что «суеверия унизили ислам и ослабили нас и мы, руководствуясь святым стихом Корана: “воздаянием за зло должно быть подобное же зло”, обязаны истребить все эти суеверия», оставались актуальными и в 1913 г. (30).

По-прежнему здесь было слабое знание самого закона и отсутствие стремления соблюдать этот закон. Как следствие – отсутствие существования высокой религиозной морали среди мусульманского населения, одновременно демонстрировавшего свою педантичность при выполнении религиозных обрядов.

Как замечали сами мусульманские просветители, среди широких слоев мусульманского населения было заметным явное пренебрежение исламской моралью. Активно распространялись пьянство, проституция, занятие ростовщичеством (31). Не исключением были и те представители мусульманской общины, которые, казалось бы, должны были нести свет ислама в народ, уча собственным примером богоугодному поведению, так называемые

служители культа. Однако, по свидетельству источников, муллы демонстрировали пренебрежение кораническими нормами, совершенно потеряв связь с ортодоксальным исламом (32).

Причиной же такого морального разложения, как отмечали сами религиозные просветители, являлась вера в спасительную силу определенного набора религиозных действий, точное исполнение которых считалось достаточным для того, чтобы стать обитателями рая (33).

Подобный взгляд на путь спасения имеет доисламский характер.

Известно, что в представлении волжско-камских булгар для того, чтобы попасть в загробный мир, достаточно было быть похороненным по традиционному обряду, предусматривавшему строгое выполнение определенного набора действий. После принятия мусульманства вера в спасительную силу алгоритма правил проявила свою устойчивость, дополнившись обязательными к исполнению так называемыми столпами ислама. Если раньше для искупления грехов достаточно было выполнения определенного обряда родственниками умершего над его телом, то теперь помимо этого мусульманин должен был и сам в течение жизни выполнять необходимые нормы, связанные с религиозным культом (34). Такое положение приводило к тому, что при фактическом отсутствии подчинения своей повседневной жизни морально-нравственным нормам ислама население демонстрировало большую дисциплинированность при соблюдении обрядовой стороны религии.

Безусловно, нельзя полностью отрицать определенный успех в деле распространения передовых идей внутри мусульманского общества и игнорировать положительную оценку, данную, например, казанским инспектором по делам печати М.Н. Пенегиним.

Он, в частности, обратил внимание на то, что «татарская масса не лишена, конечно, способности к восприятию новых идей, она доходит до нее через школы, через молодых мулл и, едва ли не главным образом, через татарские газеты и журналы, проникающие в самую гущу населения, 80% которого по-своему грамотно» (35).

Во второй половине XIX столетия начался поступательный процесс распространения религиозной грамотности среди татарского населения. Между тем речь шла о распространении традиционных положений религии. Реформаторские идеи на рубеже XIX–XX вв. пока не получили среди населения своего широкого, очевидного распространения и не дали необратимого эффекта.

Иным образом усваивала разработанные татарскими реформаторами религиозно-этические нормы та социальная группа, для которых они, в значительной степени, и предназначались – мусульманские предприниматели.

К началу XX в. стала очевидной религиозная грамотность представителей этой социальной группы и иное, нежели чем у остальной части населения, отношение к кораническому тексту.

Прежде всего отметим относительно высокий уровень знания самого текста Корана и умение ориентироваться в нем. Об этом, в частности, свиде-

тельствует рассказ башкирского общественного деятеля, Заки Валиди Тоган, который в молодости решил поехать на обучение в Турцию и Египет и по дороге из Уфимской губернии оказался в Оренбурге. Здесь он познакомился с местным мусульманским предпринимателем, продемонстрировавшим блестящие знания текста священного писания. Ниже приводим его рассказ: «Татарский богач Камал-бай Габидуллин стал меня экзаменовать. “Имеешь ли представление о сорока фарзах?” – спросил он. Так как кроме намаза, закята, уразы и хаджа я не знал других фарзов, то и ответить на этот вопрос не смог. После этого он спросил меня о некоторых молитвах – дога, но я не знал и их... Присутствовал при этом и его управляющий делами, то и дело бросающий на меня укоризненные взгляды. “В одном месте Корана названо четыре пары скота, в другом – восемь пар, разрешенных мусульманину для потребления в пищу”, – сказал мне мой экзаменатор. – “Коль понимаешь арабский язык, назови их! ...До того как отправиться в Стамбул и в Египет, тебе еще следует многому поучиться здесь”, – сказал мне Камал-бай» (36).

Для средних и крупных представителей татарских предпринимателей Коран был священным текстом, содержанием которого они свободно владели, и для них он, с гораздо большей вероятностью, чем для мелких предпринимателей, мог быть источником, формировавшим их ценностно-институциональную систему. Некоторые шли дальше простого осмысления и делились своими выводами. Так, промышленник Муса Габдуллович Утямышев не только читал и понимал Священное Писание, но и сам написал несколько книг по вопросам религии в духе идей религиозных реформаторов (37).

Общественно-благотворительная роль представителей мусульманского крупного и среднего капитала, которая практически полностью отсутствовала в первой половине XIX в. (38), с появлением новаторских идей, генерированных представителями татарской интеллигенции, стала очевидным свидетельством усвоения новых этико-религиозных ценностей. Во второй половине XIX в. татарская буржуазия активно вкладывала материальные средства, демонстрируя активную созидательную деятельность в миру.

Предприниматели активно продвигали реформаторские идеи с помощью средств массовой информации, публикуя в своих газетах и журналах соответствующие по содержанию статьи.

Так, газета «Кояш» (солнце) издавалась казанскими предпринимателями братьями Каримовыми, на средства купеческой семьи Галиевых был основан журнал «Ад-дин ва аль-адаб» (Религия и нравственность), выходивший с 1906 по 1908 и с 1913 по 1917 г. Диапазон опубликованных материалов в журнале весьма широк: история ислама, ислам и экономика, наука, много переводов из истории отечественной и зарубежной педагогики, проповедь труда с религиозной точки зрения и др. (39).

Другим способом распространения идей было открытие новометодных медресе, куда в качестве учителей приглашались видные богословы для выступления перед шакирдами. Так, в Казани на средства сразу нескольких

предпринимателей – Галимджана Галиева, М.С. Галикиева, А.Я. Сайдашева, Г.И. Утямышева и др. – было открыто медресе «Мухаммадия» (40).

Татарское купечество стремилось распространить свои идеи за пределы самого Поволжского региона. Примером тому может быть казанский купец первой гильдии Ахмед Галеевич Хусаинов. В Оренбурге им было открыто медресе «Хусания», куда в свое время для преподавания был приглашен такой яркий татарский мыслитель, как Муса Бигиев, чьи лекции, созданные в духе религиозного реформаторства, дублировались в общемусульманском российском журнале «Шура».

Идею связи между религиозной грамотностью и материальным благополучием мусульманской уммы купец А.Г. Хусаинов выражал высказыванием: «Мусульмане любым способом должны учиться... чтобы не было ни одного мусульманского дитяти, не знающего религию, чтобы стало меньше мусульман ленивых и без ремесла; чтобы внутри нации было в достаточном количестве людей, хорошо знающих основы ислама, и умных и благочестивых ученых» (41).

Такого рода идеи, которые были представлены М. ал-Биргиви, легитимировавшие «мусульманское хозяйство» купечества, вызывали поддержку со стороны татарских предпринимателей. Не удивительно, что именно они способствовали публикации трудов М. ал-Биргиви и его сторонников в типографии казанской гимназии (42). О наличии устойчивого спроса на книги М. ал-Биргиви среди населения свидетельствует тот факт, что, впервые опубликованные в Казани еще в начале XIX в., они переиздавались целое столетие и в большом количестве поступали в продажу (43).

Показательными в вопросе уровня усвоения разработанных мусульманскими религиозными реформаторами религиозно-этических установок являются высказывания татарского купца первой гильдии Ахмеда Хусаинова. Так, идея религиозных реформаторов о богоугодности и душевспасительности богатства была им выражена следующими словами: «С помощью состояния можно избавиться от ада и войти в рай; богатство надо уважать и беречь» (44).

Наличие сформировавшейся тесной связи между стремлением к приобретению богатства и религией внутри мусульманского сообщества подтверждали и сторонние свидетели. В 1914 г. А. Баратынский писал следующее: «Татары, как ни крепко держатся своей религии, но еще крепче стремятся к развитию своего благосостояния» (45).

Таким образом, к моменту вступления Российской Империи в капиталистическую стадию перед мусульманским обществом нависла угроза отторжения его новой системой рационального хозяйствования, так как, согласно М. Веберу, в условиях капитализма благополучное существование обеспечивается лишь теми хозяйственными субъектами, которые имеют необходимый рациональный «этос». Поволжские татары этой жизненно важной в новых экономических условиях хозяйственной психологией не обла-

дали. Для них был характерен религиозный иррационализм на основе мистицизма, в то время как спасительным являлся рационализм, основанный на сотериологическом аскетизме.

Осознание этого факта побудило национальную мусульманскую интеллигенцию приступить к выработке новой ценностно-институциональной системы ислама, результатом чего стало создание новых конфессионально-этических основ мусульманства, способствовавших превращению ислама в аскетически-рациональную религию.

Между тем вопрос приобщения к ценностно-институциональной системе обновленной религии у разных категорий населения Поволжья решался с различным успехом. Для широких народных кругов по-прежнему были характерно иррациональное традиционалистское поведение, опирающееся на представления доисламской и ранней исламской культуры. Хотя реформаторские идеи и получали постепенное распространение в народной среде через газеты, новометодные школы и проповеди прогрессивных мулл, очевидно заметных позитивных результатов они не дали.

Что же касается предпринимательских слоев, то они охотно усвоили разработанные мусульманскими богословами-реформаторами религиозные нормы, опирающиеся на Коран и шариат.

Идея богоданности богатства, необходимости активной мирской деятельности, социального служения, овладения кораническими законами и их выполнения в повседневной жизни были теми отсутствовавшими элементами ислама, которые были усвоены татарскими предпринимателями и позволили им превратиться в ту самую общность людей, которая стала обладателем того нового мироощущения, которое, согласно взглядам М. Вебера, как раз и необходимо для зарождения рациональной системы хозяйствования в условиях капиталистической стадии.

Приложенные усилия со стороны религиозно-интеллектуальной татарской элиты дали ожидаемые результаты – татарские предприниматели совершили необходимый шаг в сторону интегрирования себя в мир капиталистического общества.

Татарский торговый капитал действовал в Поволжье, на Урале, в Сибири и в Средней Азии.

В татарской мусульманской среде стал формироваться свой слой буржуазии, которой принадлежали предприятия по добыче золота, суконные, шерстопрядильные и кожевенные фабрики, мыловаренные заводы (46).

Все эти факты позволяют прийти к заключению, в соответствии с которым необходимо признать наличие рациональной конфессионально-этической основы у мусульманского предпринимательства, а также оказание заметного положительного влияния «реформированного» ислама на хозяйственную практику татарской буржуазии.

Мусульманская религия была не единственным, но, безусловно, одним из действенных факторов начала успешного вхождения поволжских татар в

систему капиталистического хозяйствования, утверждавшуюся в Российской Империи в конце XIX – начале XX в.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) *Амирханов Р.М.* Развитие татарского предпринимательства в начале XX века (1900–1917 гг.) // Поволжье в системе всероссийского рынка: история и современность – Чебоксары, 2000; *Беккин Р.И.* Роль мусульманского предпринимательства в экономической жизни России: вакфы // Российское предпринимательство в XIX – первой трети XX века: личности, фирмы, институциональная среда: Мат-лы Международной научной конференции (Санкт-Петербург, 19-21 октября 2007 г.). – СПб, 2007; *Девярых Л.И.* Из истории казанского купечества – Казань, 2004; *Салихов Р.Р., Свердлова Л.М., Хайрутдинов Р.Р.* X – начало XX в. Становление и расцвет торговли и предпринимательства на земле Татарстана // Золотые страницы купечества, промышленников и предпринимателей Татарстана. – Казань, 2001. – Т. 1; *Свердлова Л.* Купечество Казани: дела и люди. – Казань, 1998; *Шацилло М.К.* Мусульмане-предприниматели Москвы и Петербурга // Частное предпринимательство в дореволюционной России: этноконфессиональная структура и региональное развитие, XIX – начало XX в. – М., 2010. – С. 292–303; *Хасанов Х.Х.* Формирование татарской буржуазной нации. – Казань, 1977; *Хайретдинов Д.З.* Этнический состав мусульманской общины Москвы // Мусульмане изменяющейся России. – М., 2002; и др.
- (2) *Амирханов Р.М.* Татарская социально-философская мысль средневековья. – Казань, 1993. – Кн. 1; *Бартольд В.В.* Ислам. Общий очерк. – Пг., 1918; *Гольдциер И.* Лекции об исламе. – СПб., 1912; Ислам: традиции и этика: Международная научно-практическая конференция (Каир–Александрия). – М., 2007; *Ибрагим Тауфик Камель.* Татарская религиозно-философская мысль в общемусульманском контексте – Казань, 2002; *Фролова Е.А.* История средневековой арабо-исламской философии. – М., 1995; *Юзеев А.* Философская мысль татарского народа. – Казань, 2007; и др.
- (3) *Беккин Р.И.* Исламская экономическая модель и современность. – М., 2009; *Дятлов В.И.* Предпринимательские меньшинства: торгаши, чужаки или посланные богом? – М., 1996; и др.
- (4) Исключением является работа немецкого автора: *Кемпер М.* Мусульманская этика и «дух капитализма» // Исламские финансы в современном мире: экономические и правовые аспекты / Под ред. Р.И. Беккина. – М., 2004; *Он же.* Суфии и Ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / Пер. с нем. – Казань, 2008.
- (5) См.: *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Избр. произведения / Пер. с нем; сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко. – М., 1990 (Социологич. мысль Запада). – С. 44–271.
- (6) *Вебер М.* Социология религии (Типы религиозных сообществ) // Избр. произведения. – М., 1990. – С. 272.
- (7) *Давлетшин Г.М.* Духовная культура Волжской Булгарии – Казань, 1989. – С. 12, 76.
- (8) Суфизм – мистическое религиозно-философское мировоззрение в рамках ислама, адепты которого считают возможным через посредство личного психологического опыта непосредственное духовное общение (созерцание или соединение) человека с Богом. Оно достигается, согласно их взглядам, путем экстаза или внутреннего озарения, ниспосланных человеку по «пути» к Богу с любовью к нему в сердце.

- Ортодоксальный суфизм весьма усиленно пропагандировал практику аскетического подвижничества среди суфийствующих мусульман, выражавшуюся в полном отказе от материальных интересов, уходе от земной суеты, от реальной жизни в дервишскую обитель («ханака»). См.: Янгузин А.Р. Социальные аспекты суфизма. – Уфа, 2004. – С. 268, 279.
- (9) Очерки истории татарской общественной мысли / Под ред. Р.М. Амирханова. – Казань, 2000. – С. 29.
 - (10) Янгузин А.Р. Социальные аспекты суфизма. – Уфа, 2004. – С. 268, 279.
 - (11) Вебер М. Избр. произведения / Пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко. – М.: Прогресс, 1990 (Социологич. мысль Запада). – С. 54.
 - (12) Юсупов М.Х. Галимджан Баруди. – Казань, 2003. – С. 111.
 - (13) Камалов Т.Р. Зия Камали о вере и правочерности в исламе // Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения. – Казань, 1994. – С. 41.
 - (14) Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Избр. произведения / Пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко. – М., 1990. – С. 9.
 - (15) Там же. – С. 226–228.
 - (16) Там же. – С. 97.
 - (17) Бигиев М.Д. Избранные труды. – Казань, 2005. – Т. 1. – С. 14.
 - (18) Вебер М. Социология религии... – С. 272.
 - (19) Появление новометодных мектебов и медресе связано с общественно-просветительским и педагогическим течением под названием джадидизм. Джадидизм – движение за распространение просвещения, развитие тюркских языков и литературы, изучение светских дисциплин, использование достижений науки, равноправие женщин. Основоположником и инициатором джадидизма являлся Исмаил Гаспринский (1851–1914 гг.), начавший в 1884 г. в Бахчисарае преподавать по новому европейскому азбучно-звуковому методу.
 - (20) Сайфуллина Г.Р. Чтение Корана в традиционной мусульманской культуре: Дисс. ... к.и.н. – Казань, 1997. – С. 16.
 - (21) Вамбери А. Культурное движение среди русских татар // Гольдциер И. Лекции об исламе. – 1912. – С. 280.
 - (22) Там же.
 - (23) Марджани о татарской элите (1789–1889) / Пер. со старотатарского и прим. А.Н. Юзеева и И.Ф. Гимадеева – М., 2009. – С. 20.
 - (24) Очерки истории татарской общественной мысли / Под ред. Амирханова. – Казань, 2000. – С. 110.
 - (25) Янгузин А.Р. Социальные аспекты суфизма. – Уфа, 2004. – С. 268.
 - (26) Фикх – мусульманское правоведение, основами которого являются Коран, сунна, иджма (согласное мнение знатоков шариата по отдельным религиозно-правовым и бытовым вопросам, решение которых не может быть основано на Коране и сунне) и кийас (логико-аналогическое толкование Корана).
 - (27) Хайрутдинов А.Г. Последний татарский богослов (жизнь и деятельность Мусы Джаруллаха Бигиева) – Казань, 1999. – С. 86.
 - (28) Юсупов М.Х. Галимджан Баруди. – Казань, 2003. – С. 42.
 - (29) Очерки истории татарской общественной мысли / Под ред. Амирханова. – Казань, 2000. – С. 128.
 - (30) Там же. – С. 182.

- (31) См. о ростовщичестве среди мусульман: *Роднов М.И.* Крестьянство Уфимской губернии в начале XX в. (1900–1917 гг.): социальная структура, социальные отношения. – Уфа, 2002. – С. 182.
- (32) *Бигиев М.Д.* Избр. труды. – Казань. – Т. 1. – 2005. – С. 66.
- (33) Там же. – С. 73.
- (34) *Тагиров Э.Р.* На перекрестке цивилизаций. История татар в контексте культуры мира. – Казань, 2007. – С. 182.
- (35) Там же. – С. 160.
- (36) *Тоган З.В.* Воспоминания. – Уфа, 1994. – Кн. 1. – С. 72.
- (37) *Юсупов М.Х.* Галимджан Баруди. – Казань, 2003. – С. 50.
- (38) *Сенютких С.Б.* История татар нижегородского поволжья с последней трети XVI до начала XX в. (Историческая судьба мишарей Нижегородского края). – М.–Н. Новгород, 2009. – С. 345.
- (39) *Юсупов М.Х.* Галимджан Баруди. – Казань, 2003. – С. 164, 174.
- (40) Там же. – С. 22.
- (41) Там же. – С. 18.
- (42) Там же. – С. 233.
- (43) Там же. – С. 233.
- (44) Риззатдин ибн Фахрутдин Ахмед бай. – Оренбург, 1997. – С. 16.
- (45) *Мухамметдинов Р.Ф.* Нация и революция (Трансформация национальной идеи в татарском обществе в первой трети XX в.). – Казань, 2000. – С. 6.
- (46) *Девярых Л.И.* Из истории казанского купечества. – Казань, 2004. – С. 35, 53, 55, 71, 75, 83, 95, 98, 114.

**CONFESSIONAL ETHICAL BASE
OF MUSLIM ENTREPRENEURSHIP IN RUSSIAN EMPIRE
IN LATE 19TH – EARLY 20TH CENTURIES**

G.G. Kornoukhova

Department of Russian History
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklaya Str., 10-2, Moscow, Russia, 117198

The article considers the confessional and ethical base of the Muslim entrepreneurship in the Russian Empire in the late 19th – early 20th centuries. The author analyzes the differentiation of the value-institutional system of the broad public on the one hand, and that of entrepreneurs – on the other hand. Whereas the former adhered to the national and ethical values of the traditional culture, the latter – to religious and moral values based on Islam and developed by the Russian Empire reformers of that period.

Key words: Tatars, Muslim entrepreneurs, business culture, Russian Empire, business conduct, religious community values, Sufism, religious reformism, Islam.