

## К ВОПРОСУ О РОССИЙСКОМ МУСУЛЬМАНСТВЕ\*

**МУХЕТДИНОВ****Дамир Ваисович**

канд. полит. наук; первый заместитель председателя ДУМ РФ; заместитель директора центра арабистики и исламоведения, Институт стран Азии и Африки МГУ им. В.И. Ломоносова (125009, Россия, г. Москва, Моховая ул., д. 11).  
E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

**Аннотация.** В статье на примере российского мусульманства как особой социокультурной реальности рассматривается релевантность вопроса о специфике татарской социокультурной практики ислама. Выделяются такие типичные черты татарской исламской практики, как тяготение к умеренности, высокий социальный статус женщины, стремление к всеобщей грамотности, демократизм, толерантность и др. Делается вывод, что перед российскими мусульманами стоит масштабная интеллектуальная и духовная задача осмысления собственного бытия, собственного места в контексте мусульманских культур.

**Ключевые слова:** российское мусульманство, ислам, этничность, татарская религиозная практика, ханафитский мазхаб.

В конце XIX в. выдающийся татарский мыслитель Исмаил-бей Гаспринский рассмотрел проблему русского мусульманства как особой социокультурной реальности<sup>1</sup>. В данной статье автор формулирует собственное видение того, насколько справедлива сама постановка подобного вопроса<sup>2</sup>. Прежде всего, стоит отметить, что термин, введённый Гаспринским, не совсем точен и лучше использовать понятие «российское мусульманство». Тому имеется несколько причин. Во-первых, этот термин касается граждан Российской Федерации, в т. ч. тех, кто не считает себя этническими русскими, поэтому он более удачен, чем термин «русское мусульманство», который может восприниматься некоторыми людьми как имперский и шовинистический. Во-вторых, «российское мусульманство» — более корректный термин, чем «российский ислам» (или «русский ислам»), т. к. ислам не может быть ни русским, ни арабским, ни татарским или турецким, поскольку это универсальное Откровение,

\* Статья представляет собой переработанный текст доклада, прочитанного 5 ноября 2015 года на пленарном заседании Международной научно-образовательной конференции «Вера, этнос, нация в эпоху кризисов и перемен» (4-6 ноября 2015 г., Москва).

<sup>1</sup> См.: Гаспринский И.Б. Русское мусульманство (суть джадидизма) // Русское мусульманство. Мысли, заметки, наблюдения. Симферополь, 1881.

<sup>2</sup> Более подробно концепт российского мусульманства см.: Мухетдинов Д.В. Российское мусульманство: монография. М., 2015.



дарованное всем народам. В-третьих, термин «российское мусульманство» имеет то преимущество, что он обозначает не только российскую социокультурную практику ислама, но и самих верующих, мусульман России. Таким образом, можно сказать, что в понятии «российское мусульманство» сочетается несколько смыслов: прежде всего, это сформированная на территории РФ самобытная исламская культура, её носители и результат концептуального осмысления этого социокультурного образования (ср. понятие «русская идея»).

Статья делится на две части. В первой части показано, что сама постановка вопроса об особенностях социокультурной практики согласуется с Кораном и Сунной. Во второй части рассматривается специфика российского мусульманства как социокультурной реальности.

### **Ислам и этничность**

Центральное место в данном контексте занимает вопрос о соотношении, с одной стороны, ислама как универсального религиозного послания, а с другой — этничности и тех сложившихся форм быта, мышления, мировоззрения, которые характерны для конкретного народа. Думаю, эта проблема может решаться тремя разными способами.

Во-первых, можно сказать, что с точки зрения ислама этничность не играет существенной роли — ислам находится вне этничности, поэтому не имеет значения, к какому народу принадлежит человек, главное — его принадлежность к умме. Подобное решение проблемы выглядит привлекательным и формально может быть признано верным, однако тут мы имеем дело скорее с заданием, чем с данностью. Речь идёт о некоем идеалистическом воззрении, а не о реальном положении дел. К сожалению, очень часто за этим идеалистическим воззрением кроется представление о том, что этничность вообще не должна приниматься в расчёт. Как будет показано ниже, это представление в корне неверно. Оно не только ошибочно в концептуальном плане, но и просто не соответствует действительности. То, что мы наблюдаем сейчас в мире (и что всегда наблюдалось), — это спаянность ислама и этничности; точнее, спаянность определённой мусульманской практики, мусульманской культуры и этничности. В исторической перспективе можно сказать, что, попадая на ту или иную почву, ислам приспособлялся к местным условиям жизни. У современного мусульманина имеются два выхода: либо принимать результат этого приспособления, принимать местную практику ислама и свою традицию, либо пытаться «очистить» ислам, пробиться к «первоначальному» исламу. Я думаю, что первая позиция всегда являлась нормой; что касается второй альтернативы, то на примере реформаторских движений последних столетий и порождённых ими плодов мы видим, что она ведёт к субъективным фантазиям и многочисленным искажениям послания Пророка (мир ему).

Другим возможным решением проблемы соотношения ислама и этничности является утверждение, что имеется одна доминирующая

и аутентичная этничность, с которой связан ислам, — этничность Пророка (мир ему) и его ближайших сподвижников, т. е. арабская. Из этого утверждения часто делается вывод о том, что нормы арабской культуры являются правильными и адекватными исламскому учению, а все остальные обычаи ошибочны. Частным следствием такой позиции является поддерживаемое многими мусульманами распространение норм арабской культуры на другие культуры (в т. ч. в области одежды), а также неявная ассоциация ислама с арабской культурой в сознании западных людей. Разумеется, нельзя отрицать связи ислама с арабской этничностью — достаточно сказать, что Коран ниспослан на арабском языке и его языковая принадлежность имеет большую важность для всех мусульман<sup>1</sup>; кроме того, в первое столетие становления ислама мусульманская традиция развивалась именно в арабском обществе, и важные для нас правовые школы формировались там же, все они несут на себе печать того исторического периода и того социума. Принимая всё сказанное во внимание, мы, тем не менее, не можем не видеть, что с VII в. н.э. и до нашего времени арабская культура (или арабские культуры) прошла долгий путь эволюции. При этом ислам получил распространение на территориях, не занятых арабами и не контролируемых ими; в течение многих веков он существовал на этих территориях более или менее автономно или, по крайней мере, под влиянием разных культур, не только арабской. Мне представляется, что имплицитно принимаемый многими тезис, что в арабском мире ислам сохранился в «более чистом виде», совершенно не очевиден. Нет никаких оснований считать, что татарская, башкирская или чеченская практика ислама хуже и менее аутентична, чем исповедуемая арабами. Это субъективная оценка, которая зависит в первую очередь от принадлежности к конкретной традиции. Мне кажется, одна из важнейших задач российских мусульман

<sup>1</sup> На мой взгляд, этот факт хорошо осмыслил современный мусульманский философ Сейд аль-Аттас. Он пишет: «В языках мусульманских народов, включая арабский, существует некий базовый круг слов, играющих главенствующую роль в выражении исламского взгляда на реальность и истину: благодаря им мусульманское мировоззрение предстаёт в своём истинном свете. А поскольку слова, образующие базовый круг, восходят к Священному Корану, постольку они, естественно, имеют арабские корни и звучат одинаково на всех мусульманских языках, свидетельствуя об интеллектуальном и духовном единстве мусульман всего мира. Базовый словарь ислама содержит ключевые термины и понятия, семантически связанные друг с другом и в своей совокупности определяющие выраженную в них концептуальную структуру реальности и бытия. *Исламизация* языка, представляющая собой важнейший элемент принятия ислама, есть не что иное, как внедрение базового словаря мусульманской терминологии в языки народов, исповедующих эту религию, благодаря чему язык каждого мусульманского народа оказывается связанным с языками других мусульманских народов через базовый круг слов, ставших для всех них родными. Вот почему языки всех мусульманских народов можно было бы отнести, по существу, к одной группе мусульманских языков... Для того чтобы отнести данный язык к категории мусульманских, недостаточно одного лишь наличия в нём общего для всех охватываемых ею языков базового исламского словаря. Необходимо ещё, чтобы ключевые термины и понятия, входящие в базовый круг слов, были включены в единую концептуальную и семантическую структуру и таким образом обладали *однозначными* смыслами для всех, действительно передавали *единое* для всех *значение*». См. *Сейд Мухаммад Накыб аль-Аттас*. Введение в метафизику ислама. М.: Иман, 2001. С. 36–37. То, что Аттас пишет о «мусульманских языках», может быть в полной мере спроецировано и на «мусульманские культуры»: они тоже обладают единым смысловым ядром, но восходящим не непосредственно к арабской культуре, а к Откровению Всевышнего, и, подобно разным языкам, мусульманские культуры репрезентируют разные исторические образования со своим уникальным внутренним устройством.

состоит в том, чтобы с помощью исторического и религиоведческого анализа показать, что российское мусульманство представляет собой самобытную практику ислама, которая имеет специфику в культурном, философском, социальном и бытовом плане.

Наконец, третий ответ на вопрос о соотношении ислама и этничности состоит в признании того, что с точки зрения ислама этничность важна и что она, как минимум, должна приниматься в расчёт. Это решение, наиболее открыто выраженное в ханафитском мазхабе, представляется верным. Если смотреть в исторической плоскости, то с VII в. ислам не существовал в отрыве от конкретной культуры и, попадая на новую почву, давал оригинальные ростки, формируя локальные способы поклонения, или практики ислама. Человек всегда рождается внутри конкретной традиции, и от него зависит, будет ли он усваивать эту традицию, углублять и развивать её или под влиянием внешней пропаганды отринет её и обратится к реформаторским течениям. В нормальных условиях такая дилемма не должна стоять, потому что человек органически вырастает в родную практику ислама, он принимает веру отцов, и подверженность внешним влияниям в таком случае минимальна. Однако по ряду причин (сложное социалистическое прошлое, давление со стороны геополитических конкурентов, отсутствие просвещённой рефлексии среди мусульманской интеллигенции и пр.) такое органичное «вращание» у нас не происходит либо происходит с большими трудностями. Наша насущная задача — основательно подготовить почву для подобного вращания, минимизировав роль внешних факторов.

Может показаться, что этничность здесь ставится выше ислама, но это не так. Заявленная в первом решении позиция, согласно которой ислам находится над этничностью и главное — это принадлежность к умме, в целом подтверждается Кораном. Последователям Пророка сказано: «Вы являетесь лучшей из общин, появившейся на благо человечества, повелевая совершать одобряемое, удерживая от предосудительного и веруя в Аллаха» (3: 110). В другом месте говорится: «О люди! Воистину, Мы создали вас из мужчины и женщины и сделали вас народами и племенами, чтобы вы узнавали друг друга, и самый почитаемый перед Аллахом среди вас — наиболее богобоязненный» (49: 13). Этот отрывок особенно важен, поскольку здесь утверждаются две вещи: во-первых, естественность разделения на народы и племена — это разделение создано самим Аллахом (что подтверждается фрагментом 30: 22, где говорится об этом разделении как о знамении могущества Аллаха); во-вторых, в глазах Аллаха люди различаются не по этническому признаку, а по степени добродетельности. Насколько можно судить, в Коране нигде не сказано, что этническое многообразие является чем-то нежелательным и что в этом мире оно должно быть нивелировано; напротив, сказано, что оно сотворено Аллахом<sup>1</sup>. С другой стороны, в ду-

<sup>1</sup> Подробный разбор материалов Корана и Сунны см.: *Ибрагим Т. Коранический гуманизм. М., 2015.*

ховном плане этнические различия и этнические особенности отходят на периферию; Аллах оценивает человека не по этнической принадлежности, а по его смиренности и богобоязненности. Как соотносить эти два утверждения?

Мне представляется, что соотносить их не так уж и сложно. В эмпирической жизни человек всегда принадлежит к определённой этнической группе, он усваивает язык данной группы, несёт на себе её ментальные, мировоззренческие, бытовые и даже генетические особенности. Человек — в том сложном виде, в каком он явлен в этом мире — не может выйти за границы этничности, он не может перестать обладать определённой телесной конституцией, перестать мыслить определёнными шаблонами и перестать говорить на конкретном языке, имеющем своеобразную грамматическую структуру. Все эти вещи естественны, и они должны приниматься в расчёт. Духовное развитие обозначает не отказ от этничности — в этом мире от неё в принципе нельзя отказаться, как нельзя отказаться от тела и ментальности, — но совершенствование внутри тех границ, тех рамок, которые нам ставит этничность. Действительно, перед Аллахом нет русского, татарина или араба, но есть добродетельный и недобродетельный человек. Однако стать добродетельным можно только будучи русским, татаринном или арабом. Этничность слишком сильно обуславливает наше бытие, чтобы можно было закрыть на неё глаза; даже осознанная попытка освобождения от этничности будет означать либо переход в иную этническую группу, либо отказ от рефлексии над собственной этничностью.

В контексте такой трактовки встаёт вопрос о значении мусульманской уммы. Известно, что уже на ранних этапах умма была полиэтнична. В приведённом выше высказывании из Корана (3: 110) говорится, что умма является лучшей из общин. Трудно избежать соблазна однозначно трактовать умму как общину тех самых богобоязненных людей, которые являются лучшими пред Аллахом. Нынешняя мусульманская умма претендует на что-то подобное, однако ситуация тут намного сложнее. Думается, формальная принадлежность к умме ещё не является гарантией спасения и богобоязненности; в то же время непринадлежность к умме не является свидетельством того, что человек не будет удостоен спасения. Абу Ханифа справедливо полагал, что окончательный вердикт о внутреннем мире человека может высказать только Аллах. Учитывая сказанное выше, можно утверждать, что реальная умма не преодолевает этничность; этничность преодолевается на духовном уровне, но кто является действительным членом такой «духовной уммы» — богобоязненным в глазах Аллаха, — нам не дано знать. Таким образом, между принадлежностью к реальной умме и признанием собственной этничности нет противоречия. Путь к духовному единству возможен только в русле этничности. Коран нигде не учит тому, что нужно стыдиться собственной идентичности или отказываться от неё.

## Российское мусульманство: социальная реальность

Российское мусульманство как самобытная социокультурная реальность берёт свои истоки в VII в.н.э., когда ислам пришёл на территорию современной России. На протяжении долгого времени российское мусульманство вызревало, как бы сочетая в себе несколько факторов: традиции местных народов, влияние других исламских культур (прежде всего, арабской, турецкой и персидской), взаимный обмен со славянскими и финно-угорскими народами, влияние европейской образованности (как правило, через посредничество русской культуры). Не многие другие ойкумены, населённые мусульманами, могут быть отмечены столь широким и плодотворным культурным обменом.

Критики могут возразить: не является ли подобный эклектизм, напротив, свидетельством того, что послание Пророка (мир ему) было замутнено сторонними влияниями, особенно традициями местных народов? Представляется, что подобная пуританская критика бьёт мимо цели, поскольку не учитывает особенности функционирования традиционного общества и место религии в нём. В традиционном обществе ислам проникает во все сферы жизни — архитектуру, музыку, язык, поверья, одежду, быт и пр., в результате чего прежние обычаи, нёсшие немусульманскую семантику, переосмысляются и подвергаются освящению, т. е. наполняются новым смыслом, связанным с пророческим посланием. Традиционная культура, в которой центральное место занимает ислам, становится мусульманской культурой, т. е. на всех уровнях получает мусульманские смысловые оттенки. Не случайно специалисты говорят, например, о «татаро-мусульманской культуре», «татаро-мусульманской идентичности» и пр. В сознании представителя традиционного общества невозможно оторвать какую-либо сферу жизни от господствующего типа духовности, от религии, поскольку само это общество устроено так, чтобы во всех сферах обеспечивать связь между посюсторонним и потусторонним. По этому поводу имеется хорошая русская поговорка: «Без Бога ни до порога».

Уместно будет привести и слова видного татарского просветителя XIX в. Хусаина Фаизхана: «Мусульманин первым условием ставит религию, и нет ничего, чем для неё он бы не пожертвовал». Это хорошо понимал и великий татарский философ Муса Бигиев, которому принадлежат следующие важные наблюдения: «Религиозный дух является основной и самой влиятельной силой в жизни человека. Религия, исповедуемая каким-либо народом, есть отражение природы этого народа. Все помыслы, желания и устремления человека, политика, которых он придерживается в своей жизни, — все они находят отражение в верованиях этого человека... Цели, преследуемые человеком, и его нужды ясно отражаются в читаемых им священных писаниях и произносимых им молитвах. Приносимые им жертвы и поклонение, совершаемое с целью приближения к божеству, соответствуют сути его внутреннего духовного мира»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Бигиев М. Избранные труды. Казань: Татарское книжное изд-во, 2005. Т. 1. С. 77.

Российская мусульманская культура интегрирует ряд ойкумен (северокавказскую, поволжскую, крымскую и др.), обладающих значительным своеобразием. Хотелось бы проиллюстрировать этот тезис о специфике российского мусульманства на примере татарской практики ислама.

Татары смогли пронести через историю особую гибкость и интегральность ханафитского мазхаба. Эта гибкость обеспечивается наличием понятия «урф» (татар. — «гареф»), которое предполагает, что одним из источников шариата является народный обычай. Иначе говоря, ислам учитывает обычаи местных народов, вбирает их в себя, в результате чего национальные обычаи не являются чем-то внешним по отношению к исламу. Гибкость ханафитского мазхаба позволяет непротиворечиво сочетать этнические особенности и принципы исламского вероучения. Удачный пример подобного синтеза даёт как раз татарская мусульманская культура.

Известно, что в ханафитском мазхабе доминирует двухсоставное определение веры, которое требует признавать достойным каждого человека, кто имеет внутреннее убеждение и кто осуществил словесное признание. В отличие от трехсоставного определения веры, к которому апеллировали идеологические оппоненты Абу Ханифы, двухсоставное понимание закрывает доступ к обвинению в неверии на основе деяний, а значит, препятствует чисто субъективным суждениям о несправедности, которые лежат в основе всех религиозных войн. Абу Ханифа предложил оставить вердикт о внутреннем мире человека на суд Аллаха, что обозначает отказ от всех религиозных разногласий. Эта плюралистическая идея на протяжении многих столетий определяла ментальность мусульман Урала и Поволжья и господствующий у них тип религиозной культуры, что позволяло им мирно уживаться с иноверцами.

Можно выделить следующие типологические особенности татарской практики ислама:

- послание Пророка (мир ему) принято татарами добровольно, что отражает их стремление к Истине;
- отсутствие отступлений и значительных ересей, тяготение к умеренности;
- более высокий социальный статус женщины;
- стремление к общей грамотности;
- выборность мусульманского духовенства, традиции коллективного самоуправления, демократизм;
- толерантность, способность к мирному сосуществованию с представителями других религий;
- особая развитость акыды и калама, что обусловлено этноментальным своеобразием татар, которых характеризует высокая степень приверженности рационализму;
- популярность накшбандийского тариката, который, благодаря распространённости практики тихого зикра, лучше всего соответствует эмоциональной устойчивости и сдержанности татар;

- ключевое значение сердца как органа богопознания, сердечное личное восприятие божественного.

К этому хотелось бы добавить ещё несколько соображений. Первое из них касается особой спаянности в российском мусульманстве этнических и вероучительных компонентов. Исследователи отмечают, что уже в ранний период развития татарские формы практики ислама, находившиеся под сильным влиянием нескольких мусульманских регионов, особенно Средней Азии, обладали рядом специфических черт: отправлением молитв и других ритуалов на родном языке, своеобразием зикра, манерой одеваться, участием женщин в общих радениях и пр. Иногда говорят даже о «тюркском колорите» в системе ритуалов суфийской практики<sup>1</sup>. Известно об особой близости ислама у тюрков к жизни простого народа, так сказать, о его народности, которая зачастую поддерживалась популярностью ясевизма в форме тюркоязычных хикматов. Не случайно «Диване хикмет» Ясеви написан, вопреки арабо- и персоязычной традиции того времени, на тюркском языке. В общем, взаимопроникновение тюркских этнических черт (в форме народных обычаев, поэзии, языка и пр.) и принципов исламского вероучения отмечается уже очень давно. Данная тенденция с веками только усиливалась.

Спецификой обладает и суфийская практика мусульман Урало-Поволжья. Прежде всего, нужно отметить сильное влияние ясевизма, которое отчётливо прослеживается в нашкбандийском тарикате. «Диване хикмет», «Ахырзаман китабы», «Марьям Ана хикаяты», «Бакырган китабы» вплоть до 1917 г. были настольными книгами в татарских мектебах и медресе. Ясеви и Бакыргани оказали огромное влияние на татарских суфийских поэтов Сайфа Сарай, Мавля Кулы, Идриса Хафиза и др. Широкое распространение в татарском суфизме получило почитание Пророка (мир ему). Особой популярностью у татар пользовались маулиды — поэтические произведения о рождении Пророка (мир ему); судя по всему, первыми авторами маулидов были именно тюркские поэты. Другой популярный жанр, связанный с почитанием Пророка (мир ему), — это мираджнаме, которое стало образцом для мистиков-суфиев. В его основе лежит *мирадж* — путешествие пророка Мухаммада (мир ему) в Иерусалим и его вознесение к Аллаху. Среди татарских мусульман получило широкое распространение почитание святых, которые рассматривались как носители благословения и силы, излитых на них Аллахом. В связи с этим на татарском языке были созданы многочисленные произведения жанра марсийа, посвящённые восхвалению духовных учителей, шейхов, ишанов, мулл и др.: достаточно упомянуть обобщающие работы Шигабутдина Марджани и Ризы Фахретдина на эту тему. Суммируя, можно сказать, что татарская суфийская литература, впитавшая в себя

<sup>1</sup> Эта идея получила подробное обоснование в обобщающем коллективном труде. См.: Ислам в Среднем Поволжье: История и современность / под ред. Р. Мухаметшина. Казань: Мастер Лайн, 2001.

многие течения и влияния, является настоящим сокровищем ислама и духовной культуры<sup>1</sup>.

Если не разбирать подробно отдельные стороны татарской мусульманской практики (обширный материал по этой теме имеется в специализированных научных исследованиях, и каждый при желании может обратиться к ним самостоятельно<sup>2</sup>), внимание стоит сконцентрировать на следующем тезисе: не вызывает сомнения, что татарская мусульманская культура формировалась веками и обладает рядом специфических черт; эти черты не следует рассматривать как нечто чуждое исламу — ислам интегрирует их. Сейчас необходима обстоятельная рефлексия собственной традиции, чтобы предотвратить размывание исторически присущей российской умме формы мусульманской практики. Несомненно, российское мусульманство в широком смысле включает в себя и северокавказскую, и башкирскую, и крымско-татарскую ойкумену, каждая из которых нуждается в отдельном изучении и осмыслении. Это позволит найти точки соприкосновения и определить тесные внутриевразийские цивилизационные связи — залог формирования целостного образа российского мусульманства.

## Выводы

Российское мусульманство как особая социокультурная реальность требует дальнейшего изучения и осмысления. Выдвинутый Гаспринским тезис о российском мусульманстве актуален и в наше время. В пользу необходимости такой рефлексии говорит тот факт, что с точки зрения ислама этничность и культурная специфика должны приниматься в расчёт. Фактически ислам никогда не существовал в отрыве от конкретных социальных условий и, попадая на новую почву, давал оригинальные ростки, формируя локальные мусульманские культуры. Человек, родившись внутри определённой традиции, должен проявлять сознательное отношение к своей идентичности, иначе он не будет способен углубиться в неё. Духовное развитие обозначает не отказ от идентичности — в этом мире от неё в принципе нельзя отказаться, — но совершенствование внутри тех границ, тех рамок, которые ставит родная культура (разумеется, если речь идёт о мусульманской культуре). Таким образом, перед российскими мусульманами стоит масштабная задача осмысления собственного бытия. И это не только интеллектуальная, но и духовная задача. Сейчас в этом направлении предпринимаются лишь первые шаги.

<sup>1</sup> Подробнее об особенностях татарской суфийской литературы см.: *Сибгатуллина А.* Религиозно-суфийские мотивы в татарской литературе // *Ислам в Среднем Поволжье: История и современность* / под ред. Р. Мухаметшина. Казань: Мастер Лайн, 2001. С. 497–515.

<sup>2</sup> В статье Д. В. Мухетдинова можно также найти развёрнутый анализ, включающей обсуждение мнений предшественников. См.: *Мухетдинов Д. В.* Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации // *Минарет*, 2014. № 37–38.

## Литература

*Аль-Атмас С.* Введение в метафизику ислама. М.: Куала Лумпур, 2001. 411 с.

*Бигиев М.* Избранные труды. Казань: Татарское книжное изд-во, 2005. Т. 1. 336 с.

*Гаспринский И. Б.* Русское мусульманство (суть джадидизма) // Русское мусульманство. Мысли, заметки, наблюдения. Симферополь, 1881.

*Ибрагим Т.* Коранический гуманизм. М., 2015.

Ислам в Среднем Поволжье: История и современность / под ред. Р. Мухаметшина. Казань: Мастер Лайн, 2001. 530 с.

*Мухетдинов Д. В.* Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации // Минарет, 2014. № 37–38.

*Мухетдинов Д. В.* Российское мусульманство. М., 2015.

*Сибгатуллина А.* Религиозно-суфийские мотивы в татарской литературе // Ислам в Среднем Поволжье: История и современность / под ред. Р. Мухаметшина. Казань: Мастер Лайн, 2001.

### *Spiritual sovereignty of Russia*

## THE ISSUE OF RUSSIAN MUSLIM CULTURE

### **Damir. V. MUKHETDINOV**

Cand. Sci. (Pol.Sci.), first deputy chairman of the Spiritual Board of Muslims of Russia, deputy director of the Centre of Arabic and Islamic Studies, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (11, Mokhovaya St., Moscow, 125009, Russian Federation).  
E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

**Abstract.** The article deals with the specifics of Tatar Muslim socio-cultural practice using as an example the particular socio-cultural realities of Russian Muslim culture. Typical traits of Tatar practice are defined, such as the inclination towards moderateness, the high social status of women, striving for universal literacy, democracy, tolerance, etc. The author comes to the conclusion that a major intellectual and spiritual task for Russian Muslims is understanding their own existence and place among other Muslim cultures.

**Keywords:** Russian Muslim culture, Islam, ethnicity, Tatar religious practice, Hanafi school.

