

И С Л А М

В МУЛЬТИКУЛЬТУРНОМ МИРЕ

Мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве

Казань
2014

УДК
ББК
И

Редакционная коллегия:

Л.И. Алмазова, А.М. Ахунов, Р.И. Беккин, Д.В. Брилев,
Р.Р. Хайрутдинов

Ислам в мультикультурном мире: Мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве: сб. ст. / Отв. ред. Д.В. Брилев. – Казань: Изд-во КФУ, 2014. – 515 с.

Сборник «Ислам в мультикультурном мире» объединил в себе работы участников Международной конференции «Мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве», проходившей в Казанском федеральном университете в ноябре 2013 г. Работы, представленные в сборнике, с разных сторон рассматривают феномен ислама в современном мире. Особое внимание уделено современным исламским течениям и особенностям формирования и воспроизводства исламского дискурса, а точнее – дискурсов, (со)существующих в мусульманских сообществах. Книга может быть рекомендована исследователям, занимающимся исламоведческой проблематикой, а также всем интересующимся исламом.

© Коллектив авторов
© Изд-во КФУ

Содержание

Приветственные слова	5
Современные исламские течения и группы на постсоветском пространстве	13
<i>Заид Абдулагатов</i> . Фундаментализм и модернизм в массовом сознании мусульман Северного Кавказа (по результатам социологических опросов в республиках Дагестан, Чечня и Кабардино-Балкария)	13
<i>Резеда Сафиуллина-Аль Анси</i> . Хизб ут-Тахрир в Республике Татарстан: трансформация доктринального дискурса и поведенческого уровня	40
<i>Денис Брилев</i> . Модернистские группы Украины в международном контексте	55
<i>Исмагил Гибадуллин</i> . Шиизм в России: поиск адекватной модели самоутверждения в общем контексте российской уммы	67
<i>Наима Нефляшева</i> . Имамы на Северном Кавказе: опыт изучения «сословия» (на материале Республики Адыгея)	89
<i>Эльмира Муратова</i> . Исламские группы Крыма: дискурсы и политика	104
<i>Айдер Булатов</i> . Салафизм как идейно-политическое движение в мусульманской умме Крыма	121
<i>Дамир Шагавиев</i> . Исламская богословская литература салафитского толка в современном Татарстане	128
<i>Назгуль Мингишева</i> . Современные исламские движения и группы в постсоветском Казахстане: некоторые методологические аспекты	144
Суфизм в современном мире	154
<i>Александр Кныш</i> . Суфизм как место встречи творческих воображений	154
<i>Marcia Hermansen</i> . American Sufis and American Islam: From Private Spirituality to the Public Sphere	189
<i>Eric Geoffroy</i> . Some Aspects of the Presence of Sufism in Contemporary Europe	209
<i>Michael Kemper</i> . How to Build a Sufi Empire? The Strategies of the Daghستاني Shaykh Said-Afandi	222
<i>Ron Geaves</i> . The History and Development of Sufism in Britain	233
<i>Лейла Алмазова</i> . Феномен казанской мечети «Шамиль»: суфийские истоки целительной практики	253
Коммуникативные стратегии и техники формирования исламского дискурса	272
<i>Ринат Набиев</i> . Современное мусульманское образование в Татарстане: вызовы современности	272
<i>Акрам Хабибуллаев</i> . Ислам в России: обзор и оценка англоязычных электронных ресурсов	286
<i>Arzu Sadykhova</i> . Issues of Ethnical and Confessional Relations and their solutions in the Islamic journalism in Western Europe	291
<i>Айгуль Гильманова</i> . Специфика освещения национально-религиозной тематики на страницах электронной газеты Республики Татарстан «Intertat.ru»	297

<i>Абесалом Асланидзе. Признаки исламофобии в Грузии (по материалам грузинских СМИ)</i>	301
<i>Jenny Berglund. Islamic Education in Secular Society: The Case of Northern Europe</i>	309
<i>Светлана Аккиева. Исламские учебные заведения и мусульманское образование на Северном Кавказе: состояние и перспективы</i>	330
Мусульманское право	343
<i>Леонид Сюкияйнен. Перспективы исламского права в современной России</i>	343
<i>Ахмет Ярлыкапов. Адат, Шариат и российское право на современном Северном Кавказе: итоги и перспективы</i>	367
<i>Виллибальд Пош, Томас Крюссманн. Исламское страхование в Австрии</i>	378
<i>Ильшат Мухаметзарипов. Религиозное право в современных светских государствах: проблема правового плюрализма</i>	387
<i>Ислам Зарипов. Альтернативный путь татарского религиозного реформаторства</i>	401
Власть и религия в России: приоритеты, особенности, тенденции	409
<i>Азат Ахунов. Роль государства в становлении Духовного управления мусульман Республики Татарстан</i>	409
<i>Дмитрий Арапов. Мусульмане России в годы Первой мировой войны</i>	418
<i>Себастьян Цвиклински. Осознанная «опасность»: российские власти и татарские сборники хадисов (начало XX в.) (на примере татарских переводов одного османского сборника комментариев хадисов)</i>	426
<i>Зайнабетдин Абдирашидов. Мусульманское духовенство и русская администрация Туркестана: сотрудничество ради «цивилизации»? (на примере материалов газеты «Таржуман»)</i>	438
<i>Вячеслав Ахмадуллин. Деятельность партийно-государственного аппарата СССР и Духовных управлений мусульман по организации обучения советских граждан в зарубежных исламских заведениях</i>	449
Научное и экспертное сообщество: традиции отечественного исламоведения	465
<i>Диляра Усманова. Миссия археографических экспедиций в сохранении и развитии традиций востоковедения и исламоведения в Казанском государственном университете</i>	465
<i>Альфريد Бустанов. Пересмотр концепций советского ислама: Зайнап Максудова и изучение татарской литературы</i>	482
<i>Шамиль Шихалиев. Археография в Дагестане: краткий обзор</i>	489
<i>Кристина Ковальская. Традиционный ислам и религиозный экстремизм как поле пересечения научного и экспертного знания</i>	504
Content	513

Приветственные слова

в адрес участников Международной научной конференции «Мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве» (г. Казань, 14-17 ноября 2013 г.)

Приветственное слово

заместителя Руководителя Аппарата Президента РТ, руководителя Департамента Президента РТ по вопросам внутренней политики *А.М. Терентьева*

Уважаемые участники конференции!

Позвольте, прежде всего, поприветствовать вас и пожелать столь представительному форуму успешной работы. Руководство и ученые республики придадут большое значение вопросам научного осмысления влияния ислама, различных исламских институтов и движений на общественное развитие. Для многонациональной и многоконфессиональной республики это предмет особой заботы.

Под знаком духовного возрождения в Татарстан в последние десятилетия были привнесены ранее чуждые для мусульман Поволжья взгляды, противоречащие татарскому богословскому наследию, которое являлось важной составной частью сформировавшихся на протяжении столетий толерантных отношений.

Уже третий раз столица республики – Казань – принимает известных учёных-исламоведов из многих стран мира и регионов России. Весьма символично, что форум проходит в стенах Казанского университета – колыбели российского востоковедения. Всякий раз он становится подтверждением актуальности и широкой общественной востребованности объективных научных знаний об исламе и его роли в развитии современной человеческой цивилизации.

Это тем более важно, что сегодня Россия, как и весь мир, стоит перед лицом тревожных вызовов времени. Религиозный экстремизм,

исламофобия, появление и распространение нетрадиционных течений, попытки политизации и «реформирования» ислама, – всё это требует самой серьёзной научной оценки.

Причем в настоящее время чрезвычайно востребованы практико-ориентированные исследования, раскрывающие суть динамично развивающихся процессов в мусульманском мире, дающие выверенные подходы к принятию управленческих решений на государственном уровне.

Нам необходимо иметь чёткое представление о процессах воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве, уметь прогнозировать в связи с этим эволюцию и распространение различных мусульманских движений, оперативно реагировать на происходящее.

В последнее время мы активно проводим социологические исследования, направленные на изучение социального самочувствия, религиозных практик и ценностных ориентаций разных этнических и социальных групп населения, тенденций развития мусульманской общины, миграционных процессов, на определение характера и уровня распространенности религиозных установок радикального характера в молодежной среде. Безусловно, исследования играют большую роль.

Но при этом, на мой взгляд, научное сообщество оказывает слабое влияние на преодоление складывающихся негативных общественных стереотипов и заблуждений.

В этой связи хотел бы подчеркнуть важную роль учёных в публичной сфере. Ведь от того, какая оценка даётся ситуации исследователем, не в последнюю очередь зависит и её дальнейшее развитие. К сожалению, у нас немало «псевдоэкспертов» осуществляют массированный вброс в СМИ сомнительной информации, способствуют «раскачиванию» ситуации. Нужна чёткая гражданская позиция учёного, весомое слово эксперта, чтобы «говорение о проблеме» не стало способом её усугубления.

Хотел бы отметить тесную взаимосвязь национальных и религиозных вопросов в республике. Высокий потенциал влияния на мусульманскую умму с позиций следования традиционным ценностям татарского богословского наследия имеет Форум татарских религиозных деятелей «Национальная самобытность и религия», который ежегодно проводится нами с 2010 г.

Принятая в этом году на четвёртом форуме Концепция «Ислам и татарский мир: концептуальные основы развития» фактически является общественным договором по видению решения актуальных проблем социального развития через призму татарского богословского наследия. Хотелось бы, чтобы учёные также подключались к обсуждению таких вопросов. Нужно взаимодействие религиозных деятелей и ученых. При этом подчеркнул бы заинтересованную, конструктивную позицию в этих вопросах ДУМ РТ, которое науке и образованию придает большое значение.

Еще бы отметил, что руководство республики открыто к сотрудничеству в вопросах взаимодействия с научным сообществом, религиозными и национальными объединениями и всегда готово рассмотреть любые ваши конструктивные предложения.

В программу сегодняшней конференции включено много интересных выступлений, касающихся актуальных вопросов развития религиозного образования, исламского права, модернизма и фундаментализма в исламе, различных направлений мусульманского вероучения, роли государства в становлении религиозных институтов, развития информационного пространства, востоковедческих дисциплин и многого другого. Уверен, что обсуждение этих проблем станет ключом для решения многих актуальных вопросов исламоведческого характера.

Дополнительно отмечу, что сегодня в Казани также открылась научно-практическая конференция специалистов-экспертов, завтра в рамках учебы глав администраций МР и ГО стартует блок по этноконфессиональной проблематике, на базе РИУ ведутся курсы повышения квалификации мусульманских религиозных деятелей. К решению проблемных вопросов стараемся подходить комплексно.

Желаю форуму интересной, творческой работы и результативности. Искренно надеюсь, что атмосфера сотрудничества и взаимопонимания, царящая в этих прославленных университетских стенах, окажет на вас самое благоприятное воздействие.

Приветственное слово

директора Института международных отношений, истории и востоковедения КФУ *Р.Р. Хайрутдинова*

Уважаемые участники конференции!

Разрешите поприветствовать вас на III Международном научном форуме «Ислам в мультикультурном мире». Вот уже третий год Казань собирает ведущих ученых-исламоведов из разных стран и континентов.

Это мероприятие становится визитной карточкой Казанского университета, превращая его в один из крупных научных центров в России и за рубежом.

Большой интерес к форуму связан, на мой взгляд, с местом его проведения. Татарстан славится тем, что в нем толерантно живут представители разных конфессий. Это является положительным примером.

Кроме того, опыт прошлых форумов показал, что Казань и Казанский университет – очень удачная площадка для общения ученых-исламоведов со всего мира. Это уникальная возможность для редких специалистов встретиться и обсудить широкий круг вопросов, узнать, в каком направлении продвигаются исследования у коллег и в мировом исламоведении в целом.

Эта конференция призвана разрешить многие проблемы, возникающие в понимании ислама в условиях современного мира. Основное внимание форума будет направлено на темы внутри-мусульманского диалога, актуальных проблем ислама в России и в мире, развитие мусульманских движений и течений, мусульманского права. Значительное внимание на форуме будет уделено вопросам коммуникативных стратегий и техник формирования исламского дискурса в современном социуме, а также государственно-конфессиональным отношениям.

Следует отметить, что Российское государство проявляет особую озабоченность теми проблемами, которые возникают в области межрелигиозных отношений. В 2007 г. Правительством Российской Федерации был начат широкомасштабный проект «Комплексная программа содействия развитию сферы религиозного образования, прежде всего мусульманского», в рамках которого вот уже в течение шести лет ведется работа по подготовке специалистов с углубленным

знанием истории и культуры ислама. С 2011 г. Казанский федеральный университет в сотрудничестве с Российским исламским институтом активно включился в реализацию данной программы. В рамках совместной деятельности разрабатываются новые программы и учебные пособия, связанные с проблемами исламоведения, проводятся курсы повышения квалификации для преподавателей, сотрудников госструктур и правоохранительных органов, приглашаются ведущие мировые специалисты в области востоковедения и арабистики.

Студенты изучают широкий спектр предметов, связанных с историей и культурой ислама: «Исламоведение», «Исламская литература (Коран и хадисы)», «Исламская этика и нравственность», «Ислам в истории и культуре татарского народа», «Этно-конфессиональные проблемы стран Ближнего и Среднего Востока» и ряд других.

Сотрудники университета оказывают методическое и научное содействие преподавателям исламских вузов в их работе по созданию учебников для мусульманских учебных заведений. Ведется также экспертная деятельность, в рамках которой особое внимание уделяется соответствию разрабатываемых пособий действующему законодательству, а также развитию толерантных традиций в области межрелигиозных и межэтнических взаимоотношений.

Я глубоко уверен, что ученые Казанского университета, а также наши дорогие гости, приехавшие из самых разных стран и регионов, следуя одному из самых важных принципов, а именно верности истине, смогут продолжить славные традиции научного познания в области ислама, и, тем самым, упрочить мир и заложить основы для процветания многоконфессионального и мультикультурного сообщества в мировом масштабе.

Надеемся, что высокий уровень подготовленных докладов, качественный состав участников, принятые практические решения подтвердят авторитет Татарстана как динамично развивающегося региона, где успешно решаются не только экономические, но и вопросы межконфессионального согласия, уделяется большое внимание развитию гуманитарных наук.

Полагаем, что международный форум «Ислам в мультикультурном мире» должен продолжить свою работу и в последующие годы с расширенным составом и географией участников, стать событием большого научного и политического масштаба.

Приветственное слово
ректора Российского исламского института *Р. Мухаметшина*

Уважаемые участники форума!

Ислам как одна из традиционных конфессиональных общностей в России играет все более заметную роль в ее общественно-политической жизни. Будучи фактором формирования общественного сознания, а также и поведенческих стереотипов, ислам оказывает существенное воздействие и на ход политических событий, включая и имеющие место в некоторых регионах России конфликты. Это свидетельствует об универсальности ислама как этноконфессионального фактора, который в различных ситуациях может проявить себя по-разному. Это, в принципе, вполне естественно, поскольку и сложившиеся в течение многих веков местные традиции проецируются на современные процессы, и общественно-политическая ситуация в регионах вносит свои коррективы в общую ситуацию возрождения ислама в России. Поэтому при исследовании различных проявлений исламского фактора, особенно в изучении его роли в общественном сознании, нужно исходить из того, что в России ислам не представляет собой единого социокультурного феномена. Исламские традиции в различных регионах проявляются по-разному, имеют множество оттенков. Необходимо учитывать и то, что, наряду с выявлением общих тенденций функционирования ислама в России, большое значение имеют исследования, анализирующие ситуацию в конкретных регионах, особенно многоконфессиональных. В этой связи религиозная ситуация в Поволжском регионе представляет огромный интерес. Не только потому, что с этнической точки зрения среди мусульман России на первом месте по численности находятся народы тюркского языкового корня (татары, башкиры, ногайцы и др.), и татары в стране по численности занимают второе место. И не только потому, что мусульмане Центральной России, в основном, являются суннитами ханафитского мазхаба и в большей части проживают именно в этом регионе. А в первую очередь потому, что именно на мусульман этого региона ислам воздействовал в течение многих веков и, без преувеличения, внес свой вклад в становление российского полиэтничного и поликонфессионального общества и российской государственности.

В связи с этим еще больше возрастает роль полноценных

исламоведческих исследований. Правда, в постсоветский период в обществоведческой науке произошли кардинальные изменения. В исламоведении также наметились новые тенденции. Одна из них – попытка синтеза классического исламоведения с современными исследованиями, стремление преодолеть известную ограниченность, выражавшуюся в рассмотрении религии как замкнутого феномена, мало подверженного внешним воздействиям, в том числе и политическим. Возрос интерес к российскому исламу. Но, видимо, еще рано было говорить о том, что методологические стереотипы, идеологические и психологические предубеждения, сложившиеся за годы советской власти по отношению к исламу, окончательно преодолены. Ислам в России, превращающийся в важнейший фактор ее внутренней и внешней политики, сегодня изучается, в основном, историками и политологами. Поэтому пока преобладает выявление характера мусульманского фактора в общественно-политической жизни того или иного региона или государства в целом. Анализ ислама как этноконфессионального и культурного феномена в истории России и ее мусульманских народов еще не стал заметным явлением в отечественном исламоведении.

Если первая половина 1990-х гг. стала периодом осмысления новых процессов и освоения новых методологических подходов, то начиная со второй половины 90-х уже появились серьезные исследования, которые открыли новую страницу в российском исламоведении.

В 1990-е гг. заметно активизировались социологи и этнологи, которые рассматривают ислам в контексте этнической мобилизации и идентичности, выявляя многие его потенции, которые по-разному могут проявить себя в тех или иных ситуациях. С этой точки зрения данные исследования имеют и большое прикладное значение для прогнозирования всевозможных проявлений мусульманского фактора.

В постсоветский период и в Татарстане появились исследования, предпринимаящие попытки по-новому осмыслить исламский фактор в истории общественной жизни татар. Правда, сразу нужно оговориться, что в постановке многих ключевых проблем, дающих возможность выявить особенности ислама в татарском обществе, до сих пор преобладают традиционные методологические подходы. Такие явления, как джадидизм, кадимизм, татарский мусульманский реформизм, все еще нуждаются в серьезных исследованиях.

Татарские ученые, воспитанные на традициях казанской школы истории общественной мысли, рассматривают ислам в основном в контексте развития прогрессивной философской мысли, не анализируя татарское традиционное общество, которое во многом формировало общественное сознание.

В 2000-е гг. в России среди новых тенденций в научно-образовательной сфере можно назвать и признание теологии как светского направления. Отношение к теологии в научной среде является неоднозначным, даже больше негативным, чем позитивным. Но в сфере научных исследований, тем не менее, эта проблема нашла свое своеобразное проявление: появилось целое поколение мусульманской интеллигенции, которое, используя исламоведческий инструментарий, исследовало те или иные проблемы. Они могли проявить себя как мусульманские богословы только в узкой сфере, в основном при написании учебников для религиозных учебных заведений. А в области академических исследований они позиционировали себя как исламоведы, воспринимающие объект своего исследования через призму своей религии. Этот феномен очень наглядно свидетельствует о возрождении традиций мусульманского богословия с одной стороны, а с другой – о новом этапе исламоведческих исследований.

Так что неизученных проблем более чем достаточно. Я желаю форуму успехов в обсуждении насущных научных проблем современного исламоведения.

СОВРЕМЕННЫЕ ИСЛАМСКИЕ ТЕЧЕНИЯ И ГРУППЫ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Заид Абдулагатов¹

Фундаментализм и модернизм в массовом сознании мусульман Северного Кавказа (по результатам социологических опросов в республиках Дагестан, Чечня и Кабардино-Балкария)

Аннотация: Актуальность исследования связана с продолжающейся активной деятельностью радикально-салафитских группировок на Северном Кавказе, особенно в Дагестане. Автор поставил задачу выявить наличие салафитских составляющих в массовом религиозном сознании мусульман Северного Кавказа. Основная гипотеза исследования сводилась к тому, что в массовом исламском сознании региона салафитское сознание распространено в достаточной степени, в связи с чем можно было бы говорить о наличии солидной социальной базы «ваххабитской» деятельности в регионе. Основным методом исследования ситуации – социологический опрос в сочетании с методом восхождения от абстрактного к конкретному. Анализ результатов опроса показал: а) высокий уровень религиозности населения трех республик; б) наличие в религиозном сознании различных степеней проявления салафизма в отношении светских законов; в) салафитское сознание региона имеет тенденцию к росту.

Ключевые слова: салафизм, фундаментализм, ваххабизм, экстремизм, модернизм, сознание, светское, религиозное, закон, Северный Кавказ.

¹ Кандидат философских наук, заведующий отделом социологии Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН.

Zaid Abdulagatov. FUNDAMENTALISM AND MODERNISM IN MASS CONSCIOUSNESS OF MUSLIMS OF NORTHERN CAUCASUS (ON THE RESULTS OF SOCIOLOGICAL RESEARCHS IN DAGHESTAN, CHECHNYA AND KABARDINO-BALKARIYA)

Abstract: Relevance of research associated with the ongoing activities of the active radical Salafist groups in the North Caucasus, especially in Daghestan. The author set out to identify the presence of Salafi components in mass religious consciousness of Muslims in the North Caucasus. The main hypothesis of the study was to ensure that the mass consciousness of the region's Islamic Salafi consciousness spread sufficiently, in connection with which we could speak of a solid social base "Wahhabi" in the region. The basic method of study of the situation – a sociological survey in conjunction with the method of ascent from the abstract to the concrete. Analysis of the survey results showed: a) a high level of religiosity of the three republics, and b) the presence in the religious consciousness of various degrees of manifestation of Salafism against secular laws, and c) Salafi consciousness region tends to increase.

Key words: Salafism, fundamentalism, Wahhabism, extremism and modernism, consciousness, secular, religious, law, the North Caucasus.

Предварительные замечания

В условиях Северного Кавказа проблемным проявлением исламского сознания является религиозно-политический экстремизм. По данным Центра ситуационного анализа (ЦСА), которым руководит академик Е.М. Примаков, число активных членов радикальных исламских бандформирований на Северном Кавказе приблизительно составляет 4500-5000 человек. В то же время российские эксперты считают, что наиболее опасная религиозно-политическая ситуация сложилась в Дагестане [Неотложная к решению проблема, 2012]. Только в 2009 г. в РД совершены около 200 посягательств на жизнь сотрудников правоохранительных органов, в результате чего погибли 70 милиционеров (полицейских). В том же году в ходе спецопераций уничтожены 140 боевиков. Коренного перелома в этом силовом противостоянии еще не произошло.

К вопросу о салафитском сознании на территории Республики Дагестан автор неоднократно обращался в социологических опросах 2000, 2004, 2007, 2010, 2011 гг. Естественно, делать выводы о северо-

кавказском массовом религиозном сознании на основе этих исследований не было достаточных оснований.

Выбор для анализа ситуации в Кабардино-Балкарской Республике и Чеченской Республике наряду с Республикой Дагестан неслучаен. Событие 13-14 октября 2005 г. – нападение боевиков на г. Нальчик – было знаковым явлением. В результате вооруженного конфликта погибли 12 мирных граждан, 35 сотрудников правоохранительных органов, были убиты 95 нападавших сторонников салафитского переустройства жизни в республике. По истечении более чем шести лет вопрос о взаимоотношениях с салафитами в КБР до сих пор остается острым.

Выбор Чечни также обусловлен особенностями исламского религиозного сознания в данной республике. В ЧР наблюдаются самые высокие в регионе показатели исламской религиозности. События конца XX в., когда радикальный салафизм в Чечне служил идеологией сепаратизма, вооруженной агрессии на территорию соседней республики, до сих пор свежи в памяти нынешнего поколения. Было бы ошибочно считать, что появление радикального салафизма как в Чеченской республике, так и в других субъектах северокавказского региона было спровоцировано исключительно внешними факторами.

Тенденция к обострению ситуации наблюдается и в связи с изменениями, происходящими в массовом сознании. Относительно недавно считалось, что население достаточно равнодушно относится к противодействию власти радикальным религиозным группировкам. Как утверждал начальник отдела по борьбе с религиозным экстремизмом УБОП МВД КБР Беслан Мукожев, «экстремисты из КЧР и Чечни проникают в Кабардино-Балкарию не без помощи местных жителей» [Урусова, 2005]. События последних лет в Дагестане также показывают, что начался процесс перехода от позиции «равнодушных» к активной помощи «лесным братьям». В одном из проблемных в отношении радикального салафизма районов Дагестана (Кизлярский район) причиной активности членов незаконных вооруженных формирований (НВФ) представители власти считают, «что многие местные жители оказывают им активную помощь <...> сочувствующих еще больше» [Арсланов, 2012]. Неоднократные обращения властных структур в РД (Министерство внутренних дел РД, Министерство по национальной политике и др.) к населению с просьбой о содействии правоохранительным органам в борьбе против религиозно-политического экстремизма оказались безрезультатны.

Данная тенденция опасна тем, что она объединяет в группы НВФ не только борцов «за чистый ислам», но и тех, кто озабочен проблемами социальной справедливости, кто выражает протест коррупции, преступности в правоохранительной системе, вседозволенности в сфере чиновничьей деятельности. Несмотря на различия в социальном составе, причины, по которым молодые люди выражают свой протест обществу и государству, идеологическое обоснование даже бандитских преступных деяний часто выражается на основе салафитской идеологии.

При анализе явлений фундаментализма и модернизма в массовом сознании населения указанных республик автор исходит из того, что салафитские идеи имели свое проявление как в истории политических процессов, так и в чисто конфессиональном развитии исламской религии в регионе. Явление, подобное ваххабизму, было еще во времена Кавказской войны в XIX в. Как писал М. Шевченко, известный журналист, бывший главный редактор газеты «НГ-Религии», член Общественной палаты РФ,

«ваххабизм является религиозно-правовым учением, традиционным для дагестанского региона. Какие-то признаки ханбалитского мазхаба, принципы «чистого ислама» присутствовали уже в идеологии движения под руководством Имама Шамиля» [См.: Шевченко, 1999; См. также: Письмо Магомед-кадия акушинского Шамилю 1847 г., 1959, с. 561-563].

Известно также, что в творчестве дагестанца Мухаммада аль-Кудуки из с. Кудутль (ныне Гергебильского района РД), родившегося в 1652 г., были заложены идеи, отрицающие слепое подражание мазхабам, т.е. следование таклиду. А отрицание таклида – одно из главных положений сторонников «чистого» ислама в среде салафитов. Известный дагестанский востоковед М.-С. Саидов в своей статье «Дагестанская литература XVIII-XIX вв.» писал: «Кудутлинский ... не желая слепо подражать шафиитским законооведам, широко высказывал свое мнение...» [Цит. по: Шихсаидов, 2006, с. 222-223.]. Другой известный востоковед И.Ю. Крачковский показывает, что аль-Кудуки был тесно связан со знаменитым ученым-богословом Салихом Йеменским, был его учеником. Салих Йеменский «отрицал то, что утверждают суфии об открытии сокровенного» [Крачковский, 1960, с. 579-580.], – это одна из салафитских позиций, интенсивно обсуждаемых и отвергаемых дагестанскими тарикатистами [См. напр.: Ильясов, 1997]. Далее И.Ю. Крачковский

пишет о том, что йеменский учитель дагестанских богословов «был горяч и упорен в том, что требовалось доказательствами, и не обращал внимания на традиции» [Крачковский, 1960, с. 577], т.е. положения таклида, следование мазхабам он считал необязательными. Данная позиция также определяет религиозное мировоззрение Салиха Йеменского как салафитское, т.е. «ваххабитское». Салиха Йеменского как салафита характеризует и то, что он широко пользовался процедурой иджтихада в его консервативном применении. Иджтихад – это процедура, противоположная таклиду, это отрицание таклида, отрицание некритического следования традиции, сложившейся в мазхабах. Современный традиционный ислам в Дагестане категорически отвергает возможность отхода от мазхабов, так как это считается ваххабизмом, отходом от ислама [Аль-Бути, 2004; Мухидинов, 2004].

В Дагестане, благодаря Мухаммаду ал-Кудуки и другим встречавшимся с Салихом Йеменским, «повсюду распространялись сведения о нем» [Цит. по: Крачковский, 1960, с. 583]. Благодаря этому влияние идей Салиха Йеменского на Дагестан, по мнению И.Ю. Крачковского, сказывалось как в течение всего XVIII в., так и позже – «оно сохраняло силу даже в начале XX в.» [Крачковский, 1960, с. 580].

Таким образом, очевидно, что салафитские идеи в дагестанском исламском сознании имеют место исторически длительное время. Важно заметить, что Салих Йеменский умер в 1697 г., то есть до рождения Абд аль-Ваххаба (1703 г.). Естественно предположить, что проявляющееся в социологических опросах индивидуальное салафитское сознание дагестанцев, не объединенных в политические структуры, секты, а потому не представляющих опасности для государства и общества, имеет свои глубокие исторические корни и обоснование.

Как следует из одного важного исторического источника [Абд ал-Хафиз ал Ухли, 2008, с. 194-200; Мантаев, 2005, с. 43-46; Письмо Магомед-Кадия акушинского Шамилю 1847 г., 1959, с. 561-563], острые богословские дискуссии между салафитами и суфиями имели место в Дагестане и в начале XX в.

В отличие от салафизма, модернистские тенденции в исторической ретроспективе северокавказского исламского дискурса обозначены слабо. Отдельные зачатки этого явления в деятельности Абусуфьяна Акаева, Али Каяева [Акаев, 1902; Акаев, 1909; Наврузов, 2000; Али ал Гумуки, 1915a; Али ал Гумуки, 1915b] в Дагестане в конце XIX –

начале XX вв. по разным причинам не нашли своего развития [Абдулагатов, 2006, с. 108-120].

Особенности выборки социологических опросов

В Кабардино-Балкарской Республике опрос проводился в г. Нальчике и в сельском населенном пункте Яникой Чегемского района республики. Городское население – 52,1 %, сельское – 47,9 %. Опрос проведен среди студентов КБГУ, жителей г. Нальчик, студентов Кабардино-Балкарского исламского университета, в МОУ СОШ с. Яникой Чегемского района КБР, среди жителей с. Яникой того же района. Число опрошенных – 231 человек.

В Чеченской Республике опрос проведен среди учащихся Грозненской гимназии № 4, жителей г. Грозного, в Чеченском государственном университете (исторический факультет). Автор воспользовался тем обстоятельством, что в республике организована доставка студентов ЧГУ из сельских районов республики на занятия и обратно. Студенты помогли провести опрос в ряде сельских районов ЧР. В результате среди опрошенных оказались представители следующих сельских населенных пунктов республики: с. Элистанжи, Мантаниц, Алхан-кала, Аллерой, Новые Атаги, Бамут, Дачу-Барзой, Новый Шарой (Мартановский район), Чеген-аул, Турши-хутор, Джалка, Гой-чу (Урус-Мартановский район), Нижний Нойбер, Гордаш-Юрт, Толстой-Юрт, Самашки (Ачхой-Мартановский район), Закан-Юрт (Ачхай-Мартановский район), Шали, Бердыкель (Грозненский район), Пхамидой (Шатойский район), Гуни (Веденский район), Кошкельды (Гудермесский район), Беркат-Юрт, Старые Атаги, Садовое, Мелчхи (Гудермесский район), Бено-Юрт. В составе выборки оказались и жители станиц Ассиновская, Наурская, Червленая, Мелчхи, поселка Войково (Октябрьский район), г. Гудермес. Данное обстоятельство положительно повлияло на репрезентативность выборки. Число опрошенных – 269 человек.

Опросы в ЧР и КБР проведены в мае – сентябре 2011 г.

В Республике Дагестан опрос проводился в семи сельских районах и двух городах. Сельские районы: Ботлихский, Дахадаевский, Казбековский, Каякентский, Кизлярский, Магарамкентский, Ногайский, Хунзахский. Города: Махачкала, Кизляр. В различной степени опросом

были охвачены все три географические зоны Дагестана, сельское и городское население. Общее число опрошенных – 494 человека. В статье использованы результаты как этого, так и других опросов, проведенных в республике.

Результаты опросов обрабатывались относительно числа данных ответов, а не числа опрошенных. Так как в отдельных вопросах респондент мог не дать никакого ответа, в том числе и вариант «Затрудняюсь ответить», общее число ответов имело небольшие различия в зависимости от конкретного анализируемого вопроса. С этим связано некоторое процентное несовпадение общих ответов всей выборки на один и тот же вопрос, просуммированных по различным группам опроса, например, по социальному положению, возрасту или региону. Эти различия оказались не существенны, и ими можно пренебречь.

Результаты социологических опросов

Уровень религиозности

Необходимо отметить высокий уровень заявленной религиозности мусульман в трех республиках, что очевидно по данным следующей таблицы.

Таблица № 1. Распределение ответов на вопрос: «Укажите, пожалуйста, Ваше отношение к вере». РД. КБР. ЧР. (%). N – 1010.

Отношение к вере Регионы	Убежденный верующий	Верующий	Коллеблющийся	Безразличный	Неверующий	Убежденный неверующий	Не думал над этим	Затрудняюсь ответить
Республика Дагестан	9,6	59,5	8,3	2,0	4,3	1,6	2,8	0,6
Кабардино-Балкарская Республика	3,0	69,5	2,4	2,9	5,1	0,0	10,2	0,0
Чеченская Республика	55,4	42,9	0,0	0,4	0,0	0,0	0,9	0,0
Общее	25,6	58,7	5,5	1,5	2,8	0,7	3,2	0,3

Таблица дает самые общие представления о религиозности населения республик. Основная масса опрошенных (84,3 %) заявляет о том, что они верующие люди. Тем не менее между ними имеются различия, которые уже на этом этапе исследования характеризуют особенности их религиозности. Это касается различий в проявлениях типов религиозности. Наибольшие притязания на «убежденную веру» проявляют в ЧР: их показатели по этому пункту в 2,2 раза больше среднего по трем республикам, в 4,3 раза – по сравнению с КБР. В ЧР наиболее высок и общий показатель верующих – 98,3 %. Необходимо отметить, что показатели религиозности молодежи выше, чем у старшего поколения. В Дагестане эта разница равна примерно 5 %. У молодых людей трех республик более высокими оказались показатели и салафитского сознания, что в сумме определяет тенденцию усиления в будущем позиций исламского сознания в регионе.

В рамках проекта Voice of the People исследовательский холдинг ROMIR Monitoring провел в 2012 г. в России исследование религиозности ее населения. Как оказалось, 57 % россиян считают себя людьми религиозными. Причем в Южном федеральном округе был зафиксирован самый высокий показатель – 62 % [Дейнега, 2006]. В общероссийских показателях уровень религиозности старшего поколения выше, чем у молодежи – 65 % против 49 %. Очевидно, что в исследуемых республиках Северного Кавказа уровень религиозности значительно выше общероссийских показателей. А главное, религиозность в разрезе «молодежь – старшее поколение» имеет иную структуру. Что характерно для состояния мирового религиозного сознания, то здесь, как в России в целом, не только более низкие общие показатели его уровня (66 %), но также и более высокие показатели у старшего поколения – 70 % против 63 %.

Приведенные данные могут служить основанием для вывода о том, что процессы религиозного возрождения в северокавказском регионе не стабилизировались, и роль религиозного сознания усиливается. Автор исходит из убеждения, что рост общих показателей религиозности в регионе среди молодежи способствует росту салафитского сознания населения в целом. Религиозно-политический экстремизм возникает не иначе как на почве обыкновенного религиозного экстремизма.

«Основной вопрос фундаментализма» в массовом религиозном сознании

Безотносительно к общему уровню религиозности мусульманского населения трех республик важно выяснение уровня фундаменталистских (салафитских) составляющих (настроений) в структуре их исламского сознания.

Под фундаментализмом в аспекте практических показателей (индикаторов) имелась в виду обращенность религиозного сознания к консервативному выбору религиозных ценностей, ориентация на исторически первые формы исламского богочитания, отрицание исламского модернизма, положительная оценка верующими отдельных позиций «ваххабитов» в вопросах исламской веры и др. Фундаментализм в исламе проявляет себя не столько как признание приоритетов религиозных ценностей перед светскими – эта общая и вполне понятная позиция для салафитов, суфиев и представителей других течений в исламе – сколько в отрицании адаптации к светским условиям жизни. Салафит, так или иначе, ставит вопрос о непризнании условий светского государства, соответственно, ставится вопрос о мирном или насильственном переустройстве общественной и государственной жизни на основе шариатских норм.

Одним из главных в выявлении салафитских составляющих исламского сознания в ряде исследований для автора был вопрос о том, какой должна быть исламская религия сегодня: такой, какой была при Пророке Мухаммаде, или она должна изменяться, так как меняется жизнь. Этот вопрос можно было бы назвать основным вопросом исламского фундаментализма. Те, которые считают необходимым внесение изменений в ислам, так как жизнь меняется, *условно* названы «модернистами». Те, кто за возврат к исламу времен Пророка Мухаммада, – «фундаменталистами».

Такая методика выявления фундаменталистских составляющих исламского сознания, которая применялась в ряде опросов в Дагестане, вызвала недовольство ДУМД, ряда исследователей в Дагестане и за его пределами. Конкретно это выражалось в том, что часть экспертов посчитала постановку вопроса некорректной. По их мнению, любой последовательный в вере мусульманин поддержит идею ислама времен Пророка – «чистый» ислам. Ввиду этого называть всех фундаменталистами будет неверно. Хотя с точки зрения критериев социологической науки вопрос был задан корректно, так как были

предложены два противоположных варианта ответа, которые вместе с возможностью отказа выбрать какой-либо из них («Затрудняюсь ответить») создавали необходимую полноту выбора. Это корректность вопроса с формальной точки зрения.

С точки зрения его содержательной корректности необходимо обратить внимание на два обстоятельства. Во-первых, как оказалось, по результатам нескольких опросов 2000, 2004, 2006 гг., не все мусульмане «фундаменталисты». Так, в опросе 2000 г. среди «верующих по традиции» 33,3 % опрошенных отметили «модернистскую» позицию ответа. Даже среди называющих себя «убежденно верующими» таковых оказалось 13,6 %, в общей выборке – 24,9 %. «Фундаменталистами» в том же опросе себя обозначили 54,5 % выборки.

Во-вторых, главное заключалось не в том, чтобы по ответам на этот вопрос точно и окончательно определить процентные группы «фундаменталистов» и «модернистов» в выборке. По ответам на данный вопрос выявляются две гипотетические группы верующих. В дальнейшем через ответы на другие вопросы анкеты уточняются и формируются их религиозные характеристики. В философии такой метод обозначен как метод восхождения от абстрактного к конкретному, поэтому в методологическом плане ответы на данный вопрос не являются окончательными для каких-то выводов. Не являясь даже промежуточными, они служат начальным звеном «прощупывания» особенностей религиозного сознания мусульманина. Как оказалось, гипотетические группы «фундаменталистов» и «модернистов» в своем вербальном религиозном поведении в ответах на другие более конкретные вопросы анкеты показывали и доказывали неслучайность своих ответов на заданный выше «основной вопрос» фундаментализма.

В приведенных ниже диаграммах даны результаты распределения ответов на «основной вопрос» фундаментализма в республиках Дагестан, Кабардино-Балкария, Чечня.

Распределение ответов на вопрос: Как Вы считаете...?

– Мусульманская религия должна быть такой, какой была при Пророке Мухаммаде;

– Мусульманская религия со временем должна меняться, так как меняется жизнь;

– Затрудняюсь ответить.

Диаграмма № 1. Дагестан. 2007 г. N – 451 (ответов на вопрос)

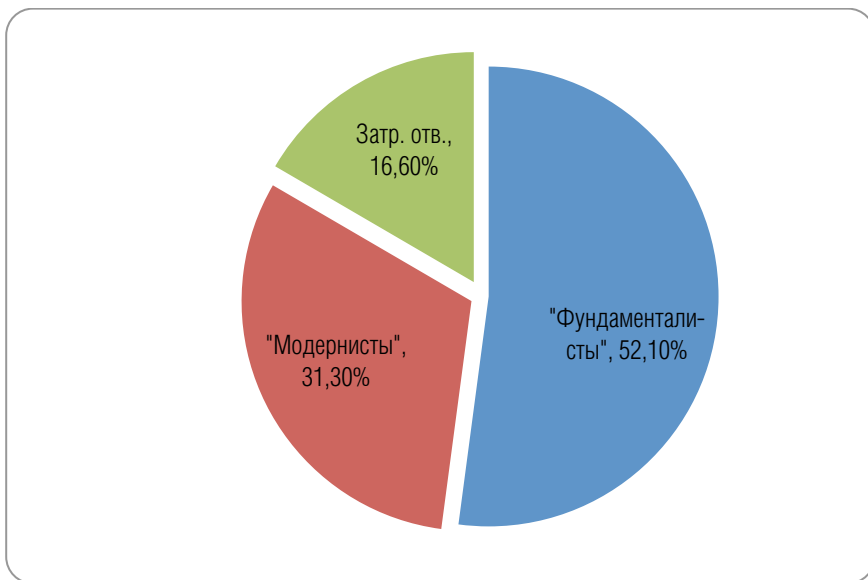


Диаграмма № 2. КБР. 2011 г. N – 286 (ответов на вопрос)

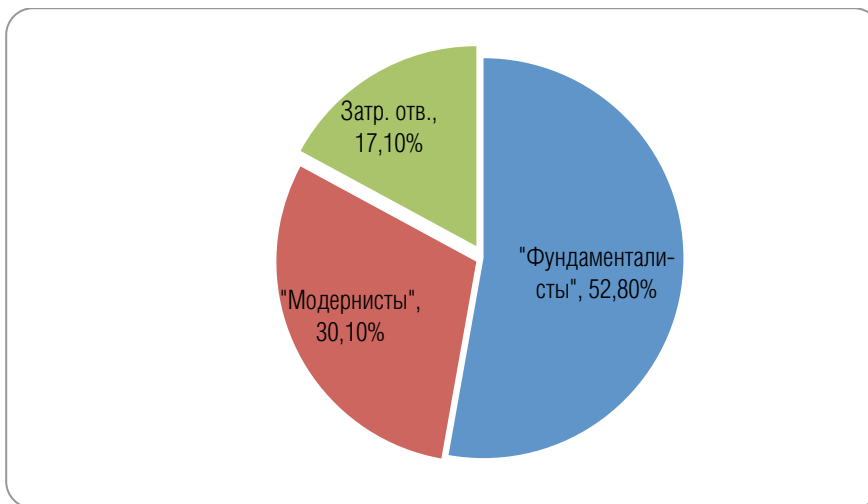
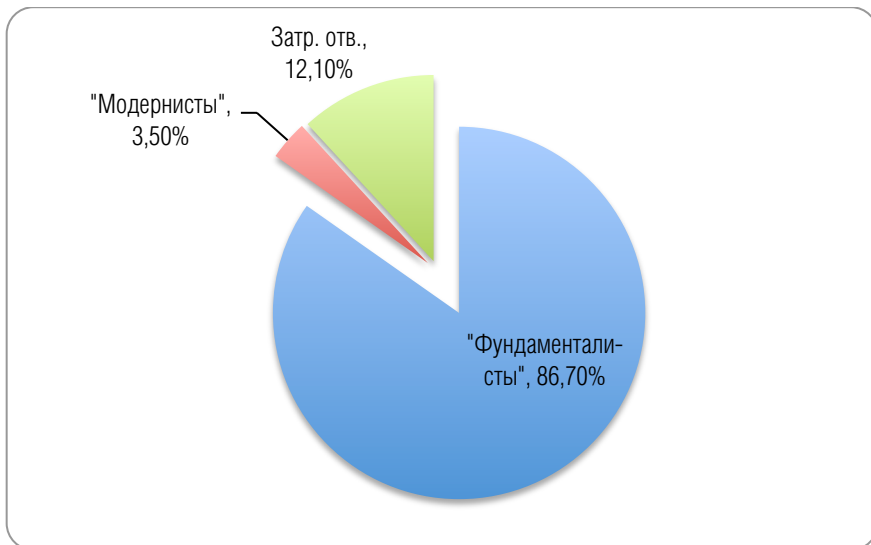
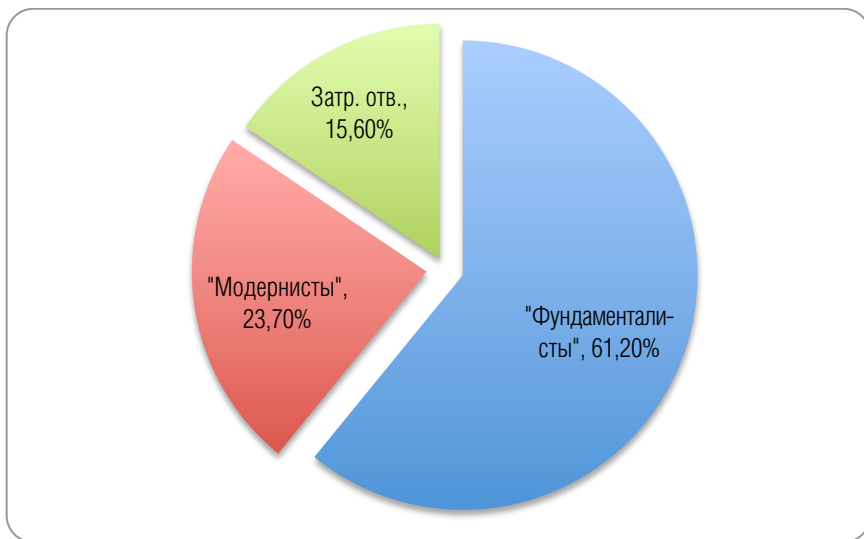


Диаграмма № 3. ЧР. 2011 г. N – 256 (ответов на вопрос)*Диаграмма № 4. Общее (КБР. РД. ЧР). N – 993 (ответов на вопрос)*

Необходимо заметить, что в молодежной среде склонность к «фундаменталистскому» пониманию ислама намного выше, чем средние показатели по региону. Соответственно, в этой же среде менее проявляет себя «модернизм». Эта тенденция еще больше выражена в исламских учебных заведениях.

Таблица № 2. Распределение ответов на вопрос, должна ли мусульманская религия меняться со временем, или должна оставаться такой, какой была при Пророке Мухаммаде. РД. N – 574. 2010 г. Молодежь (в %)

Группы по отношению к адаптации \ Группы выборки	Общее	Светское учебное заведение	Исламские учебные заведения
«Фундаменталисты»	77,6	63,1	89,1
«Модернисты»	9,6	12,2	3,3
Затрудняюсь ответить	12,8	24,7	7,6

Салафизм и «антиваххабитский» закон

Одним из вопросов, с помощью которых уточнялась позиция респондента в отношении исламского фундаментализма и модернизма, был вопрос о его отношении к существующим или возможным «антиваххабитским» законам государства.

Отношение верующих к «ваххабизму» на Северном Кавказе является одним из «пробных камней», который позволяет говорить о том, к какому типу исламского сознания – салафитскому или модернистскому – можно отнести респондента. В связи с этим в опросах в РД, КБР и ЧР был задан вопрос о необходимости запрета ваххабизма на всей территории России как религиозно-политического экстремистского течения. В КБР 1 июня 2001 г. вслед за другими республиками Северного Кавказа был принят Закон № 47-РЗ «О запрете экстремистской религиозной деятельности и административной ответственности за правонарушения, связанные с осуществлением религиозной деятельности»¹.

Такой же Закон «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан» был принят НС РД 16 сентября 1999 г. В 2001 г. указом Президента А. Кадырова «ваххабизм» был запрещен на территории Чеченской Республики. По

¹ В настоящее время закон отменен.

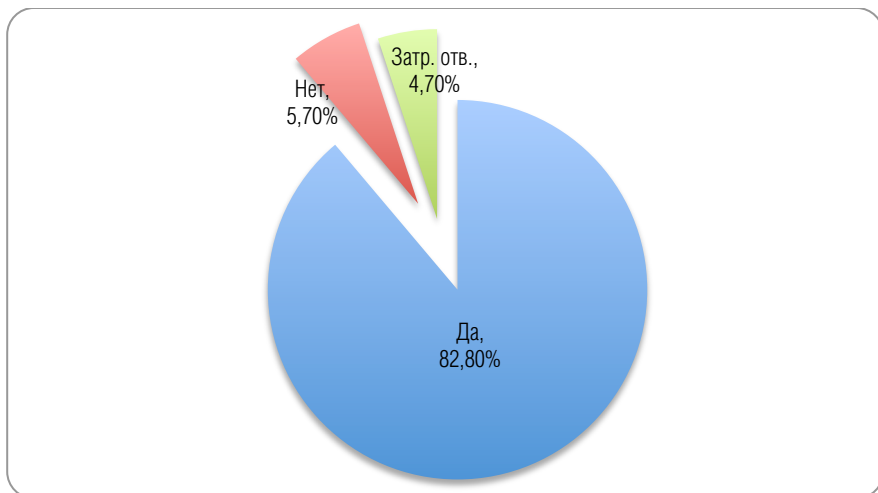
поводу этих законов, особенно закона РД, идут острые дискуссии, охватившие различные слои населения. По сути дела, общество разделилось в своих оценках. Попытки Народного собрания РД расширить «антиваххабитский» закон республики до масштаба общероссийского закончились неудачей. Объяснить это можно двояко. Во-первых, в законопроекте термину «ваххабизм» придавался не религиозный, а политический смысл. В нем не было четкого правового определения ваххабитской деятельности, которая рассматривалась как одна из форм экстремистской деятельности вообще, также не были выявлены особые признаки ваххабитской экстремистской деятельности, которые позволили бы отличать ее от иных форм экстремизма. Они не указывались, поскольку они вообще вряд ли могут быть определены как таковые. А без этого выделение ваххабизма как идеологической основы особой формы религиозной экстремистской деятельности лишается смысла.

Более того, использование терминов «ваххабитская деятельность» и «ваххабитские объединения» вносит неопределенность и путаницу в действующее законодательство и препятствует точному и юридически корректному его применению для пресечения экстремистской деятельности религиозных объединений. В частности, принятие законопроекта могло привести к тому, что религиозные объединения и отдельные граждане смогут привлекаться к ответственности не за конкретные противоправные деяния, а за отстаивание определенных взглядов и политических позиций, которые могут быть отнесены к «ваххабитским». Без точного определения этого понятия в законе одна только оценка взглядов как «ваххабитских» была бы достаточна для обвинения их последователей в экстремизме. В результате для привлечения религиозного объединения и его членов к ответственности вместо доказательства реальных фактов ведения экстремистской деятельности было бы достаточно отнести их к «ваххабитским» и «ваххабитам» [Сюкияйнен, 2011].

В 2002 г. в РД вопрос о ваххабизме был задан в следующей форме:
Как Вы считаете, «ваххабизм» – религиозно-экстремистское течение, которое должно быть запрещено во всей территории России?

- Да;
- Нет;
- Затрудняюсь ответить.

Диаграмма № 5. Распределение ответов по позиции: «Ваххабизм» как религиозно-экстремистское течение должен быть запрещен на всей территории России». РД. 2002 г. N = 460



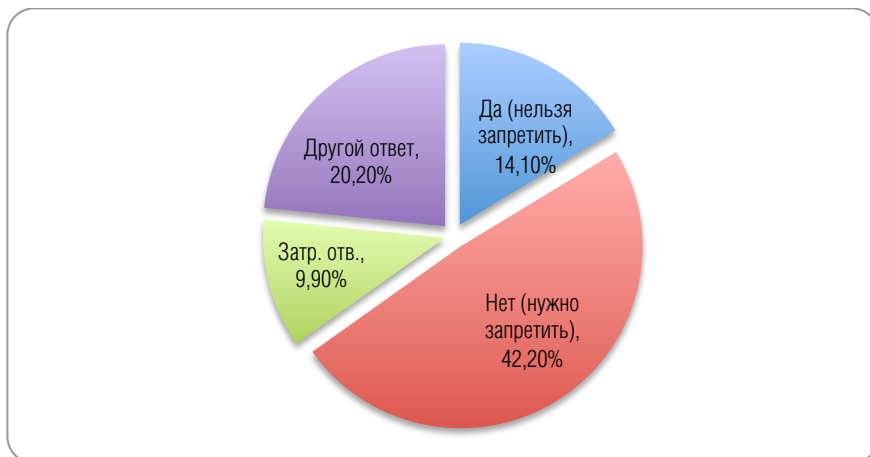
Представляют интерес ответы на тот же вопрос, но сформулированный в другой форме.

Особенность вопроса была в том, что в формулировке не было выражения «Ваххабизм – религиозно-экстремистское течение», которое надо было оценить. Новая формулировка звучала так:

«Как Вы считаете, «Ваххабизм» – это мусульманское религиозное течение. Его запрет – ограничение свободы вероисповедования, которое нельзя допустить.

- Да;
- Нет;
- Затрудняюсь ответить;
- Что другое хотите сказать по этому поводу?»

Диаграмма № 6. Распределение ответов по позиции: «Ваххабизм нельзя запретить, так как это будет ограничением свободы вероисповедования». РД. 2002 г. N = 460



Дагестанцам был отдельно задан вопрос об их отношении к принятому в РД «антиваххабитскому» закону.

Диаграмма № 7. Распределение ответов на вопрос: «Как Вы относитесь к принятию «антиваххабитского» закона в РД?» РД. 2002 г. N = 460.



В данном случае оценки несколько сместились в сторону салафитских позиций. В частности, относящихся отрицательно к запрету «ваххабизма» в РД почти в два с половиной раза больше, чем в целом по России. По оценкам же экспертов, наоборот, в России в целом такой закон не нужен, но в Дагестане он был необходим¹. Объяснить различия в позициях дагестанцев по этим казалось бы одинаковым вопросам можно тем, что часть дагестанцев озабочена не столько защитой религиозно-политических проявлений салафизма, но мирных конфессиональных потребностей верующих.

Анализируя данные диаграммы № 7, необходимо обратить внимание еще на следующее. Форма вопроса в диаграмме отражала официальную точку зрения, связанную с отождествлением ваххабизма и экстремизма, которая была выражена в названии и содержании «антиваххабитского» закона РД.

Во втором случае оценивалась позиция, более свойственная представителям салафизма, не вовлеченным в религиозно-политические структуры, часто называемым «умеренными» салафитами.

Как видно из сравнения диаграмм № 6 и № 7, в отношении второго проявления ваххабизма запрет поддерживается на более чем 40 % меньше, чем в первом случае. Это означает, что в действительности ваххабизм как религиозно-политический экстремизм оценивают 42,2 % опрошенных.

Таким образом, можно говорить о двух тенденциях в общественном мнении дагестанцев в отношении ваххабизма:

1. Религиозно-политическая форма салафизма («ваххабизма») как проявление экстремизма преобладающим большинством населения РД (82,8 %) не одобряется. Она, по их мнению, должна быть запрещена законодательно.
2. В то же время неполитические формы умеренного салафизма в общественном мнении находят меньше протеста (42,2 %), хотя и в этом случае законодательный запрет «ваххабизма» в массовом сознании дагестанцев преобладает.

¹ Эта оценка высказана доктором философских наук, главным редактором газеты «Все об Исламе», помощником Председателя Совета муфтиев России Али-Вячеславом Полосиным в личной встрече с автором в сентябре 2002 г. Как сказал А-В. Полосин, «с принятием всероссийского антиваххабитского закона всех приезжающих в Москву северокавказцев милиция будет хватать еще на вокзалах».

По вопросу запрета ваххабизма часть респондентов дала ответы по пункту «Что другое хотите сказать»? Наиболее характерными из них были следующие:

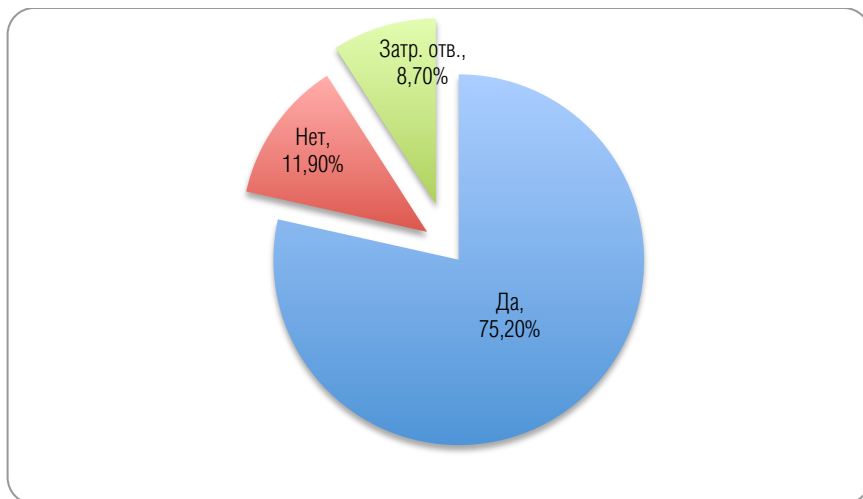
- запретить ваххабизм нужно, но запрет должен быть временным;
- закон должен быть против тех, кто использует ваххабизм против интересов общества;
- умеренный салафизм (без экстремизма) допустим;
- закон о ваххабизме не действует;
- под действие закона попадают «стрелочники»;
- закон о ваххабитах есть попытка задним числом и одним ударом решить сложную проблему, не имеющую такого простого решения;
- ваххабизма нет, это политика;
- экстремизму нет места в цивилизованном обществе;
- закон должен быть доработан (работник народного образования);
- запретить невозможно, разрешить нельзя;
- ваххабиты – враги народа.

Еще один немаловажный штрих к характеристике салафизма – это ответы верующих на вопрос «Какую религию, если Вы верующий, исповедуете?». В отличие от других, в данном опросе было предложено одним из вариантов ответа указание на тот мазхаб, которого придерживается респондент. Как оказалось, лишь незначительная часть выборки – менее 1% – ответила на этот вопрос. Автор склонен считать, что респонденты не то что не захотели, а скорее не знали ответ на этот вопрос.

Полученный результат говорит и о том, что проявление салафитского сознания у массового верующего весьма смутно: он не только не отдает себе отчета в том, что возврат к салафизму времен Пророка Мухаммада и праведных предков предполагает отказ от следования мазхабам (таклид), но и в каком мазхабе он исполняет свои исламские обязанности.

В проведенных в КБР и ЧР в 2011 г. опросах отношение к правовому запрету «ваххабизма» выявлялось ответами на вопрос: «Как Вы считаете, есть ли необходимость в запрете ваххабизма на всей территории России как религиозно-политического течения?». По сути, этот вопрос повторял один из заданных вопросов о салафизме в Республике Дагестан.

Диаграмма № 8. Распределение ответов на вопрос «Как Вы считаете, есть ли необходимость в запрете ваххабизма на всей территории России как религиозно-политического течения?» КБР. 2011 г. N – 286.



Необходимо заметить, что в соответствующем законе КБР не сделано акцента на понятии «ваххабизм», как это имеет место в законе РД. Его название начинается со слов: «Закон Кабардино-Балкарской Республики “О запрете экстремистской религиозной деятельности...”». Тем не менее в дискурсе о противодействии религиозному экстремизму в различных общественных, политических, религиозных кругах КБР широко используется это понятие. Оно же используется и в научных публикациях авторов, которые исследуют проблемы религиозного экстремизма на Северном Кавказе [Акаев, 1999, с. 46; Аккиева, 2009, с. 136; Ярлыкапов, с. 22].

Анализ ответов на данный вопрос в разрезе «фундаменталистов», «модернистов» и «затруднившихся ответить» на вопрос о необходимости перемен в исламском сознании показал:

1. Среди «модернистов» считающих необходимым запрет «ваххабизма» больше, чем среди «фундаменталистов» и «затруднившихся» в ответе на основной вопрос фундаментализма – 82,6 %, 74,2 % и 65,3 % соответственно.

2. «Фундаменталисты» больше, чем две другие группы, считают, что необходимости в запрете «ваххабизма» на всей территории России нет («Фундаменталисты» – 13,9 %; «Модернисты» – 8,1 %; «Затруднившиеся ответить» – 12,2 %).

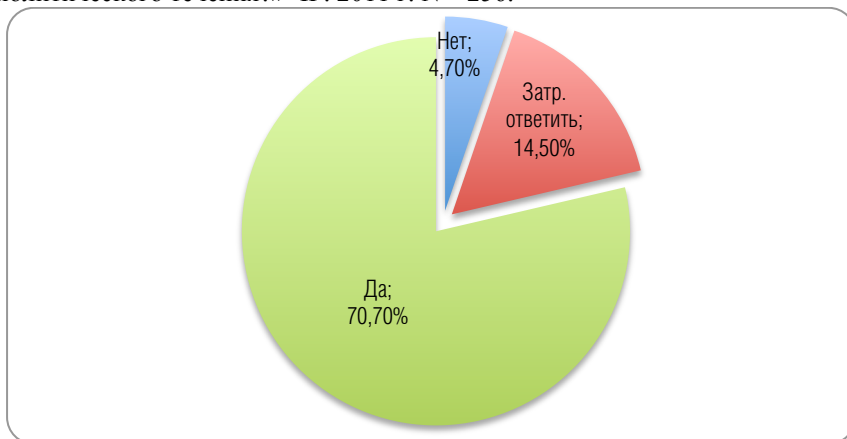
Президент А. Кадыров в 2001 г. после разгрома федеральными войсками «ваххабитских» военных формирований своим указом запретил на территории Чечни деятельность «ваххабитских» религиозных организаций. Это означало закрытие «ваххабитских» мечетей и неформальных религиозных учебных заведений [Фонд «Мечеть», 2011].

Если быть объективным, указ о запрещении ваххабизма в Чечне фактически означал, что к экстремизму приравнивается всякое несуннитское течение. А. Кадыров предложил принять федеральный закон, запрещающий ваххабизм.

Тем не менее, салафитское сознание в Чечне до сих пор находит поддержку. Привлечение молодежи в ряды салафитов как в Чечне, так и во всем северокавказском регионе носителями исламской идеологии продолжается. Свою роль в этом многофакторном процессе играет и зарубежное исламское образование. Считается, что в настоящее время такое образование получают 500 молодых людей из ЧР.

В диаграмме № 9 даны результаты опроса в ЧР в отношении «антиваххабитского» закона.

Диаграмма № 9. Распределение ответов на вопрос «Есть ли необходимость в запрете «ваххабизма» на всей территории России как религиозно-политического течения?» ЧР. 2011 г. N – 256.



В таблице № 3 даны общие результаты ответов в трех республиках на вопрос об отношении к всероссийскому антиваххабитскому закону.

Таблица № 3. Распределение ответов на вопрос: «Как Вы считаете, есть ли необходимость в запрете «ваххабизма» на всей территории России как религиозно-политического течения?» (%). РД, КБР, ЧР. N – 993.

Группы выборки \ Варианты ответов	Да	Нет	Затрудняюсь ответить
РД	82,8	5,7	4,7
КБР	75,2	11,9	8,7
ЧР	70,2	4,7	14,5
Общее	75,6	7,8	9,8

Несмотря на то, что преобладающее большинство опрошенных высказались за запрет «ваххабизма» на всей территории РФ, говорить о том, что это есть протест ваххабизму вообще, не приходится. Как было показано на примере Дагестана, запрет ваххабизма *как религиозного течения* одобряют 42,2 %, что почти в два раза меньше поддерживающих общероссийский антиваххабитский закон (82,8 %). К сожалению, такой вариант вопроса не был задан в КБР и ЧР.

Салафизм и отношение к законам государства

В опросе была поставлена цель выявить, как влияет состояние религиозного сознания населения, в особенности молодежи, на соблюдение норм, определяемых светскими законами.

В «традиционном» исламе мусульманин не может не признавать верховенство законов шариата над светскими. Он может следовать светским законам, оставаясь в то же время в рамках требований ислама. Такое противоречие между сознанием и поведением не выводит человека из ислама. Другое дело, что следование светским законам – законам, данным человеком, а не Аллахом – не допускается салафитами, мусульманскими фундаменталистами. В противном случае верующий выходит из мусульманства. Об этом же говорят многочисленные заявления салафитских лидеров НВФ на Северном Кавказе. В радикальном салафизме, в религиозно-политическом экстремизме

эта позиция находит крайнюю форму своего проявления: а) мусульманину нельзя судить или присягать суду шайтанских (сатанинских) законов, помимо законов, ниспосланных Аллахом; б) мусульманин не может предоставлять «право законотворчества кому-либо, кроме Аллаха (издает законы только Аллах)» [Ярлыкапов, 2000, с. 7].

Вопрос, заданный респондентам, звучал следующим образом:
«Должен ли верующий (мусульманин) соблюдать все законы государства?»

Варианты ответов:

- Да, если законы не противоречат вере;
- Да, в любом случае, так как всякая власть от Бога;
- Что другое (напишите);
- Затрудняюсь ответить».

Как показали результаты опроса в трех республиках, основная масса опрошенных (57,2 %) считают, что в условиях, когда светский закон противоречит вере, его можно не соблюдать. Нетрудно заметить, что религиозное сознание в светском государстве таких противоречий найдет немало.

По этим позициям («салафитская» и «светская») имеются различия по отдельным республикам. Так, наибольшую склонность к салафизму (наименьшую «светскость») проявило население ЧР: 73,6 % и 11,3 % соответственно. Неповиновение государству по религиозным причинам менее всего готовы проявить мусульмане в КБР – 45 %, в РД – 56,1 %.

Эти показатели светских и религиозных ориентиров в массовом сознании находят более контрастное выражение в молодежном сознании. Так, в группе молодежи «салафизм» в отношении светских законов проявили 60,5 % (старшее поколение – 53,3 %), необходимость соблюдения законов в любом случае – 14,4 % (старшее поколение – 20 %). Наибольший «салафизм» в ответах на данный вопрос проявила молодежь ЧР – 75,5 %.

В общей выборке (КБР, ЧР) в ответах на данный вопрос высокие показатели склонности к салафизму проявили группы «убежденно верующие», «фундаменталисты», «молодежь».

Обращает на себя внимание то, как выражают себя в отношении законов государства «фундаменталисты» и «модернисты» из группы молодежи. На примере Дагестана ситуация выглядит следующим образом.

Во-первых, считающих нормы шариата выше законов государства в данной группе оказалось намного меньше доли верующих: 51,4 % против 95 %.

Во-вторых, у «фундаменталистов» приоритеты норм шариата выше законов государства – 58,1 % против 14,0 % «модернистов», тогда как «модернисты» отдают больше предпочтения законам государства: шариат – 26,9 %, законы государства – 46,2 %.

В-третьих, на вопрос, могли бы молодые люди по каким-то жизненным обстоятельствам оказаться в рядах «лесных братьев» («ваххабитов»), 75 % опрошенных ответили: «никогда». Среди «модернистов» их оказалось больше – 82,7 %. Позиции «возможно» и «да» в совокупности отметили 11,6 % «фундаменталистов» и 9,6 % «модернистов». Ответ «Да» у молодых мужчин РД составляет более 6 %. В реальном выражении это более 50 000 граждан республики. Для мирной жизни маленькой республики это много. Известно, что именно эта салафитская составляющая дагестанского общества есть основная социальная база деятельности незаконных вооруженных формирований на Северном Кавказе. Статистика силового противодействия НВФ в Дагестане показывает, что среди задержанных, арестованных, осужденных, уничтоженных в ходе антитеррористических операций доля молодежи составляет от 65 % до 75 %. Дагестанская и чеченская молодежь активно участвует в деятельности «Свободной сирийской армии». По информации японской исследовательницы Хитоми Таникава, которая имела непосредственный контакт с дагестанскими и чеченскими участниками сирийской оппозиции, численность чеченских участников составляет несколько тысяч человек. Дагестанских участников, по данным республиканских СМИ, меньше, несколько сотен человек. По информации Хитоми Таникава, в ходе боевых действий в Сирии северокавказцы одновременно заняты зарабатыванием денег, в том числе и методом продажи трофейного оружия. Деньги высылаются на родину, и главным образом для финансирования религиозно-экстремистской организации «Имарат Кавказ»¹. Основная причина, притягивающая кавказских боевиков, прежде всего чеченцев, в Сирию, конечно, солидарность со всемирным джихадом и идея создания «шариатского эмирата» на какой-либо «спасенной» части исламского мира. В Сирии активные боевые действия ведет

¹ Из содержания личной беседы автора с Хитоми Таникава 4 октября 2013 г.

«Армия мухаджиров», руководимая Умаром Шишани. В ней участвуют около 2000 кавказцев. Северокавказские мусульмане ведут боевые действия в составе и других групп сирийской оппозиции, объединенных под названием «Сирийская свободная армия».

Главный вывод исследования заключается в том, что исламский фундаментализм (салафизм) в массовом сознании мусульман Северного Кавказа есть явление распространенное и имеющее историческое основание. Салафитская идеология имеет большее влияние на молодежь региона, чем старшее поколение, что определяет процесс усиления позиций салафизма в регионе в будущем. Толерантное в стабильных условиях социально-экономической, политической жизни общества и государства салафитское сознание приобретает радикально-экстремистский характер в кризисные периоды общественного развития, что и наблюдается в регионе. Особую остроту этому явлению придает то обстоятельство, что салафитская идеология становится знаменем не только протестных движений чисто религиозного, но и общесоциального характера, вплоть до ее использования преступными группировками для достижения сугубо криминальных целей.

Библиография

- Абд ал-Хафиз ал Ухли. Достоверные ответы благочестивому брату. Перевод с арабского Шихалиева Ш.Ш. // Абдулагатов З.М. Ислам в массовом сознании дагестанцев. Приложение. – Махачкала: Изд-во ИИАЭ ДНЦ РАН, 2008. – С. 194-200.
- Абдулагатов З.М. Ваххабизм и джадидизм в дагестанском исламском сознании: параллели и противоречия // Центральная Азия и Кавказ. – 2006. – № 6. – С. 108-120.
- Акаев А. Иршаду ассибьян. – Темирхан-Шура: Изд-во «Мусульманское издательство» М.- Мавраева, 1909.
- Акаев А. Усул джадид. – Казань, 1902.
- Акаев В.Х. Суфизм и ваххабизм на Северном Кавказе. Конфронтация или компромисс? – Махачкала: Изд-во ИИАЭ ДНЦ РАН, 1999. – 46 с.
- Аккиева С.И. Ислам в КБР. – М.: Логос, 2009. – 136 с.
- Али ал Гумуки. Об ал-иджтихаде и ат-таклиде // «Джаридат Дагестан». На арабском языке. 3–16 октября 1915 г. – №№ 40, 41.
- Али ал Гумуки. Проблемы иджтихада и ее вырождение // «Джаридат Дагестан». На арабском языке. 17 октября 1915 г.
- Аль-Бути Мухаммад Сайд Рамадан. Отказ от мазхабов – опаснейшее из нововведений, угрожающих Шариату. – М.: Ансар, 2004. – 112 с.

- Арсланов А. Лесные истории // Новое дело. – 20 апреля 2012.
- Дейнега Д. Каков уровень религиозности жителей планеты? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://dmitryda.narod.ru/reports/votpr-2005.htm> (дата обращения 26.10.2013).
- Ильясов И.-Х. Ваххабизм – тяжелый недуг ислама // Ас-салам. – Январь 1997.
- Крачковский И.Ю. Дагестан и Йемен // Избранные сочинения. Т. VI. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1960. – сс. 579-580, 577. – 740 с.
- Мантаев А.А. Суфизм и ваххабизм в Дагестане в конце XIX – начале XX века // Исламская цивилизация. – №1. – 2005. – С. 43-46.
- Фонд «Мечеть» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://mechet.perm.ru> (дата обращения 05.06.2011).
- Мухидинов Ш. Кому нужна модернизация ислама? // Дагестанцы. – № 2. – 2004.
- Наврузов А. Газета «Джаридат Дагестан» – историко-культурный памятник: дисс. на соискание уч. степени к.ист.н. – Махачкала, 2000.
- Неотложная к решению проблема // Российская газета. 04.04.2012.
- Письмо Магомед-Кадия акушинского Шамилю 1847 г. // Движение горцев северо-восточного Кавказа в 20-50-х гг. XIX в. – Махачкала: Дагкнигоиздат, 1959. – С. 561-563.
- Шевченко М. Этноконфессиональные факторы единства России // НГ-Религии. 27 ноября 1999.
- Сюкийянен Л. О правовых средствах борьбы с исламским экстремизмом и основных направлениях государственной политики в отношении ислама [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Islam/syk/prav_sred.php (дата обращения 20.11.2011).
- Урусова Г. Мусульманам Нальчика пока хватает одной Соборной мечети // Советская молодежь. Нальчик. 22.06. 2005 г.
- Фехим Таштекин. Дорога к всемирному джихаду [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://arntoday.info/default.asp?Lang=Ru&NewsID=94328>. (дата обращения 31.10.2013).
- Шихсаидов А.Р. ал-Кудуки // Ислам на территории бывшей Российской империи. Т. I. – М.: Изд-во «Восточная литература», 2006. – сс. 222-223.
- Ярлыкапов А.А. Проблемы ваххабизма на Северном Кавказе. – М.: Изд-во Института этнологии и антропологии РАН, 2000. – 22 с.

References

- Abd al-Hafiz al Uhli. (2008), “Dostovernnye otvety blagochestivomu bratu” [Perevod s arabskogo Shihalieva Sh.Sh.], in Z.M. Abdulagatov, *Islam v massovom soznanii dagestancev*, Prilozhenie, IIAJe, Mahachkala, pp. 194-200.
- Abdulagatov, Z.M. (2006), “Vahhabizm i dzhadidizm v dagestanskom islamskom soznanii: paralleli i protivorechija”, *Central'naja Azija i Kavkaz*, No. 6, pp. 108-120.
- Akaev, A. (1909), *Irshadu assibjan*, Izdatel'stvo «Musul'manskoe izdatel'stvo» M.-Mavraeva, Temirhan-Shura.
- Akaev, A. (1902), *Usul dzhadid*, Kazan'.
- Akaev, V.H. (1999), *Sufizm i vahhabizm na Severnom Kavkaze. Konfrontacija ili kompromiss?* Izdatel'stvo Instituta IAJe DNC RAN, Mahachkala, 46 p.
- Akkieva, S.I. (2009), *Islam v KBR*, Logos, Moskva, 136 p.
- Ali al Gumuki. (1915a), “Ob al-idzhtihade i at-taklide”, *Dzharidat Dagestan*, Na arabskom jazyke. 3-16 oktjabrja, №№ 40, 41.
- Ali al Gumuki. (1915b), “Problemy idzhtihada i ee vyrozhdenie”, *Dzharidat Dagestan*, Na arabskom jazyke. 17 oktjabrja.
- Al'-Buti Muhammad Sajd Ramadan. (2004), *Otkaz ot mazhabov – opasnejshee iz novovvedenij, ugrozhajushih Shariatu*, Ansar, Moskva, 112 p.
- Arslanov, A. (2012), “Lesnye istorii”, *Novoe delo*, 20 aprelya.
- Dejnega, D. (2006), “Kakov uroven' religioznosti zhitelej planety?”, available at: <http://dmitryda.narod.ru/reports/votp-2005.htm>. (accessed 26 October 2013).
- Il'jasov, I.-H. (1997), “Vahhabizm – tjazhelyj nedug islama”, *As-salam*, Janvar'.
- Krachkovskij, I.Ju. (1960), “Dagestan i Jemen”, *Izbrannye sochinenija*, T. VI, Izdatel'stvo AN SSSR, Moskva-Leningrad, pp. 579-580, 577.
- Mantaev, A.A. (2005), “Sufizm i vahhabizm v Dagestane v konce XIX – nachale XX veka”, *Islamskaja civilizacija*, No. 1, pp. 43-46.
- Fond “Mechet”, available at: <http://mechet.perm.ru> (accessed 5 June 2011).
- Muhidinov, Sh. (2004), “Komu nuzhna modernizacija islama?”, *Dagestancy*, No. 2.
- Navruzov, A. (2000), *Gazeta “Dzharidat Dagestan” – istoriko-kul'turnyj pamjatnik*, PhD thesis, Mahachkala.
- “Neotlozhnaja k resheniju problema”, *Rossijskaja gazeta*, 04.04.2012.
- “Pis'mo Magomed-Kadija akushinskogo Shamilju 1847 g”, (1959), *Dvizhenie gorcev severo-vostochnogo Kavkaza v 20-50-h godah XIX v.*, Dagknigoizdat, Mahachkala, pp. 561-563.
- Shevchenko, M. (1999), “Jetnokonfessional'nye faktory edinstva Rossii”, *NG-Religii*, 27 nojabrja.

- Sjukijajnen, L. (2007), “O pravovyh sredstvah bor’by s islamskim jekstremizmom i osnovnyh napravlenijah gosudarstvennoj politiki v otnoshenii islama”, available at: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Islam/syk/prav_sred.php (accessed 20 November 2011).
- Urusova, G. (2005), “Musul’manam Nal’chika poka hvataet odnoj Sobornoj mecheti”, *Sovetskaja molodezh’*, Nal’chik, 22 June.
- Fehim Tashtekin. (2013), “Doroga k vsemirmomu dzhihadu”, *Armenia Today*, available at: <http://armtoday.info/default.asp?Lang=Ru&NewsID=94328>. (accessed 31 October 2013).
- Shihsaidov, A.R. (2006), “al-Kuduki”, *Islam na territorii byvshej Rossijskoj imperii*. T. I, Izdatel’stvo “Vostochnaja literatura”, Moskva, pp. 222-223.
- Jarlykapov, A.A. (2000), *Problemy vahhabizma na Severnom Kavkaze*, Izdatel’stvo Instituta jetnologii i antropologii RAN, Moskva, 22 p.

Резеда Сафиуллина-Аль Анси¹

Хизб ут-Тахрир в Республике Татарстан: трансформация доктринального дискурса и поведенческого уровня

Аннотация: Статья посвящена выявлению расхождений догматического характера у представителей движения Хизб ут-тахрир и мусульманского большинства Волго-Уральского региона, а также выявлению проявления этих расхождений на поведенческом уровне. Автор рассматривает вопрос, в чем сами мусульмане видят причины появления сторонников этого течения, какова степень опасности распространения их идей и насколько оправданы и эффективны меры пресечения, предпринимаемые против них. Автор делает вывод о том, что противодействие терроризму и экстремизму не должно сводиться только к выявлению, предупреждению, пресечению и ликвидации деятельности определенных групп и лиц, и что решать проблемы такого рода необходимо не попытками репрессивных действий, не реакцией на последствия, а направив внимание на причины возникновения этого явления и на просветительскую работу.

Ключевые слова: Хизб ут-Тахрир, салафизм, традиционный ислам, Татарстан, общественное мнение.

Rezeda Safiullana-Al Ansi. HIZB UT-TAHRIR IN THE REPUBLIC OF TATARSTAN: TRANSFORMATION OF THE DOCTRINAL DISCOURSE AND BEHAVIORAL LEVEL

Abstract: Article is devoted dogmatic differences among representatives of Hizb ut-Tahrir and the Muslim majority of the Volga-Ural region, as well as identifying of these differences at the behavioral level. The author examines the question of how Muslims themselves see the reason finding supporters of this trend, how dangerous of spreading their ideas and how justified and what is the efficiency preventive measures taken against them. The author concludes that combating terrorism and extremism it should not be limited only by detecting,

¹ Кандидат филологических наук, заведующая кафедрой гуманитарных дисциплин Российского исламского института (г. Казань, Россия).

prevent, combat and eliminate the activities of certain groups or individuals. In order to solve problems of this kind is requiring neither attempt to repressive action nor reaction to the consequences. Need to pay attention to the causes of this phenomenon and to the educational work.

Key words: Hizb ut-Tahrir, traditional Islam, salafism, Tatarstan, public opinion.

Год с небольшим назад жители Татарстана вступили в новую реальность – взаимного недоверия и отчуждения, которая началась 19 августа 2012 г. с покушения на муфтия республики Ильдуса Фаизова и убийства бывшего заместителя муфтия Валиуллы Якупова. Из всех суждений и мнений, посвященных анализу и оценке этих событий, и из настроений – как в мусульманском сообществе, так и в обществе в целом, – зрело стойкое мнение, что эти события были связаны с интересами определенных кругов, направленных на дестабилизацию ситуации в республике. Тем временем, проводимые силовыми структурами массовые обыски в домах мусульман и аресты начали восприниматься как репрессии против верующих, в СМИ и в социальных сетях муссировалась информация о превышении полномочий со стороны полиции, пытках и угрозах с принуждением дать признательные показания в не совершенных преступлениях¹. При этом официальное подтверждение или опровержение этой информации так и не появилось. Для материалов же, размещаемых на информационных каналах, была характерна тенденциозность в освещении событий, значительный рост антимусульманской риторики² и создание Татарстану имиджа «ваххабитского» анклава. Эта истерия, если можно так выразиться, так же внезапно и улеглась, хотя единичные материалы время от времени

¹ В дни, когда готовился этот материал, общественность вновь была взбудоражена информацией о фактах применения насилия в отношении мусульман, подозреваемых в поджогах церквей в Татарстане.

² Так, в материалах, размещенных на сайтах информационных агентств Интерфакс и Regnum [Интерфакс, 2012; Дефисов, 2012], посвященных празднованию окончания мусульманского поста (Уразы) 19 августа в казанском Парке Победы с участием тысяч верующих нет ни одного слова про угощения, аттракционы, помощь неимущим. Праздничное мероприятие, связанное с праздником Рамадан, характеризуется как политическая акция. Всех участников праздника авторы называют фундаменталистами, экстремистами и террористами. То же касается и освещения нашумевших акций протеста, проведенных в Казани 29 июля и 5 августа, против незаконных массовых задержаний в связи с расследованием дела о покушении на муфтия Татарстана и убийстве его заместителя.

возникали в информационном пространстве. Неким своего рода рубежом, способствующим прекращению раздувания этой темы, можно считать заявление президента РТ, точнее, его ответ на вопрос о наличии экстремизма и терроризма в РТ, ставший впоследствии крылатой фразой: «...у вас больше шансов, что на вас упадет сосулька, чем нападет ваххабит» [Чернобровкина, 2012].

Тем не менее, нельзя было не обратить внимания на многочисленные сообщения о стычках между мусульманами, придерживающимися традиционного для татар ислама ханафитского мазхаба, и сторонниками идеологии ваххабизма и Хизб ут-Тахрир (далее – ХТ). Сторонники последнего движения активно подвергались арестам, пополняя списки осужденных. Этим и был обусловлен наш исследовательский интерес к вопросу, выведенному в заглавие нашего доклада.

Одной из задач нашего исследования было выяснить, в какой мере имеет место трансформация доктринального дискурса и поведенческого уровня мусульман, подверженных влиянию этого течения. В первую очередь, это предполагало выявление расхождений догматического характера, если они имеют место, между представителями ХТ и мусульманского большинства нашего региона, и рассмотрение, как это выражается на поведенческом уровне¹.

Дело в том, что исследователями неоднократно отмечалось, что исповедуемый российскими мусульманами ислам на данный момент представляет собой специфическую структуру, компоненты которой, при доктринальной принадлежности к одной религии, достаточно разнятся и с точки зрения понимания догматов, и с точки зрения религиозных практик. На догматическом уровне это выражается в том,

¹ Наряду с этим в рамках нашего опроса мы пытались выяснить, в какой мере в определенных кругах мусульманского сообщества усматривается опасность распространения идей ХТ, а также возможен ли диалог или дискуссия со сторонниками взглядов рассматриваемого движения, если да – то каким образом может складываться этот диалог, или действительно разговоры и тем более дискуссии с ними вообще неуместны и бесполезны? Еще одной задачей было выявить, какими видятся причины того, что в нашем обществе находятся сторонники идей подобных течений. Также мы задавались вопросом, как опрашиваемые относятся к конкретным мерам пресечения, предпринимаемым против так называемых сторонников движения ХТ. Также нас интересовал вопрос о том, каким видится решение проблемы распространения идеологий, подобных идеологии ХТ. Но в рамках данной статьи мы ограничимся только изложением вопросов догматических и идеологических расхождений, а рассмотрение остальных вопросов оставим для других публикаций.

что формулировка исламского «символа веры» у разных людей, относящих себя к мусульманам, приобретает различные интерпретации. И это касается не только российских мусульман. Наряду с тем, что более полутора миллиардов мусульман во всем мире едины в своей вере в Бога и пророка Мухаммада, им свойственно и по-разному оценивать роль и место религии в своей жизни. Если в первую очередь мусульман объединяют пост в месяц Рамадан и милостыня нуждающимся, при этом их взгляды на другие аспекты своей религии могут достаточно сильно отличаться. Об этом говорят результаты масштабного исследования, проведенного Pew Research Center. Согласно проведенному опросу, в котором участвовало более 38000 человек, говорящих на более чем 80 языках, наряду с наличием согласия по основным принципам ислама, мусульмане 39 стран и территорий отличаются по уровню религиозности, открытости к различным интерпретациям своей веры и подверженности влиянию различных сект и движений [Брилев, 2012].

Сложность в исследованиях такого рода вызывает тот факт, что сами по себе богословские реалии трудноуловимы с точки зрения научной объективности, доказательным здесь быть невозможно, можно быть лишь по-своему убедительным. И эта убедительность ставит проблему не столько «логической выверенности и квалифицированности исследования, сколько чуткости к смыслу. А это не научная категория»¹.

Тем не менее, нами была предпринята попытка подвергнуть практическому рассмотрению данный вопрос.

Наряду с имеющейся научной литературой, освещающей эту проблематику, для нас важным источником информации послужили материалы СМИ, интернет-ресурсы, в том числе и информация из социальных сетей, а также многочисленные опросы. Опросы проводились среди простых верующих – как среди сторонников или сочувствующих этому движению, так и среди противников. Также были проведены интервью с представителями экспертного сообщества: исследователями, преподавателями мусульманских образовательных учреждений, а

¹ Об этом же говорил в своем выступлении и зав. кафедрой богословских дисциплин и литургии Свято-Филаретовского института к.филол.н. Давид Гзгзян на круглом столе «Филология и богословие: возможности и границы диалога», организованного в РГПУ им. А.И. Герцена в апреле 2013 г. [Андросенко, 2013].

также представителями официального духовенства и ряда государственных органов.

Для ясности сразу отметим, что большинство респондентов, судя по их ответам, не имели опыта общения с представителями ХТ. И это неудивительно с учетом того, что уже более 10 лет решением Верховного Суда РФ «Хизб ут-Тахрир» признана террористической организацией, и открытое признание себя членом этой организации равносильно объявлению себя вне закона¹.

Пользуясь доступными им способами получения информации (СМИ, Интернет), большинство участников опроса отмечают эффективную работу самой организации, что выражается в развитом аппарате, наличии литературы, медиа-ресурсов (сайтов, профессиональных видео-роликов). Наблюдается сходство в методике и оформлении материалов с другими политическими партиями. По мнению одного из интервьюеров: «Они успешно используют сложную ситуацию в исламском мире, которая усугубляется не только из-за влияния внешних сил, но и сами мусульманские правители дают повод для недовольства».

Что касается оценки деятельности ХТ, в результате нашего опроса и исследования сложилась довольно пестрая, неоднозначная и противоречивая картина.

Среди высказываний опрошенных встречаются разные характеристики, такие оценочные суждения, как «абсолютное зло», «опасные» (самая частая характеристика), «зацикленные на своем», «сектанты»,

¹ Априорно любая деятельность от имени ХТ является продолжением деятельности запрещенной организации, что представляет собой состав преступления. Активистам ХТ предъявляют обвинения по ст. 205.1 УК РФ («вовлечение в террористическую деятельность») только по факту вовлечения в ХТ. Чаще всего «тахрировцев» (так обычно именуют членов ХТ) судят именно по этим статьям, а не за какие бы то ни было иные конкретные деяния. Суды не рассматривают экстремистскую и террористическую сущность деятельности ХТ по существу, ссылаясь только на решение Верховного Суда, в котором, в свою очередь, также нет ни слова о какой-либо противозаконной деятельности организации на территории России, об актах терроризма, совершенных членами ХТ или от ее имени, так как таких фактов нет, или они неизвестны специалистам; одним из основных положений учения ХТ является именно отказ от насилия на современном этапе. Во время судебных процессов даже возникают абсурдные ситуации, схожие с той, когда судья в ходе уголовного процесса публично заявил: «Я понимаю, что подсудимые, возможно, не являются террористами, а лишь высказывали утопические идеи. Однако пока есть решение Верховного Суда, я должен считать их террористами» [Бороган, 2007].

«больные люди», «проблемы с головой», «зомби». Но были и несогласные с таким мнением, в частности один из интервьюеров на вопрос о его отношении к вышеназванным характеристикам ответил, что «эти уничижительные определения употребляются как манипулятивный термин, чтобы девальвировать хизбов», признав при этом, что сторонники ХТ не до конца грамотные в религиозном отношении.

Кто-то называет их деятельность и активность экзальтированным, немного агрессивным, чрезмерным выражением молодости, максимализма, героизма, возможности выделиться, тяги и любви к борьбе.

Наряду с этим, встречались мнения, что, несмотря на наличие в выступлениях сторонников ХТ определенных антигосударственных лозунгов, не все готовы относить представителей ХТ к террористическим организациям. Это при том, что решением Верховного Суда РФ ХТ входит в список 15 организаций, признанных террористическими, что, впрочем, и является основанием для многочисленных арестов и судов над так называемыми «членами» организации.

По мнению ряда опрошенных, опасность от деятельности ХТ нивелируется, если ведется просветительская работа среди населения об исламе. Нередко деятельность ХТ расценивается как провокация, нацеленная на дискредитацию мусульман: «Я считаю их просто провокаторами, своими действиями они народ отвращают от ислама. У нас к черному цвету отрицательное отношение, а они используют автопробеги, черные флаги. Это деклассированные элементы, которым платят деньги, чтобы они отвращали людей от ислама».

Распространенное мнение, что «они очень опасны», емко сформулировал один из интервьюеров: «поскольку любой фанатизм + невежество = опасность».

При выяснении отношения мусульман к мерам пресечения, применяемым к так называемым сторонникам ХТ, абсолютное большинство опрошенных отмечали, что это не панацея и подобными мерами эту болезнь не вылечить. Административные и законодательные запреты приводят к тому, что люди уходят в подполье, и происходит радикализация движения. При этом чрезмерные и явно несправедливые репрессии только лишь приведут к росту их популярности.

Также встречались и явно конформистские, осторожные и прогосударственные позиции: «Судить то или иное решение государства мы не можем. Мы должны все следовать конституции. И в исламе мы должны жить по шариату, где всегда можно найти выход из ситуации».

«Если человек нарушил закон, судить следует по поступкам. Если осудили – значит, есть за что. Если эта группа запрещена, значит, есть за что запрещать». «Зачем он пошел туда (в организацию Хизб ут-Тахрир – прим. Р.С.), подставляя свою семью, зачем читал запрещенную литературу и пр. Разве нет альтернативы?». «Это общество запрещено, и мусульманам нужно развиваться в том русле, которое разрешается государством». «Раз уж эта организация запрещена и признана экстремистской, то и их приверженцы так же оцениваются».

Наряду с этим, многими респондентами отмечалось, что в российском информационном пространстве продолжается последовательное внедрение в общественное сознание мнения о том, что ислам – это не религия добра и мира, а культ экстремизма, жестокости и террора. В частности, встречались такие точки зрения: «К сожалению, очень часто приходится сталкиваться с все больше крепнущим убеждением, что любая активность мусульман считается в нашей стране экстремизмом. Это касается любого призыва к исламу, призыва к поклонению одному Аллаху, распространению ислама и так далее, вне зависимости от форм – «Таблиг», «Нурси», «Хизб ут-Тахрир» или что-то еще».

Попытки же представителей некоторых традиционных религий «выторговать» у государства для себя специальные условия и стремление к статусу «государственной религии» расцениваются респондентами как способствующие росту недоверия как между представителями разных конфессий, так и внутриконфессиональной напряженности: «В России с каждым годом все более активно действуют и православные лагеря, где молодежь обучают обращению с оружием, существуют и православные дружины, казачьи... Получается, что толерантность, о которой так любит говорить каждый, кому не лень, это тоже фикция. От нас требуют толерантности по отношению к другим конфессиям, к атеистам и безбожникам, но кто-либо требует толерантности в отношении самих мусульман?». «Парадокс в том, что те, кто себя называют мусульманами, суфиями и пр. – не живут в соответствии с этим названием, они готовы уничтожить тех, кто не признаёт их взглядов, готовы завалить доносами силовые структуры. И они с успехом делают это, выступая в авангарде этой травли мусульман».

Говоря о теологических расхождениях догматического, мировоззренческого и идеологического характера, следует отметить следующее.

Большинство опрошенных – как простых мусульман, так и экспертов, – считают, что ХТ следует расценивать не как чисто религиозное, а как религиозно-политическое движение: «Они считают основной задачей в этом мире 100%-ое исполнение приказов Всевышнего, но не видят возможности 100%-ного исполнения своих религиозных предписаний в условиях современного общества, вне исламского государства (халифата). Только в халифате, по их мнению, будет возможно реализовать законы Бога». Один из известных татарских активистов, которого причисляют к сторонникам ХТ, выдвинул в связи с этим лозунг: «Халифат – корона фардов».

По словам одного из интервьюеров, «им свойственна иллюзия, что в исламском государстве все станут счастливы. В этом усматривается духовная опасность – что через внешнее преобразование можно прийти к духовному спасению. Многие забывают заботиться о своем душевном спасении здесь и сейчас. Т.е. вопрос личного преображения отодвигается на неопределенный срок. А у нас (традиционалистов – *прим. Р.С.*) – все нужно начинать с себя, и это преобразит общество».

Оппоненты приверженцев ХТ отмечают оторванность исповедуемых последними догматов от жизни, «они зациклены на каком-то определенном историческом отрезке прошлого и выводят свои положения из ограниченного временем и территорией, пространством реалий... они теряют чувство реальности, в то время, как существует четкая грань между доктриной и политической реальностью».

Что касается вопросов вероучения (акиды) у представителей ХТ и традиционалистов, то на первый взгляд может сложиться впечатление, что как таковых отличий нет, ведь большинство адептов этого движения придерживаются ашаритской мировоззренческой школы, т.к. ее придерживался сам основоположник движения Набахани.

Однако, в учении идеологов течения проявляются заимствования мутазилитского характера, на что указывают как салафиты, так и традиционные мусульмане. Так, в вопросе предопределения позиция некоторых последователей ХТ совпадает с мутазилитской, согласно которой человек сам является творцом своих действий, которые практически не связаны с предопределением¹. Наряду с этим, ориентация на приоритет разума различает последователей ХТ с салафитами.

¹ Эти идеи изложены в одном из теоретических трудов создателя и идеолога движения ХТ Такиуддина ан-Набахани «Мусульманская личность».

Салафитам свойственно обвинять сторонников ХТ в обособлении, в том, что они представляют собой отделившуюся от остальных группу (новый мазхаб) и связаны определенными обязательствами перед своей группой (или партией). Так же их обвиняют в увлечении лишь политикой, пренебрежении знаниями, и, как результат, отмечают отсутствие признанных мировых ученых в их партии.

В связи с тем, что ХТ не принимают в качестве довода одиночные сообщения (хадисы ахад)¹, ими отрицается вера в пришествие Христа, махди, вера в наказание в могиле. Тем не менее, наряду с отрицанием последнего положения, при молитве ими практикуется выпрашивание милости у Аллаха, посредством уменьшения тяжести наказаний в могиле. Таким образом, можно констатировать наличие некоего противоречия в вероучительных убеждениях ХТ².

Также отмечается, что их приоритеты отличаются от общемусульманских, а именно во главу угла ставится халифат, а не вопросы веры (иман), единобожия (таухид), знания (ильм), поклонения (ибада). Следует отметить, что, по мнению традиционалистов, вопрос халифата относится к фикху, а не к вопросам усул ал-фикх³.

В качестве различий догматического характера также можно указать то, что в трудах идеологов ХТ допускается возможность совершения пророками грехов до своего пророческого периода, в отличии от общепринятой в исламской традиции точки зрения, что пророки могли только ошибаться, и они, начиная с самого своего рождения, защищены от тяжких грехов.

Говоря о различиях в исламской этике (ахляке), распространены такие дискредитирующие сторонников ХТ обвинения, что они якобы

¹ В этом и заключается отличие некоторых положений вероучения ХТ от ханафитов, согласно которым могут отвергаться некоторые одиночные сообщения, а некоторые – согласно т.з. ученых, считающих их достоверными (по мнению большинства), – приниматься. В связи с этим, в трудах Тахави и Насафи по вероучению встречается опора на одиночные хадисы, и ряд положений с опорой на одиночные сообщения вошел в акиду.

² Справедливости ради следует отметить, что мысль о необязательности веры в махди встречается у авторитетных мусульманских богословов, в частности, у Карадави, который обосновывает это наличием множества самозванцев, приводящим к фитне и пр.

³ Тема халифата в традиционном ханафитском богословии возникла в противостоянии с шиитами. И в тексте Насафи встречается положение о том, что у мусульман должен быть халиф.

не брезгают порочными, запрещенными шариатом методами в достижении своих целей, как, например, взятки. Их обвиняют в том, что они могут позволить себе курение, которое у традиционалистов относится к категории осуждаемого (макрух), а также прослушивание западной музыки, просмотр фотографий обнаженного женского тела (оправдываемый тем, что изображение не является живым телом), ношение париков и др.

Буквалистское понимание присущего исламу четкого деления мира на «мир ислама» (дар ул-ислам), т.е. территорию, где мусульманское население проживает под исламским правлением, и враждебный к мусульманам «мир войны» (дар ул-харб), по мнению оппонентов ХТ, накладывает отпечаток и на их отношение к женщине. Как отмечал один из интервьюеров: «Любая женщина на дар ул-харб для них добыча, и слышать об этом приходилось при непосредственном общении с ними».

Среднестатистический приверженец идей ХТ, согласно нашему опросу, представляет собой молодого человека, как правило, без высшего образования, без постоянной работы, но с наличием определенных амбиций. Чаще всего это приезжие – либо татары из районов Закамья Татарстана, либо представители республик бывшей Средней Азии. По характеристике большинства противников идеологии ХТ, у сторонников этого движения ярко выражен социальный аспект, наличествует связь с криминалитетом, приверженность оппозиционным взглядам, чувствительность к несправедливости сочетаются с религиозной безграмотностью.

Исследователями уже давно отмечается довольно низкий уровень доктринальной осведомленности о своей религии даже среди ее усердных приверженцев. Это обусловлено тем, что вероучительные познания в традиционных религиях требуют напряженной работы по их освоению с соответствующим уровнем эрудиции и подготовки, что обычно расходится с повседневными жизненными возможностями большинства последователей. Возросшая в последнее время популярность и распространение новых религиозных движений (НРД), многими исследователями объясняется тем, что в них, в отличие от так называемых «традиционных» религий, интеллектуальность замещается схематичностью и набором запоминающихся клишированных формулировок, наглядность преобладает над абстрактностью. Другими словами, «...вероучения НРД, как зарубежного, так и

отечественного происхождения, заметно проще, чем в исторически сложившихся религиях с длительной традицией доктринальных дискурсов» [Смирнов, 2013, с. 31].

Наряду с тем, что духовность недогматична, гибка и является обоснованием духовного поиска, осознание «всемогущества» и «конечности» истины постигнутого способствует разработке утопических идей, от которых один шаг до их мифологической формализации и легитимизации в массовом сознании [Сторчак, 2013, с. 101]. К тому же это накладывает на стремление к контролю над ценностями и принципами индивидов со стороны религиозных институтов. На фоне этого политические дразги внутри российского Ислама о главенстве того или иного духовного управления мусульман в стране не создают восприятия единого религиозного мусульманского сообщества.

Очевидно, что религиозные лидеры и те структуры, которые отвечают за внешние контакты религиозных организаций и общин, несут большую ответственность в случае мифологизации внутренней религиозной сферы.

Что касается деятельности ХТ, выраженной главным образом в мероприятиях протестного характера, то сегодня сложно определить юридическую грань между экстремизмом, свободой совести, и свободой слова и критикой власти. Тем не менее, по нашему мнению, ХТ нельзя отнести к террористическим организациям, как бы многим этого не хотелось. По крайней мере, прямых фактов, подтверждающих их террористическую деятельность, нет. Ни для кого не секрет, что главным основанием для арестов последователей этого движения служит наличие в их домах запрещенной экстремистской литературы. Но очевидно, что факт прочтения не превращает автоматически человека в последователя автора. Люди имеют право выносить собственные суждения относительно произведений тех или иных авторов. Законы, позволяющие терроризировать граждан на основе того, что они прочитали, противоречат базовым понятиям о правах человека. Также очевиден тот факт, что на основании некомпетентной экспертизы по решениям провинциальных, районных судов к списку экстремистских материалов были отнесены богословские труды,

признанные во всем мире¹. Подобные решения вызывают волну протестов и обжалований² и расцениваются как некомпетентное вмешательство в дела мусульман, так как эти книги являются каноническими религиозными книгами, а их признание экстремистской литературой нарушает конституционные и гражданские права мусульман не только на свободу выбора вероисповедания, но и на возможность свободы совершения религиозных обрядов, что может привести к социальному напряжению и дестабилизации межконфессиональных и государственно-конфессиональных отношений³.

Очевидно, что государство для покоя своих граждан должно принимать профилактические меры, направленные на предупреждение экстремистской деятельности, устранение причин и условий, которые способствуют проявлениям экстремизма. Но, наряду с этим, не следует упускать из внимания тот факт, что в условиях сложной социально-экономической и политической обстановки при дальнейшем росте религиозного самосознания и сохраняющейся религиозной безграмотности населения идеи радикального переустройства общества всегда будут находить себе приверженцев. И эти идеи не обязательно

¹ В качестве примера можно привести скандальное решение Ленинского районного суда г. Оренбург от 21 марта 2012 г. по делу № 2-1626/2012 (вступившее в законную силу 26.04.2012 г.), которым 65 книг были признаны экстремистской литературой и включены в список экстремистской литературы. Указанное решение суда было вынесено на основании двух экспертиз по выявлению признаков экстремизма в религиозной литературе, написанных для другого судебного процесса в 2011 г. По признанию самого автора одной из тех экспертиз – преподавателя Московской духовной академии диакона Георгия Максимова – для него новый судебный процесс, уже 2012 г., по результатам которого 65 книг были признаны экстремистскими материалами, стал неожиданностью. По его словам, он очень удивился, увидев в списке экстремистских материалов некоторые книги, прежде всего те, которые имеют каноническое значение для ислама. Также эксперта удивило то, что в списке экстремистских материалов оказались едва ли не все найденные в квартире книги, и что к этому была привлечена его экспертиза, написанная для другого процесса и отвечающая на другие вопросы. Скандальности происходящему придает тот факт, что сайт данного эксперта «Православие и ислам» был запрещен прокуратурой за разжигание ненависти между православными и мусульманами в России. Но именно к нему, к человеку, сайт которого запрещают за разжигание ненависти, обращаются за экспертизой по исламским книгам.

² См. например: IslamNews, 2012; Ансар, 2012; Интерфакс, 2012b.

³ Указанное обстоятельство подтверждается Заявлением Совета муфтиев России от 16 июня 2012 года и Заявлением Экспертного совета при Совете муфтиев России от 21 июня 2012 года, заявлением ДУМ республики Дагестан и другими религиозными организациями.

должны иметь религиозную окраску. Тем не менее, пока не будут решены социально-экономические проблемы общества, будет продолжаться использование внешними «политическими игроками» религиозных чувств верующих в качестве прикрытия «политической борьбы за нефтяные и человеческие ресурсы» [Вершинин, 2008].

Библиография

- Андросенко С. Мысль изреченная [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.sfi.ru/statja/mysl-izrechennaja/> (дата обращения: 4.12.2013)
- Ансар. Судью, запретившего исламские книги, требуют привлечь к уголовной ответственности [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ansar.ru/rightway/2012/07/06/31589> (дата обращения: 4.12.2013).
- Бороган И. ФСБ и движения Центральной Азии: анализ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.agentura.ru/experts/ponomarev/> (дата обращения: 4.12.2013).
- Брилев Д. Мировая умма в зеркале социологии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://umma.org.ua/ru/article/publications/2012/08/22/330> (дата обращения: 4.12.2013).
- Вершинин М. Методы вербовки и идеологической работы террористических религиозных движений в Поволжье, на примере «Хизб-ут-Тахрир» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psyfactor.org/lib/vershinin5.htm> (дата обращения: 6.12.2013)
- Дефисов Р. В Казани сторонники «Хизб-ут-Тахрир» отпраздновали Уразу в Парке Победы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.regnum.ru/news/1562896.html> (дата обращения: 4.12.2013).
- Интерфакс. (2012a) Фундаменталисты превратили празднование Уразы-байрама в Казани в политический митинг «Хизб ут-Тахрир» – исламовед [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.interfax-religion.ru/islam/?act=news&div=47190> (дата обращения: 5.12.2013).
- Интерфакс. (2012b) Не стоило помещать хадисы в список запрещенной литературы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.interfax-religion.ru/islam/?act=interview&div=352&domain=3> (дата обращения: 4.12.2013).
- Смирнов М.Ю. Ресурсы новых религиозных движений в России // Новые религии в России: Двадцать лет спустя. Материалы

Международной научно-практической конференции. Москва, Центральный дом журналиста, 14 декабря 2012 г. – М., 2013. – 240 с. – С. 30-37

- Сторчак В.М. Диалектика рационального и иррационального в контексте эволюции религии // Новые религии в России: Двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практической конференции. Москва, Центральный дом журналиста, 14 декабря 2012 г. – М., 2013. – 240 с. – С. 91-102
- Чернобровкина Е. Рустам Минниханов: «Больше шансов, что на вас упадет сосулька, чем нападет ваххабит...» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.business-gazeta.ru/article/72340/> (дата обращения: 4.12.2013).
- IslamNews. Общественная палата обжалует решение суда о запрете книг [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.islamnews.ru/news-133231.html> (дата обращения: 4.12.2013).

References

- Androsenko, S. (2013), “Mysl’ izrechennaja”, *Sfi*, available at: <http://www.sfi.ru/statja/mysl-izrechennaja> (accessed 4 December 2013).
- Ansar. (2012), “Sud’ju, zapretivshogo islamskie knigi, trebujut privilech’ k ugovnoj otvetstvennosti”, available at: <http://www.ansar.ru/rightway/2012/07/06/31589> (accessed 4 December 2013).
- Borogan, I. (2007), «FSB i dvizhenija Central'noj Azii: analiz», *Agentura*, available at: <http://www.agentura.ru/experts/ponomarev/2007/04/17> (accessed 4 December 2013).
- Brilev, D. (2012), “Mirovaia umma v zerkale sociologii”, *UmmaInform*, available at: <http://umma.org.ua/ru/article/publications/2012/08/22/330> (accessed 4 December 2013).
- Vershinin, M. (2008), “Metody verbovki i ideologicheskoy raboty terroristicheskikh religioznych dvizhenij v Povolzh’e, na primere ‘Hizb-ut-Tahrir’”, *Psyfactor*, available at: <http://psyfactor.org/lib/vershinin5.htm> (accessed 6 December 2013).
- Defisov, R. (2012), “V Kazani storonniki ‘Hizb-ut-Tahrir’ otprazdnovali Urazu v Parke Pobedy”, *Regnum*, available at: <http://www.regnum.ru/news/1562896.html> (accessed 4 December 2013).
- Interfaks. (2012a), “Fundamentalisty prevratili prazdnovanie Urazbajrama v Kazani v politicheskij miting ‘Hizb ut-Tahrir’ – islamoved”, Interfaks, available at: <http://www.interfax-religion.ru/islam/?act=news&div=47190> (accessed 5 December 2013).

- Interfaks. (2012b), “Ne stoilo pomeshhat’ hadisy v spisok zapreshhennoj literatury”, *Interfaxreligion*, available at: <http://www.interfaxreligion.ru/islam/?act=interview&div=352&domain=3> (accessed 4 December 2013).
- Smirnov, M.Ju. (2013), “Resursy novyh religioznych dvizhenij v Rossii”, in *Novye religii v Rossii: Dvadcat’ let spustja. Materialy Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii*, Moskva, ss. 30-37.
- Storchak, V.M. (2012), “Dialektika racional’nogo i irracional’nogo v kontekste jevoljucii religii” in *Novye religii v Rossii: Dvadcat’ let spustja. Materialy Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii*, Moskva, ss. 91-102.
- Chernobrovkina, E. (2012), “Rustam Minnihanov: Bol’she shansov, chto na vas upadet sosul’ka, chem napadet vahhabit...”, available at: <http://www.business-gazeta.ru/article/72340/> (accessed 4 December 2013).
- Islamnews. (2012), “Obshhestvennaja palata obzhaluet reshenie suda o zaprete knig”, *IslamNews*, available at: <http://www.islamnews.ru/news-133231.html> (accessed 4 December 2013).

Денис Брилев¹

Модернистские группы Украины в международном контексте

Аннотация: Статья посвящена международным связям исламских модернистских групп в Украине и их участию в различных международных проектах. Автор провел анализ деятельности и международных контактов наиболее влиятельной среди украинских модернистских групп – ассоциации общественных организаций «Альраид» и аффилированного с ней Духовного управления мусульман Украины «Умма». Был сделан вывод о том, что украинские представители модернистского направления в современном исламе глубоко инкорпорированы в международные сетевые структуры как на организационном, так и финансовом уровнях, нередко являясь проводниками определенных политических или геополитических проектов. Отмечена специфика организационных форм модернистов на постсоветском пространстве, стремящихся институализироваться в виде «традиционных» духовных управлений, тем самым легитимизируя себя в глазах представителей власти.

Ключевые слова: ислам в Украине, модернизм, «Братья-мусульмане», «Альраид», ДУМУ «Умма».

Denis Brylov. UKRAINIAN MODERNIST GROUPS IN INTERNATIONAL CONTEXT

Abstract: The paper is devoted to international affairs of Islamic modernist groups in Ukraine and their participation in various international projects. The author analyzes the activity and international contacts of the most influential modernist groups among Ukrainian ones – association of non-governmental organizations “Alraid” and affiliated Spiritual Administration of Muslims of Ukraine “Ummah”. The author comes to the conclusion, that Ukrainian representatives of the modernist movement in contemporary Islam are deeply incorporated into international network structures both on organizational and financial levels, being often the mediators for

¹ Кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии Национального педагогического университета им. М.П. Драгоманова (г. Киев, Украина).

some political and geopolitical projects. He also turns to the specifics of forms of organizations of modernists on post-Soviet space, who intend to institutionalize as the “traditional” spiritual administrations, trying to legitimize themselves before legal governmental authorities face.

Key words: Islam in Ukraine, modernism, Muslim brotherhood, Alraid, SAMU “Ummah”.

Обращаясь к деятельности модернистских (исламистских) групп в Украине, их вписанности в международный контекст, следует отметить, что в рамках нашего исследования мы рассматриваем деятельность не всех подобных групп, действующих в Украине, а лишь наиболее влиятельных, которые можно отнести к т.н. «центрам силы» в украинской умме. Подобным «модернистским» центром силы, оказывающим заметное влияние на функционирование мусульманского сообщества в Украине, является Всеукраинская ассоциация общественных организаций «Альраид» (осн. в 1997 г.), на конец 2011 г. объединявшая 20 общественных организаций [Открытый отчет ВАОО «Альраид» за 2008-2011 гг., с. 4] и аффилированное с ней Духовное управление мусульман Украины «Умма» (зарег. в 2008 г.), включающее в себя религиозные общины, тяготеющие к «Альраиду» [Брилев, 2011, с. 204-205].

Эти организации представляют в Украине модернистский вектор в современном исламе и являются идеологически близкими к движению «Братья-мусульмане», которое является образцом, по которому организовано большинство современных модернистских движений. Некоторые украинские исследователи прямо идентифицируют «Альраид» с «Братьями-мусульманами» – например, по словам директора Центра ближневосточных исследований Игоря Семиволоса, «Альраид» это фактически те же самые «Братья-мусульмане» [Новоросс.info, 2011].

В идеологическом плане связь между украинскими модернистами и их ближневосточными коллегами прослеживается также вполне отчетливо. Так, безусловным авторитетом для ВАОО «Альраид» и ДУМУ «Умма» является ведущий идеолог движения «Братья-мусульмане» Юсуф Кардави¹. При этом, если говорить об идеологической составляющей, то одним из главных отличий ВАОО «Альраид»

¹ Как отмечается на сайте «Альраида»: «...Шейх Юсуф Кардави – один из авторитетнейших современных исламских ученых, с мнением которого считаются мусульмане всего мира» [Шейх Юсуф Карадави, 2003].

и ДУМУ «Умма» от остальных исламских организаций Украины является модернистский подход к вопросу таклида и иджтихада. Вслед за своим идеологом Юсуфом Кардави, который достаточно критично относится к таклиду и следованию правилам одного мазхаба, украинские модернисты также не связывают ислам с религиозной традицией какого-либо мусульманского народа. Как заметил муфтий ДУМУ «Умма» Сергей (Саид) Исмагилов, мусульмане этой структуры не делают акцент на привязке к какому-либо мазхабу. По словам С. Исмагилова, «религиозные взгляды и практики, не соответствующие строгим рамкам ортодоксального суннизма <...>, становятся частным делом отдельных верующих» [Атаев, 2011].

Пропагандируя идеи Ю. Кардави, «Альраид» активно выпускает его труды, в частности, «Исламское возрождение в свете дозволенного расхождения и осуждаемого раскола», содержащий весьма неоднозначные высказывания и идеи относительно следования мазхабам. Например, в указанной работе можно встретить в т.ч. и призыв к убийству фанатичных последователей какого-либо мазхаба:

«Тот, кто совершает это («фанатично следует кому-либо, кроме Посланника Аллаха, подобно фанатикам Малика, Аш-Шафии, Ахмада или Абу Ханифы, считающим, что мнение определенного лица есть истина, которой необходимо придерживаться, отвергая мнение его противников» – *прим. авт.*), не только является заблудшим невеждой, но и, вполне возможно, безбожником. Когда он считает, что люди должны, как и он, придерживаться мнения какого-либо из этих имамов, отвергая все остальные, ему необходимо покаяться. Если же он не согласится, его необходимо *убить* (курсив мой – *авт.*)» [Аль-Кардави, 2011, с. 121].

Еще одним важным компонентом идеологии ВАОО «Альраид» и ДУМУ «Умма» является «палестинский вопрос», занимающий одно из центральных мест в идеологии «братьев-мусульман» во всем мире. Как отмечает М. Ражбадинов, палестинский вопрос занимал центральное место в теории и практике «Братьев-мусульман» с самого начала зарождения движения. Как говорил еще его основатель Хасан ал-Банна, проблема Палестины важна для каждого мусульманина потому, что эта земля – колыбель пророков, место святыни ислама – мечети Аль-Акса, там же находится первая кибла всех мусульман. Также, некоторые положения этой позиции были аргументированы в

официальном заявлении верховного наставника Мухаммеда Хамида Абу ан-Насра в мае 1991 г. [Ражбадинов, 2003, с. 341]. На сайтах организации, в газете «Арраид» регулярно освещаются события в Палестине, борьба палестинцев за право на самоопределение, в отношении Израиля нередко используются эвфемизмы «сионистское образование», «образование “Израиль”» и т.п. Долгое время в газете «Арраид» даже присутствовала отдельная рубрика – «Палестинская панорама». При этом стоит отметить, что практически во всех материалах отчетливо прослеживаются симпатии редакции к движению Хамас и негативное отношение к ФАТХу.

В организационном отношении у ВАОО «Альраид» также преобладают связи с организациями, ассоциирующимися с движением «Братья-мусульмане». Так, в годовом отчете «Альраида» указывается, что Ассоциация сотрудничает с рядом неправительственных организаций и является членом Федерации исламских организаций Европы (FIOE), Форума европейских мусульманских молодежных и студенческих организаций (FEMYSO), Международного исламского форума студенческих организаций (IFSO) [Открытый отчет..., с. 4], которые рядом западных исследователей рассматриваются как структуры, близкие к «Братьям-мусульманам» [Massignon, 2007, p. 130].

Беглый анализ спонсоров данной организации также подтверждает преобладание финансовых связей с организациями, объединенными идеологией «Братьев-мусульман». Так, среди основных спонсоров «Альраида» в разное время можно назвать британскую организацию «Исламская помощь» (Islamic Relief, IRW)¹, кувейтскую организацию «Общество социальных реформ» (Social reform society), саудовскую организацию «Всемирная ассамблея мусульманской молодежи» (World Assembly of Muslim Youth, WAMY), Федерацию исламских организаций Европы (FIOE) и ряд других организаций. Кроме того, в этом списке присутствуют не только общественные организации, но и правительственные учреждения – например, кувейтский Дом закята или Министерство по делам Ислама и вакфов. Также следует отметить, что, по словам бывшего председателя

¹ «Исламская помощь» (Islamic Relief Worldwide, IRW) – основана в Великобритании (г. Бермингем) в 1984 г. одним из лидеров египетских «братьев-мусульман», советником экс-президента Египта Мухаммада Мурси по внешней политике Эссамом ал-Хаддадом [Trager et al., 2012].

ВАОО «Альраид» Исмаила Кади, помимо финансовых вопросов с упомянутым Министерством согласовываются все стратегические вопросы развития Ассоциации [Кади, 2010].

Вследствие своего модернистского характера, ВАОО «Альраид» и ДУМУ «Умма» демонстрируют выраженный политический активизм, стремление инкорпорироваться во властные структуры, создать политическое лобби. Так, Исмаил Кади в своем интервью с сожалением констатировал: «...пока что мы еще не дошли до этого уровня (представительства в правительстве – *авт.*), несмотря на наше сотрудничество с другими партиями» [там же].

Свое стремление ориентироваться на организации, идеологически (в первую очередь – признающие авторитет Юсуфа Кардави) и организационно близкие к Ассоциации «Братья-мусульмане», главным образом – в странах Европы и Ближнего Востока, – представители украинских модернистов поясняют отсутствием со стороны данных организаций стремления контролировать деятельность украинских единоверцев. Например, как отмечает в своей программной статье муфтий ДУМУ «Умма» С. Исмагилов,

«...Среди всех возможных векторов развития наиболее перспективным выглядит сближение и сотрудничество с мусульманами Европы... Европейские организации, такие, как Союз имамов Европы, Федерация исламских организаций Европы, Европейский Совет фетв и исследований и т.п. не навязывают нам своих правил, не стремятся взять под контроль, а приглашают к взаимовыгодному сотрудничеству» [Исмагилов, 2012, с. 52-53].

При этом интересно отметить, что, по мнению ряда украинских исследователей, активное продвижение украинскими модернистами авторитета Кардави (а также связанного с ним движения) как авторитетнейшего ученого современности связано с тем, что реальное влияние Кардави и связанных с ним организаций (в т.ч. перечисленных муфтием ДУМУ «Умма») на общественное мнение западноевропейских мусульман на самом деле достаточно мало, значительно меньшее, чем влияние национальных мусульманских ассоциаций, особенно турецких. Большой процент европейских мусульман вообще остается за пределами влияния как одних, так и других. На этом фоне популяризация идей и авторитета Кардави (и связанного с ним движения) в Украине и России, и, как следствие, перспектива

распространения его духовного влияния на аудиторию украинских мусульман, насчитывающую не менее полмиллиона человек, оправдывает любые усилия [Богомолов и др., 2006, с. 47].

При этом усилия и успехи украинских коллег всегда высоко оценивались европейскими модернистами. К примеру, опыт «Альраида» получил высокую оценку на портале IslamOnline, который до недавнего времени возглавлял Юсуф Кардави. При этом был особо подчеркнут высокий уровень развития институциональных возможностей, хорошо налаженные связи «Альраида» с политическим руководством страны [там же, с. 47-48].

Во время своего визита в Украину президент Федерации исламских организаций Европы Шакиб Бенмахлюф также не преминул в своей беседе с представителями ДУМУ «Умма» позитивно оценить высокий уровень общественной деятельности последних и активность исламского религиозного возрождения в Украине [Мусульмане Украины..., 2009].

Важное место в международной деятельности украинских представителей модернистского движения занимает взаимодействие с идеологически близкими структурами в европейской части постсоветского пространства. Так, за последние 2 года было заключено три договора о дружбе и сотрудничестве между ДУМУ «Умма» и рядом исламских организаций Беларуси, Молдовы и Литвы. Так, 30 ноября 2011 г. был подписан договор между ДУМУ «Умма» и ДУМ Беларуси, а 27 сентября 2012 г. – договор о дружбе и сотрудничестве с идеологически близкой к ДУМУ «Умма» Лигой мусульман Молдовы (Liga Islamica din Republika Moldova) [Угода про співпрацю..., 2012].

19 сентября 2013 г. в Донецке состоялось торжественное подписание договора о дружбе и сотрудничестве между Духовным управлением мусульман Украины «Умма» и Духовным центром мусульман-суннитов Литвы. Договор предусматривает развитие двухсторонних духовных контактов, взаимопомощь, обмен опытом, литературой, а также совместное участие в религиозных, культурных и научных мероприятиях. Как подчеркнул муфтий ДУМУ «Умма» С. Исмагилов,

«Мусульмане Украины и Литвы имеют очень много общего. Мы не только близки в религиозных канонических аспектах, так как

принадлежим к ортодоксальной суннитской исламской традиции, но и близки культурно, ментально» [Заключен договор..., 2013].

При этом муфтий обосновал общность мусульман Украины и Литвы тем, что литовские мусульмане являются потомками крымских татар, которые представляют собой основную массу мусульман Украины. Однако происхождение польско-литовских татар, населяющих Польшу, Литву и Беларусь, имеет несколько более сложный характер, чем вариант, предложенный муфтием, и включает как минимум три волны расселения мусульман на данной территории, причем крымские татары составляют лишь последнюю и не самую многочисленную [Tuhan-Baranowski and Kruman, 1896].

Причина подобной «коррекции» исторической действительности лежит в политической, возможно даже геополитической плоскости. И, фактически, С. Исмагилов подтверждает подобное предположение следующим высказыванием:

«Такая религиозная, культурная, ментальная близость может стать основой для дальнейшей, более близкой консолидации и более тесному сотрудничеству мусульман Центральной Европы из Украины, Беларуси, Молдовы, Прибалтики, Польши и Румынии» [Заключен договор..., 2013].

То есть, по сути речь идет о возможной попытке восстановления проекта времен имперской России, когда мусульмане Украины (Таврическая губерния), Литвы, Польши и Беларуси (Западные губернии) подчинялись Таврическому магометанскому духовному правлению. Таким образом, можно говорить об определенной эволюции (или, возможно, инволюции) организационных форм украинских представителей модернистской идеологии – от неправительственных общественных организаций к духовным управлениям и, в последующем, – возможном укрупнении до межгосударственного объединения, сопровождающееся инкорпорацией во властные структуры. По крайней мере, подобный сценарий вполне соответствует политическим амбициям сторонников политического активизма «Братьев-мусульман» (в т.ч. – украинских).

Возвращаясь к международной деятельности рассматриваемых организаций, следует отметить, что в последнее время ДУМУ «Умма» и «Альраид» активно продвигают запущенный в 2006 г.

религиозно-политический проект «Васатыйя» (по версии модернистов, название происходит от араб. – «срединность»), направленный в первую очередь на мусульманское меньшинство в странах Запада и призванный усилить влияние Кувейта на политическом и геополитическом уровнях. Как отметил идеолог этого проекта, заместитель министра по делам Ислама и вакфов Кувейта, руководитель Международного центра «Ал-Васатыйя» Адель ал-Фалях, «...зачем нам открывать филиал центра «Ал-Васатыйя» в Украине, когда тут так эффективно работает «Альраид»?» [Аль-Фалях, 2012]. При этом следует отметить, что, по некоторым данным, Адель ал-Фалях, будучи главой благотворительной организации «Комитет мусульман Азии», в 1997 г. принимал активное участие в создании ассоциации «Альраид». Однако в связи с недавними событиями в Кувейте, когда власти этой страны начали кампанию по искоренению влияния «братьев-мусульман» в государственных структурах, возникает вопрос о дальнейшей судьбе этого проекта.

В этой связи следует упомянуть, что в последнее время руководство «Альраида» старается дистанцироваться от ассоциаций с движением «Братья-мусульмане» [Маррей, 2012]. Причиной этого, на наш взгляд, стали репутационные потери «Братьев-мусульман», когда получила распространение информация о преследованиях представителями этого исламистского движения своих оппонентов, склонности к nepотизму, фальсификации на выборах, участии в вооруженном противостоянии в Сирии и ряд других фактов, негативно отражающихся на имидже движения. Еще больше имидж движения пострадал в результате массовых протестов египтян против власти «Братьев-мусульман», закончившихся военным переворотом. Но дистанцироваться не всегда удается (выше мы уже приводили слова Игоря Семиволоса), причем «Альраид» и ДУМУ «Умма» рассматриваются как представители идеологии «Братьев-мусульман» не только своими критиками, но и сторонниками. К примеру, как отмечается на сайте белорусских мусульман, при подписании упомянутого договора о сотрудничестве между двумя организациями

«От украинской стороны на встрече присутствовали известные украинские представители идеологии созданного в Египте в начале прошлого столетия модернистского движения «Ихвануль-муслимун» («Братья-мусульмане» – *авт.*): председатель правления ДУМУ «Умма»

Игорь Карпишен, муфтий Саид Исмагилов, глава ВАОО «Альраид» Исмаил Кади» [Главы ДУМ Бел..., 2011].

Аналогичным образом освещается и договор между ДУМУ «Умма» и Лигой мусульман Молдовы:

«Сегодня именно единоверцы из Украины являются главными партнерами исламской общины Молдовы. Аналогичный договор с ДУМУ «Умма», подписанный в прошлом году, имеет ДУМ Белоруси. Все организации относятся, в определенном смысле, к реформистскому толку, отличаясь от традиционных духовных управлений» [Лига мусульман Молдовы..., 2012].

Подводя итог нашей работы, следует отметить, что украинские представители модернистского направления в современном исламе глубоко инкорпорированы в международные сетевые структуры как на организационном, так и финансовом уровнях, нередко являясь проводниками определенных политических или геополитических проектов. В то же время обращает на себя внимание специфика организационных форм модернистов на постсоветском пространстве, их стремление выступать в том числе и в виде «традиционных» духовных управлений, тем самым легитимизируя себя в глазах представителей власти.

Библиография

- Адель аль-Фалых: «Зачем нам открывать филиал центра «Аль-Васатыйя» в Украине, если здесь так эффективно работает «Альраид»? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.arraid.org/ru/node/2104> (дата обращения 23.12.2013).
- Аль-Кардави Ю. Исламское возрождение в свете дозволенного расхождения и осуждаемого раскола. – К.: «Ансар Фаундейшн», 2011. – 160 с.
- Атаев Т. О некоторых аспектах развития Ислама в Украине [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.islamsng.com/ukr/report/1580> (дата обращения 23.12.2013).
- Богомолов А.В., Данилов С.И., Семиволос И.Н., Яворская Г.М. Исламская идентичность в Украине. – К.: ИД «Стилос», 2006. – 198 с.
- Брилев Д.В. Центры силы в украинской умме // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура: Сборник материалов международной научной конференции, посвященной 100-летию

- со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Белхароева. – СПб.; Магас, 2011. – 674 с.
- Главы ДУМ Бел закрепили отношения с украинской исламской организацией модернистского толка [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://muslimby.info/?p=1318> (дата обращения 23.12.2013).
- Заклучен договoр о сотрудничестве между мусульманами Украины и Литвы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://umma.in.ua/?p=866> (дата обращения 23.12.2013).
- Исмаїлов С.В. Програма стаття Духовного управління мусульман України «Умма» / Матеріали II Міжнародної науково-практичної конференції «Іслам та ісламознавство в Україні». – Донецьк: ЦРДМДС, 2012. – 132 с.
- Кади Исмаил: Аль-Хукумат валь Хай'ат аль-Исламийя аль-Халиджийя Тукаддиму Ляна Мал'юн Дулар Санавийян (на араб. яз.) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.al-seyassah.com/AtricleView/tabid/59/smId/438/ArticleID/95238/Default.aspx> (дата обращения 12.10.2012).
- Лига мусульман Молдовы подписала договор с единоверцами из Украины [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.islamsng.com/mda/news/5491> (дата обращения 23.12.2013).
- Маррей Б. «Умеренность во всем дает свои плоды» // Арраид. – №1 (149). – 2012. – с. 6-7
- Мусульмане Украины – активная часть европейской уммы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://islam.in.ua/3/rus/vg_forum_addsubjectform/2224/visibletype/1/index.html (дата обращения 23.12.2013).
- Открытый отчет ВАОО «Альраид» за 2008-2011 гг. – б.д.
- Ражбадинов М.З. Египетское движение «Братьев-мусульман». – М.: Институт востоковедения РАН, 2003. – 432 с.
- Религиовед из Киева считает, что хабашиты создали в Крыму свой Духовный центр мусульман специально для борьбы с исламской партией «Братья-мусульмане» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://novoross.info/people/8804-religioved-iz-kieva-schitaet-cto-habashity-sozdali-v-krymu-svoy-duhovnyy-centr-musulman-specialno-dlya-borby-s-islamskoy-partiey-bratya-musulmane.html> (дата обращения 23.12.2013).
- Угода про співпрацю між мусульманами України та Молдови [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://umma.in.ua/?p=476> (дата обращения 23.12.2013).

- Шейх Юсуф Карадави [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://islamua.net/islam_ua/fatwa/?aut=9 (дата обращения 23.11.2013).
- Massignon, B. (2007), “Islam in the European Commission’s system of regulation of religion”, in A. Al-Azmeh & E. Fokas (Ed.), *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*, Cambridge University Press, New York.
- Trager E., Kiraly K., Klose C. & Calhoun E. Who’s Who in Egypt’s Muslim Brotherhood [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/whos-who-in-the-muslim-brotherhood> (дата обращения 23.12.2013).
- Tuhan-Baranowski M., Kruman A. O muślimach litewskich. – Warszawa: Gebethner & Wolff, 1896.

References

- Al-Falah, A. (2012), “Zachem nam otkrivat filial tsentra ‘Al-Vasatiyya’ v Ukraine, esli zdes tak effektivno rabotaet ‘Alraid’?”, *Arraid*, available at: <http://www.arraid.org/ru/node/2104> (accessed 23 December 2013).
- Al-Kardavi, Yu. (2011), *Islamskoe vozrozhdenie v svete dozvolennogo rashozhdenia i osuzhdaemogo raskola*, Ansar Foundation, Kiev.
- Ataev, T. (2011), “O nekotorykh aspektakh razvitiya Islama v Ukraine”, *Islam v SNG*, available at: <http://www.islamsng.com/ukr/report/1580> (accessed 23 December 2013).
- Bogomolov, A.V., Danylov, S.I., Semivolos, I.N. & Yavorskaya, G.M. (2006), *Islamskaya identichnost’ v Ukraine*, ID “Stilos”, Kiev.
- Brylov, D.V. (2011), “Tsentri sili v ukrainskoi umme”, in M. Albogachieva (Ed.), *Islam v Rossii I za ee predelami: istoria, obshestvo, kultura*, SPb., Magas.
- “Glavi DUM Bel zakrepili otnosheniya s ukrainskoi islamskoi organizaciei modernistskogo tolka”, (2011), *Sait musulman Belarusi*, available at: <http://muslimby.info/?p=1318> (accessed 23 December 2013).
- “Zakluchen dogovor o sotrudnichestve mezhdru musulmanami Ukraini i Litvi”, *DUMU “Umma”*, available at: <http://umma.in.ua/?p=866> (accessed 23 December 2013).
- Ismagilov, S.V. (2012), “Programna stattia Duhovnogo upravlinnia musulman Ukraini ‘Umma’”, in *Materiali II Mizhnarodnoi naukovopraktichnoi konferencii “Islam i islamoznavstvo v Ukraini”*, CRSISR, Donetsk.
- Kadi, I. (2010), “Al-Hukumat val Hay‘at al-Islamiyya al-Halidjiyya Tukaddimu Lyana Mal’yun Dular Sanaviyyan”, *Al-Seyassah*, available at: <http://www.al->

- seyassah.com/AtricleView/tabid/59/smId/438/ArticleID/95238/Default.aspx (accessed 12 October 2012).
- “Liga musulman Moldovi подписала dogovor s edinovertsami iz Ukraini”, (2012), *Islam v SNG*, available at: <http://www.islamsng.com/mda/news/5491> (accessed 23 December 2013).
- Marrei, B. (2012), “Umerennost vo vsem daet svoi plodi”, *Arraid*, No. 1(149), pp. 6-7.
- “Musulmane Ukrainy – aktivnaya chast evropeiskoi ummy”, (2009), *Islam v Ukraine*, available at: http://islam.in.ua/3/rus/vg_forum_addsubjectform/2224/visibletype/1/index.html (accessed 23 December 2013).
- Otkritii otchet VAOO “Alraid” za 2008-2011 gg.* – b.d.
- Razhbadinov, M.Z. (2003), *Egipetskoe dvizhenie “Bratiev-musulman”*, Institut vostokovedenia RAN, Moskva.
- “Religioved iz Kieva schitaet, chto habashity sozdali v Krymu svoi Duhovnyi centr musul'man special'no dlya bor'by s islamskoi partiei ‘Brat'ya-musul'mane’”, (2011), *NovorossInfo*, available at: <http://novoross.info/people/8804-religioved-iz-kieva-schitaet-cto-habashity-sozdali-v-krymu-svoy-duhovnyy-centr-musulman-specialno-dlya-borby-s-islamskoy-partiey-bratya-musulmane.html> (accessed 23 December 2013).
- “Ugoda pro spivpratsiu mizh musulmanami Ukraini ta Moldovi”, (2012), *DUMU “Umma”*, available at: <http://umma.in.ua/?p=476> (accessed 23 December 2013).
- “Sheikh Yusuf Karadavi”, (2003), *Islam v Ukraine*, available at: http://islamua.net/islam_ua/fatwa/?aut=9 (accessed 23 December 2013).
- Massignon, B. (2007), “Islam in the European Commission’s system of regulation of religion”, in A. Al-Azmeh & E. Fokas (Ed.), *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*, Cambridge University Press, New York.
- Trager, E., Kiraly, K., Klose, C. & Calhoun, E. “Who’s Who in Egypt’s Muslim Brotherhood”, *The Washington Institute for Near East Policy*, available at: <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/whos-who-in-the-muslim-brotherhood> (accessed 23 December 2013).
- Tuhan-Baranowski, M., Kruman, A. (1896), *O mušlimach litewskich*, Gebethner & Wolff, Warszawa.

Исмагил Гибадуллин¹

Шиизм в России: поиск адекватной модели самоутверждения в общем контексте российской уммы

Аннотация: В современной мусульманской умме России шииты являются меньшинством и не имеют автохтонного статуса, что ставит их перед проблемой выработки адекватной модели самоутверждения, учитывающей влияние различных факторов и отвечающей всему предшествующему историческому опыту существования шиитов в мусульманских и немусульманских сообществах. В данной статье автор исследует предпосылки оформления подобной модели, особенности шиитской общины, стоящие перед ней проблемы и вызовы, а также роль зарубежных сил в процессе самоутверждения шиитов в российском пространстве. Поиск указанной модели требует от шиитов осмысления своих исторических корней и идентичности, отхода от этноцентристских установок, адаптации к российским культурным реалиям, овладения культурой диалога и взаимоуважения в отношениях с суннитами, подавления в своей среде радикальных тенденций, дальнейшего оформления институциональной структуры, обретения все большей самостоятельности и независимости от источников зарубежного влияния при сохранении той позитивной роли, которую играет в этих процессах Иран, с которым российских шиитов связывает много общего.

Ключевые слова: ислам, шиизм, Россия, азербайджанская диаспора, Иран, российские мусульмане, Дагестан, религиозная идентичность, диалог, радикализм.

Ismagil Gibadullin. SHIISM IN RUSSIA: THE SEARCH OF APPROPRIATE MODEL OF SELF-CONSTITUTION WITHIN RUSSIAN MUSLIM COMMUNITY

Abstract: Shia Muslims constitute a minority of Russian Muslim community and at the same time have been considered as non-indigenous Islamic group, thus facing the problem of finding an appropriate model

¹ Кандидат исторических наук, координатор научно-исследовательских проектов Представительства Международного Университета Аль-Мустафа в России (г. Москва, Россия).

for self-constitution which would be considering of different factors and responding to the historical experiences of Shia in Muslim and non-Muslim societies. The author deals with the existent prerequisites for the molding of this model, some peculiarities of Russian Shia community, its actual problems and challenges as well as the role of exterior actors in the process of self-constitution of Shia in Russian context. The search of this model forces Shia leaders to re-consider their historical identity, walk away from ethno-central attitudes, take more seriously an adaptation for Russian cultural framework, acquire culture of dialogue and mutual respect with Sunni community, suppress radical trends within Shia community, build a more powerful institutional structure, take a more independent attitude towards foreign centres and sources of influence while keeping the positive role of Iran in soft guiding of the processes within Russian Shia community.

Key words: Islam, Shiism, Russian, Azerbaijan community, Iran, Russian Muslims, Dagestan, religious identity, dialogue, radicalism.

Россия всегда являлась страной со значительной долей мусульманского населения, а Ислам имеет очень длительную историю распространения на территории нашей страны, будучи традиционной религией для целого ряда ее регионов (Поволжье, Урал, Сибирь, Северный Кавказ). В каждом из этих регионов сложились собственные локальные традиции бытования Ислама, обусловленные их связью с теми или иными богословскими и религиозно-правовыми школами, а также этнокультурными особенностями соответствующих регионов. Все эти регионы традиционно принадлежали к ареалу распространения суннитского ислама, который по умолчанию является доминирующим направлением среди российских мусульман и в этой связи претендует на особый статус, в том числе и в выстраивании государственно-конфессиональных отношений. Однако еще одним направлением в Исламе является шиизм, общее количество последователей которого в мире, по некоторым оценкам, достигает 200 миллионов человек [Pew Research Center, 2009], и который имеет практически повсеместное распространение в странах исламского мира, в некоторых из которых он является официальным толком (Иран) или направлением, которого придерживается большинство населения (Ирак, Ливан, Азербайджан, Бахрейн). В нашей стране присутствие шиизма исторически было не столь заметно, как в тех странах, которые составляют ядро исламской цивилизации, что отчасти связано с периферийным положением

российских мусульман, не только удаленных от этого ядра географически, но и оторванных от многих религиозно-идеологических процессов, разворачивавшихся на том пространстве, в особенности, на протяжении последних нескольких столетий, когда происходило их включение в орбиту Российской империи. В истории российской уммы шииты присутствовали лишь эпизодически, но сегодня мы наблюдаем процесс включения шиитов в реалии мусульманского сообщества России, что, безусловно, является объективным следствием общемировых тенденций. Тем не менее, для России данная ситуация является несколько уникальной в историческом плане и содержит в себе ряд преимуществ и вызовов, как перед самим шиитским меньшинством, так и перед другими акторами мусульманского религиозного поля России, одним из которых является и российское государство. Наличие столь многочисленных и разных акторов ставит шиитов перед проблемой поиска наиболее адекватной модели своего самоутверждения в новой для них ситуации.

Как мы отметили, для России в ее современных границах шиизм, за исключением ряда населенных пунктов южного Дагестана, не является автохтонной традицией. Российский ислам в целом вообще отличает некая гомогенность религиозной традиции в тех или иных мусульманских этнических массивах, для которых принадлежность к определенному мазхабу уже стало частью этнической идентификации, в то время как в большинстве стран Ближнего Востока друг с другом уживаются самые разные направления и течения Ислама (от традиционных суннитских мазхабов и тарикатов до алавитов и друзов), поэтому шиитские общины присутствуют в большинстве этих стран, являются автохтонными и в этническом плане чаще всего не отличаются от остального населения.

Первое появление шиитов в России связано с установлением дипломатических и торговых отношений между российским государством и Сефевидским Ираном в XVI-XVII вв. В это время можно говорить о появлении компактных групп шиитского населения в Москве (Персидский двор) [Хайретдинов, 2002] и Астрахани (Персидское торговое подворье). Однако эти группы не проживали на территории России постоянно и, по всей видимости, слабо взаимодействовали с местным мусульманским населением. Второе включение шиитов в пространство Российской империи произошло после присоединения к ней в первой четверти XIX в. Азербайджана и других

территорий Закавказья, мусульманское население которых придерживалось в основном шиитского вероисповедания (Армения, часть Грузии). Эти территории были отторгнуты у Ирана и в культурном отношении оставались тесно связанными с ним. Следует отметить, что религиозная и этнокультурная идентификация с Ираном сохранялась у азербайджанского населения на протяжении долгого времени, что проявлялось в постоянном обмене населения с приграничными районами Ирана и частой сменой ими подданства, посещением шиитских религиозных центров и святынь в Иране, повсеместным распространением персидского языка и участия азербайджанцев в общественно-политической жизни Ирана. Тем не менее, с этого момента шииты становятся одной из признанных мусульманских общин России, начинают устанавливать все более тесные связи с государством и другими мусульманскими народами империи, со многими из которых их сближала принадлежность к тюркской языковой семье. Именно языковой фактор позволил азербайджанцам-шиитам со временем влиться в российскую мусульманскую умму, лидирующие позиции в которой занимали татары-сунниты. Примечательно, что оба эти крупнейших мусульманских этноса Российской империи в документах государственной статистики обозначались одним и тем же названием – татары [Алфавитный список..., 1895].

В этот период (XIX – начало XX вв.) азербайджанцы-шииты начинают активно вести торговлю с российскими городами, поднимаясь через Каспий вверх по Волге. Наиболее заметным было их присутствие в Астрахани, Казани и Нижнем Новгороде, в котором, по некоторым данным, у них даже была своя мечеть [Регнум, 2008]. Во всех этих городах они активно взаимодействовали с местным татарским населением, которое принимало их в качестве единоверцев, несмотря на некоторые эксцессы. Религиозное сознание татар не было отягощено теми антишиитскими стереотипами, которые к тому времени сложились в Османской империи и государствах Средней Азии, некогда находившихся в жесткой конфронтации с Ираном, что получило соответствующие отражение и в религиозно-правовой практике. Однако ориентация татар на эти регионы как центры ханафитского образования могла способствовать хотя бы подспудному проникновению некоторых из этих стереотипов в татарскую среду. Например, в Казани возникла ситуация, когда азербайджанские купцы не могли брать в

жены местных татарок по причине противодействия местного духовенства. Проблема была разрешена Шигабутдином Марджани, который специально вынес фетву, позволявшую подобные браки¹.

Ш. Марджани был мусульманским деятелем нового поколения и считается основоположником джадидизма среди татар, что объясняет его благорасположение к шиитам. Распространение религиозно-реформаторских идей в мусульманской среде стало еще одним фактором, сближавшим азербайджанцев-шиитов и татар-суннитов. Когда на небосклоне мусульманской мысли взошла таинственная звезда Джамал ад-Дина аль-Афгани (Асадабади), который был выходцем из ирано-шиитской среды, складываются наиболее благоприятные условия для плодотворного интеллектуального обмена между суннитами и шиитами в рамках инициированного им панисламистского проекта. Аль-Афгани, никогда и нигде не афишировавший своего шиитского вероисповедания (а возможно и практиковавший такой), сумел привнести в суннитский мир идею иджтихада, которая в шиитской среде получила развитие вместе с победой такого течения, как усулия. Идея «открытия врат иджтихада» захватила умы многих мусульманских мыслителей того времени, в том числе татарских. Таким образом, проявилось подспудное влияние шиизма, обладавшего на тот момент большим простором для интеллектуального переосмысления исламской традиции, чем суннитская ортодоксия большинства суннитских стран. Своей мимолетной встречей с аль-Афгани всю жизнь гордился татарский богослов-джадидист Ризаэтдин Фахретдин, который, по сути, развивал в суннитском контексте идеи этого шиитского ученого.

Панисламизм, религиозное реформаторство и стремление мусульман к усвоению прогрессивных достижений европейской цивилизации стали платформой для дальнейшей консолидации политической элиты российских мусульман, среди которых шииты стали играть весьма заметную роль. Здесь сыграли свою роль наличие у азербайджанцев богатейшей городской культуры, появление и быстрый рост буржуазии, развитие азербайджанской интеллигенции, во многом даже опережавшей живших в европейской части России татар по

¹ «Марджани издал фетву, разрешавшую татарам отдавать своих дочерей замуж за иран. шиитов, подчеркнув, что шииты также являются мусульманами (казан. мусульмане их таковыми не признавали)» [Шагавиев, б.д.].

части восприятия европейского влияния и знакомства с русской культурой. Поэтому после победы первой Русской революции объединение усилий суннитов и шиитов вылилось в общественно-политическую активность, направленную на построение в рамках Российской империи мусульманской нации, о которой говорил И. Гаспринский.

Еще в апреле 1905 г. азербайджанские общественные деятели отправились в Санкт-Петербург, чтобы вступить в переговоры с отцом мусульманского политического движения Г. Ибрагимовым по поводу совместных действий, а 15 августа 1905 г. в Н. Новгороде на пароходе «Густав Струве» во время ежегодной ярмарки состоялся I Всероссийский мусульманский съезд, в котором азербайджанцы принимали участие наряду с казанскими и крымскими татарами [Мухетдинов (ред.), 2007]. Итогом съезда стало создание партии «Иттифак аль-муслимин», в руководстве которой участвовали Ахмед-бег Агаев, Али-бег Гусейнзаде, Адильхан Зиядханов, Фаррух-бег Везиров и ряд других азербайджанских деятелей, которые были шиитами. Это участие продолжалось и на следующих съездах, хотя и во все меньших масштабах, пока в 1917 г. в Казани линия на построение единой общероссийской мусульманской нации в рамках унитарного государства не была пресечена предложением азербайджанского делегата съезда, будущего лидера националистической партии «Мусават» М.Э. Расулзаде, который высказался за федерацию на основе национальных-территориальных автономий. Логика развития национального движения мусульманских народов России, изначально объединившая их на основе общих идеалов и чаяний, но искавшая со временем все более светских оснований для своей реализации, в итоге привела их к национальному размежеванию. Дальнейшая секуляризация общественной жизни в мусульманских регионах, в особенности с установлением советской власти, окончательно лишила актуальности проблему интеграции мусульман, в том числе и позиционирования шиитов в российской умме.

Эта проблема заново обрела значение уже после распада Советского Союза, когда шиизм практически лишился в нашей стране автохтонного статуса вместе с выходом из ее состава Азербайджана, но необходимость встраивания в переживавшее свое возрождение мусульманское сообщество России уже на правах меньшинства становилась еще более острой. Как было отмечено, Россия

в своих новых границах уже практически не имеет автохтонного шиитского населения, хотя азербайджанцы признаны одним из коренных народов Республики Дагестан [Постановление Госсовета Республики Дагестан, 2000], на территории которой они проживают по меньшей мере с XVI в. Шиитизация Дербента и прилегающей к нему территории южного Дагестана, происходившая в несколько этапов и связанная с экспансией Сефевидской державы, представляет собой тему, заслуживающую отдельного рассмотрения, поэтому мы не будем на ней останавливаться. Следует отметить, что азербайджанское население зачастую воспринимается другими коренными народами Дагестана как пришлое и ассоциируется с Ираном (что проявляется даже в их именовании «къаджар» по имени династии иранских шахиншахов). Это обстоятельство бросает тень на автохтонный статус шиитского населения в пределах современной России и создает почву для распространения антишиитских стереотипов, как минимум, на территории Дагестана.

Однако, несмотря на утрату автохтонности, благодаря постоянной иммиграции из Азербайджана шиитское население стремительно растет, увеличивая свою долю в общем количестве мусульман России. Внутренние миграционные процессы советского времени и постсоветская эмиграция азербайджанцев из Азербайджана и других республик бывшего СССР привели к тому, что сегодня азербайджанцы в той или иной степени представлены в большинстве регионов России¹. Всего азербайджанцев в России по переписи 2010 г. 603 070 человек [Всероссийская перепись населения, 2010], большая часть которых, несмотря на достаточно невысокий уровень религиозности в их среде, относятся себя к шиитскому направлению ислама. Однако реальная численность азербайджанского населения, находящегося в России по причине сезонных миграций, по различным оценкам может достигать цифры от 1 до 3 миллионов человек. Наличие такой крупной национальной диаспоры, к тому же обладающей немалым экономи-

¹ В настоящее время практически все российские области имеют какое-либо количество жителей азербайджанской национальности, наиболее крупными из них, по официальным оценкам, являются общины в Дагестане, Москве, Московской области, Красноярском крае, Ростовской области, Саратовской области, Свердловской области, Самарской области, Ставропольском крае и т.д. [Азербайджанцы в России – иммиграция, расселение, 2011].

ческим потенциалом, вновь выводит азербайджанцев-шиитов в разряд весьма влиятельной силы в мусульманском сообществе нашей страны.

Сама азербайджанская среда является крайне неоднородной в плане интенсивности проявления шиитской идентичности и усвоения соответствующих религиозных практик (уровень религиозности существенно выше у выходцев из южных районов Азербайджана, для которых также свойственна и более выраженная идентификация с Ираном¹), что обусловлено как издержками советского периода в истории Азербайджана, так и политикой их нынешнего руководства, стремящегося противодействовать идеологическому влиянию Ирана. В этой связи следует отметить массовое распространение в азербайджанской среде салафизма и идеологии нурсистов, которому в немалой степени подвержены выходцы из шиитских районов Азербайджана [Ваххабизм – это проблема и для шиизма в России, 2012]. Это породило всплеск миссионерской и религиозно-полемиической активности с обеих сторон, что создает некоторую напряженность в суннито-шиитских отношениях в республике и неизбежно накладывает отпечаток на позиционирование шиизма в азербайджанской диаспоре России.

Говоря о позиционировании шиизма в России, мы особо отмечаем его тесную связь с национальной диаспорой азербайджанцев, потому что в целом он по-прежнему остается замкнут в этнических рамках азербайджанской среды, не демонстрирующей тенденций к активному прозелитизму. Очевидно, модель самоутверждения шиизма в среде этнических азербайджанцев неотделима от интересов национальной диаспоры и отчасти вписана в стратегию сохранения ими национальной идентичности, тем более что расселение азербайджанцев в России

¹ Следует отдельно упомянуть и о талышах – ираноязычном этносе, проживающем в южных районах Азербайджана (Масаллинский, Лерикский и Ленкоранский) – и подверженных этнической и языковой ассимиляции со стороны титульного азербайджанского этноса. Оценки численности этой группы разнятся от 80 тысяч до 0,5 и даже 1,5 миллионов чел. В России граждане Азербайджана талышского происхождения образуют собственные диаспоры, вступающие иногда в достаточно конфликтные отношения с азербайджанскими диаспорами, однако в целом их можно рассматривать как часть азербайджанской общины, с которой их объединяет историческая, религиозная и этнокультурная общность. При этом талышей отличает более четкая идентификация с Ираном, что в религиозном плане выражается в более последовательной ориентации на Иран и более болезненном отношении к попыткам официальных азербайджанских структур контролировать религиозную жизнь граждан Азербайджана в России.

чаще всего происходит по земляческому принципу, вследствие чего для отдельных диаспорных групп характерна относительная гомогенность в плане приверженности шиитской или суннитской традиции. При этом многие азербайджанцы, живущие в России, чаще всего весьма смутно представляют себе разницу между шиитами и суннитами, а потому за неимением шиитских мечетей нередко посещают суннитские.

Все основные религиозные вопросы (организация религиозных мероприятий, паломнических туров, сбор пожертвований, закята и хумса и т.д.) часто решаются в частном порядке при участии отдельных членов диаспоры, имеющих связи с различными зарубежными религиозными центрами. Азербайджанская диаспора опутана неформальными религиозными сетями, связанными с теми или иными центрами, расположенными в Иране и Ираке, реже в самом Азербайджане. В этой связи вполне объяснимо отсутствие постоянно действующих шиитских религиозных организаций, осуществляющих на регулярной основе просветительскую деятельность (исключение составляют, пожалуй, лишь Исламский теологический центр мусульман-шиитов, Религиозная организация мусульман-шиитов, ОМО «Ахл-ал-Бэйт», г. Москва), не говоря уже об общей координационной структуре, которая могла бы выработать некую стратегию или модель их интеграции в российское мусульманское сообщество. Подобную роль время от времени пытаются играть различные деятели (М. Курбанов, Ф. Джафаров, М. Багиров), однако шиитское религиозное поле продолжает оставаться достаточно разорванным, неконсолидированным и институционально неоформленным, и многие процессы в нем носят достаточно стихийный характер.

Учитывая отсутствие у российских шиитов и наличие у суннитов такого института, как духовные управления или муфтияты, являющиеся ключевым звеном в системе государственно-конфессиональных отношений, шииты лишены важного рычага влияния, который мог бы позволить им представлять свои интересы перед лицом государства и добиться более внятных и равноправных отношений с официальными суннитскими структурами. За более чем двухсотлетнюю историю существования этого учреждения муфтияты получили в России вполне легитимный статус, отчасти играя роль придатка государственной машины, а в некоторых случаях выполняя функцию своеобразных «групп давления» (*pressure groups, advocacy groups*), позволяющих осуществлять обратную связь с государством.

Очевидным препятствием в данном случае является отсутствие прямых аналогов муфтиятам в современном шиитском мире, выработавшим институт муджтахидов и марджа ат-таклидов, деятельность которых не подлежит государственной регламентации и опирается на неформальную коммуникацию с массами верующих в обход каких-либо институциональных структур.

Исключение составляет функционирующее в Азербайджане Управление мусульман Кавказа, которое было создано еще в 1943 г. по инициативе руководства СССР (как возрождение созданного царскими властями в 1823 г. института шейх-уль-ислама Закавказья) и тем самым является механическим переносом привычной для российского государства практики регулирования мусульманского религиозного поля, не учитывающим специфики шиитского направления¹. УМК сегодня обслуживает интересы уже азербайджанских властей, заинтересованных в сохранении и закреплении этой нелегитимной для шиитов практики, которая обеспечивает им своеобразную автономию или даже «автокефалию» по отношению к зарубежным шиитским центрам. Данная структура претендует на главенствующий статус для всех азербайджанцев-шиитов (среди которых она не обладает большим авторитетом) и стремится распространить свое влияние далеко за пределы границ Азербайджана, в том числе на Россию, в которой у нее когда-то даже имелось официальное представительство (в Дагестане). Это желание Азербайджана «окормлять» своих граждан, живущих в России, похоже, находит поддержку и российских властей, регулярно приглашающих председателя УМК Аллахшукюра Пашазаде на важные религиозные форумы и совещания общенационального масштаба (вплоть до избрания его лидером нового альянса традиционных мусульман на организованном по инициативе руководства России Консультативном совете мусульман СНГ, вызвавшем непонимание и ревностное отношение со стороны Совета муфтиев России) [Ахундова, 2012]. Подобная роль УМК могла бы отчасти компенсировать отсутствие у российских

¹ Даже лидер УМК Аллахшукюр Пашазаде, который был избран в качестве шейх-уль-ислама Закавказья еще в 1980 г., получил образование не в шиитском медресе, а в медресе «Мир-Араб» и Ташкентском исламском институте, что ставит его в один ряд с другими мусульманскими деятелями советского периода и еще больше подчеркивает всю алогичность самой идеи возглавляемого им управления.

шиитов собственных аналогичных структур и предоставить им инструмент для лоббирования своих интересов на высшем уровне, если бы она опиралась на сколько-либо широкую поддержку в самой азербайджанской среде.

Тем не менее, шиитское присутствие в России не ограничивается азербайджанской диаспорой, и на сегодняшний день в шиитской среде имеется определенная прослойка неофитов, как этнических мусульман, так и представителей немусульманских этносов, в первую очередь, русских. В демографическом отношении они не представляют собой сколько-либо заметной категории в составе российских шиитов, однако по общему интеллектуальному уровню, общественной активности и потенциалу влияния на информационно-коммуникативное пространство российской уммы они существенно выделяются на фоне азербайджанской диаспоры. Эта прослойка является полиэтничной по своему составу (русские, украинцы, татары, таджики, чеченцы, ингуши и др.) и вбирает в себя также часть активно практикующих шиизм русскоязычных азербайджанцев, ведущих религиозно-просветительскую деятельность среди новообращенных единоверцев. Их деятельность направлена в первую очередь на создание адаптированной для их нужд альтернативной религиозной среды, не имеющей азербайджанской этнической окраски. Развитие такой деэтнизированной и русскоязычной среды, которая охватывает, прежде всего, информационное пространство сети интернет, в свою очередь, создает почву для более тесной и насыщенной коммуникации между шиитами и суннитами в виртуальном пространстве и за его пределами.

В этой связи нельзя пройти мимо такой фигуры, как Гейдар Джемаль – российский интеллектуал азербайджанского происхождения, позиционирующий себя как шиит-имамит и при этом добившийся устойчивого признания не только в широких мусульманских кругах, но и в интеллектуальном бомонде нашей страны. Этот деятель, соединивший в себе широкую эрудицию по-европейски образованного человека, философский ум и глубокое знание мусульманской религиозной проблематики, поставил перед собой задачу построения исламского дискурса нового уровня, который позволил бы интегрировать российских мусульман на платформе политического ислама. Несмотря на неоднозначное отношение к нему со стороны шиитских деятелей, не одобряющих его вольных трактовок некоторых богословских проблем и реверансов в сторону саляфитской аудитории, а

также достаточно предвзятое отношение к нему со стороны большинства представителей официальных структур мусульман-суннитов, Г. Джемаль играет немаловажную роль в создании респектабельного имиджа шиитов в мусульманском информационном поле и развенчании мифа о шиизме как антиподе суннитского ислама. Его авторитет позволяет ему выступать от имени всей российской уммы на самых престижных интеллектуальных форумах, серьезных экспертных площадках, в эфире центральных телеканалов. Тем не менее, политически острые высказывания и оценки Г. Джемалья, полуандеграундный формат его деятельности выносят его за скобки официального ислама, что делает его влияние на мусульманский дискурс подспудным.

Говоря о моделях самоутверждения шиизма в российской умме, невозможно обойти вниманием фактор Ирана. Как уже было отмечено, тесная связь с Ираном прослеживается у российских шиитов с самого момента вхождения в состав России территорий их компактного проживания в Закавказье. Азербайджан был отторгнут от иранского государства, с которым он в культурном, религиозном, политическом и экономическом отношении составлял единое целое на протяжении всей своей истории. Эта связь не прерывалась полностью даже в советский период истории Азербайджана. Однако, после победы в Иране в 1979 г. Исламской революции иранское влияние на зарубежные шиитские общины приобрело качественно иной характер. С этого момента Иран становится субъектом самостоятельного политического проекта, направленного против западного империализма, что усиливает притягательность его модели во всем исламском мире. К тому же, Иран всегда стремился распространять послание своей революции в глобальном масштабе, возлагая на шиитские общины роль одного из каналов ретрансляции этого послания. Влияние Ирана на азербайджанцев-шиитов стало возрастать после того, как в начале 90-х гг. были открыты границы, и тысячи молодых людей из Азербайджана отправились на учебу в исламские вузы и медресе Ирана. Сегодня выпускники этих учебных заведений, многие из которых провели там более десяти лет, получив весьма солидный багаж богословских знаний, занимают ведущее положение в религиозной элите шиитской общины Азербайджана и России.

Это иранское влияние весьма раздражает определенные круги в российском руководстве и экспертном сообществе, ориентированные на западный либерализм, однако следует признать, что на сегодняшний день оно во многом носит системообразующий характер для шиитской общины, лишенной внутреннего консолидирующего начала. Эта ситуация сложилась объективно и характерна для очень многих стран проживания шиитов, для которых ориентация на Иран становится залогом их выживания в условиях неопределенности их положения и отсутствия четких моделей самоутверждения в иноконфессиональных обществах. Иран в редких случаях оказывает влияние на шиитов по государственным каналам, и основную роль здесь играют неформальные религиозные сети, связанные с неправительственными структурами, фондами и организациями, подчиняющимися непосредственно Духовному лидеру ИРИ Сееду Али Хаменеи (например, Всемирная ассамблея Ахль аль-Бейт). Правительственные структуры, в том числе дипломатические представительства ИРИ за рубежом призваны лишь оказывать содействие подобной деятельности, осуществляя взаимодействие с властями, решая сопутствующие вопросы, но не участвуя в этой деятельности напрямую. Важно отметить, что не приходится говорить о прямом контроле шиитской общины со стороны Ирана, а лишь некой форме патронажа, который опирается на тонкие механизмы влияния и не ставит задачи непосредственной индоктринации каких-то политических идей, представляющих угрозу конституционному строю страны¹.

Такое покровительство Ирана положительно влияет на процессы, происходящие внутри шиитской общины, оказывает на них структурирующее воздействие и компенсирует недостаточность адаптивного потенциала шиитов в России. Например, культурную, научно-просветительскую, исследовательскую и издательскую деятельность, направленную на удовлетворение запросов русскоязычных шиитов, осуществляют в первую очередь организации и фонды с иранскими источниками финансирования (Фонд исследований исламской культуры,

¹ В этой связи можно вспомнить инцидент с запрещением одним из российских судов русского перевода «Завещания Имама Хомейни», что само по себе является недоразумением и не говорит о наличии в России проблемы с пропагандой политического ислама иранского образца, так как данная книга была изъята в ходе операции по задержанию неких подозреваемых в экстремизме, пропагандировавших идеи салафизма.

ИД «Садра») и отчасти культурное представительство при Посольстве ИРИ в Москве, которые работают в тесном сотрудничестве с государственными органами, аффилированными структурами Российской академии наук и прочими научно-исследовательскими и образовательными учреждениями Москвы и Санкт-Петербурга. Результаты их деятельности отличает достаточно высокий академический уровень, выгодно отличающий их от изданий подавляющего большинства мусульманских организаций страны, казалось бы, имеющих куда большие возможности для реализации своих проектов.

Особенность иранской модели шиитского самоутверждения состоит в высокой культуре диалога, что отчасти заложено в самой иранской ментальности, а отчасти связано с осмыслением исторического опыта существования шиитского меньшинства в суннитском окружении, который требует от шиитов способности к построению конструктивных отношений с суннитами. Исламское единство с самого момента прихода к власти Имама Хомейни стало не только ведущим принципом иранской внешнеполитической доктрины, но и краеугольным камнем всей их стратегии самоутверждения в исламском мире. Сегодня, когда в ближневосточном регионе проигрывается сценарий суннито-шиитского конфликта, за которым стоят внерегиональные силы, Иран продолжает свою линию на сглаживание суннито-шиитских противоречий даже в тех странах, где подконтрольные ему силы обладают существенным военно-политическим потенциалом, который позволил бы им быстро добиться перевеса над соперничающими силами (Ирак, Ливан). Говоря о России, Иран более чем заинтересован в полноценной интеграции шиитов в мусульманское сообщество, обретении ими респектабельного места внутри него и максимальном ограждении от любых форм радикализма.

В основном, российские шииты следуют в вопросах фикха за духовным лидером Ирана Сеедом Али Хаменеи и другими иранскими муджтахидами (Макарем-Ширази, ранее также за покойным Ленкорани). Вместе с тем, часть российских шиитов ориентируются на муджтахидов из Ирака, в первую очередь аятоллу аль-узма Али ас-Систани, влияние которого выросло после свержения режима Саддама Хусейна в Ираке. Некоторое время назад в Москву переехал на постоянное место жительства представитель ас-Систани в Азербайджане Мохаммад-

Али Мосули, что свидетельствует об увеличении влияния иракских религиозных центров на шиитскую общину России. Тем не менее, вряд ли можно говорить об иракском влиянии как самостоятельном факторе, который был конкурентным по отношению к иранскому влиянию, хотя в той части азербайджанской среды, которая негативно относится к проиранской ориентации многих шиитских проповедников, считая ее непатриотичной, следование ас-Систани зачастую воспринимается как альтернатива муджтахидам из Ирана. Влияние зарубежных шиитских центров, образующих некую интернациональную корпорацию, вообще трудно охарактеризовать с точки зрения обслуживания интересов тех или иных национальных государств, в первую очередь Ирана, а если и делать это, то лишь в той мере, насколько само иранское государство вместе со всем его политическим истеблишментом является частью или неким придатком этой интернациональной корпорации.

Серьезные препятствия на пути интеграции шиитов связаны в первую очередь с проблемой радикализации самой религиозной среды, будь она шиитской или суннитской. Если иранское влияние направлено на сглаживание противоречий, то влияние некоторых других зарубежных сил на российскую умму зачастую приводит к их обострению и радикализации молодежи. Не секрет, что саляфитская пропаганда строится на критике всех существующих в исламе течений, при том что особое внимание уделяется распространению именно антишиитских материалов. Широкое распространение саляфизма среди российских мусульман приводит к эксцессам, которые серьезно затрудняют полноценную интеграцию шиитов. Следует отметить, что радикальный посыл инспирируемой саляфитами антишиитской пропаганды не ограничивается кругом самих саляфитов и широко тиражируется в мусульманском сообществе, распространяясь в интернете в качестве информационных вирусов, установить подлинное авторство которых бывает достаточно трудно. Антишиитская риторика перекинулась с саляфитских интернет-ресурсов на ресурсы и виртуальные сообщества мусульман, которые относят себя к последователям традиционных суннитских мазхабов. Наиболее активными в этом смысле оказались адепты зарубежных квазисуфийских групп европейского происхождения (интернет-проект «Русский Мурабитун», НОРМ и связанные с ними блоггеры), а затем уже эта риторика была подхвачена рядом популярных исламских информационных ресурсов

и даже некоторыми вполне респектабельными мусульманскими деятелями, связанными с официальными религиозными структурами (исламский образовательный портал «Даруль-Фикр», газета «Ас-Салам» и ряд других проектов, курируемых Духовным управлением мусульман Дагестана). Распространяясь по законам сетевой коммуникации, антишиитские стереотипы и мифы пускают корни в сознании суннитской аудитории. В некоторых случаях это происходит спонтанно на уровне подбора новостей в информационных сайтах, публикующих у себя сомнительные новости с арабских ресурсов, известных своей антипатией к Ирану.

Практика легитимации антишиитской риторики в мусульманском информационном пространстве, в особенности, когда это происходит по попустительству официальных мусульманских структур, как в случае с ДУМД, весьма опасна. После печально-знаменитого процесса «примирения» между ДУМД и салафитскими группами Дагестана, газета «Ас-Салам», являющаяся печатным органом ДУМД, опубликовала в двух частях статью Т. Магомедовой «Шииты и вся правда о них» [Магомедова, 2012ab], которая по своему содержанию была переложением самых низкопробных мифов о шиитах, намеренно распространяемых в арабском мире салафитскими миссионерами из Саудовской Аравии. Как известно, вскоре после публикации этих беспрецедентных возмутительных материалов, растиражированных во всех ресурсах ДУМД, 18 августа 2012 г. произошло нападение неизвестных лиц на шиитскую мечеть в Хасавюрте, в результате чего были ранены восемь человек, один из которых впоследствии скончался. «Диалог» между ДУМД и салафитами был приостановлен, когда 28 августа был убит уже духовный лидер мусульман Дагестана Саид Афанди, после чего выяснилось, что публикация пресловутой антишиитской статьи была одним из жестов доброй воли ДУМД в адрес салафитской общины [Гамзатова, 2012]. Несмотря на сворачивание этого диалога, публикация антишиитских материалов на ресурсах, имеющих отношение к ДУМД, не прекратилась. Следует заметить, что это происходит в республике, на территории которой азербайджанцы-шииты являются автохтонным населением.

На наш взгляд, причиной подобных инцидентов является не только влияние салафитской пропаганды, но и логика развития самого исламского дискурса в ДУМД и некоторых других муфтиятах, которые

в своей риторике все больше опираются на понятие «традиционный ислам». Если раньше этот термин трактовался в светском ключе как антипод религиозного экстремизма или нетрадиционных зарубежных течений, то в последнее время мусульманские деятели все больше стремятся соотнести его с богословским дискурсом традиционных для них школ, наполняя его таким содержанием, которое выводит шиизм за рамки исламской ортодоксии [Батров, 2013], а, стало быть, создает легитимную почву для антишиитской риторики в ее самых отталкивающих проявлениях. В Татарстане и Дагестане углубление в изучение средневекового богословского наследия и обращение к некоторым традициям предков ведет к оживлению также и некоторых антишиитских стереотипов прошлого, которые органично становятся частью современного дискурса сторонников «традиционного ислама». Например, возрождение и распространение наследия суфийского ордена Накшбандийя, оставившего заметный след в истории мусульманских народов Волго-Уралья, Сибири и Кавказа, что автоматически придает ему имидж вполне традиционного течения, сопряжено с легитимацией и той части этого наследия, которая служит целям реанимации средневековых мифологем времен наиболее жесткой политической конфронтации между шиитами и суннитами Индийского полуострова, результатом которой стал труд «Радд ар-рафавид» (Отпор рафидитам) одного из главных шейхов в цепочке этого тариката – Имама Раббани. Таким образом, поиск мусульманскими деятелями аутентичного дискурса, который бы отвечал неким абстрактным требованиям «традиционности», иногда заводит их в такие дебри, что приводит к механическому переносу на российскую почву нехарактерных для нее представлений, которые имеют отношение к реалиям, весьма отдаленным от российских мусульман в историческом, географическом и идейном смысле.

Если уже было сказано об антишиитской риторике, то справедливости ради следует затронуть и проблему антисуннитской риторики в шиитской среде. Как мы отметили ранее, пропаганда среди азербайджанцев-шиитов саляфизма и идей турецкого богослова С. Нурси провоцирует всплеск полемической активности со стороны шиитских деятелей, желающих поддержать в глазах этнических шиитов привлекательность их традиционного вероисповедания. Эта оборонительная позиция, которая чаще всего не выходит за рамки критики аутентичности суннитских религиозных источников, попадая в

информационно-коммуникационное поле, принимает иногда агрессивные формы. Эта проблема напрямую связана с проблемой общей радикализации мусульман, в особенности молодежных возрастных групп. Хотя позиция наиболее уважаемых из современных шиитских авторитетов по поводу суннитов опирается на культуру диалога и взаимоуважения (что проявилось в фетвах духовного лидера Ирана С.А. Хаменеи и ведущего иракского муджтахида А. ас-Систани о категорическом запрете на оскорбление чувств суннитов, в том числе практику проклятий в адрес сподвижников и жен Пророка) [Syed Mansoor Agha, 2010; The Shia Post, 2013], в шиитской среде также имеются радикальные деятели вроде популярных проповедников Х. Аллахьяри (Лос-Анджелес, США) и Йасира аль-Хабиба (Великобритания), получивших приют на Западе и выступающих с жесткой критикой Ирана и шиитских муджтахидов. Таким образом, часть шиитов, нацеленная на активный прозелитизм в мусульманской среде, попадает под влияние подобных лидеров и транслирует их идеи в интернет-пространстве. Несмотря на то, что эти идеи разделяют не так много шиитов, они восполняют свою малочисленность за счет активности в интернете. В основном, они коммуницируют между собой путем создания виртуальных сетевых сообществ, не имея возможности взаимодействовать в реальной жизни. Тем не менее, им удается оказывать пусть ограниченное, но весьма негативное воздействие на сознание части шиитов, а также запускать в сети интернет информационные вирусы, которые оказывают взрывное воздействие на суннитскую среду, находящую в них буквальное подтверждение всех тех страшилок, которые распространяются салафитами. Данное обстоятельство вкупе с рядом многих других факторов приводит к своего рода резонансному эффекту и создает тот негативный психологический фон, который еще больше усугубляет уже имеющиеся противоречия. В социальных сетях это выражается в появлении различных суннитских и шиитских сообществ, зачастую объединённых общим названием «Доводы», общий результат деятельности которых сводится к потоку взаимных оскорблений, противоречащих всяким нормам религиозной и светской этики.

Тем не менее, такого рода эксцессы все же не определяют общего вектора самоутверждения шиитов в российской умме. Имеется немало примеров диалога и плодотворного взаимодействия между

суннитами и шиитами, в чем опять же позитивную роль играет Иран, который выступает инициатором подобного сотрудничества в рамках общих проектов на базе таких организаций и учреждений, как Совет муфтиев России, ДУМЕР, РАИС, ДУМНО, ДУМ РБ, МИУ и РИУ. Такими примерами являются также женский журнал «Мусульманка», совместное участие суннитов и шиитов в мероприятиях, посвященных Международному дню Аль-Кудс, проведение шиитами своих религиозных собраний в суннитских мечетях и т.д.

Если резюмировать все вышесказанное, можно заключить, что дальнейшая интеграция шиитов в российское мусульманское сообщество будет зависеть от выбора ими наиболее адекватной модели самоутверждения или самопрезентации, что требует осмысления своих исторических корней и идентичности, отхода от этноцентристских установок, адаптации к российским культурным реалиям, овладения культурой диалога и взаимоуважения в отношениях с суннитами, подавления в своей среде радикальных тенденций, дальнейшего оформления институциональной структуры, обретения все большей самостоятельности и независимости от источников зарубежного влияния при сохранении той позитивной роли, которую играет в этих процессах Иран, с которым российских шиитов связывает много общего. Разумеется, российское государство как ключевой актор на этом поле должно помочь им в реализации данных целей и взять на себя посредническую функцию, которая позволит нивелировать все имеющиеся противоречия в мусульманской умме страны. На протяжении всей своей истории шииты всегда обладали высоким адаптивным потенциалом и способностью к самоорганизации, поэтому можно с высокой долей вероятности говорить о том, что искомая модель самоутверждения будет ими найдена.

Библиография

- Ахундова М. Пути ислама – сунниты и шииты [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1331446500> (дата обращения: 26.11.2013).
- Гамзатова П. «Худайбийский» «мирный» договор [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.islam.ru/content/analytics/5140> (дата обращения: 26.11.2013).

- Голос Ислама. Рустам Батров: Традиционный Ислам в России – это Ахлю сунна валь-джамаа [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://golosislama.ru/news.php?id=20054> (дата обращения: 26.11.2013).
- Госсовет Республики Дагестан. Постановление Госсовета Республики Дагестан от 18.10.2000 № 191 о коренных малочисленных народах Республики Дагестан [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lawgu.info/base89/part7/d89ru7364.htm> (дата обращения: 26.11.2013).
- Интерфакс. Ваххабизм – это проблема и для шиизма в России [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.interfax-religion.ru/?act=interview&div=365> (дата обращения: 26.11.2013).
- Regnum. Мусульмане предложили Ирану принять участие в восстановлении шиитской мечети в Нижнем Новгороде [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.regnum.ru/news/1094516.html> (дата обращения: 26.11.2013).
- Канцелярия комитета министров России. Алфавитный список народов, обитающих в Российской Империи – Санкт-Петербург, 1895.
- Магомедова Т. Шииты и вся правда о них. – Ас-Салам. – № 13. – 2012. – С. 8.
- Магомедова Т. Шииты и вся правда о них. – Ас-Салам. – № 1. – 2012. – С. 13.
- Мухетдинов Д.В. Ислам на Нижегородчине – Н. Новгород: ИД Медина, 2007.
- Федеральная служба государственной статистики. Всероссийская перепись населения 2010. Национальный состав населения РФ 2010 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/per-itog/tab5.xls (дата обращения: 26.11.2013).
- Хайретдинов Д.З. Мусульманская община Москвы в XIV – начале XX вв. – Н. Новгород: Издательский дом Медина, 2002.
- Шагавиев Д. Шигабутдин Марджани [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ite.antat.ru/articles/mardgani.shtml> (дата обращения: 26.11.2013).
- Азербайджанцы в России – иммиграция, расселение [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://great.az/azerbaycan/10317-azerbajdzhancy-v-rossii-immigraciya-rasselenie.html> (дата обращения: 26.11.2013).
- Syed Mansoor Agha. (2010), “Denigration of Hazrat Ayesha is Haram: Sunni scholars hail Khamenei’s Fatwa”, available at: <http://www.radianceweekly.com/226/6211/does-the-verdict-legitimise-masjid-demolition/2010-10-17/shia-sunni-unity/story->

detail/denigration-of-hazrat-ayesha-is-haramsunni-scholars-hail-khameneis-fatwa.html (accessed 26 November 2013).

The Shia Post. (2013), “Grand Ayatollah Sistani issues fatwa against sectarian violence in Iraq”, available at: <http://en.shiapost.com/2013/10/12/grand-ayatollah-sistani-issues-fatwa-against-sectarian-violence-in-iraq/> (accessed 26 November 2013).

References

- Ahundova, M. (2012), “Puti islama – sunnity i shiity”, available at: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1331446500> (accessed 26 November 2013).
- Federal'naja sluzhba gosudarstvennoj statistiki (2011), “Vserossijskaja perepis' naselenija 2010. Nacional'nyj sostav naselenija RF 2010”, available at: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/per-itog/tab5.xls (accessed 26 November 2013).
- Gamzatova, P. (2012), “«Hudajbijskij» «mirnyj» dogovor”, available at: <http://www.islam.ru/content/analitics/5140> (accessed 26 November 2013).
- Golos Islama. (2013), “Rustam Batrov: Tradicionnyj Islam v Rossii – jeto Ahlju sunna val'-dzhamaa”, available at: <http://golosislama.ru/news.php?id=20054> (accessed 26 November 2013).
- Gossovet Respubliki Dagestan (2000), “Postanovlenie Gossoveta Respubliki Dagestan ot 18.10.2000 № 191 o korennyh malochislennyh narodah Respubliki Dagestan”, available at: <http://lawru.info/base89/part7/d89ru7364.htm> (accessed 26 November 2013).
- GREAT.AZ. (2011), “Azerbajdzhancy v Rossii – immigracija, rasselenie”, available at: <http://great.az/azerbaycan/10317-azerbajdzhancy-v-rossii-immigraciya-rasselenie.html> (accessed 26 November 2013).
- Hajretdinov, D.Z. (2002), *Musul'manskaja obshhina Moskvy v XIV – nachale XX vv.*, Izdatel'skij dom Medina, N. Novgorod.
- Interfaks. (2012), “Vahhabizm – jeto problema i dlja shiizma v Rossii”, available at: <http://www.interfax-religion.ru/?act=interview&div=365> (accessed 26 November 2013).
- Regnum. (2008), “Musul'mane predlozhili Iranu prinjat' uchastie v vosstanovlenii shiitskoj mecheti v Nizhnem Novgorode”, available at: <http://www.regnum.ru/news/1094516.html> (accessed 26 November 2013).
- Kanceljarija komiteta ministrov Rossii. (1895), *Alfavitnyj spisok narodov, obitajushhij v Rossijskoj Imperii*, Sankt-Peterburg.
- Magomedova, T. (2012a), “Shiity i vsja pravda o nih”, *As-Salam*, No. 13, p. 8.
- Magomedova, T. (2012b), “Shiity i vsja pravda o nih”, *As-Salam*, No. 1, p. 13.
- Muhetdinov, D.V. (2007), *Islam na Nizhegorodchine*, Izdatel'skij dom Medina, N. Novgorod.

- Pew Research Center. (2009), *Mapping the Global Muslim Population: A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population*, Pew Research Center, Washington, DC.
- Shagaviev, D. (n.d.), “Shigabutdin Mardzhani”, available at: <http://www.ite.antat.ru/articles/mardgani.shtml> (accessed 26 November 2013).
- Syed Mansoor Agha. (2010), “Denigration of Hazrat Ayesha is Haram: Sunni scholars hail Khamenei’s Fatwa”, available at: <http://www.radianceweekly.com/226/6211/does-the-verdict-legitimise-masjid-demolition/2010-10-17/shia-sunni-unity/story-detail/denigration-of-hazrat-ayesha-is-haramsunni-scholars-hail-khameneis-fatwa.html> (accessed 26 November 2013).
- The Shia Post. (2013), “Grand Ayatollah Sistani issues fatwa against sectarian violence in Iraq”, available at: <http://en.shiapost.com/2013/10/12/grand-ayatollah-sistani-issues-fatwa-against-sectarian-violence-in-iraq/> (accessed 26 November 2013).

Наима Нефляшева¹

Имамы на Северном Кавказе: опыт изучения «сословия» (на материале Республики Адыгея)

Аннотация: Статья посвящена изучению имамов как сословия на материале Республики Адыгея. Большое значение имеет рассмотрение политики государства по формированию лояльных имамов, интегрированных в Духовные управления. Однако ставка только на тех имамов, которые работают в ДУМах, не отвечает вызовам, стоящим перед духовным сословием на Северном Кавказе в начале XXI в. В 1990-х гг. сложилась целая группа имамов, придерживающихся салафизма, не интегрированных в ДУМы, но имеющих большой авторитет у единоверцев. Автор приводит данные о количественном составе имамов в Адыгее, предлагает их классификацию. Подчеркивается, что авторитет имамов в регионе для мусульман безусловен. На Северном Кавказе претерпевает динамику представление о возрасте и о самой категории «старшие мужчины». Для религиозной молодежи большим авторитетом будут религиозные деятели, возраст которых неважен, зато важны знания и лидерские качества, которыми могут обладать и ровесники «молодых мусульман». Для небольшой части молодых мусульман авторитетами являются не имамы в своей мечети, а исламские ученые, которые могут находиться за тысячи километров от них, так называемые «электронные имамы».

Ключевые слова: ислам, мусульмане, Северный Кавказ, имамы, Республика Адыгея, салафизм, Духовные управления мусульман.

Naima Neflyasheva. IMAMS IN NORTHERN CAUCASUS: STUDING "THE CLASS" (EXPERIENCE OF REPUBLIC OF ADYGEA)

Abstract: Paper examines the Imams as class in the Republic of Adygea. Author draws attention that the state is making great efforts regarding the formation of a new generation of loyal Imams. However, the State

¹ Кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник Центра цивилизационных и региональных исследований Института Африки РАН (г. Москва, Россия).

supports only on those imams who work in Muftiates. Imams in the North Caucasus can be divided into three groups. The first and second are incorporated into the official Muftiate. The first group – so called traditional Imams, they as a rule did not receive special education, and they are mainly engaged in appreciation of ritual practices. The second group – young (30-35) imams, who were educated abroad, usually in Egypt, Turkey and the UAE. Some imams in the Adygea have descendants of Muhajirs arriving home from Syria, Kosovo and Turkey in the 1990. The third group – the Salafi imams, are beyond the control of the Muftiates. This group is very influential in Daghestan. The author emphasizes that the authority of the Imams is not absolute. Now in the North Caucasus representation of the age is in dynamics. For religious youth are highly respected religious leaders, whose age is not important. For the part of young Muslim Islamic scholars and those who may be thousands of miles away from them, so-called “electronic Imams” has more authority than Imam in the local mosque. Deserves special attention the phenomenon of youth Jamaat. The influx of young people these Jamaat rather expresses their protest against the modern orders of the North Caucasus.

Key words: Islam, Muslim, Northern Caucasus, Imams, Adygeya Republic, salafi, Muftiates.

Имамы на Северном Кавказе – это специфическая группа, которая еще не стала объектом специального изучения. В то же время в историографии есть работы, позволяющие говорить об изучении опосредованно связанных с этой темой сюжетов. Это, прежде всего, работы А.В. Малашенко [Малашенко, 2001], Э.Ф. Кисриева [Кисриев, 2004], Д.В. Макарова [Макаров, 2000], И.П. Добаева [Добаев, 2008] о динамике ислама на Северном Кавказе в постсоветский период; А.А. Ярлыкапова [Ярлыкапов, 2003]. и С.И. Аккиевой [Аккиева, 2009] о мусульманском образовании на современном Северном Кавказе; Д. Саграмосо [Sagramoso, 2009] о радикальных проявлениях ислама на Северном Кавказе и т. д.

Исследование данной темы будет носить комплексный и полидисциплинарный характер, его составляющими должно стать изучение возрастного состава, уровня образования, функций имамов, их участия в хадже, строительстве мечетей и благотворительных проектах. Также необходим анализ печатной продукции имамов и исследование содержания и пафоса их пятничных хутб, а также экономического аспекта функционирования «сословия имамов».

В данной статье я хотела бы обратить внимание лишь на некоторые аспекты этой темы, а именно на то, что думают сами имамы о своей миссии; каковы ожидания верующих от имама; безусловен ли авторитет современного имама среди других религиозных авторитетов?

Источниками исследования стали глубинные интервью, проведенные в 2012-2013 гг. с имамами и «прихожанами» Соборной мечети г. Майкопа Республики Адыгея.

На Северном Кавказе существуют различные мазхабы (богословско-правовые школы), действуют несколько суфийских тарикатов, большим духовным и политическим влиянием обладают шейхи. Преобладающим течением на Северном Кавказе является суннизм, но, поскольку он проникал в регион несколькими волнами из Турции, Крымского ханства, а на западный Кавказ в том числе из Дагестана, то его проявления отличаются разнообразием.

Ханафитский мазхаб распространен на территории Центрального Кавказа, на Северо-Западном Кавказе он доминирует. На Северо-Восточном Кавказе проживают и общины мусульман, придерживающихся шафиитского мазхаба, а в Южном Дагестане – сунниты и шииты имамитского мазхаба.

Кроме того, на Восточном Кавказе (в Дагестане, Чечне и Ингушетии) мусульмане следуют традициям суфийских тарикатов накшбандия, кадирия и шазилия.

Наиболее сложная и мозаичная картина ислама в Дагестане – здесь в разных регионах действуют конкурирующие между собой разные шейхи, их более 20. Самый влиятельный дагестанский шейх Саид-Афанди Чиркеевский, убитый в августе 2012 г., длительное время оказывал серьезное духовное влияние как на авторитетных политиков, бизнесменов, представителей спортивной элиты Дагестана, так и на рядовых верующих. Именно его ученики удерживают контроль над Духовным управлением мусульман Дагестана, сложившийся еще при влиятельном Саиде-Афанди.

Во всех республиках Северного Кавказа в конце 1990-х появились группы салафитов (наиболее значительны по отношению к общему числу практикующих мусульман они в Дагестане, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии и в Адыгее), молодежных общин «новых мусульман», ячеек Хизб ут-Тахрир, немногочисленных групп последователей Фетхуллага Гюлена.

Имамы всех этих мусульманских групп – и представители различных мазхабов, и представители так называемого «традиционного ислама», и салафизма – сегодня находятся перед рядом вызовов. В то время, как рядовые мусульмане ждут от них удовлетворения своих религиозных практик, а «новые мусульмане» – ответа на мировоззренческие вопросы, государство также возлагает на них ответственность и определенные ожидания.

Государство в своей конфессиональной политике сделало ставку только на одну группу имамов – на имамов, подконтрольных официальным духовным управлениям. Именно они должны быть инструментами и каналами взаимодействия мусульман, общества и власти, противодействовать радикализации мусульманской молодежи, не допустить проникновения несвойственных кавказской традиции мусульманских течений, контролировать мусульманское образование в своих республиках, следить за организацией хаджа и т.д.

На Северном Кавказе давно уже идет общественная дискуссия о значении и перспективах ислама на Кавказе. Основные вопросы, выносимые на обсуждение, сводятся к тому, как ислам связан с традиционными ценностями и культурой: могут ли ислам и «новые мусульмане» стать ресурсом в политической стабилизации; как легализовать салафитскую традицию; как предотвратить внутриконфессиональный конфликт; как должно быть организовано мусульманское образование; как преодолеть исламофобию в СМИ и обществе. Наиболее интенсивно такая дискуссия публично и открыто ведется в Дагестане: страницы оппозиционного еженедельника «Черновик» стали той публичной площадкой, где встречаются люди разных взглядов, сталкиваются разные подходы. Проявлением этого дискурса стала книга молодой писательницы Алисы Ганиевой «Праздничная гора», роман-псевдоутопия, вызвавшая бурные дискуссии в прессе и блогосфере. Что будет, если Россия решит отделиться от Кавказа и построить огромный Вал – в размышлениях об этом Ганиева рассматривает исламский вариант модернизации Дагестана как возможный политический сценарий. В остальных республиках, где нет оппозиционных изданий, – Северной Осетии, КБР, Адыгее – подобная дискуссия ведется в закрытых сообществах на фейсбуке и на форумах интернет-ресурсов.

Имамы и политика государства

Государство прилагает целенаправленные усилия по формированию поколения новых служителей ислама.

Важным направлением сотрудничества между государственными и мусульманскими организациями в сфере образования стало создание Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования, который начал свою деятельность в 2006 г. Фонд учрежден Советом муфтиев России и другими централизованными мусульманскими организациями в сотрудничестве с Администрацией Президента, Аппаратом Правительства, Министерством иностранных дел РФ. Фонд оказывает финансовую поддержку мечетям и местным религиозным организациям мусульман, исламским учебным заведениям. Благодаря поддержке Фонда преподаватели мусульманских учебных заведений получают зарплату, выделяются стипендии лучшим студентам, издается исламская учебная литература и периодика.

На территории Северного Кавказа во второй половине 2000-х гг. при поддержке государства стала создаваться исламская образовательная инфраструктура. По инициативе Совета муфтиев России совместно с Администрацией Президента и Министерством образования и науки РФ разработана Комплексная программа подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама. Начиная с 2003 г. мусульмане получили возможность поступить по целевому направлению в государственные университеты Москвы, Санкт-Петербурга, Казани, Уфы, Ставрополя, Нижнего Новгорода и других городов и получить образование в соответствии с государственным стандартом высшего образования по специальности «Исламская теология».

На встрече с членами Координационного центра мусульман Северного Кавказа Д.Н. Козак, в то время полномочный представитель президента РФ в Южном федеральном округе, в 2006 г. поддержал предложение исламских лидеров о формировании конкурентоспособной отечественной исламской образовательной инфраструктуры в регионе.

Для последователей различных мазхабов на Северном Кавказе стали создаваться два крупных исламских образовательных центра. Для шафиитов – на базе Северо-Кавказского университета им. Мухаммада Арифа, расположенного в Махачкале; для ханафитов – на базе Исламского института в Нальчике.

На северо-восточный Кавказ работает Северо-Кавказский университетский центр исламского образования и науки, созданный в Махачкале по инициативе председателя ДУМа Дагестана А. Абдуллаева в 2007 г. Университетский центр интегрировал несколько уже действующих учебных заведений: Северо-Кавказский исламский университет им. Мухаммада Арифа, Институт теологии и религиоведения, Ингушский исламский университет, Чеченский исламский институт им. А.-Х. Кадырова.

Кадры имамов для северо-западного Кавказа готовит Северо-Кавказский исламский университет имени имама Абу Ханифы, образованный при ДУМе Кабардино-Балкарской Республики в июне 2007 г.

По решению Министерства образования и науки РФ пять исламских вузов прикреплены соответственно к пяти государственным вузам. Государственные вузы: Московский государственный лингвистический университет (г. Москва), Нижегородский государственный университет (г. Нижний Новгород), Смольный институт свободных искусств и наук Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург), Казанский (Приволжский) федеральный университет (г. Казань), Северо-Кавказский государственный технический университет. Негосударственные вузы: Московский исламский университет (г. Москва), Российский исламский университет (г. Казань), Российский исламский университет при Центральном Духовном управлении мусульман (г. Уфа), Северо-Кавказский исламский университет имени Абу Ханифы (г. Нальчик), Северо-Кавказский исламский университетский центр (г. Махачкала).

На Северном Кавказе исламские вузы, поддерживаемые Фондом поддержки исламской культуры, науки и образования, – в Чечне, Кабардино-Балкарии (здесь завершается строительство Северо-Кавказского исламского университета в Нальчике) и Дагестане – получают публичное покровительство со стороны глав соответствующих регионов. Руководители духовных управлений Северного Кавказа регулярно встречаются с полпредом СКФО А.Г. Хлопониным, и эти встречи получают широкий резонанс в СМИ.

В то же время в разных регионах Северного Кавказа ислам играет разную роль в государственно-конфессиональных взаимоотношениях. В Чечне глава республики Рамзан Кадыров апеллирует к

исламу как средству дополнительной легитимизации собственной власти и инструменту социальной стабилизации в республике: он лично через Фонд имени Ахмата-Хаджи Кадырова поддерживает ежегодные международные форумы и конференции, посвященные исламу, а также доставку известных исламских реликвий в республику. Не без его одобрения в Чечне практически введен исламский дресс-код для женщин в публичных местах, ДУМ Чечни неоднократно устраивало аттестации имамов, а несколько лет назад в республике была организована борьба с лечебными практиками, основанными на доисламских традициях, в которой принимало участие и МВД. В Чечне действуют т.н. исламские клиники.

В Дагестане в 2011-2012 гг. была предпринята беспрецедентная попытка внутриконфессионального диалога – проведен съезд народов Дагестана, объявивший все религиозные течения, действующие в республике, равными. Отдельного рассмотрения заслуживает деятельность Комиссий по адаптации боевиков (Комиссии по адаптации лиц, желающих прекратить экстремистскую деятельность), работа которых на сегодняшний день практически свернута в Дагестане, Ингушетии, Кабардино-Балкарии. В их состав входили известные имамы и религиозные активисты.

Классификация имамов

Имамов на Северном Кавказе можно условно разделить на три группы. Первые две инкорпорированы в официальные муфтиаты. Первая группа – это так называемое «традиционное» духовенство, как правило, не получившее высшего специального образования, в основном занимающееся удовлетворением обрядовых практик (написание накыха, обеспечение похоронного обряда, разбирательство семейно-бытовых конфликтов).

Вторая группа – молодые имамы, получившие образование за границей, обычно в Египте, Сирии, Турции и ОАЭ. Необходимо указать, что среди имамов Адыгеи есть представители репатриантов, приехавших на родину из Сирии, Косово и Турции в 1990-е гг.

Третья группа – салафитские имамы, неподконтрольные духовным управлениям. Эта группа является очень влиятельной в Дагестане.

Среди некоторых из них распространен дискурс неприятия государственного аппарата, так как, по их мнению, все государства основаны на человеческих законах, а не божественных. Торжество Законов Аллаха является для салафитов приоритетным. Часто радикальные группы салафитов действительно выступают за то, чтобы свергнуть нынешние правительства и изменить государственный строй.

Имамы духовных управлений подчеркивают необходимость участия в жизни общества, говорят в интервью о необходимости соблюдения законов государства, в котором живут мусульмане, призывают верующих к соблюдению моральных принципов ислама, получению высшего образования. Для имамов западного Кавказа особо важен дискурс взаимоотношения традиционного и религиозного в публичной практике.

Имамы в Республике Адыгея

Адыгея – республика в составе Российской Федерации, расположена в северо-западной части Кавказа и занимает левобережье рек Кубани и Лабы (север республики – на Прикубанской низменности, юг – на склонах Большого Кавказа). Территория Адыгеи составляет 7,8 тыс. кв. км, население по данным на 1 января 2013 г. – 444 403 чел. В республике проживает более 80 национальностей. По итогам Всероссийской переписи населения 2010 г. 61,53 % населения – русские, 24,33 % – адыгейцы (западные адыги/черкесы), значительные этнические группы в Адыгее – украинцы (1,33 %) и армяне (3,54 %). Ислам у адыгейцев суннитского толка. Специфика демографической ситуации в Адыгее заключается в преобладании здесь русского населения, что является последствием мухаджирского движения, когда в ходе и после окончания Кавказской войны 94 % адыгского населения переселилось в Османскую империю. Адыгейцы (западные черкесы/адыги) составляют, наряду с современными кабардинцами и черкесами, группу адыгских народов, говорящих на родственных языках адыго-абхазской группы кавказской языковой семьи.

В настоящее время в Духовное управление мусульман Республики Адыгея и Краснодарского края (ДУМ РА и КК) входят 12 районных религиозных организаций мусульман, а также 3 городские организации

(г. Майкоп, г. Краснодар и г. Адыгейск). 25 июня 2010 г. в городе Краснодаре состоялось торжественное открытие филиала ДУМ РА и КК. По данным на 2013 г. в собственности религиозных обществ мусульман Адыгеи находится 42 мечети и 2 молельные комнаты в Республике Адыгея (здесь в настоящее время строятся две мечети – в ауле Пшичо и в ауле Афипсип); в Краснодарском крае – 5 мечетей (аулы Кургоковский, Шхашефиж, Канокровский, Тхагапш, Большое Псеушко) и 5 молельных комнат (строится мечеть в Агое).

Служители культа называются в Адыгее имамами и эфенди. Имамы, как рассказал заместитель муфтия РА Ибрагим Шхалахов, отвечают за пятничную хутбу, написание брачных договоров, совершение намаза, а эфенди – за совершение похоронных обрядов. Термин «эфенди» (от турецкого – «господин») для обозначения исламских служителей культа, занимавшихся чтением молитв, обучением детей в школах, организацией похорон, впервые зафиксирован в русских и европейских источниках о Черкесии XVIII – начала XX вв. и существует в черкесском исламском дискурсе и по сей день. Термин «имам» стал актуальным для внутренней документации ДУМ РА и КК в конце 1990-х гг. В Республике Адыгея имамов – 34 человек, эфенди – 33 человека. Из имамов 11 человек получили высшее исламское образование. В Духовном управлении РА и КК отсутствует специальное положение об имамах, однако трудовой договор определяет пределы их компетенций: «руководство за проведением намазов в мечети, контроль за работой муэдзина, написание начахь, ответы на вопросы посетителей, связанные с исламом».

Особую группу имамов в Адыгее образуют адыги-репатрианты. Они, по существу, в 1990-е гг. формировали новый исламский дискурс на Северо-Западном Кавказе. Заметная психологическая и ментальная дистанция между репатриантами и российскими адыгами, сложившаяся в течение более чем 100 лет проживания в различных политических и культурных контекстах, проявлялась в 1990-е гг. прежде всего в уровне образования, возможности обращения в случае спорных вопросов к различным источникам ислама, знании арабского языка¹.

¹ Мос Чениб (родился в Иордании), первый муфтий Республики Адыгея и Краснодарского края; Ахмед Тлипий (родился в Израиле) – военный в отставке, имам г. Майкопа и преподаватель арабского языка в Адыгейском госуниверситете (1993-1996 гг.), участвовал в первых передачах на Адыгейском ТВ об исламе; Фаиз Усман (Аутлев) (родился в

Отличительной чертой мусульманской уммы Адыгеи последних лет является ее «омоложение», появление в ее рядах молодых интеллектуалов – профессоров, преподавателей и аспирантов Адыгейского государственного университета. Профессора АГУ Энвер Шумафов и Асфар Шаов занимаются активной просветительской деятельностью, а также имеют закрепленные трудовым договором с ДУМ РА и КК соответствующие обязанности. В единичных случаях зафиксирован переход в ислам представителей других наций, исторически принадлежащих к иным конфессиям, прежде всего, русских и армян.

Посещаемость мечетей в различных районах Адыгеи неравномерна. Наибольшая религиозная активность, проявляющаяся в посещении молитв и занятий по исламу, наблюдается в городах Майкопе и Адыгейске и крупных населённых пунктах или аулах, расположенных ближе к Краснодару.

Точное количество мусульман, посещающих Соборную мечеть Майкопа, установить не представляется возможным – по оценкам самих имамов, на пятничной хутбе в Соборной мечети бывает до 200-400 мусульман.

Своеобразным центром мусульманской активности стала мечеть п. Яблоновский, сюда в пятницу приходят примерно 300-400 человек. Мечеть в п. Яблоновский по количеству прихожан не уступает Соборной мечети г. Майкопа. По праздничным дням в Курбан-Байрам и Ураза – Байрам верующие вынуждены молиться в два захода, так как помещение не в состоянии вместить всех прихожан сразу. Такой большой поток прихожан обеспечивается не за счёт местного населения, а за счёт мусульман, приезжающих на молитву из Краснодара. Как известно, в краевом центре мечети нет, поэтому

Сирии) – с 2000 г. возглавлял Исламский центр «Читай!» при Соборной мечети г. Майкопа, редактор первого смыслового перевода Корана на адыгейский язык, выпускал книги и брошюры по основам Ислама на адыгском и русском языках; Абази Неджмедин (родился в Милошево, Югославия) – главный имам Республики Адыгея и Краснодарского края и первый заместитель муфтия, преподавал в мечети Адыгейска и в аулах Теучежского, Тахтамукайского районов и г. Краснодаре основы ислама и арабский язык; Нихад Тешев (родился в Сирии) – с 1997 г. старший имам Соборной мечети г. Майкопа; Ахмед Пшипий (родился в Сирии) – имам в п. Энеем; Фахри Хуаж (родился в Турции) – некоторое время был имамом г. Майкопа, читал пятничные проповеди; Нефин Махош (Абид) (родилась в Сирии) – обучала женщин и детей арабскому языку и основам ислама.

мусульмане молятся в ближайшем к Краснодару Тахтамукайском районе, в ауле Новая Адыгея, п. Яблоновский и г. Адыгейске. Этому способствует географическое расположение этих трех населенных пунктов – они находятся вблизи трёх микрорайонов Краснодара, расположенных в разных частях города и наличием транспортных коммуникаций обеспечивающих проезд в Адыгею из Краснодара через мосты по реке Кубань. Во время пятничных хутб Яблоновская мечеть, по оценкам самих имамов, наполняется в основном представителями нечеркесской национальности, адыги в процентном отношении прихожан составляют лишь 10 %.

Представляется, что специфика функционирования мечети в п. Яблоновский и изучение духовной и просветительской деятельности имамов этой мечети нуждается в исследовании как отдельный кейс. Руководство ДУМ РА и КК неоднократно обращалось к губернатору А.Н. Ткачеву с просьбой о необходимости строительства мечети в Краснодаре и Сочи. «На сегодняшний день в Краснодаре более 60 тысяч мусульман, но нет ни одной мечети. Чтобы решить этот вопрос, нужно выделить место для строительства мечети. То же касается города Сочи», – говорил бывший муфтий Нурбий Емиж [Капаева, 2011].

Гораздо меньше исламизированы Шовгенковский и Кошехабльский районы – здесь практически нет молодых людей, которые заинтересованы в изучении ислама. Даже в пятницу в таких аулах, как Пшичо, Пшизов, Хатажукай, Блечепсин, Ходзь, в мечети не проводится проповедь. В мечети Панахеса собирается около 20-25 человек. Практически пустует мечеть в ауле Нешукай Теучежского района: это «единственная мечеть в двух соседних районах – Теучежском и Тахтамукайском, где не совершает молитвы ни один житель населённого пункта ни в пятничные дни, ни в праздничные»¹.

Имамы Адыгеи в публичных дискурсах 1990-х – 2000-х гг.

В 1990-е гг. ДУМ РА и КК большую часть своей деятельности посвящало решению обрядовых вопросов – регламентации похоронной обрядности, отмене сорокадневных поминок, упорядочению заключения *накыха* (брачного договора) и т.д. Мусульманское кладбище в г. Майкопе

¹ Полевые материалы автора. Интервью с имамом Ибрагимом Шхалаховым.

было открыто еще в 1990 г. Формирующаяся традиция организации пространства кладбища включала в себя как собственно мусульманские элементы (коранические надписи на арабском языке), так и элементы, заимствованные из русской культуры (посадка цветов и деревьев на могилах, портретные изображения на могильных памятниках, надписи на русском языке). Причем зачастую пропагандистское обеспечение этих, безусловно, важных и необходимых инициатив ДУМ значительно превосходило их актуальность для ситуации конца 1990-х гг.

Летом 2005 г. в связи с инициативой Общероссийского благотворительного Фонда Николая Чудотворца в столице Адыгеи – Майкопе – началось строительство девятиметрового памятника этому православному святому. Строительство памятника вызвало протест национальных черкесских организаций, среди активистов которых было немало прихожан Соборной мечети Майкопа. В дискурсе адыгских национальных движений возведение памятника Николаю Чудотворцу конструировалось как вторжение «чужой» культуры, а православие и имперская идеология оказывались неотделимыми друг от друга понятиями. Строительство памятника сопровождалось пикетами представителей «Черкесского конгресса», одной из общественных организаций, созданной в 2004 г., и повлекло за собой бурную дискуссию на круглом столе в Администрации г. Майкоп, а затем и было приостановлено на этом месте. Строительство памятника было возобновлено на новом месте – на территории воинской части, чья земля, соответственно, находится в федеральной собственности.

В современном исламском дискурсе Адыгеи, гораздо более сложном по сравнению с периодом 1990-х гг., тема обрядовой регламентации также занимает особое место.

Некоторыми имамами Адыгеи была негативно воспринята попытка возрождения традиционного черкесского Нового года, инициированная властями республики. На пятничных проповедях они говорили о недопустимости участия мусульманина в празднике, т.к. он «является языческим обрядом и не имеет никакого отношения к Исламу, вследствие чего участие в нем является харамом, то есть запретным для мусульман» [АдыгеяИслам, 2009]. Имам Анзор Дзеукожев говорил о том, что «попытки навязать адыгам обычай справлять языческий праздник являются оскорблением их предков-

мусульман, отказавшихся от язычества, чьей кровью обогрена вся адыгская земля, и которые покинули свою родину ради сохранения верности Слову Аллаха».

Неоднозначную реакцию у представителей ДУМ РА и КК вызвал недавно установленный в Майкопе рядом с Соборной мечетью Монумент Памяти и Единения, посвященный павшим в Кавказской войне. На этапе обсуждения руководство ДУМ РА и КК несколько раз высказывалось против размещения символов черкесского языческого пантеона на этом обелиске на том основании, что памятник стоит практически рядом с мечетью, символизирующей торжество монотеизма.

Мусульмане и имамы

Мотивации мусульман, посещающих мечети Адыгеи, различны. Кроме отправления религиозных практик, для, например, студентов из Восточного Кавказа (Чечни и Дагестана), Турции, Сирии, Мали, Чада, Йемена, Афганистана, важно поддержание через мечеть связи со своей культурой и земляками. Их ожидания от имамов определяются тем, что имам воспринимается как руководитель молитвой, в меньшей степени как учитель и советчик.

«Новые мусульмане» ожидают от имамов, чтобы они обосновали рациональность выполнения ритуальных практик и, с другой стороны, вдохновили их на духовные поиски, на саморазвитие. Для этой группы мусульман имам – не только руководитель молитвы, лидер сообщества, он несет ответственность за существование ислама в светском государстве и обществе. «Имам – политик. За ним идут люди. Он может смягчить позицию мусульман. Наши имамы не дали развиваться тем явлениям, которые распространены в Дагестане», – сказал в интервью один из прихожан Соборной мечети г. Майкопа.

Конкуренция религиозных авторитетов

Авторитет имамов безусловен. На Северном Кавказе претерпевает динамику представление о возрасте и о самой категории «старшие мужчины». Для религиозной молодежи большим авторитетом

будут религиозные деятели, возраст которых неважен, зато важны знания и лидерские качества, которыми могут обладать и ровесники «молодых мусульман». «Я с удовольствием обращусь к имаму, который младше меня по возрасту, если он компетентно ответит на мой вопрос», – сказал в интервью один из работников ДУМ РА и КК.

Для небольшой части молодых мусульман авторитетами являются не имамы в своей мечети, а исламские ученые, которые могут находиться за тысячи километров от них, так называемые «электронные имамы».

Масса молодых людей в регионе сегодня несколько часов в день проводят в интернете и имеют возможность ознакомиться с фетвами имамов и шейхов, живущих за многие тысячи километров. Сегодня можно ходить в одну мечеть, но быть единомышленником имама, живущего не только в другом регионе России, но и в другом государстве. Это новая тенденция, которая проявляется на всем Северном Кавказе, и в Адыгее в меньшей степени. Заслуживает отдельного внимания феномен молодежных джамаатов в Адыгее. Они интегрированы в ДУМ РА и КК, и не наблюдается тенденции их радикализации. Тогда как, например, в КБР и Дагестане молодежные джамааты, независимые от своих духовных управлений, демонстрируют тенденцию к радикализации; поиск социальной справедливости, действительно, вовлекает в их орбиту многих молодых людей, сталкивающихся с коррупцией, неостребованностью традиционных религиозных авторитетов и беспомощностью традиционных механизмов социальной регуляции. Приток молодых людей в эти джамааты и переход под влияние имамов, неподконтрольных ДУМам, скорее выражает их протест против современных порядков на Северном Кавказе.

Библиография:

АдыгееИслам. «Празднование Навруза оскорбляет национальную память адыгов» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.adigeyaislam.com/ru/files/index.php?page=newsdetail&newsID=109>

Акиева С.И. Ислам в Кабардино-Балкарии. – М.: Логос, 2009. – 136 с.
Добаев И.П. Мусульманское образование в России и на Северном Кавказе: состояние, проблемы, перспективы // Экономико-географический вестник Южного федерального университета. – 2008. – № 5.

- Капаева А. Российские муфтии заявляют, что диалог с президентом стал более доверительным [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/188642>
- Кисриев Э.Ф. Ислам и власть в Дагестане. – М.: ОГИ, 2004. – 221 с.
- Макаров Д.В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. – М.: ЦСиПИ, 2000. – 84 с.
- Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. – М.: Гендальф, 2001. – 180 с.
- Ярлыкапов А.А. Исламское образование на Северном Кавказе в прошлом и настоящем // Вестник Евразии. – 2003. – № 2(21). – С. 5-31.
- Sagramoso, D. (2009), “Islamic Radicalism in the North Western Caucasus”, in G. Yemelianova (Ed.), *Islamic Radicalism in the Former Soviet Space*, Routledge, London.

References:

- AdigeyaIslam. (2009), “Prazdnoanie Navruza oskorbliaet natsionalnuiu pamiat adigov”, Adigeyaislam.com, available at: <http://www.adigeyaislam.com/ru/files/index.php?page=newsdetail&newsID=109> (accessed 10 December 2013).
- Akkieva, S. (2009), *Islam v Kabardino-Balkarii*, Logos, Moscow.
- Dobaev, I. (2008), “Musul'manskoe obrazovanie v Rossii i na Severnom Kavkaze: sostojanie, problemy, perspektivy”, *Jekonomiko-geograficheskij vestnik Juzhnogo federal'nogo universiteta*, No. 5.
- Капаева, А. (2011), “Rossiiskie muftii zaiavliaiut, chto dialog s prezidentom stal bole doveritelnim”, *Kavkazskii uzел*, available at: <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/188642> (accessed 23 December 2013).
- Kisriev, Je. (2004), *Islam i vlast' v Dagestane*, OGI, Moscow.
- Makarov, D. (2000), *Oficial'nyj i neoficial'nyj islam v Dagestane*, Moscow.
- Malashenko, A. (2001), *Islamskie orientiry Severnogo Kavkaza*, Gendalf, Moscow.
- Sagramoso, D. (2009), “Islamic Radicalism in the North Western Caucasus”, in G. Yemelianova (Ed.), *Islamic Radicalism in the Former Soviet Space*, Routledge, London.
- Yarlykapov, A. (2003), “Islamskoe obrazovanie na Severnom Kavkaze v proshlom i nastojashhem”, *Vestnik Evrazii*, No. 2(21), pp. 5-31.

Эльмира Муратова¹

Исламские группы Крыма: дискурсы и политика

Аннотация: В статье приводятся некоторые результаты исследования дискурса мусульманских групп Крыма. Актуальность исследования продиктована необходимостью анализа процессов, происходящих в исламской среде полуострова, сквозь призму восприятия актуальных вопросов самими носителями этой религии. Автор представляет точки зрения лидеров и последователей четырех исламских организаций Крыма на вопрос современного положения крымскотатарского народа. Он выделил несколько смысловых блоков дискурса: политика, экономика, религия, нравственность и идентичность, выделил сходные и расхожие моменты в нарративных практиках представителей разных исламских групп. На основе проведенного анализа автор выделил зоны конвергенции дискурсов, которые расположены в сфере нравственности и идентичности.

Ключевые слова: исламские группы, Крым, дискурсы, политика.

Elmira Muratova. ISLAMIC GROUPS OF CRIMEA: DISCOURSES AND POLITICS

Abstract: The article presents some results of the research on discourse of the Islamic groups of Crimea. Its actuality is combined with the necessity to analyze the processes in the Islamic community of the peninsula through their perceptions of the followers of this religion. The author presents how leaders and ordinary followers of four Islamic organizations of Crimea perceive the current situation of the Crimean Tatar nation. She determined several thematic blocks of the discourses such as politics, economics, religion, morality and identity, underlined common and different aspects in the discursive narratives. Based on the analysis the author showed the areas where the discourses of Muslims of various Islamic groups are come very close to each other, for example why they talk about currents processes in the spheres of morality and identity.

Key words: Islamic groups, Crimea, discourse, politics.

¹ Кандидат политических наук, доцент кафедры политических наук и международных отношений Таврического национального университета имени В.И. Вернадского (г. Симферополь, Украина).

В статье приводятся результаты исследования «Прошлое, настоящее и будущее в дискурсе мусульманского сообщества Крыма», проведенного в 2012 г.¹ Его актуальность обусловлена тем, что деятельность разных исламских групп стала заметным явлением общественно-политической жизни автономии. Однако в академической, популярной и медийной дискуссии о социально-политическом значении процессов внутри сообщества доминирует схематичное и поверхностное описание, основанное на расхожих бытовых представлениях. При таком подходе многие процессы, протекающие в рамках исламских течений, остаются без внимания. Отсутствие глубины анализа объясняется прежде всего тем, что сами лидеры и последователи разных групп внутри мусульманского сообщества крайне редко выступают источником информации, и эти группы, как правило, анализируются по вторичным источникам. В этой связи изучение дискурса представителей разных исламских групп и его сопоставление с их реальной политикой приобретает особую значимость. Поскольку крымские татары составляют большинство в мусульманском сообществе Крыма, исследование позиций разных религиозных организаций по главным вопросам национальной повестки дня, таких как влияние исторических событий на современное положение народа, отношение к Меджлису, к дискуссии о восставлении крымскотатарской государственности, оценка политики государства в отношении крымских татар, а также представлений о будущем народа, создаст объемную картину в информационном поле в распоряжении тех, кто принимает решения, равно как и у тех, кто формирует общественное мнение.

Методология исследования

Исследование базируется на методе включенного наблюдения во время посещения мечетей и мероприятий, проводимых исламскими организациями, и глубинных интервью с лидерами (3 человека от каждой организации) и рядовыми последователями /сторонниками (6 человек от каждой организации). Всего в рамках исследования было

¹ Исследование было проведено совместно с Н. Куц в рамках проекта «Крымский политический диалог» (Институт ПАТРИР, Министерство иностранных дел Финляндии, www.patrir.ro/crimea).

проведено 36 интервью. Критериями отбора респондентов, помимо их принадлежности или симпатий к определенной организации, были возраст (18-30 лет, 31-55 лет, 56 и старше), пол и этническая принадлежность (так как мусульманская умма Крыма неоднородна и включает в себя помимо крымских татар представителей и других национальностей, были опрошены и славяне-мусульмане).

В исследование были включены следующие организации: Духовное управление мусульман Крыма (ДУМК), Духовный центр мусульман Крыма (ДЦМК), крымское отделение Всеукраинской ассоциации общественных организаций «Альраид» и крымское крыло «Хизб ут-Тахрир аль-Ислами» (Исламской партии освобождения).

ДУМК – самая первая из действующих в Крыму исламских организаций – была создана в 1991 г. Духовное управление – официальный исламский институт, признаваемый властью и большинством крымских мусульман в качестве полномочного представительного органа. Под его юрисдикцией находится подавляющее большинство зарегистрированных мусульманских общин Крыма (около 400). Его лидеры презентуют себя сторонниками развития «традиционного» ислама крымских татар, опираясь в своей деятельности преимущественно на помощь единоверцев из Турции.

ДЦМК был создан в 2010 г. в качестве альтернативного ДУМК института. Являясь де-юре самостоятельной организацией, де-факто этот орган – дочерняя структура Духовного управления мусульман Украины (ДУМУ) с центром в Киеве. В подчинении ДЦМК несколько десятков мусульманских общин, многие из которых прошли официальную регистрацию в последние годы. В идеологическом отношении центр опирается на учение эфиопского шейха Абдуллаха Аль-Харарри Аль-Хабаша и по этой причине его представители именуются «хабашитами».

«Альраид» – организация зонтичного типа, созданная в 1997 г., в состав которой входит более десятка отделений в разных регионах Украины. Крымский филиал ассоциации – один из наиболее крупных и активных в стране. Во главе организации арабы, бывшие в свое время студентами. В числе сотрудников, в том числе на руководящих постах в крымском отделении, немало крымских татар. «Альраид» связывают с движением «Братья-мусульмане», хотя сама организация

старается это не афишировать. Организация активно сотрудничает с ДУМК, имеет неплохие контакты с властями автономии.

Наконец, «Хизб ут-Тахрир» – партия, получившая известность во многих странах мира, в том числе на постсоветском пространстве. Особенность ее функционирования в Украине определяется отсутствием запрета на ее деятельность, а, следовательно, и притеснений со стороны государства. По этой причине активисты партии периодически проводят разные публичные акции – протесты, конференции, митинги – и открыто тиражируют свои взгляды посредством собственных и иных СМИ.

В силу объемности результатов проведенного исследования в настоящей статье остановимся лишь на вопросе восприятия крымскими мусульманами нынешнего положения крымскотатарского народа.

Современное положение крымскотатарского народа

Описывая современное положение крымскотатарского народа, представители и сторонники исламских организаций затрагивали вопросы политики, экономики, нравственности, идентичности и религии. Основное внимание они уделяли процессам в сфере религии, нравственности и идентичности. В своих ответах респонденты в значительной степени обращали внимание на негативные моменты в жизни народа, хотя положительные явления тоже отмечали. В целом, ответы респондентов из разных организаций часто пересекались, а порой были почти идентичны.

Политика

Все отмеченные респондентами моменты в политической сфере жизни народа носили негативный характер. В частности, перечислялись такие явления, как оторванность элиты от народа, отсутствие национальной идеи и как следствие тупик в национальном развитии, отсутствие последовательности в государственной политике и как следствие в политике Меджлиса и незащищенность народа в политическом плане. Следует отметить, что представители ДУМК в оценке политической жизни были более активны и критичны, чем представители и сторонники других организаций. Респонденты ДЦМК

политическую ситуацию вообще не комментировали, считая это неважным.

Говоря об оторванности элиты от народа, представитель ДУМК привел пример крымскотатарских чиновников и депутатов, которые, занимая важные посты, малоэффективны в продвижении интересов народа. При этом он отметил, что ощущается противопоставление крымских татар во власти простым людям:

«Наша чиновничья прослойка ничего кроме званий, что он там зам министра или министр, ничего не имеют. Первый заместитель министра не может подписать архитектурный план мечети, не решается вопрос, говорит, пускай министр подпишет. Даже в таких мизерных вещах эти люди ничего не могут. А нас противопоставляют им. Тот же депутатский круг не может ничего сказать по вопросу с землеотводом под мечети. Зато он выезжает на навороченной иномарке, у него свое дело, которое процветает. Чтобы не потерять свое место, они не высовываются» (муж., 72 года, советник муфтия, ДУМК).

Тема отсутствия национальной идеи была также актуализирована представителем ДУМК:

«У нашего народа сейчас нет идеи – ни национальной, никакой другой» (муж., 30 лет, имам, ДУМК).

Более полно та же мысль была определена одним из лидеров «Хизб ут-Тахрир»:

«С точки зрения политики я бы сказал что в целом национальная жизнь находится в определенном тупике. Потому что когда мы только приезжали, были определенные цели, задачи, которые были достигнуты, и наш народ должен был перейти на другой этап развития» (муж., 38 лет, журналист, «Хизб ут-Тахрир»).

Затем, по словам респондента, национальное движение выдвинуло другие цели. Однако некоторые из них были недостижимы, что породило политическую апатию, другие были неспособны действительно «оживить народ». Член партии полагает, что национальная идея могла бы выйти за рамки крымскотатарского народа и тогда могла бы быть более эффективной:

«Например, эта идея могла бы выйти за рамки крымскотатарского народа. А сейчас национальность фактически находится в некой коробке, которую сами же татары и культивируют. Например, некоторые

крымские татары, желая сохраниться, пытаются взаимодействовать и строить отношения только друг с другом. А среди нас живут другие народы, нации, с представителями которых у нас есть взаимоотношения» (муж., 38 лет, журналист, «Хизб ут-Тахрир»).

Еще один представитель ДУМК посетовал на то, что общая неразбериха в политической жизни страны усложняет процесс выработки последовательной политической линии в крымскотатарском сообществе: «В политическом вопросе, я считаю, у нас очень большой хаос... И нам в этой политической каше какой-то стабильный путь выдержать очень тяжело... По сравнению с теми народами, которые похожи с нами историей и добиваются своих прав, мы, наверное, самые профессиональные... Хотя я вижу, что мы растеряли больше, чем приобрели» (муж., 33 года, преподаватель религии, ДУМК).

Сторонница ассоциации «Альраид» выразила обеспокоенность общей незащищенностью крымских татар в политическом плане:

«В политическом плане народ вообще не защищен. Даже те богатые думают, что они очень хорошо сидят, но это не так. Как-то не спокойно на душе» (жен., 55 лет, уборщица, «Альраид»).

Экономика

В обсуждении экономического положения народа участвовали представители и сторонники всех исламских организаций. В целом, их высказывания можно сгруппировать в три блока: «есть значительные успехи», «люди живут по-разному», «народ бедствует».

Есть значительные успехи

Небольшая часть респондентов полагала, что крымские татары добились существенных успехов в своем обустройстве и живут либо на таком же уровне, как и представители других этнических групп, либо даже лучше. Так считают некоторые лидеры и сторонники ДУМК, ДЦМК и «Альраид»:

«Зная трудолюбие нашего народа, я за экономическую сторону вообще не переживаю. Видя, чего мы добились за 20 лет с нуля, получив очень сильный удар от Советского Союза, потеряв все деньги на карточках, не успев построить дома после переезда. Наш народ начал с нуля и за 20 лет достиг сегодняшних успехов. Мы видим наших меценатов, у нас есть ТВ-канал, большие фирмы, перевозчики. И в строительном секторе – мы строим самые красивые

дома в Симферополе, я имею в виду многоэтажки. Видя этот прогресс, в экономическом плане у меня нет никаких переживаний» (муж., 33 года, преподаватель религии, ДУМК).

Люди живут по-разному

Значительная часть респондентов, принадлежащих ко всем организациям, полагает, что среди крымских татар наблюдается разный уровень достатка: есть те, кто живет хорошо, но есть и такие, кто до сих пор испытывает экономические трудности. При этом несколько человек подчеркивали, что уровень жизни крымских татар мало отличается от уровня жизни представителей других национальностей:

«Как люди живут сейчас? Так же, как многие. Трудности переносят такие же, как все, наверное. Ничем не отличаются. Иногда нуждаются в помощи. Помогать некоторым надо. Приезжают люди из Узбекистана – нет помощи. Моя дочь раньше в Меджлисе работала, рассказывала про женщину, которая жила с четырьмя детьми в землянке. Пришла, говорит, плачет, помощи просит. Есть такие люди среди крымских татар. Есть, наверное, которые бизнесом занимаются, в достатке живут» (жен., 65 лет, пенсионерка, ДЦМК).

Народ бедствует

Были среди респондентов и такие, кто полагал, что экономическое положение народа оставляет желать лучшего. Так, например, муфтий ДУМК посетовал на то, что крымские татары в основной своей массе занимаются неквалифицированным трудом:

«Весь народ здесь на рынке сидит. Поедешь на побережье, там народ работает, пока люди отдыхают. Наши девушки, молодые женщины ходят и предлагают пахлаву, кобете» (муж., 50 лет, муфтий, ДУМК).

Другой представитель ДУМК сделал акцент на жизни народа в степных районах полуострова, полагая, что люди там нищают:

«Это степной район, села там без дорог, без воды, без газа. Жизнь очень трудная... А в данное время люди оттуда выехать не могут, и работы там нет, и заработка нет. Люди нищают» (муж., 55 лет, имам, ДУМК).

Сторонница «Альраид», славянка, принявшая ислам, видит экономическую жизнь крымских татар трудной. По ее мнению, народ никак не может завершить этап строительства дома:

«В основном, мне кажется, что народ бедствует. Ну, может быть, это я с такими общаюсь. Жизнь основной массы постоянно в строительстве. Потому что очень сложно, наверное, построить то, что начато когда-то. Говорят, раньше там спонсировали, какие-то ссуды давали, а сейчас ничего не дают. У людей хронические стройки: строят, строят, строят. А семьи разрастаются, надо сыну, надо дочери. Для меня татарская нация – это постоянное строительство, работа...» (жен., 51 год, бухгалтер, «Альраид»).

Также она обратила внимание на то, что престижные должности заняты не крымскими татарами:

«Мне кажется, что каких-то продвинутых, современных выходцев из крымскотатарской среды немного. Может быть, это по причине притеснения, может быть это сам стиль жизни таков, что они не высовываются...я не знаю, как это правильно выразить. Все должности, все магазины в основном – другая национальность» (жен., 51 год, бухгалтер, «Альраид»).

Религия

Описывая процессы в религиозной сфере, респонденты из разных организаций были довольно близки в своих оценках. Так, представителей и сторонников обоих духовных управлений беспокоит, главным образом, проблема разобщенности крымских татар, их разделения на последователей разных исламских течений. Почти всех заботит религиозное невежество, забвение основополагающих принципов ислама. Одновременно респонденты отмечали и успехи в процессе исламского возрождения в Крыму.

Разобщенность по религиозному признаку

О разделении крымских татар на последователей разных исламских течений говорили представители и сторонники всех организаций, кроме партии «Хизб ут-Тахрир». Причем, если со стороны «Альраида» об этом вскользь упомянули лишь два сторонника ассоциации, то со стороны ДУМК и ДЦМК об этом говорили как лидеры, так и рядовые последователи. Присутствие темы религиозной разобщенности в дискурсе представителей и сторонников обоих духовных управлений видится закономерным, учитывая собственное

позиционирование в качестве институций, стоящих на страже защиты «традиционных» исламских ценностей крымских татар от посягательств «сект» и «заблудших течений». Две другие организации («Хизб ут-Тахрир» и «Альраид») зачастую как раз и выступают объектами нападков со стороны духовных центров. Поэтому неудивительно, что их лидеры и сторонники эту проблему не актуализировали:

«Наверное, в стомиллионном государстве нет столько сект, сколько у нас имеется в Крыму» (муж., 50 лет, муфтий, ДУМК).

Респонденты называли несколько причин распространения «нетрадиционных» течений. Первая – это религиозная неграмотность народа. Вторая – «происки» недобросовестных миссионеров из-за рубежа:

«Воспользовавшись неграмотностью населения, многие недобросовестные организации работают в Крыму и сеют раздор» (муж., 33 года, преподаватель религии, ДУМК).

Для респондентов духовных управлений характерно четкое противопоставление по принципу «мы и они». «Мы» – это продолжатели традиций предков, носители крымскотатарского языка и культуры. «Они» – сторонники чуждых традиций, равнодушные ко всему национальному:

«Когда мы говорим одно, а они говорят другое, о единстве говорить сложно. Мы говорим, чтобы разговаривали на татарском языке, а они отвечают, что татарский язык – национальный, а язык межнационального общения – это русский. Они даже хотят требовать, чтобы хутбу читали на русском языке. Это раскол, это очень плохо» (муж., 55 лет, имам, ДУМК).

Религиозное невежество

Тема невежества крымских татар в вопросах своей религии была общей для всех исламских организаций (представители и сторонники ДУМК отдельно о ней не говорили, но упоминали в контексте перечисления других проблем). Респонденты из разных организаций расставляли акценты по-разному. Так, сторонник ДЦМК полагает, что именно в силу незнания религии многие крымские татары не в состоянии отделить обычаи от религиозных ритуалов:

«Очень много наших соотечественников взяли незнание у стариков, по обычаю. Они в итоге не знают о вероубеждениях, не разбираются во многих религиозных вопросах. Нужно людям больше давать

знания о религии, потому что они не могут отличить обычаи от именно религиозных ритуалов» (муж., 35 лет, имам, ДЦМК).

Некоторые респонденты указывали на формальный характер исламской идентичности крымских татар, утверждая, что осознание себя мусульманами не ведет к выстраиванию своей повседневной жизни в соответствии с исламскими нормами:

«К сожалению, многие крымские татары называют себя мусульманами, хотя в большей части не являются таковыми, потому что, чтобы быть мусульманином, нужно действительно быть покорным. Мусульманин в переводе означает «покорившийся». Но они не покорились, они просто говорят «я – мусульманин», потому что мои бабушка и дедушка – мусульмане, но они приходят домой и жабку с копейками погладить могут, чтобы у них денежки были и т.д. Это конечно обидно, очень обидно, что многие татары так проявляют себя» (муж., 20 лет, студент, «Альраид»).

Отдельно следует отметить восприятие религиозности крымских татар славянами-мусульманами. Для них характерно критическое отношение, граничащее с порицанием:

«Мне, например, обидно, что я, русский, объясняю крымским татарам ислам. Их религию они должны объяснять, а они не умеют» (муж., 30 лет, предприниматель, «Хизб ут-Тахрир»).

Прогресс в религиозной сфере

Одновременно с указанием проблем в религиозном развитии крымских татар респонденты усматривают в нем определенные достижения. Например, проводя сравнение между разными сферами жизни народа, представитель ДУМК полагает, что религия находится далеко впереди:

«Сильное развитие идет в религиозном плане. Определенные структуры, к сожалению, топчутся на месте уже 20 лет. Для нас что самое важное? Это религия, язык и культура. Если мы сравним развитие каждого компонента, то мы поймем, что религия вырвалась намного вперед, а остальные структуры топчутся на месте» (муж., 30 лет, имам, ДУМК).

Другой представитель ДУМК констатирует, что, несмотря на неравные стартовые условия с другими мусульманскими регионами

мира, главным образом, из-за депортации и атеистической идеологии, Крым в религиозном плане находится не на последнем месте:

«А положение наше надо оценивать в сравнении. Во-первых, у нас был неравный старт с остальными исламскими странами. И все равно, сравнивая с ними, с той же Турцией, с той же Иорданией, где я бывал и мог следить, с тем же Египтом, по количеству претворяющих ислам в жизнь людей и не претворяющих, мы не на последнем месте находимся» (муж., 33 года, преподаватель религии, ДУМК).

Лидеры и сторонники «Альраида» и «Хизб ут-Тахрир», в целом, солидарны с приведенными выше мнениями и объясняли, что именно они понимают под прогрессом в религиозной сфере:

«В религиозной сфере сейчас, слава Аллаху, все больше и больше наших татар начинают просыпаться, начинают соблюдать [религиозные предписания], и меня это радует» (жен., 49 лет, глава женской организации, «Альраид»).

«Сегодня увеличивается количество мусульман, соблюдающих религию, я не говорю о сторонниках «Хизб ут-Тахрир», мы рассматриваем общие тенденции. Религиозность растет среди крымских мусульман. Организации не исламского толка, в основе работы которых лежат не исламские принципы, скажем, демократические, националистические – при этом я не говорю, что люди в этих организациях не мусульмане – взяли на вооружение ислам, исламские лозунги и исламскую идею и стали рассматривать как одну из основ для своих организаций. Если периодически проследить, сравнить с той, что выпускалась десять лет назад, – небо и земля. Сегодня больше говорят об исламе» (муж., 30 лет, глава информационного офиса, «Хизб ут-Тахрир»).

Мораль/нравственность

Сфера морали/нравственности была одной из тех, где мнения представителей и сторонников разных организаций были практически идентичны. Все говорили о нравственном упадке крымских татар, о превалировании в их жизни материальных ценностей над духовными, о развитии таких неблагоприятных качеств, как чувство потребительства и т.д.

Нравственный упадок

Проблемы деградации традиционной крымскотатарской семьи, непристойное поведение молодежи, развитие разных социальных пороков и другие проблемы – были в центре внимания респондентов.

Их высказывания порой были эмоциональными и личными, чувствовалось, что они воспринимают ситуацию близко к сердцу:

«Вы посмотрите на внешний вид наших представителей, на их мышление. Вы посмотрите на моральный облик семьи крымскотатарской, на каком уровне происходит воспитание в семье... У нас, к сожалению, многие мужчины женоподобны... Видите, что творится и в вузе вашем. Я сейчас шел и ужаснулся, стояли наши девушки, курили сигареты, громко разговаривали и даже, мне показалось, что нецензурно ругались... Вы давно были на наших свадьбах? Я на них не присутствую уже лет пятнадцать, но наслышан от других, что там происходит. На похоронах женщины в обтягивающей одежде, полуголые, накрашенные. Начинают орать, занимаются показухой и тут же через пять минут начинают обсуждать чью-то личную жизнь. То есть зависть и сплетни» (муж., 45 лет, имам, ДУМК).

Материальное превалирует над духовным

В числе недостатков нравственного развития респонденты указывали на увлеченность крымских татар чрезмерными заботами о материальном благосостоянии в ущерб духовному росту. Так, один из лидеров ДУМК говорил об ограниченном месте религии в жизни социума, где она используется, главным образом, для исполнения определенных ритуалов:

«Религия отошла на второй план. Религия у нас в народе воспринимается как нечто, что я могу использовать, когда мне будет нужно. Например, умер дедушка, я позову муллу, и он отчитает. А в повседневной жизни мне религия не нужна. Мне нужны: теплица, огород, работа, дом нужно построить, машина нужна. А религия мне нужна бывает раз в полгода, когда я, например, поселился в новый дом, и мне нужно какое-то богослужение провести, дуа сделать. Народом овладело мирское, материальное. В связи с этим есть некое равнодушие к национальным и духовным ценностям, некая пассивность» (муж., 35 лет, заместитель муфтия, ДУМК).

Чувство потребительства

Несколько респондентов, рассуждая на тему нынешнего положения крымских татар, выделили чувство потребительства как отличительную черту, негативно характеризующую представителей народа. Причем последствия развития этого недуга они наблюдают как в бытовой сфере, так и в религиозной:

«В народе развилось такое чувство потребительства, кто-то ему обязан дать. Он будет иметь машину, дом, скот, а еще ему должны дать пол литра масла, которое прислали в качестве гуманитарной помощи. То же самое и с курбанами. Он сам в состоянии зарезать барана, а не ждать, что ему должны дать кило мяса. Психологию людей поменять очень сложно» (муж., 72 года, советник муфтия, ДУМК).

«Сейчас уже достаточно много есть состоятельных людей, но все равно мы вынуждены строить мечети на помощь из других стран, обеспечивать медресе на помощь из других стран, проводить различную помощь больным, сиротам, ремонтировать национальные школы за чужие средства» (муж., 33 года, преподаватель религии, «Альрайд»).

Идентичность

Пожалуй, наибольшее единодушие респонденты продемонстрировали говоря о процессах, происходящих в сфере идентичности крымских татар. Ведущей темой здесь была утрата ценностей и как ее следствие – ассимиляция народа, которая представлялась главной проблемой его нынешнего развития.

Утрата ценностей /ассимиляция

В целом, настроения большинства респондентов были довольно пессимистичными. Представители и сторонники всех групп высказывали озабоченность состоянием сохранности крымских татар как самобытного народа:

«Сейчас для крымскотатарского народа основная проблема – это ассимиляция. Происходит культурная ассимиляция, когда мы – носители определенного менталитета, определенной культуры, у нас есть свои обычаи многовековые, в крымской среде можно сказать все растеряли. Наш облик как крымскотатарской нации становится размытым. Ассимиляция является угрозой для крымских татар потому, что это просто на просто приведет к нашему исчезновению» (муж., 29 лет, глава молодежной организации, «Альрайд»).

Некоторые респонденты делали акцент на ситуацию с родным языком, потеря которого воспринималась ими как трагедия:

«Вот на каком языке мы сейчас с вами общаемся? На каком языке мы думаем? Это нравственный упадок, это потеря ценностей» (муж., 45 лет, имам, ДУМК).

Другие респонденты указывали на трансформацию традиционных крымскотатарских институтов, например, семьи:

«Я доктор и вижу, как семьи строятся, как они обустроиваются. Структурная единица общества – это семья. Сегодня крымские татары создают непрочные семьи. Достаточно каких-то материальных проблем, и семьи рушатся. У нас в ментальности что-то произошло. Сфера массовой информации ведь быстро влияет на сознание, плюс они видят, как живут окружающие» (муж., 27 лет, врач акушер-гинеколог, «Альраид»).

Третьи информанты высказывали озабоченность в связи с появлением новшеств в национальных церемониях, таких, например, как свадьба:

«Очень обидно за свой народ. Когда в 1987-90 гг. были крымскотатарские свадьбы, все соседи приходили и дивились на это зрелище и потом годами рассказывали о том, что у нас так хорошо. А в данное время у нас везде идет бизнес. На наших свадьбах тоже идет бизнес. Ты хоть что заказывай музыкантам, они все исполняют. Национального не остается и это очень обидно» (муж., 55 лет, имам, ДУМК).

Рассуждая о мерах противодействия ассимиляции, респонденты говорили о необходимости возврата к истокам, корням, в основе которых они видели ислам:

«Если мы говорим о сохранении народа, не о сохранении какой-то биологической массы, а о сохранении народа, наших потомков, его идейных ценностей, нужно учитывать то, что на протяжении более двухсот лет этим ценностям был нанесен существенный урон... Мы должны сохранить народ на тех ценностях, на которых он возник, процветал и на которых он держится. Поэтому этот народ как бы вновь оживить – это и является исламской идеей. Та деятельность, которую сегодня мусульманские организации в Крыму ведут, служит процессу возобновления, приостанавливается ассимиляция...» (муж., 30 лет, глава информационного офиса, «Хизб ут-Тахрир»).

Народ перестал быть сплоченным

Тема разобщенности крымских татар, развития в их среде индивидуалистских настроений в противовес коллективистским, также звучала часто. Причем респонденты противопоставляли нынешнее положение разобщенности прошлому состоянию сплоченности,

которое, по их мнению, наблюдалось и в период депортации, и даже в первые годы возвращения на родину:

«Я считаю, что даже при депортации, когда татар выселяли, они себя вели сплоченно. Они делали все вместе, они крепко держались своих традиций, культуры. В беде они сплотились» (жен., 34 года, в декретном отпуске, ДЦМК).

Разобщенность крымских татар наблюдают и славяне-мусульмане: «Есть какое-то неверие друг другу, нет единства у татар, они сейчас как-то раздроблены. Есть даже какая-то озлобленность друг к другу. Как-то по группам: соблюдающая группа и не соблюдающая группа друг с другом немного враждуют. Нет единства и это, мне кажется, главная проблема у татар. Нет доверия друг к другу» (жен., 34 года, преподаватель английского языка, «Альраид»).

Выводы

1. Заметная активность представителей ДУМК в обсуждении политического положения народа может быть объяснена их более активной, по сравнению с другими исламскими организациями, вовлеченностью в политические процессы Крыма. Это наблюдается как на уровне руководства этой структуры, так и на уровне ее более низких структурных элементов – региональных и местных имамов. Их участие в политических акциях, инициируемых Меджлисом, нередкое в степной части полуострова объединение в одном лице главы местного меджлиса и имама мусульманской общины, обуславливает их лучшую осведомленность о политических процессах, а также более активную гражданскую позицию. Представители других исламских организаций либо стремились подчеркнуть свою аполитичность и нацеленность на решение других, в первую очередь духовных, проблем крымских татар (например, ДЦМК и «Альраид»), либо говорили о том, что не разделяют политических целей и методов Меджлиса, а потому в его политических акциях не участвуют.

2. Подавляющая часть представителей и сторонников исламских организаций полагает, что произошло имущественное расслоение крымских татар, в среде которых появились состоятельные люди, но одновременно остались те, кто находится в бедственном положении.

Сравнительно меньшая часть удовлетворена успехами в экономическом развитии, которые объясняет, главным образом, трудолюбием народа. Еще меньшая часть склонна считать экономическое положение в целом неудовлетворительным, видя причины в последствиях процесса репатриации.

3. Важным процессом в религиозной сфере представители и сторонники ДУМК и ДЦМК видят разобщение народа на последователей разных исламских течений. Несмотря на конкуренцию между ними, оба презентуют себя выразителями «традиционного» ислама крымских татар и противопоставляют «нетрадиционным» течениям. Основными причинами распространения «чуждых» идеологий они видят религиозное невежество народа и «происки» зарубежных исламских центров. Религиозное невежество лидерами и сторонниками ДЦМК понимается преимущественно как результат потери преемственности передачи исламских знаний от старшего поколения к младшему, а представителями и сторонниками других организаций, как номинальность принадлежности к исламу, когда осознание себя мусульманином не обуславливает исполнение основополагающих норм этой религии.

4. Ситуация в сфере нравственности воспринимается представителями и сторонниками всех организаций практически одинаково: нравственный упадок, погружение крымских татар в решение преимущественно материальных проблем, игнорирование ими духовных ценностей. Представляется, что акцентируя внимание на «плачевном» состоянии духовности народа, респонденты подводят основание под деятельность, в первую очередь, своих организаций, которые призваны восстановить былой моральный облик крымскотатарской нации.

5. Идентичность – еще одна сфера сближения позиций исламских организаций, каждая из которых озабочена проблемой утраты ценностей и как следствие ассимиляции народа. Для представителей и сторонников ДУМК, ДЦМК и «Альраид» основное средство противодействия ассимиляции – это возрождение ислама наряду с сохранением языка, традиционного уклада крымскотатарской семьи, недопущением трансформации традиций и обычаев. Для партии «Хизб ут-Тахрир» основной элемент культурного наследия народа – ислам, поэтому его возрождение видится единственной возможностью сохранить идентичность крымских татар.

6. Многие респонденты отметили фактор разобщенности крымских татар, который выражается в разрыве родственных связей, нарушении

коммуникации между людьми. Зачастую нынешнее положение противопоставляется состоянию сплоченности, которое демонстрировал народ в период депортации и на момент возвращения на родину. Респонденты объясняют это достижением главной задачи, стоявшей перед народом в местах депортации, – возвращением в Крым, улучшением экономического положения людей и их погруженностью в решение своих насущных проблем.

7. В целом, представленный дискурс носит «проблемный» характер и отражает недовольство крымских татар своим положением. Вместе с тем, и в оценке своего нынешнего состояния и в оценке других вопросов, в том числе отношения государства к крымскотатарскому народу, это недовольство не носит пока критического характера. Этим, по всей видимости, можно объяснить отсутствие радикальных «ноток» в высказываниях респондентов.

Айдер Булатов¹

Салафизм как идейно-политическое движение в мусульманской умме Крыма²

Аннотация: В данной статье представлена одна из исламских формаций в современном Крыму, называющая себя салафитами, последователями известных со времён праведных халифов «сторонников Сунны и согласия» (ахль ас-сунна валь-джамаат). Сущностью указанной мусульманской общности является стремление к возвращению к истокам веры (более аутентичное понятие в этом смысле «ас-салаф ас-салих» – праведные предки, то есть благочестивые основатели раннего ислама). Салафиты заняли свою нишу в мусульманском сообществе Крыма и активную позицию в крымском сообществе. Они взяли инициативу в таком остром социальном вопросе, как обеспечение репатриантов земельными участками для строительства жилья, социальной помощью обустраивающемуся на своей исторической родине мусульманскому крымскотатарскому народу. В период возрождения ислама в Крыму во взаимодействии с мусульманскими общинами они оказали неоценимую помощь в организации исламского просвещения и строительстве мечетей. Сообщество современных приверженцев салафизма в Крыму неоднородно, но, исходя из декларативных заявлений лидеров указанных исламских объединений, можно определить основные стратегические положения, объединяющие указанные течения. Это широкое исламское просвещение в массах, использование исламских ценностей на пути развития современного общества, приверженность концепциям справедливого национального государства.

Ключевые слова: Ислам, салафизм, ваххабизм, фундаментализм, мазхаб, Крым, крымские татары, репатрианты.

¹ Кандидат философских наук, директор Крымского научного центра исламоведения (г. Симферополь, Украина).

² Текст доклада, представленного на конференцию «Мусульманские движения и механизмы воспроизведения идеологии ислама в современном информационном пространстве» (Казань, 13-17 ноября 2013 г.).

Ayder Bulatov. SALAFISM AS AN IDEOLOGICAL AND POLITICAL MOVEMENT
 IN THE MUSLIM UMMAH CRIMEA

Abstract: This article presents one of Islamic formations in the modern Crimea who call themselves Salafis, the followers known since the days of righteous caliphs “supporters Sunnah and consent” (Ahl al-Sunnah wal-Jamaat). The essence of this Muslim community is the desire to return to the roots of faith (the most authentic concept in this meaning “al-Salaf al-Salih” is righteous ancestors, the founders of early Islam). Salafis have found their niche in the Muslim community of the Crimea and an active position in Crimean society. They took the initiative in such acute social issues like providing returnees with a land for housing, social assistance with the settling in their homeland of the Muslim Crimean Tatar people. During the revival of Islam in Crimea, in collaboration with the Muslim communities, they provided invaluable assistance with organization of Islamic education and the construction of mosques. Community of modern adherents of Salafism in the Crimea is not uniform, but according to these declarative statements of leaders of Islamic associations, you can define the key strategic positions that unite these currents. This broad Islamic education among the masses, use of Islamic values in the development of modern society, commitment to concepts of fair national state.

Key words: Islam, Salafism, Wahhabism, fundamentalism, madhhab, Crimea, Crimean Tatars, immigrants.

Когда говорят о крымских мусульманах, часто упоминают о салафитах (ваххабитах), зачастую вкуче с такими мифологемами, как «фундаментализм», «радикализм», «нетрадиционный», «экстремистский» и т.д. На сегодняшний день возникла необходимость представить одну из исламских формаций в современном Крыму, позиционирующих себя салафитами, т.е. последователями известных со времён праведных халифов «сторонников Сунны и согласия» (ахль ас-сунна валь-джамаат), стремящихся к возвращению к истокам веры (ас-салаф ас-салих) времён благочестивых основателей раннего ислама. Возникшее после смерти Пророка Мухаммада многообразие школ (мазхабов) и различных направлений (ветвей) поставило мусульманскую умму перед постоянной дилеммой внутреннего обновления и возвращения к первоначальным фундаментальным доктринам ислама. Одним из первых теоретиков так называемого фундаментализма можно считать Ахмада ибн Ханбала (780-855 гг.), основавшего одну из наиболее строгих богословских школ в исламе, называемого ханбалистским

мазхабом. Одним из признаков современной салафийи является не только возвращение к незыблемым доктринам ислама, но и использование исламских предписаний в социальной и политической жизни мусульман. В этих рамках можно говорить о современных приверженцах салафийи, призывающих к социальной справедливости, укреплению морали, сохранению национальной и религиозной самобытности. Крымские салафиты в этом отношении имеют свою специфику, связанную с возвращением на историческую родину крымскотатарского мусульманского народа, столкнувшегося с серьезными проблемами обустройства, возрождения национальной культуры, языка и религии.

Не секрет, что большое влияние на возрождение ислама в Крыму оказали внешние силы. Можно вспомнить одну из первых официально действующих в Крыму арабских организаций – благотворительный фонд «Ас-Суна» из Королевства Саудовская Аравия. Утверждение, что Саудовская Аравия объявила ваххабизм своей официальной идеологией, является некорректным, поскольку в официальных документах королевства государственной религией провозглашен ислам без уточнения его интерпретации. Тем не менее, салафитская доктрина (так здесь именуют учение Мухаммада Ибн Абд аль-Ваххаба) пользуется признанием со стороны государства. Труды вероучителя, в основном посвященные защите строгого единобожия, регулярно переиздаются, изучаются... Тем более, что современный «салафитско-ваххабитский» ислам в том виде, в каком он сегодня существует в Саудовской Аравии и ряде других стран Аравийского полуострова, далек от многих «крайностей» первоначального ваххабизма [Добаев, 2011]. Поэтому термины «ваххабизм», «радикальный» в современных научных кругах, среди востоковедов и исламоведов, имеют совсем иное толкование, чем, например, в средствах массовой информации.

В условиях дефицита в Крыму духовной литературы, образованных имамов и действенной сети духовных учебных заведений к идеологии салафизма (суннитского фундаментализма) оказались восприимчивыми широкие круги мусульман, увидевшие в ней ответы на многие вопросы, которые они не могли получить от своего старшего поколения, знающего ислам лишь на уровне народных обычаев – урф-адетов (крым.-тат). Не воспринимая принципы так называемого традиционализма, приверженцы салафийи из арабских

стран стали первыми богословами-проповедниками в среде крымских мусульман. Помимо оказания гуманитарной помощи, приобретения моельных домов, арабская организация «Ас-Суна» в сотрудничестве с Крымским благотворительным фондом «Крым 2000» в 1997 г. стала родоначальником организованного хаджа (паломничества) крымских мусульман в Мекку (Королевство Саудовская Аравия).

Исламские группы, называющие себя салафитами, стали заметно выделяться не только специфическими бородами у мужчин или хиджабами у женщин: являясь полноценными членами современного крымского общества, опираясь на предписания Корана и сунны, они заняли свою социально-политическую позицию в обществе. Они стали инициировать обращения в государственные органы о предоставлении возможности старшеклассникам совершать пятничные намазы в мечетях, о раздельном обучении детей разного пола, о вклеивании в документы фотографий женщин с покрытой головой.

В тот же период времени возрастает их политическая активность. Например, 28 марта 2003 г. перед Верховным Советом АР Крым прошел митинг крымских татар против войны в Ираке, в котором приняли участие около 500 человек... Они категорически осудили действия антииракской коалиции и требовали немедленного прекращения войны и вывода оккупационных войск с территории мусульманских государств Ирака, Афганистана, Палестины и Чечни. Также требовали вызвать из зоны конфликта украинский батальон. На митинге осудили действия Меджлиса, который поддержал агрессоров, и потребовали от Меджлиса не делать таких заявлений от имени народа. Была принята резолюция митинга, которую отправили в ВР и Правительство Украины [Майдан, 2003].

Активную позицию салафиты заняли и по отношению к одной из самых острых социальных и политических проблем Крыма – наделение репатриантов земельными участками для строительства жилья. До недавнего времени в этой сфере активно работала общественная организация «Авдет» («Возвращение»), имеющая мощное исламское крыло, возглавляемое имамом Даниялом Аметовым, который завоевал широкую популярность среди участников «полян протеста» и стал знаковой фигурой в Крыму. В 2006 г. Д. Аметов назначается советником Председателя Верховного Совета Автономной Республики Крым. Несмотря на это, 12 октября 2010 г. Д. Аметов был приго-

ворен к четырем годам лишения свободы (позже суд сократил срок до трех лет) по обвинению в противодействии сотрудникам милиции. Однако его дело было продолжено соратниками, объединившимися под названием новой общественной организации ОО «Себат» («Упорство»). Себатовцам удалось добиться серьёзных договорённостей с правительством крымской автономии по решению земельных вопросов. Руководители «Себата» официально заявили, что в решении земельного вопроса на крымских «полянах протеста» не допустят никаких отклонений от требований законодательства Украины и договорённостей с правительством Крыма. Любые противоправные действия в ходе решения земельного вопроса, независимо от ранга и должности чиновника, пытающегося их совершить, будут незамедлительно пресекаться всеми доступными правовыми методами [Себат, 2013а].

Следует отметить, что изменение тактики протестных акций и результаты декларированного законопослушания вскоре принесли результаты. 27 ноября 2012 г., в пресс-центре ИРС-Симферополь, на торжественном сборе ОО «Себат» участникам «поляны протеста» «Петровские Высоты» были вручены первые государственные акты на право собственности на землю. Далее «Себат» публично презентовал ещё несколько мероприятий по вручению участникам «полян протеста», в том числе славянам, документов об отводе земельных участков. 13 мая 2013 г. на главной площади г. Симферополя было организовано своеобразное народное собрание, на котором руководство автономии впервые публично выдало государственные акты на право собственности на землю участникам крымских «полян протеста». Участников крымских земельных акций представляла общественная организация «Себат». Всего на этом импровизированном мероприятии разрешение на разработку проектов землеустройства получили 1053 крымчанина, причём разных национальностей. Участники земельных акций развернули транспаранты «Поддерживаем инициативы Президента!», «Крымские татары – за мир и стабильность в Крыму!», «Мирное решение вопросов – залог стабильности и процветания!». Однако больше всего бросались в глаза огромные плакаты «Себат! Земля! Народ!» [Себат, 2013б].

В плане социальных проектов и исламского просвещения наглядным примером современной мусульманской формации, относящей себя к последователям времён благочестивых основателей раннего ислама, может служить крымское отделение Всеукраинской ассоциации

общественных организаций «Альраид». Деятельность этой организации в Крыму берёт начало с середины 90-х гг., периода массового возвращения на родину крымских татар, совпавшего с сильнейшим экономическим кризисом на территории бывших постсоветских республик. Десятки тысяч репатриантов оказались без жилья, воды, качественной медицинской помощи и других элементарных условий. Исламская организация сумела привлечь значительные финансовые ресурсы из арабских стран, направив их на бурение артезианских скважин, открытие медицинских пунктов, оказание единовременной помощи тяжелобольным, сиротам и инвалидам. Ассоциация наладила взаимодействие с мусульманскими общинами, помогая им в строительстве и обустройстве мечетей. С учётом настроенного отношения к исламу в целом и к своей организации в частности, ассоциация «Альраид» стала лидером по проведению в г. Симферополь различных публичных просветительских мероприятий: семинаров, круглых столов, научно-практических конференций, посвящённых ознакомлению с религией ислам, духовно-нравственному воспитанию молодёжи, межцивилизационному диалогу и т.д. Ведущими участниками этих мероприятий стали учёные, религиозные деятели, представители органов государственной власти.

Современный салафизм в Крыму неоднороден. Он включает в себя различные сегменты в виде ортодоксальных групп с жесткой регламентацией бытовой и социально-политической жизни (в народе их называют ваххабитами); небольшой одиозной группы такфиритов (непримиримых борцов с «вероотступниками в исламе»); таблигиджемаатовцев (экзотичных исламских проповедников); халифатистов (исламских романтиков, мечтающих о возрождении теократического государства) и др. Идиллии в отношениях между указанными группами нет. В последние годы они нередко обмениваются публичными «наставлениями» и разоблачениями, обвиняя друг друга в отходе от исламских ценностей, лицемерии и сектантстве.

В тоже время, исходя из декларативных заявлений указанных исламских объединений, можно определить основные стратегические положения, объединяющие указанные течения: это широкое исламское просвещение в массах, использование исламских ценностей на пути развития современного общества, приверженность концепциям справедливого современного государства. Салафиты постоянно заявляют

о деятельности в рамках Конституции и украинского законодательства, исключении насилия в качестве средства достижения цели. Остаётся надеяться, что, несмотря на имеющиеся разногласия, современные приверженцы салафитии будут способствовать достижению стандартов современного здорового мусульманского сообщества, обладающего высокими моральными устоями. Это во многом поможет снять мифы и стереотипы, существующие вокруг этого религиозного течения и сделает существенный шаг в укреплении межконфессионального взаимопонимания в крымском сообществе.

Библиография

- Добаев И. Радикальный ваххабизм как идеология религиозно-политического терроризма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://evrazia.org/article/1727> (проверено)
- Митинг протеста крымских татар в Симферополе [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://maidanua.org/arch/oldkrym/1048925199.html> (проверено)
- «Себат» предупреждает о тревожных тенденциях в решении земельного вопроса [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://sebat.org.ua/?p=955> (проверено) 2013
- Крым: массовое решение земельного вопроса [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://sebat.org.ua/?p=912> (проверено) 2013

References

- Dobaev, I. (2011), “Radikalnii vahhabizm kak ideologia religiozno-politicheskogo terrorizma”, *Evrazia*, available at: <http://evrazia.org/article/1727> (accessed 23 December 2013).
- MaidanUA. (2003), “Miting protesta krimskih tatar v Simferopole”, available at: <http://maidanua.org/arch/oldkrym/1048925199.html> (accessed 23 December 2013).
- Sebat. (2013a), “‘Sebat’ preduprejdaet o trevojnih tendeciiah v reshenii zemelnogo voprosa”, available at: <http://maidanua.org/arch/oldkrym/1048925199.html> (accessed 23 December 2013).
- Sebat. (2013b), “Krim: massovoe reshenie zemelnogo voprosa”, available at: <http://sebat.org.ua/?p=912> (accessed 23 December 2013).

Дамир Шагавиев¹

Исламская богословская литература салафитского толка в современном Татарстане

Аннотация: Салафиты, современные последователи Ибн Таймии и Ибн 'Абдальвахаба, сегодня представлены и в Татарстане. Их литература имела и имеет широкое распространение в республике. В этой статье автор сначала описывает категории мусульман салафитского толка, кратко разъясняет их теологические разногласия с мусульманами традиционных толков, затем анализирует исламскую вероучительную литературу салафитских авторов, изданную в современном Татарстане. Описаны яркие примеры такой литературы, объясняется, насколько она не соответствует учению местных традиционных мусульман ханафитского толка.

Ключевые слова: ислам, богословие, салафизм, вероучение, литература, Татарстан.

Damir Shagaviev. ISLAMIC THEOLOGICAL LITERATURE OF THE SALAFITE SECT IN THE MODERN TATARSTAN

Abstract: Salafis, modern followers of Ibn Taymiya and Ibn 'Abd al-Wahhab, are presented in Tatarstan. Their literature is still widespread in the Republic. In this article the author firstly describes the categories of Salafi Muslims, briefly explains their theological disagreements with Traditional Sunni Muslims, and then analyzes the Islamic Doctrine literature of Salafi authors, published in the modern Tatarstan. He describes the vivid examples of such literature, explains how it contradicts the teaching of the local Traditional Muslims of the Hanafi School.

Key words: Islam, Theology, Salafism, Doctrine, Literature, Tatarstan.

¹ Кандидат исторических наук, заведующий отделом истории общественной мысли и исламоведения Института истории им. Ш. Марджани АН РТ, старший преподаватель кафедры регионоведения и исламоведения Института востоковедения и международных отношений КФУ (г. Казань, Россия).

Татарстан не стоит в стороне от процессов, происходящих во всем мире. Те тенденции, которые наблюдаются среди мусульман других стран и регионов, затрагивают в той или иной мере местных мусульман также. Появляются новые исламские течения и группы, нетрадиционные для мусульман РТ. На сегодня можно утверждать, конечно, с учетом низкой религиозности в республике, что наиболее широкое и существенное распространение получила среди соблюдающих¹ мусульман т.н. салафитская идеология (салафиййа). Речь идет не о строго структурированных джамаатах (группах), которые существуют в современном мире среди т.н. «крайних» салафитов, а о направлении богословской мысли или новом мазхабе (толке). Более правильно называть это учение таймизмом, а его последователей таймитами, либо ваххабитами, соответственно, в честь основоположника – средневекового богослова Ибн Таймии (ум. в 1328 г.) или его позднего последователя Ибн ‘Абдальвахаба (ум. в 1792 г.). Большинство суннитских богословов одобряет подобные термины, так же как и понятия «аш‘ариты» от имени имама аль-Аш‘ари, «матуридиты» от имени имама аль-Матуриди, или «ханафиты» от имени имама Абу Ханифы, «шафи‘иты» от имени имама аш-Шафи‘и и т.д. А термин «салафиййа», наоборот, считают неприемлемым нововведением в исламе [аль-Буты, 2008, с. 202-230], ведущим к расколу и смуте в рядах верующих мусульман, ведь называющие себя таким образом претендуют на то, что только они следуют традиции праведных предков (по-арабски «салаф»)². В традиционном исламе считается, что все сунниты следуют традиции праведных предков. Сунниты имеют одно учение в основных вопросах веры, поэтому называются термином *ахль ас-сунна валь-джама‘а* (люди сунны и согласия общины), а в ответвлениях вопросов веры они являются аш‘аритами или матуридитами, вопросов религиозной практики – ханафитами, маликитами, шафи‘итами и ханбалитами. Интересно, что один из современных авторитетов ваххабитов, бывший муфтий Саудовской Аравии покойный шейх Бен Баз в своих фетвах очень даже положи-

¹ Т.е. такие мусульмане, которые не просто исповедуют ислам на уровне веры, а также стараются соблюдать его предписания и ритуалы.

² Салаф – мусульмане первых поколений, на пример которых более поздняя традиция ссылается при утверждении постулатов вероучения и права. Суннитский ислам (*ахль ас-сунна валь-джамаа*) строит свои вероубеждения именно на этой традиции [Али-Заде, 2007, статья «Салаф»].

тельно относился к названию «ваххабийя», считая его известным и благословенным, указывающим на достоинства в вере. Однако другие саудовские шейхи и вообще многие ваххабиты или таймиты предпочитают называться либо салафитами, либо муваххидами (единобожниками), либо, в крайнем случае, ханбалитами¹. Для исследователей ислама таймиты или ваххабиты одно из направлений ислама, и их название не имеет какой-либо негативной окраски. Теория этого направления разработана имамом Ибн Таймией, а практическое воплощение это направление получило уже благодаря Ибн 'Абдальваххабу, конечно, с учетом его союза с семейством Са'уд в Неджде.

Простые мусульмане, попавшие под влияние проповедей таймитов или читавшие их книги, называют ашаритов и матуридитов «заблудшими мусульманами», а в худшем случае выводят их из ислама. Это несмотря на тот пласт исламской литературы традиционных толков, где говорится об обратном. Как выразился один из современных крупных богословов ислама, М.С. Рамадан аль-Бутый: «Аш'ариты и матуридиты – кровь и плоть ахль ас-сунна валь-джама'а, и его значительное большинство (ас-савад аль-а'зам), которому Посланник Аллаха (с.а.в.) повелевал следовать» [аль-Бутый, 2008, с. 215]. Но, к сожалению, в некоторых регионах Татарстана есть молодежь, которая просто отказывается слушать проповедников, если они начинают ссылаться на имама Абу Ханифу или имама аль-Матуриди, авторитетов традиционных мусульман. В этом плане Духовное управление мусульман РТ должно еще долго стараться и работать, чтобы переломить ситуацию². Понятно, что такая ситуация сложилась не сразу – сказываются долгие годы бесконтрольного вмешательства представителей нетрадиционных толков ислама. Именно салафитская литература сыграла немаловажную

¹ Оба шейха, Ибн Таймийа и Ибн 'Абдальваххаб, изначально были представителями ханбализма, четвертого суннитского мазхаба. Как правило, сами салафитские шейхи начало своего учения видят в воззрениях имама Ахмада ибн Ханбаля. Ученые традиционных толков суннитов утверждают, что салафиты противоречат вероучению Ибн Ханбаля, как и учению остальных трех имамов суннитов. Однако в вопросах фикха современные салафиты ближе к школе ханбалитов.

² Не секрет, что салафизированная молодежь представляет собой группу риска, особенно в среде сильной религиозной неграмотности. Именно такая молодежь является легкой «добычей» для проповедников т.н. «крайнего» ваххабизма, т.е. представителей джихадизма. Основные авторитеты обычных салафитов и крайних одинаковы. Разнятся лишь некоторые трактовки и подходы к определенным вопросам.

роль в распространении таймитских или ваххабитских воззрений среди мусульман республики. Литература традиционных толков ислама была неконкурентноспособной по всем аспектам: по количеству, качеству, доступности и детализации материала.

В чем же отличие салафитов (таймитов или ваххабитов) от обычных суннитов с точки зрения теологии? Если быть кратким, то можно сказать, что разногласия обычных суннитов с называющими себя салафитами заключаются, главным образом, в трех вопросах [аль-Буты, 2008, с. 119-201], которые могут иметь вариации. Это вопрос атрибутов Аллаха, т.е. вопрос их толкования и понимания единобожия (таухид), затем проблема нововведения (бид'ат) и, наконец, отношение к суфизму. Эти вопросы могли бы остаться теоретическими и не выйти за рамки страниц теологических трактатов, как, в принципе, это было раньше. Но реальная жизнь, особенно события последних столетий, представляет эти разногласия уже на другом уровне. Неадекватное (радикальное) понимание этих вопросов сегодня ведет к религиозному экстремизму, что в свою очередь приводит к более плачевным последствиям, агрессии и убийствам. И наоборот, если уладить эти конфликтные точки между таймитами, с одной стороны, и аш'аритами и матуридитами, с другой, то все сунниты могут вздохнуть свободно и решать насущные проблемы мусульманской общины¹. Самый главный вопрос для мусульман – это вопрос единобожия (таухид). Вот здесь и происходит обвинение в многобожии (ширк), которое приводит к конфликту и обвинению в вероотступничестве². Это справедливо в отношении обеих сторон, т.е. и среди традиционных мусульман также, хотя и намного реже, встречаются крайние или исповедующие взгляды отдельно взятых суннитских богословов из

¹ Мы упомянули наиболее существенные теологические отличия, имея в виду обычных или «умеренных» салафитов, которые, как было сказано, представляют группу риска, составляя большинство всех салафитов. Если рассматривать т.н. «крайних» салафитов или джихадистов, то мы выйдем на следующий уровень теологических разногласий, главным образом касающихся вопросов мира и войны между мусульманами и неверными и вопросов обвинения в неверии.

² Вероотступничество в исламе – один из великих грехов, который карается смертной казнью при наличии института халифата или исламского государства. Но обвиняемый и уличенный в этом может покаяться перед шариатским судьей и избежать наказания. В условиях отсутствия института исламского государства некоторые радикалы пытаются сами наказывать вероотступников, иногда не заботясь о предоставлении обвиняемому возможности покаяния.

числа аш‘аритов и матуридитов, которые считают салафитов (ваххабитов) неверными из-за того, что они поклоняются некому объекту, расположенному на небе, т.е., с их точки зрения, совершают идолопоклонничество (ширк).

Опасения властей и сегодняшнего ДУМ РТ связаны с тем, что среди таймитов есть «умеренные» и «крайние», и есть занявшие промежуточное положение между ними. Крайние, т.н. салафиты-джихадисты, в настоящее время готовы к войне и ведут военные и подрывные действия, необязательно в открытой форме, против неверных, в том числе и мусульман, которых они также считают неверными. Дело в том, что живущие на территории неверия или войны (дар аль-куфр или дар аль-харб) называются у них термином «харби», а их с точки зрения шариата (по законам военного времени) можно уничтожать. Понятно, что эта категория салафитов наиболее малочисленная и непопулярная. Именно они могли быть замешаны в убийстве заведующего учебным отделом ДУМ РТ Валиуллы хазрата Якупова и покушении на бывшего муфтия РТ Илдуса хазрата Фаизова летом 2012 г.

Те, кто занял промежуточную позицию, выжидают благоприятную ситуацию для начала военных действий или джихада (с их точки зрения). Они считают, что сейчас не время вести военный джихад, а нужно готовиться к нему. Они полагают, что вреда для мусульман будет больше, если они выступят с оружием против существующей власти. Вместе с этим они представляют ту самую группу риска, питательную среду для «крайних».

Основная масса салафитов относится к категории «умеренных». Они являются практически группой пропаганды (да‘ват), т.е. они мирным путем пытаются донести свое учение до остальных. Они достаточно лояльны в отношении властей. Чаще всего они стараются избегать принадлежности к какому-либо джамаату и группируются вокруг определенных авторитетов, богословов, имеющих таймитское понимание шариата. Среди последних встречаются т.н. «книжные» салафиты, полностью аполитичные и неагрессивные элементы, ориентированные лишь на призыв (да‘ват) и просвещение мусульман, готовые к диалогу с другими. Между собой представители всех уровней таймитов имеют трения, предъявляя друг другу взаимные обвинения, критикуя и навешивая ярлыки.

Все салафиты имеют одинаковые основы в вероучении, поэтому они и называются таймитами или ваххабитами, и ориентируются они на одни и те же авторитеты, т.е. используют одну литературу и источники. Например, все они признают Ибн Таймию, его ученика Ибн аль-Каййима, поздних шейхов таймитов, таких, как Ибн ‘Абдалваххаб. Разница внутри обусловлена тем, что у определенных групп есть еще другие современные авторитеты, дающие новые интерпретации и имеющие другие подходы к некоторым вопросам шариата. Иногда они различаются и тем, что они принимают одни решения и фетвы, а другие по определенным причинам отвергают. Например, не секрет, что «крайние» таймиты обвиняют Ибн База, Насыра аль-Альбани и других таймитских авторитетов современности в мурджиизме¹, называя их «придворными богословами», и в лучшем случае принимают их ранние фетвы или шариатские мнения, не связанные с верой и джихадом. В худшем случае, самые «крайние» делают им такфир, т.е. обвиняют в неверии. Соответственно, «умеренные» обвиняют в заблуждении современных авторитетов «крайних», называют их «новыми хариджитами»² или «кутубитами», так как они впитали идеи Саййида Кутба (ум. в 1966 г.)³. Кстати, последние даже преследуются законом в Саудовской Аравии⁴.

¹ Мурджиизм в своей основе представляет учение некоторых ранних мусульман, воздержавшихся от поддержки какой-либо из противоборствующих групп мусульман в вопросе власти. Поздние мурджииты утверждали, что грех никоим образом не влияет на положение верующих, и что верующим гарантирован рай без всякого очищения в виде наказания, несмотря на их грехопадение. Крайние салафиты используют этот термин главным образом в отношении тех богословов, которые в недостаточной мере, по их мнению, применяют обвинение в неверии в отношении мусульманских правителей и их подчиненных.

² Хариджиты – одна из ранних сект в исламе. Стали известны своей крайней жестокостью по отношению к своим оппонентам. Практически вели партизанские военные действия на территории халифата, уничтожая несогласных с ними мусульман.

³ Мусульманский египетский мыслитель и общественно-политический деятель, идеолог организации «Братья-Мусульмане». Его книги сильно повлияли на развитие движения политического ислама и способствовали появлению радикальных группировок среди мусульман.

⁴ В арабских странах, в той же Саудовской Аравии, «умеренные» таймитские богословы усердно работают со своими последователями, чтобы они не попали в сети «крайних». Но вероятность высока и опасность сохраняется. В 1979 г. во время хаджа произошел захват мечети аль-Харам группой «крайних» ваххабитов во главе с Джухайманом аль-‘Утайби,

В этой связи для РТ остро стоит вопрос салафитской или, правильнее говорить, таймитской или ваххабитской вероучительной литературы, потому что система воззрений таймитов успешно распространяется через литературу в печатном и медиа виде. Это один из каналов донесения информации, на который были потрачены немалые суммы. К тому же лучшие образцы упомянутой литературы были апробированы годами, а некоторые более десяти лет, в мусульманских учебных заведениях Татарстана.

Анализ информации по медресе РТ и отдельно Российского исламского университета (РИУ) в Казани показал, что таймизация имела место почти во всех исламских учебных заведениях. Таймитские источники на арабском, либо русском, либо татарском языке использовались в учебном процессе, главным образом, на уроках вероучения ('ақыда) [Алмазова, 2012, с. 52-53]¹.

Основной таймитский источник, который можно легко найти в любой арабоязычной библиотеке, – это толкование символа веры ханафитского имама ат-Тахави, сделанное шейхом Ибн Аби аль-'Иззом аль-Азра'и аль-Ханафи (ум. в 798 году по хиджре). Кредо ат-Тахави сам по себе источник по вероучению для всех суннитов. Существуют разные его толкования, а некоторые даже были опубликованы в Казани до революции 1917 г. Но толкование Ибн Аби аль-'Изза не соответствует тому, чему учат аш'ариты и матуридиты, основные представители традиционного суннитского ислама, потому что в нем автор идет против положений ат-Тахави и соответственно имама Абу Ханифы и его учеников². В современных изданиях этого толкования сами таймитские авторитеты заявили об этом после того, как

требовавших ухода королей Аль Сауд и объявления истинного с их точки зрения исламского государства.

¹ Автор этих строк работал по совместительству в 2005 г. в Совете по делам религий Кабинета министров РТ, преподавал в казанском медресе «Мухаммадия» в 2002-2008 гг., затем работал деканом теологического факультета до 2011 г. в РИУ, участвовал в рабочих комиссиях Совета по делам религий, которые проверяли работу татарстанских медресе.

² Для объективности скажем, что разногласие касается лишь определенных вопросов 'ақыды (вероубеждения). Что же касается большинства остальных вопросов, особенно из разделов веры в Ангелов, Писания, Пророков, Судный День, предопределение, то здесь Ибн Аби аль-'Изз, как и Ибн-Таймия, не выходит за рамки убеждений аш'аритов и матуридитов.

признали этот источник основным в области вероучения. Этот источник даже имеет у них более высокую степень, чем «Книга единобожия» («Китаб ат-таухид») Ибн ‘Абдальваххаба. Логика распространения этого толкования среди мусульман-ханафитов очень простая. Имам ат-Тахави ханафит, и шейх Ибн Аби аль-‘Изз тоже ханафит. Зачем искать какой-то основной источник по вероучению ханафитов, ведь он уже есть со времен средневековья, ясно разъясняющий истинное учение ислама?!¹ Ибн Аби аль-‘Изз действительно в вопросах религиозной практики был ханафитом, но в вопросах вероучения, судя по его толкованию, он был последователем Ибн Таймии, хотя и не ссылаясь на него². Таймитские ученые сами подтвердили это, найдя в толковании целые цитаты и идеи из книг Ибн Таймии [Ибн аль-‘Изз, 2006]³. Конечно, по поводу ханафизма Ибн Аби аль-‘Изза тоже есть вопросы, по причине некоторых его взглядов, особенно критики в отношении известного ханафитского источника «аль-Хидайя». Такой феномен, когда богослов в вопросах религиозной практики является ханафитом, а в вопросах веры не ханафитом (матуридитом), известен науке. Например, видный ханафитский имам аз-Замахшари, языковед и комментатор Корана, был му‘тазилитом⁴.

В чистом виде преподавать эту книгу в рамках дисциплины «исламское вероучение» сложно в виду языка, стиля, специфичной терминологии и порядка изложения. Для этого нужно специально учиться. Поэтому у таймитов есть много современных переложений и адаптаций этого средневекового источника, чтобы им могли пользоваться менее подготовленные религиозные преподаватели и студенты медресе. Поэтому в библиотеках татарских медресе в большем количестве появились не только копии оригинального произведения Ибн

¹ После создания в Казани в 1998 г. Российского исламского университета руководство негласным образом обратилось через татарстанских студентов и выпускников богословских факультетов Саудовской Аравии за помощью в учебных программах и литературе. Был поднят вопрос и о главном учебнике по вероучению.

² На то были объективные исторические причины. Официальное духовенство тогда осуждало идеи Ибн Таймии и его немногочисленных последователей.

³ См. предисловие редактора Зухейра аш-Шавиша.

⁴ Мутазилиты – одна из ранних сект в исламе. Известны тем, что придавали большее значение разуму, чем сакральным текстам, и считали разум способным для выведения шариатских решений по вопросам разрешенного и запретного без использования Корана и сунны.

Аби аль-'Изза, но и его современные переработки и краткие изложения. Одно из них на арабском языке было издано в РИУ (Казань) как пособие приблизительно в 2002 г. Это было переиздание саудовского оригинала 1990 г. [ас-Сави, б.г.]. Отношение издания к РИУ можно определить лишь по обложке, на которой имеется логотип и название РИУ на арабском, русском, английском и татарском языках.

В тоже время также на языке оригинала дважды в Казани издается другая, более краткая переработка, составленная саудовским доктором теологии Мухаммадом аль-Хумаййисом. Одно из этих изданий было выпущено организацией «Татарстан Диния Назараты», т.е. ДУМ РТ того периода, на средства бахрейнской благотворительной организации «Джам'иййат ат-тарбиййа аль-ислямиййа» как пособие для студентов медресе. В левом верхнем углу обложки на арабском языке написано: «подарок». Т.е. данная книга раздавалась бесплатно. Внутри книги на татарском языке дана рецензия ДУМ РТ. В ней говорится, что в книге, утвержденной Духовным управлением Татарстана, изложено вероучение согласно толку имама Абу Ханифы, и что она может использоваться как учебное пособие для студентов старших курсов медресе. Рецензия подписана местным казанским имамом, который на момент издания книги являлся казыем (кади) города Казань [аль-Хумаййис, б.г. в, с. 4]. Мы полагаем, что данный имам мог даже не догадываться о салафитской сущности этой книги. Второе издание отличается лишь обложкой, на которой уже указан Российский исламский университет [аль-Хумаййис, б.г. а].

Затем появились переводы на русский и татарский языки. В 2004 г. в РИУ издали на татарском языке адаптацию толкования, автором которого был Мухаммад ас-Сави, на 356 страницах [ас-Сави, 2004]. По нашему мнению, эта самая подробная книга по исламскому вероучению на татарском языке в настоящее время. Не известно, был ли издан русский перевод книги, однако он имел хождение в электронном виде.

Недавно в г. Нижнекамск опять был издан перевод на русский язык другой адаптации вышеупомянутого толкования Ибн Аби аль-'Изза тиражом в 3000 экземпляров [аль-Ханафи, 2011]. В этом издании указано, что это упорядоченное переложение, сделанное Салихом ибн АбдерРахманом, саудовским теологом. Интересно, что

на своих интернет форумах салафиты хвалят это переложение, считая его самым удачным из множества других.

Русский перевод книги насыщен множеством несоответствий теологической традиции, принятой у мусульман Татарстана и вообще у ханафитов-матуридитов. Причем встречаются методологические просчеты в подаче материала. Например, приводится неполная версия одного хадиса: «Мне было приказано сражаться с (этими) людьми до тех пор, пока они не засвидетельствуют, что нет божества кроме Аллаха, и что Мухаммад – посланник Аллаха...», в сноске приводится полная версия, где хадис продолжается: «и не станут совершать молитвы и выплачивать закят, а если будут делать все это, то защитят от меня свою жизнь и свое имущество...» до конца хадиса [аль-Ханафи, 2011, с. 24-25]. Для чего этот хадис преподносится в таком виде российскому читателю? Почему опытный переводчик не поставил рядом примечание или комментарий, который он в больших количествах дает в других местах книги. Возможно, этот хадис нормально звучит в Саудовской Аравии без комментария, но в российских условиях его нельзя оставить без разъяснения.

В предисловии книги составитель переложения рассказывает биографию Ибн Аби аль-'Изза, доказывает, что он не был строгим последователем ханафитского мазхаба, и делает предположение, что он, будучи преподавателем в ханафитских медресе, мог приводить на уроках мнения других мазхабов, выбирая наиболее близкое к тексту Корана и сунны [аль-Ханафи, 2011, с. 9-11]. Т.е. очевидно, что данное переложение написано именно для салафитов, а не традиционных суннитов-ханафитов.

Эта книга была снабжена рецензией одного из бывших имамов очень известной и значимой в Казани мечети «Кул Шариф», в которой говорилось:

«...прошло около двух десятков лет с тех пор, как у нас появилась возможность приобщиться к своим истокам, вернуться к своей культуре, исповедовать религию своих предков. Поэтому особо актуально появление для русскоязычного читателя этого важного произведения, с весьма подробным и широким толкованием, каким является этот труд. Примечательно, что даже до революции шакирды медресе «Мухаммадия» изучали это произведение, которое Галимжан аль-Баруди напечатал на свои средства» [аль-Ханафи, 2011, с. 3].

Недоразумение заключается в следующем: имам-хатыйб говорит о символе веры имама ат-Тахави, о том, что ее даже издавали в дореволюционном медресе «Мухаммадия»¹, однако в своей рецензии он таким образом выстраивает предложения, что читатель может подумать, что ректор «Мухаммадии» того времени Галимжан аль-Баруди издавал толкование Ибн Аби аль-‘Изза для своих студентов! Понимал ли это татарский имам или нет, нам неизвестно. Однако, судя по рецензии, он все же одобряет это толкование, считает его актуальным. Имеется подпись хазрата, хотя и отсутствует дата. Возникает вопрос, ознакомился ли он с этим толкованием?² В 2011 г.³ книга была запрещена ДУМ РТ для продажи и использования в подведомственных мечетях и медресе, а упомянутый имам получил выговор.

Нам известен пример издания в Татарстане другого известного ханафитского источника по вероучению с кратким толкованием салафитской направленности [Минлеэхмэт, 2012]. Этот источник называется «аль-Фикх аль-акбар» и возводится он к самому имаму Абу Ханифе⁴. Некий автор, назвавший себя Ниязетдин муллою Минлеэхмэтом аль-Ханафи, видимо, также из Нижнекамска, издал этот труд на татарском языке, снабдив его кратким разъяснением. Судя по нисбе или тахаллусу автор или составитель разъяснения объявляет себя ханафитом. Но с первых же страниц он поясняет понятие единобожия не так, как это делается в традиционных ханафитских толкованиях. А именно, он дает троичную классификацию единобожия [Минлеэхмэт, 2012, с. 14-15], введенную в свое время шейхом Ибн Таймией и ставшую традиционной уже для вероучительной литературы салафитского толка. Кроме этого без детального рассмотрения составитель толкования обвиняет Абу Ханифу в противоречии

¹ Одно из таких изданий выставлено в музее упомянутой мечети в качестве экспоната. Автором данного короткого толкования является ханафитский ученый Сирадждин аль-Хинди.

² Либо опирался на те знания, которые он получил в годы обучения в Саудовской Аравии.

³ В этом году в ДУМ РТ произошли большие изменения в составе, сменился и Председатель (Муфти).

⁴ У исследователей есть сомнения по поводу принадлежности трактата самому имаму Абу Ханифе. Дело в том, что в нем использована терминология, разработанная позднее эпохи этого имама. Однако многие ученые исламского мира согласны, что в этом произведении сохранены смыслы высказываний Абу Ханифы.

большинству суннитов в вопросе определения веры [Минлеэхмэт, 2012, с. 88-89].

Еще один показательный пример салафитской вероучительной литературы в РТ – книга на татарском языке [Галәветдин, 2004], которую по-русски можно назвать «Единобожие», изданная в 2004 г. Автор книги – имам-хатыйб мечети «Тауба» г. Набережные Челны. На книге стоит гриф Совета улемов ДУМ РТ и предисловие с благословением главного казья ДУМ РТ¹. В том же году книга поступила в продажу в книжные магазины, а ее тираж составил 2000 экз. Действительно, в книге разъясняется понятие единобожия и связанные с ним положения шариата. Однако структура книги полностью совпадает со структурой одноименной книги «Китаб ат-таухид» («Книга единобожия») шейха Мухаммада ибн ‘Абдальваххаба ибн Сулеймана ат-Тамими, основателя ваххабитского течения ислама. Даже названия разделов и их порядок совпадают. Татарский автор пропустил лишь один раздел (50-й) из этой книги, поэтому вместо 67-ми глав в его книге 66. Все аяты и хадисы, представленные в книге арабского автора, за исключением таковых из 50-й главы, присутствуют в книге. Однако татарский автор или составитель не упомянул этот самый главный источник своего труда. Вероятнее всего это было сделано умышленно, т.к. имя шейха Ибн ‘Абдальваххаба вызывает некоторые опасения у местных мусульман, с другой стороны, книга этого шейха на русском языке с комментариями фигурирует в Федеральном списке экстремистских материалов под номером 2². Добавленное составителем к текстам из «Книги единобожия» Ибн ‘Абдальваххаба в основном является переводом одного из комментариев к этой книге, выполненного в виде катехизиса. А таких комментариев немало, многие из них изданы в Саудовской Аравии. Если рассмотреть вопросы и ответы,

¹ Скорее всего, этот человек, ныне покойный и очень уважаемый в Татарстане имам, не читал книгу и просто поставил свою подпись, хотя также возможно, что его имя просто было использовано. Известно, что прошлое руководство ДУМ РТ формально подходило к подобным вопросам. Также известно, что в то время Совет улемов фактически не работал и практически не собирался.

² Книга «Книга единобожия», автор – Мухаммад ибн Сулейман ат-Тамими, источник публикации – Некоммерческое партнерство «Издательский дом «Бадр», решение вынесено Савеловским районным судом г. Москвы от 02.04.2004 [Федеральный список экстремистских материалов]. Следует заметить, что на обложке указано после имени автора не имя отца, а имя деда, хотя автор больше известен по имени отца как Ибн ‘Абдальваххаб.

представленные в книге татарского автора, то окажется, что они соответствуют по смыслу вопросам и ответам из книги саудовского ваххабитского автора Хафиза аль-Хаками «200 вопросов по вероучению Ислама». Эта книга также вышла в русском переводе в Москве в 2000 г. (издание БФ «Ибрагим Аль Ибрагим»), а на татарском языке опять же в РИУ в Казани в 2003 г. [Хэкэми, 2003]. Таким образом, автор из Набережных Челнов дублировал на татарском языке то, что было сказано и написано представителями ваххабитского учения.

Автор этих строк в 2005 г. видел в продаже в одной из центральных мечетей г. Казани «Книгу единобожия» Ибн ‘Абдалвахаба на татарском языке арабской графикой, изданную в Саудовской Аравии. Распространение подобной литературы трудно контролировать, и методы запрета, по-нашему мнению, вряд ли являются эффективными в эпоху широкого распространения интернета.

Таким образом, литература салафитских авторов довольно успешно издавалась и распространялась в Татарстане. В статье рассмотрены самые яркие примеры этого. И сейчас на прилавках магазинов нередко встречаются некоторые экземпляры подобной литературы. Можно предположить, что многие мусульмане РТ изучали вероучение именно по этим книгам. По-крайней мере, известно, что по ним преподавали исламское вероучение в местных медресе. Причем здесь не говорилось о книгах, где описаны мусульманские обряды, например, намаз. В этой сфере также проявляется салафитский элемент, где-то открыто, а где-то в завуалированной форме.

С другой стороны, есть еще один пласт салафитской литературы, популярной до некоторой степени среди местных мусульман, которая таковой является лишь по признаку авторства или использования методологии салафитов, например, в области хадисоведения. Ввиду общей для всех суннитов тематики и специфики жанра такой литературы она не входит в противоречие с пониманием традиционных толков в исламе. Речь идет о книгах, например, заостряющих внимание на нравственных проблемах общества¹, или являющихся сборниками текстов молитв для определенных случаев². Представители ДУМ РТ не чинят каких-либо препятствий в распространении подобных книг,

¹ Серия таких книг, например, выпущена вышеупомянутым Идрисом Галевитдином.

² В качестве примера можно вспомнить переводы на русский и татарский языки сборника «Хысн аль-муслим» («Твердыня мусульманина») Са‘ида аль-Кахтани.

а иногда, если труд известен в исламском мире, наоборот, способствуют его канонической легализации. Недавно в Казани было издано знаменитое произведение «Китаб ар-рух» («Книга о душе») Ибн аль-Каййима [аль-Джавзий, 2013], ученика шейха Ибн Таймии. Книга снабжена рецензией ДУМ РТ, подписанной Камилом Самигуллиным, муфтием РТ. Таким образом, представители официального мусульманского духовенства не применяют практику огульного запрета книг. Прежде всего, под критику попадают произведения салафитских авторов, посвященных специфическим вопросам ‘акиды и фикха. Если же разбираются другие вопросы, то, как правило, отношение к этим книгам бывает нейтральным.

Понятно, что в Татарстане имели и имеют хождение салафитские книги, напечатанные за пределами республики, которые также издавались большими тиражами. Это вопрос отдельного исследования. Большой поток подобной литературы связан с теми тенденциями, которые наблюдаются по всему миру. В какой-то мере это напоминает глобализацию, которая происходит и среди мусульман.

С учетом взятого курса ДУМ РТ на исповедание ханафитского мазхаба в вопросах веры и фикха, и традиционности именно этого направления для местных мусульман, перед представителями традиционных мусульман стоит задача насыщения местного книжного рынка трудами ханафитских (матуридитских) авторов. В первую очередь должен быть хотя бы баланс в этой сфере, потому что преобладание книг салафитских авторов количественно и по качеству в Татарстане нельзя считать нормальным явлением.

Библиография

- Али-Заде А. Исламский энциклопедический словарь. – М.: Ансар, 2007. – 400 с.
- Алмазова Л.И., Шангараев Р.Р. Анализ состояния и перспективы развития среднего профессионального мусульманского образования в Республике Татарстан // Мусульманское образование в Татарстане: история, современное состояние и инновационные процессы: цикл статей. – Казань: Иман, 2012. – С. 33-74.
- аль-Буты М.С.Р. Машурат иджтима‘ийа. – Димашк: Дар аль-фикр, 2008.
- аль-Буты М.С.Р. Салафия. Пер. с араб. – М.: Ансар, 2008. – 132 с.
- Галәветдин И. Аллаһыны – бер дип таны. – Казан: «Матбугат йорты», 2004.
- Аль-Джавзий Ибн Каййим. Душа. – Казань, 2013.

- Ибн аль-‘Иzz А., Шарх акыдат ат-Тахави. Тахридж М. Насыраддин аль-Альбани. – Бейрут: аль-Мактаб аль-ислями, 2006.
- Минлеэхмэт эл-Хэнэфи Н. «эл-Фикһ эл-Экбэр» китабына кыскача аңлатма. – Түбән Кама, 2013.
- әс-Сави М.С.М. Тахави гакыйдәсенен аңлатмасы. Баш мөхәррир Н. Ибрагимов. Тәржемәче И. Ситдиқов. – Казан: РИУ, 2004.
- ас-Сави М.С.М. Тахзиб шарх ат-Тахавиййа. – Казань: РИУ, б. г.
- Федеральный список экстремистских материалов // Сайт Министерства юстиции Российской Федерации [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://minjust.ru/ru/extremist-materials> (дата обращения 2.12.2013).
- аль-Ханафи А. бин Аби аль-‘Иzz. Комментарии к вероучению имама Ат-Тахави (упорядоченное изложение). – Нижнекамск: Рисала, 2011.
- Хәкәми Х. бине Әхмәт. Дини тәғълимат. – Казан: РИУ, 2003.
- аль-Хумаййис М. ибн ‘Абдар-Рахман. Шарх ат-Тахавиййа аль-муйассар. – Казань: РИУ, б. г.
- аль-Хумаййис М. ибн ‘Абдар-Рахман. Шарх ат-Тахавиййа аль-муйассар. – Ар-Рийад: Дар аль-Ватан лиль-нашр, б. г.

References

- Ali-Zade, A. (2007), *Islamskiy entsiklopedicheskiy slovar*, Ansar, Moscow.
- Almazova, L.I. and Shangaraev, R.R. (2012), “Analiz sostoianiia i perspektivy razvitiia srednego professionalnogo musulmanskogo obrazovaniia v Respublike Tatarstan”, *Musulmanskoe obrazovanie v Tatarstane: istoriia, sovremennoe sostoianie i innovatsionnye protsessy: tsikl statey*, Iman, Kazan, pp. 33-74.
- al-Buty, M.S.R. (2008), *Mashurat ijtima ‘iyya*, Dar al-fikr, Damascus.
- al-Buty, M.S.R. (2008), *Salafiia*, tran. arab., Ansar, Moscow.
- Galavetdin, I. (2004), *Allahyny – ber dip tany*, Matbugat yorty, Kazan.
- Ibn al-‘Izz, ‘A. (2006), *Sharh ‘aqidat at-Tahawi*, Takhrij M. Nasir ad-din al-Albani, al-Maktab al-islami, Beirut.
- Minleahmat al-Hanafi, N. (2013), “*al-Fikh al-Akbar*” *kitabyna kyskacha anlatma*, Tuban Kama (Nizhnekamsk).
- as-Sawi, M.S.M. (2004), *Tahawi gakydasenen anlatmasy*, ed. N. Ibragimov, translated by I. Sitdikov, RIU, Kazan.
- as-Sawi, M.S.M. (n.d.), *Tahdhib sharh at-Tahawiyya*, RIU, Kazan.
- Federalnyy spisok ekstremistskikh materialov, Ministry of Justice of Russian Federation website, available at: <http://minjust.ru/ru/extremist-materials> (accessed 2 December 2013).
- al-Khanafi, A. bin Abi al-‘Izz. (2011), *Kommentarii k veroucheniiu imama At-Takhavi (uporiadochennoe izlozhenie)*, Risala, Nizhnekamsk.

Hakami, H. bine Ahmat (2003), *Dini taglimat*, RIU, Kazan.

al-Khumayyis, M. ibn ‘Abd ar-Rahman (n.d.), *Sharh at-Tahawiyya al-muyassar*, RIU, Kazan.

al-Khumayyis, M. ibn ‘Abd ar-Rahman (n.d.), *Sharh at-Tahawiyya al-muyassar*, Dar al-Watan lil-nashr, Riyadh.

Назгуль Мингишева¹

Современные исламские движения и группы в постсоветском Казахстане: некоторые методологические аспекты²

Аннотация: В данной статье рассматриваются основные направления в Исламе на современном этапе, такие, как традиционализм, секуляризм, либеральный Ислам, салафизм, модернизм и неовозрожденчество, и каким образом данные течения представлены или не представлены в Казахстане. Также делается попытка проанализировать и сравнить данные подходы и их отношение к вопросу о женщинах и некоторым экономическим аспектам современности. В данной работе сравниваются некоторые сходства и различия современных течений Ислама, а также делается вывод о том, как данные течение реинтерпретируют традицию, и какие факторы влияют на ее устойчивость и развитие в современности. Данный анализ применяется к ситуации в Казахстане, где на сегодняшний момент осуществляется попытка создать традиционный дискурс Ислама и сделать его однородным. Такая политика не может являться эффективной и возможной вследствие влияния глобализации и постколониального состояния, когда традиция ре/конструируется в новых условиях с учетом современных вызовов и тенденций. В статье, помимо традиционного Ислама, делается попытка определить и охарактеризовать такие Исламские направления в Казахстане, как секуляризм, модернизм и салафизм, проанализировать их формирование, развитие и перспективы с использованием современных методологических подходов.

¹ Магистр экономики, старший преподаватель кафедры политологии и общеобразовательных дисциплин Карагандинского университета «Болашак» (г. Караганда, Казахстан).

² Текст доклада, представленного на конференцию «Мусульманские движения и механизмы воспроизведения идеологии ислама в современном информационном пространстве» (Казань, 13-17 ноября 2013 г.).

Ключевые слова: Исламские движения, страхование в Исламе, женщины и гендер в Исламе, Казахстан, глобальный Ислам, постколониализм.

Nazgul Mingisheva. MODERN ISLAMIC TRENDS AND GROUPS IN POST-SOVIET KAZAKHSTAN: SOME METHODOLOGICAL ASPECTS

Abstract: This article considers the basic modern Islamic trends as traditionalism, secularism, liberal Islam, Salafism, modernism and neo-revivalism, and how these movements presented or not presented in Kazakhstan. It also analyzes and compares these approaches and their attitudes to women and some economic aspects of modernity. There are some similarities and differences of modern Islamic groups are compared in the paper, how they reinterpret religious traditions, and what factors influence on their sustainability and development in the present times. Furthermore, this analysis is attached to present-days Kazakhstan where the discourse of homogenous traditional Islam is constructed. Such policy is insufficient due to flows of global Islam and postcolonialism when a religious tradition is constructed and reconstructed in new conditions with modern challenges and tendencies. Besides traditional Islam, this article examines the Islamic groups in Kazakhstan like secularism, modernism and Salafism, and discusses their formation, development and future perspectives with using of contemporary methodological approaches.

Key words: Islamic trends and movements, global Islam, insurance in Islam, women and gender in Islam, Kazakhstan, postcolonialism.

В настоящее время в исламских течениях выделяют шесть основных направлений: традиционализм, секуляризм, салафизм, либеральный Ислам, исламский модернизм и «неовозрожденчество» («неоревайвализм»). Если попытаться вкратце охарактеризовать данные течения¹, то можно выделить следующие канонические и социально-политические характеристики, начиная с *«традиционного» Ислама* (традиционализма):

– вера в необходимость следования одному из классических мазхабов и, соответственно, тенденция к следованию традиционным интерпретациям Корана и Сунны;

– Ислам идеален и не требует модернизации, превалируют унаследованные традиции классического периода Ислама;

¹Данная классификация принадлежит профессору Ихсану Багби (департамент арабских и исламских исследований, университет Кентукки, США), лекции которого были прослушаны весной 2013 г.

– тенденция к усилению собственной набожности как оппозиция политическому активизму;

– тенденция к послушанию по отношению к существующей государственной власти;

– тенденция к отказу от демократии и ее принципов, иногда присутствует участие в демократической политике для того, чтобы достичь своих целей;

– подозрительность к западным идеям и правилам, особенно к тем, которые не соответствуют нормам Ислама;

– Шариат должен исполняться сообразно тем правилам, которые были унаследованы с классического периода Ислама.

Далее, *секуляризм* в исламских странах имеет следующие черты:

– отказ от Корана и Сунны как абсолютных авторитетов; неприятие в восприятии норм Ислама;

– вера в отделение государства от религии;

– восприятие науки и причинно-следственных связей в качестве стандартов истины;

– тенденция к следованию западным моделям в развитии общества независимо от того, будут ли данные модели радикальными, либеральными или консервативными;

– политические пристрастия могут варьироваться от социалистического и монархического национализма до авторитарной и либеральной демократии.

«*Либеральный*», или «*прогрессивный*», Ислам демонстрирует наибольший плюрализм и обладает такими особенностями, как:

– использование Корана и Сунны и адаптация Ислама к современности; открытость к новым интерпретациям; Ислам понимается как исторический феномен;

– Ислам постоянно меняется, поэтому не может быть только одного-единственного Ислама;

– исламскую веру следует отделить от Шариата; отделение законов от религии;

– вера в разделение государства и религии;

– тенденция к акцентации социальных реформ в области социальной справедливости и гендерного равенства;

– принятие демократии и всех ее принципов, приветствуется плюрализм и либерализм.

Несмотря на то, что *салафизм* представляет собой довольно разнородное и неоднозначное течение, Ихсан Багби, тем не менее, попытался дать некоторые обобщающие характеристики данного направления:

– вера в необходимость следования Корану и Сунне как они понимались в первые три поколения мусульман со времен Пророка Мухаммеда; отказ от идеи, что мусульмане должны следовать какому-либо мазхабу; тенденция к буквалистской интерпретации Корана;

– Ислам идеален, но пережитки и отклонения, возникшие со времен классического периода Ислама должны быть исключены;

– склонность к выполнению всех формальных предписаний Ислама; тенденция к выделению немусульман (кяфиров), которые, с их точки зрения, не веруют или практикуют Ислам неправильно;

– тенденция к послушанию по отношению к существующей государственной власти;

– тенденция к отказу от демократии и ее принципов, иногда присутствует участие в демократической политике для того, чтобы достичь своих целей;

– Шариат должен исполняться так, как он понимался и использовался во времена первых трех поколений мусульман.

Следующим направлением современности является *исламский модернизм*, имеющий следующие черты:

– Коран и Сунна используются для иджитхада, но есть стремление принять более либеральные интерпретации;

– Ислам постоянно меняется, поэтому он должен приспосабливаться к новым обстоятельствам;

– тенденция к фокусированию на социальные реформы;

– тенденция к сотрудничеству с государственными властями для того, чтобы вносить изменения;

– целью является создание гражданского общества, в котором Ислам может влиять и формировать общество; создание исламского государства не является самоцелью;

– тенденция к принятию демократии и всех ее принципов, модифицируя классические исламские нормы таким образом, чтобы они соответствовали демократическим образцам;

– Шариат должен быть источником права, но не единственным правовым ресурсом.

Неовозрожденчество в лице «Братьев-мусульман», положивших начало формированию политического Ислама в XX в., завершает данную классификацию:

– Ислам всеобъемлющ и должен направлять как отдельного индивида, так и общество в целом; религия должна быть отделена от государства и публичной жизни;

– возвращение к Корану и Сунне для иджтихада и отказ от авторитета мазхабов; открытость для гибких интерпретаций, но предпочтение отдается скорее консервативным интерпретациям;

– Шариат должен быть основным источником права, но иджтихад должен осуществляться и выверяться в соответствии с современностью;

– модернизация принимается, но вестернизация отвергается; западное образование принимается только в соответствии с исламскими нормами;

– для изменения общества необходимы действия и движения, а не разговоры и книги;

– тенденция к политическому активизму и создание Исламского государства;

– тенденция противостоять политическим властям через политические выборы, но не с помощью насилия;

– тенденция к принятию демократических принципов при условии модификации данных принципов в соответствии с исламскими нормами.

Данная классификация дает возможность различных интерпретаций. В целом, можно сказать, что все направления от традиционализма до неовозрожденчества являются, так или иначе, консервативными течениями в Исламе. Исключение составляют секуляризм и «либеральный» Ислам, которые представляют собой результат влияния западной колониальной политики и постколониального развития в странах Ближнего Востока. Также необходимо отметить близость по ряду позиций «традиционного» Ислама и салафизма. Несмотря на их противоположное отношение к мазхабам, оба направления рассматривают Ислам как идеальную систему, не требующую какой-либо модернизации, практикуют аполитичность и не всегда восприимчивы к демократическим принципам.

Вероятно, традиционализм в Исламе представляет собой модификации локального национализма, которые были сформированы в форме мазхабов в различных культурных традициях, тогда как салафизм, скорее, является проявлением арабского национализма и претендует на большие масштабы, стремясь вернуться к классической исламской традиции времен первых трех поколений мусульман, объединив всех мусульман по праву первенства и сняв какие-либо разграничения, мешающие данному союзу. Другими словами, можно сказать, что салафизм пытается реконструировать классический Ислам, когда все мусульмане были единой общностью, в современных условиях. Возможно, этим и объясняется близость традиционализма и салафизма, а также восприимчивость людей к салафитским идеям на всем постсоветском пространстве.

Близость «традиционного» Ислама и салафизма проявляется по отношению к женщинам и страхованию. Относительно гендерных отношений данные течения утверждают следующее:

– мужчины и женщины несут равную ответственность перед Богом, но они не равны по своей человеческой природе; женщины не могут возглавлять мужчин во время молитвы;

– женщины зависимы от мужчин; женщина не является автономным агентом;

– роль женщин сведена к роли жены и матери; публичная роль для женщин не предусмотрена; женщины не должны работать вне дома;

– мужчины имеют право бить женщин, но не должны наносить им тяжелый вред и увечья.

В вопросах страхования традиционализм и салафизм постулируют следующие принципы: все формы страхования запрещены; хадис запрещает экономические сделки, когда приобретаемый продукт неизвестен; Коран запрещает процентную ставку (риба); страхование может быть использовано только в случае необходимости.

Относительно других исламских течений и их отношения к вопросам о женщинах и страховании можно выстроить следующую классификацию (которая также принадлежит Ихсану Багби):

	Гендерные отношения	Страхование
Неоревайвализм	<ul style="list-style-type: none"> • Мужчины и женщины равны в религии и своей человеческой сущности, но 	<ul style="list-style-type: none"> • Страхование, включающее процентную ставку,

	<p>они различны; женщины не могут вести мужчин во время молитвы;</p> <ul style="list-style-type: none"> • Женщины зависимы от мужчин, но особое внимание уделяется правам женщин и хорошему обращению с ними; • Публичная роль женщин признается, но первейшая роль женщины – материнство; женщины могут работать вне дома, но только тогда, когда их материнская роль выполнена; • Битье женщины является крайней мерой, и оно может быть использовано только в качестве легкого устрашения. 	<p>запрещено, но другие формы страхования разрешены. Таким образом, страхование жизни запрещено. Пророк разрешал людям объединять деньги для разделения риска, поэтому, например, страхование машины разрешено;</p> <ul style="list-style-type: none"> • Страховая политика, которая следует исламским принципам, должна развиваться и использоваться.
Исламский модернизм	<ul style="list-style-type: none"> • Мужчины и женщины равны в религии и человеческой сущности; особое внимание уделяется равенству полов, тогда как различия между мужчинами и женщинами признаются; женщины не могут вести мужчин во время молитвы в силу оспариваемого вопроса, ведущего к разделению; • Женщины являются автономными агентами; взрослая женщина не нуждается в разрешении мужчин; • Публичная роль женщин является открытой; роли жены и матери важны, но 	<ul style="list-style-type: none"> • Страхование разрешено; процент, как противоположность усури, является неизбежным принципом в современной экономической системе, и это не подразумевает несправедливости; • По возможности, предпочтительной является страховая политика, основанная на принципах Ислама.

	<p>роль женщин является выбором самих женщин;</p> <ul style="list-style-type: none"> • Избиение жены в наши дни является контрпродуктивным и, соответственно, запрещено; общество имеет право ввести уголовную ответственность за насилие над женщинами. 	
«Прогрессивный» Ислам	<ul style="list-style-type: none"> • Мужчины и женщины абсолютно равны как в религии, так и в человеческой природе; различия между мужчинами и женщинами являются социально конструируемыми; женщины могут вести мужчин во время молитвы; • Женщины являются самостоятельными социальными агентами; • Публичная роль женщин является открытой; женщины не могут быть ограничены в своем выборе; • Избиение жены запрещено и должно преследоваться по закону. 	<ul style="list-style-type: none"> • Страхование разрешено. Коран запрещает усури, а не процентную ставку; • Мусульмане могут выбрать любой вид страхования.

Исходя из вышеизложенного, можно сказать, что современный Ислам представлен различными движениями и группами, что позволяет говорить об устойчивом характере данной религии и динамичном ее развитии. В то же время, в Казахстане на официальном уровне такое многообразие в Исламе практически не проговаривается, исламские конфессии рассматриваются, в основном, в традиционном ключе в виде суннизма ханафитского мазхаба. Данная политика является неэффективной в силу того, что не учитывает разнообразие исламских движений, и отсутствует точная информация о других направлениях

в Исламе. Академическую среду в Казахстане также можно охарактеризовать, как консервативно настроенную и участвующую в формировании официального дискурса, когда проговаривается мнение об укорененной или неукорененной традиции в Исламе среди казахов, и утверждается, что другие течения не могут быть восприняты местным населением. Такие мнения не учитывают развитие и влияние процессов глобализации и современного состояния, когда религиозные традиции могут возникать и реконструироваться различными способами и технологиями.

На сегодняшний день в Казахстане можно выделить следующие исламские направления: «традиционный» Ислам (причем не только суннизм ханафитского мазхаба), салафизм, исламский модернизм и секуляризм. Как говорилось выше, близость традиционализма и салафизма позволяет выдвинуть предположение, почему последний так быстро укоренился и распространился на постсоветском пространстве, включая Казахстан. Одна утраченная традиция может заменяться новой, более доступной и упрощенной, но которая не будет являться менее консервативной или даже радикальной.

Исламский модернизм в Казахстане представлен, чаще всего, движением Фетхуллы Гюлена в виде образовательных учреждений среднего и высшего уровней. На сегодняшний день в стране функционируют около двадцати казахско-турецких лицеев во всех областях страны и университет в г. Алматы. Как правило, выпускники данных лицеев имеют высокую успеваемость и после окончания имеют больше шансов получить гранты на обучение – как в стране, так и за рубежом. Следует особо отметить, что современный Ислам довольно успешно использует институты образования для обеспечения устойчивости традиции, когда большое внимание уделяется не только религиозному образованию, но также и светскому. Данный подход распространен среди исламских модернистов и неоревайвалистов, что позволяет им сохранять традицию и одновременно адаптироваться к меняющимся социальным условиям.

Секуляризм в Казахстане является государственной идеологией, когда государство не только отделено от религии, но также, по мнению многих экспертов, принимает формы некоего «воинствующего секуляризма», когда вводятся негласные законы о запрете хиджабов в образовательных учреждениях и под запретом оказываются

многие исламские движения и организации. Государство довольно жестко контролирует и регулирует деятельность религиозных объединений, причем не только исламских. В настоящее время можно отметить определенные результаты данной светской политики, когда экстремистская активность в Казахстане была сведена к минимуму за последнее время, а количество хиджабов на улицах значительно уменьшилось. Можно даже говорить о некоторой модернизации в одежде верующих женщин, что выражается в ношении более современных хиджабов, которые не сразу бросаются в глаза из-за минимальной акцентации покрытия головы. Другими словами, «воинствующая светскость» повлияла на некоторую модернизацию текущей исламской традиции и, в то же время, следует отметить, что эта традиция смогла адаптироваться к такой «жесткой секулярности». Социальные углы сглаживаются, но как долго это продлится, никому неизвестно.

СУФИЗМ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Александр Кныш¹

Суфизм как место встречи творческих воображений

Аннотация: Автор предпринимает попытку критического рассмотрения и синтеза подходов к возникновению и развитию аскетических и мистических тенденций в раннем мусульманском обществе, получивших общее название «суфизм». Он приходит к выводу, что каждое из них содержит «рациональное зерно», но не даёт исчерпывающих ответов на все вопросы, возникающие в ходе его изучения. Чем шире теоретический инструментарий исследователя, тем больше у него возможностей компоновать возможные решения и гипотезы из объяснений, предложенных его предшественниками. Автор показывает также, насколько подходы к пониманию причин и характера суфизма меняются от исследователя к исследователю, отражая их сугубо личное понимание предмета, или, точнее сказать, то, каким эти исследователи конструируют в своём воображении же самый умообразный предмет. Воображая и переосмысливая суфизм, его исследователи проявляют не меньше фантазии, чем сами создатели суфийской традиции.

Alexander Knysh. SUFISM AS A MEETING PLACE OF IMAGINATIONS

Abstract: After critically examining and juxtaposing a number of academic explanations of the rise and development of ascetic and mystical tendencies in Islam (known collectively as “Sufism”), the author shows that neither of them can provide answers to a host of complex questions that arise in the course of its study. At the same time, familiarity with these explanations allows the investigator to create synthetic explanatory models on the basis of the solutions proposed by his/her predecessors.

¹ Профессор факультета Ближневосточных исследований, Мичиганского университета (г. Энн Арбор, США), руководитель Лаборатории анализа и моделирования социальных процессов по теме «Ислам/исламизм: теория и практика в сравнительной и исторической перспективе» (Восточный факультет Санкт-Петербургского государственного университета).

The author also demonstrates how various approaches to the causes and character of Sufism are determined by the personal inclinations and visible or hidden preconceptions peculiar to each investigator. In re-constructing and re-imagining the subject of their study academic scholars display no less creativity and imagination than the creators of the Sufi tradition themselves.

Коранические и пророческие предпосылки возникновения аскетических и мистических тенденций в раннем исламе

Суфии всех времён и народов неизменно возводят свою теорию и практику к кораническим изречениям и высказываниям и поступкам Пророка Мухаммада (*сунне*) и его сподвижников¹. Коран действительно призывает мусульман быть смиренными и нетребовательными, постоянно помнить о Боге, любить его, предпочитать будущую жизнь жизни настоящей, сознавать скоротечность земного бытия, иными словами, быть людьми «которых не отвлекает ни торговля, ни купля от поминания Бога, совершения молитвы и выплаты очищающего налога (*закята*)»². Коран неустанно увещевает своих последователей быть богобоязненными и смиренными, акцентируя тем самым моральные установки, которые самым тесным образом связаны с аскетизмом и самоограничением³. Некоторые коранические пассажи можно истолковать как одобрение самоотречения или богобоязненности христианских монахов⁴. Другие, в свою очередь, упоминают мусульман-

¹ Согласно классику ранней суфийской литературы Абу Насру ас-Сарраджу (ум. в 378/988 г.), «Суфийское учение (*мазхабухум*) находит опору и зиждется на следовании Божественной книге и примеру Посланника Аллаха – да благословит и сохранит его Аллах – а также на подражании моральным качествам его сподвижников и тех [мусульман], которые пришли вслед за ними»; см. al-Sarraj, 1914, p. 5, а также pp. 1-2, 13, 16-17 et passim; такого рода утверждения можно встретить практически в каждом суфийском трактате; см., например, al-Qushayri, 2007, pp. 2-16 et passim.

² Коран (далее К) 24:37; см. также 3:14-16; 5:54; 9:69,16:96; 17:18-20; 18:7-8; 20:131; 24:37; 28:60 и 83; 31:33; 52:13-17; 57:20-21 (здесь и далее использован перевод Корана И.Ю. Крачковского с моими, в основном стилистическими, изменениями). См. также Knysh, 2010, pp. 8-10; Kinberg, 1985.

³ Подробный обзор коранических стихов, призывающих верующих к богобоязненности, можно найти в Ohlander, 2005.

⁴ К 57:27; коранические высказывания, скорее всего, относятся к монахам и христианским подвижникам Аравии и Сирии. См., например, Goldziher, 1981, pp. 129-130; Livne-Kafri, 1996; Svirii, 1990.

подвижников, полностью посвятивших себя служению Богу. Коран именует их словом *авлийа*, буквально «приближенные [к Богу]» или «друзья божии»¹.

Такого рода высказывания, похоже, подразумевают существование категории людей, которых можно охарактеризовать как «богомольцев» или «угодников». Их беззаветное служение Богу, согласно Корану, загодя избавило их от ужасов замогильного наказания, столь устрашающе описанного в Коране: «Для друзей божьих нет страха, и им не о чем печалиться [в День страшного суда]»². То, что «друзья божьи» исподволь освобождаются от замогильного наказания, особенно важно в свете постоянных коранических призывов к страху перед ним, которые обращены к простым верующим [Melchert, 2011, p. 285].

Богобоязненность, смирение и аскетизм Пророка часто упоминаются в пророческом предании (сунне)³. Оно изображает основателя ислама как истинного аскета: он постится в течение двух дней, позволяя себе разговеться только на третий; ест простую, даже грубую пищу; сам стирает и штопает свою одежду; проводит ночи напролёт в молитве и т.д. [Juynboll, 2007, см. «Индекс», термин «Prophet»]. Свои первые божественные откровения Пророк получает в пещере неподалёку от Мекки, куда он удаляется от городской суеты в надежде предаться размышлениям о Боге, смерти и смысле человеческого бытия [Hawting, 1960-2005].

В одном из многочисленных пророческих преданий (хадисов) основатель ислама увещевает своих последователей «чувствовать себя в этом мире прохожим и считать себя среди умерших» [Ваки' б. ал-Джаррах, 1984, с. 230]. Исходя из этого принципа, он рекомендует своим последователям избегать веселья и праздности: истинному мусульманину следует пребывать в тоске и печали в ожидании Страшного суда [Ваки' б. ал-Джаррах, 1984, с. 242]. Сборники преданий

¹ К 2:3-4; 8:34; в западной и российской литературе это слово часто переводят как «святой»; о различных нюансах перевода данного коранического термина см. Kugle, 2006, pp. 27-33.

² К 10:62; ср. К 2:62, 5:69, а также 6:48. По вопросу о мусульманских «святых» и концепции «святости» в исламе существует обширная научная литература, в частности, Cornell, 1998, pp. xviii-xxi, 3-31, 272-285; Ernst, 1997, pp. 58-80; Renard, 2008, passim; Rozehnal, 2007, pp. 42-44, et passim; Kugle, 2006, 27-33; Ewing (1997), pp. 1-90.

³ Суфийские учителя часто ссылаются на пример Пророка; см. al-Qushayri, 2007, pp. 268-273, а также Radtke and O'Kane, 1996, passim.

(хадисов) приписывают такого же рода поведение и умонастроение ближайшим соратникам Пророка, в том числе и его преемникам (халифам) во главе молодого мусульманского государства¹. Таким образом, можно заключить, что те мусульманские аскеты и мистики, которые считали Пророка и его сподвижников своими предшественниками, имели на это достаточно веские основания.

Впрочем, противники крайностей подвижничества и отрешения от мира в исламе также не испытывали трудностей с доказательствами. Как Коран, так и сунна Пророка содержат множество жизнеутверждающих идей: люди сотворены Богом для того, чтобы наслаждаться благами земного бытия и благодарить за них своего Создателя. Мусульмане изображены в Коране людьми «золотой середины» [К 2:143; 2:137 в переводе Крачковского]; они почитают Бога, не впадая при этом в крайности отрицания мирского бытия и соблюдая свои личные интересы и нужды [Denny, 1960-2005]. Само по себе богатство не является зазорным, если его владелец следует божественным предписаниям и готов поделиться им с нуждающимися [Goldziher, 1981, pp. 117-119]. В отличие от безбрачия, распространенного среди христианских монахов и священнослужителей, мусульманам рекомендовано вступать в брак, заводить детей и трудиться, чтобы обеспечить их всем необходимым [Goldziher, 1981, pp. 122-123; Bouhdiba, 1998; Farah, 1984].

В соответствии с принципом «золотой середины», мусульмане не должны умертвлять плоть и нищенствовать. Согласно пророческому преданию, «если Бог облагодетельствовал человека имуществом, Он желает, чтобы человек не таил это [от других]» [Goldziher, 1981, p. 126]. Многие сподвижники Пророка были не просто зажиточны, но по-настоящему богаты². Сам Пророк был купцом, которому, согласно Корану, Бог дал это занятие в качестве спасения от бедности и источника пропитания [К 93]. Коранические стихи, содержащие

¹ В этой связи часто упоминают Абу Зарра ал-Гифари (ум. в 32/652), Абу д-Дарда' (ум. в 32/652) и его набожную супругу Умм ад-Дарда', Жузайфу б. Ал-Йамана (ум. в 37/657), 'Имрана б. ал-Хусайна ал-Хуза'и (ум. в 53/672), 'Абдаллаха б. 'Амр б. Ал-'Аса (ум. в 65/684), 'Аккафа б. Вада ал-Хилали (?), Ми'дада б. Йазиди (?); Goldziher, 1981, pp. 120-122; ср. Melchert, 2007-; Andrae, 1987, pp. 9-10 и Knysh, 2010, pp. 5-6.

² В частности, 'Абд ар-Рахман б. 'Авф (ум. в 31/652 г.), аз-Зубайр б. ал-'Аввам (ум. в 36/656 г.), Талха б. 'Убайдаллах (ум. в 36/656 г.) и Хаббаб (ум. в 37/657 или 39/659 г.); см. Goldziher, 1981, pp. 117-118 и статьи, посвященные этим сподвижниками в *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed. Online edition; available at: <http://referenceworks.brillonline.com>.

лестные высказывания о христианских монахах, весьма неоднозначны и могут быть прочитаны как косвенное осуждение их отрешения от мира, отрицаемого как ненужное «излишество»¹. В одном из высказываний, приписываемых Пророку, он недвусмысленно заявляет: «В исламе нет монашества, [ибо] монашество этой общины – это джихад» [ал-Исбахани 1967, т. 1, с. 168; Goldziher, 1981, 123 и 128; Livne-Kafri, 1996, p. 107; Wensinck, 1960-2005].

В то же время Коран восхваляет «тех, кто кается, поклоняется [Богу], славит [Его], странствует, кланяется, падает ниц, приказывает добро и удерживает от зла, соблюдает установления Бога» [К 9:112 (113 в переводе Крачковского)]. Такой же посыл содержится в К 66:5, где восхваляются женщины, которые «предаются [Богу], верующие, благочестивые, стремящиеся [к Богу], совершающие паломничество – будь они вдовы или девицы». Что именно имеется ввиду под «паломничеством» (или «странствием») не вполне ясно, однако можно предположить, что речь идет о практике пустынножительства, которой следовали как христианские монахи, так и некоторые богобоязненные мусульмане первого века *хиджры* [Goldziher, 1981, p. 130]. Присутствие различного рода монашеских и отшельнических общин на территории Аравии и соседних с ней землях – общеизвестный факт, который не нуждается в доказательствах [Vööbus, 1958, и он же, 1960; Hagman, 2010].

Наличие в Коране и сунне Пророка противоречащих друг другу посылок относительно жизни в миру или ухода от него положило начало спорам вокруг правомочности аскетическо-мистического образа жизни в ранней мусульманской общине². Нетрудно предположить, что спорщики решали этот вопрос, исходя из своих собственных убеждений и склонностей. Споры эти не стихают и поныне, что говорит об актуальности данной темы для мусульман. Если попытаться быть беспристрастным, можно сказать одно: основные источники мусульманской веры, то есть Коран и сунна Пророка, содержат свидетельства по этому вопросу, которые если не исключают друг

¹ К 57:27: «И Мы [Бог] отправили вслед ‘Ису, сына Марйам, и даровали ему Евангелие, и вложили в сердца тех, кто последовали за ним, кротость и смирение, а монашество (*рахбаниййа*) они изобрели; Мы им его не предписывали, если только не для снискания благоволения Аллаха. Но они не соблюли его должным образом. И Мы даровали тем из них, которые уверовали, их награду, а многие из них нечестивы».

² Аналогичные дебаты имели место в раннем христианстве; см. Brown, 2012, главы 18 и 19, et passim.

друга, то, по крайней мере, поддаются весьма различным или даже диаметрально противоположным, толкованиям. В желающих интерпретировать эти свидетельства исходя из своего собственного понимания вопроса никогда не было недостатка.

Почему возник суфизм? Аргумент от «темперамента»

Рассматривая коранические и пророческие свидетельства как в пользу, так и против аскетически-мистического отношения к жизни, невольно задаешься вопросом, почему некоторые мусульмане восприняли его с энтузиазмом, тогда как другие с не меньшим энтузиазмом отвергли его. Оставляя в стороне вопрос о различии между аскетизмом и мистицизмом¹, рассмотрим объяснение, предложенное американским учёным Маршалом Ходжсоном (Marshall Hodgson, 1922-1968). Он утверждал, в частности, что успех той или иной религиозной системы зависит от её способности охватить как можно более широкий спектр человеческих «темпераментов» [Hodgson, 1974, vol. 1, p. 361-362]. В частности, считал Ходжсон, если верующие, имеющие склонность к аскетическому образу жизни или же мистической созерцательности, не могут найти для себя «экологическую нишу» в своей собственной религии, то они непременно будут искать её в другой религии.

На Ближнем и Среднем Востоке люди, склонные к аскетизму и мистической созерцательности, могли найти такого рода «экологическую нишу» в христианстве, манихействе, буддизме, а также в разного рода гностических сектах. В условиях «религиозной конкуренции», согласно тезису Ходжсона, ранние мусульмане развивали свою религию «во всех направлениях, которые мог предложить полный спектр человеческих темпераментов» [Hodgson, 1974, vol. 1, p. 362]. Для того, чтобы достичь успеха в «состязании» со своими религиозными предшественниками, ислам, согласно Ходжсону, вынужден был выработать свой вариант аскетически-мистической «набожности» (piety). Она и стала тем фундаментом, на котором возник сначала

¹ Мнения учёных поэтому вопросу расходятся (см. Melchert, 1996, с одной стороны, и Radtke, 2005, pp. 251-291, с другой).

мусульманский аскетизм (*зухд*), а затем и собственно суфизм (*тасаввуф*) [Hodgson, 1974, pp. 394-395].

Предложенное Ходжсоном объяснение влечёт за собой ряд вопросов. К примеру, можно высказать сомнение в том, что оно применимо к иудаизму в его аскетически-мистических формах. Можно ли с уверенностью утверждать, что иудаизм поздней античности и средневековья (точнее сказать, его интеллектуальная элита, то есть раввины) был настроен на то, чтобы привлечь или удержать в своей орбите людей с аскетически-мистическими запросами? Гебраисты скорее всего не согласятся с такой постановкой вопроса, ибо стремление уловить в свои тенёта как можно большее количество людей с разными темпераментами вряд ли можно считать характерной чертой еврейской религии¹.

Пример с иудаизмом нельзя считать решающим аргументом против теории Ходжсона. Он лишь ставит под вопрос её универсальность. Ведь иудаизм – это религия нетипичная, поскольку она теснейшим образом связана с еврейским этническим самосознанием. Известно, что другие мировые религии весьма были и будут заинтересованы в привлечении и удержании новых приверженцев. Более того, наш повседневный опыт свидетельствует о том, люди на самом деле обладают различными характерами, что осознанно или неосознанно заставляет их искать благоприятные условия для реализации своих природных склонностей. Если такие духовные искатели находят необходимые им условия в исламе, они, скорее всего, станут (или останутся) его последователями. В противном случае, их может привлечь иная, более соответствующая их склонностям религия.

Нельзя, однако, отрицать и то, что подавляющее большинство верующих, особенно до наступления нового времени (так называемого «модерна»), воспитывалось в вере своих родителей и сохраняло её до конца своих дней. Быть или не быть мусульманином не было их осознанным выбором. Поэтому они почти наверняка искали «экологическую нишу» для своего темперамента в своей собственной

¹ Впрочем, нельзя отрицать, что иудеи всегда и везде не стремились обратить в свою веру представителей различных общин и этносов. Вспомним, например, о миссионерской деятельности иудейского правителя Йемена Зу Нуваса (убит ок. 525 г.), см. Al-Assouad, 1960-2005. Известно также, что в 6-м и 7 вв. н.э. миссионеры-иудеи смогли обратить в свою веру хазарских правителей Кавказа; см. Brook, 2006.

религиозной среде. То, как ставил вопрос Ходжсон, говорит о его сугубо личном понимании религии как свободного выбора веры свободным индивидуумом, что, вероятно, является данью его американскому воспитанию. Однако с предложенной нами поправкой мы всё же можем принять его тезис о темпераментах и соответствующих им «экологических нишах», но уже ограничив его рамками одной и той же религиозной традиции (то есть, поставив под сомнение возможность свободного перехода членов той или иной религиозной общины в другую).

Обратимся теперь к некоторым другим объяснениям причин возникновения и развития аскетических и мистических тенденций в исламе.

Спорный вопрос о «корнях» суфизма

На Ближнем и Среднем Востоке мы находим широкий набор аскетических и мистических течений, которые существовали задолго до появления ислама. Такие течения присутствовали уже в иудаизме [Op, 2009, pp. 34-57 and Scholem, 1988], затем развились и в христианстве [Vööbus, 1958 and 1960; Hagman, 2010], которое восприняло аскетические и мистические тенденции не только и не столько от иудаизма, сколько от греко-римского культурного субстрата, в частности, учений и практик киников и стоиков [Op, 2010, pp. 9-33]. Принимая во внимание естественную склонность человеческих сообществ заимствовать идеи, практики и технологии у соседей¹, представляется вполне естественным и даже неизбежным, что первые поколения мусульман нашли чему научиться у христианских монахов и анахоретов Египта, Сирии, Аравии и Ирака [Andrae, 1987, pp. 7-9; Smith, 1931, pp. 249-250, 124]. Какие именно факторы подтолкнули их к заимствованию аскетического и мистического мировосприятия и практики, пока не совсем ясно. Как

¹ Согласно Вильяму Макнилу (William McNeill), который известен как один из авторов концепции «человеческой сети» (the human web), «Люди передают информацию друг другу и используют её в качестве установки (guide) для своей будущей деятельности. Они также обмениваются или передают друг другу полезные изобретения, предметы, сельскохозяйственные культуры, идеи и много другое», см. McNeill and McNeill, 2003, p. 3; cf. Diamond, 2005, passim; применительно к мусульманскому миру см. Eaton, 1993, pp. 16-19.

уже говорилось, Ходжсон полагал, что аскетические и мистические элементы были абсорбированы исламом с целью удовлетворения природных склонностей (темпераментов) определённых групп ранних мусульман. По его мысли (с которой мы не вполне согласились), это абсорбирование позволило охранить мусульман соответствующего темперамента от ухода в другие религии.

Британская исследовательница Маргарет Смит (Margaret Smith) выступила со своей собственной теорией, в которой утверждала, что причину восприятия ранними мусульманами монашеских идеалов и практик следует искать в смешанных браках между арабами-мусульманами и христианками Сирии, Ирака и Египта. Воспитанные своими христианскими матерями в духе уважения к «обычаям христианских отшельников и монахов», их дети-мусульмане были склонны подражать этим обычаям в рамках мусульманской общины. Они-то, согласно Смит, и стали застрельщиками аскетического и мистического течения в раннем исламе [Smith, 1931, p. 245].

Другие учёные относили возникновение и развитие аскетических и мистических тенденций в ранней мусульманской общине за счёт экономических и социальных неурядиц, связанных со становлением мусульманского государства на Ближнем и Среднем Востоке. Согласно этой теории, эти неурядицы и в особенности деспотическое поведение правителей нарождавшейся мусульманской империи побудили определённую часть мусульман искать ухода от этого несправедливого и суетного мира в жизнь духа и беззаветного предания себя Богу [Knysh, 2006, pp. 227-228]. Мы ещё вернёмся к этим вопросам.

Каким именно «обычаям» монахов и христианских отшельников стремились подражать ранние мусульманские аскеты и мистики? Ответ на этот вопрос требует специального исследования. Один факт не вызывает сомнения: ранние мусульмане постоянно сталкивались как с отдельными представителями христианского монашества и отшельничества, так и с монашескими институтами (монастырями, прибежищами анахоретов-пустынников, и т.п.). Такого рода встречи были неизбежны ввиду наличия многочисленных монашеских общин и странствующих подвижников на территории Египта, Сирии, Месопотамии¹. Ссылки

¹ Помимо работ Артура Вёбуса (Arthur Vööbus), которые упоминались ранее, см. также Molé, 1965, pp. 3-26; подробнее о христианско-суфийских связях и их интерпретации в востоковедной литературе см. Knysh, 2006, pp. 220-223.

на учения и образ жизни разного рода христианских «беглецов от мира дольного» часто встречаются в суфийской литературе¹.

Несмотря на то, что взаимодействие между христианскими подвижниками и их мусульманскими собратьями было не просто возможно, но и, по сути дела, неизбежно в силу географической близости, многие исследователи суфизма склонны отрицать его по идейным причинам. Допустить факт «христианского влияния» на ислам в целом и его аскетическо-мистический аспект в частности [см., например, Massignon, 1997, pp. 45-68] означает, по мнению его противников, поставить под сомнение самодостаточность мусульманской религии и её способность выработать «возвышенную духовность» и «утончённую философию», которые обычно ассоциируются с суфизмом. Именно по этой причине многие поклонники суфизма, включая тех, которые подвизаются в области его академического изучения, не склонны открыто признавать роль «христианского фактора» в формировании суфизма². Их позиция по данному вопросу великолепно схвачена в следующей фразе французского востоковеда Луи Массиньона (Louis Massignon, 1883-1961):

«В Коране, постоянно цитируемом, осмысляемом и практикуемом [его последователями], следует искать источник мусульманского мистицизма, как в период его формирования, так и на всём протяжении его дальнейшего развития» [Massignon, 1997, p. 73].

То, что тезис Массиньона не выдерживает критики [Massignon, 1997, pp. 35-36 и Waardenburg, 1963, pp. 168, 172, 184, 204-207, 227, 257], почему-то игнорируется приверженцами идеи «автохтонного» происхождения суфизма³. Массиньон, безусловно, прав относительно важности Корана для формирования и обоснования аскетических и мистических настроений в раннем исламе⁴. Однако это есть лишь часть

¹ Подробнее см. цитированные выше труды Goldziher, 1981; Andrae, 1987; Smith, 1931; Livne-Kafri, 1996; Sviri; 1990 и Melchert, 1996; описания встреч между суфиями и монахами часто встречаются в знаменитом «Послании о суфизме» Абу-л-Касима ал-Кушайри (ум. в 1074 г.); см. al-Qushayri, 2007, pp. 122, 142, 236, 280, 373, 376, 415.

² Ernst, 1985, p. 2 и , Ernst, 1997, pp. 1-31; в новой монографии Найла Грина эта тема настолько запутана, что не вполне ясно, какую позицию занимает автор в данном вопросе; см. Green, 2012, pp. 16-23.

³ Относительно изъянов во взглядах Массиньона как на ислам в целом, так и на суфизм в частности, см. Irwin, 2006, “Index” под словом “Massignon, Louis”.

⁴ Как показано, например, в работе Sells, 1996, pp. 19-56.

куда более широкой картины развития суфизма и ислама в целом. То, что аскетические и мистические идеи облачены в коранические «одежды», вовсе не означает, что они происходят исключительно из Корана. Как отмечал один из исследователей раннего суфизма,

«...Если Коран действительно является основой мусульманского мистицизма, то кораническая набожность (piety), сама во многом зиждется на христианском фундаменте» [Andrae, 1987, p. 8]¹.

Иначе говоря, коранические ссылки на подвижничество христианских монахов, рассмотренные в начале нашей статьи, являются доказательством того, что оно было частью коранического мировоззрения. Поскольку, как было показано, ссылки эти весьма и весьма неоднозначны, можно предположить, что ранним мусульманам было важно осознать смысл монашеского образа жизни и отрешения от мира. Этот фактор несомненно способствовал их повышенному интересу к аскетическим и мистическим идеям и поведению их соседей-христиан.

Таким образом, если мы на мгновение забудем о полемических аспектах проблемы «заимствований», мы вынуждены будем признать, что ислам был изначально теснейшим образом связан со своими религиозными предшественниками. Другими словами, ранние мусульмане просто не могли остаться невосприимчивыми к аскетическим и мистическим сторонам христианства, получившим наиболее яркое выражение в христианском монашестве. То же самое, только, пожалуй, в меньшей степени, можно сказать о неоплатонизме, манихействе, зороастризме и аморфном мистическо-окультурном течении, получившем наименование «герметизм» [Шариф, 2008, сс. 37-46; Nasr, 1981, pp. 117-119; ср. Reynolds, 2010, pp. 20-21].

Вместе с тем, нельзя отрицать, что допущение внешних религиозных влияний на [прото-]суфизм² вообще, и христианских в

¹ См. также новое исследование христианско-коранических связей Reynolds, 2010, pp. 51-54, 81-89, 245-253 et passim.

² Использование мною этого термина является данью попыткам некоторых учёных доказать, что ранние мусульманские аскеты и мистики не были непосредственными создателями того явления, которое впоследствии стали называть «суфизмом»; см., в частности, Green, 2012, pp. 15-16 и 23.

особенности¹, может быть использовано его противниками в качестве компрометирующего фактора. Именно поэтому осознанное или неосознанное сокрытие исторических связей между [прото-]суфизмом и христианством почти всегда диктуется исключительно полемическими или идеологическими соображениями. Если их отбросить, всё становится на свои места. В этой связи не может не возникнуть вопрос, в какой степени зависимость христианства от своих предшественников, в особенности иудаизма и неоплатонизма, подрывает его статус как богатой и во многом уникальной религиозной традиции?

Ещё более близок к нашей теме вопрос, в какой степени восприятие манихейских идей и образа поведения монашескими общинами Ирака и Сирии (например, постулирование непреодолимой границы между духом и телом и рассмотрение последнего в качестве источника всех зол) [Vöobus, 1958, pp. 109-137] низводят ближневосточных монахов в категорию простых имитаторов учения Мани (ум. в 276 г.) или делают их «менее христианскими»? Если мы отвечаем на эти два вопроса отрицательно, то почему бы нам не применить такую же логику по отношению к исламу в целом и [прото-]суфизму в частности?

Итак, отрицание того, что аскетические и мистические тенденции в раннем исламе развивались в диалоге с доисламскими религиозными традициями в целом и христианским монашеством в частности имеет исключительно полемически-идеологический характер. Его результатом является, в лучшем случае, обеднённое, а в худшем – просто неверное представление об идейных и практических корнях [прото-]суфизма².

Возвращаясь к тезису Маршалла Ходжсона о «темпераментах», попробуем согласиться с ним в том, что наличие в данной религиозной традиции широкого спектра возможностей для удовлетворения различных психологически-личностных склонностей его последователей действительно делает её более инклюзивной и тем самым улучшает способность конкурировать с параллельными религиозными деноминациями. Если это на самом деле так, то можно предположить, что,

¹ Связи между суфизмом и христианством постулируются во многих исследованиях; см., например, Басйуни, 1969, сс. 13-14; Albracht, 2007; Urbanczyk, 2011; относительно взглядов на данный вопрос самих суфиев см. Sirriyeh, 1999, pp. 3-4; Камил, 2011, сс. 122-127; 'Амир, 2008, сс. 256-259.

² Убедительные доказательства в пользу тезиса о тесных связях между ближневосточным христианским монашеством и последовавшим за ним мусульманским подвижничеством приводятся в работе Molé, 1965, pp. 3-26.

обретая свою собственную аскетическую и мистическую традицию за счёт восприятия идей и практик своих религиозных предшественников, мусульманская община смогла привлечь в свои ряды более широкий спектр ближневосточного населения.

В чём же заключалась привлекательность этой традиции для определённого контингента верующих, причём на протяжении достаточно продолжительного времени (от раннего средневековья до наших дней)? На наш взгляд, аргумент «от темперамента» не даёт адекватного объяснения. Даже беглого знания истории достаточно, чтобы убедиться в том, что «прирожденные» подвижники и мистики во все времена составляли крохотное меньшинство в том или ином человеческом коллективе. Более того, они, как правило, не обладали способностями создавать стабильные и долговременные общины. Даже если они порой могут сочетать аскетические и мистические устремления с организаторскими способностями, то этого счастливого совпадения недостаточно, чтобы объяснить, как им удавалось и удастся создать, причём повсеместно, столь многочисленные и процветающие общины единомышленников.

Нам требуется отвлечься от личностей и подумать о причинах востребованности суфийской традиции в рамках мусульманских обществ в целом. Иными словами, речь теперь должна идти не о психологических параметрах человеческой личности, а о суфизме как социальном феномене. Здесь предложенного Маршаллом Ходжсоном тезиса о «темпераментах» уже не достаточно. Надо подумать о других факторах, которые сделали суфизм неотъемлемой частью жизни мусульманских обществ в средние века и новое время.

Суфизм как социальный эскапизм?

В 1896 г. знаменитый российско-украинский востоковед Агафангел Крымский (1871-1942) писал следующее:

«Добросовестное изучение духа суфийских произведений привело меня к убеждению, что все причины распространения суфийской доктрины сводятся к социально-экономическим... Эпохи главного процветания

суфизма совпадают с эпохами страшных народных невзгод» [Кныш, 1991, с. 150]¹.

Утверждение Крымского является отличным образцом материалистического (то есть, в первую очередь марксистского) подхода к причинам возникновения суфизма. Оно вполне укладывается в марксистский тезис о религии как «опиуме для народа», то есть его «утешении» и последнем прибежище от безысходности и несправедливости земного бытия². По логике Крымского, социально-политические катаклизмы, социальное неравенство и прочие несправедливости, вызванные арабскими завоеваниями Ближнего и Среднего Востока и становлением империи Омейядов, побудили многих благочестивых мусульман искать утешение в аскетизме и уходе от этого несовершенного мира в мир духовный. Иными словами, суфизм стал формой пассивного протеста и убежищем от невыносимой действительности в пост-пророческую эпоху. Похожие объяснения можно найти в трудах специалистов по другим ближневосточным религиям. К примеру, один из ведущих западных исследователей раннего христианского подвижничества писал следующее:

«В условиях хаоса, который царил на Востоке [в первые века христианства] и который неуклонно вёл к всё большему обнищанию народных масс, ... сирийские монахи выступали как отряд спасателей. В океане человеческой нужды и страдания монашеские скиты, кельи и монастыри стали островками, где угнетённые могли найти понимание, участие и помощь. Более того, монахи не колебались, если это требовалось, пользоваться своим авторитетом, чтобы защитить униженных и бесправных перед лицом притеснения со стороны светской власти» [Vööbus, 1958, p. v].

Можно привести немало примеров такого рода «функционального» объяснения возникновения и развития аскетических и мистических течений на Ближнем и Среднем Востоке. Они получили особенно широкое распространение среди советских учёных второй половины

¹ Это высказывание изначально было опубликовано в «Трудах Восточной комиссии Императорского Московского археологического общества» за 1896 г.

² Данный тезис не является, впрочем, исключительной прерогативой марксизма; различные его варианты можно найти в трудах этнографа Бронислава Малиновского (Bronislaw Malinowski) и религиоведа Мирции Элиаде (Mircea Eliade); подробнее см. Strenski, 2006, pp. 262-263 and 324-325.

XX-го в. [Кныш, 1991, сс. 150-154, а также Kemper, 2009a and Kemper, 2009b].

Применительно к истории ранней мусульманской общины такого рода объяснения требуют некоторых оговорок. В частности, мы не можем с уверенностью утверждать, что первые мусульманские аскеты и мистики были выходцами из наиболее неимущих и притесняемых слоёв общества. Источники сообщают, что многие из них были купцами, держателями лавок и ремесленниками, то есть, по современным меркам, представителями «среднего класса». Многие подвизались на ниве религии в качестве чтецов Корана, проповедников, законовевов, собирателей преданий о Пророке (хадисов). Этот факт не обязательно отрицает приведённое выше материалистическое или функциональное объяснение причин возникновения аскетизма и мистицизма в лоне ислама. Ведь вполне возможно предположить, что благочестивое и богобоязненное поведение отдельных праведников, независимо от их общественного положения, побуждало массы «униженных и оскорблённых» переориентироваться на блага будущей жизни, забыв хотя бы на время о страданиях в жизни настоящей. Переформулировав вопрос таким образом, мы сохраняем основной посыл материалистически-функционального объяснения корней суфизма, согласно которому аскетическая и мистическая набожность с её ориентацией на будущую жизнь выступает в качестве последнего прибежища для угнетённых перед страданиями и несправедливостью мирского бытия [см., например, Угринович, 1965, сс. 17-47, 157-161, 304-320, et passim и Левада, 1965, сс. 24-36, 68-99 et passim]. Иначе говоря, [прото-]суфизм служил «спасательным кругом» для доведённых до отчаяния народных масс. Социальное положение их утешителей (то есть были ли они выходцами из неимущих или имущих социальных слоёв) никак не меняет этого факта.

Действительно, нельзя отрицать, что аскетические и мистические настроения в исламской общине возникают в период драматических социально-политических подвижек, как то окончание арабо-мусульманских завоеваний и установление династического правления Омеййадов (692-750 гг.). События, предшествовавшие воцарению Аббасидов в 750 г., также сопровождалось великими общественными потрясениями и гражданскими войнами. Странники материалистическо-

функционального объяснения¹ этих конфликтов внутри мусульманской общины (и, как следствие, возникновения [прото-] суфизма) неизменно отмечают, что завоевания принесли арабам неслыханные до того дня богатства [см., например, Saunders, 1990, pp. 5, 67, 71, 96-98]. Особенно обогатились несколько влиятельных кланов племени курайш, из которого происходил основатель ислама [Goldziher, 1981, pp. 131-132; Madelung, 1997]. Возникшее неравенство между арабами-мусульманами и вновь обращенными неарабами-мусульманами, с одной стороны, и среди самих арабов, с другой, породило протестные движения в государстве Омейядов. Участники этих движений, согласно классической марксистской теории, облачали свои требования и чаяния в религиозные одежды, поскольку религия в ту эпоху была единственной доступной им идеологией и идиомой протеста. Однако при ближайшем рассмотрении становится ясно, что их протест носил социально-политический оттенок². Согласно упомянутой в предыдущей сноске мысли Энгельса, в раннем мусульманском государстве воинствующие религиозные движения и «ереси», подобные хариджизму и шиизму [Hodgson, 1974, Vol. 1, pp. 212-223 и 370-384], соседствовали с не столь бросающимися в глаза, но, тем не менее, влиятельными движениями пассивного протеста, на почве которых и вырос [прото-] суфизм.

Представители этого движения проповедовали отрицание мирских ценностей и уход от общества в мир духовных исканий. Такого рода образ мысли и поведения социологи и психологи называют «эскапизмом». Из него-то, по мнению сторонников материалистическо-функционального тезиса, и вырос собственно суфизм с его чётко обозначенными мировоззренческими и поведенческими установками и особой идентичностью. По мнению знаменитого немецкого социолога Макса Вебера,

¹ Хотя эти два объяснения нельзя считать полностью идентичными, они достаточно похожи, чтобы рассматриваться в тандеме.

² По утверждению Фридриха Энгельса, «Если классовая борьба того времени [имеется в виду эпоха так называемых «крестьянских войн» в Германии 16-го в.], похоже, имеет религиозный характер, если интересы, нужды и требования различных классов прячутся за религиозной завесой, это не меняет в корне сложившуюся ситуацию и легко объясняется специфическими условиями той эпохи». Ещё более подходит к рассматриваемой нами теме последующее утверждение Энгельса, согласно которому «революционное сопротивление феодализму в средние века ... представляло либо в форме мистицизма, либо в форме ереси, либо в форме вооружённого восстания»; см. Engels, 1967, pp. 34-35.

«...ориентированные на этот мир исламские дервиши [изначально] культивировали четко сформулированный способ достижения спасения, но этот способ, в различных его вариантах, имел своей целью достижение личного спасения самими суфиями» [Weber, 1966, p. 182].

Со временем суфийский протест против религиозных и общественных реалий того времени был приглушён или вовсе подавлен экономическими и социальными императивами, с которыми непременно сталкивается всякое широкое общественное движение [Turner, 1985, pp. 49-50]. Переработанное и дополненное в свете веберовских идей о харизматических личностях-виртуозах, религиозных революциях и «рутинизации харизмы» [Turner, 1985, pp. 49-55; ср. Weber, 1966, «Index» под словами «Virtuosi», «Religion, routinization», «Charisma»], вышеописанное материалистическо-функциональное объяснение возникновения и развития суфизма становится куда убедительней, чем оно казалось изначально. Не стоит удивляться, что оно широко используется специалистами по истории суфизма и по сей день¹.

Быть иными: Viri religiosi

Рассуждая о причинах возникновения крайнего (героического) аскетизма в раннем христианстве, некоторые западные историки выдвинули идею о том, что массовое обращение в христианство подданных Римской империи после реформы Константина (правил с 306 по 336 гг.) породило у части «старых верующих» желание отмежеваться от тех, кто принимал христианство из карьерных или сиюминутных устремлений, а не по глубокому внутреннему убеждению [Clark, 1999, p. 22]. Согласно данному тезису, стремление части благочестивых христиан к «инаковости» и «непохожести» в конечном счёте реализовалось в различных проявлениях аскетизма и отвержения мирской жизни, которые получают широкое распространение после

¹ См., в частности, недавние работы Ахмета Карамустафы (Ahmet Karamustafa, 1994) и Найла Грина (Nile Green, 2010); относительно применения веберизанства к исследованиям ислама в целом и суфизма в частности см. Huff and Schluchter, 1999; Turner and Nasir, 2013.

принятия христианства в качестве государственной религии Римской империи.

Возникает соблазн экстраполировать эту идею на раннюю мусульманскую общину. Иначе говоря, невероятные политические и экономические успехи ислама в первое столетие его существования привели к массовому обращению в его ряды населения Ближнего и Среднего Востока. Появление разношерстной и оппортунистически настроенной массы «новых мусульман» заставило мусульман «по убеждению» искать способы продемонстрировать свою «инаковость», приняв, в частности, особый образ жизни и богослужения. Возможен и другой (но, по сути, достаточно близкий) вариант этой гипотезы, согласно которому восприятие аскетического поведения и мистических идей частью ранних христиан было вызвано их желанием выйти из-под усиливающего контроля церковных властей, которые с помощью имперского государства стремились монополизировать духовную жизнь верующих [Clark, 1999, p. 23; Hagman, 2010, p. 18]. Этот процесс затем повторился в контексте раннего ислама, где, в отсутствие церкви, халифатское государство осознанно или неосознанно стремилось установить контроль над жизнью своих подданных [Judd, 2013].

Возможно, что такого рода параллели между ранним исламом и ранним христианством имел в виду известный исследователь суфизма Бернд Радтке, назвав первых мусульманских аскетов и мистиков *virii religiosi* [Radtke, 1960-2005; Radtke, 2005, p. 284]. В контексте раннего и средневекового христианства этот латинский термин означал, по видимому, христиан и христианок, которые приняли обет благочестия и безбрачия, дабы стать «профессионалами от религии», и, как следствие, быть «мёртвыми» для мирской жизни с её соблазнами¹.

Описанная нами гипотеза вполне согласуется с материалистическо-функциональным объяснением возникновения и развития [прото-]суфизма, о котором шла речь выше. Можно утверждать, что обе гипотезы дополняют друг друга, ибо обе они рассматривают аскетические и мистические умонастроения среди определённой части ранних мусульман как их реакцию на «омирщение» жизни общины и произвол властей предрежащих. Возмущенные «профанацией» высоких идеалов

¹ В исследованиях по истории христианства, которые мне удалось просмотреть, этот термин не упоминается, однако описанная выше категория людей, безусловно, существовала; см. в частности, Shea, 2003a и Shea, 2003b.

набожности, которые ассоциировались с жизнью первых мусульман под руководством Пророка и его сподвижников, религиозные идеалисты из числа следующих поколений мусульман удалились от мира в пустынь либо же обособились от мира, создав небольшие группы единомышленников-энтузиастов. Тем самым, они создали своего рода «субкультуру», которую один известный исследователь христианского мистицизма метко назвал «ориентированной вовнутрь духовностью» (*spirituality of interiority*)¹.

Уже упоминавшийся нами немецкий социолог Макс Вебер считал такого рода аскетическо-мистическое мировоззрение характерной чертой людей, которых он именовал «виртуозами от религии» (*religiöse Virtuosen*)². Согласно Веберу, «виртуозов» отличает «акосмическое равнодушие к очевидным практическим и рациональным соображениям», «безусловное предание себя божественному провидению» и, как следствие, «смерть интеллекта» и здравого смысла как руководства к повседневной деятельности. Люди такого психологического настроения ориентированы на высшие, потусторонние ценности, которые по определению чужды простым смертным [Weber, 1966, pp. 2-3, 25, 46-59, 162-163, 272-273 и «Index» под словами «Charisma» and «Virtuosi»; ср. Turner, 1985, pp. 50-56]. Всё их существование подчинено достижению максимально возможного самоконтроля, что обычно включает в себя систематическое подавление основных человеческих инстинктов и устремлений ради достижения особого психическо-соматического состояния, которое можно охарактеризовать одновременно как полное подчинение своего «я» воле Бога и духовно-интеллектуальное сближение и даже единение с ним [Weber, 1966, p. 196; ср. p. 162].

Вебер полагал, что сугубо личные устремления и переживания «виртуоза от религии» (иными словами, его «харизматическая» персона) могли иметь вполне ощутимые социальные и политические последствия. По мнению немецкого социолога, «религиозная виртуозность, помимо подчинения естественных [человеческих] инстинктов систематической дисциплине, неизбежно приводит к контролю в сфере общественных отношений». Целью этого контроля является насаждение среди простых верующих морали и этики, которые

¹ Клод Дажан (Claude Dagens) использовал этот термин по отношению к мировоззрению папы Григория Великого (Gregory the Great; 540-604); см. McGinn, 1994, p. 39.

² Weber, 1966, p. 194, где речь идёт, в частности, о «виртуозах-мистиках».

виртуоз от религии считает необходимым условием достижения ими спасения в будущей жизни [Weber, 1966, p. 164].

Пользуясь своим харизматическим авторитетом и влиянием на народ, активисты из числа «виртуозов от религии» могли выступать в качестве зачинателей движения за реформу общества и религии. «Виртуозы», склонные к само-рефлексии и интровертности, вдохновляют своих последователей к сосредоточению на духовной жизни с целью самосовершенствования и очищения «от мирской скверны». Можно предположить, что введённое Радтке понятие *virī religiosi* является осознанной или неосознанной адаптацией веберовского *religiöse Virtuosen*. В конечном итоге, терминология не играет столь важной роли. Важно то, что западные исследователи суфизма – осознанно или неосознанно, адекватно или неадекватно [Radtke, 2005, pp. 253-260] – продолжают видеть историю аскетически-мистических течений в исламе сквозь призму веберовской теории харизматических «виртуозов».

Попытка синтеза различных подходов

Не составляет труда заметить, что различные теории возникновения и развития аскетических и мистических тенденций в ранней мусульманской общине не являются взаимоисключающими. Более того, они, в какой-то степени, дополняют друг друга. Их можно комбинировать, по-разному расставляя акценты и придавая больший или меньший вес различным их составляющим. Уже само наличие столь широкого спектра объяснительных парадигм даёт исследователям возможность критически оценить их сильные и слабые стороны, дабы применить их к конкретному историческому и литературному материалу. Большую роль в выборе и расстановке элементов этих парадигм играют подготовка и личные предпочтения исследователя. Последнего можно сравнить с ребёнком, замыслившим себе некое сооружение, а затем собирающим его из элементов конструктора. Другой ребёнок соберёт из тех же самых элементов совсем другой предмет.

Попробуем выступить в роли конструктора-созидателя, который, сознавая ценность всех имеющихся в его распоряжении элементов, хочет использовать их в своём построении, прибегнув, если требуется, к

подгонке. Начнём с тезиса Ходжсона о темпераментах (склонностях). Наш эмпирический опыт свидетельствует в его пользу: люди в целом и наши знакомые в том числе действительно имеют весьма разные умственные, духовные и поведенческие склонности. Одни больше сосредоточены на себе (интровертны), других можно охарактеризовать как экстравертов-активистов; одни любят работать в одиночку, другие в коллективе; одни открыты новым идеям и поступкам, другие более осторожны (конформны); одни являются прирождёнными лидерами и организаторами, другие более склонны к исполнительской работе и т.д. Даже беглого взгляда на историю раннего суфизма и предшествовавших ему аскетических и мистических тенденций в исламе достаточно, чтобы убедиться, что все эти (и некоторые другие) психологические типы («темпераменты» по Ходжсону) представлены в ней в более или менее равной степени [см., например, Кныш, 2004, сс. 16-42]. Можно ли считать этот факт опровержением концепции Ходжсона, согласно которому ранний суфизм возник как «экологическая ниша» для мусульман, склонных к созерцательности и аскетизму? Пожалуй, нет. Можно, к примеру, предположить, что изначально аскетическое и мистическое течение в исламе привлекало интровертов и отшельников, тогда как позднее к нему присоединились более социально активные (экстравертные) члены, обладающие организационными и лидерскими способностями. Их приход положил начало институционализации суфизма. Можно пойти ещё дальше, предположив, что представители различных «темпераментов» присутствовали в аскетическом и мистическом течении уже изначально¹, то есть внутренняя диверсификация как раз и была тем фактором, который позволил [прото-]суфизму привлечь к себе людей с разнообразными склонностями, что в конечном итоге обеспечило его успех в социальном и доктринальном плане. Такое предположение, вне сомнения, имеет право на существование.

Большинству ранних мусульманских аскетов и мистиков была свойственна повышенная само-рефлексирующая набожность, которая основывалась на многочисленных коранических стихах, прославляющих богобоязненность (*таква*) как основную черту истинно верующего человека². Основанное на страхе перед Богом и Страшным судом

¹ О чём свидетельствуют факты, изложенные в моей книге, процитированной выше.

² Речь о ней шла в начале настоящей статьи, поэтому мы не будем повторяться.

благочестие, становится главным мотивом его жизни (психологи называют такого рода состояние «моно-идейностью»). Впрочем, эту черту нельзя считать исключительной прерогативой представителей [прото-]суфийского движения. Биографии религиозных деятелей первых веков ислама приписывают повышенную набожность и богобоязненность таким ранним пиетистам как Суфйан ас-Саури (ум. в 777 г.), Ваки' б. ал-Джаррах (ум. в 812 г.), Суфйан б. 'Уйайна (ум. в 813 г.)¹, Ибн Аби ад-Дунйа (ум. в 894 г.) и, конечно же, Ибн Ханбалу (ум. в 855 г.) [например, Hurgvitz, 1997]. Совершенно очевидно, что и [прото-]суфизм и хадисоведение, как профессия и мировоззрение, имеют общие корни. Переходные фигуры типа 'Абдаллаха б. ал-Мубарака (ум. в 797 г.), который считается и хадисоведом и [прото-]суфием – яркое тому подтверждение [Кныш, 2004, сс. 27-29; Salem, 2013]. Вместе с тем, мусульманские биографические источники изображают Ибн Ханбала в качестве противника суфизма [Cooper, 1997; Melchert, 1997; Picken, 2008]. Рассмотрение причин расхождений между суфиями и хадисоведами выходит за рамки нашего исследования. Ясно, что их следует искать в профессионализации хадисоведения и превращении его в доходное и престижное средство существования [например, Кныш, 2004, сс. 30-31 и 57-59]. Как мы отмечали в своих предыдущих исследованиях, наш взгляд на то, что есть и не есть суфизм и кого можно и не можно считать суфием сформировался под влиянием нормативной суфийской литературы более поздней эпохи и потому требует постоянной критической коррекции [Кныш, 2004, сс. 32, 55, 156-158 и т.д.].

Оставив в стороне нормативный характер поздних суфийских источников, мы возвращаемся к нашей исходной идее о том, что ранними мусульманскими аскетами и мистиками двигало глубоко прочувствованное желание достичь спасения в будущей жизни. Оно подавляло в них все прочие желания и интересы, включая инстинкт самосохранения. Стремление к спасению, наряду с интенсивным и постоянным страхом перед Страшным судом [Melchert, 2011] и полным преданием себя по-своему понимаемой воле Бога [Weber, 1966, p. 196], реализовалось на практике в виде дополнительных (необязательных) бдений, молитв и обетов (*навафил*), постоянной

¹ См. соответствующие статьи в *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed. Online edition: <http://referenceworks.brillonline.com>, а также Salem, 2013.

медитацией над истинами божественного откровения (Корана) [Böwering, 1980], самоанализа и самоконтроля [Picken, 2011], а также полного равнодушия к мирской жизни с её искушениями и ценностями. В значительной степени такие же убеждения и предпочтения двигали упомянутыми выше благочестивыми собирателями хадисов, включая Ибн Ханбала, которые по разным причинам остались за пределами суфийской традиции. Таким образом, ходжсоновский вопрос о темпераментах становится в иную плоскость. С одной стороны, это теперь вопрос не столько о темпераменте, сколько об интенсивности его проявления. Странники ханбализма выступали за умеренность и социальный конформизм, тогда как суфии готовы были пожертвовать им в стремлении снискать благоволение Бога и достичь близости с ним. С другой стороны, это вопрос об избирательном принятии и отвержении личностей, явлений и практик, которыми всегда сопровождается осознанное или неосознанное формирование той или иной традиции. Что же остается от ходжсоновского тезиса о «темпераментах» в результате столь радикального его переосмысления? Пожалуй то, что он сделал подобное переосмысление возможным, а это уже не мало.

Другие упомянутые нами теории возникновения суфизма рассматривают не столько личные мотивации ранних мусульманских аскетов и мистиков, сколько их взаимодействие с обществом в целом. Как мы помним, их поведение, в частности уход от мира в пустынь либо небольшие группы пиетистов-единомышленников, схожие с христианскими скитами и монастырями, истолковывалось как их реакция на трансформацию жизни мусульманских обществ, в частности, рост социального расслоения в результате завоеваний новых земель и переход от неформального правления Мухаммада и его преемников к бюрократизированному имперскому правлению Омеййадов. Консолидация последнего, согласно данному тезису, привела не только к более жёсткому контролю государства над жизнью своих подданных, но и к вторжению его в религиозную жизнь мусульманской общины [Judd, 2013], в частности, к кооптации религиозных авторитетов во властные структуры и преследованию «еретиков». Был ли этот процесс спонтанным или же являл собой сознательную политику со стороны государства не так уж важно. Важен его результат: многие мусульманские аскеты и мистики отреагировали на него уходом в пограничные районы империи и

пустыни, подальше от вездесущего ока и «длинных рук» имперской власти [Bonner, 1996; Кныш, 2004, сс. 24-27]. В данном случае мы можем говорить о создании ранними мусульманскими аскетами и мистиками альтернативного религиозного пространства и особой идентичности, что в определённой мере соответствует тезису Радтке о тех ранних подвижниках, которых он именовал *virī religiosi*. То, что такая альтернатива религиозным структурам, созданным и поддерживаемым государством, была возможна в принципе, может быть истолковано как его неспособность полностью монополизировать религиозную сферу жизни общества. Исходя из этой логики, суфизм можно рассматривать как своего рода «экологическую нишу» для определённой группы ранних мусульманских пиетистов-подвижников. Назовём мы их *virī religiosi* или *religiöse Virtuosen* – не столь уж важно. И в том, и в другом случае мы имеем дело с категориями, родившимися в воображении западных исследователей «восточных» религий. Собственно суфийские источники дают им другие имена, которые мы не будем перечислять здесь из-за отсутствия времени [часть из них можно найти в Кныш, 2004, сс. 19-25, 48, 96-97 и 99-111].

Если считать аскетические и мистические движения в ранней мусульманской общине своего рода протестом против имперской власти (как это делают приверженцы материалистическо-функционального объяснения причин возникновения [прото-]суфизма), остаётся объяснить, почему он принял именно такую форму. В протестных движениях в раннем исламском государстве не было недостатка. Не хватил пальцев обеих рук, чтобы пересчитать вооружённые религиозно-политические общины, выступившие против Омеййадов, а затем и Аббасидов. Многие из них действовали в регионах, удалённых от имперского центра, откуда они вели боевые действия против войск и представителей халифата [Knysh, 2011, pp. 162-165, 177-180 and 184-193]. Свидетельства, которыми мы располагаем, говорят о том, что представители этих протестных движений, в частности хариджиты, вели крайне аскетический и богобоязненный образ жизни. Тем не менее, как и собиратели хадисов, они оказались, в конечном счете, за пределами аскетическо-мистического движения, которое суфийские источники называют непосредственным провозвестником суфизма. Таким образом, главной чертой «правильного» аскетизма и мистицизма создатели суфийской нормативной литературы считали, похоже, «непротивление злу насилием». Выразителями этого «пассивного морализаторства» были

ал-Хасан ал-Басри (ум. в 728 г.), Ибрахим б. Адхам (ум. в 777 г.) и Фудайл б. 'Ийад (ум. 803 г.) [Кныш, 2004, сс. 16-27 и 29-31]. Воинствующее подвижничество было легитимно только когда оно было направлено на внешнего врага, то есть «неверных»¹. Таким образом, поздняя суфийская литература сформировала образ суфизма, в котором не было место «еретикам» и «мятежникам», то есть воинствующему протесту против властей предрержащих. В примерно в этом же направлении развивалась другая «протестная набожность» (the piety of protest) – шиитская [по выражению Ходжсона, см. Hodgson, 1974, Vol. 1, p. 372]. Как и суфии, её представители сумели интегрироваться, пусть не без оговорок, в имперскую систему Аббасидов [Кныш, 2011, pp. 164-176]. В какой-то мере описанный нами процесс вполне укладывается в вебериянскую концепцию «рутинизации или повседневнезации (*Veralltäglicung*) харизмы» [Weber, 1966, pp. 60-61], но рассмотрение её применимости в данных контекстах выходит за рамки настоящего исследования.

Согласно концепции Вебера о роли «провозвестников спасения» (*Heilbringer*) в историческом процессе, Пророк Мухаммад осуществил в Мекке и Медине, то, что называется «харизматической революцией» [Weber, 1966, pp. 46, 51, 53]. Процесс её «рутинизации» начался вслед за «выплеском» воинов ислама за пределы Аравии. Вдохновенные божественным посланием Мухаммада арабы-мусульмане создали на Ближнем и Среднем Востоке крайне этнически и культурно разнородное государство. Хотя, по определению, религиозной основой этого нового религиозно-политического образования был аравийский ислам, последний надо было существенно переосмыслить применительно к новым условиям. Новое государство остро нуждалось в новой – более всеобъемлющей, чем первоначальный аравийский ислам – идеологии/культуре. Она постепенно сформировалась в тесном взаимодействии с культурами и религиями покоренных арабами-мусульманами земель. Разношерстность и внутреннее разнообразие нового общества требовало многомерной и многогранной идеологической поддержки. Суфизм был её неотъемлемой частью. Сформировавшись в эпоху, которую мусульманские и немусульманские учёные часто именуют «золотым веком ислама» [см., в частности, Myers, 1964;

¹ О чём ярко свидетельствует примеры 'Абдаллаха б. ал-Мубарака (ум. в 797 г.), Ибрахима б. Адхама и Шакика ал-Балхи (ум. в 810 г.); см. Кныш, 2004, сс. 25-29 и 39-42.

Watt, 1974; Bobrick, 2012], он сохранил свое значение для мусульманских обществ вплоть до наших дней.

Насколько нам удалась попытка критического рассмотрения и синтеза подходов к возникновению и развитию аскетических и мистических тенденций в раннем мусульманском обществе, судить не нам. Ясно лишь одно: каждая объяснительная теория содержит «рациональное зерно», но не даёт и не может дать исчерпывающих ответов на крайне сложные вопросы, поднятые выше. Чем шире теоретический инструментарий исследователя, тем больше у него возможностей компоновать возможные решения и гипотезы из объяснений, предложенных его предшественниками.

Суфизм как место встречи творческих воображений

В заключение хотелось бы высказать ряд нестандартных соображений относительно гносеологических корней наших взглядов на религиозные феномены в целом и суфизм в частности. В этой связи нам следует ещё раз обратиться к работе Маршалла Ходжсона, с которой мы начали наше рассуждение о причинах возникновения аскетических и мистических тенденций в раннем исламе. Американский востоковед полагал, что «мистический компонент» в мировоззрении верующего человека проистекает из его желания постичь конечный смысл бытия вселенной через свое сугубо личное переживание. Эта цель, по мнению Ходжсона, достигается путём «настройки» верующим своих естественных чувств и устремлений на качественно новый лад. Процесс «настройки» виделся Ходжсону как совершенствование человеческой личности (*maturing selfhood*). Совершенствуя своё «я», человек совершенствует и своё восприятие мира в целом, что позволяет ему выявлять в окружающей его действительности всё новые и новые нюансы смысла и переживания [Hodgson, 1974, Vol. 1, p. 364]. Ходжсон называл такой способ мироощущения и поведения «изобретательной набожностью» (*inventive piety*) либо же «набожностью [проистекающей] из воображения» (*imaginative piety*) [Hodgson, 1974, Vol. 1, pp. 360; 392-409]. Его теоретизирование выходит за рамки мусульманской религии и может быть экстраполировано на человеческое бытие в целом.

В своей популярной книге о доиндустриальных обществах британская исследовательница Патриция Кроун берёт за основу присущую человеку способность изобретать и воображать с целью объяснить развитие всего человечества как биологического вида. Эта мысль не нова и не принадлежит Кроун¹, тем не менее, она выражена ею наиболее прямолинейно, без обиняков. По мнению Кроун, «люди вынуждены компенсировать присущие им генетические недостатки культурой». Это стало возможным вследствие того, что «генетическое программирование [на каком-то этапе] перестало давать людям специфические команды, а вместо них стало давать им общие инструкции, суть которых состояла в том, чтобы они проявили изобретательность» [Crone, 2003, p. 124; ср. Geertz, 1973, pp. 49-50]. По словам Кроун, то, что мы «изобретаем», то есть культура, это не просто неожиданный, побочный продукт нашей развитой способности к мышлению. Напротив, «культура это то, для чего нам дана сама способность мыслить: мы не можем без неё обойтись, так же как бобры не могут обойтись без хвостов, а коты – без когтей» [Crone, 2003, p. 125; ср. Geertz, 1973, pp. 49-50]. То, что мы называем «культурой» есть, согласно Кроун (и Гертцу), ничто иное как наша «стратегия выживания» (survival strategy). Только благодаря ей люди могут организовываться в коллективы себе подобных, в том числе и религиозные. Принципы, на которых должна строиться каждая данная культура, не существуют заведомо. Они должны быть осознанно или неосознанно *построены*, или *изобретены*. Таким образом, заключает Кроун, «все человеческие общества выстроены вокруг плодов человеческого воображения (figments of the human imagination)» [Crone, 2003, p. 125]. От себя можно добавить, что, будучи восприняты членами данного человеческого коллектива, эти воображаемые принципы обретают вполне реальную и действенную силу.

Если мы применим идеи Патриции Кроун (и Гертца) к предмету нашего исследования, то есть к аскетическому и мистическому течению в исламе, мы можем заключить, что оно вырастает из творческого

¹ Еще Макс Вебер говорил о человеке как о «животном, подвешенном в свитой им самим паутине смыслов». Эту мысль взял на вооружение знаменитый основатель «символической антропологии» Клиффорд Гертц (1926-2006), который определял культуру как «исторически передаваемую систему значений, воплощённую в символах, с помощью которых люди обмениваются информацией, воспроизводят и развивают своё знание о – а также своё отношение к – жизни»; см. Geertz, 1973, p. 5 (цитата из Вебера) и p. 89.

воображения (или видения) его основателей, постепенно обретая вполне реальные практические, доктринальные и институциональные параметры. Из них складывается то многогранное и внутренне неоднородное явление, которое мы сегодня именуем «суфизмом».

Подведём итоги. Некоторые востоковеды определяли суфизм как прибежище людей с особым складом ума и «темпераментом» [Hodgson, 1974, pp. 360-364, 392-409]; другие видели в нём один из голосов (точнее «дискурсов») мусульманского «многоголосия» [Asad, 1986 и Asad, 1993, pp. 1-54, 200-236]; третьи представляли его как развитие ряда краугольных идей и практик в рамках единой «традиции» [Green, 2012, pp. 3, 8-10, 15-18, 42-43, 130 et passim]; наконец, четвёртые видели в нём протест против экономического и социального неравенства и «омирщения» жизни мусульман в период, последовавший за завоеванием мусульманами Ближнего и Среднего Востока¹. Этим список объяснений и пониманий суфизма далеко не исчерпывается. Вспомним хотя бы идею Бернда Радтке о *viri religiosi* или тезис Маргарет Смит о «христианских матерях», воспитавших, вольно или невольно, первых мусульманских аскетов и мистиков. Поразительно, насколько академические подходы к пониманию причин и характера суфизма меняются от исследователя к исследователю, отражая их сугубо личное понимание предмета, или, точнее сказать, то, каким образом эти исследователи конструируют в своём воображении тот же самый умозрительный предмет. Воображая и переосмысливая суфизм, его исследователи проявляют не меньше фантазии, чем сами суфии.

В этой связи нельзя не отметить того, что процесс представления суфизма его исследователями прекрасно укладывается в рамки знаменитого суфийского парадокса о «воображении в воображении»².

¹ О чём подробно говорилось выше.

² Этот парадокс часто упоминается в трудах великого суфийского мыслителя Ибн [ал-]‘Араби (ум. в 638/1240 г.). В передаче Вильяма Читтика: «Вселенная есть ничто иное как воображение Бога. Он воображает себе всё сущее, за исключением Самого Себя. В этом процессе Он даёт всему сущему относительно реальное и имеющее кажущуюся самостоятельность бытие» [см. Chittick, 1989, p. 16]. Мы, в свою очередь, по утверждению Ибн [ал-]‘Араби, воображаем себе Бога в том виде, который диктуют нам наши личные предпочтения, психологический склад и общее понимание действительности: «Истинная Реальность [то есть Бог] есть то, что Его раб создаёт в своём сердце посредством умозрения либо же следуя установленному ранее авторитетному прецеденту. Это есть Бог индивидуального верования, который меняется в зависимости от готовности каждого конкретного места (имеется ввиду воспринимающий человек) [к восприятию

То есть, творцы науки о суфизме пытаются вообразить то, каким воображали его сами творцы суфийской традиции. Последние же воображают его таким, каковым они хотят его видеть, то есть идеальным, стройным и непротиворечивым, а значит, очищенным от всякого рода «неудобных» элементов [Кныш, 2004, сс. 130-158]. Феномен, столь тщательно и изящно задуманный человеческим воображением (точнее цепью исходящих одно из другого индивидуальных изображений его создателей) и воплощенный в реальность человеческими поступками, обретает вполне объективное, причём весьма многогранное, внутренне неоднородное и даже противоречивое существование.

Последователи суфизма видят в нём единственно верный путь к Богу и защищают его от нападок недоброжелателей, порой платя за это дороговую цену¹. Противники суфизма, напротив, видят в нём причины всех бед ислама и, как следствие, критикуют его по всем статьям [Knysh, 2007]. Посторонние наблюдатели видят в нём много разных явлений в зависимости от своей профессиональной подготовки, исследовательских задач, круга чтения и личных склонностей. Посреди всего этого многообразия взглядов и образований суфизм возвышается как уникальный памятник человеческому творчеству и богатству человеческого воображения. Его долгая история, которая продолжается и по сей, и его многочисленные последователи вчера и сегодня – яркое свидетельство гения его основателей из числа ранних мусульман.

Библиография

- ‘Амир, ‘Амир Хасан. (2008), «Накд ат-тасаввуф», ас-Саут ал-‘Али, Каир.
Басйуни, Ибрахим. (1969), «Наш’ат ат-тасаввуф ал-ислами». Дар ал-ма‘ариф, Каир.
Ваки‘ б. ал-Джаррах. (1984), «Аз-зухд ли-имам Ваки‘», изд. и ред. ‘Абд ар-Рахман ‘Абд ал-Джаббар ал-Фарйава’и, Мактабат ад-дар, Медина.
Ибн [ал-]‘Араби, Мухаммад б. ‘Али. (1980), «Фусус ал-хикам», издание и предисловие Абу-л-‘Ала ‘Афифи, Дар ал-китаб ал-‘араби, Бейрут.
ал-Исбахани, Абу Ну‘айм. (1967), «Хилият ал-авлийа’». Дар ал-кутуб ал-‘араби, Бейрут, 12 томов.

богоявления]» [Ибн [ал-]‘Араби, 1980, с. 225]. Исходя из данного тезиса, наше изображение Бога, мира и его отдельных феноменов есть ничто иное как «воображение в воображении», ибо мы и воображаемые нами вещи являются, согласно Ибн [ал-]‘Араби, лишь «плодами» отчуждённого и всеобъемлющего воображения Бога о самом себе.

¹ См. статью Микаэля Кэмпера в настоящем сборнике.

- Камил, ‘Умар ‘Абдаллах. (2011), «Ат-гасаввуф байн ал-ифрат ва-тафрит», Дар нахдат Миср, Каир.
- Кныш, А.Д. (1991), «Суфизм», Прозоров, С.М. (ред.), «Ислам: историографические очерки», Наука, Москва, С. 109-207.
- Кныш, А.Д. (2004), «Мусульманский мистицизм: Краткая история», Диля, Москва, СПб.
- Левада, Ю.А. (1965), «Социальная природа религии», Наука, Москва.
- Угринович, Д.М. (1965), «Философские проблемы религии», Издательство Московского университета, Москва.
- Шариф, Шариф Хазза’. (2008), «Накд/гасаффуф: ан-насс, ал-китаб, ат-тафкик», Дар ал-интишар ал-‘араби, Бейрут.

References

- Albracht, R. (2007), “Sufism: Common Ground Between the Muslim and Christian Tradition”, posted 6 November 2007, available at: <http://voices.yahoo.com/sufism-common-ground-between-muslim-christian-639907.html> (accessed 8 December 2013).
- Andrae, T. (1987), *In the Garden of Myrtles*. SUNY Press, Albany, NY.
- Asad, T. (1986), “The Idea of an Anthropology of Islam”, Center for Contemporary Arab Studies at Georgetown University. Occasional Papers, Georgetown University, Washington D.C., pp. 13-17.
- Asad, T. (1993), *Genealogies of Religion*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London.
- Al-Assouad, M.R. (1960-2005), “Dhu Nuwas”, *Encyclopedia of Islam*, E.J. Brill, Boston and Leiden, 2nd ed. Online edition; available at: <http://referenceworks.brillonline.com>.
- Bobrick, B. (2012), *The Caliph’s Splendor: Islam and the West in the Golden Age of Baghdad*, Simon and Schuster, New York.
- Bonner, M. (1996), *Aristocratic Violence and Holy War*, American Oriental Society, New Haven, CT.
- Bouhdiba, A. (1998), *Sexuality in Islam* (Trans. from French by Alan Sheridan), Saqi Books, London.
- Böwering, G. (1980), *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Walter de Gruyter, Berlin.
- Brook, K.A. (2006), *The Jews of Khazaria*. Rowman and Littlefield, Lanham, MD.
- Brown, P. (2012), *Through the Eye of a Needle*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.
- Chittick, W. (1989), *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, SUNY Press, Albany, NY.

- Clark, E. (1999), *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Cooperson, M. (1997), "Ibn Hanbal and Bishr al-Hafi: A case-study in biographical traditions", *Studia Islamica*, Vol. 86, No. 2, pp. 71-101.
- Cornell, V. (1998), *Realm of the Saint*, University of Texas Press, Austin, TX.
- Crone, P. (2003), *Pre-Industrial Societies: Anatomy of the Pre-Modern World*, Oneworld, Oxford.
- Denny, F. (1960-2005), "Umma", *Encyclopedia of Islam*, E.J. Brill, Boston and Leiden, 2nd ed. Online edition; available at: <http://referenceworks.brillonline.com>.
- Diamond, J. (2005), *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*, Norton, New York.
- Eaton, R. (1993), "Islamic History as Global History", in M. Adas (Ed.), *Islamic and European Expansion: The Forging of a Global Order*, Temple University Press.
- Engels, F. and Krieger, L. (1967), *The German Revolutions: The Peasant War in Germany and Germany: Revolution and Counter-Revolution*, University of Chicago Press, Chicago and London.
- Ernst, C. (1985), "Introduction", *Words of Ecstasy in Sufism*, SUNY Press, Albany.
- Ernst, C. (1997), *The Shambhala Guide to Sufism*, Shambhala, Boston and London.
- Ewing, K. (1997), *Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis, and Islam*, Duke University Press, Durham, N.C.
- Farah, M. (1984), *Marriage and Sexuality in Islam: A translation of al-Ghazali's book on the etiquette of marriage from the Ihya'*, University of Utah Press, Salt Lake City.
- Geertz, C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.
- Goldziher, I. (1981), *Introduction to Islamic Theology*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- Green, N. (2012), *Sufism: A Global History*, Wiley-Blackwell, Chichester, UK.
- Hagman, P. (2010), *The Asceticism of Isaac of Nineveh*, Oxford University Press, Oxford.
- Hawting, G.R. (1960-2005), "Tahannuth", *Encyclopedia of Islam*, E.J. Brill, Boston and Leiden, 2nd ed. Online edition; available at: <http://referenceworks.brillonline.com>.
- Hodgson, M.G.S. (1974), *The Venture of Islam*, Vol. 1, University of Chicago Press, Chicago.

- Huff, T.E. and Schluchter, W. (Ed.) (1999), *Max Weber and Islam*, Transaction Publications, New Brunswick, N.J.
- Hurvitz, N. (1997), "Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination", *Studia Islamica*, Vol. 85, pp. 41-65.
- Irwin, R. (2006), *Dangerous Knowledge*, The Overlook Press, Woodstock and New York.
- Judd, S. (2013), *Religious Scholars and the Umayyads: Piety-Minded Supporters of the Marwanid Caliphate*, Routledge, London and New York.
- Juynboll, G.H.A. (2007), *Encyclopedia of Canonical Hadith*, E.J. Brill, Leiden.
- Karamustafa, A. (1994), *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*, University of Utah Press, Salt Lake City.
- Kemper, M. (2009a), "Ljucian Klimovič: Der ideologische Bluthund der sowjetischen Islamkunde und Zentralasienliteratur," *Asiatische Studien*, Vol. 63, No. 1, pp. 93-133.
- Kemper, M. (2009b), "The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923-1933", *Die Welt des Islams*, Vol. 49, pp. 1-48.
- Kinberg, L. (1985), "What is Meant by 'Zuhd'?", *Studia Islamica*, Vol. 41, pp. 24-44.
- Knysh, A. (2006), "Historiography of Sufi Studies in the West and Russia", *Pis'mennye pamiatniki Vostoka* [Written Monuments of the Orient], Vol. 1, No. 4, pp. 206-238.
- Knysh, A. (2007), "Contextualizing the Sufi-Salafi Conflict (From the Northern Caucasus to Hadramawt)", *Middle Eastern Studies*, Vol. 43, No. 4, pp. 503-530.
- Knysh, A. (2010), *Islamic Mysticism: A Short History*, 2nd ed., E.J. Brill, Leiden and Boston.
- Knysh, A. (2011), *Islam in Historical Perspective*, Pearson, Boston, Columbus, Indianapolis, etc.
- Kugle, S. (2006), *Rebel Between Spirit and Law: Ahmad Zarruq, Sainthood, and Authority in Islam*, Indiana University Press, Bloomington, IN.
- Livne-Kafri, O. (1996), "Early Muslim Ascetics and the World of Christian Monasticism", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam (JSIAI)*, Vol. 20, pp. 105-129.
- Madelung, W. (1997), *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Massignon, L. (1997), *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, Indiana University Press, Notre Dame, Indiana.

- McGinn, B. (1994), *The Growth of Mysticism*, Vol. 2, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, Crossroad, New York.
- McNeill, J.R. and McNeill, W. (2003), *The Human Web: A Bird's-eye View of World History*, W.W. Norton, New York and London.
- Melchert, C. (1996), "The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century CE", *Studia Islamica*, Vol. 83, pp. 51-70.
- Melchert, C. (1997), "The Adversaries of Ahmad Ibn Hanbal", *Arabica*, Vol. 44, pp. 242-244.
- Melchert, C. (2007), "Asceticism", *Encyclopedia of Islam*, 3rd ed. Online edition available at: <http://referenceworks.brillonline.com>.
- Melchert, C. (2011), "Exaggerated Fear in the Early Islamic Renunciant Tradition", *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 21, Issue 3, pp. 283-300.
- Molé, M. (1965), *Les mystiques musulmans*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Myers, E. (1964), *Arabic Thought and the Western World in the Golden Age of Islam*, Ungar, New York.
- Nasr, S.H. (1981), *Islamic Life and Thought*, Allen and Unwin, London and Boston.
- Ohlander, O. (2005), "Fear of God (*taqwa*) in the Qur'an. Some notes on semantic shift and thematic context", *Journal of Semitic Studies*, Vol. 50, pp. 137-152.
- Op, R.F. (2009), *Asceticism in the Graeco-Roman World*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Picken, G. (2008), "Ibn Hanbal and al-Muhasibi: A study of early conflicting scholarly methodologies", *Arabica*, Vol. 55, pp. 337-361.
- Picken, G. (2011), *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muḥāsibī*, Routledge, London and New York.
- al-Qushayri, Abu al-Qasim. (2007), *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*. Translation and introduction by Alexander Knysh, Garnet, Reading, UK.
- Radtke, B. (1960-2005), "Tasawwuf", *Encyclopedia of Islam*, E.J. Brill, Boston and Leiden, 2nd ed. Online edition; available at: <http://referenceworks.brillonline.com>
- Radtke, B. (2005), *Neue kritische Gänge*, Houtsma, Utrecht.
- Radtke, B. and O'Kane, J. (1996.), *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by al-Ḥakīm al-Tirmidhī*. Curzon Press, Richmond, Surrey.
- Renard, J. (2008), *Friends of God*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London.
- Reynolds, G.S. (2010), *The Qur'an and Its Biblical Subtext*. Routledge, London and New York.

- Rozehnal, R. (2007), *Islamic Sufism Unbound: Politics and Piety in Twenty-first Century Pakistan*, Palgrave Macmillan, New York.
- Salem, F.E. (2013), “‘Abdallah b. al-Mubarak between *hadith*, *jihad*, and *zuhd*”, University of Chicago (неопубликованная докторская диссертация).
- al-Sarraj, Abu 'l-Nasr. (1914), *Kitab al-Luma' fi 'l-tasawwuf by Abu 'l-Nasr al-Sarraj*, E.J. Brill, Leiden.
- Saunders, J.J. (1990), *A History of Medieval Islam*, reprint, Routledge, London and New York.
- Scholem, G. (1988), *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York.
- Sells, M. (1996), *Early Islamic Mysticism*, Paulist Press, New York and Majwah.
- Shea, P. (2003a), “Religious men and women”, *Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., Vol. 12, Gale, Detroit, pp. 87-89.
- Shea, P. (2003b), “Religious canon, law of”, *Catholic Encyclopedia*, 2nd ed., Vol. 12, Gale, Detroit, pp. 189-192.
- Sirriyeh, E. (1999), *Sufis and Anti-Sufis*, Curzon, Richmond, Surrey.
- Smith, M. (1931), *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, The Sheldon Press, London and The Macmillan, New York and Toronto.
- Strenski, I. (2006), *Thinking about Religion: A Historical Introduction to Theories of Religion*, Blackwell, Oxford.
- Sviri, S. (1990), “*Wa-rahbaniyatan ibtada'aha*: An Analysis of Traditions Concerning the Origin and Evaluation of Christian Mysticism”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam (JSIAI)*, Vol. 13, pp. 195-208.
- Turner, B. (1985), “Towards an Economic Model of Virtuoso Religion”, in E. Gellner (Ed.), *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization*, Mouton, Amsterdam, New York and Berlin.
- Turner, B. and Nasir, K.M. (Eds.) (2013), *The Sociology of Islam*, Ashgate, Burlington, VT.
- Urbanczyk, Ch., (2011), “Parallels Between Sufism and Christianity”, posted 4 January 2011; available at: <http://thesunnahway.wordpress.com/2011/01/04/parallels-between-sufism-and-christianity> (accessed 8 December 2013).
- Vööbus, A. (1958), *History of Asceticism in the Syrian Orient*, Vol. 1, CorpusSCO, Louvain.
- Vööbus, A. (1960), *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Este, Stockholm.
- Waardenburg, J. (1963), *L'islam dans le miroir de l'Occident*, Mouton, Paris and the Hague.

- Watt, W. (1974), *The Majesty that Was Islam: The Islamic World 661-1100*, Praeger, New York.
- Weber, M. (1966), *The Sociology of Religion*, Beacon Press, Boston.
- Wensinck, A. (1960-2005), "Rahbaniyya", *Encyclopedia of Islam*, E.J. Brill, Boston and Leiden, 2nd ed. Online edition; available at: <http://referenceworks.brillonline.com>.

Marcia Hermansen¹

American Sufis and American Islam: From Private Spirituality to the Public Sphere

Abstract: This chapter describes and explains how from the early 20th century until the present, Sufi movements in America evolved from offering universalist teachings that emphasized private personal spiritual development, to increasingly Islamic and public organizations.

Causes for this shift include demographic changes in the American population ranging from the immigration of Muslim Sufi teachers from the Middle East in the 1980s, to the rise of a current generation of young Muslim Americans, many of whose parents were immigrants. The pursuit of authentic Islamic knowledge, often identified with both *fiqh* (expertise in Islamic law) and *adab* (proper Islamic conduct), among this cohort of American Muslim youth, has evolved in a direction that increasingly embraces emotion and affect as factors that unite and mobilize Sufi-influenced Muslims who may be post-tariqa, but espouse many elements of Sufi teaching, vocabulary, and comportment.

The final section of the chapter explores the recent turn towards emotion and affect on the part of several Sufi-influenced movements based in America such as CelebrateMercy and the Ta'leef Connection. These groups emerged from the embrace of Islamic authenticity grounded in knowledge and performance of Islamic legal norms promoted by Sufi-oriented Muslim scholars popular among youth in the West and such as Hamza Yusuf Hanson, Abdal Hakim Murad, Umar Faruq Abdullah, and Habib Umar Jifri. While these emotive Sufi movements have some characteristics of counter-publics, they find increasing acceptance, integration, and even public influence within major American Muslim organizations, including the Islamic Society of North America.

Key words: Sufism in the West, Islam in America, counter-publics, Ta'leef Connection, affect, Islam and the public sphere.

¹ PhD, Director of the Islamic World Studies Program, Professor in the Theology Department at Loyola University Chicago (Chicago, USA).

This article is intended to weave together a number of strands related to the study of Islam, and especially Sufism, in America. Furthermore – I would like to take on the challenge of the overarching conference title – “Islamic movements and the formation of ideologies in the Information Age” – to frame my data by considering how ideas motivate individuals to forms of either individual or collective action. This exploration will, in turn, engage more recent theoretical turns towards the role of affect and emotion in relationship to a public sphere. In the case of Sufi groups in the United States I will argue that there has been a shift over the past century from earlier groups constituted by individuals seeking private spiritual edification, to later (post-1980) movements based on identity and affiliation, and, most recently (post-2010), to more diffuse “publics” influenced by Sufi sensibilities who share ideas, information, and practices but – most of all – are united by affect and sentiment.

While Jürgen Habermas articulated the seminal notion of a rational public sphere, which he closely associated with the secularizing and individualizing process of the Enlightenment; “more recent scholars have attended as well to the work of “irrationality” – affect pleasure, and longing – in constructing meaning and constituting publics” [Griffith and McAlister, 2008, p. 9].

No doubt it is now standard to expect global dimensions to any discussion of a local phenomenon, and what happens in any one part of the world may be more or less relevant to other contexts. Thus, for example, the growth of popular interest in religion in post-Soviet Russia provides a bridge to considering comparable developments in the American context. At the same time the presence of a large immigrant Muslim community in the United States invites comparison to certain Western European situations. The “local” particularities, however, must also be considered. In this case it is clear that the relatively affluent American Muslim community and the differing post-colonial and neo-colonial situations in the United States and European countries significantly impact developments specific to the local context.

Let me briefly introduce the history and types of Sufi movements in America. Scholars differ on how to best categorize the differences and distinctions among them. I have in the past suggested a garden metaphor of “perennials”, “hybrids” and “transplants” in an attempt to capture their

distinctive approaches to Islamic identity [Hermansen, 1997]¹. The “perennials” of the Sufi garden are those movements in which the specifically Islamic identification and content of the movement have been de-emphasised in favour of a “perennialist”, “universalist” or “traditionalist” outlook². I am using the term “perennialist” in its broadest sense to refer to the idea that there is a universal, eternal truth that underlies all religions. The term “hybrids” designates those American Sufi movements that identify more closely with an Islamic source and content, yet also adapt to features of the American context and recruit significant numbers of American followers. In America these hybrid Sufi groups generally were founded and led by immigrant Muslims who were born and raised in Muslim societies³. Within those parameters, there are a wide range of responses and adaptations to the hybrid context in which they operate, for example, in the membership of the movements, incorporation of ethnic elements, integration of females, etc. “Transplants” in the American Sufi garden are groups of immigrant Sufis, generally co-ethnics, who practice and affiliate based on patterns in their native societies. One prominent example might be Senegalese Muridun in New York City, smaller groups of Afghans or Indian immigrants are found in a number of large American cities, and so on. This latter category will not be treated in this article.

“Perennial” Sufis

Earliest chronologically and still persisting are universal or perennial forms of Sufism. An Indian Sufi musician, Inayat Khan (d. 1927) first brought Sufi teachings that were adapted and influenced by movements such as Theosophy to the United States in 1912. The teachings and practices of the Inayati movements are and were drawn from diverse religious traditions, rather than limited to Islamic sources. American Sufis of the perennialist type remained relatively few and isolated until the 1960s and

¹ Other researchers, such as Alan Godlas and William Chittick have more bluntly and normatively designated American Sufi movements as “Islamic”, quasi-Islamic, or non-Islamic or as “drunken” vs. “sober”.

² Mark J. Sedgwick treats this movement in detail in: Sedgwick, 2004.

³ Although, to complicate the situation, we have the case of a hybrid Islamic movement such as the Darqawiyya/Habibiyya of which the founder, Ian Dallas (Abdal-Qadir) is British, as well as certain immigrant-led perennial movements.

70s when a new generation of Western seekers embraced these “eastern” esoteric teachings and practices in the context of New Age spiritual movements.

Other forms of Sufism that I consider “perennials” stress “traditionalism” based their understanding that a common source underlies all mystical enlightenment although they do not endorse religious eclecticism. The major source of universalizing influences on North American Sufism, more gnostic and intellectual in character, was “Perennialism” or “traditionalism”, as espoused by Frithjof Schuon (d. 1998), a Swiss esotericist in the lineage of Rene Guenon (d. 1951). Schuon was an independent scholar of comparative religion who late in life settled in Bloomington, Indiana. Among his followers were a number of academics, and his successor as leader of this branch of a Sufi tariqa that Schuon established and called the Maryamiya, is the noted Iranian-American professor Seyyed Hossein Nasr. In addition to incorporating intellectual influences from classical Sufi figures such as Ibn Arabi (d. 1240) and al-Shadhili (d. 1258), the teachings of this order recognized a shared core of authentic tradition at the heart of all major religions in a concept known as the “transcendent unity of religion”¹. The intellectual traditionalism of Nasr is continued through his students, many of whom are professors of Islam such as Joseph Lumbard, Walid al-Ansari, and Ibrahim Kalin².

Hybrid Sufi Movements

The US Immigration Reform Act of 1965 opened the door to an influx of much larger numbers of immigrants from Muslim societies, which gradually began to affect the presence and character of Sufi activities in America. Beginning in the late 1970s and early 1980s “Islamic” Sufism was brought by visiting and immigrant Sufi leaders trained in the Muslim world. Prominent among such orders were the Helveti-Jerrahis led by Shaykh Mozaffer Ozak (d. 1985) from Istanbul and the Naqshbandi-Haqqanis led by Cypriot Shaykh Nazim and his Lebanese son-in-law, Shaykh Hisham Kabbani (b. 1945).

¹ For an extensive study of the history and teachings of Schuon and his successors see: Sedgwick, 2006.

² Nasr lists his students in: Nasr and Jahanbegloo, 2010, p. 74.

The core of each of these Sufi movements was Islamic, although individual members and even sub-branches continued to maintain eclectic or New Age beliefs and practices. During the 1980s and 1990s, these were the most vibrant and expanding Sufi groups in the US, and would include the Philadelphia-based movement of the Sinhalese teacher, Guru Bawa (d. 1984), whose followers likewise included both shari'a-oriented and mystically eclectic elements¹.

Post 9/11, in the new millennium, hybrid American Sufi movements and Sufism in general were often cast by public discourse in the role of representing the “good“ or “moderate” Muslims. Evidence for this would be the courting of the political establishment by Shaykh Hisham Kabbani of the Naqshbandi-Haqqanis, illustrated by his meetings with American presidents and political leaders, consultations at the US State Department, and association with Neo-Cons and their think tanks and media outlets² during the Bush II era, as attested by copious Internet citations and other media sources regarding such activities, that take either supportive or antagonistic positions to the Shaykh and his Order [Damrel, 2006].

In general the membership, influence, and media prominence of hybrid Sufi groups has not increased and rather has declined in the US since the 1990s.

Authenticity Sufism 1995-2010

What I term “Islamic authenticity Sufism” began attracting larger numbers of the children of Muslim immigrants in their late teens, 20s and 30s during the mid 1990s. With the turn of the 21st century, the growth edge of Sufism in America was driven by new demographics. The spiritual seekers of the 1960s were graying, and the numbers of eclectic, New Age Sufis dwindling. At the same time immigration from the Muslim world continued to increase. Most foreign-born Muslims came to the United States after 2000 (40 %) or during the 1990s (31 %). An additional 16 % arrived in the 1980s. Just 12 % arrived before 1980 [Pew Research Center, 2011].

¹ The Bawa Muhaiyaddeen Fellowship has been studied more extensively and ethnographically than most American Sufi movements. For example by Gisela Webb [Webb, 2006] and Frank J. Korom [Korom, 2011].

² For example, Daniel Pipes [Pipes, 2000] and Michael J. Waller [Waller, 2002].

Many children of the earlier immigrant waves from the Middle East and South Asia began to take an interest in “authentic” Islam, as opposed to “movement” or political Islam. For this audience Sufi teachers who could speak in an American idiom while presenting Islamic credentials had the greatest appeal. National mainstream Muslim organizations such as ISNA (Islamic Society of North America) that had emerged from the influence and outlook of the global Islamic movement, rejected forms of Sufi practice such as *maulids*¹ and *tariqa* allegiance. However, they increasingly embraced forms of discourse and teachers who projected Islamic spiritual cultivation using Qur’anic concepts such as *ihsan* (righteousness) or purification of the *nafs* (soul)². Groups like *Zaytuna*, led by American convert, Hamza Yusuf Hanson, projected traditional Islamic knowledge as the basis of Muslim identity, and were able to appeal to mainstream American Muslims as well as those more Sufi-inclined individuals who yearned for “authentic” Islamic spirituality. Overall, the character of Sufism in the United States after the 1990s became more formally “Islamic” with the greater number of younger affiliates being drawn first to programs deepening traditional knowledge, including a strong influence of *fiqh* and conventional practice, which in some cases might lead to their affiliating with Sufi teachers and orders. A “bridge” generation of American Sufi converts to Islam who formulated an intellectually cogent and culturally appealing and sophisticated presentation of Sufism, was instrumental in this transition.

Nadia Inji Khan, in an article on religious literacy movements among young American Muslims during this period, mentions an early observation made by Hamza Yusuf that religious knowledge had lost its esteem in the Muslim world so that much of the scholarship and discourse from there reflected “ineptitude” [Khan, 2009, p. 124]³. Thus, part of the

¹ Devotional practices commemorating the birth of the Prophet Muhammad.

² Major Islamic organizations, in particular the Islamic Society of North America, were initially inhospitable to any form of Sufism, but over time have become comfortable and even supportive of moral and psychological edification in Islamic terms that was traditionally the purview of Sufi theorists such as Abu Hamid al-Ghazali (d. 1111). The title of Sherman Jackson’s recent translation of a Shadhili text, “Sufism for non-Sufis” [Jackson, 2012], is suggestive of the role of this integrative Sufism in the Muslim mainstream.

³ ALIM “empowering Muslim through education” was a program began in 1999 in Michigan as an offshoot of ISNA. Its project was conceived of as “Islamic literacy to empower us to bridge the racial sectarian and class divisions that divide us today” [Khan, 2009, p. 132].

mission of authenticity Islamic Sufism was to revive the quality and dignity of Islamic traditional knowledge.

The following statement from Abdal Hakim Murad (Tim Winter), an influential Sufi academic from Britain, argues for a revival of Sufism as a desiderata and could typify the position of Islamic authenticity Sufis in the West.

“At this critical moment in our history, the umma has only one realistic hope for survival, and that is to restore the ‘middle way’, defined by that sophisticated classical consensus which was worked out over painful centuries of debate and scholarship. That consensus alone has the demonstrable ability to provide a basis for unity. But it can only be retrieved when we improve the state of our hearts, and fill them with the Islamic virtues of affection, respect, tolerance and reconciliation. This inner reform, which is the traditional competence of Sufism, is a precondition for the restoration of unity in the Islamic movement. The alternative is likely to be continued, and agonizing, failure” [Murad, 2010].

Prominent American leaders of “authenticity Sufism” movements such as Hamza Yusuf Hanson (b. 1958) and Nuh Ha Mim Keller (b. 1954) – each of whom has contributed translations and commentary on the Islamic classics as well as having a presence of web and audio lecture archives – began to acquire larger followings among Sufi inclined American Muslim youth during the 1990s¹. Hanson is globally well-known and has been the subject of extensive media commentary² as well as a certain number of academic studies [Schmidt, 2004; Khan, 2009; Grewal, 2013].

Shaykh Nuh Ha Mim Keller is an American-born Shadhili shaykh in a sub-lineage of the ‘Alawiyya, the Hashimiyya-Darqawiyya. Keller is a direct disciple and representative of the late Syrian shaykh ‘Abd al-Rahman al-Shaghouri (d. 2004)³. After briefly studying at the University of Chicago, Keller became a long time resident of Amman, Jordan. He visits the United States regularly, where he holds sessions for his American disciples. Many young American Muslims travel to Amman to immerse themselves in Sufi teachings of this order, pledging to conform to strict regulations such as abjuring coffee consumption, use of social media, or reading newspapers. Keller is an example of the first generation of American convert Sufis

¹ For more information on Keller see Marcia Hermansen [Hermansen, 2005], or Keller’s autobiography [Keller, 2011].

² For example: Abdo, 2007.

³ This Sufi teacher is apparently shared by Zaytuna leader, Zayd Shakir.

who studied Islamic and Arabic sources extensively and have their own followings of shari'a oriented Muslims.

Another Sufi lineage influential among young American seekers of Islamic spirituality and knowledge with a strong emphasis on Islamic practice is that of the Ba Alawiyya through Habib Ahmad Mashhur al-Haddad (d. 1995) and other ulama from Hadramaut, Yemen¹. A number of influential Western Sufi figures such as Hamza Yusuf, Umar Faruq Abdullah, Usama Canon, and Briton Timothy (Abd al-Hakim) Winter have been associated with this influence. After the passing of al-Haddad, his mantle devolved on Habib Umar ibn Hafiz al-Jifri (b. 1963), and some of the new generation of American Muslim youth scholars have studied at centers in Tarim, Yemen, including a madrasa for females².

While integrated in broader Muslim outreach, discourse, and institutions, these Sufi teachers, in particular, promoted education, an example being the Zaytuna College project of Hamza Yusuf and the now defunct Nawawi Foundation under Umar Faruq Abdullah³. Zaytuna was established as an institute began in 1996 and in 2009 became a full-fledged college established near San Francisco, which is now on the way to accreditation for offering a Bachelor of Arts degree in Islamic Studies, a development that has been welcomed both by the Muslim community and the American media as an important and innovative project [Grewal and Coolidge, 2013, pp. 259-60]. The Zaytuna style of education may be compared to the related Rihla program established by Hamza Yusuf and other American Muslim scholars in the 1990s at which young American Muslims engaged in intensive retreats at locations such as Dar al-Islam in New Mexico⁴. Among their inculcation into Islamic traditionalism was being encouraged to choose a madhhab (school of Islamic law) to follow. Khan suggests that the immersion experience of a Rihla intensive – “brings exotic experience home” for American Muslim youth unable to venture to Yemen or Mauritania. The context and immersion experience “legislates on every aspect of a students life” including dress, decorum, and choice of information or consumption [Khan, 2009, p. 141].

¹ An order studied historically by Anne K. Bang [Bang, 2003].

² Dar az-Zahra Institute for women, Tarim, Yemen.

³ An American Muslim scholar based in Chicago and trained at the University of Chicago who is part of the Sufi knowledge movement [Grewal and Coolidge, 2013, pp. 255-6].

⁴ The history of this institution and its Sufi roots are discussed in: Hermansen, 2000, pp. 184-5.

In the Zaytuna model emphasis is on purification of the soul – such that real crises are spiritual rather than political [Khan, 2009, p. 141]. Thus disciplining the self becomes the focus for this new cohort of American Muslim youth rather than the previous emphasis of maintaining distinctive Muslim identity based on resistance to non-Muslim culture. This is comparable to the manner in which mass Islamic movements in many parts of the Muslim world shifted their focus from direct confrontation with the state to individual grassroots projects of piety during this period.

This resonates with comments made by Rosemary Hicks in an article about Sufi-oriented Muslim in New York City post 9/11.

“In the closing years of the twentieth century and opening years of the twenty-first, disassociating from “cultural” and/or “political” Islam became an immediate concern for all American Muslims. For Sufis, this new imperative overlapped with previous pressures while also providing opportunities to form new alliances and answer longtime critics – all of which impacted how late twentieth-century practitioners in the United States enacted Islamic multicultural and cosmopolitan Americanness...

Proper American Islam was not political, in this definition, but personal. It was a “jihad against yourself”. This formulation of the “greater” individual jihad in keeping with American values of “peace, justice, and prosperity”, overlapped with and sometimes echoed various Sufi strands of individual practice and responsible Americanness...” [Hicks, 2008, p. 288].

Sociologically, I would characterize the groups around Hamza Yusuf and Umar Faruq Abdullah as world affirming while appealing to both mature and youth audiences. They have been received positively by Muslim organizations such as the Islamic Society of North America and within the American media, which generally portrays them as moderating influences.

Other forms of “authenticity Sufism” such as the Nuh Ha Mim Keller group¹ are more world-rejecting and isolationist with less outreach and publicity outside the confines of the group and less need to accommodate to American institutions and their legal and public frameworks. Yet even in the case of these Sufi groups, a concern with Islamic education can become a bridge to inclusion. For example, the Qasid Center for Arabic language

¹ For more information on Keller, see Marcia Hermansen [Hermansen, 2005], or Keller’s autobiography [Keller, 2011], as well as Zareena Grewal [Grewal, 2013]. In a different paper I also discuss a group following Shaykh Zulfiqar, a Pakistani Naqshbandi, as a form of Deobandi Sufism [Hermansen, 2012].

study in Amman, closely linked to Keller's group, has achieved acceptance and recognition as a place to study Arabic in spheres much broader than American Sufi or even Muslim networks. US government programs such as Fulbright approve grantees studying there, despite the gender segregation and conservative atmosphere.

Unlike some of the earlier Sufi movements brought to America by immigrant Muslim shaykhs, Islamic "authenticity" Sufism does not inculcate specific cultural forms of dress or behaviors associated with specific Muslim cultures. It does, however, exhort and privilege broad and non-culture specific embodied Islamic disciplinary practices of gender segregation, modesty, and tastes in consumption and sources of information. In some cases attempts have been made to develop "American" forms of embodied Islam such as an American form of female hijab¹.

Sufism and American Islam since 2000: From Authentic "fiqh"ation to Affect

An edited volume of chapters on the academic study of Islam published in 2010 attempted to capture the essence of changes within the field during recent decades through its subtitle: "From Orientalism to Cosmopolitanism" [Ernst and Martin, 2010]. In this article I suggest that a similar shift in the perceptions and publics of American Sufi movements occurred during the same period.

In order to argue that a trend towards affect is constituting a new type of American Sufi public (or counterpublic), I will use examples of several groups that have arisen from the Islamic authenticity/Zaytuna form of Sufism, but that have subsequently taken on their own distinct missions and styles.

I will start by paraphrasing an anecdote quoted by Charles Hirschkind in his book on the role of Islamic cassettes and their reception in Egypt during the 1990s in constituting "counterpublics". Hirschkind describes how an Islamist preacher admonishes his audience that if someone offers you a cigarette from his pack – don't insult him or condemn his smoking – greet him politely and thank him [Hirschkind, 2006]. The intent of this

¹ The writings of Umar Faruq Abd-Allah on Islam and culture are relevant here, for example, "Islam and The Cultural Imperative" [Abd-Allah, 2006].

exemplary comportment (*adab*) is ultimately *da'wa* (inviting the person to your view and practice of the religion) – it is about changing “him”.

In order to illustrate the shift to affective Sufism, I now cite a more recent but similar anecdote from a talk by Shaykh Habib Ali al-Jifri, a Ba Alawi Shaykh popular among the new cohort of American Muslim youth in the context of a talk that Shaykh Habib gave exhorting his audience to remain humble despite possessing a lot of Islamic knowledge.

In this case the scenario presented is that as you are exiting the mosque after attending his lecture a young person passes by in a car playing the radio loudly blasting “dirty and disturbing” unsuitable music. You are admonished to smile and greet him instead of condemning his behavior and taste¹.

My contention is that Habib’s version of the anecdote, while structurally similar to that of the Islamist preacher, focuses the attention on “you” – controlling *your* affect, state and *adab* as arising from your Islam knowledge.

Recent anthropological studies of Islamic revival in the Middle East employ critical theory in the lineage of Foucault, Talal Asad and Pierre Bourdieu in discussing the importance of discipline, practice, and embodiment for members of such movements. I am thinking in particular of the work of Charles Hirschkind and Saba Mahmood on Egyptian pietists [Mahmood, 2005], and of Laura Deeb on Hizbullah women in Lebanon. Deeb, for example, presents the idea of an “affective community” [Deeb, 2006] operating in an “enchanted modern” in which both material and spiritual progress are necessary. In such communities everyday practices inculcate and demonstrate both conscious and conscientious commitment of modern selves [Ibid, p. 5].

These theoretical moves towards acknowledging the role of affect and enchantment in motivating individuals who are part of more diffuse associations are echoed in the works of the historian of American religion, Melani McAlister, whose concept of “affective community” combines religious feelings and public practice as she analyzes an “enchanted internationalism” [McAlister, 2008, p. 878] among youthful evangelical Christians in the US [Ibid, p. 879].

All of these cases, in turn, challenge the secularization hypothesis and Max Weber’s view of a disenchanted modern world. In a disenchanted modernity meaning is said to no longer reside in the axiomatically shared

¹ “Sincerity in seeking piety” [Sultan, 2012]. From youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=c7UIP55bD4g> (accessed 24 October 2013).

and publicly inscribed beliefs and understandings that constitute an epistemic and moral community [Jenkins, 2000]. One aspect of reenchancement on the part of affective publics such as those of Sufi-influenced knowledge seekers is reinstating moral and emotional community through both individual disciplines and public forms of engagement and consumption.

In response to the shattering of the moral, cognitive, and interpretive unity that Weber believed characterized the enchanted pre-modern worldview, “the ultimate and most sublime values have retreated from public life either into the transcendental realm of mystic life or into the brotherliness of direct and personal human relations”¹.

Sufi-influenced publics aim to retrieve or revive the enchanted world by collectively performing the transcendent and the intimate², in other words, by contesting the retreat of the sacred from public life.

Quoting Hirschkind:

“Since the rise of modernization theory in the 1960s up through present concerns with globalization, a growing body of anthropological and sociological scholarship has explored the impact of modern media technologies on religious practice. Scholars have frequently approached this topic in terms of a polarity between what are assumed to be two contradictory processes: the deliberative and the disciplinary. Analyses focusing on the deliberative aspect have emphasized the possibilities of argument, contestation, and dialogue that have been afforded by the advent of universal modern literacy, the diffusion of printed texts, and the operation of electronic mass media” [Hirschkind, 2001, p. 3].

“...Enabled in part by the mediatization of sermons on cassette, the norms governing sermon practice have been extended by the da’wa movement to the dialogical context of public discourse.

Within this arena, speech is deployed in order to construct moral selves, to reshape character, attitude, and will in accord with contemporary standards of pious behavior. The efficacy of an argument here devolves not solely on its power to gain cognitive assent on the basis of its superior reasoning, as would be the case in some versions of a liberal public sphere, but also on

¹ Weber, 1946, p. 155. Quoted in Jenkins, 2000, p. 15.

² Melanie McAlister, in her analysis, cites Lauren Berlant’s reflections on intimate publics according to which, “Certain kind of publics are linked by their promises of intimacy – linking of self, society, and sentiment. People are linked through cultural products that circulate among them. Consumers of particular stuff already share a worldview and emotional knowledge” [Berlant, 2008, p. viii]. In this case these “intimate” publics identify without having actually met, thus the countercultural aspect may work, but is complicated by the possibility of both actual and virtual sharing in an information and social media age.

its ability to move the moral self toward correct modes of being and acting” [Ibid, p. 19].

Extending Hirschkind’s analysis – which after all took place in the 1990s, I suggest that the groups that I am theorizing about in this article may constitute affective Sufi influenced publics – or counterpublics – that embrace similar projects of disciplining and motivating the self, and likewise move beyond the deliberative discursive power of knowledge and argument. The new piece to consider is how “information” and its delivery facilitates their constituting a public and motivates affective Sufis toward “moral action” (ihsan) and proper comportment (adab).

My final examples of new American Sufi-influenced publics/counterpublics, include emergent groups such as the Ta’leef Connection and CelebrateMercy¹ and might extend more broadly to other youth-oriented Muslim groups such as Seekers Hub² and Reviving the Islamic Spirit³ who represent the next logical iteration of Zaytuna’s stance on Sufism.

According to one of my interviewees, “Ta’leef and Celebratemeracy could be characterized as outgrowths or logical developments of Zaytuna’s (i.e. Hamza Yusuf Hanson’s) vision of Sufism, i.e. that Sufism is an Islamic discipline of learning that is independent of the tariqa/zawiyya structure. Figures such as Hamza Yusuf, Tim Winter, etc. made the case that Sufism was a lost aspect to Islamic practice that needed revival. The natural question for listeners was, ‘Where do I sign up?’”⁴

While Hamza Yusuf was not calling on people to embrace tariqa-Sufism, he contributed to creating the conditions wherein more individuals became receptive to it. When Sufi instructors such as Shaykh Nuh Keller, Syrian Shaykh Muhammad Yaqoubi, or the Ba Alawiyya, appeared, Hamza Yusuf had already prepared an audience to which their teachings could appeal.

Usama Canon, the prime mover of the Ta’leef Connection, was a

¹ CelebrateMercy’s official website is available at: <http://www.celebratemeracy.com>. Almost 500,000 people like the group on Facebook.

² Seekers Hub official website, available at: <http://seekershush.org/#sthash.411TuDag.dpbs>. The group is organized by Faraz Rabbani, a Hanafi scholar from Canada affiliated with the Shaykh Nuh group. Rabbani was involved with the Internet fiqh sites Sunni Path and Qibla, along with Qibla’s previous iteration – “Seekers Guidance”.

³ Studied by Mahdi Tourage [Tourage, 2013].

⁴ E-mail communication. 24 October 2013.

disciple of a Moroccan shaykh but eventually joined up with Habib Umar¹. Another Sufi teacher, Yahya Rhodus, spent over a decade studying under Habib Umar and Habib Ali. The presence of Habib Umar bin Hafiz looms large within the Ta'leef Connection – for example, he authored the milad that is recited in their gatherings².

This leads to the observation that collective practice among such groups, while varying widely, often includes elements of devotion to the Prophet Muhammad. While the affective mood of Zaytuna could be characterized as nostalgia for the Islamic/Sufi tradition, the mood of the latest cohort of affective American Sufis could be characterized as a quest for wells of spirituality abiding both in the remoter global reaches of Islam, and now able to be accessed in new cosmopolitan urban spaces.

The Ta'leef Connection has been described as inhabiting a “very urban space” where presenters adopt “hipster dress” as opposed to thawbs and robes³. The idea of getting away from the suburbs or affluent gated communities also reflects a new imperative of being engaged and relevant. A repeated trope of the Ta'leef Connection is that it serves to provide a “third space” besides the home or the mosque⁴. The “third space” concept circulates in post-colonial and post-modern critical theory and has been explicitly taken up in studies of American Muslim youth cultures⁵, and now by Sufi-influenced publics themselves in the case of Ta'leef.

A contemporary construction of the three “spaces” is that one space is the domestic sphere: the family and the home⁶. The second space is the sphere of civic engagement including school, work and other forms of public participation. Set against these is a Third Space where individual, sometimes professional, and sometimes transgressive acts are played out: where people let their “real” selves show⁷.

Ta'leef Connection further mounts a “Mu'allif” Mentorship program that inculcates Ta'leef practices – such as how to be a servant to the community.

¹ Ibid.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Cited repeatedly in Ta'leef Connection discourse, for example, Mustafa Davis [Davis, 2011].

⁵ According to Shabana Mir, Muslim Student Associations on college campuses create a “third space” where they can produce “discourses as sites of resistance and negotiation” [Mir, 2006].

⁶ Based on Katie Walsh [Walsh, 2006, p. 125].

⁷ Based on the Wikipedia article “Third space theory”, available at:

http://en.wikipedia.org/wiki/Third_Space_Theory (accessed 2 December 2013).

Examples given in an Internet article advocating the Mu'allif Program indicate broad non-judgmental acceptance and porous boundaries.

“How would I respond to any of these [situations]? How would our local mosques and community leaders respond?

Scenario 1: A new convert to Islam is worried that if he tells his Hindu family about his new religion, he will be kicked out of the house and will become homeless.

Scenario 2: A transgendered activist is interested in Islam and asks you if he would be welcome in a Muslim space, so he can learn more about the religion.

Scenario 3: An uncle, who is well known in the community, confides to you about his alcoholism. He is unsure about where to go for help and says he is on the verge of divorce because of his addiction.

These are simple examples of the many existing social issues that a Muslim community may face. In many of our communities, our leaders are not equipped with the cultural sensitivity, openness and training to respond with empathy, compassion and practicality to help such cases. Whether it is a sister facing domestic violence or sexual abuse, or a convert brother who is completely isolated, our spaces are not always welcoming or safe enough to have these conversations in the first place.

There is a dire need to bring about a paradigm shift and to establish new norms in caring for our communities and openly acknowledging our issues, in order for us to become a healthier community” [Van Overloop, 2013].

Ta'leef in itself is an affective term. “Ta'lif al-qulub” in early Islamic history was the attitude to be adopted towards new and non-Muslims in order to bring them into the fold. The Arabic root “a-l-f” has connotations of “becoming familiar, habituated, on intimate terms with”, and also of “becoming domesticated”. This resonates with Ta'leef Connection attitudes of being relaxed about boundaries and being extra nice to newcomers and strangers. In fact, while billed as a space for converts, many more attendees at Ta'leef events are born Muslims. Some of these features and attitudes suggest that Ta'leef Connection could be considered as constituting a “counterpublic” – that remains aware of its non-dominant public role while embracing its transformative potential within Muslim and non-Muslim contexts.

Another example of affective Sufi-influenced groups is the coalition CelebrateMercy that organizes global mawlid – celebrations of the life of the Prophet Muhammad – featuring the same Sufi-influenced scholars cited during this article expounding on themes related to the sira or

biography of the Prophet. CelebrateMercy is perhaps not as directly “Sufi” in that there are no explicit practices that would define the group as such, still the general orientation of those involved is heavily informed by Zaytuna’s (i.e. Hamza Yusuf’s) and Habib Ali Jifri’s new media approach to affective Islamic outreach.

The virtual public drawn into these activities is encouraged to organize group viewings of the webcasts, while promotional videos for the group on the Internet display maps demonstrating the global reach of the affective network as real time viewers click to highlight their respective locations on a map of the world. A prominent slogan of CelebrateMercy is, “How can you love someone you do not know” (the Prophet) – again suggesting the shift to affect that is grounded in or emerges from a particular sort of “knowledge”¹.

Noted theorist of counterpublics, Michael Warner, observed that:

“...a public organizes itself independently of state institutions, law, formal frameworks of citizenship, or preexisting institutions such as the church. If it were not possible to think of the public as organized independently of the state or other frameworks, the public could not be sovereign with respect to the state” [Warner, 2002, p. 51].

On a final note, I raise the question of whether these emerging Sufi-influenced groups constitute affective publics or counterpublics. While there are diverse forms of “post-tariqa” Sufism globally and in the West, only some might be considered as representing affective networks of taste, consumption, and affiliation². The delicate, and possibly ambiguous element is the extent to which a group is conscious of its non-dominant or marginalized status within a broader public sphere.

Among theorists there is no consensus regarding what exactly constitutes or defines a counterpublic as opposed to a public. Are counterpublics simply non-dominant groups such as (at least at one point in Western history) females or gays? Such reflections naturally emerge in response to criticisms of Habermas’ conception of the Enlightenment public sphere as being presented as much more inclusive than it actually could have been.

¹ CelebrateMercy youtube promotional video: http://www.youtube.com/watch?v=E_RQVwCg6II (viewed 23 October 2013).

² For example, some branches of the Turkish Nur communities, such as the Gulen movement, might fit the criteria for being affective counterpublics.

In addition to naming the “outsiders” who might constitute them, theorists of counterpublics suggest that these communities, rather than being Habermasian “public” spheres for discussion adjudicated by discursive reason and argument outside of the hegemony of church or state norms, function instead to provide spaces that are genuinely transformative because they are sites of affect and embodiment.

Again drawing on Michael Warner for a characterization of counterpublics:

“This necessity of risked estrangement, though essential to all publics, becomes especially salient in counterpublic discourse and is registered in its ethical-political imagination.

Dominant publics are by definition those that can take their discourse pragmatics and their lifeworlds for granted, misrecognizing the indefinite scope of their expansive address as universality or normalcy. Counterpublics are spaces of circulation in which it is hoped that the poesis of scene making will be transformative, not replicative merely” [Warner, 2002, p. 88].

This formulation leaves us with further issues to address regarding the new forms of affective, Sufi-influenced, associations emerging in the contemporary West, and to an extent, globally. Are the individuals constituting these networks “non-dominant” due to their identification(s) as Muslims in the West, as Sufi-inclined (minority) Muslims, or as members of urban youth cultures?

Charles Hirschkind described a public as “subject to authority towards a uniform model of moral behavior” [Hirschkind, 2006, p. 105]. While affective Sufi-influenced groups discussed in this article may be potentially more open or transgressive than some forms of Muslim discourse and affiliation, it is clear that traditional knowledge and symbols still function powerfully in conveying authority to the leaders and spokespersons within these communities. Therefore, there is a tension or oscillation between conformity and resistance to tradition. It is ultimately the delivery and experience of tradition as primarily affective that sets these groups apart from a Habermasian public, and may allow us to consider them “counterpublics”. For Sufism, however, the appeal to something beyond reason is hardly novel, leaving us to wonder whether it is, in fact, the quest for post-modern reenchancement, both in the West and more broadly,

that provides an opening for such Sufi-influenced reengagements with Islam, especially within Muslim youth cultures.

References

- Abd-Allah, Umar Faruq. (2006), "Islam and The Cultural Imperative", available at: <http://www.crosscurrents.org/abdallahfall2006.htm> (accessed 30 November 2013).
- Abdo, G. (2007), *Mecca and Main Street: Muslim Life in America after 9/11: Muslim Life in America after 9/11*, Oxford, New York.
- Bang, A. (2003), *Sufis and Scholars of the Sea: Family Networks in East Africa, 1860-1925*, Routledge, London.
- Berlant, L. (2008), *The Female Complaint: The Unfinished Business of Sentimentality in American Culture*, Duke University Press, Durham.
- Damrel, D. (2006), "Aspects of the Naqshbandi-Haqqani Order in North America", in J. Malik & J. Hinnells (Ed.), *Sufism in the West*, Routledge, London, pp. 115-126.
- Davis, M. (2011), "Ta'leef Collective: Religious Community or Tattoo Parlor?", *The American Muslim (TAM)*, available at: <http://theamericanmuslim.org/tam.php/features/articles/taleef-collective-religious-community-or-tattoo-parlor/0018731> (accessed 26 October 2013).
- Deeb, L. (2006), *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*, Princeton University Press, Princeton.
- Grewal, Z. and Coolidge, R.D. (2013), "Islamic Education in the United States: Debates, Practices, and Institutions", in J. Hammer & O. Safi (Ed.), *The Cambridge Companion to American Islam*, Cambridge University Press, New York, pp. 246-265.
- Grewal, Z. (2013), *Islam is a Foreign Country: American Muslims and the Crisis of Global Authority*, NYU Press, New York.
- Griffith, R.M. and McAlister, M. (2008), *Religion and Politics in the Contemporary United States*, Johns Hopkins, Baltimore.
- Hermansen, M. (2012), "South Asian Sufism in the United States", in C. Ramsey & C. Bennett (Ed.), *South Asian Sufis: Devotion, Devotion, and Destiny*, Continuum, New York, pp. 247-268.
- Hermansen, M. (2005), "The 'other' Shadhilis of the West", in E. Geoffroy (Ed.), *The Shadhiliyya*, Maisonneuve et Larose, Paris, pp. 481-499.
- Hermansen, M. (2000), "Hybrid Identity Formations in Muslim America: The Case of American Sufi Movements", *Muslim World*, Vol. 90, No. 1-2, pp. 158-197.

- Hermansen, M. (1997), "In the Garden of American Sufi Movements: Hybrids and Perennials," in P. Clarke (Ed.), *New Trends and Developments in the World of Islam*, Luzac Oriental Press, London, pp. 155-178.
- Hicks, R. (2008), "Translating culture, transcending difference? Cosmopolitan consciousness and Sufi sensibilities in New York City after 2001", *Journal of Islamic Law and Culture*, Vol. 10, No. 3, pp. 281-304.
- Hirschkind, C. (2001), "Civic Virtue and Religious Reason: An Islamic Counterpublic", *Cultural Anthropology*, Vol. 16, No. 1, pp. 3-34.
- Hirschkind, C. (2006), *The Ethical Soundscape. Ch. 4*, Columbia University Press, New York.
- Jackson, S. (2012), *Sufism for Non-Sufis?* Oxford University Press, New York.
- Jenkins, R. (2000), "Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium", *Max Weber Studies*, Vol. 1, Issue 1, pp. 11-32.
- Keller, Nuh Ha Mim. (2011), *Sea without Shore: a manual of the Sufi path*, Amana Publications, Beltsville, MD.
- Khan, N. (2009), "'Guide Us to the Straight Way': A Look at the Makers of 'Religiously Literate' Young Muslim Americans", in Y. Haddad, F. Senzai & J. Smith (Ed.), *Educating the Muslims of America*, Oxford University Press, New York, pp. 123-154.
- Korom, F. (2011), "Charisma and Community: A Brief History of the Bawa Muhaiyaddeen Fellowship", *The Sri Lankan Journal of the Humanities*, Vol. 37, No. 1-2, pp. 19-33.
- Mahmood, S. (2005), *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, Princeton.
- McAlister, M. (2008), "What is Your Heart For? Affect and Internationalism in the Evangelical Public Sphere", *American Literary History*, December, pp. 870-895.
- Mir, S. (2006), *Constructing Third Spaces: American Muslim Undergraduate Women's Hybrid Identity Construction*, Ph.D. diss., Indiana University.
- Murad, Abdal Hakim. (2010), "Islamic Spirituality: The Forgotten Revolution", available at: <http://www.masud.co.uk/ISLAM/ahm/fgtnrevo.htm> (accessed 26 October 2013).
- Nasr, Seyyed Hossein and Jahanbegloo, R. (2010), *In Search of the Sacred: A Conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought*, ABC-CLIO, Santa Barbara.
- Pew Research Center. (2011), "A Demographic Report on Muslim Americans", available at: <http://www.people-press.org/2011/08/30/section-1-a->

- demographic-portrait-of-muslim-americans/ (accessed 2 December 2013).
- Pipes, D. (2000), "Interview with Muhammad Hisham Kabbani: 'The Muslim Experience in America is Unprecedented'", *Daniel Pipes*, available at: <http://www.danielpipes.org/6337/muhammad-hisham-kabbani-muslim-experience-in-america> (accessed 4 December 2013).
- Rethinking Islam Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism*. (2010), C. Ernst & R. Martin (Ed.), University of South Carolina Press, Columbia, SC.
- Schmidt, G. (2004), "Sufi charisma on the Internet" in D. Westerlund (Ed.), *Sufism in Europe and North America*, Routledge, London, pp. 109-126.
- Sedgwick, M. (2004), *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford, New York.
- Sultan, T. (2012), "5 Inspiring Talks by Shaykh Habib Ali Al Jifri", *Creative Muslims*, available at: <http://creativemuslims.com/2012/5-inspiring-talks-shaykh-habib-ali-al-jifri/> (accessed 24 October 2013).
- Tourage, M. (2013), "Performing Belief and Reviving Islam: Prominent (white male) Converts in Muslim Revival Conventions", *Performing Islam*, Vol. 1, No. 2, pp. 207-226.
- Van Overloop, E. (2013), "Mu'allif Mentorship Program: Prophetic Approach To Western Challenges", *Muslim Life Magazine*, September 19.
- Waller, M. (2002), "A Resounding Voice in Traditional Islam: Sheik Muhammad Hisham Kabbani", *The Institute World Politics*, available at: http://www.iwp.edu/news_publications/detail/a-resounding-voice-in-traditional-islam-sheik-muhammad-hisham-kabbani (accessed 4 December 2013).
- Walsh, K. (2006), "British Expatriate Belongings: Mobile Homes and Transnational Homing", *Home Cultures*, Vol. 3, No. 2, pp. 123-44
- Warner, M. (2002), "Publics and Counterpublics", *Public Culture*, Vol. 14, No. 1, pp. 49-90.
- Webb, G. (2006), "Third-Wave Sufism in America and the Bawa Muhaiyaddeen Fellowship", in J. Malik & J. Hinnells (Ed.), *Sufism in the West*, Routledge, London, pp. 86-102.
- Weber, M. (1946), "Science as a Vocation", in H. Gerth & C.W. Mills (Ed.), *From Max Weber From Max Weber: Essays in Sociology*, Routledge & Kegan Paul, London, pp. 129-156.

Eric Geoffroy¹

Some Aspects of the Presence of Sufism in Contemporary Europe

Abstract: After an historical introduction, the paper deals first with the “Traditionalist” school of Guénon and Schuon, for this trend has won a very strong impact on Western Sufism in general. Since the 1970’s, the presence of Sufism has increased rapidly in Europe. But we should not forget that Sufi orders of Eastern Europe have been present in the region since the Middle Ages. Nowadays we can speak of “transnational” or “translocal” orders. Each Sufi milieu in Europe positions itself specifically in relation to Islamic orthodoxy, and between strict adherence to Islamic prescriptions and Islam-less Sufism, one can find a highly nuanced range of approaches. European Sufism already assumes or may assume different roles, as for instance living Islam otherwise than a catalog of prescriptions and prohibitions, developing the sense of alterity and universalism, and even a psycho-therapeutic function.

Key words: Sufism in Europe, Neo-Sufism, ‘Alâwiyya, Maryamiyya.

Some history

If we want to define correctly the current role of Sufism in Europe, we have to go back to the Middle Ages, as we have known for the last few decades that Islamic spirituality had something of an influence on medieval Christendom. For instance the legend of the female saint Râbia al-‘Adawiyya (d. 801), who lived in Irak, reached the court of Saint Louis, in France, and the Divine Comedy by the Italian author Dante Alighieri (d. 1321) bears the mark of the story of the heavenly Ascension of the prophet Muhammad (*Mi‘râj*) [Chodkiewicz, 1995, pp. 99-100]. Furthermore, the mystical doctrine of Saint Theresa of Avila and of Saint John of the Crew,

¹ PhD, Professor, Department of Arabic and Islamic Studies of the University of Strasbourg (Strasbourg, France).

in sixteenth Century Spain, may have borrowed some elements from Maghrebo-Andalusian Sufism [Chodkiewicz, 1994].

Later, in the nineteenth century, European expansion in the Muslim world, through exploration and colonialism enabled some European “seekers of truth” to encounter Sufism. These individuals were rejecting the positivist ideology of Europe, its mechanistic and materialistic civilization as well as the secularization of Western Christianity which, they said, had lost its esoteric content. In what they perceived as a “loss of meaning”, they found a metaphysical revival in Oriental forms of spirituality like Sufism. Take the English explorer Richard Burton (d. 1890), the French Orientalist painter Etienne Dinet (d. 1929), the Swiss writer Isabelle Eberhardt (d. 1904), or the native Swede Ivan Aguéli (d. 1917).

As a result of the spread of European colonialism there was a wave of Asian and African immigration in Europe, and from the 1920's Sufism appeared in Europe. One of the first Sufi orders to emerge in Europe in that period was the ‘Alāwiyya order initiated by the Algerian shaykh Ahmad al-‘Alāwî (d. 1934) [Geoffroy, 2009a; Geoffroy, 2009b]. This shaykh came to France in person in 1926, and participated in the inaugural ceremony of the Great Mosque of Paris, which was built in gratitude for the sacrifice of the Muslim soldiers during the First World War. In the atmosphere of “disenchantment” which prevailed after this appalling war, spiritualities like Hinduism and then Sufism were given the task of “colonizing people’s hearts”, as said shaykh ‘Udda Bentounes (d. 1952), the successor of shaykh al-‘Alāwî.

Not all Sufism in contemporary Europe is the result of recent migrations, however. Some Sufi orders, such as the Bektashis of Albania, Bulgaria and Macedonia, have been present in the region since the Middle Ages. Indeed, the religious culture of Muslim communities in the Balkans has largely been shaped by the legacy of Sufism.

Traditionalism : René Guénon and Frithjof Schuon

One of the greatest references in this period was René Guénon, a French author who explained to the European public that the modern West was in crisis or, worse, in a state of terminal decline, as a result of its loss of transmission of tradition during the last half of the second millennium

A.D. So, for Guénon, the West had to go back to the roots of primordial truth, the primordial Tradition which underlies each of the historical religions. Having been initiated into Sufism himself in Paris in 1912 by Ivan Aguéli, he aimed to set out the metaphysical thought of Perennial Philosophy in a series of books, in order to form a Western elite and to restore “traditional civilization” in the West. He settled in Cairo in 1930 and died there in 1951 but, as an universalist Sufi, he wrote much more about Hinduism for instance than about Islam or Sufism. Yet he has had great influence until now on some Europeans who have subsequently chosen to follow the path of Sufism¹. His books have been recently translated into Arabic and he got nowadays more and more audience in some Arabic and Turkish milieus.

In the wake of Guénon, some Traditionalists moved to Islam, since they saw in it the last expression of Revelation for this age. They all stressed the universalism of the Islamic message, in such a way that it appears to be the first real bridge between East and West, at least in the modern times. Some worked at extricating it from its oriental or Arabic context. Frithjof Schuon, a prolific spiritual author and a Sufi master of Swiss origin, highlighted the “Transcendental Unity of Religions”, but in a quite distinct way from Guénon. The Sufi path he founded is devoted to Virgin Mary and took the name of “the Maryamiyya”, which explains the great influence he gained on some Western Christian circles. It might be worthwhile to note that Schuon has been first affiliated to the ‘Alâwiyya order, which has a “Christic” character, according to the Sufi doctrine of the “inheritance” of the prophets by Muslim saints [Chodkiewicz, 1986, chapter V]. Schuon, who left Europe for the USA in 1981 and died there in 1998, left behind him some celebrated successors in the field of Sufism and academic islamology alike, such as Martin Lings (d. 2005) in England and Seyyed Hossein Nasr, who has been teaching at George Washington University. Other representatives of Traditionalist Sufism, although less well known in America, were or are still active in Europe, adopting various positions towards exoteric Islam and sometimes having contacts with Western esoteric organizations, like Freemasonry in its spiritual tendencies [Connaissance des Religions, 1999; Laude and Aymard, 2002].

For some scholars like Mark Sedgwick, the Traditionalist movement is an integral part of what they call “Neo-Sufism”, which might differ significantly from the standard models found in the Islamic world. It’s

¹ See for instance: Connaissance des Religions, 2002; Accart, 2001.

true to say that, like Traditionalist Sufism, Neo-Sufism promotes religious and cultural pluralism and therefore the relativization of claims to religious truth. However Traditionalist Sufism takes its roots in the Qur'ân and classical Sufism while Neo-Sufism should be considered as a modern syncretism¹. Anyway, both were born in the context of postmodernity, and sometimes they introduce themselves as “post-islamic”.

The raise of Sufi orders in the West

Since the 1970's, the presence of Sufism has increased rapidly in Europe. This phenomenon was not believed to be an accident by the “oriental” Sufi masters. They saw in the West a providential land, observing that the socio-political pressure which weighs on Muslim countries may impede personal development. At the same time, and rather paradoxically, the West is truly fallow land from the spiritual point of view, where people have lost their bearings, but precisely for this reason it's also a space of freedom with broad horizons where Sufis, amongst others, can sew new spiritual seeds. For instance, by virtue of this freedom studies of the works of the great Sufi Ibn ‘Arabî (d. 1240) are flourishing in the West whereas they are denigrated and stigmatised in some Islamic countries because of the threat of fundamentalism and even forbidden in Saudi Arabia. This explains why a few “oriental” Sufi masters settled in the West, while some Westerners who trained in the East became representatives of oriental masters or even became Sufi masters themselves.

Regardless of their origins, Sufi groups in Europe are deeply embedded in the cultures of many Muslim communities – so deeply, in fact, that it is often difficult to distinguish them from particular cultures and ethnic groups. The Tijânî and Murîdî orders, for instance, are thoroughly woven into France's West and North African communities. A slight majority of the U.K.'s predominantly South Asian Muslim community are Barelwis, followers of a broad Sufi-oriented movement that encompasses a variety of orders, including the Chistis, Qadiris and Naqshbandis.

Some large Sufi orders cross multiple ethnic groups. The Naqshbandis, for example, are strongly represented across many Muslim communities in Europe. Today, it is one of the most prominent orders in the U.K. Through

¹ For a critical vision of Guénon and Schuon, see: Sedgwick, 2005; and Sedgwick, 2004.

annual visits to Britain he was used to do from his home base in Cyprus, the Naqshbandis Haqqânî' leading *shaykh*, Nazim al-Qubrûsî, has developed a diverse following of Turks, South Asians and white or Afro-Caribbean converts in London and Sheffield, as well as a group of South Asian followers in Birmingham. In this case as in others, we can speak of "transnational" or "translocal" orders [Malik and Hinnels, 2006, pp. 40, 104].

Nowadays the West is the place where Sufi orders from different geographical origins can meet, as is the case for religions as a whole. Oriental religions like Hinduism, Buddhism or Islam have fruitful exchanges in the West, since here they can leave aside their different sociocultural environments which often generate conflicts.

The role of the academic studies in the XXth Century

Another main factor which has contributed to a greater knowledge of Sufism in Europe and thus the spreading of its practice is the plethora of academic studies in this field. Though some Muslims criticize the European orientalists – often without discernment – there is evidence that firstly these orientalists knew the Islamic tradition better than these Muslims, and secondly that they were most likely not ill-intentioned. Famous scholars are to be found in the studies of Sufism, and those who had charismatic personalities involved themselves in spiritual quests, in Christianity or in Islam, or rather at the meeting-point between these two religions. This was the case for Annemarie Schimmel (d. 2003) in Germany and, in France, for Louis Massignon (d. 1962), Henry Corbin (d. 1978), Eva de Vitray-Meyerovitch (d. 1999), etc. Let's take the French example of Michel Chodkiewicz (born 1929), and succeeded in being at the same time the general manager of a famous publishing house, a recognized specialist of Ibn 'Arabî and Sufism, as well as being a Sufi guide himself. We could not miss William Chittick, an American scholar devoted to the studies of Ibn 'Arabî and Rûmî (d. 1273). You will not find such personal implication from scholars in the other fields of Islamic study. Many people in Europe, whether of European or Arabic origin, are still closely guided by the studies and the translations of these prominent academics and their current successors: we now have access to most major works of the universal Sufi legacy, in both French and English.

Which kind of Sufism?

From a doctrinal point of view Sufism may be seen as the inner dimension of Islam, as the incarnation of Spirit in the body of the Islamic religion. It means that Sufism should be inseparable from Islam. For this reason, Guénon underlined the necessity, for a spiritual seeker, to follow one of the world religions and to aim at congruence between esoteric and exoteric practices. One can't take a narrow, uphill path like Sufism without the protection of the wide path of a particular religion, assert Sufi masters. But, on the other hand, Sufism is not confined to the Islamic religion. So you can hear in some Islamic countries like Egypt that the mystic dimension of Christianity is called "Christian Sufism" and such is the case for Jewish mysticism.

Thus each Sufi milieu in Europe positions itself specifically in relation to Islamic orthodoxy. Most of the Sufis there remain attached to general Islamic prescriptions, and keep in contact with one Muslim country or another. Some of them have been taught in Islamic teaching institutions abroad and are well versed in Islamic sciences. But this raises the question of the adaptation of those groups to western culture, since when you have an Arabic, a Turkish or an African *shaykh* (master), you are inclined to adopt his way of life or thinking. Of course, spirituality is universal and crosses all borders, yet it is conditioned by each cultural context. Most "oriental" Sufi masters are well aware of these cultural barriers and therefore they let their Western representatives adapt their teachings to their own environment, but some of these representatives refuse to take on such freedom, contenting themselves with imitating what they have seen and experienced in the East.

In contrast, a few groups broke away from the Islamic form, believing it necessary to stress the universalism of Sufi wisdom. Opening the door to syncretism, these so called "Neo-Sufi" groups aspire to a kind of globalization of the Spirit. Seeing in Sufism the "pure essence of all religions and philosophies", they don't speak of God but of personal development, and then present Sufism without an Islamic face. Based in England, the Indian born Idries Shah (d. 1996) taught a philosophy inspired by his personal view of Sufism, and you may know the "Universal Order" of Pir Vilayat Khan (d. 2004), established in the USA as well as in France: if you attend one of their seminars you will not hear a word about Islam or

the Prophet Muhammad. This Islam-free Sufism has had more success, no doubt, in the USA than in Europe. Amongst the reasons that explain this phenomenon, we can put forward the old historical links between the Muslim world and Europe and, concerning France, the role of Guénon in promoting a rather strict observance of a religion – whatever it might be. French Guenonism, for instance, gave birth to a highly Islamic *tarîqa*, or Sufi order, directed in Paris by the Romanian Michel Vâlsan (d. 1974), whose disciples have had a strong impact on the orientation of French Islamology. Generally speaking, European Sufism doesn't intend to depart from the heritage of *baraka*, the spiritual influence which comes from God and the Prophet through the initiatory lineages of the Sufi orders and which is still to be found in the Muslim world. The rituals that European Sufis need daily are also preserved in these areas. Thus, to sum up, between these two extremes which are strict adherence to Islamic prescriptions on the one hand and Islam-less Sufism, on the other, one can find a highly nuanced range of approaches [Geoffroy, 2010, pp. 200-202].

The roles that Sufism assumes or may assume in Europe

Although some Salafi Sufi groups exist, which are narrow-minded, quite fundamentalist and anti-Western, European Sufism is undoubtedly a great way of opening up to universality, firstly for the young Muslims of North African origin who are numerous in some European countries. For instance, the Sufi doctrine of the “Universal Man” (*al-insân al-kâmil*), expressed in terms adapted to our time should allow some of them to attain the inner freedom which spirituality provides. The Algerian Emir Abd El-Kader (d. 1883) should be a model for them, as he embodies the Islamic value of spiritual humanism, as shown by the fact that he was holding out the hand of friendship to the French Christian authorities while the French army was destroying his country in the 1830's and 1840's. The Emir carried out a “small” military *jihâd* (*al-jihâd al-asghar* in Arabic) against the invading French troops, but his true vocation was the “great” spiritual *jihâd* (*al-jihâd al-akbar*), that's to say the struggle against the passions of the soul, which may lead to the enlightenment of the soul by following the Sufi path. The Emir, who was very popular in

France during the five years of his detention before he left for the Near-East, is an example which merits contemplation in contemporary Europe¹.

More and more young Muslims in Europe reject the vision of Islam they inherited from their parents, an Islam which is often confined to a catalog of prescriptions and prohibitions, and which appears as a kind of formalistic and insipid catechism, whereas the notion of spiritual taste” (*dhawq* in Arabic) is central to the Sufi experience. Furthermore, this one dimensional Islam is mixed with Arabic, Berber, African or Turkish customs, and the seminal and perennial values of Islam are absent from it. Like other social strata in Europe, these young Muslims are seeking true spirituality which makes them free from a blind religious and ritualistic observance as well as from Western materialism and consumerism. In the process of a “theology of liberation” which is occurring in some European Muslim milieus, Sufism may play a decisive part [Geoffroy, 2009c, pp. 119-136]. I have personally met a lot of Maghreban students in France who grew up in traditional Sufi families in their country but had subsequently given up the practice of Islam because it was a routine one and in the end they considered Sufism as mere superstition: we can observe that they rediscovered Islam and Sufism in Europe, in a renewed context [Roy, 2002, p. 197]. Now European Sufism has itself begun to inseminate Arabic lands. In these countries Islam is often alienated by a legalist mentality as well as by ideologies like Arabic nationalism or Islamism. The every day real-life experience of Islam there suffers from socio-political obstacles.

In the present context of globalization, religion and spirituality need to get a holistic view of the world, that takes into account the interdependence between man and cosmos, and this is especially possible in the West nowadays. Institutionalized religions in the world face big challenges. What is their attitude, for instance, towards modern science, economy, politics, ecology, bio-ethics and so on? We know the sentence attributed to the French author André Malraux (d. 1976): “The 21st Century will either be spiritual or will not be” [Geoffroy, 2009c, p. 7]. Most of the Third World countries have neither the economic nor the psychological means to provide answers by themselves. They need the mirror of the West. We do realize that Euro-Mediterranean relations,

¹ See: Bouyerdene, 2008, pp. 105-134 (this book has just been published in English in 2012 with this title: *Emir Abd El-Kader: Hero and Saint of Islam*, World Wisdom, Bloomington); Bentounes, 2010, pp. 15-20.

which have increased considerably these last few years can't get away from taking the spiritual dimension into account. This is why politicians and company directors from both shores of the Mediterranean Sea, as well as international institutions like UNESCO, are actually more and more interested in direct intervention of Sufism in the social field. In the last few decades, the West has become a big "market" of spirituality which has aroused new forms of expression, and Sufism finds stimulation in these exchanges¹. Many Westerners are indeed attracted to this discipline, the most sensitive in Europe mostly being women from Christian or Jewish backgrounds.

Sufi universalism: the sense of alterity

Drawing from the imaginal world (*'âlam al-khayâl*), or the world of spiritual imagination, Sufism knows how to apply its creativity to remove religious and cultural blocks. Being grounded in the vertical axis of Unicity (*tawhîd*), the Sufi should be able to contemplate multiplicity around him serenely, I mean the horizontal pluralism of cultures and religions. And it is quite obvious that Sufism serves nowadays as a link, as a necessary interface between Islam and the West, a role that it played in the past in some areas: for instance in India, between Hindus and Muslims, in Central Asia between Buddhists and Muslims, in Africa between animists and Muslims, etc. Being the living heart of Islam, Sufism has always managed to adapt to new contexts and absorb ancient spiritual substrata of surprising diversity, ranging from Neo-Platonism to Shamanism.

These days, interreligious dialog is all but a fashion: it is an obvious necessity, which concerns all believers. Those who aspire to an Islamo-Christian dialog, for instance, assert that we are not facing a "shock of civilizations" between the Muslim world and the West, but a "shock of ignorances". Sufis have always been involved in interreligious dialog, by virtue of the Quranic concept of *Dîn qayyim*₂, that is to say the Immutable Religion, the Adamic Religion considered as the trunk from which all historical religions branch off². Islam claims the authenticity of the Old and the New Testaments, though most Muslim scholars consider them altered

¹ For these topics, see: van Bruinessen and Day Howell, 2007; Geoffroy, 2009c, p. 164.

² See Qur'an, for instance 30 : 30.

and distorted historically by the Jews and the Christians. Note that for some ulémas (scholars of Islam) living in the Eastern territories of the Muslim world, the Veda, the ancient holy book of Hinduism, is recognized as a part of Revelation. Despite this founding universalism of Islam, most ordinary Muslims see in creeds other than Islam mere miscreance (*kufir*).

It is not the case for most Sufis. In the Middle Ages, at a time when every civilization was focused on itself, Sufis like Ibn ‘Arabî were professing that no single religion holds the whole truth, and that each one is a specific theophany, a specific manifestation of God. True religion, in their eyes, is not to be contained in any historical belief because of its narrowness and its deficiencies. It is the universal religion of Love, as Ibn ‘Arabî said [Chittick, 1994]. Love not as sentimentalism but as an intuitive way of knowing God. Medieval Sufis called that “transcendental unity of religions” (*wahdat al-adyân*), and Frithjof Schuon expressed it in a modern way in his famous *De l’unité transcendante des religions*¹. So no surprise that nowadays Sufis like Ibn ‘Arabî and Jalal al-Dîn Rûmî get an increasingly favourable reception in the West². Many non Muslims are inspired by the teachings of Ibn ‘Arabî, whose works are now translated more and more in Western languages, and Rûmî is nowadays the most widely read poet in the USA.

The therapeutic function of Sufism

Another main role of Sufism is a therapeutic one. From the beginning, the Sufi master is called “the doctor of the soul”, of the lower soul which is the seat of all passions and illusions. In the past, some masters practised a kind of psychoanalysis on their disciples, to free their mind from its impurities and fill it with positive thoughts and sacred knowledge [Geoffroy, 2010, p. 149]. In Europe and in the West generally speaking, the human mind is caught up in the whirl of “post-modernity”, “post-Christianity” and so on, so it has largely lost its moral guidelines and the psychological protection that the old frameworks of reference provided.

Furthermore, many individuals sensitive to the spiritual dimension are vulnerable and ill adapted to modernity, precisely because of this

¹ First published in France in 1948. Translated into English.

² As for Rûmî, see: Chittick, 2005.

sensitivity. Some of those who converted to Islam or Sufism, for example, are former drug addicts. Young Muslims of immigrant origin are confronted with specific psychological handicaps such as: an often crude and rigid parental education in Islam, a cultural integration which is not accompanied by real acceptance by European societies and which generates a feeling of resentment against the West as a whole, etc. So, before committing to an initiatory path, which may be perilous, they have to recover psychological health and mental stability. That is why such the 'Alâwiyya Sufi order set up a special research group called "Therapies of the soul", which organizes seminars on Sufi therapy for various health professionals¹.

For some years, more and more political and social leaders, in the Muslim world as in Europe, have been aware that the peaceful and open Islam which the Sufis are promoting is no doubt the best antidote to the sclerotic and rigid ideas that Islamism conveys. On the other hand, some are tempted to totally separate Sufism from Islam, and this tendency certainly represents a big danger, since, as we asserted before, spirituality without religious grounding may become sterile and artificial. Sufism should not be split off from Islam, but should help it reform itself and recover its initial universalism. In the West generally speaking, the success of Sufism makes it an easy target for mercantilism: here and there, leaflets promise to put you in a trance or in a state of being possessed, and thus the psychical and spiritual levels become totally confused. So the 'Sufi business' is in good health, and the West may change Sufism in the next few years or decades into an object of consumption as it did for other oriental techniques like Yoga or Zen. In French we call this "ésotourisme". It may also become absorbed into the New Age spiritual tendency. Between extreme openness which dilutes the outlines of religious belonging and sectarianism which claims exclusive salvation, Western Sufism is experiencing great difficulty in finding a balance. Even then one must distinguish between American Sufism and European Sufism, the latter reputed to be more sober and undoubtedly more islamized.

¹ See the site www.therapedelame.org.

Conclusion

As it did in the Muslim world, contemporary European Sufism is able to contribute to the spiritualization of everyday Islam, which is followed now by more than fifteen million people (the estimated number for just the European Union, not whole Europe). Besides it may provide initiatory nourishment to a few. It may also favour the emergence of an essential Islam, freed from allegiances to the native countries (in particular the North African states) and of the search for ethnic identity. Even Islamic identity may become a factor of confinement. Primitive Islam witnessed such a rapid spread in the known world of that time that we can describe it as early religious and cultural globalization. But contemporary Muslims often forget that it was precisely due to the strong interest and curiosity that the first Muslims showed for all the world cultures and religions. Most of all, Sufism may offer to the Western public another view of Islam, and help European societies to consider the spiritual dimension with more interest.

References

- Accart, X. (2001), *L'Ermite de Dokki. René Guénon en marge des milieux francophones égyptiens*, Archè, Milano.
- Bentoune, K. (2010), 'Abd el-Kader, un modèle pour aujourd'hui', *Abd el-Kader – Un spirituel dans la modernité*, under the direction of E. Geoffroy, Albouraq, Paris, pp. 15-20.
- Bouyerdene, A. (2008), *Abd el-Kader – L'harmonie des contraires*, Le Seuil, Paris [translated in English (2012), *Emir Abd El-Kader: Hero and Saint of Islam*, World Wisdom, Bloomington].
- Chittick, W. (1994), *Imaginal Worlds – Ibn al-'Arabî and the Problem of Religious Diversity*, State University of New York Press, Albany.
- Chittick, W. (2005), *The Sufi Doctrine of Rumi*, World Wisdom, Bloomington.
- Chodkiewicz, M. (1986), *Le Sceau des Saints*, Gallimard, Paris.
- Chodkiewicz, M. (1994), "La réception du soufisme par l'Occident : conjectures et certitudes", in C. Butterworth and B. Kessel (Ed.), *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, Brill, Leiden, pp. 136-149.
- Chodkiewicz, M. (1995), "La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique", in D. Aigle (Ed.), *Saints orientaux*, De Boccard, Paris, pp. 99-115.
- Connaissance des Religions*, (1999), Numéro Hors Série Frithjof Schuon.

- Connaissance des Religions*, (2002), Juillet-Décembre (No. 65-66): “René Guénon, l'éveilleur (1886-1951)”.
- Geoffroy, E. (2009a), “Ahmad b. ‘Aliwa”, in *Encyclopaedia of Islam*, 3rd edition, Brill, Leyden.
- Geoffroy, E. (2009b), “‘Alāwiyya”, in *Encyclopaedia of Islam*, 3rd edition, Brill, Leyden.
- Geoffroy, E. (2009c), *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, Le Seuil, Paris.
- Geoffroy, E. (2010), *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam*, World Wisdom, Bloomington.
- Laude, P. and Aymard, J.B. (Ed.), (2002), *Le Dossier H. Frithjof Schuon*, L'âge d'Homme, Lausanne.
- Malik, J. and Hinnels, J. (2006), *Sufism in the West*, Routledge, London-New York.
- Roy, O. (2002), *L'Islam mondialisé*, Le Seuil, Paris.
- Sedgwick, M. (2004), *Against the Modern World*, Oxford University Press, Oxford.
- Sedgwick, M. (2005), “The Traditionalist Shâdhiliyya in the West: Guénonians and Schuonians”, *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, under the direction of E. Geoffroy, Maisonneuve & Larose, Paris, pp. 453-472 (new edition by Gnosis – Editions de France, Paris, 2011).
- Thérapie de l'Âme* (2009-2014), available at: www.therapiedelame.org/ (accessed 28 December 2013).
- van Bruinessen, M. and Day Howell, J. (2007), *Sufism and the Modern in Islam*, Tauris, London-New York.

Michael Kemper¹

How to Build a Sufi Empire? The Strategies of the Daghestani Shaykh Said-Afandi²

Abstract: This paper briefly discusses the rise of the Mahmudiyya in post-Soviet Daghestan, and the political strategies of its leading authority, Shaykh Said-Afandi Chirkeevskii (Atsaev, 1937-2012). How did the Said-Afandi's Mahmudiyya branch of the Naqshbandiyya khalidiyya Sufi brotherhood become a state-supporting and state-supported institution in contemporary Daghestan? I argue that key elements of Said-Afandi's rise into the spotlight were his take-over of the republican Muftiate in the period when the old Soviet Muftiate for the North Caucasus was disintegrating, and the subsequent establishment of a network of Islamic teaching institutes that reached out to both Kumyks and Avars. Here the Mahmudiyya competes with another Khalidiyya branch and especially with the Salafi groups; the latter now appear as the major threat to the secular and multinational republic, while Said-Afandi's propagation of a conservative ethos matched the general conservative stance of the Daghestani and Russian leaderships. Also of importance is the integration of Shadhiliyya elements into Mahmudiyya teaching and practice that make the group's appeal more diverse. Said-Afandi's writings (originally written in Avar) were professionally translated into Russian, with a broad Islamic discourse for the masses and a specialized Sufi discourse for the inner circle. With these missionary policies Said-Afandi reached out not only to the Daghestani nationalities but also to Muslims in other parts of the Russian Federation, from Moscow over Tatarstan to Siberia. At the same not only the Salafi challenge but also the ethnic cleavages in Daghestan itself pose serious limitations to the Mahmudiyya success,

¹ Prof. Dr., Chair of Eastern European Studies, Dept. European Studies, University of Amsterdam (Amsterdam, Netherlands).

² This paper is based on my chapter "The Discourse of Said-Afandi, Daghestan's Foremost Sufi Master", (2012), in A.K. Bustanov and M. Kemper (Ed.), *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia*, Pegasus, Amsterdam, pp. 167-218.

and the question remains whether the current leadership of the brotherhood – after Said-Afandi’s tragic death at the hands of a female suicide bomber in the summer of 2012 – will be able to hold the group together.

Key words: Said-Afandi Chirkeevskii, Mahmudiyya, Naqshbandiyya khalidiyya, Sufism in Daghestan.

In this paper I would like to discuss the phenomenon of Shaykh Said-Afandi Chirkeevskii (Atsaev, born 1937, assassinated 28 August 2012), who was Daghestan’s (and probably Russia’s) foremost Sufi master. What made his Naqshbandiyya khalidiyya mahmudiyya Sufi branch so popular in Daghestan and beyond? My argument is that the rise of the Mahmudiyya starting in the late 1980s was based on a mix of Sufi and political strategies; the first made his teachings popular with a large part of the Muslim population, and the second made him acceptable to the post-Soviet governments in Makhachkala (the capital of the Republic of Daghestan in the Russian Federation) and Moscow, and allowed him to develop the necessary economic assets to establish Mahmudiyya media (esp. books and newspapers), and to get a firm hold on the existing Islamic institutions in Daghestan, including the SpirituSpiritual Administration of Daghestan’s Muslims (i.e., the Muftiate), the Council of Islamic Scholars, several Islamic teaching institutes, and many mosques. Challenges to his “Sufi empire” came, on the one hand, from the rising tide of Salafis, including the underground cells that continue to terrorize state and society, and on the other hand from other Sufi groups, with whom Said-Afandi engaged in polemics on Sufi legitimacy (esp. over *silsilas* and rituals). Finally, also the ethnic diversity in Daghestan limited his outreach; he became most popular among some parts of two of the largest ethnic groups of the country, the Avars and Kumyks, but also among these nationalities alternative Islamic groups are present.

The Naqshbandiyya in Daghestan and Jihad

The Naqshbandiyya khalidiyya mahmudiyya (in the following: Mahmudiyya) goes back to the teachings of Mahmud al-Almali (d. 1877), a Daghestani shaykh from the village of Almalo in what is today Northern

Azerbaijan¹. The Mahmudiyya emerged after the famous Great Caucasus War, as an offshoot of the Naqshbandiyya khalidiyya (in the following: Khalidiyya), some leading shaykhs of which had been associated with the *jihad* of the three Daghestani Imams (Ghazi Muhammad, Hamzat, and Shamil), which lasted from 1828 to 1859. By contrast, Mahmud and his followers are said to have rejected the idea of *jihad* against the Russian conquest, which they regarded as futile. In fact, the new Mahmudiyya branch seems to have stepped into the niche that opened up when many Khalidiyya shaykhs of the *jihad* period had perished during the war or were sent into exile.

Still, it was rather slowly that the Mahmudiyya gained adherents in some villages of Avaria and in the northern plains of Daghestan. The most important authorities of the Mahmudiyya were the versatile Sufi shaykh, local Islamic judge, medical doctor, and Jadid thinker Sayfallah-Qadi Bashlarov (d. in 1919 when Denikin's White Army entered Temir-Khan Shura [today Buinaksk])², and his disciple Hasan al-Qahi (d. 1937) from the Avar village of Kakhib.

Sayfallah-Qadi Bashlarov (obviously through contacts that he established during a period of exile in the Volga region) is particularly important because he introduced the Shadhiliyya Sufi brotherhood to Daghestan. The Shadhiliyya affiliation did not supplant the Naqshbandiyya (khalidiyya) mahmudiyya but united with it, in a curious combination: since Bashlarov's time the Daghestani Mahmudiyya shaykhs use to teach Shadhiliyya practices (including the "loud", vocal *dhikr*) to the beginners on the Sufi path, as a kind of propedeuticum, and only when a *murid* has progressed on that path to a certain level he is initiated into the practices of the Mahmudiyya (including the techniques characteristic for the Khalidiyya, esp. the silent *dhikr*, the *rabita* and the *muraqaba*). The Shadhiliyya, with its easy and impressive "populist" rituals, is thus meant to attract the masses, while the Naqshbandiyya mahmudiyya techniques are reserved for the chosen few [Kemper, 2002]³.

In the Soviet period both branches of the Naqshbandiyya, the "older" Khalidiyya and the "newer" Mahmudiyya, suffered immensely from political repression (Mahmudiyya master Hasan al-Qahi, a prolific

¹ On him see: Kemper, 2011.

² On him see: Shikhaliev, 2003.

³ Also published in Russian: Kemper, 2003. See also Shikhaliev, 2009.

writer of Sufi treatises and epistles, was executed in 1937), but both branches survived, and partly even expanded into areas of Daghestan where they had no adherents before. An important factor in this new, “Soviet” spread of the Naqshbandiyya were the massive resettlement campaigns of the 1950s to 1970s when whole village communities from the mountains were brought to the kolkhozes in the plains; with the settlers also came the religiosity and the religious traditions of the mountaineers.

Yet these movements of populations do not yet explain the rise of the Mahmudiyya, which in the 1970s and 1980s was still limited to some villages; only since the early 1990s the Mahmudiyya gained a wide spread in Avaria and also in the Kumyk areas of Daghestan. Here several factors seem to have been at work.

The most important of these factors is that Said-Afandi Chirkeevskii (a disciple of several Mahmudiyya shaykhs of the Soviet period) managed to get a hold on the Muftiate, that is, on the state-supported Muslim Spiritual Administration. This happened in February 1992, when the old Soviet Muftiate for the North Caucasus (located in Makhachkala) disintegrated; with the collapse of the USSR each North Caucasus republic of the Russian Federation established its own Muftiate. Consequently, the Muslim Spiritual Administration in Makhachkala was turned into a Muftiate for Daghestan (DUMD, Spiritual Administration of the Muslims of Daghestan). At that time Kumyk and Avar factions struggled for control over the new Daghestani Muftiate. To balance the ethnic interests, the Kumyk Bagautdin Isaev was elected Mufti and the Avar Magomedkhadzhi Aliev was made chairman of Daghestan’s Council of Alims. In January/February 1992 Aliev convened a meeting of the Council of Alims, in the absence of the Mufti who was on a trip abroad. The convention stormed the DUMD building and sealed it. When on 15 February the convention was continued, the Kumyk and Dargin imams, and some Avars, left the meeting in protest, arguing that one would have to wait for the return of Mufti Isaev. The remaining participants were Avars, and mostly Mahmudiyya *murids* of Said-Afandi Chirkeevskii. They announced to convene a Conference of the Muslims of Daghestan, which indeed took place on 29 February 1992 but was not attended by the Dargins, Kumyks, Lezgins, Tabasaranis and Laks, and by a part of the Avar imams. The conference (in Makhachkala’s Russian Drama theatre), attended by more than 150 delegates, elected Abdurakhimkhadzhi Magomedov (the director of a new madrasa in Sositli, Khasaviurt region) as chairman of the Council of Alims, and asked the Council to elect a new

Mufti. The first Council meeting then took place on 2 March 1992, and led to the election of Said-Akhmedkhadzhi Darbishgadzhiev (an Avar from Mekhel'ta who lived in Endirei, Khasaviurt raion) to the position of Daghestan's Mufti.

This chain of events thus resulted in an Avar takeover of DUMD, and it put the disciples of Said-Afandi into key positions. This in turn triggered the establishment of other national muftiates in Daghestan. On 12 March 1993 the Laks established their "Society for the Support of the Spiritual Renaissance of the Lak People", led by Gasan Gasanov, a medical doctor from Buinaksk. On 25 April a conference of the Kumyk people resulted in the establishment of a Kumyk Spiritual Administration of the Muslims of Daghestan (KDUMD), headed by former DUMD Mufti Isaev. A year later the Dargins followed with a Dargin DUMD, and elected Abdulla-Khadzhi Aligadzhiev as Mufti. Finally, by the end of 1993 a Conference of the Muslims of South Daghestan (mainly Lezgis) elected Mavledin Latinov as their Mufti, who had been imam in the town of Dagestanskie Ogni.

In September 1994 the Daghestani government attempted to unite all of these "ethnic" Daghestani Spiritual Administrations under DUMD. This plan envisaged that the four newly-emerged national Muftis would henceforth be regarded as deputies of the ("central", yet in fact Avar) DUMD. This agreement was however not implemented; instead, DUMD continued to be dominated by Avars, mainly by *murids* of Said-Afandi [Kemper and Shihaliev, 2012]. With other words, it is inter-ethnic competition that propelled Said-Afandi to political and religious positions of power.

A second important factor leading to the rise of Said-Afandi to republican prominence was that he managed to make inroads into the Kumyk camp. In particular, Said-Afandi found an effective deputy in the Kumyk Arslanali Gamzatov, a well-known scholar and a charismatic speaker who boosted the spread of the *tariqa* among the Kumyks in the Buinaksk area. Buinaksk is also close to Said-Afandi's birthplace Chirkei (in Avaria), and in the mid-1990s Gamzatov directed the new Saifullah-Qadi Islamic University in Buinaksk, which produced a lot of graduates-*murids*. After the establishment of the "Avar" Muslim Spiritual Administration of Daghestan the Buinaksk Friday mosque became the center for the spread of the Mahmudiyya in the city, and the mosques in the area around Buinaksk were almost all equipped with imams from the Mahmudiyya, who had been educated by Gamzatov. By contrast, the Mahmudiyya has

not too many adherents among the Kumyks in the North of Daghestan (Khasaviurt and Babaiurt raions); here the “old” Khalidiyya branch of the Naqshbandiyya as well as Salafi groups enjoy more support. The Northern Kumyks, as well as those of Karabudakhkent region (where the Khalidiyya has traditionally been strong) often regard Arslanali Gamzatov as a “traitor” to the Kumyk cause who went over to the Avar side; the background is that the Kumyk Gamzatov had previously been a *murid* of the Kumyk shaykh Muhammad-Amin Gadzhiev of Paraul, who represented the Khalidiyya.

According to the academic Arabist Shamil Shikhaliev (Makhachkala / Bochum), the question where Kumyks do or do not accept the Mahmudiyya has to do with where they have traditionally been in conflict with the Avars. In the Buinaksk region relations between the two nationalities were relatively good, since there had been no resettlement campaigns in this area, so that the autochthonous Kumyks did not regard the Avars as a threat, and did not have grievances against them; by contrast, the northern Kumyks prefer to follow Dargin Khalidiyya shaykhs or Salafism, to distinguish themselves from the Avars who were settled in the North in the seventies, many of whom “brought with them” their Khalidiyya affiliation from their home areas in the mountains. At the same time the Mahmudiyya also spread in the very north of Daghestan, in the Noghai steppe territories; this development results from the circumstance that many Noghai students (and a few Kumyks from the North) studied at Gamzatov’s Islamic University in Buinaksk. The distribution of the two competing Naqshbandiyya branches is thus very much linked to the ethnic relations that resulted from Soviet agricultural resettlement policies.

Ethnic fragmentation also came to characterize the inner structure of the Mahmudiyya, with competing shaykhs of local influence in various villages. In general, Kumyk shaykhs largely attract Kumyk disciples and remain at distance from Avar shaykhs of the same branch of the brotherhood. Differences between these “ethnic” groups of the Mahmudiyya are reflected in the ornament of the embroidered skullcaps of the men, which vary from village to village and thereby reflect the different Mahmudiyya identities related to the local shaykhs. Said-Afandi, in recent years increasingly fragile, seemed to hold this complex Sufi structure together through his charisma and authority. Interesting is that Said-Afandi also gained followers in other parts of the Russian Federation; we know of at least one case from Western Siberia where the whole male population of a Siberian Tatar

village “converted” to Said-Afandi’s Mahmudiyya, although the personal links with Said-Afandi seem to have been minimal or even absent. In this case the acceptance of the Mahmudiyya teachings and of its line of transmission from faraway Daghestan have a very different meaning, in a very different context¹.

The Mahmudiyya under Said-Afandi

Today the quasi-official “Islamic establishment” of Daghestan, especially the Council of Islamic Scholars (*Sovet ulemov*) and the Muftiate (Daghestan’s Muslim Spiritual Administration) in Makhachkala, but also the directors and teachers of most of the ten or twelve Islamic teaching institutes in the country, are known to be his loyal *murids* [Bobrovnikov et al., 2009].

Under his leadership the Mahmudiyya has embarked upon a large project of publishing Mahmudiyya texts; among these we find very professional academic editions of the important scholarly works and letters of Bashlarov and Hasan al-Qahi (in Arabic, but partly also in Russian translation) that reflect the emergence of the dual Shadhili-Mahmudi teaching, and also a fine Arabic collection of Sufi biographies from Daghestan, written by Shaykh Shu‘ayb Afandi al-Bagini (d. 1912) from the Avar village of Baginub². More affordable and popular are a multitude of brochures on individual shaykhs of the Mahmudiyya, in the Avar language or in Russian; these works depict the Mahmudiyya shaykhs of the 1900s to 1980s as if they had been the major and only Naqshbandiyya masters in the country of the Soviet period, and they present their alleged sayings as expressions of a general “wisdom of the mountains” [Gorskaia mudrost’..., 2009]. What we see here is a new type of post-Soviet hagiographies, with indications of the locations of the burial places of these saints. Also Said-Afandi’s own works, produced in the Avar language, have been professionally translated into Russian by his *murids*, and can be found in many bookstores not only in Daghestan but also in other parts of Russia, where Said Afandi has won new (non-Daghestani) adherents. Finally, also the Internet seems to play a significant role in the spread of his authority.

¹ For the case of Novoat’ialovo village, see: Bustanov, 2012.

² The most important of these Arabic-language publications are: al-Bagini, 1996; Mir Khalid Sayfallah, 1998; al-Qahi, 1998.

The Mahmudiyya's rivals from the Khalidiyya branch do not seem to have the resources to come up with a similar series of publications, which means that the Mahmudiyya also dominates the Islamic book market in Daghestan. The conflict between the two Naqshbandiyya branches is largely revolving around two issues, namely the proper conduct of the shaykhs and their *murids* in private and public and the question of their Sufi credentials, expressed in mutual accusations of not having a correct *silsila*, that is, of not having a proper license to teach, of being a “false shaykh” (*mutashayyikh* in Arabic, which can be translated as “somebody who claims to be a shaykh but who has not received the respective Sufi education and has never obtained a full-fledged Sufi diploma [*ijaza*] from a respected shaykh”). Also within the Mahmudiyya there are divisions and tensions, and some of the shaykhs from Said-Afandi's camp can act as Shadhiliyya shaykhs only, and are not regarded as having reached the higher stage of Naqshbandiyya mahmudiyya teachings. Reportedly Shaykh Arslanali Gamzatov, the above-mentioned director of the Sayfullah-Qadi Bashlarov Islamic University in Buinaksk, had at one point seen his Mahmudiyya license “revoked” by Said-Afandi, meaning he was humiliated and downgraded to the status of “only” a Shadhiliyya shaykh. Obviously Gamzatov was becoming too prominent in Said-Afandi's eyes.

The dominance of the Avar Mahmudiyya-shaykh Said-Afandi over the Islamic establishment in Daghestan is to a large degree also a reflection of the political system in the country, which is sometimes described as a form of “consociationalism”, which entails that political representation is largely linked to ethnic census; the underlying idea is that also the smallest of the twenty-five or so Daghestani ethnic groups should have “their” representatives in the parliament and in the administration. Reportedly, also the ministries and important resources are usually divided up between the major Daghestani nations, especially the Dargins, Avars, and Kumyks; the Laks, Lezgis, Azeris, Noghais and the many smaller groups have less of a say on republican level but have their representatives locally [Ware and Kisriev, 2010]. In this “deal”, the Avars – and Said-Afandi's Mahmudiyya in particular – have secured for themselves control over the state-supported religious administration and the Islamic institutes, including the Islamic foundations (important for the *hajj* pilgrimage, mosque construction, publications and public events, and for business in general). However, attempts of the Avars to establish Avar imams also in non-Avar

territories (e.g. in Daghestan's South) have repeatedly led to conflict [Matsuzato and Ibragimov, 2005].

Today the biggest challenge to the status quo in Daghestan, and thus also to Sufism and in particular to the prominent role of the Mahmudiyya, is political Salafism. Since the 1990s Daghestan has been caught up in several waves of violence, first in connection with the events in Chechnya (and the emergence of the Salafi communities around the Lak village of Kadar, which was stormed by the army and eliminated in late 1999) but at present above all in the context of many "homegrown", Daghestani Salafi communities (*jama'ats*) in various parts of the republic. Dissatisfied with the miserable economy, widespread corruption and clientelism, many young Muslims have turned their back on the system and joined the "Brothers in the Forests", that is, the militant Islamic underground, which is loosely connected to the (virtual) "Islamic Emirate" of the Chechen warlord/terrorist Dokku Umarov¹. Today, violent attacks on policemen and officials occur in Daghestan almost on a daily basis, and also many public representatives of Islam have been killed by radicals (at least this is usually the official version), including several Muftis, Sufi masters, and professors of Islam.

On 28 August 2012 also the 74-year old Said-Afandi was killed in a suicide terrorist attack. According to the news reports, a Russian woman who had converted to Islam (and who had lost her husband in the armed struggle) approached Said-Afandi during his sermon in his native Chirkei and detonated her bomb, also killing several other people. It remains to be seen which consequences this tragic event will have for the further development of the Mahmudiyya.

Against the background of these inner-Islamic conflicts, Said-Afandi's writings had a double goal: first to defend the Mahmudiyya teachings and the position of Said-Afandi himself vis-a-vis other Sufi groups, and second to denounce the Daghestani Islamic radicals as "Wahhabis", that is, as puppets of foreign Islamists from the Gulf region. The latter approach is a central tenet of the Kremlin's policies towards Islam, and also of Muslim projects of constructing a state-loyal "traditional Islam" in Russia (including the version that was promoted in Tatarstan by the late Valiulla Iakupov, who was equally assassinated by radicals in the summer of 2012) [Bustanov

¹ On Dokku Umarov's Islamic discourse see: Kemper, 2012. For Salafi discourses see also: Knysh, 2012; and Kurbanov, 2010.

and Kemper, 2013]. The Mahmudiyya therefore appears, to a degree, as a state-supporting and state-supported version of Islam; and it is no wonder that Said-Afandi refrained from sharply criticizing the republican leadership or the Kremlin in public. In their shadow Said-Afandi had much freedom for popularizing his view of Islam, and for exerting, as the grey eminence, his influence on Daghestani Islamic affairs.

References

- al-Bagini, Shu'ayb b. Idris, (1417/1996), *Tabaqat al-khwajagan al-naqshbandiyya*, Damascus.
- al-Qahi, Hasan Hilmi b. Muhammad. (1998), *Maktubat al-Qahi*, Damascus.
- Bobrovnikov, V.O., Navruzov, A., Shikhaliev, Sh. (2009), "Islamic Education in Soviet and Post-Soviet Daghestan", in M. Kemper, R. Motika & S. Reichmuth (Ed.), *Islamic Education in the Soviet Union and Its Successor States*, Routledge, London, pp. 107-167.
- Bustanov, A.K., (2012), "Rafail Valishin's 'Anti-Wahhabi' Sufi Traditionalism in Rural Western Siberia", in A.K. Bustanov & M. Kemper (Ed.), *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia*, Pegasus, Amsterdam, pp. 219-264.
- Bustanov, A.K. and Kemper, M. (2013), "Valiulla Iakupov's Tatar Traditionalism", *Asiatische Studien – Études Asiatiques*, Vol. 67, No. 3, pp. 19-56.
- Gorskaia mudrost': Izrecheniia vydaiushchikhsia sheikhov Dagestana*, (2009), compiled by M. Omarov (with a preface of the Daghestani Mufti Akhmed-Khadzhi Abdulaev [another Mahmudiyya disciple]), IAC "Fikr", Makhachkala [with photographs of the major Mahmudiyya shaykhs].
- Kemper, M. (2002), "Khālidiyya Networks in Daghestan and the Question of *Jihād*", *Die Welt des Islams*, Vol. 42, No. 1, pp. 41-71;
- Kemper, M. (2003), "K voprosu o sufiiskoi osnove dzhikhada v Dagestane", in S.N. Abashin & V.O. Bobrovnikov (Ed.), *Podvizhniki islama: Kul't sviatykh i sufizm v Srednei Azii i na Kavkaze*, Vostochnaya literatura, Moscow, pp. 278-305.
- Kemper, M. (2011), "al-Almali, Mahmud", in *Encyclopedia of Islam Three*, E.J. Brill, Leiden, pp. 29-30.
- Kemper, M. (2012), "Jihadism: The Discourse of the Caucasus Emirate", in A.K. Bustanov & M. Kemper (Ed.), *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia*, Pegasus, Amsterdam, pp. 265-294.

- Kemper, M. and Shikhaliev, S. (2012), "Administrative Islam: Two Soviet Fatwas from the North Caucasus", in A.K. Bustanov & M. Kemper (Ed.), *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia*, Pegasus, Amsterdam, pp. 55-102
- Knysh, A. (2012), "Islam and Arabic as the Rhetoric of Insurgency: The Case of the Caucasus Emirate", *Studies in Conflict and Terrorism*, Vol. 35, Issue 4, pp. 315-337;
- Kurbanov, R. (2010), "The Information Jihad of 'Shariat Jamaat': Objectives, Methods and Achievements", in R. Dannreuther & L. March (Ed.), *Russia and Islam: State, Society and Radicalism*, Routledge, Abingdon, pp. 155-174.
- Matsuzato, K. and Ibragimov, M.-R. (2005), "Islamic Politics and the Sub-Regional Level in Dagestan: Tariqa Brotherhoods, Ethnicities, Localism and the Spiritual Board", *Europe-Asia Studies*, Vol. 57, No. 5, pp. 753-779.
- Mir Khalid Sayfallah b. Husayn Bashlar al-Nitsubkri al-Ghazi-Ghumuqi al-Daghistani, (1998), *Maktubat Khalid Sayfallah*, Damascus.
- Shikhaliev, S., (2003), "Saipulla-kadi", in S. Prozorov (Ed.), *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii*, fascicle 4, Vostochnaya literatura, Moscow, pp. 72-73.
- Shikhaliev, S. (2009), "Sufi Practices and Muslim Identities in Naqshibandi and Shadhili Lodges in Northern Dagestan", in M. Gammer (Ed.), *Islam and Sufism in Dagestan*, Finnish Academy of Sciences and Letters, Helsinki, pp. 43-56.
- Ware, R.B. and Kisriev, E. (2010), *Dagestan: Russian Hegemony and Islamic Resistance in the Caucasus*, Armonk, New York-London.

Ron Geaves¹

The History and Development of Sufism in Britain

Abstract: This paper provides an objective analysis of current trends and developments in the beliefs and practices of Sufis in Britain. Sufism is a dynamic and substantial presence within British Muslim communities and is influencing both religious and political discourses concerning the formation of Islam in Britain. In the 21st century Sufis have re-positioned themselves to represent the views of a “Traditional Islam”. Major transformations have taken place in Sufism that illuminate debates over authenticity, legitimacy, and authority within Islam, and religion more generally. Through examining the theory and history involved, as well as a series of case studies, Sufism in Britain charts the processes of change and offers a significant contribution to the political and religious re-organisation of the Muslim presence in Britain, and the West.

Key words: Sufism in Britain, “Traditional Islam”, tariqas.

Early Development

Between 1890 and 1908, the English convert to Islam, William Abdullah Quilliam established a mosque in Liverpool in which a community of converts, lascars, Muslim university students and rich Muslim travellers arriving on the steamships in Liverpool worked together to establish the first organised Muslim presence in Britain [Geaves, 2010]. There is no evidence that Britain’s only Shaikh al-Islam was a Sufi in the sense of *tariqa* membership or having accepted *bai’a* (oath of allegiance) from a legitimate Sufi shaikh (teacher). However, Abdullah Quilliam celebrated *mawlid* (the Prophet’s birthday) at the mosque every year in Liverpool, decorated the mosque in the traditional mode of the Ottomans, and published *dhikr* (formulaic remembrance of Allah) and other Muslim creedal formulae known to Sufi adherents as part of his instruction to the

¹ PhD, Professor, University of Liverpool Hope (Liverpool, UK).

new converts. Quilliam was a renowned Ottomanist and learned his Islam in Morocco and Turkey and never questioned the traditional Islam he observed and had no objections to Muslim visits to the shrines of the Sufis as long as their behaviour was appropriately restrained. In 1916 he translated the poetry of a Turkish Sufi after an extended stay in Istanbul, entitled *Sheikh Haroun Abdullah: A Turkish Poet and his Poetry*. He was fully aware of the Wahhabi movement but considered it to be a rebellion against the legitimate Sunni Caliphate and its customs and traditions. He welcomed the defeat which prevented them from extending into the Ottoman empire. Quilliam admired the mystical tradition of Islam and defined himself as an Ottoman Hanafī with an allegiance to traditional Islam. In exploring trends in British Sufism we will need to return to his terminology used to position himself within the world of Islam.

Abdullah Quilliam was raised in Liverpool at a time when Yemeni, Somali and Indian Muslims began to appear in the dock areas of the city. He worked closely with the sailors, functioning as their imam whilst they were in the city waiting for a ship to return to their ports of origin, he performed their funerals, marriages and provided both hospitality, accommodation and a place of prayer, but it was not until later that the Yemeni lascars were able to organise their own community building in Cardiff, Tyneside and Liverpool between the two world wars. These were created around religious centres (*zawiya*) led by North African Alawi Sufis (see Seddon in the present volume). The Yemeni sailors formed shifting dockyard settlements, many of them originating from Hadramaut where there was a tradition amongst Hadramis to leave their homeland and supplement their incomes. The region is a significant Sufi stronghold especially the Bani Alawi, whose shaikhs have contributed significantly to Hadrami settlement and religious life. However, the largest group of Yemeni migrants were Shamiris from around Aden who had little connection with the Bani Alawi and the earlier migrants from Hadramaut. It is these communities around the seaports that remain significant in the history of British Sufis and the organisation of religious life for British Muslims. Their seaport settlements, however, were not organised under the leadership of the Bani Alawi, but through the efforts of Shaykh Abdullah Ali al-Hakimi of the Alawi Shadhilli, a tariqa that remains significant in

the development of British Sufism in other contexts as this paper will demonstrate [Geaves, 2000, p. 65]¹.

Sheikh Abdullah Ali al-Hakimi remained leader of the Yemeni communities in Britain in the late 1930s and 1940s until he returned to Aden in the early 1950s to become president of the Yemeni Union. He appears to have met his spiritual guide, Shaykh Ahmad ibn Mustafa al-‘Alawi al-Mustaghanimi, more commonly known as Shaykh al-‘Alawi, in Morocco in the late 1920s and to have been appointed a muqadam (teacher assisting the Shaikh) within his branch of the ‘Alawi tariqa. In the years before the second world war the ‘Alawi had extended their missionary activities beyond North Africa and had won many disciples among Yemeni seamen in European ports. Sheikh Abdullah had lived and worked in France and Holland before arriving in Britain in 1936. He founded what was known as the “Zaouia Islamia ‘Allawouia Religious Society in the United Kingdom” establishing zawiyas in Cardiff, South Shields, Hull and Liverpool.

Religious life was regularised and customary rituals and practices were introduced with colourful processions through the streets organised to mark the major Muslim festivals. In addition to celebrating the Eid al-Fitr, Eid al-Adha, and mawlid, a fourth festival was introduced to commemorate the death of the founder of the Alawi tariqa who had died in 1934. On these occasions many of the seamen discarded their European clothing for Yemeni dress or the Arab dress of North Africa. Special attention was given to the religious instruction of children born to seamen and their Welsh and English wives. Classes in Quranic studies were organised for both boys and girls and also for those wives who had converted to Islam.

Sheikh Abdullah cultivated contacts with local government officials in both Cardiff and South Shields. Throughout the 1930s unemployment among Arab seamen at British ports remained acute and many were destitute. Support for Sheikh Abdullah’s efforts to strengthen the religious organisation of these communities were welcomed as far as the British authorities were concerned, At a dinner hosted by Sheikh Abdullah in Cardiff in July 1950, attended by the Deputy Lord Mayor and other leading citizens, the Assistant Chief Constable paid tribute to the law-abiding behaviour of

¹ The story of these Arab port communities has been told in detail by Halliday, 1992; and more recently in Ansari, 2004. Mohammad Sedden is also researching al-Hakimi, see: Sedden, 2013.

the Muslim community under the Shaikh's leadership. This organisation of a migrant community around the leadership of a Sufi pre-shadowed the much larger post-war migration of South Asians in which Barelwi Sufi leaders from Pakistan and India were to play a major role until the present day.

Before coming to an analysis of this dominant South Asian presence and its impact on British Muslim life, it is important to note that the Shaikh 'Alawi was to influence trends in British Sufism in other significant ways. Frithjof Schuon (1907-1998) is known as the inspiration of the Traditionalists and an exponent of the perennialist school of mysticism. His search for the Absolute would lead him on a journey through the world's sacred texts, including the *Upanishads* and the *Bhagavad Gita*. He discovered the works of René Guénon and was influenced by his metaphysical position. He studied Arabic in Paris at the local mosque school and travelled to Algeria in 1932 where he also met the Shaykh Ahmad al-'Alawi and accepted initiation, taking the name 'Isa Nur al-Din Ahmad. In 1935, he visited Algeria and Morocco; and in 1938 and 1939, Egypt where he finally met Guénon after correspondence with him for nearly thirty years.

Schuon's meeting with Shaykh Ahmad al-'Alawi in Algeria would be instrumental in shaping Sufism in Europe and North America, and was especially influential in Britain. The Darqawiya was a Moroccan branch of the Shadhiliya founded in the last decades of the eighteenth century by Muhammad al-Arabi al-Darqawi (1760-1823). As stated the 'Alawiya branch of the Darqawiya was founded by Ahmad ibn Mustafa al-'Alawi al-Mustaghani, popularly known as Shaykh al-'Alawi, and one of the greatest renewers of Sufism in the Muslim world in the twentieth century¹. After his time with the Shaykh al-'Alawi in Algeria, Schuon returned to the West to found the Maryamiya branch of the Shadhiliya Order in Europe and North America where he promoted the teachings of the Shaykh. Sedgwick claims that of all the "neo-Sufi" groups, the Maryamiyya was the closest to Sufism as found in the Muslim world. However, he points out some key differences. He affirms that it was almost identical with other Shadhili branches with regard to practices, but it was far more relaxed in its approach to the Shari'a. He also notes that Schuon's version of the Traditionalist philosophy of René Guénon was taught alongside

¹ For a detailed biography see: Lings, 1993.

Sufism and included Guénon's anti-modernist philosophy of history which was in part influenced by Theosophy.

Schuon's first book *The Transcendent Unity of Religions* expresses fully his perennial stance, but later he wrote several texts on Islam, including *Understanding Islam*, *Dimensions of Islam*, and *Sufism: Veil and Quintessence*. However, it is the people that he attracted to his 'Traditionalist' stance, often introducing them to the teachings of the Shaykh al-Alawi that were to be most influential. Some of his most eminent students include Seyyed Hossein Nasr, Titus Burckhardt (1908-1984) and Martin Lings (1909-2005). Lings would publish the biography of the Shaykh al-Alawi under the title *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, which remains one of the most influential books on Sufism published in the western world. He would also write the acclaimed *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*.

Schuon's syncretic mix of traditional Islamic *tassawuf* and European or North American esotericism would combine with a British interest in Sufism as a form of esotericism that had been growing under the influence of Gurdjieff (1877-1949), Ouspensky (1878-1947), and Idries Shah (1924-1996), peaking in the 1960s and 1970s search for perennial wisdom in the alternative counter-culture milieu when young British men and women would travel to India or North Africa.

Half-a-century earlier, paralleling Abdullah Quilliam's and the Woking Mosque's efforts to establish Islam in Britain, the Chishti Sufi Hazrat Inayat Khan arrived in England in 1910. Inayat Khan was versed in a style of truth-seeking unique to a certain kind of north Indian cultural/religious milieu in which Sufism and Yoga merged into a syncretic claim to a universal truth embodied in the *Upanishads*, the *Qur'an*, and the poetry of Sufi and Sant mystics. Immersed in this eclectic background from childhood he taught a form of Sufism that was uprooted from shari'a, and transcended the borders of discrete world religions. Hazrat Khan's vision of an inner essence of religion achieved by direct experience echoed with the message of the Theosophists and the Gurdjieffian oriental esotericism and consequently attracted the same kind of seeker. Conversion to Islam was never part of his message of eclectic spirituality with an emphasis on the universal aspects of mystical experience.

Sedgwick is convinced that all these "neo-Sufi" trends, as he labels them, are rooted in western spirituality, with an emphasis on the individual spiritual search that he argues has no equivalent in the Muslim world. He

also notes that although some eastern Sufis may have displayed a more ecumenical spirit with regard to other forms of spirituality that they encountered, the Traditionalist's version of perennialism that perceived Sufism as an outer manifestation of a universal and essential mysticism was not the Islamic interpretation of the tradition [Sedgwick, 2009, p. 184]. The relationship between the Perennials and the Muslim world is succinctly described by Sedgwick who may have over-emphasised the distinction between the Traditionalist's brand of western Sufism and Islam. I would argue that the borders between these two had always been fluid and the degree to which the shari'a was followed, although problematic, is not a definitive test of allegiance to Islam. Shari'a compliance is often used to critique Sufis in the arena of contestation between Islamic forms of religiosity amongst Muslims and Muslim Sufis have ranged considerably in their interpretations of shari'a. The trajectory of individual transformation achieved by contact with Sufis in North Africa or the Middle East would appear to be in a number of cases drifting towards a gradual Islamicisation. Evidence exists in Britain that the two phenomena were not disassociated from each other. The first migrants from India and Pakistan were arriving in Britain at around the same time as counterculture individuals were following in the footsteps of the Traditionalists. Little is known of contacts between them but anecdotal evidence seems to suggest that the two groups were interconnected or, at least, fleetingly aware of the presence of each other.

The first counter-culture contact with Sufism in the second half of the twentieth century appeared to occur through rediscovery of the 'Alawi sheikhs who had succeeded the Sheikh al 'Alawi in Mostaganem, Algeria. Robert Irwin has courageously presented his story of conversion to Islam and visits to Mostaganem whilst a Merton College undergraduate between 1965 and 1967 in his recently published *Memoirs of a Dervish* [Irwin, 2011]. In his memoirs the young Oxford undergraduate recounts arriving at the *zawiya* where he gained entry by producing a copy of Martin Lings' biography of the great Sufi revivalist of the 20th Century. The *fuqara* were amazed to discover their founder's photograph on the cover. Robert Irwin left his copy at the *zawiya* as a gift and this resulted in the French translation of the book.

Martin Lings (also known as Abu Bakr Siraj Ad-Din) (1909-2005) had also been an Oxford undergraduate at Magdalen College where he discovered the writings of René Guénon, a French metaphysician and Muslim convert, and those of Frithjof Schuon, the German perennialist. In

1938, Lings went to Basle to make Schuon's acquaintance. After a spell in Egypt he returned to the United Kingdom achieving a BA in Arabic and a PhD from the SOAS. His most famous work was a biography of Muhammad, written in 1983, which earned him acclaim in the Muslim world and prizes from the governments of Pakistan and Egypt.

Robert Irwin mentions in his Memoirs that on arrival in Mostaganem, he was informed that he had just missed Sidi Ahmed, described as majdhub (a holy fool, one crazed by God). Sidi Ahmed was an earlier English convert and a mature student at Merton during the same period. Irwin attributes his conversion to Islam to meeting a fellow undergraduate Sidi Ahmed who had travelled to Algeria earlier before returning to study Arabic at Merton College. Like Martin Lings, whose Sufi group he would later attend, Sidi Ahmed had been drawn to the writings of Guenon and Schuon. Born Harvey Mellor in Yorkshire, he was something of a prodigal. At the age of 14 he had decided that Islam was the true religion after exploring the doctrines of the world's major faiths. His challenge was to become a Muslim in the Britain of the 1950s. As a fifteen year old he hitchhiked to Sheffield where someone had told him there were Muslims working in the steel works. The fifteen year old found himself confronted with a group of Pakistani night shift workers with little knowledge of English and attempted to explain that he wanted witnesses to his *shahadah*. He explained to me recently that he was never sure that it had been done correctly and two years later he reaffirmed his allegiance to Islam in Woking Mosque. Sidi Ahmed, Robert Irwin, Martin Lings are significant in that they converted to Islam and practised Sufism as Muslims. Sidi Ahmed's story of his conversion is also significant in that his encounter with Pakistani night shift workers in Sheffield and his maintenance of daily Muslim life in Oxford involved praying in the basement of the city's first curry house owned by East Pakistanis (Bangladeshis).

The proximity of North Africa, compared with India, would attract a continuous flow of counter-culture seekers of the oriental experience from Western Europe. Contact with the Shadhili or Darqawi *tariqas* was therefore inevitable. Both of these orders had been rejuvenated from time to time by charismatic shaykhs, most notably, as we have seen, the Shaykh al-'Alawi. Most significant amongst European contacts with the *tariqa* is the Mirabitun movement, founded in Britain by Ian Dallas around 1976. Dallas, a writer and actor, had travelled to Morocco in 1967 where he was initiated into the Darqawiya and took the name Abd al-Qadir. Somewhere

around 1976, a group of British and North American followers gathered around Shaykh Abd al-Qadir in a row of derelict houses in London. Little study has been carried out on the group and its activities but Köse notes that they numbered between twenty and thirty and were all former members of 1960's counter-culture and had taken drugs prior to contact with Sufism [Köse, 1996, p. 176]. Although the group dressed in green turbans and traditional Moroccan dress, conversion to Islam was seen as secondary to acquiring Sufism. Yet, like the earlier Traditionalists and the Oxford undergraduates, many would embrace Islam as a feature of Sufi lifestyle. Shaykh al-Qadir would become more overtly Muslim throughout 1976. He insisted that followers withdraw from a western lifestyle, even to the extent of removing children from mainstream schools. He initiated public prayer meetings in Hyde Park and his writings began to be translated into Arabic. After visiting Libya, he announced himself as a unifying shaykh of the Shadhili and Darqawiya. At the end of 1976 he moved his community to near Norwich in Norfolk, with the intention of establishing a fully self-sufficient village of believers. The community purchased Wood Daling Hall, a mansion with extensive grounds. At its peak, the community numbered around two hundred families, forming the Darqawi Institute. Shaykh al-Qadir would travel extensively throughout the Muslim world achieving fame internationally as a scholar. For a variety of reasons the community fragmented. Shaykh al-Qadir moved to Andalucia and in 1994, a new offshoot of the movement was founded in Scotland. The original community remains in Norwich and is still active in promoting Islam in Britain [Geaves, 2000, pp. 142-144].

The Darqawi Institute is important for a number of reasons. Köse notes that the movement had two distinct phases. In the first, Abd al-Qadir attracted new followers through promoting himself as a Sufi who emphasised the esoteric teachings of the tradition. In the second, he shifted to an emphasis on the outer practices of Islam and shari'a compliance. Although Sufism was perceived as the authentic version of Islamic practice, and embedded in Sunni traditionalism, the promotion of Islam in the West became the primary objective of the movement. This is significant as it confirms the fluid borders between Sufism encountered as an esoteric but universal mysticism and Islamic allegiance. Perhaps more significantly for the development of Sufism in the West, the movement would produce a number of individuals who would have an impact today, bridging the borders between convert Sufis and the British children of South Asian

migrants with a pre-existing Sufi familial allegiance. Shaykh Yasin Dutton remembers that such contacts were already taking place in the 1970s when the Sufis of the Norwich community would travel around England in order to meet with South Asian shaykhs who were beginning to teach in the inner cities where Muslims migrants had recently settled. This re-emerging Maghrebi influence on Sufi allegiance in Britain links back to the the Yemeni dominated seaport communities in Cardiff, Liverpool, Hull and Tyneside that had their origins in the expansion of the British merchant fleet and the consequent mass employment of Asian sailors, who owed their religious and social organisation to the spiritual descendents of the Shaykh al-‘Alawi. They remind us that before the influx of the post-war South Asian migrants the dominant force in British Sufism originated in the Maghreb. It has never disappeared and is now re-emerging as one of the major points of contact for British-born children of the South Asian migrants who wish to divest themselves of the ethnic dimension in their parent’s and grandparent’s Sufism.

The South Asian migrations

These early encounters between British Sufi converts to Islam and the newly arriving South Asian migrants were to be drowned out by the prolific numbers of arrivals in England throughout the 1970s and sheer numerical dominance of the South Asians in establishing a Muslim presence in Britain. But unbeknown to many, a new avenue for the construction of British Sufism had arrived transforming the inner city cultural map of England’s old manufacturing cities. South Asian Islam has been dominated by Sufism since its inception in the subcontinent and many of new arrivals brought with them strong allegiances to the traditions of cultural/religious milieu of their places of origin including membership of *tariqas*. Amongst the migrants, there were even prominent Sufi shaikhs who began to establish Qur’an classes for children, mosques and *zawiya*, first in terraced houses, then in converted mills and finally by the 1980s purpose-built mosques loyal to the Barelwi tradition of South Asia. If Sidi Ahmed had travelled further south to Birmingham he might have found the Pakistani factory nightshift where Sufi Abdullah of the Naqshbandiya laboured at night whilst teaching Qur’an to the children of the migrant workers during the

day, slowly building up powerful Sufi institutions for the Pakistanis in the city. Similarly other Sufis from the Subcontinent had established strongholds in Bradford, Coventry, and Manchester. Mosques declared their loyalty to the Barelwis even when no Sufi was in residence, with imported ulema whose allegiance was to the tradition.

Sufis in the West

Klinkhammer has pointed out that any assessment of the Sufi presence in European nations must take into account patterns of immigration and the different situations in the countries of origin of Muslim migrants in the twentieth and twentieth-first centuries, for example, 80 % of Muslim migrants in Germany originate from Turkey where Sufism is not widely represented or, at least, not publicly visible. The ban on Sufi Orders in Turkey in 1925 strongly limited the public practice of Sufism and would have significance for the public representation of Sufism amongst Muslim migrants in Germany and elsewhere [Klinkhammer, 2009, p. 144]. In Britain, where the great majority of Muslims originate from rural Pakistan, India and Bangladesh, Sufism is practised as a popular religion in the villages and towns. This is duplicated in the strongholds of South Asian migrant presence in British cities. In France, where the majority of migrants are from North Africa, Sufism, although once dominant is less so due to the changing formations of Algerian Islam after the struggle for independence. Other factors influencing the development of Sufism are critical mass of migration, class and ethnicity of the migrants and the presence of individual Sufi leaders among the migrants.

Initially the appropriation of Sufism by western orientalists and successive generations of seekers of a “mystical truth” hid the vibrant reality of millions of traditional Muslims in the Muslim world who practised the core disciplines of Sufism as an integral part of Islam firmly based on the teachings of the Qur’an and Hadith. Until the arrival of migrant populations in post World War II Western Europe, the articulate Sufi intellectuals hid the everyday life of traditional Muslims and the role of the *tariqas* and the shrines of deceased Sufis in Muslim religious life. Sufism in the West was an elitist presence with fluid links to Islamic religiosity. The everyday religious life of traditional Muslims would not have a significant impact

on Sufism in the West until the 1960s when some nations in Western Europe began to be transformed by the arrival of various Muslim populations, in the case of Britain predominantly from Pakistan and Bangladesh, but also from Malaysia, Turkish Cyprus, Iran, Yemen, North, West and East Africa. These are all places where, either historically or as a living faith tradition, Sufism is significant.

Although slow to organize themselves in the British Muslim diaspora, the last twenty years have seen the transplantation of several prominent Sufi *tariqas* including various offshoots of the Naqshbandis, Chishtis, Qadiris, Mevlevis, Alawis, Shadhilis and Tijanis. This pattern repeats itself in other nations of Western Europe, Scandinavia and North America. This significant presence of Sufis or Sufi-influenced Muslims, has done much to offset the appropriation of Sufism by western orientalists and has to a significant degree restored the awareness of the Sufi path at the heart of traditional Islam. However, it could be argued that even with the establishment of the *tariqas*, wherever Muslim populations have settled in Western Europe and North America, Sufism remains relatively invisible both to academics and the general public as other aspects of Muslim religious life have dominated the agenda for political and security reasons.

The dominance of Muslims of South Asian origin in the British context has perpetuated custom-laden Sufism with its roots in the subcontinent and continued historic rivalries between *tariqas* and with other Islamic movements that have been historical competitors in the highly contested religious environment of colonial India. The subcontinent Sufis, with their custom-laden version of Islam focused on the intercession of saints and the Prophet, shrines, *baraka* (the power to bless), powers, miracles and the performance of *dhikr* maintained within the *shaykh/murid* relationship, had never successfully organized themselves nationally in Britain in spite of their apparent numerical superiority. Even so, the arrival of a number of charismatic Sufi *pirs* and *shaykhs* from the subcontinent provided the impetus for greater cohesion as they formed powerful groups of Sufis able to construct mosques and produce promotional literature to counter the reformist movements. The traditional loyalty of each group of *murids* to their own *shaykh* undermined this push towards a stronger and more assertive national identity.

Moreover, the establishment of these *tariqas* has provided a series of organizational structures to Sufi adherents and capitalized on the strong empathy with the teachings of traditional Islam amongst British Muslim

populations. The term “traditional Islam” is used in this context to distinguish a brand of Islam that acknowledges 1400 years of tradition as authoritative alongside the teachings of Qur’an and Sunna and recognizes the contribution of Sufi spirituality, the legal interpretations of the *ulama* and the four schools of law. This label of traditional Islam has been harnessed by Sufis and Sufi sympathizers in opposition to neo-orthodoxies which have vociferously criticised Sufism, accusing it of introducing *bida* (innovation) into the Muslim religious arena.

Thus, in recent years the representatives of the *tariqas* have provided a unifying Islamic discourse based on practice and belief and drawing upon the traditional loyalty of the above populations to the leadership of *pirs* and *shaykhs* rather than the *ulama*. They have also discovered a successful discourse that is able to recruit from the younger generations of British Muslims. However, unlike the USA, Sufism has made less impact on the original non-migrant non-Muslim population, and with the exception of the Haqqani Naqshbandis, led by the charismatic Shaykh Nazim, very few outside of the Muslim migrant communities have been attracted. The main contributory reason for this difference, at least, up to the end of the twentieth century was that Sufism in Britain, in particular, remained associated with ethnic identity and communication in Urdu, a means of maintaining traditions and customs tightly bound with localities in the place of origin. Thus Sufism has functioned not so much as a transmission of mysticism within Islam, able to cross over to a universal mysticism sought by western seekers, but as a boundary mechanism primarily concerned with the transmission of cultural and religious traditions. However, this is only part of the story.

In recent years, there are signs of significant change. The British Sufi scene now demonstrates marked attempts to carve out a new cultural and religious space that creatively interacts with the new environment of Britain¹. The *tariqas* have become more aware of the need to draw upon the transnational and trans-cultural nature of globalised memberships and to articulate the narratives of *tasawwuf* and traditional Islamic sciences in an intellectual environment, addressing both Muslims and non-Muslims in the lingua franca. The World Wide Web is an essential aspect of this globalisation. The online presence of traditional Muslim *tasawwuf* does not

¹ For detailed study of these developments see a series of articles written by the author: Geaves, 2005; 2006; 2009.

advertise itself as Sufism or even rally behind the epithet of *ahl as-Sunna wa Jama'at*, but rather prefers to speak of itself as representing traditional Islam and the teachings of the four *madhhabs*. The websites originate in Spain, Britain and North America and address themselves specifically to Muslims in the West.

Influential converts, notably Shaikh Nur Ha Nim Keller and Shaikh Abdul-Hakim Murad, are able to communicate fluently in English and are often members of academia. They are not exponents of an Islam imbedded in local tradition and are often fluent in their understanding and use of *fiqh*. These western Sufis are as scriptural as their Salafi adversaries, able to utilise Qur'an and Hadith to great effect to put across their message on the issues that matter to them. Ethnicity is transcended to discover common cause in either a universal consciousness of *ummah* or the ideological belonging to Traditional Islam. For young British Muslims of South Asian origin, inspiration is more likely to come from such figures as it is from the South Asian elders in the *tariqas* who are still perceived to pull up drawbridges of isolation in their respective spiritual fiefdoms of Coventry, Birmingham, Bradford or Manchester. *Tasawwuf* in Britain, North America and Western Europe is beginning to go trans-global and escape the confines of ethnicity and locality. Marcia Hermansen comments on this drawing together of "theirs" and "ours" and argues that mobility, rapid dissemination of information and encounters of Eastern (Muslim) and Western individuals has brought about the creation of trans-global networks that to some extent override the old orientalist discrepancies of power described by Said. She asserts that "'theirs' and 'ours' ultimately converge in an age of globalism" [Hermansen, 2009, p. 26]. The re-emergence of the North African influenced western converts operating on a global scale, but above all, able to position themselves prominently in the struggle for Islamic authenticity, and attract the British and North American children of the migrants whose forefathers belonged to traditional *tariqas* in their places of origin begs a reassessment of Sedgwick's differentiation of Sufism and neo-Sufism. Sedgwick's argument that Western Sufism always emphasizes the individual spiritual search as distinguished from the Eastern approach of a guided journey may need to be reassessed as the allegiance of young European and North American children of migrants reassess their parents' and grandparents' Sufism in the light of their in-between status in western society.

The re-emergence of Sufism

Writing in 2005, I had concluded that recent developments suggested that the multitude of movements and mosques that represent traditional Islam, as embodied in the beliefs and practices that they declared to be normative of the *Ahl-i Sunnat wa-jamaat*, were beginning to respond to the challenges presented to them by the reformist Wahhabi/Salafist critique [Geaves, 2005]. There is no doubt that the efforts to promote the revivalist message of a pure and universal Islam amongst young British-born Muslims anxious to define their identity has borne dividends for the revivalist movements. The *turuq* and mosques claiming allegiance to the *Ahl-i Sunnat wa-jamaat* banner had often been perceived as centres to maintain loyalties and relationships established in the country of origin and important to the older generation of migrants. They were also seen to be fragmented and obsessed with maintaining ancient feuds and divisions within the *ummah*. Evidence for the ‘insider’ Sufi narrative that claims a counter revival of the *tariqas* and their supporters, not in Western esotericism or the immanentist mysticism of Ibn‘l Arabi, nor, as in Britain, the popular ritual practices common with the South Asian *pirs* and the shrines associated with their ancestors, but in a well-developed narrative of traditional Islam rooted in the Qur’an, Sunna and the legitimate traditions of the four schools of law is not easy to demonstrate. This article has used the case study of Sufis in Britain to show that a number of high profile Western converts and Levant and Maghreb Shaykhs have begun to emerge as a major influence on second and third generation South Asian origin British Muslims, drawing upon global networks and significant use of the worldwide web [Raudvere and Stenberg, 2009, p. 1]. These voices are able to articulate already existing discursive narratives of the South Asian *shaykhs* that arrived through migration, but perceived to be devoid of the cultural baggage that was so successfully used by the reformist opponents of the South Asian *turuq* as they attempted to carve out a space for their particular version of Islam within British Muslim identity politics. Whereas the British Salafi, Wahhabi, Jamaat-i Islami and Muslim Brotherhood reformists were able to recreate the Islamic paradigm of the global *ummah* to develop international links, challenge local cultural forms of Islam, promote a narrative of “British Islam” and politicize under the banner of religion, entering even into mainstream politics, the Sufis learned to counter

with an understanding of *ummah* that was more than a collectivity extending across geographical Muslim space but also back across the generations, linked by *isnad* and *silsila* (chains of transmission) to the Prophet himself.

International comparisons might be helpful to determine if there is global revival of Sufism across the Muslim world. There is no doubt that some Sufis have tried to reposition themselves as the moderate or peace-loving representatives of mainstream Sunni Islam, but the success of such strategies are hard to gauge. Itzhak Weismann has claimed that since the 1980s, as Muslim governments struggled against the radical upsurge, and with the general increase of interest in “Oriental” mysticism in the Western world, there has been a significant revival in Sufi activities [Weismann, 2004, p. 303]. According to Weismann this re-emergence occurred after a period of losing ground throughout the twentieth century to both the forces of modernity and Islamic reformist movements. This pattern identified by Weisman is paralleled to some degree in the British context.

Weismann also reminds us that the criticisms of popular Sufism are not the sole prerogative of modern reformist movements, or even the earlier thirteenth and fourteenth century critique by the Hanbali theologian Ahmad ibn Taymiyya and continued by the influential eighteenth century and nineteenth century Wahhabi movements but that Sufism was capable of rigorous self-examination. He points out that the reform and revival of Islam even in these earlier centuries was more likely to come from Sufis than the “ultra orthodox Wahhabiyya” or their predecessors [Weissman, 2007, p. 8]. He considers that is precisely these reforming Sufi brotherhoods originating in the pre-modern era which have proved resilient in the modern circumstances. This would appear to be borne out by developments in Britain where Naqshbandis and other Sufi orders where traditional forms of Islamic religious life co-exist with the disciplines of the tariqa. .

Hamid argues that “Traditional Islam” can be compared with “neo-Sufism” as defined by Fazlur Rahman (d. 1988). Rahman uses the term to refer to the reformist branches of Sufism described by Weissman, that is, an impulse to maintain Sufism within the orthodox features of Islam through auto-reforming impulses by conservative traditionalists among the Sufi orders of the eighteenth and nineteenth centuries. According to Hamid, the “Traditional Islam” network is able to demonstrate both “continuity with history and change in relation to the impact of modernity” and, in the British context, “re-invent and distinguish their religiosity from other Sufi currents and activist Islamic groups” [Hamid, 2012].

Hamid's study of "Traditional Islam" among Muslim activists in Britain and Weissman's longitudinal perspective of Muslims in Palestine raise the question of "newness" in the revival of Sufism rebranded as traditional Muslim orthodoxy. The revival would seem to challenge Werbner's anthropological studies of Pakistani Sufism that posit a pattern of "waxing and waning" of Sufi movements based upon the classic Weberian theory of charisma and institutionalization. Werbner argues that Sufism is revived through the charisma of the living "saint" but the revival of the late twentieth century seems to suggest a more diffused charisma than that held in the person of shaykh and is rather an integral part of Islamicisation processes across the Muslim world [Werbner, 2003]. Increasingly Sufism is being repackaged not so much as a "network of disciples" but rather as a set of beliefs and practices that constitute normative Islam [Heck, 2009, p. 15].

On the other hand, John Voll is uneasy with analyses of these trends as either reactions against modernity or secularism as represented by western influenced Muslim elites or even a searching for Islamic commitment that offers a more acceptable choice than the discredited jihadists and their allies. He argues that we need to understand the popularity of Sufism in the Muslim world in the light of a growing literature on "post-materialist values in late- or post-modern societies" [Voll, 2007, p. 296-298]. He draws upon Inglehart's theorizing of "postmodernization" replacing modernization and reflecting a shift of "what people really want out of life" [Inglehart, 2003, p. 328]. However, such processes have to be seen in the context of changes to western spirituality in the late twentieth and twenty-first century, described by Inglehart as a failure of confidence in "organized religion" but where spirituality remains secure as a repository for a "cross-national tendency for people to spend more time thinking about the meaning and purpose of life" [Ibid.]. This view is echoed by studies undertaken of contemporary British religious life by Paul Heelas and Linda Woodhead in which they argue that "religion might be in decline, but spirituality – perceived to be less dogmatic, more tolerant and flexible, and better suited to the pursuit of personal inner quests is waxing" [Woodhead et al., 2003, p. 2]. Yet there is little evidence of the separation of religion and spirituality in Muslim societies or other societies where the religious worldview remains the dominant paradigm for understanding reality. Such theories to explain the revival of Sufism would need to take account of second and third generation Muslims and also provide homes for converts in Western

Europe and North America, let alone the attraction of Sufism to Muslim intellectuals, shopkeepers, taxi drivers and the *ulama*. The theories of a post-modern separation of religion and spirituality can be applicable for middle-class elites in the Muslim world but would need to be explored as only one factor in the complex mix of motivations that require offering allegiance to Sufism as an Islamic option.

The return to “Traditional Islam” with its powerful discourse of authentic traditions verified by unbroken chains of transmission to the foundational figures of Islam, and its emphasis on allegiance to the four schools of law combined with sober piety, would seem to be a trend that reversed the emphasis on universalism and eclecticism that can be found in more ecstatic forms of Sufism that could meet and accommodate new spiritualities in Western Europe and North America. Returning to Voll’s unease, it is clear from analyses of the content of the websites loyal to “Traditional Islam” that their discursive oppositional apologetic remains largely targeted at Salafi and Wahhabi reformist positions and that contemporary Sufis and their supporters are not adverse from repositioning themselves as the voice of moderate Islam, and thus “discrediting jihadists”. In addition, the Muslim converts who dominate the discourses on the websites were often influenced at some point on their journeys by the Traditionalists, especially Frithjof Schuon and Seyyed Hossein Nasr. The Traditionalists were also passionate critics of modernism because it denied the ancient and absolute truths of a perennial wisdom that is part of the collective inheritance of revelation and inspiration. The critique of contemporary values is heard in Schuon’s warnings.

“Because one no longer admits...the supersensible dimensions... one seeks the solution to the cosmogonic problem on the sensory plane and one replaces true causes with imaginary ones which, in appearance at least, conform with the possibilities of the corporeal world... In doing this, one forgets what man is, and one forgets also that a purely physical science, when it reaches vast proportions, can only lead to catastrophe...” [Schuon, 1969, p. 67],

or

“That which is lacking in the present world is a profound knowledge of the nature of things; the fundamental truths are always there, but they do not impose themselves because they cannot impose themselves on those unwilling to listen” [Ibid., p. 28].

Arguably such sentiments are not peculiar to criticisms of contemporary society but would have found a sympathetic ear with the philosophers and mystics who developed Sufi understandings of the human condition in the early centuries of Islam. Yet is clear that any understanding of the revival of Sufism in its varied forms needs to detach itself from theoretical frameworks that Sufi traditionalism appeals to conservative voices who remain attracted to the old ways and resist modernisation. It is apparent, that neither in Muslim majority nations nor in Britain's Muslim enclaves, does Sufism represent any longer a vehicle for expressing rural piety. It is at least as urban as the Islamic movements are often claimed to be. Globalisation plays a part, not only through migration and physical travel but new technologies as a means of communication of ideas. As to whether "Traditional Islam" is an emergent trend in the history of Muslim contestation, Zaman reminds us that: "appeals to tradition are not necessarily a way of opposing change but can equally facilitate change; that what passes for tradition is, not infrequently of quite recent vintage; and that definition of what constitutes tradition are often the product of bitter and continuing conflicts within a culture" [Zaman, 2007, p. 3].

References

- Ansari, H. (2004), *"The infidel within": Muslims in Britain since 1800*, Hurst & Co, London.
- Geaves, R. (2000), *The Sufis of Britain: An Exploration of Muslim Identity*, Cardiff Academic Press, Cardiff.
- Geaves, R.A. (2005), "Tradition, Innovation, and Authentication: Replicating the Ahl-as Sunna Wa Jamaat in Britain", *Journal of Comparative Islamic Studies*, Vol.1, No. 1, pp. 1-20;
- Geaves, R.A. (2006), "Learning the lessons from the neo-revivalist and Wahhabi movements: the Counterattack of new Sufi movements in the UK", in J. Malik & J. Hinnells (Ed.), *Sufism in the West*, Routledge, London.
- Geaves, R.A. (2009), "A Case of Cultural Binary Fission or Transglobal Sufism? The Transmigration of Sufism to Britain", in R.A. Geaves, M. Dressler & G. Klinkhammer (Ed.), *Global Networking and Locality: Sufis in Western Society*, Routledge, London.
- Geaves, R.A. (2010), *Islam in Victorian Britain: The Life and Times of Abdullah Quilliam*, Kube Press, Markfield.
- Halliday, F. (1992). *Arabs in exile: Yemeni migrants in urban Britain*, I.B. Tauris, London.

- Hamid, S. (2012), *Convergent and Divergent Trends in British Islamic Youth Activism*, PhD Thesis, University of Chester.
- Heck, P. (2009), "The Politics of Sufism: Is There One?", in C. Raudvere & L. Stenberg (Ed.), *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*, I.B. Tauris, London, pp. 13-30.
- Hermansen, M. (2009), "Global Sufism: Theirs and Ours", in R. Geaves, M. Dressler & G. Klinkhammer (Ed.), *Sufis in Western Society*, Routledge, London, pp. 26-45.
- Inglehart, R. (2003), *Modernization and Post-Modernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, Princeton University Press, Princeton.
- Irwin, R. (2011), *Memoirs of a Dervish*, Profile Books, London.
- Klinkhammer, G. (2009), "The Emergence of Transethnic Sufism in Germany: From Mysticism to Authenticity", in R. Geaves, M. Dressler & G. Klinkhammer (Ed.), *Sufis in Western Society*, Routledge, London, pp. 130-147.
- Köse Ali (1996) *Conversion to Islam*. London: Kegan Paul, p. 176.
- Lings, M. (1993), *A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-Alawi*, The Islamic Texts Society, Cambridge.
- Raudvere, C. and Stenberg, L. (2009), "Translocal Mobility and Traditional Authority", in C. Raudvere & L. Stenberg (Ed.), *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*, I.B. Tauris, London, pp. 1-12.
- Schuon, F. (1969), "No Activity Without Truth", *Studies in Comparative Religion*, Vol. 3, No. 4.
- Seddon, M. (2013), "Shaykh Abdullah Ali, The 'Alawi Tariqah and British-Yemenis", in R.A. Geaves & T. Gabriel (Ed.), *Sufism in Britain*, Bloomsbury Academic, London, pp. 73-92.
- Sedgwick, M. (2009), "The Reception of Sufi and neo-Sufi Literature", in R. Geaves, M. Dressler & G. Klinkhammer (Ed.), *Sufis in Western Society*, Routledge, London, pp. 180-197.
- Voll, J. (2007), "Contemporary Sufism and Current Social Theory", in M. van Bruinessen & J. Day Howell (Ed.), *Sufism and the Modern in Islam*, IB Tauris, London, pp. 281-298.
- Weismann, I. (2004), "Sufi Brotherhoods in Syria and Israel: A Contemporary Overview", *History of Religions*, Vol. 43, pp. 303-318.
- Weissman, I. (2007), *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, Routledge, London.
- Werbner, P. (2003), *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*, Hurst, London.

- Woodhead, L., Heelas, P. and Davie, G. (2003), "Introduction", in L. Woodhead, P. Heelas & G. Davie (Ed.), *Predicting Religion: Christian, Secular, and Alternative Futures*, Ashgate, Aldershot, pp. 1-14.
- Zaman, M.Q. (2007), *The Ulama in Contemporary Islam*. Princeton University Press, Princeton.

Лейла Алмазова¹

Феномен казанской мечети «Шамиль»: суфийские истоки целительной практики

Аннотация: Статья посвящена анализу религиозного обряда исцеления, проводимого имамом Махмутом-хазратом Шарафутдиновым в казанской мечети «Шамиль». Рассматриваются главные составляющие ритуала, исследуется личность Махмута-хазрата, его духовный путь, связанный с суфийской практикой, творческое наследие, приводятся также краткие характеристики прихожан. Успех целительных ритуалов, собирающих более 100 человек на каждом сеансе, обусловлен рядом факторов, среди которых можно выделить харизматичность лидера – имама мечети, его яркие музыкальные способности, использование сакральных текстов в обрядовой практике, эстетические достоинства. Прихожане, большей частью представленные женской аудиторией, посещают целительные ритуалы с целью избавления от недугов, исполнения желаний, удовлетворения духовных потребностей. Анализ различных составляющих обряда свидетельствует о том, что данная практика, заполняет определенный духовный вакуум, образовавшийся в религиозной жизни татар-мусульман, стремящихся к более эмоционально насыщенным формам ислама.

Ключевые слова: Суфизм, целительные практики, ислам в Татарстане, зикр, муншид, Накшбандийа-Халидийа.

*Leyla Almazova. THE PHENOMENON OF THE KAZAN MOSQUE “SHAMIL”:
SUFİ ORIGİNS OF HEALING PRACTICES*

Abstract: The article is devoted to the analysis of the healing practice, led by Imam Mahmud-Khazrat Sharafuddin in one of the Kazan (Tatarstan) Mosques “Shamil”. This practice consists of three main dimensions: preliminary statements for congregation, singing and

¹ Кандидат философских наук, доцент кафедры регионоведения и исламоведения Института международных отношений, истории и востоковедения КФУ (г. Казань, Россия).

textual content. The leader of the Mosque belongs to Sufi trend in Islam and continues local Sufi tradition of Naqshbandiya-Khalidiya brotherhood. The healing ritual has a tremendous success among congregation that could be explained by charismatic figure of the Imam, his bright vocal talent, usage of Islamic sacred texts and high aesthetical value of the ritual. Visitors, represented mostly by females, attend gatherings in the Mosque due to different reasons: for healing, for fulfilling their wishes, for spiritual needs. Sufi practice at the “Shamil” Mosque fills spiritual vacuum for some Tatars who are searching for emotionally intense forms of Islam.

Key words: Sufism, Healing Practices, Islam in Tatarstan, Munshid, Dhikr, Nakshbandiya-Khalidiya.

Религиозная жизнь Республики Татарстан за последние 25 лет существенно изменилась. Если к концу советской эпохи абсолютное большинство жителей республики разделяло принципы атеистического мировоззрения¹, то в наши дни более 70 % татар считают себя мусульманами². За эти годы сформировались основные институты ислама – начиная с общин (махалля)³, мусульманских учебных заведений и заканчивая руководящим органом – Духовным управлением мусульман РТ. Несмотря на выстроенность и стабильность исламских институтов в Татарстане, в самом мусульманском сообществе имеются существенные разногласия. Противоречия в вопросах религии все чаще становятся причиной трагических событий – таких, как вооруженное противостояние осенью 2010 г. в Нурлате или убийство Валиуллы-хазрата Якупова и подрыв машины муфтия Ильдуса Файзова в июле 2012 г.

Помимо этого, идет неустанная борьба правоохранительных органов против радикальных группировок в исламе, которая из-за незнания спецслужбами специфики ислама зачастую приводит к преследованиям обычных мусульман, что, в свою очередь, влечет за собой все большую радикализацию исламского сообщества.

Процессы усиления радикальных настроений в исламе связаны также с глобализацией [Roy, 2004] и с влияниями извне. Им противостоит так называемый «традиционный» ислам, представители которого

¹ В 1990 г. в Татарстане к верующим отнесли себя 34 % [Мусина, 2008, с. 98].

² В 2007 г. 74,9 % однозначно отнесли себя к верующим [Там же].

³ Согласно данным АП РТ на 1 января 2013 г. в республике насчитывалось 1336 действующих мечетей.

призывают к сохранению местных религиозных духовных традиций. Но, в отличие от идеологии исламистских движений, этот «традиционный» ислам пока не смог предложить стройную, четко артикулированную мировоззренческую систему.

На фоне этого противостояния не так заметен голос иных направлений в исламе, имеющих, так или иначе, местные корни и подпитывающихся местными традициями.

Среди подобных течений можно назвать так называемый «либеральный» ислам [Almazova, 2010, pp. 345-379]. Не меньший интерес представляют направления, имеющие суфийскую основу. Одним из ярких проявлений последних можно назвать феномен проведения многолюдных целительных обрядов «Ошкеру», собирающих до 100 человек на каждом из ритуальных действий в мечети «Шамиль», проходящих 5 раз в неделю. Администрация мечети пытается ограничить посещение при помощи предварительной записи, однако, несмотря на это, в вечернее нерабочее время и в выходные приходит гораздо большее количество людей, чем может вместить достаточно просторный зал мечети. Чем объяснить интерес жителей Казани и более отдаленных районов республики к этим обрядам? Что заставляет людей после тяжелого рабочего дня ехать на окраину города и присутствовать на совершенно необязательном с точки зрения мусульманской обрядности ритуале? Для того, чтобы ответить на эти вопросы, придется обратиться к трем составляющим вышеупомянутого феномена: особенностям совершения самого обряда, личности имама и характеристике посетителей-прихожан.

Обряд «Ошкеру»: порядок совершения, тексты и мелодии

Ислам, согласно хадисам, с самого начала своего возникновения признавал наличие потусторонних вредоносных сил, магии и не отрицал лечения заговорами. Известен случай с иудеем по имени Лабид ибн ал-Асам, который попытался навредить пророку Мухаммаду, завязав узлы на его волосе, что лишило, согласно Ибн Хишаму, посланника Аллаха на время мужской силы [Ибн Хишам, 2003, с. 229]. Согласно другим источникам, Мухаммад в результате действий Лабида ибн ал-Асама начал совершать некие поступки, о которых потом не помнил.

Считается, что излечение пророка произошло при помощи найденного гребня с заколдованным волосом пророка и ниспосланных по этому случаю сур ал-Фалак и ан-Нас, в которых сообщается, что именно Аллах является тем, кто защищает человека от зла людей и джиннов [Сакр, 2007, с. 314]. Хадисы сообщают также, что Пророк нередко использовал заговоры, отличительной чертой которых, наряду с обычными просьбами избавить от недуга, была апелляция к высшей силе Аллаха¹. Помимо сознательного (колдовство – сихр) или неосознанного (сглаз) причинения вреда, причиной болезней, недугов или жизненных неурядиц могли быть потусторонние существа – джинны. Обряд изгнания джиннов достаточно распространен в мусульманском мире. Практически любой мусульманский народ имеет в своем арсенале практики, связанные с изгнанием джиннов, и лечебные обряды, включающие recitation Корана.

У татар ритуал исцеления при помощи молитвенных заговоров и сур Корана был известен под названием «ошкеру» [Бакиева, 2008, сс. 202-204] и проводился обычно либо муллой, либо женщиной, обладающей силой целительницы. Особенностью обряда было то, что его проводили и проводят индивидуально – по отношению к каждому посетителю/пациенту. В этой связи молитвенные песнопения в мечети «Шамиль» выглядят для татар несколько нетрадиционно, поскольку проводятся при большом скоплении народа. Тут скорее всего следует провести параллели с другим мусульманским феноменом – суфийским ритуалом *сама*⁴ (от арабского корня «слушать», «внимать»). А. Кныш пишет: «В рамках ислама сама⁴ можно считать естественным развитием обычая читать Коран нараспев при большом стечении народа» [Кныш, 2004, с. 375]. Развившийся в дальнейшем среди суфиев обряд сама⁴ в различных странах нередко включал не только пение, но и игру на музыкальных инструментах, произвольные движения слушающих и танцы.

Следует оговорить возможность использования термина «музыка» в отношении обрядов, подобных тем, что совершаются в мечети «Шамиль». В мусульманской традиции отношение к музыке неоднозначное. Как писали И.Р. и Л.Л. Фаруки, музыкой в арабской традиции называли те явления, которые имеют сомнительный и не заслу-

¹ Глава 145 о том, с какими мольбами следует обращаться к Аллаху за больного [Ан-Навави, 2001, сс. 420-423].

живающий уважения статус в исламской культуре. Подобное отношение было усвоено и в татарской традиции. Не случайно в канонической работе Ахмада-Хади Максуди «Установления шариата» занятия музыкой приводятся в разделе *макрух* [Максуди, 1997, с. 44] и классифицируются, таким образом, как неодобряемые. Между тем, даже самые ортодоксальные авторы не могут отрицать похвальность красивого распевного чтения Корана. Так или иначе, существует целый ряд мнений мусульманских богословов относительно музыки, пения и использования музыкальных инструментов. Главным «маркером» при этом для мусульманских авторов была цель музыкального исполнительства: если его целью является более глубокое постижение Аллаха, то оно дозволено и даже крайне желательно, если же целью является развлечение, то оно запрещено. Татарский теолог Х-Г. Габашпи писал:

«Прекрасные звуки – суть пища души и способ воспитания. Они способны успокоить страждущего, расширить горизонт мысли, исправить недостатки нравов и отточить разум. Как говорят члены суфийского братства, ангелы, играя на небесных трубах, будут облагораживать и услаждать человеческие души. Недаром маленьких детей успокаивают, укачивая и напевая мелодии... Музыка способствует облегчению душевных страданий, вызывая у некоторых потоки слез, а ведь слезы – это великий дар Аллаха, с их помощью душа освобождается от мучивших ее переживаний и успокаивается... Музыка очищает нрав человека. Самое главное, она пробуждает великие ощущения – чувства общности нации и веры. Кроме этого, она навеивает настроения умиротворенности, покоя, отсутствия злобы и ненависти... Все это, несомненно, сотворено Всевышним с целью извлечения человеком из музыки заложенной в ней пользы. Поэтому ни один из известных пророков не считал музыку харамом»¹.

Если же говорить о местной суфийской традиции, то, по всей видимости, отношение к музыке в ней было достаточно сдержанное. Братство Накшбандия, распространенное среди татар, осуждало экстагические формы зикра «джахри», как свидетельствует трактат Таджуддина Ялчигола [Кемпер, 2008, с. 166]. В то же время, в соответ-

¹ ОРПК НБ КГУ... Т. 1542. – Л. 9-10.

ствии с полевыми данными [Насыров, 2008, с. 124]¹, громкий зикр тем не менее практиковался, в частности в братстве Накшбандия-Халидия, к которому принадлежал Зайнулла Расулев.

Так или иначе, местная ортодоксальная суфийская традиция придерживалась мнения о праведности тихого зикра, отрицала правомерность использования музыкальных инструментов в каких бы то ни было целях, подчеркивала необходимость следования всем предписаниями шариата. Знание и рецитация Корана всегда считались похвальными, в большом ходу было распевание религиозных стихов – мунаджатов, и чтение нараспев религиозных книг, таких, например, как «Киссаи Йусуф» Кул Гали (XII в.) и «Мухаммадия» Языджоглу Челеби (1449).

В этом отношении можно считать, что обряды целительных практик с песнопениями в казанской мечети «Шамиль» следуют местным традициям, они используют в качестве средства выразительности лишь человеческий голос и основаны исключительно на религиозных текстах, однако при этом обряд может состоять из исполнения песнопений одним или двумя и даже тремя священнослужителями. Как уже отмечалось, наблюдается большое сходство обряда в мечети «Шамиль» с ритуалом сама‘, нежели с зикром, хотя «общей чертой всех региональных вариантов сама‘ является их тесная связь с практикой зикра» [Кныш, 2004, с. 378].

Интерес представляет текстовая часть песнопений. При этом очевидно, что само содержание текста не имеет для слушателей существенного значения, поскольку в пении используется только арабский язык, незнакомый абсолютному большинству прихожан. Вместе с тем, татарский язык настолько глубоко воспринял арабский вокабуляр, что эмоционально, на уровне гармонии языка, слушатели не ощущают чуждости: «...таким образом, “восточный” текст воспринимается как часть религиозной культуры, нежели как некое буквальное послание» [Waugh, 2005, p. 75]. Слова, которые поет имам – не просто слова, ведь они пришли из высшего, трансцендентного мира, и именно поэтому они имеют особую силу воздействия на человеческие

¹ Согласно исследованию Евгения Хамидова, у ученых нет однозначного мнения об использовании Расулевым громкого зикра. В произведениях последнего имеются упоминания лишь о тихом зикре, в то время как очевидцы говорили о практике громкого зикра на собраниях Зайнуллы-ишана.

душу и тело. Кроме того, понимание имамом того, что текст имеет неземное происхождение, позволяет ему входить в особое творческого состояние, способное создавать атмосферу в зале мечети: «муншид¹ действует на границе миров между этим и духовным, населенным Богом и ангелами» [Waugh, 2005, p. 115].

Текстуально ритуал представляет собой периоды повторяющихся молитвенных структур: обрамляет части призыв к молитве – азан, который, если в ритуале участвуют двое или трое, распевается многоголосием, а в неповторяющейся части – уже одним исполнителем – распеваются имена Аллаха. Всего один раз из 8 посещений структура была иной – многоголосная часть представляла собой тот же азан, а в одnogолосной части шли самое начало суры ал-Бакара и короткие суры ал-Ихлас, ал-Фалак и ан-Нас. Обычно многоголосный припев и одnogолосные фрагменты чередуются не более 5 раз. За это время имам мечети Махмут Шарафутдинов как раз успевает обойти весь зал и совершить над каждым целительный ритуал, включающий в себя прикладывание руки с небольшой книгой молитв к голове (если это женщина) и к груди (если это мужчина), завершающийся дуновением – обычаем, который возводят к пророку Мухаммаду (Муслим, хадис 2192).

Мелодически обрядовое песнопение достаточно интересно и нетрадиционно для региона. При этом оно имеет совершенно очевидные аналогии с религиозными песнопениями других мусульманских стран. Нетрадиционность напева для местного ислама заключается прежде всего в том, что в регионе при распевании Корана и религиозных книг так или иначе придерживаются пентатонной основы, небольшого диапазона (чаще не более квинты – при рецитации Корана, и чуть больший – в мунаджатах) и практически не используют полутоновых ходов. Кроме того, чтение Корана или мунаджатов современными местными абыстай², как правило, эмоционально сдержано. Муншиды мечети «Шамиль» – в настоящее время их двое, хотя было время, когда их было трое – по всей видимости, придерживаются иных традиций.

¹ Муншид – исполнитель нашидов (религиозных песнопений).

² Абыстай – в дореволюционной практике татар – жена муллы, обучавшая на дому девочек грамоте и основам религии, в современный период «абыстай» – это религиозно образованная женщина, приходящая в дом для совершения религиозных обрядов, связанных с чтением Корана.

Во-первых, широко используются хроматические и полутоновые ходы, во-вторых, в целом, достаточно широкий диапазон, до полутора октав, хотя в рамках одного мотива мелодия обычно концентрируется вокруг квинты или нередко даже терции. Далее присутствует обилие мелизматики, создаваемой помимо звуковысотных приемов и вибрацией голоса. Интонационно свойственно нисходящее движение, с более высоких тонов спускающееся к основному тону. Как пишет Гузель Сайфуллина, характеризуя зарубежных исполнителей Корана, у них ощущается стремление создания состояния скорби и печали с эффектом плача [Сайфуллина, 1999, с. 113]. Это в полной мере наблюдается у муншидов мечети «Шамиль» – неслучайно многие прихожане-женщины плачут во время обряда. Эта особенность в большей степени присутствует в пении напарника Махмута-хазрата Шарафутдинова – Фазылджана-хазрата, уроженца Таджикистана, у которого состояние скорби и печали отражается как на лице во время пения, так и в нисходящих мелодических ходах, начинающихся с акцентированного звука – вскрика, и заканчивающихся затихающими всхлипывающими интонациями. Терапевтически это представляется вполне оправданным, поскольку плач действительно способен снять психологическое напряжение, облегчить стресс, растворить обиду и душевную боль.

Еще более интересными представляются двухголосные повторяющиеся фрагменты обряда. Здесь нет заданных мелодий или заранее известных мелодических ходов. В ответ на вопрос интервьюера, бывают ли репетиции и договариваетесь ли вы о том, какие мелодии будете петь, оба хазрата сказали, что это все происходит в процессе импровизации. Лишь две составляющие являются неизменными – это тональность и текст. При этом текст – формулы призыва на молитву (азан) – иногда произносится одновременно, а иногда каноном – когда один начинает и ведет на один слог вперед. Это порождает ощущение раздвоения сознания, которое усиливается от необычного сочетания интервалов, которые создаются обоими голосами. Если для нашего слуха более привычны консонансные звучания унисона, терции или сексты, то здесь можно услышать самые разные сочетания – от секунды, кварты, квинты и тритона до септимы. Главное для эмоционального восприятия заключается в том, что на конце фраз голоса сливаются в унисон, создавая ощущение обретенной гармонии и покоя.

Следует отметить, что вышеописанным музыкальным формам присущи очень многие характеристики восточной традиции религиозных песнопений (*handasat al-sawt*), описанной И.Р. и Л.Л. Фаруки: абстрактность – отсутствие изменений в настроении, формы, бесконечность форм, которые могут длиться долго, повторяемость, манипуляция короткими мотивами, а не развернутыми темами, самодостаточность каждой из мелких фрагментов и тем, затейливая орнаментальность [Сайфуллина, 1999, сс. 88-96]. Данная особенность роднит казанский феномен со схожими ритуалами по всему мусульманскому миру.

Помимо самого пения, обряд исцеления включает в себя вступительную и заключительную части. В самом начале ритуала Махмут-хазрат или заменяющий его имам, как правило, обращается к сидящим рядами на стульях прихожанам с наставлением на двух языках – татарском и русском – с призывом следовать трем правилам: не открывать глаза на протяжении всего ритуала, держать руки на коленях открытыми ладонями вверх и концентрировать свое внимание на настоящем моменте, не думая ни о чем постороннем. По окончании ритуала он просит прочитать по 7 раз хором формулы «Аллах, Аллах йа Аллах», «Астагфирулла», «Ла Иллаха ил-л-Ал-Ллах», далее имам предлагает с произнесением формулы Бисмиллахи-Рахмани-Рахим три раза провести ладонями с головы до ног и после каждого раза по три раза подуть на раскрытые ладони. Имам также рекомендует всем, даже тем, кто еще не начал выполнять пятикратный намаз, читать каждый день хотя бы несколько раз последние короткие аяты Корана.

Перед первым рядом всегда располагается небольшая скатерть, куда прихожане ставят воду, соль, сухофрукты – для того, чтобы зарядить их энергией молитвенных песнопений. Имам советует каждый день совершать омовение заряженной подсоленой водой, поутру выпивать стакан этой воды или съесть финик, освященный в процессе ритуала.

Интересно, что после каждого обрядового действия к Махмуту-хазрату приходят в кабинет люди, спрашивая совета – как избавиться от обид на свекровь или на мужа, как вести себя в сложных жизненных ситуациях, приглашают на чтение поминальных обрядов, никах, обряд имянаречения. И та доброта, с которой он относится к просьбам проходящих, действительно дает людям надежду на лучшее, им кажется, что если Махмут-хазрат скрепит брак, то он обязательно

будет счастливым, а имя, данное им младенцу, станет началом его прекрасной жизни.

Личность имама

Как правило несколько факторов считаются определяющими в принадлежности мусульманского лидера к суфийскому направлению в исламе: это наличие *силсила*¹, а иногда и нескольких; соответственно, наличие учителя – шайха, и обладание хотя бы одной *иджазой*². Кроме того, крайне желательными являются признаки особой святости, что может выражаться в самых разных проявлениях – от особого аскетизма и усердия в исполнении установлений шариата до совершения чудес и пророческого дара.

Махмут-хазрат достаточно рано проявил интерес к религиозным наукам. В 1993 г., когда ему исполнилось всего 15 лет, он решил поступить в медресе в городе Агидель [Шарафутдин, 2007, с. 3] в Башкортостане, а через год перешел на обучение в известное казанское медресе Мухаммадия, имеющее славную дореволюционную историю и весьма авторитетное в наши дни. В 1998-1999 гг. он обучался в школе хафизов Корана в Стамбуле в Турции, где заучил Коран за один год наизусть. Вернувшись в Казань в 1999 г., он в 2000 г. завершил свое образование в медресе Мухаммадия и стал дипломированным имамом. С Турцией связан его непосредственный опыт суфизма – там он стал учеником известного турецкого шайха Махмуда, принадлежащего к братству Накшбандийа-Халидийа³. Шайх имел множество учеников – более 10 тысяч – и времени на индивидуальное наставление всех мюридов у него не было, поэтому с начинающими

¹ Силсила – цепь духовной преемственности в суфизме, духовная генеалогия, связывающая шайха суфийского братства с его основателем и через него – с пророком Мухаммадом.

² Иджаза – разрешение, данное наставником своему ученику, которое позволяет ему распространять от имени своего наставника полученные от него знания.

³ Здесь и далее информация записей двух интервью с Махмутом Шарафутдиновым в феврале 2012 г. и в октябре 2013 г. Поскольку хазрат не согласился на диктофонную запись разговора, а также в силу того, что общение с Махмутом-хазратом носило достаточно интерактивный характер, в процессе которого письменная фиксация разговора была несколько затруднена, в отдельных мелких деталях могут иметься неточности.

имели дело старшие ученики шайха. Махмут-хазрат говорил, что сам шайх, которого он видел в течение очень короткого промежутка времени, произвел на него сильное впечатление. Однако, поскольку ученичество осуществлялось через посредников, он не был удовлетворен процессом обучения и перестал считать себя мюридом шайха.

После возвращения в Татарстан Махмут-хазрат продолжил поиски своего шайха. Тут следует заметить, что наряду с поиском «вертикального» шайха, произошла его встреча и с «горизонтальным» шайхом, что как раз позволяет ему считать себя принадлежащим к местной силсиле. В Буинске (Татарстан) жил Камиль-хазрат, мулла, получивший инициацию от Гарифуллы-хазрата из Уфы. Последний был мюридом Баязита Саматова – кучера известного троницкого суфия Зайнуллы Расулева. Приехавший в Буинск для встречи с Камилем-хазратом Махмут-хазрат узнал о его недавней кончине. На сороковой день ему во сне явился Камиль-хазрат и сказал: «Начни зикр, иначе случится голод». Еще он ему сказал в том сне, чтобы Махмут-хазрат взял вещь в доме у него на полке. Вдова Камиля-хазрата тоже примерно в это же время увидела сон, в котором ее почивший супруг просит передать Махмуту-хазрату запечатанный конверт. Она нашла на полке этот конверт и, как и было завещано, передала его Махмуту-хазрату. В нем оказалась книга «Далаил ал-хайрат» Мухаммада ал-Джазули и рукописные записи салаватов и зикров, которые Махмут-хазрат начал совершать. Таким, казалось бы нетрадиционным, а на самом деле достаточно распространенным в истории суфизма способом¹ Махмут-хазрат стал продолжателем традиции Зайнуллы Расулева.

На пути Махмута-хазрата была встреча с еще одним суфием, который мог бы стать его подлинным учителем – шайхом Самаутдином, ради встречи с которым он отправился с другом в далекий Таджикистан. Шайх Самаутдин, в отличие от турецкого шайха Махмуда, крайне избирательно относился к выбору мюридов, которых у него было не более тридцати. Следуя каким-то своим внутренним критериям, шайх

¹ Достаточно вспомнить случай с Ахмадом Ясави, чье учение долгое время доминировало в Волго-Уральском регионе, которому во сне явился Арыстан-баба и выплюнул ему косточку хурмы, которая попала прямоком ему в горло [Яхин, 2005]. По этому поводу, между тем, имеются в мусульманских источниках самые противоречивые сведения.

Самаутдин выбрал в качестве ученика друга Махмута-хазрата, сказав, что последний пока к ученичеству не готов. Вскоре шайх Самаутдин скончался, и на настоящий момент Махмут-хазрат говорит, что по-прежнему находится в поиске своего настоящего учителя.

Махмут-хазрат ведет не только практическую деятельность в качестве имама мечети и целителя. Ему принадлежит также и ряд теоретических работ. Типологически их можно разделить на следующие группы:

1. Небольшие молитвенники [Шэрэфетдин, 2009] (Молитвы от сглаза, молитвы от колдовства, молитвы от различных болезней);
2. Сборники поучительных рассказов [Шэрэфетдин, 2007];
3. Работы по дискуссионным проблемам современности [Шэрэфетдин, 2008] (бидгат, проблема посещения святых мест, молитва у могил и др.);
4. Календари [Шэрэфетдин, 2013];
5. Сборники пятничных проповедей [Шэрэфетдин, 2010].

Многие книги продублированы в виде аудио-дисков, содержащих проповеди, поучительные рассказы, рецитацию сур Корана.

Каждая из групп заслуживает своего рассмотрения в отдельной работе, поскольку книги и записи автора имеют свою специфику и сами по себе представляют особый феномен в интеллектуальной истории татарского народа. В данной статье лишь обозначены основные особенности стиля автора, выбор тем и ответы на актуальные, широко обсуждаемые вопросы в современном исламском дискурсе Татарстана.

Махмут-хазрат предпочитает писать на татарском языке, при этом стиль его письма очень легкий, доступный, отсутствуют архаизмы и чрезмерное употребление арабизмов, при этом нельзя сказать, что язык книг примитивен: скорее целью писателя является доведение открывшихся ему истин посредством притч и жизненных историй до наибольшего количества татароязычных этнических мусульман. Его язык – это не язык каламической усложненной учености и не язык современного философского дискурса. Аудитория Махмута-хазрата – это простые люди труда, которые, возможно, не получили академического образования, душа которых, тем не менее, тянется к священному. Хазраты в мечетях, как правило, требуют строго соблюдения ритуалов и говорят, что исполнение обрядности ведет к спасению: это, по всей видимости, не может дать многим прихожанам необхо-

димой им духовной пищи, в то время, как разнообразные притчи, восходящие как к пророческой древности, так и рассказы из наших дней (как, например, история о перепутанных в роддоме младенцах [Шэрәфетдин, 2013, сс. 27-47]) даруют понимание различных жизненных ситуаций через познание скрытых в них смыслов, понятных только тогда, когда анализируются события жизни людей на протяжении продолжительного срока. Данная особенность сближает поколения и делает архаику близкой современности. Кроме того, Махмут-хазрат не чужд и другим философским традициям, с большой теплотой он отзывался о книгах Инаят Хана, Ошо Шри Раджниша. Кроме того, председатель мечети «Шамиль» использует современную литературу по психологии, в частности рекомендует верующим активно пользоваться техникой аффирмаций [Шэрәфетдин, 2009, с. 5], принимать себя такими, какие есть [Шэрәфетдин, 2009, с. 179], причем современные психологические приемы в его религиозных книгах гармонично дополняются традиционными советами мусульманского адаба – о пользе прощения, любви, пользе совершения благих поступков, терпении, необходимости довольства собственной долей и др. [Шэрәфетдин, 2009, сс. 265-275].

Помимо нравственно-этических наставлений и объяснения обрядовых предписаний, в работах автора обсуждаются проблемы, связанные с региональными особенностями ислама. Наибольшую озабоченность имама вызывает проникновение элементов салафизма¹ в местные исламские представления. Заслуживает отдельного рассмотрения толкование понятия *бидгат* в книге М. Шарафутдинова «Секреты перешедших в мир иной»:

«Смысл слова бидгат с точки зрения шариата это: провозглашение запрещенного шариатом разрешенным и провозглашение запретности того, что не запрещено шариатом. А также объявление предписанности того, что не предписано шариатом и объявление предписанного не предписанным» [Шэрәфетдин, 2008, сс. 91-92].

¹ Салафизм (араб. *салаф* предшественники) – направление в исламе, ориентированное на принятие решений на пророка, его последователей (*сахаб*) и последователей последователей (*табиун*). В Татарстане и Башкортостане появление данного течения мусульманской мысли связано с возвращением мусульманской молодежи, обучавшейся в Саудовской Аравии.

На аргументацию салафитов о том, что поминальные меджлисы не проводились во времена пророка, хазрат приводит контраргумент, что, следуя подобной логике, надо объявить бидгатом собранный в книгу текст Корана, науку таджвида, фикх и ряд других элементов исламской религии, уже давно ставших ее неотъемлемой частью.

В связи с этим, М. Шарафутдинов, как и его более старшие, уже к сожалению ушедшие в мир иной коллеги – Г. Саматов, В. Якупов – глубоко уверен в том, что следует признать соответствующими исламу некоторые, присущие местным мусульманам обряды, в частности, проведение застолий с чтением Корана и поминовением умерших на 3, 7, 40 день и на годовщину, против которых выступают приверженцы салафизма, проникшиеся его идеями в годы учебы в арабских странах. Для защиты местных традиций имам упоминает отдельные положения сунны. В частности, Махмут-хазрат Шарафутдинов ссылается на хадис о присутствии ангелов в тех местах, где поминают Аллаха, он цитирует также высказывание Абу-Ханифы о том, что, если некое действие находится в соответствии с шариатом, то оно обретает статус сунны [Шәрәфетдин, 2008, с. 94]. Имам обращает внимание также и на то, что именно благодаря подобным обрядам мусульмане в советские годы сохраняли свои религиозные традиции. И сейчас зачастую эти меджлисы являются единственным связующим звеном между мусульманским духовенством и народом, ибо лишь здесь люди, не посещающие мечеть, могут получить духовное наставление.

Таким образом, можно заметить, что с одной стороны силу и энергию личности имама придает удивительное сочетание несочетаемого в его мировоззрении: приверженность древним мусульманским традициям, местным формам ислама, а также осторожное и осмотрительное усвоение новых духовных течений в стиле Нью-Эйдж. Кроме того, суфийские истоки формирования личности имама, такие, как поиски и обретение духовных учителей, наличие собственной силсилы, дар целительства, пророческие сны – все это составляет уникальный стиль хазрата, который привлекает к нему большое число признательных прихожан.

Характеристики посетителей ритуалов исцеления

Для того, чтобы проследить характерные черты посетителей целительных обрядов мечети «Шамиль», хотелось бы провести параллели с посетителями пятничных намазов в обычных мечетях. Начнем с того, что если на намаз приходит большее количество мужчин и гораздо меньшее количество женщин, то здесь обратная пропорция: соотношение мужчин и женщин обычно 1:5 – так, если собирается около 100 человек, то лишь 20-25 из них будут мужчины. Если обычно в мечеть на намаз ходят преимущественно соблюдающие мусульманки – в умело подобранных хиджабах, то в мечети «Шамиль» лишь около 10 % женщин приходят в мечеть в традиционном мусульманском одеянии, остальные накидывают платок лишь перед входом в мечеть¹. Еще одна особенность – если обычно в мечетях может не хватать места всем молящимся лишь по большим мусульманским праздникам, то здесь зал бывает переполненным, особенно когда обряды проводятся в выходные и в вечерние часы в рабочие дни. Далее, если обычно в мечеть ходят одни и те же люди, то здесь постоянно идет смена посетителей, хотя по объективным причинам достаточно сложно подсчитать точно – сколько новичков и сколько людей, приходящих не в первый раз. Те немногочисленные опросы, которые удалось провести, свидетельствуют о том, что каждый раз присутствует не менее 30 % новых людей, которые услышали об обряде от знакомых, – как правило, это самый распространенный источник информации об обряде. Еще одна особенность – в современных мечетях основную массу прихожан составляют две категории верующих: пожилые люди за 60 и молодежь до 35 лет. Среднее поколение, как говорят имамы мечетей, – это «потерянное для веры поколение». В мечети «Шамиль» до 60% посетителей, находящихся там для совершения ритуала, как раз составляют люди среднего возраста (40-50 лет), которые не могут или не хотят менять привычного образа жизни, и в то же время испытывают необходи-

¹ О мужчинах подобные суждения сделать сложнее в силу отсутствия существенных критериев. Если брать такой ненадежный признак, как наличие бороды, то бородатых примерно одна треть. Вообще, среди мужчин опрос не проводился ввиду того, что в самой мечети сильно ощущается половая сегрегация, обращение к мужчине с вопросами было бы воспринято как неуместное.

мость в посещении мечети¹. Наряду с ними приходит и молодежь, составляя примерно 30 % от общего количества прихожан, причем это по большей части светские люди. И последнее отличие, которое хотелось бы отметить, это сложность проведения расспросов при сборе информации о прихожанах. Совершенно противоположно той открытости, с какой отзываются на вопросы женщины и даже мужчины в обычной мечети (поскольку они видят в подобном общении шанс спасти заблудшую душу и наставить ее на прямой путь), прихожанки мечети «Шамиль» с крайней осторожностью вступают в беседу и очень скупно делятся сведениями о том, что привело их в эту мечеть и какое воздействие целительный обряд оказывает на их физическое и духовное здоровье.

Между тем, в ходе деликатных расспросов удалось выяснить, что среди основных мотивов, приведших прихожанок в мечеть, можно выделить следующие:

1. Избавление от сглаза, порчи и возможного колдовства;
2. Надежда на исполнение желаний для себя и близких;
3. Надежда на исцеление и общее оздоровление;
4. Достижение душевного покоя в процессе участия в обряде.

Согласно распространенному среди прихожанок мнению, для достижения положительного эффекта необходимо посетить обряд не менее трех раз. Многие респондентки говорили, что по завершении этого цикла посещений больше не собираются приходить в эту мечеть, по крайней мере до возникновения такой необходимости.

Некоторые приносят с собой не только пищу для того, чтобы зарядить ее положительной энергией, однажды на обряде молодая девушка расположила на отдельном стуле целую россыпь кремов и косметических средств. На вопрос о целях подобных действий она ответила, что крайне опасается сглаза и порчи и, чтобы оберечь себя от них, предпочитает крема, очищенные молитвенным обрядом.

Среди недугов, от которых хотели бы избавиться прихожанки, прежде всего следует отметить психосоматические нарушения – проблемы со сном, беспокойства, хотя встречались и те, кто наряду с

¹ На мой вопрос – почему такое большое количество людей посещают обряды – муншид – напарник Махмута-хазрата сказал: «Для того, чтобы взросли ростки на земле – нужен дождь, так и душа человеческая нуждается в орошении. Молитвы – и есть тот духовный дождь, в котором нуждается душа». Интервью, октябрь 2013 г.

попытками излечиться при помощи обычной медицины прибегают и целительным обрядам. Так, автором была проинтервьюирована женщина, больная раком, которая, наряду с применением фармакологических методов лечения, возлагала надежды и на действенность этого обряда.

Очень многие респонденты на вопрос о том, как именно действует на них обряд, отвечали, что просто чувствуют себя лучше, как будто какой-то груз покидает их. Когда же аналогичный вопрос был задан автору статьи, одна из собеседниц с негодованием прокомментировала задержку с ответом: «Вот вам так и нужен сразу результат, походите несколько раз, настройтесь, тогда сами и почувствуете положительный эффект обряда. Ведь и лекарство не действует мгновенно!»¹.

Заключение

Согласно теории «супермаркета идей» [Ellway, 2005], свобода выбора той или иной религии или религиозной идеологии позволяет удовлетворять религиозные потребности самых разных людей в их стремлении к духовности. Многообразие религиозных трактовок и направлений в обществе, в отличие от насаждения одной «правильной» веры, является одним из главных завоеваний современного социума.

В этой связи не случайно, что более половины посетителей целительных обрядов (подавляющее большинство среди них – татары) составляют прихожане, не являющиеся соблюдающими мусульманами. Более того, две трети – это женщины возрастной категории 45-60 лет, то самое «потерянное» для религии поколение, о котором сетуют современные имамы. Таким образом, мечеть «Шамиль» с ее ритуалами исцеления восполняет ту лакуну, которая возникла в духовном поле ислама среди татар, предлагая верующим несколько иную, менее строгую, и вместе с тем более эмоционально окрашенную форму религиозной жизни.

Если же вернуться к главному вопросу о том, что именно привлекает верующих Казани и Республики Татарстан к участию в обрядах, то религиозный человек ответит – что это особый *баракат*,

¹ Интервью, октябрь 2013 г.

нисходящий на прихожан через посредство Махмута-хазрата (а в его отсутствие через его напарника) от Всевышнего Аллаха. Пытаясь с научной точки зрения раскрыть тайну этого *бараката*, можно отметить, что составляющими его частями является действие таких факторов, как самовнушение, вера в священность арабских молитвенных формул, легкое гипнотическое воздействие харизматической личности имама в сочетании с благозвучием мелодики и ее музыкальными особенностями.

Так или иначе, представляется, что феномен мечети «Шамиль» – это часть самобытной культуры татарского народа, принявшая необычную синкретичную форму в современную эпоху глобализации, интересная своими фольклорными особенностями и уникальная по социологическим характеристикам.

Библиография

- Алмазова Л. Современные тенденции развития мусульманской мысли // История мусульманской мысли в Волго-Уральском регионе. Учебное пособие / Под ред. Алмазовой Л., Идиятуллиной Г., Хайрутдинова А. – Казань: Идель-Пресс, 2010. – С. 345-379.
- Бакиева Г. Некоторые особенности народной медицины у сибирских татар // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – № 9. – 2008. – Тюмень, ИПОС СО РАН. – С. 202-204.
- Ибн Хишам. Жизнеописание пророка Мухаммада. – М.: Умма, 2003. – 486 с.
- Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане (1789-1889). Исламский дискурс по русским господством. – Казань: Идель-Пресс, 2008. – 675 с.
- Кныш А. Мусульманский мистицизм. – М.: Диля, 2004. – 464 с.
- Максуди Э. Шәригать хөкемнәре. – Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1997. – 64 б.
- Мусина Р.Н. Дрейф мусульманской идентичности татар в постсоветский период // Этнологические исследования в Татарстане. Вып. 2 / Под ред. С.В. Суловой и Р.Н. Мусиной. – Казань, 2008. – 187 с.
- Ан-Навави. Сады праведных. – М.: Бадр, 2001. – 880 с.
- Насыров Р. Шейх Зайнулла Расулев. – Уфа: Китап, 2008. – 176 с.
- Сакр А. Темы Корана. – М.: Диля, 2007. – 384 с.
- Сайфуллина Г. Музыка Священного слова. – Казань: Фэн, 1999. – 134 с.
- Шәрәфетдин М. Бәхетлеләрнең серләре. 1, 2, 3 китап. – Казан, 2007.
- Шәрәфетдин М. Мәрхүмнәр бакчасы. – Казан, 2008.
- Шәрәфетдин М. Һәр авыруга шифа бирүче дога. – Казан, 2009.
- Шәрәфетдин М. Эзер жомга вәгазьләре. – Казан, 2010.
- Шәрәфетдин М. Бәхетлеләрнең календаре 2014 ел. – Казан, 2013.

- Яхин Ф. Татар әдәбиятында дини мистика һәм мифология. – Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2005.
- Ellway, P. (2005), “Shopping for Faith or Dropping Your Faith?”, *The Rational Choice Theory of Religion on-line*, available at: <http://www.csa.com/discoveryguides/religion/overview.php>
- Roy, O. (2004), *Globalized Islam: The search for new Ummah*, Columbia University Press.
- Waugh, E. (2005), *Memory Music, and Religion: Morocco's Mystical Chanters*, University of South Carolina Press, Columbia.

References

- Almazova, L. (2010), “Sovremennye tendencii razvitiya musul'manskoi mysli”, in L. Almazova, G. Idiyatullina & R. Hairutdinov (Ed.), *Istoriya musul'manskoi mysli v Volgo-Ural'skom regione. Uchebnoe posobie*, Kazan, pp. 345-379.
- Bakieva, G. (2008), “Nekotorye osobennosti narodnoi mediciny u sibirskikh tatar”, in *Vestnik arheologii, antropologii i etnografii*, No. 9, IPOS SO RAN, Tyumen'.
- Ellway, P. (2005), Shopping for Faith or Dropping Your Faith? The Rational Choice Theory of Religion on-line available at: <http://www.csa.com/discoveryguides/religion/overview.php>
- Ibn Hisham. (2003), *Zhizneopisanie proroka Muhammada*, Umma, Moskva.
- Kemper, M. (2008), *Sufii i uchenye v Tatarstane i Bashkortostane (1789-1889). Islamskii diskurs po russkim gospodstvom*, Idel'-Press, Kazan.
- Knysh, A. (2004), *Musul'manskii misticizm*, Dilya, Moskva.
- Maqsudi Ä. (1997), *Şäriğat xökemnäre*, Tatarstan kitap nәşriyatı, Qazan.
- An-Navavi (2001), *Sady pravednyh*, Badr, Moskva.
- Nasyrov, R. (2008), *Sheih Zainulla Rasulev*, Kitap, Ufa.
- Roy, O. (2004), *Globalized Islam: The search for new Ummah*. Columbia University Press.
- Sakr, A. (2007), *Temy Korana*, Dilya, Moskva.
- Saifullina, G. (1999), *Muzyka Svyashennogo slova*, Fen, Kazan.
- Şärafetdin, M. (2007), *Bäxetlelärneñ serläre*. 1 2 3 kitap, Qazan.
- Şärafetdin, M. (2008), *Märxümnär bakçası*, Qazan.
- Şärafetdin, M. (2009), *Här awruğa şifa birüçe doğa*, Qazan.
- Şärafetdin, M. (2010), *Äzer comğa wäğazläre*, Qazan.
- Şärafetdin, M. (2013), *Bäxetlelärneñ qalendare 2014 yıl*, Qazan.
- Waugh, E. (2005), *Memory Music, and Religion: Morocco's Mystical Chanters*, University of South Carolina Press, Columbia.
- Yaxin, F. (2005), *Tatar ädäbiyatında dini mistika häm mifologiya*, Tatarstan kitap nәşriyatı, Qazan.

КОММУНИКАТИВНЫЕ СТРАТЕГИИ И ТЕХНИКИ ФОРМИРОВАНИЯ ИСЛАМСКОГО ДИСКУРСА

Ринат Набиев¹

Мусульманское образование в Татарстане: вызовы современности

Аннотация: В статье рассматривается развитие системы мусульманского образования в контексте возникновения вызовов современности. Доказано, что сфера мусульманского образования становится не только площадкой отражения проблем глобализации и радикализации, но и выработки способов преодоления возникающих негативных явлений в жизни российских мусульман. Показан исторический и современный опыт функционирования системы мусульманского образования, основные резервы и методы недопущения распространения радикальных течений.

Ключевые слова: система мусульманского образования, глобализация, секуляризация, радикализация, джадидизм, толерантность, исламские учебные заведения, социальные и культурные факторы.

Rinat Nabiev. MODERN MUSLIM EDUCATION IN TATARSTAN: CHALLENGES OF MODERNITY

Abstract: The article considers the development of Muslim education system in the context of the challenges of modernity. It is proved that the Islamic education becomes not only a reflection platform of the challenges related to globalization and radicalization, but also develops different ways to overcome the negative facts in the life of Russian Muslims. The historical experience of the functioning of Islamic education

¹ Доктор исторических наук, заведующий кафедрой политической истории и мировой политики Института международных отношений, истории и востоковедения КФУ (г. Казань, Россия).

system, the basic provisions and practices to prevent the spread of radical movements are shown .

Key words: system of Islamic education, globalization, secularization, radicalization, Jadidism, tolerance, Islamic educational institutions, social and cultural factors.

Мусульманское образование перед современными вызовами – это проблема, требующая решения. Результатом ее осмысления должен стать не только констатирующий ответ, но и определение основных направлений осуществления реальной идейно-политической практики и нахождение адекватного инструментария. В постсоветском пространстве, по мере того как усиливалось религиозное возрождение, возрастала значимость и многомерная востребованность мусульманского образования. На фоне такой новой востребованной парадигмы необходимо, во-первых, восстановить прерванное теологическое образование; во-вторых, обеспечить возрождение его традиции на основе татарского духовного наследия; в-третьих, найти оптимальное соотношение в усвоении и использовании передового зарубежного и местного образовательного опыта с приоритетом последнего; в-четвертых, найти пути использования ресурсов образовательной системы для развития социально-нравственной ответственности и устойчивости общества.

Эти на первый взгляд локально-образовательные задачи, связанные со сферой религии, носят изолированный характер. Было бы ошибкой не видеть существенные корреляции в системе религиозного образования в контексте интеграции его в российское образовательное пространство. В современном обществе происходят глубинные изменения в понимании задач и функций образования. Внедрение в практику системы единых государственных экзаменов, создание 7 федеральных, в том числе Казанского, и 19 национально-исследовательских университетов и т.д., является ответом на вызовы современной эпохи. Как отмечает ряд исследователей, в результате «восстания масс» и возникновения «общества потребления» возобладало прикладное представление о задачах образования. В связи с этим университет в привычном понимании прекращает своё существование, становится учреждением, сходным с промышленной корпорацией, научно-производственным концерном, своеобразным холдингом. По мере смещения гумбольдтианского дискурса с основной позиции к

рыночной координации проявляется доминирование в университетской среде идей постфордизма («экономики знаний»), а ключевыми словами как выраженными понятиями новоявленной дискурсивной формации становятся «обучение через всю жизнь», «компетенции», «конкуренция», «образовательные услуги», «интернационализация» [Погосян, 2011] и т.д.

На фоне невиданных модернистских инициатив в российском образовательном пространстве, которые сталкиваются с ощутимым сопротивлением, причем, в немалой степени, с добрым консервативным оттенком, возникли религиозные образовательные учреждения. В постсоветское время формируются мусульманские образовательные ресурсы, прежде всего – учебные заведения. В мусульманской образовательной сфере, например, к началу 2007 г. было 75 зарегистрированных средних и высших учебных заведений, а их общее число составило 239, из них 26 высших учебных заведений и 203 – средних [Силантьев, 2008, с. 100]. Процесс решения указанных выше важных задач осуществляется в условиях постоянно возникающих вызовов современности. Генеральной конференцией ЮНЕСКО при ООН была принята Декларация принципов толерантности. Во второй статье этого международно-правового документа констатируется, что «мир невозможен без толерантности, а развитие демократии невозможно без мира». Таким образом, если подойти к вопросу обобщенно, то центральной задачей образования в данном контексте становится именно этот принципиальный вопрос. Интегрирующиеся в российское образовательное пространство религиозные учебные заведения обретают свое место в социокультурной жизни общества в рамках конституционных требований. Духовно-нравственный потенциал религий, ставших традиционными религиозными системами в нашей стране, способен внести позитивный вклад в гуманизацию жизнедеятельности людей и создание атмосферы взаимоуважения в жизни полиэтнокультурного общества. Образование в целом, в том числе и религиозное образование, должно быть направлено на воспитание добрых отношений между людьми, сориентировано на утверждение атмосферы дружбы и сотрудничества между народами. Такой подход к образованию, представленный в ст. 26 «Всеобщей декларации прав человека»¹ (1948), становится принципиально важным и востребован-

¹ Всеобщая декларация прав человека 1948 г. Статья 26.

ным в сложных условиях развития мировых процессов и поиска пути гармонизации взаимоотношений государств и народов, развития диалога между цивилизациями.

На мой взгляд, применительно к мусульманской умме, в частности, ее образовательной сфере, современные вызовы заключаются в следующем: а) глобализация, б) радикализация, в) секуляризация. Пожалуй, именно на образовательной площадке не только находят более четкое отражение эти вопросы, но и открываются реальные возможности для ограничения влияния негативных течений и тенденций, в том числе – на основе глубокого знания религиозных канонов для утверждения общегуманистических традиций человеческого общежития.

В условиях глобализации вопросы идентичности, соотношения традиции и новации, истоков зарождения и проявления радикальных воззрений, поведенческих мотивов в период ослабления влияния религии на общественную и интеллектуальную деятельность – все это становится предметом внимания современных исследователей. В первую очередь нужно искать ответы на эти глобальные вопросы и в рамках мусульманской образовательной сферы. В этом деле важно обращение к историческому опыту, который был приобретен в условиях ответа на вызовы второй половины XIX в.

Важность дореволюционного опыта еще и в том, что именно сфера образования стала местом пробуждения и осознания татарской идентичности и социально-политической активности, что сделало татар одной из передовых наций Российской империи. В этот период формируется система мусульманского образования нового типа, имеющая возможность влиять на все стороны социально-духовной жизни модернизирующегося татарского сообщества. Система джадидизма заработала в полную мощь, выдав всему миру образец пассионарного социально-философского пробуждения и действия. По выражению З. Бжезинского, в новых исторических условиях татары повели за собой весь тюркский мир. Это был исключительно адекватный ответ татар-мусульман вызовам эпохи конца девятнадцатого столетия.

История знает мало примеров зеркального повторения опыта, в этом обычно нет необходимости. Что касается опыта джадидизма, то здесь важен сам дух и энергия социально-духовного творчества. В этом плане мы не должны подвергать сомнению бесценность джадидизма в контексте возрождения традиций народа. Применительно к современности, стартовая позиция для ответа на вызовы эпохи может быть

гораздо более сложная, чем в то время. Можем ли мы представить образовательную площадку источником решения глобальных задач, могущим дать ответ указанным выше вызовам: глобализации, радикализации, секуляризации?

Для этого следует «окинуть взглядом» процесс развития образования за последнее двадцать лет. Этот период условно можно разделить на два: а) конец 80-х – конец 90-х гг.; б) конец 90-х и до настоящего времени. В первом случае религиозная институционализация была предоставлена самой себе, причем в условиях невиданной за последние 500 лет свободы для ислама. В этот период не только строятся и восстанавливаются мечети и управленческие структуры, но и возникают сотни учебных заведений, например, в Татарстане их стало около 15. Слабое участие государства в регулировании вопросов религиозного возрождения является характерной чертой данного периода. В силу ряда причин главным итогом этого развития периода стало усиление радикальных воззрений в учебных заведениях под влиянием зарубежных традиций¹.

Во втором случае мы наблюдаем усиление внимания государства к образовательному процессу, что выражается в принятых специальных распоряжениях главы государства, принятии законов в целях интеграции религиозных учебных заведений в российское образовательное пространство. В этом ряду наиболее знаковыми стали: 1) законодательная возможность реализации образовательной деятельности религиозными учебными заведениями по государственным стандартам; 2) создание федерального Фонда поддержки развития мусульманской культуры, образования и науки в 2007 г.; 3) открытие исламских университетов со светскими специальностями (РИУ – 1998, МИУ – 1999, СКУЦИОН – 2009 и др.).

Речь здесь не должна идти о приватизации ислама государством, вместе с тем относительно мусульманских учебных заведений государство взяло на себя ответственность не допускать распространения радикальных и нетрадиционных течений в сфере образования. Задача состояла в обеспечении безопасности путем максимального в рамках закона контроля и позитивного влияния на образовательный процесс. В этих условиях существенно уменьшается опасность возра-

¹ См. например: Юнусова, 2005.

стания радикально-экстремистских настроений в учебных заведениях. Это был важный результат этого периода.

Теперь следует обратить внимание на то, каким образом учебные программы, в целом обучение и воспитание имеют основы для ответа указанным вызовам современности. Глобализация, кроме всего прочего, несет в себе угрозы исламской идентичности, несмотря на присущий ей комплекс весьма цельных и устойчивых вероучительных, культово-обрядовых и организационно-управленческих традиций. На первый взгляд даже исламу выгодно развитие демократии и либерализации межгосударственных контактов, что позволяет легко проникать в цитадели западных культурных ареалов. Вместе с тем мусульманский мир обеспокоен проникновением в его среду симптомов глобализации. В связи с этим возникает атмосфера озабоченности, мобилизации усилий в целях снятия напряжения путем вовлечения в образовательную сферу порой полярных представлений об исламских духовно-нравственных ценностях и их перспективах.

Явления секуляризационного характера в общественной и интеллектуальной деятельности людей, охватившие, прежде всего, западный мир, тоже вызывают немало беспокойства в мусульманской умме. В западноевропейских странах стало заметным снижение догматическо-культовой активности в отличие от социальной деятельности. Хотя четкие целенаправленные действия в этой области пока еще не столь заметны. Социогуманистический проект и диктат рационализма, оказавшийся в исторической перспективе обнищавшим, прививается теологическими дискурсами. В данной ситуации

«...именно кризис рационализма выступил основной причиной утверждения постсекулярной онтологической модели в качестве культурного базиса глобальных структур повседневности, готовых принять домовых эльфов и орков в качестве объективной реальности» [Люкшин, 2013, с. 142].

Возникает вопрос относительно эффективности использования в рамках конфессиональной политики религиозного образования для гармонизации межконфессиональных отношений и обеспечения устойчивости общества в целом. Здесь мы обнаруживаем у некоторых ученых определенные сомнения, которые выражаются в том, что государство в условиях постсекуляризма стремится контролировать и

поглотить конфессиональную сферу «с целью интеграции людей и ресурсов для повышения их рентабельности»¹ и использовать религиозные традиции для легитимизации существующего режима. Эти подозрения ослабевают тогда, когда государство проявляет способность воздействовать на процессы более опосредованными способами, скажем, в мягкой форме вовлекая социокультурные факторы, в том числе – образовательные ресурсы.

Один из важных инструментов достижения зрелости в общественном развитии – это согласование интересов разных групп населения, в частности, интеграция религиозной учебной сферы в российское образовательное пространство, естественно, не нарушая конституционных принципов. Светское образование сориентировано на социализацию личности, обучение способам достижения успеха в этой жизни, а религиозное – это осмысление вечности, определение будущего после земной жизни и т.д. Несмотря на эти различия в целевых установках всякое образование призвано формировать дружеские отношения между людьми, развивать стремление к сотрудничеству, что подчеркивается в международных документах.

Исходная позиция диалога – это познать самого себя, свою культуру и знать особенности соседа, т.е. важно религиозное и светское просвещение верующих. Сегодня актуальными остаются вопросы: реализация в религиозных учебных заведениях программ с государственным стандартом и получение соответствующего диплома; сохранение и укрепление сложившихся традиций (через учебники, преподавателей, учебные программы и т.д.); формирование терпимости и уважения к представителям других религий, а также недопущение влияния экстремистских и радикальных течений, используя ресурсы обучения и воспитания и т.д.

В Татарстане в девяти мусульманских профессиональных (в том числе РИУ), православных (духовная семинария) и протестантских учебных центрах удовлетворяются образовательные запросы верующих. Специфика мусульман нашего региона заключается в том, что в течение многих веков они жили в многонациональной и поликонфессиональной среде. Отсюда ислам воспринимается как гибкая и толерантная система, которая дает возможность выжить в любых

¹ Цит. по: Люкшин, 2013, с. 143. Подробнее о механизме государственной экспансии см.: Scott, 2009; O'Connor, 2003, pp. 281-282 и др.

условиях. Татарская богословская мысль выработала гибкую и интеллектуально осмысленную модель ислама, что давало возможность совмещать толерантность и богобоязненность. Религиозная система, имеющая опыт существования в условиях моноконфессионального общества, формирует узкий догматизм и межкультурную ограниченность, от которых российские мусульмане отходили в течение многих веков. В этом огромную роль сыграла система образования, которая включала в себя 779 медресе и 8117 мектебов, где образование получали 267476 учащихся [Нафиков, 2012, с. 151], в подавляющем большинстве они были джадидскими.

Представления, сформированные в условиях замкнутого конфессионального пространства у преподавателей зарубежья или получивших образование там без отечественного опыта, противоречат нашим поликонфессиональным традициям. Им неведомо поведение мусульманина в реальной поликонфессиональной среде. Таким педагогам несвойственны и неприемлемы постоянные интеллектуальные поиски по определению своего места в этом меняющемся мире. Вследствие этого «...общество получает интеллектуально ущербную и национально обезличенную группу молодых людей, убеждающих в правильности того ислама, традиции которого формировались далеко за пределами мусульманского сообщества, в котором они живут и действуют» [Мухаметшин, 2008, с. 131].

Необходимость развития межкультурного и межцивилизационного диалога в меняющемся и усложняющемся мире обусловило важность расстановки новых акцентов в процессе как наполнения содержания, так и обновления существующих практик культурного взаимовлияния народов и государств. В этом плане вовлечение в орбиту воспитания и развития культуры сосуществования и толерантности таких сфер и смыслов жизни, как образование, религия, мораль, ответственность, представляется весьма актуальными. Полиэтноконфессиональная среда, историческая память народов и своеобразие их культур находят отражение на образовательной площадке. Проблема религии и образования не раз становилась предметом обсуждения с участием представителей научно-педагогической общественности, государственных и религиозных структур [Векторы..., 2006; Диалог..., 2006].

Феномен религиозного возрождения тесно переплетен с национально-духовной активизацией народов Волго-Камского региона в 90-е гг. прошлого столетия. Взаимосвязь этнического и религиозного в социокультурной жизни национальных республик в эти годы была особенно очевидной. В программах национальных организаций, общественных движений (например, ВТОЦ, Иттифак, Магариф и т.д.) вопросы возрождения ислама и его значимость в развитии этнического самосознания и национальной идентичности получили обоснованную оценку. Такая открытая артикуляция данной взаимосвязи и ее проявление в конкретных общественно-политических действиях, публицистике и академических изданиях потребовала взвешенных и продуманных политических шагов в сфере свободы, и совести, и этноконфессиональных отношений.

Известно, что государство, в силу присущей ему обязанности, заинтересовано в качественном религиозном образовании. В силу того, что именно образованный имам или священник – это благо для общества, появляется возможность на высокоинтеллектуальном уровне донести до верующих сакральную сущность религиозных ценностей. В этом плане в республиканском законе «О свободе совести и религиозных объединениях» (1999) положение о том, что государство оказывает поддержку в преподавании светских общеобразовательных предметов в профессиональных религиозных учебных заведениях (ст. 6, пункт 7) [Республика Татарстан..., 2001], было принципиально важным и необходимым. Конкретная и целенаправленная реализация данного положения в силу ряда причин затянулась, но вместе с тем сама реальная жизнь в последние годы ускорила использование этого ресурса в образовательной деятельности религиозных организаций в Татарстане.

Социально-политическая практика сама диктовала формулирование такой позиции – как соблюдение баланса интересов двух конфессий, ислама и православия, и равенство всех религиозных объединений перед законом. Она сыграла исключительно важную роль в корректировке усилий в сфере государственно-конфессиональных отношений и повышения эффективности образовательной сферы. Упомянутый баланс предполагал учет интересов конфессий при передаче культовых зданий, реставрации и строительстве церквей, мечетей, а также оказание содействия в формировании системы религиозного образования.

Начиная с 90-х гг. прошлого столетия началось формирование системы мусульманского образования, в структуре которой в настоящее время имеется 10 профессиональных медресе. Действует также под первоначальным названием РИУ (ныне существующий в двух организационно-правовых формах: Российский исламский институт и Казанский исламский институт), где обучаются около 1000 студентов (очная, заочная, вечерняя, дистанционная формы обучения). Наличие в РИУ наряду с начальной (*ибтадийа*) средней (*санавийа*) и высшей (*галийа*) ступеней образования предоставляет возможности подготовки специалистов высшей квалификации, причем как по светским специальностям, так и с религиозной подготовкой.

Отвечая на вызовы времени, в формирующейся системе мусульманского образования в России в конце 1990-х гг. появляются исламские университеты. Первым таким университетом стал указанный выше Российский исламский университет (РИУ), возникший в 1998 г. Появление новых типов мусульманских учебных заведений стало очередным этапом формирования новых компонентов государственно-исламских отношений, теперь уже с вовлечением сферы образования. Именно в этот период в обществе, в том числе и во властных структурах, появилось понимание того, что необходимо создавать условия для возвращения в духовную и общественно-политическую жизнь российского общества не оторванных от реальной жизни религиозных ценностей, а тех традиций, которые российскими мусульманами уже выработаны в течение многих веков. Сегодня, действительно, необходимо в светских вузах готовить мусульманских религиозных деятелей и богословов, которые могли бы понять потребности и особенности поликонфессионального общества и адекватно ориентироваться в российском обществе.

Поворотным в плане финансовой поддержки мусульманских учебных заведений со стороны федеральных структур, стал 2007 г. Правительством России было принято распоряжение «О содействии подготовке специалистов по истории и культуре ислама», на основе которого пять мусульманских вузов России приступили к реализации этой программы. Программа, рассчитанная до 2010 г., безусловно, открыла новые возможности решения многих проблем, в первую очередь по учебно-методическому обеспечению, совершенствованию организации учебного процесса и повышению квалификации преподавателей. К сожалению, механизм реализации этой программы пока

очень несовершенно. Начиная с 2007 г., активную деятельность развернул Фонд по поддержке исламской культуры, образования и науки, который выделяет гранты и на реализацию проектов, направленных на совершенствование образовательной деятельности.

Межконфессиональная толерантность является одним из ключевых инструментов создания широкой социальной базы стабильного развития полиэтнокультурного социума, каковым, например, является ряд субъектов Приволжского федерального округа. В Татарстане, особенно начиная с 2000 г., осуществлялись меры, которые способствовали недопущению восприятия ислама в его радикальных проявлениях. В сфере религиозного образования ставилась задача изучить исторические традиции межрелигиозного сосуществования и осмыслить миролюбивый характер и толерантную каноническую сущность исламских традиций:

- во-первых, целенаправленно проводилась работа по унификации учебных программ профессиональных исламских учебных заведений;

- во-вторых, к преподавательской работе привлекали специалистов, окончивших местные учебные заведения;

- в-третьих, проводился анализ и экспертиза обязательной и дополнительной учебной литературы на предмет их соответствия местным традициям и отсутствия материалов экстремистского характера;

- в-четвертых, активизировалось изучение и издание теологического наследия крупных татарских религиозных деятелей, особенно после создания Федерального фонда по поддержке развития исламской культуры, образования и науки;

- в-пятых, результатом желания государства позитивно влиять на государственно-межконфессиональные отношения стало создание соответствующих Советов в центрах и субъектах федерации. Все эти меры были призваны способствовать формированию толерантного сознания у верующих в процессе обучения в мусульманских учебных заведениях.

Соотношение традиций и новаций (как позитивных, так и негативных) в этноконфессиональных отношениях сохраняет устойчивость, причем с доминированием традиций. Исходя из этого появление нового, нетрадиционного для данных этнокультурных сообществ, навязанного в силу ряда обстоятельств приводит к нарушению устойчивых привычек и норм поведения. В религиозной образовательной сфере опора на исторические традиции, язык, культуру и

местное своеобразие искусства является важной составляющей в сохранении толерантного сознания, традиционного, например, для татар-мусульман. Потому вполне закономерными стали рекомендации Совета по делам религии при КМ РТ о включении в учебные программы религиозных учебных заведений таких предметов, как «История России», «История Татарстана», «История Шамаила» (каллиграфия), «Татарский язык» и т.д. Известно, что конструкции с многообразными составляющими более устойчивы, интересны и богаты в жизненных проявлениях, чем однообразие. При осознанном подходе и наличии политико-организационной воли и желания религиозных структур реализация таких подходов не представляется затруднительной. Они во многом осуществлялись и закладывались правовыми обязательствами при продлении срока лицензии религиозных учебных заведений на образовательную деятельность лицензионной комиссией Министерства образования и науки Республики Татарстан.

Надо полагать, что именно глобализация и секуляризация как общемировые явления подталкивают к поискам способов сохранения идентичности и преодоления угрозы радикализации в обществе через образование. В основе дискуссий и споров в обществе по вопросу преподавания религии в школе, в первую очередь, лежит ответственность за мир и согласие в полиэтноконфессиональном государстве. Однако на их понимание оказывают влияние многие факторы, в том числе конфессиональные. Именно этим объясняется обостренное восприятие религиозного дискурса в светской системе образования Татарстана, для которой характерна однозначная позиция о необходимости преподавания истории одной религии, а «Истории религий» или «Основ традиционных религий», вплоть до основ светской этики (по выбору). Такой подход отвечает интересам многонациональной республики, миру и спокойствию в обществе.

Активизация социальной стороны религиозной жизни, имеющая место в мировой практике, дополнилась новым, религиозным, дискурсом. Интерес к преподаванию религии в светской школе вызван устоявшимися наблюдениями, что продуктивность межконфессионального диалога достигается не попытками универсализации и экуменизации религий, а знанием (с феноменологической точки зрения) уникальности каждой религии, ее проявлений в этнокультурных традициях народов. Поэтому надо отметить, что школа никоим образом не должна становиться площадкой для разъединения людей

на основе религии, а обязана служить местом объединения и сплочения молодых граждан на основе общего стремления к достойной жизни. Обеспечение равных возможностей в самореализации молодых людей независимо от их религиозных предпочтений является залогом социальной устойчивости светского государства и прививкой от радикализации молодежи.

Библиография

- Векторы толерантности: религия и образование / Под ред. Р.А. Набиева. – Казань: Магариф, 2006. – 239 с.
- Диалог, толерантность, образование: совместные действия Совета Европы и религиозных конфессий: Материалы заключительного международного семинара «Религия и права человека». – Казань: Изд-во КГУ, 2006. – 180 с.
- Люкшин Д.И. Роль конфессионального фактора в развитии политической системы современной России // Социокультурный потенциал межконфессионального диалога: Материалы Международной научной конференции, Казань, 23-24 мая 2013 г. / составитель и отв. ред. Р.А. Набиев. Вып. 23 – Казань: Изд-во КГУ, 2013. – С. 142.
- Мухаметшин Р.М. Система мусульманского образования в России // Теология в системе научного знания и образования. Материалы слушаний в Общественной палате Российской Федерации. – М.: Изд-во Общественной палаты Российской Федерации, 2008.
- Нафиков И.З. Поиски модели в создании системы мусульманского образования: опыт Татарстана // Традиции и новации в сфере этноконфессиональных взаимодействий. Казань, 13-14 октября 2011 г. / Серия «Культура, религия и общество» Вып. 21. Под общей ред. Р.А. Набиева. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2012. – С. 150-155.
- Погосян В.А. Современный дискурс о миссии университета как междисциплинарная научная проблема // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. – 2011. – № 129. – С. 108-119.
- Республика Татарстан: свобода совести и религиозные объединения. Словарь-справочник / Под общей ред. Р.А. Набиева. – Казань: Арт-кафе, 2001. – 394 с.
- Силантьев Р.А. Ислам в современной России. Энциклопедия. – М.: Алгоритм, 2008. – 576 с.
- Юнусова А.Б. Радикализм – вызов российскому исламу // Экстремизм как социальный феномен: Материалы Международной научно-практической конференции. – Курган: Курганский государственный университет, 2005. – 290 с.

- O'Connor, R. (2003), "Founder's Cults in Regional and Historical Perspective" in N. Tannenbaum & C.A. Cammerer (Ed.), *Founder's Cults in Southeast Asia: Ancestors, Polity and Identity*, Yale Southeast Asia Studies, New Haven.
- Scott, J.S. (2009), *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland*, Yale University Press, New Haven and London.

References

- Vektory tolerantnosti: religiya i obrazovanie*, (2006), R.A. Nabiev (Ed.), Magarif, Kazan.
- Dialog, tolerantnost', obrazovanie: sovместnye deistviya Soveta Evropy i religioznych konfessii: Materialy zaklyuchitel'nogo mezhdunarodnogo seminara "Religiya i prava cheloveka"*, (2006), Izd-vo KGU, Kazan.
- Lyukshin, D.I. (2013), "Rol' konfessional'nogo faktora v razvitiі politicheskoi sistemy sovremennoi Rossii", in R.A. Nabiev (Ed.), *Sociokul'turnyi potencial mezkhonfessional'nogo dialoga: Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferencii, Kazan, 23-24 maya 2013 g.* Vyp. 23, Izd-vo KGU, Kazan.
- Muhametshin, R.M. (2008), "Sistema musul'manskogo obrazovaniya v Rossii", in *Teologiya v sisteme nauchnogo znaniya i obrazovaniya. Materialy slushanii v Obshchestvennoi palate Rossiiskoi Federacii*, Izd-vo Obshchestvennoi palaty Rossiiskoi Federacii, Moskva.
- Nafikov, I.Z. (2012), "Poiski modeli v sozdanii sistemy musul'manskogo obrazovaniya: opyt Tatarstana", in R.A. Nabiev (Ed.), *Tradicii i novacii v sfere etnokonfessional'nyh vzaimodeistvii. Kazan, 13-14 oktyabrya 2011 g.*, Institut istorii im. Sh. Mardzhani AN RT, Kazan, pp. 150-155.
- Pogosyan, V.A. (2011), "Sovremennyi diskurs o missii universiteta kak mezhdisciplinarnaya nauchnaya problema", *Izvestiya RGPU im. A.I. Gercena*, No. 129, pp. 108-119.
- Respublika Tatarstan: svoboda sovesti i religioznye ob'edineniya. Slovar-spravochnik*, (2001), R.A. Nabiev (Ed.), Art-kafe, Kazan.
- Silant'ev, R.A. (2008), *Islam v sovremennoi Rossii. Enciklopediya*, Algoritm, Moskva.
- Yunusova, A.B. (2005), "Radikalizm – vyzov rossiiskomu islamu", in I.N. Stepanova, B.S. Shalyutin & V.D. Ufimtsev (Ed.), *Ekstremizm kak social'nyi fenomen: Materialy Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferencii*, Kurganskii gosudarstvennyi universitet, Kurgan.
- O'Connor, R. (2003), "Founder's Cults in Regional and Historical Perspective" in N. Tannenbaum & C.A. Cammerer (Ed.), *Founder's Cults in Southeast Asia: Ancestors, Polity and Identity*, Yale Southeast Asia Studies, New Haven.
- Scott, J.S. (2009), *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland*, Yale University Press, New Haven and London.

Акрам Хабибуллаев¹

Ислам в России: обзор и оценка англоязычных электронных ресурсов²

Аннотация: В статье приводится обзор и оценка англоязычных электронных ресурсов по исламоведению, появившихся на рынке в последние годы. Автор делит их на четыре категории и пытается определить их степень важности для изучения истории и современного положения Ислама в России.

Ключевые слова: Ислам, Россия, электронные ресурсы.

Akram Khabibullaev. ISLAM IN RUSSIA: REVIEW AND EVALUATION OF ENGLISH-LANGUAGE ELECTRONIC RESOURCES

Abstract: The article provides overview and evaluation of English language electronic resources for Islamic studies that recently appeared in the market. Author divides electronic resources into four categories and tries to determine their importance for the history and modern situation of Islam in Russia.

Key words: Islam, Russia, electronic resources.

В связи с развитием электронных технологий в конце XX – начале XXI вв. появилась возможность быстрого доступа к информационным ресурсам. В разных отраслях гуманитарной науки, в том числе в исламоведении, появились и появляются новые электронные публикации. Многие из этих электронных ресурсов являются коммерческими, т.е. платными, хотя в последнее время начали появляться публикации открытого доступа тоже. Для изучения истории и современного положения Ислама в России эти ресурсы и базы данных имеют научно-

¹ Кандидат филологических наук, заведующий ближневосточным, исламским и центрально-евразийским фондом библиотеки Университета Индианы (г. Блумингтон, США).

² Текст доклада, представленного на конференцию «Мусульманские движения и механизмы воспроизведения идеологии ислама в современном информационном пространстве» (Казань, 13-17 ноября 2013 г.).

практическое значение. Появившиеся в последние годы электронные ресурсы по Исламу можно делить на следующие четыре категории:

- 1) обучающие программы и учебники;
- 2) энциклопедии, словари и полнотекстовые базы данных;
- 3) библиографические указатели;
- 4) коллекции оцифрованных архивных документов, редких изданий и рукописей.

Обучающие программы и учебники

OISO – Oxford Islamic Studies Online (*Онлайновое Исламоведение Оксфорда*) относится к категории обучающих программ и учебников и является одним из авторитетных электронных ресурсов для изучения Ислама. Главный редактор – известный ученый, исламовед Джон Эспозито. Это обучающая программа включает в себя ранее опубликованные в печатном виде справочники, такие как Oxford History of Islam (Оксфордская История Ислама), Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (Оксфордская Энциклопедия Современного Исламского Мира), Oxford Dictionary of Islam (Оксфордский Словарь Ислама) и т.д.

OISO состоит из нескольких разделов: 1) раздел *Предметные рубрики* (Subject entries) включает около 5000 записей, организованных в алфавитном порядке; 2) раздел *Биографии* включает примерно 1600 записей, биографий известных личностей Исламского мира; 3) раздел *Оглавленные работы* (Chaptered Works) – это сборник более 300 статей, посвященных различным аспектам Ислама; 4) раздел *Первоисточники* (Primary sources) включает около 400 различных документов; 5) раздел *Изображения и карты* (Images and maps) предоставляет доступ к около 400 историческим картам и визуальным документам.

Кроме этих основных разделов, в OISO включены два английских перевода Корана: рифмованный перевод Джона Арберри и прозаический перевод Мухаммада Абдел Халима, также Конкорданс Корана для не знающих арабского языка, составленный Ханной Кассис.

OISO также снабжен определителем аятов Корана по номерам (Quran verse look up) и онлайн конвертером (Date converter) для перевода даты хиджры на григорианский календарь или наоборот.

Очень удобный, профессионально оформленный веб-портал предоставляет различные варианты поиска, включая просмотр (брауз) в алфавитном порядке. Расширенный поиск предоставляет возможность ограничить получаемый результат по периоду времени, стране, географическому региону и темам. Например, поиск по ключевому слову *Kazan* нашел 44 полнотекстового документа. Если его ограничить по теме *Government and Politics*, то из них останется 15.

Недостатком поисковой системы OISO является то, что она не может объединить различные формы передачи арабских слов на латинской графике. Например, поиск разных форм написания одного и того же слова приводит к разным результатам. Например: Shia [96], Shi'a [63], Shiah [150], Shi'ah [117], Shii [864] и Shi'i [626].

Энциклопедии, словари и полнотекстовые базы данных

Ко второй категории электронных ресурсов, т.е. энциклопедиям и полнотекстовым базам данных относятся следующие публикации издательства Брилль:

- Encyclopedia of Islam (Энциклопедия Ислама);
- Encyclopedia of Quran (Энциклопедия Корана);
- EWIC – Encyclopedia of Women and Islamic Cultures (Энциклопедия женщин и Исламской культуры).

Единый вебпортал Brill Online Reference Works обеспечивает доступ ко всем информационно-справочным материалам издательства Брилль, в том числе – к вышеуказанным энциклопедиям.

Исламская энциклопедия является самой признанной и важной справочно-научной литературой, вторая редакция которой была опубликована в 1954-2005 гг. С 2007 г. идет работа над третьей редакцией.

Энциклопедия Корана в печатном виде была опубликована в 2001-2006 гг. в пяти томах плюс указатель. Главным редактором является Джейн Маколифф (Jane McAuliffe).

Энциклопедия Женщин и Исламской Культуры является ценным справочным пособием для гендерных исследований в Исламе. Она была опубликована в 6 томах под редакцией Суад Джозеф в 2003-2007 гг. После этого все дополнительные тома уже публикуются только в электронном виде. В отличие от Энциклопедии Ислама и

Энциклопедии Корана статьи в ней организованы по темам, а не расположены по алфавиту.

Поиск по ключевому слову *Russia* только из Энциклопедии Ислама нашел 412 документа, а по ключевому слову *Kazan* – 118 документов. Эти результаты явно показывают значение данных энциклопедий для изучения Ислама в России.

Библиографические указатели

К третьей категории – библиографическим указателям – относятся такие базы данных как Оксфордская онлайн-библиография исламоведения (Oxford Bibliographies Online (OBO) Islamic Studies) и Индекс исламикус (Index Islamicus).

OBO – это аннотированная библиография основной литературы отраслей гуманитарных и социальных наук. Библиографические записи секции исламоведения организованы по темам. Например, Abbasid Caliphate, Islam in Russia и др. По каждой теме дается краткая статья, затем аннотированная библиография основных статей, книг, вебсайтов и других материалов. Она может служить «настольным» электронным пособием любого преподавателя Ислама. Вебсайт очень удобный, легко пользоваться поисковой системой. Читатель может пролистать все статьи, также осуществить *простой* или *расширенный поиск*.

Index Islamicus тоже публикуется издательством Брилль. Он был основан профессором, библиотекарем Лондонской Школы Востоковедения и Африканистики (School of Oriental & African Studies) Джеймсом Пирсоном (1911-1997). Эта работа сегодня продолжается и осуществляется его учениками. Index Islamicus существует и в печатном, и в электронном виде. На сегодняшний день база данных охватывает более 3000 наименований журналов и примерно 400000 библиографических записей и регулярно обновляется. Доступ к электронной версии предоставляется через портал BrillOnline Bibliographies или через портал EBSCO – ведущего поставщика электронных сервисов и баз данных. В любом случае, поиск транслитерированных арабских слов представляет трудности. Поисковая система не может объединить разные формы написания.

Коллекции оцифрованных архивных документов, редких изданий и рукописей

К четвертой категории ресурсов, т.е. оцифрованным архивным документам, редким изданиям и рукописям можно отнести Мусульмане России Онлайн (Muslims in Russia Online), тоже продукт издательства Бриль. Он имеет, как ценный источник, огромное значение для изучения истории Ислама в России в конце XIX – начала XX вв. Это коллекция – электронная PDF-копия 11 наименований газет, публиковавшихся на русском языке в России в дореволюционный период с 1861 по 1918 гг.:

- 1) Голос татар;
- 2) Инородческое обозрение (Казанская Духовная Академия);
- 3) Известия Временного Центрального Бюро Российских Мусульман;
- 4) Известия Всероссийского Мусульманского Военного Шуро;
- 5) Каспий;
- 6) Мир Ислама (Императорское Общество Востоковедения);
- 7) Мусульманин;
- 8) Мусульманская газета;
- 9) Мусульманский мир;
- 10) Туркестанский край;
- 11) В мире мусульманства.

К сожалению, коллекция не снабжена поисковой системой. Можно только полистать (брауз) эти оцифрованные газеты.

Arzu Sadykhova¹

Issues of Ethnical and Confessional Relations and their solutions in the Islamic journalism in Western Europe

Abstract: This article presents and summarizes the different views and approaches of scholars and journalists of Muslim and European origin to the dissolving a set of complex issues of Ethnical and Confessional Relations in Western Europe. The main problems are identity, governmental dialogue with Diasporas, adaptation of Muslims in the European Community. The authors suggest the systematic approach to the solutions of these difficult problems.

Key words: Arab journalism, Muslim journalism, diasporas, Migration policy, Europe, Middle East, Muslim organization, Islam.

Today Islam is firmly settled in the Old World and it is a very significant factor that influences almost all socio-political processes in the countries of Western Europe. Therefore, without taking into account this factor, it is impossible to make any serious future forecast not only of Europe, but the whole world. This presentation is an attempt to assess the current status and prospects of further development of Islam and ethno-confessional relations in Western Europe based on an analysis of several works of Western Muslim writers and scholars, published during last 10 years in European Arab press (“al-Hayat”, “ash-Sharq al-Awsat” etc.) and Arabic scholar journal “at-Tasamoh”. Besides that, the views of European scholars, who study the ethno-confessional conflicts, were also considered.

In 2010-2011 the heads of major Western European countries (Germany, the UK and France) officially have declared about the collapse of the policy of multiculturalism, which was proposed in the second half of the twentieth century as an alternative to American politics “melting pot”.

¹ Доктор филологических наук, профессор кафедры государственного управления и государственной службы Северо-Западного института управления РАНХиГС (г. Санкт-Петербург, Россия).

Migration policy of the European states has always been the focus of the entire Western European Arab press. Thus, the newspaper “as-Sharq al-Awsat” in the issue of 11 November 2005 abruptly criticizes the policy of the French government towards Muslim immigrants (the article of A. Tahery “France and the fruits of multiculturalism”). The publications like this are numerous, and the mere enumeration of them would take too much time. However, the researcher interests only in those publications that contain besides criticism constructive suggestions, aimed to improving the government's measures related to Muslim communities.

The main problem for European Muslims is the issue of identity, as Arab journalists and their European colleagues stress. In European countries, the socialization of the Muslims, especially the youth, proceeds, in fact, in extreme conditions: they must simultaneously adapt to the environmental parameters of the environment – a highly developed European country – and still maintain a relationship with the culture of their own ethnic group and religion, with which some of them have a weak connection over time, while others, on the contrary, have an increased connection. The latter, unfortunately, most, since the reaction of the host society leads to the fact that Muslim youth refuses European identity in favor of a Muslim.

However, the issue of identity is the key problem not only to Muslims in Western Europe. Even the citizens of the European Union have difficulties in this matter, which would seem quite a lot of common characteristics, what to say about Muslims. The process of “formation at EU residents feeling “double” identity that combines both a sense of belonging and to his country and to Europe as a whole” yet fails [Veinstein, 2009, p. 124].

The next vary important problem is the lack of effective mechanisms for cooperation of government agencies with Muslim diasporas. As B. Lewis rightly pointed out not so long ago, “Muslims have a number of distinct advantages. They have a zeal and strength of conviction, that in most Western countries are either weak or absent. They are dedicated and disciplined” [Lewis, 2007]. But the Europeans, continued American scientist, has its advantages, chief among which are knowledge and freedom [Lewis, 2007].

Today, organizations of Muslims in Europe are represented by mosques, schools and other educational institutions, news agencies, broadcasting corporations, various unions and associations. Speaking of Muslim organizations in Western Europe, it is necessary to point out that almost all of them, with varying degrees of religious orientation, are non-political. It seems that nonpolitical public organizations created by Muslims,

will eventually become an integral part of the civil society of the countries of Western Europe, of course, it depends on both sides, on their willingness and readiness to move towards each other.

Currently in France, for example, there are approximately 1,600 Muslim mosques and associations representing various points of view and trends. One of the measures on the “domestication” of Islam, taken by the Government, was the establishment in 2002-03 years French Council for Muslim cult (Conseil français du culte musulman – CFCM).

This organization was to represent Islam at the state level, but there were not represented the interests of all the Muslims of France. Today, the organization discusses with officials the processes of construction of mosques, Muslim holidays etc. It is interesting, but neither the government, nor the Muslims themselves do not consider this organization as a bridge for the integration of Muslims into French society, as the Council has not submitted all of Islam in France.

There are similar Muslim councils in every region of the country. Currently in France Union of Muslim Organizations of France also operates. It designed to defend the common interests of the Muslim community at the state level. France has also accumulated rich experience in combating terrorism, especially in the 60s of last century, when the conflict with Algeria reached the highest point of development.

According to opinions of many researchers, measures for the integration of Muslims into German society made by the Government of Germany for the last 10 years, seem very effective [Muslims in Europe, 2009]. First of all, it is the new immigration law enacted in January 2005 that allows to adjust the immigration of Muslims in Germany.

In accordance with a number of laws adopted in November 2001 and later against terrorism, the German authorities are no longer prohibited to keep track of what is happening inside mosques. Some German states have passed laws requiring imams to lead the service in the mosques in the German language, others wanted to control the educational programs in which trained imams. Formal relations between Muslim and other religious organizations harmonious enough, especially with Christian.

At least all public schools in Germany contain in its educational standard religious teachings. Now Introduction course of Islamic studies in the educational standard of public schools is actively discussed at the level of the land, because the German system of federalism relates this aspect of education to the competence of the federation. In some lands

Islamic Studies are included in the course of comparative religion, in other lands the government assists in the establishment of private Muslim schools.

Thus, Germany has made the most significant (in comparison with other European countries) step forward to overcome the alienation of Muslims from the rest of society. The progress in overcoming alienation would have been even more successful if not for unemployment.

Special problem, according to researchers and experts, is some imams – abbots of mosques. Hundreds of mosques are led by imams, whose training and political views are unknown. These circumstances complicate monitoring of Muslim communities by the European governments. So, in May 2004, Interior Minister of Spain Jose Antonio Alonso announced the government's decision to regulate the activities of imams. The subject of considerable debate is also a religious education, the content of programs of academic disciplines in particular.

One of the effective tools of influence upon European Muslims are media of the Arab East in European languages. For example, in 1975 Saudi Arabia established the first daily political newspaper in English “Arab News”, which “destroyed the cultural barriers, uniting Arabs and non-Arabs” [Arab News].

So, it is possible to draw some general conclusions. The situation in all European countries is similar in general, the range of problems basically the same: identity, governmental dialogue with Diasporas, adaptation of Muslims in the European Community. In spite of the fact that some Muslims have succeeded in Europe, the vast majority of them have low levels of education, in addition, they are poor and, as a rule, do not have jobs and livelihoods. Moreover, the forced segregation makes Muslims live in ghettos where poverty and crime is extremely high. Muslim ghettos are a major source of danger for Europeans.

How is it possible to overcome the existing problems in ethno-religious relations? The analysis of the papers of publicists and scholars done in this study allows us to formulate an answer to this difficult question. It is necessary to solve this complex set of issues systematically. Only mutual learning will lead to understanding, therefore the priority actions are to take place in education: schools and universities everywhere should introduce the general course of religious studies in which should be a section for Islamic Studies and Muslim culture.

The popularization of Oriental studies will help Europeans to introduce with the peoples of the East and their culture. Growth of the

Muslim population, says Dutch scientist J. Waardenburg [Waardenburg, 2007, p. 125], puts the need to introduce courses of Islamic studies at European universities. Muslim immigrants also need in organizing of the special courses of language and culture of the country where they live, just as it is done in Germany. A system of measures aimed to the education of Muslim youth, women's emancipation (thereby fall fertility in Muslim families) is required. In order to work together Europeans should to involve Muslim scholars in collaboration, to promote their achievements and to create a Muslim intelligentsia [Klausen, 2005, p. 187]. The ideas like this, are in the journalistic articles of famous German writer and journalist of Turkish origin Zafer Senocak (born in 1961, Ankara; lives in German from 1970) and Danish writer, playwright and journalist of Moroccan origin Abdelkadir Benali (born in 1975, Maroc; lives in Denmark from 1979) [Senocak and Benali, 2006]. The memories of these writers have a strong impact on the reader because they are based on personal recollections of authors: both writers were in Europe in childhood and their own experience demonstrated difficulties in adapting to the European community.

However, the most difficult knot of problems lies in the economic sphere, and all the journalists and academics emphasize that. If all Muslims are given work, the majority of the problems will disappear naturally. State powers of the European countries should develop economic employment programs: for their implementation certainly the refresher courses and advanced training, skills training etc. are required. The best measure combining the different people is a collaboration, and then you probably may not need any governmental measures to integrate Muslims into European society, not have to "invent" a particular ideology called "Euro-Islam" and finally to confuse already restless European Muslims. In this case, the integration of Muslims in European society will occur naturally. Communicating with colleagues during the work, Muslims will know quickly the European languages, learn a lot about the European culture and meet the Europeans with their own. Live communication will be much more useful than any theoretical courses in the schools and universities.

The important role in harmonizing the ethno-confessional relations should play European and Middle Eastern media, since they have vast capabilities. In an environment where Islamophobia reigns the society, the media (and particularly TV broadcasting) should take a leading role in making a balanced image of Islam in the society. It is well known that such gaps are always filled with incompetent primitive apologetic or, on

the contrary, provocative Islamophobic materials, which, unfortunately, often leads to disastrous results, including in Russia.

Special role in the harmonization of ethno-confessional relations will play orientalists, because the science has no borders and gathers a variety of people. Governments Western countries (and Russia) should actively attract scholars on Islam as official experts. During the past 50 years the volume of researches on Islam has considerably increased in the West and in Russia, as well as the cooperation of scientists on Islamic studies has extended, and it is clearly seen in the journal publications¹.

In conclusion, it should be recognized that although each publication has rational arguments, none of the politicians, journalists and scholars are not ready now to represent a specific set of measures aimed to harmonizing the ethno-confessional relations in Western Europe. Nevertheless, this study let us hope that mutual efforts of Europeans and Muslims in the West and in the East will make possible the creation of a common home for people of all cultures and faiths in Europe.

References

- Lewis, B. (2007), "Last attack of Islam?", *Russia in Global Policy*, No. 5. Newspaper "as-Sharq al-Awsat", available at: <http://www.aawsat.com/english/news.asp?section=2&id=2622> (accessed 28 October 2013).
- Newspaper "Arab News", available at: <http://archive.arabnews.com/?page=16&d=31&m=3&y=2005&mode=AboutUs.htm§ionlist=no&pix=about.jpg&category=About> (accessed 28 October 2013)
- Muslims in Europe, available at: <http://www.fas.orgsgpcrsrowRL33166.pdf> (accessed 28 October 2013).
- Klausen, J. (2005), *The Islamic Challenge. Politics and Religion in Western Europe*, Oxford University Press, New York.
- Senocak, Z. and Benali, A. "Muslim and Integration in Europe", Qantara, available at: en.qantara.de/content/zafer-senocak-abdelkader-benali-muslims-and-integration-in-europe (accessed 28 October 2013).
- Veinstein, G.I. (2009), "European Identity: desire and reality", *Polis*, No. 4, pp. 123-134.
- Waardenburg, J. (2007), *Muslims as Actors: Islamic Meanings and Muslim Interpretations in the Perspective of the Study of Religions*, Berlin.

¹ See, for instance, the journals «at-Tasamoh» (Oman), «Orient» (Russia) and «Russia in Global Policy».

Айгуль Гильманова¹

Специфика освещения национально-религиозной тематики на страницах электронной газеты Республики Татарстан «Intertat.ru»²

Аннотация: В статье изложены результаты исследования жанра интервью в электронной газете Intertat.ru на татарском языке за период с 1 июня 2012 по 1 июля 2013 года. Единицами анализа и счета стали тематика, вид интервью, стилистические приемы журналиста, использование специфических свойств интернет СМИ.

Ключевые слова: интервью, интернет-издание, жанр, мультимедийность, интерактивность, СМИ.

Aygul Gilmanova. ARTICLES ON RELIGIOUS ISSUES IN ELECTRONIC NEWSPAPER INTERTAT.RU

Abstract: The article describes the results of a study of the genre in a newspaper interview in the Tatar language Intertat.ru since June 1, 2012 on July 1, 2013. Units of analysis and account are subject, type of interview, the stylistic techniques, the use of specific Internet MEDIA properties.

Key words: interview, Online Edition, genre, multimedia, interactivity, media.

Информационное пространство Республики Татарстан (РТ) на сегодняшний день можно охарактеризовать как развивающееся. По состоянию на 1 января 2013 г. в Татарстане осуществляют деятельность 768 СМИ, при этом на татарском языке издаются 122 газеты и 33 журнала. В отрасли официально работают 5 114 человек, при этом

¹ Кандидат филологических наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин теологического факультета НОУ ВПО «Российский исламский институт» (г. Казань, Россия).

² Текст доклада, представленного на конференцию «Мусульманские движения и механизмы воспроизведения идеологии ислама в современном информационном пространстве» (Казань, 13-17 ноября 2013 г.).

количество работающих в электронных СМИ (2 004) превышает количество работающих в печатных СМИ (1 720). Перспективным направлением для развития СМИ в Татарстане является техническое оснащение государственных телеканалов, модернизация районных газет, подготовка квалифицированных кадров для конвергентных редакций. Актуальной остается проблема развития сетевых СМИ на татарском языке, так как известно, что борьба за читателя перешла из сферы печати в сферу глобальной сети Интернет.

Одним из первых СМИ в Татнете стала электронная газета Intertat.ru, которая была зарегистрирована в 2002 г. и имела в своем составе русскую и татарскую редакции, которая до сих пор сохраняет лидирующие позиции среди сетевых СМИ на татарском языке. Также популярными изданиями за последние годы стали «Безнен гажит», «Ирек майданы», «Акчарлак», которые имеют печатные и электронные версии.

Мы провели качественный и количественный контент-анализ материалов в жанре интервью, опубликованных в газете на татарском языке Intertat.ru за период с 1 июня 2012 по 1 июля 2013 г. – всего 65 материалов. Единицами анализа и счета стали тематика, вид интервью, стилистические приемы журналиста, использование специфических свойств интернет СМИ, таких, как интерактивность и мультимедийность, реакция аудитории на опубликованный материал в разделе «Комментарии».

Интервью в теории журналистики рассматривается с точки зрения двух подходов: как жанр и метод сбора информации. Нами для анализа был выбран жанр интервью, так как это популярный и способствующий проявлению интерактивных свойств сетевых СМИ формат журналистского текста. Более того, интервью входит не только в российскую систему жанров, но и в систему, принятую в качестве стандарта крупнейшими новостными агентствами, который разработал и ввел Международный совет по прессе и телекоммуникациям (International Press Telecommunication Council). Согласно данной жанровой системе, существенно отличающейся от российской, подразделяющей жанры на три группы (информационные, аналитические, художественно-публицистические), в каталоге ИРТС есть ряд технических стандартов для обмена новостями. Интервью в каталоге ИРТС определяется как материал, содержащий диалог с источником, в котором слова источника занимают значительное место. Также в ката-

логе ИРТС выделяются формы, которые близки к видам интервью это: вопрос-ответ, опрос, ответ на вопрос, цитата.

В жанровой теории российской журналистики подразделяют интервью на информационное, оперативное, расследование, портрет. Среди проанализированных нами 65 интервью, опубликованных в газете Intertat.ru, в виде информационного интервью опубликовано 43 материала, интервью-портрета – 15 материалов, интервью-расследования – 7 материалов. Популярность вида «информационное интервью» закономерна для сетевых изданий, так как специфика коммуникации в среде Интернет на первый план выводит информационную функцию.

Исследователь интервью М.М. Лукина классифицирует его по типу поведенческих стилистических приемов журналиста на конфронтационный, элитарный стиль и партнерский режим. Проводя контент-анализ интервью, опубликованных в газете Intertat.ru, мы в качестве единицы счета использовали классификацию М.М. Лукиной. Из 65 интервью 53 создано журналистами в рамках стилистического приема «партнерский режим», который предполагает равноправное взаимодействие людей. 12 интервью написаны в элитарном стиле, в конфронтационном – ни одного. Данный факт мы связываем с исторически сложившейся «просветительско-воспитательной» моделью татарской журналистики. Воспитательная, образовательная функция в татарской журналистике всегда стояла на первом месте. Данные традиции татарская журналистика транслирует и по сей день, сознательно избегая конфликтных тем беседы, что отрицательно сказывается на посещаемости сайтов татарских интернет-изданий и на обратной связи с аудиторией.

Подводя итоги анализа опубликованных интервью в газете Intertat.ru на предмет использования оригинальных свойств интернет-СМИ, таких, как интерактивность и мультимедийность, можно сделать вывод о том, что возможности Интернета в издании используются ограниченно. Из 65 интервью мультимедийными свойствами корреспонденты воспользовались в 5 интервью, где были выложены видеоролики, музыкальные клипы, как, например, в интервью Венеры Беляевой с певицей Альбиной Сэфэровой: «Халык болай яратыр дип уйламаган идем». Интерактивные свойства интернет-СМИ используются более широко, комментариями читателей снабжены 45 интервью. Примечательно, что из 12 интервью, написанных в элитарном стиле, ни одно не получило комментариев читателей. Наиболее обсуждаемыми

стали интервью, написанные в партнерском режиме: Муршиды Кыямовой «Гөлүсә Закирова: “Нишләп халык язучыларын ипләбрәк укымаска?”» (12 комментариев читателей), беседа Радика Сабирова «Рашат Якупов: Гарри Поттер турында татарча язабыз» (18 комментариев). Данные интервью посвящены проблемам развития татарского языка. Именно проблемное интервью вызывает наибольший отклик читателей. Характерно, что реальная аудитория газеты Intertat.ru открыта, неагрессивна, в отличие от популярных изданий на русском языке.

Из 65 интервью 32 посвящены национально-религиозным темам. Это темы воспитания детей в татарской семье, жизнь татарских диаспор, проживающих на территории России и за рубежом, проблема сохранения исторического наследия Казани, беседы с татарами с интересной судьбой; активно освещаются необычные факты на территории Татарстана, проводятся беседы с известными спортсменами и деятелями культуры татарской национальности. Религиозной тематике посвящены интервью с кандидатами на выборах муфтия в ДУМ РТ. В целом тема ислама затрагивается в интервью, посвященных национальной самоидентичности. Специфика освещения национально-религиозной тематики в издании Intertat.ru состоит в том, что корреспонденты часто поверхностно освещают национальные и религиозные темы, берут интервью у людей с положительным жизненным опытом, избегают бесед на конфликтные, проблемные темы, а ведь они есть, и именно эти темы вызовут интерес у реальной аудитории издания Intertat.ru. На наш взгляд, на данный момент актуальны следующие темы: проблема получения высшего образования на татарском языке, вопросы религиозного воспитания молодежи, проблема наполнения большого количества мечетей по Татарстану только в дни крупных религиозных праздников, проблема экстремизма и терроризма в исламе, гражданское просвещение мигрантов-мусульман. Но данные темы не поднимаются в татарских сетевых СМИ по двум причинам: во-первых, легче избежать конфликтных тем, чем о них писать, во-вторых, возможно, сказывается нехватка знаний в религиозной области.

Абесалом Асланидзе¹

Признаки исламофобии в Грузии (по материалам грузинских СМИ)²

Аннотация: Наблюдая за текущими религиозными процессами в Грузии за последние два года, можно сказать, что они явно политизированы и содержат признаки религиозного противостояния. В статье рассмотрены эти обстоятельства и то, как данное противостояние освещалось в СМИ Грузии. На фактическом материале показано, что СМИ Грузии довольствуются описанием уже случившегося. В них или вообще отсутствуют, или изредка встречаются основательные исследования причин конфликта и аналитические выводы специалистов, а отдельные публикации и сюжеты, появляющиеся в СМИ, носят заказной характер. По мнению автора, это является одной из основных причин исламофобии, появившейся у населения. *Ключевые слова:* ислам в Грузии, исламофобия, СМИ.

Abesalom Aslanidze. SIGNS OF ISLAMOPHOBIA IN GEORGIA (ACCORDING TO GEORGIAN MEDIA MATERIALS)

Abstract: Developments in Georgia in the last two years show that we are witnessing the politicization of religion in an attempt to cause religious controversy. This article examines the circumstances and how these processes are reflected in the media. The actual analysis is shown that the media is satisfied with descriptions and ordering printed articles in the press, which is pointing to the low professionalism of journalists. This in turn facilitates the emergence of Islamophobia.

Key words: Islam in Georgia, Islamophobia, media.

¹ PhD, старший преподаватель факультета философии Батумского государственного университета имени Ш. Руставели (г. Батуми, Грузия).

² Текст доклада, представленного на конференцию «Мусульманские движения и механизмы воспроизведения идеологии ислама в современном информационном пространстве» (Казань, 13-17 ноября 2013 г.).

Наблюдая за текущими религиозными процессами в Грузии за последние два года, можно со всей ответственностью сказать, что они явно политизированы. Заметим, что в последние десятилетия ничего действенного не делалось для создания законодательной базы в отношении религии вообще и, в том числе, ислама. Хотя в 2011 г. в Гражданский кодекс были внесены изменения по вопросам регистрации религиозных организаций, но этого оказалось недостаточно. Необходимо отметить и то, что, несмотря на отсутствие нужной законодательной базы, предыдущая власть так или иначе регулировала отношения с религиозными организациями.

Существенным является то, что Грузия обладает плодородной почвой для спекуляций на религиозные темы, что и наблюдается в последние два года в разных регионах страны. Накал страстей начался с вопроса о строительстве в центре г. Батуми мечети Азиза, и из-за этого началось противостояние между грузинами-христианами и мусульманами. Процессы продолжились в октябре прошлого года в с. Нигвзиани в Гурии (соседний регион Аджарии), в начале текущего года конфликт был зафиксирован в Цинцкаро, позднее – в крайнем восточном с. Самтацкаро близ границы с Азербайджаном, а отсюда процессы перекинулись в соседний регион Аджарии – в с. Чела Адыгенского района, а потом уже в Батуми. Цепь замкнулась. Стало ясно, что процессами управляли некоторые неправительственные организации из Батуми, действиями которых, по нашему мнению, очень заинтересованы как определенные политические силы внутри страны, так и некоторые мусульманские организации. Предметом противостояния стал вопрос открытия новых мечетей или пристройки минаретов к уже существующим мечетям. Нужно отметить, что мечети для мусульман открывают везде, где они пожелают, а также, если в Аджарии мечети функционируют в специальных зданиях, то в других регионах Грузии они открыты в основном в жилых домах. Особо важно отметить, что грузины-мусульмане, которые живут в разных регионах Грузии, являются, в основном, экомигрантами из Аджарии и десятилетиями мирно живут бок о бок с православными грузинами. Религиозная принадлежность на протяжении всех этих лет никогда не становилась яблоком раздора между ними.

Как отразилось данное противостояние в СМИ Грузии? Прежде всего, надо отметить, что СМИ Грузии довольствуются описанием уже случившегося. В такой ситуации нетрудно увидеть, что авторы,

подающие информацию, сами представляют одну из сторон конфликта и выражают интересы определенных сил. В СМИ Грузии или вообще отсутствуют, или изредка встречаются основательные исследования причин конфликта и аналитические выводы специалистов. Становится очевидным, что грузинским журналистам явно не хватает компетенции, чтобы правдиво осветить эти проблемы, и в СМИ часто можно наблюдать «терминотворчество». Журналисты не разбираются даже в элементарных терминах. Необразованность в области религиозной проблематики заметна и в рядах государственных чиновников, которые часто не могут различить представителей разных сект, а если представители той или иной конфессии оглашают своё мнение – это вызывает у них (и не только у них) страх. Всё это в разных слоях населения вызывает ненависть, отчуждение, страх и фобии.

Если пересмотреть прессу, то очевидно, что в ней не содержится ничего позитивного и образовательного о религиозных меньшинствах, зато в избытке присутствует такая информация, которая вызывает у населения лишь исламофобию. Одна из интернет-газет (tabloid.ge) на тринадцатый день своего существования распространила информацию, которая была тут же подхвачена всеми газетами. В ней говорилось о том, что 15 девушек из Батуми приняли ислам, наизусть выучили Коран и были крещены «хафизами». Девушки прошли двухгодичные курсы, в совершенстве изучили арабский язык и получили соответствующий сертификат и др. В этой информации много ошибок: во-первых, в исламе женщин не крестят; во-вторых, как приняли девушки ислам, если они были на двухгодичных курсах? Естественно, они изначально были мусульманками. В-третьих, насколько возможно за два года в совершенстве изучить арабский? Вот такую информацию распространила интернет-газета, и никому не пришло в голову либо проверить информацию, либо получить разъяснения от специалистов и подать правдивую информацию. Автору настоящей статьи пришлось долго спорить с журналистом информационного центра Кахетии о том, что «ходжа» и «имам» – разные понятия. Ещё дальше пошла одна из газет, которая распространила информацию о «православном исламе».

Журналисты, увлеченные терминотворчеством, обошли вниманием такие важные для страны вопросы, как интеграция той молодежи, которая вернулась на Родину после получения религиозного образования за рубежом. По этим вопросам в СМИ Грузии не было

опубликовано ни одной толковой статьи, в то время, как в большинстве конфликтов на религиозной почве одной из сторон была эта самая молодежь. Дело в том, что вернувшиеся из-за границы молодые люди не смогли интегрироваться в общество, так как чаще всего у них, за малым исключением, нет никакого светского образования, а окончившие за границей теологические факультеты, а ещё чаще – коранические курсы, не могут устроиться на работу. Фактически эта молодежь остаётся на обочине общества и государства и вынуждена сама находить пути и возможности включения в общество. Поэтому часть этой молодежи создала неправительственные организации и наладила переводческую деятельность (в основном – религиозной литературы), другая часть решает вопросы трудоустройства путем назначения самих себя имамами в мечетях. Многие не находят себе места и в этих областях, поэтому начинают активную деятельность по открытию новых мечетей. Деятельность этой молодёжи во всех указанных направлениях обеспечена большими деньгами из разных мусульманских организаций. Вместе с тем ясно, что зачастую переводится и распространяется такая религиозная литература, которая не пользуется спросом среди местных мусульман, дома под мечети покупаются там, где проживает лишь несколько мусульманских семей, т.е. там, где для строительства мечети нет особой потребности. Аналогичная ситуация возникает и тогда, когда речь идет о закупке домов для открытия коранических курсов и пансионатов.

Если смотреть на проблему с точки зрения принимающего общества, увидим, что этих молодых людей чужая страна приняла такими, какими они были и в соответствии с этим дала им религиозное образование. Но когда они вернулись назад, наше общество не приняло их такими, какие они есть и не помогло им интегрировать в общество. Наша молодежь вернулась на родину, но уже с теми культурными ценностями, которые они усвоили на чужбине, для них стали неприемлемы морально-культурные и религиозные нормы принимающего общества. Из-за такого положения вещей они вроде бы и живут здесь, но в то же время и не живут, они являются частью нашего общества и нет... На этом фоне проблему осложняет и то, что неинтегрированная в наше общество молодежь не теряет связи с той средой, где они получили религиозное образование и в Грузии продолжают жить по правилам той культуры, в которой они жили, находясь на обучении. Всё вышесказанное и есть источник конфликта и эти

моменты остались за пределами интересов нашей прессы. Интересными для них оказались антиисламские высказывания лидеров тогдашней оппозиции перед парламентскими выборами 2012 г., в которых говорилось, что в Аджарии в последнее время построили более 200 мечетей, открыли несколько медресе, что это противостоит православным ценностям; что правительство Аджарии способствует распространению ислама в Аджарии и т.д.¹ Журналист этой же газеты винит уже нынешнюю власть в неспособности решить проблемы, говорит о бездействии государственных чиновников и рассматривает вопрос в политическом ракурсе. Нужно отметить, что отдельные политики и эксперты рассматривают эту проблему в противовес православию, а не в русле государственных интересов. Такой подход, видимо, вызван страхом быть обвинёнными в будущем в антиправославной политике.

Неизвестно, чему приписать комментарии специального советника Евросоюза по правам человека Томаса Хамерберга в отношении событий 17 мая 2013 г. в центре Тбилиси (речь идет о разгоне жителями Тбилиси митинга, организованного сексуальными меньшинствами; причем активными участниками разгона выступили представители православного духовенства). Хамерберг охарактеризовал грузинское общество как жертву стереотипов, в котором гомофобия настолько широко распространена, что просто никому не скажешь – «поступай по-другому». Эту информацию освещали все СМИ без единого комментария, тогда как грузинское общество всегда отличалось своей толерантностью. Вне внимания прессы оказалась и ошибка в отчете Госдепартамента США, в котором говорится о реконструкции мечети Азиза в Батуми. Дело в том, что мечети Азиза в Батуми нет, а несуществующее невозможно реконструировать.

Такая позиция прессы по отношению к данной проблеме в значительной мере была обусловлена некомпетентными заявлениями представителей власти, которые, с одной стороны, довольствуются стандартными заявлениями о том, что недопустимы провокации на религиозной основе, а, с другой стороны, сегодняшняя власть ничего не делает для урегулирования проблемы и обвиняет оппозицию в разжигании конфликта. В ответ меньшинство обвиняет власть в

¹ «Грузия и мир», 5 марта 2012 г.

бездействию и неспособности решать проблемы. В действительности для решения проблемы ни одна из сторон не делает реальных шагов.

Значимыми являются заявления неправительственных организаций, для которых, однако, не нашлось места в СМИ – о них было упомянуто вскользь, говорилось лишь, что организации призвали противостоящие стороны к миру. Например, в одном заявлении (от 29.08.2013) говорится:

«В последнее время ни один факт (в Нигвзиани, Цинцкаро, Самтацкаро) осуществлённый против мусульман: акции запугивания, запрет проведения религиозных ритуалов, гонения и хулиганства правонарушителей, не был подвергнут наказанию. Неадекватные, неэффективные и дискриминационные действия со стороны государства стали главной причиной того, что притеснения мусульман на религиозной основе приобрели периодический характер. Вызывают опасения и заявления государственного министра по вопросам реинтеграции, им перенесены акценты на прикрытие реальной стороны проблемы, а также рассмотрение этих проблем в политическом русле. Можно сказать, что из частотности фактов незаконного ограничения и дискриминации свобод мусульман по религиозному признаку наиболее острым и дискриминационным стал инцидент в селе Чела (Адигенского района)».

Значительным также является заявление, сделанное этими организациями (от 30.06.2013):

«Анализ действий представителей местной власти и полиции показывает, что они себя воспринимают стороной конфликта и своими действиями вышли за пределы компетенции, установленной законом, и не смогли придерживаться принципа религиозного нейтралитета. А именно, местная власть и полиция прямо заявляли, что они подчиняются мнению большинства населения, которое не приемлет в деревне строительства мечети».

Эти заявления остались вне внимания прессы, тогда как под ними подписывались более 10 организаций и как раз в этих заявлениях дан более-менее нормальный анализ ситуации.

Ясно, что против религиозных меньшинств процессы политизированы, а отдельные публикации и сюжеты, появляющиеся в СМИ, являются заказными. Свидетельством этого является информация, напечатанная в газете «Батумелеби» (от 01.11.2012), как будто в

школе с. Нигвзиани детям из мусульманских семей не ставят оценки, если они не будут креститься, что, конечно же, абсурд. Конечно, такая информация создает хорошую почву для противостояния. Все СМИ обошло заявление одного молодого православного о том, что, если мусульмане откроют мечеть в с. Самтацкаро, прольётся кровь. Аналогичная ситуация была, когда часть мусульман, безо всякого на то разрешения, огородила территорию для строительства мечети в г. Батуми, а в прессе не было сказано ни слова о правовой стороне этого действия. В это время детально была освещена в СМИ прочитанная в Батуми публичная лекция одного английского гостя и ни у кого не возник вопрос, что гость коранит¹. Если у нас появятся приверженцы этой секты, ещё неизвестно, какую проблему они создадут как государству, так и самой мусульманской общине.

Критическим является отношение представителей общественности к публикациям в прессе. По мнению режиссёра Зазы Халваши (который сейчас снимает документальный фильм «Может ли быть грузин мусульманином?»), освещение в прессе событий носит истеричный характер, в них нет анализа. Можно подумать, что пресса желает защитить православие, а на самом деле это приносит больше вреда самому православию. Ассоциированный профессор Университета Шота Руставели Темур Авалиани говорит, что освещённые прессой события явно политизированы, и что СМИ Грузии показали себя некомпетентными.

Член парламента Грузии, философ, профессор Михаил Махарадзе говорит, что на такие темы писать кое-как нельзя, так как это приносит больше вреда, чем пользы. Те, кто пишут на эти темы, должны не только хорошо разбираться в этих проблемах и событиях, но и должны принимать их близко к сердцу, так как без этого ситуация будет только усугубляться.

К сожалению, перенесение на страницы прессы агрессивных высказываний представителей отдельных конфессий (в том числе мусульман), ещё более напрягла и ожесточила ситуацию, а власть на сегодня не оказалась готовой к решению данной проблемы. Отдельные чиновники довольствовались только декларированием

¹ Кораниты – течение в исламе, возникшее в XX в., представители которого считают Коран единственным каноническим текстом, отвергая авторитет хадисов – преданий о словах и действиях пророка Мухаммада.

прав человека. Не оказалось готовым к решению данной проблемы и население – ни мусульмане, ни христиане, а решение этих проблем оставили мусульманам и христианам, агрессивно настроенным друг против друга. Несмотря на это, с уверенностью можно сказать, что на данном этапе в Грузии нет почвы для религиозного противостояния. Дело в том, что сторонами «религиозного противостояния» являются этнические грузины, для которых главное национальность, и только потом вера. Несмотря на усилия отдельных сил, религиозное противостояние в Грузии не состоялось. В конфликтующих селах мусульмане и христиане всё так же мирно соседствуют и вместе решают все насущные проблемы, как и прежде. Это дает нам основание говорить, что религиозное противостояние не ожидается и в будущем, хотя это не дает оснований для самоуспокоения. Дело в том, что слишком много политических и иных сил хотят создать в Грузии проблемы на религиозной основе.

Jenny Berglund¹

Islamic Education in secular society: examples from Northern Europe

Abstract: State-funded Muslim schools have since the 1980s emerged in Europe. In several countries, there among the Nordic ones, there has been considerable debate about these schools. In Norway, the only Muslim school closed down in 2004 after a couple of years, but at least two schools that have received permission to start in 2012. In Denmark, who has the longest tradition of Muslim schools among the Nordic countries, there has been considerable attention given to these schools and acquisitions of extremist teaching. In Sweden, the debate about these schools was very intense for a while. In recent years, since the National Agency of Education has intensified the control of all religious schools, the debate about Muslim schools has calmed down. In Finland, where Muslims have the right to Islamic Religious Education (IRE) in public schools, there are no Muslim schools. In this paper I describe and compare the establishment of Muslim schools in the Nordic countries. Since my own research concerns Muslim schools in Sweden and the content of Islamic religious education (IRE), there will be a special emphasis on the Swedish situation.

Key words: Muslim schools, Nordic countries, Islamic religious education.

State-funded Muslim schools have since the 1980s emerged in Europe. In several countries, there among the Nordic ones, there has been considerable debate about these schools. In Norway, the only Muslim school closed down in 2004 after a couple of years, but at least two schools that have received permission to start in 2012. In Denmark, who has the longest tradition of Muslim schools among the Nordic countries there has been considerable attention given to these schools and acquisitions of extremist teaching. In Sweden, the debate about these schools was very

¹ PhD, Associate Professor Department of the Study of Religions, School of History and Contemporary Studies, Södertörn University (Stockholm, Sweden).

intense for a while, in recent years the National Agency of Education has intensified the control of denominational schools, the debate has calmed down. In Finland, where Muslims have the right to Islamic Religious Education (IRE) in public schools, there are so far no Muslim schools.

In this paper I intend to describe and analyze the establishment of Muslim schools in the Nordic countries. Since my own research concerns Muslim schools in Sweden and the content of Islamic religious education (IRE), there will be a special emphasis on the Swedish situation.

Background

The populations of the Nordic countries are today estimated to 9 million in Sweden; 4,6 million in Norway; 5,5 million in Denmark and 5,2 million in Finland. Sweden, Norway and Denmark are constitutional monarchies¹. Finland is a republic, with a president and a prime minister. Denmark, Finland and Sweden, are members of the European Union, while Norway remains outside but closely follows EU policies. In terms of religion, Lutheran Protestantism dominates the Nordic countries. Norway and Denmark have Lutheran state churches, while Finland and Sweden have separated the ties between the former Lutheran state churches and the state. Instead they have been turned into “national churches” i.e. churches, which are identified with the nation and its history, but which are no longer governed by state ministries.

The Nordic countries are often characterized as welfare states according to a model where the state to a large extent is the supplier of social services where benefits tend to be defined at the individual level, but with differences depending on each person’s history on the labour market. The state finances social services by taxes and fees. This has importance for our discussion, since schooling, both public and the so-called “independent schools”² which is the category that Muslim schools belong to in the Nordic countries, are financed by the state.

¹ I.e. the monarch is a symbolic head of state, the head of government is the prime minister.

² The word *independent* here refers to the fact that the schools are run independently, i.e. they are run privately, not by the municipality or the state.

Immigration

After the Second World War, Sweden, Norway and Denmark became immigration countries. Finland was instead a emigration country until the nineteen eighties. Labour migration, mainly between the Nordic countries and from southern and eastern Europe, made an essential input to the Swedish, Norwegian and Danish economies between the fifties and seventies. Immigration policies changed from being focused on labour migration to refugees and asylum seekers in the beginning of the eighties,. Around 2005, approximately 12 percent of Sweden's population was foreign born; 7 percent in Norway; in Denmark 8 percent; and in Finland around 3 percent. Of these Muslims constitute around 3,8-4,4 percent of the national population in Sweden; 3,5 percent in Denmark; Norway 2,5 percent; and in Finland 0,8 percent.

Islam in the Nordic countries

Islam is today the largest non-Christian religion in the Nordic countries. Geographically, nationally and socially, Muslims in the Nordic countries come from diverse areas, although the number of Muslims born there is steadily increasing. The theological and political differences are very large, which means that Muslims in the Nordic countries must be categorized as a very heterogeneous group.

Muslims in Sweden

The presence of Muslims in Sweden is relatively recent, with the Tatars having been the first to arrive at the end of the 1940s. The 1960s marked the beginning of Muslim labour migration; and when the need for labour decreased at the end of the 1970s, immigration policy once again became more restrictive [Svanberg & Westerlund, 1999]. At present, there are no reliable statistics regarding how many Muslims currently reside in Sweden. However, with as many as one hundred established communities, Islam has clearly become this country's largest non-Christian religion. Available data indicates that the Swedish Muslim population stands at about 400,000¹. Of these, approximately half are held to be secularised²,

¹ Larsson & Sander, 2007, p. 71; Otterbeck & Bevelander 2006, p. 16.

² Hjärpe 2004, p. 153.

an estimated one-third are considered to be school age and younger, and around 110,000 are said to belong to some kind of “registered” Muslim organisation¹. In Sweden, as in many European countries today, issues relating to Islam and Muslims have been the focus of intense public debate. The establishment of Muslim schools has been one such issue².

Muslims in Norway

As already mentioned, in Norway the church is not separated from the state, which among other things mean that the church budget is integrated with the municipal and state funding. A compensatory system has been created that gives other registered churches and religious organisations as much state aid per member as the state church [Leirvik, 2003, p. 122]. This system has contributed to the fact that a larger proportion of the Muslim minority is registered in Muslim organizations than in the neighbouring countries. The number of members of the registered Muslim organizations was in 2010 99 000 which is about 60 percent of the Muslim population [Leirvik, 2013].

Muslims in Denmark

Most Muslims in Denmark as in Sweden and Norway either economic migrants or refugees. The number of Muslims in Denmark is assumed to be approximately 175-200 000. Organizational patterns are usually members’ ethnicity, while the sub-units are organized for religious or political differences [Svanberg, 1999, p. 389]. In 2010, 21 different Muslim religious organizations had status of official recognized religious societies, something that gives them tax benefits³.

¹ Those organisations that are “registered” receive financial support from the Commission for State Grants to Religious Communities [*Samarbetsnämnden för stöd till trossamfund*], see Otterbeck & Bevelander, 2006, p. 15. Communities that are not organised in relation to the Islamic Cooperation Council are dependent on voluntary membership support and/or support from organisations located in Muslim counties. For a description of the process of Muslim institutionalization in Sweden, see Larsson & Sander, 2007, p. 169 ff.

² Other issues that have instigated fierce public debate concern the establishment of mosques, veiling, *halal*-slaughter, male circumcision, infibulations and the matter of so-called “honour-crimes”, see Larsson & Sander, 2007; Otterbeck & Bevelander, 2006.

³ <http://www.familiestyrelsen.dk/11/godkendte-trossamfund-og-menigheder/islamiske-og-islam-inspirerede-trossamfund-og-menigheder>

Muslims in Finland

Finland has had no labour immigration in the post-war period, making the number of Muslims far fewer than in the other Nordic countries. But due to Finland's EU membership this has changed over the last decades leading to a whole new situation affected by global migration. The number of Muslims in Finland is now estimated to be 45 000 [Martikainen, 2012]. Finland is the only Nordic country which has a Muslim population of older date than around the sixties, namely the Tatars. They fought in the Russian army and settled in Finland in the end of the 19th century. In 1925, after Finland's independence, the Tatar Muslims gained official recognition as a religious body¹. Minority religions were granted rights in the Religious Freedom Act in 1922, although Lutheran and Orthodox Christianity have historically had a privileged position [Berglund, 2014]. All registered religious congregations receive financial assistance from the State [Olin, 2000, p. 111]. The fact that most of the Muslim immigration to Finland is of late date means that the establishment of organizations is just starting to take off although the Tatars have had special organizations since the early 1900's.

Religious education

For Muslims as a religious minority in the Nordic countries there are many challenges. One such challenge is the question of Islamic education and instruction. How to “transmit” religious tradition to the coming generation is known as one of the most important questions for survival of a religious minority². Some Muslim children attend supplementary classes in afternoons and weekends to learn about their religious tradition, others are taught at home. A crucial question in this discussion is who should have responsibility for this instruction and what interpretation of Islam should be taught.

In the second article of the First Additional Protocol of the European Convention of Human Rights (ECHR), we can read the following:

¹ The majority of Finland's Muslims came with immigration from the 1980s, and today represents around 20 nationalities, roughly corresponding to those in Denmark and Sweden.

² See Berglund, 2011, where the term “transmit” is criticized for giving an inaccurate view of religious instruction.

“No one shall be denied the right to education. In the exercise of the activities the State may incur in terms of upbringing and education, the State shall respect the right of parents to ensure their children’s upbringing and teaching in conformity with their religious and philosophical convictions” [Council of Europe, 1995].

ECHR guarantees parents the right to choose philosophical or religious education for their children. There are several ways for states to deal with this issue which has importance for our discussion about Islamic instruction and Muslims schools. Within each country, religious education has been shaped by a multiplicity of forces, including the specific structure of its educational system as well as its history, politics and so forth. In Europe, two models for RE can be discerned within the public school sector: 1) the denominational (sometimes confessional) approach; and, 2) the Religious Studies approach. A primary distinction between these types concerns who is ultimately responsible for determining the content, developing the curricula, selecting the materials and training the teachers. In countries that have adopted the denominational approach, these responsibilities are handled by the denominations themselves or denominations together with the state. In those countries, such as Sweden, that have adopted the Religious Studies approach, they are handled by the state [Schreiner, 2002]. It is here important to note that regardless of the approach adopted, the state is presumed to be neutral relative to the matter of religious conviction. With the denominational approach, the state’s neutrality is said to manifest in the fact that it grants the denomination responsibility for RE-content development and makes RE attendance only an option that parents can either accept or reject. With the Religious Studies approach, the state’s neutrality is displayed by providing school courses that are intended to be neutral respecting religions, thus guaranteeing that religious education is made acceptable to persons of all faiths. Most often countries that adopt the denominational approach have separative RE, i.e. students with different religious belongings are taught RE in separate classrooms and those countries that have Religious Studies approach have integrative teaching, i.e. pupils are taught RE together irrespectively of their religious belonging.

Sweden

The Nordic countries have a long history of Christian education related to the Lutheran State Church. In the case of Sweden schooling was

made compulsory for all children in 1842. Back then, the most important school subject was religious instruction *into* Lutheran Christianity and this remained the case in Sweden until a major curriculum adjustment in the year 1919, the starting point of the secularization of Swedish schools. Thereafter, religious instruction was reduced by fifty percent, other subjects were introduced to balance the difference, and “[f]ostering for national citizenship instead of the Lutheran faith became the task of the school system” [Hartman, 2007, p. 260].

In 1962, a school reform in Sweden required the subject of Christianity to maintain a “neutral” profile with respect to questions of faith; and in 1969, the subject’s name was changed from Christianity to “Religious Knowledge” (*religionskunskap*), indicating the transition from a denominational to a non-nondenominational form of religious education that prioritized teaching *about* religion – including different religions – from a Study of Religions perspective. The current Swedish national curriculum contains the following statement:

“Education in the Swedish school system shall be non-denominational. The task of the school is to encourage all pupils to discover their own uniqueness as individuals and thereby actively participate in social life by giving of their best in responsible freedom” [Curriculum for the Compulsory School System, the Pre-school Class and the Leisure-time Centre, 2006]¹.

The use of the term non-denominational (*icke-konfessionell*) in the above quotation is meant to imply that in the Swedish school system religious education is to be presented such that no particular worldview is prioritized and pupils from all cultural, ethnic and religious backgrounds would feel comfortable in attendance. This neutrality, however, does not extend to the realm of what is described as society’s “foundational values”, the mediation of which the national curriculum considers a primary task of Sweden’s educational system. This is one of the reasons why RE is taught in terms of the Religious Studies approach and, in 1996, was made obligatory for all pupils. The following quotation from the national curriculum explains:

“The school has the important task of imparting, instilling and forming in pupils those foundational values on which our society is based. The inviolability of human life, individual freedom and integrity, the equal value of all people, equality between women and men and solidarity with the weak

¹ This is the official English translation, the word used in Swedish for non-denominational is *icke-konfessionell*, which could also be translated into non-confessional.

and vulnerable are all values that the school should represent and impart. In accordance with the ethics borne by Christian tradition and Western humanism, this is achieved by fostering in the individual a sense of justice, generosity of spirit, tolerance and responsibility”.

An aim with the non-confessional religious education that is stipulated by the Swedish national syllabus is to learn *about* different religious traditions and worldviews. It is clear that school should not teach the pupils to practice any specific religion; instead it is supposed to be “neutral” in relation to religious traditions. The “neutrality” of religious education has been highly questioned and it has been claimed that the non-denominational religious education rather is an education *into* secularism, or a secularized version of Protestantism [Berglund, 2013]. It has also been suggested that to claim a certain “value foundation” independent of religion is as much an expression of faith as any religion, since it makes a truth claim that is binding for everyone.

As mentioned above it is since 1996 no longer possible to be exempted from RE in Sweden, because of its non-denominational character. This is from a European perspective, a unique phenomenon. In almost all other European countries, it is possible to be exempted from the municipal or state religion taught in school if parents so wish. The aim of the RE school subject in the Swedish curriculum is supposed to be in line with the European Convention [Kilkelly, 1999].

Norway

As for religious education in schools, the Norwegian school system has had a stronger connection to Christianity than Sweden. Religious education was until 1997 Christian instruction and teaching (CRE). Students could be excused from CRE if they had at least one parent who did not belong to the state church. The schools who had a large number of exempted students organized “world view orientation” (*livssynskunnskap*) as an alternative [Opsal & Skauge, 1996]. In 1997 however, Norway changed the Christian religious education to “Knowledge about Christianity with religion and worldview orientation” (KRL). Despite this change, the government had to introduce yet another school subject (2008) with a stronger Religious Studies approach after the European Court of Human Rights in Strasbourg had ruled that Norway was violating the principle of freedom of religion with the former obligatory RE school subject. The

Norwegian way to deal with RE in state schools thus came closer to the Swedish model.

Denmark

In Denmark CRE is a compulsory subject in primary and secondary school. Parents have the right for exemption if they take responsibility for the child's religious education themselves. Public school CRE teaches about different religious traditions but the primarily focus is on Christianity. Parents can ask for exemption for their children from these classes. Recently suggestions have been made that there should be cooperation between the Ministry of Education and Muslim organizations in the curriculum development.

Finland

Finland has a system of Religious Education where pupils are taught according to the religious tradition they belong to. A majority of the pupils in Finland belong to the Evangelical Lutheran church and are therefore taught Lutheran RE (LRE) in school. Since the 90ies when a new school law was passed certain minorities, such as the Muslim, have the right to their own religious education if there are at least three minority pupils who require a certain RE. Since then there is also a common framework for all religious education in comprehensive schools was also established. According to its aims, all pupils were to attain “religious literacy”, either from RE connected to their own religion or through Finland’s non-denominational alternative [Kallioniemi, 2011].

In 2003 the Finnish parliament reformed the *Religious Freedom Act*. This included a shift from “confessional religious education” to “religious education according to one’s own religion” and placed the different REs on the same level, with the intention of promoting religious equality [Kallioniemi, 2010]. Pupils cannot ask for exemption but those who do not belong to a religious community should be provided a non-denominational alternative. The Finnish system is unique from a Nordic perspective since it gives children from religious minorities the right to participate in RE according to their own religion within public schools [Berglund, 2014]. What should also be mentioned though is that in practice, organizing several forms of religious education is often difficult but also expensive.

In Finland, like in Denmark, education and not schooling is compulsory. This means that there are opportunities for home schooling

but home schooling has to be paid by parents in contrast to public schools that are free of charge. Children who are taught at home must pass special tests every year to prove that they reach the required national level.

The establishment of Muslim schools

Sweden

In Sweden it has, with few exceptions, not been permitted to establish denominational schools, although there are a few exceptions¹. In 1992 the educational policies were adjusted its to make it possible for a range of private actors, including religious denominations, to obtain state funding for independent schools. In 1993 Sweden's first Muslim school opened in the southern city of Malmö; to date, that number has increased to fifteen. Of these, nine have been classified as "Islamic" by the Swedish National Agency for Education (see table below) and six have been classified as "Swedish-Arabic" or the like. Because a number of the schools characterized as "Swedish-Arabic" provide some sort of Islamic Religious Education (IRE) – e.g., lessons in the Quran – here called "Muslim" as well². Each Muslim school currently educates between 20 and 750 pupils.

Even though a small number of Christian schools as well as one Jewish school existed in Sweden before the 90-ies, the policy change lead to a vast increase of denominational schools:

	Christian	Muslim	Jewish
Compulsory schools	54	9	3
Upper secondary schools	6	0	0

Denominational schools in Sweden (2006)

¹ There are a few examples of denominational independent schools before 1992, such as the Jewish Hillel School was established in 1955, Ekeby Holm school run by Seventh Day Adventists and Anna School in Jönköping (see for example Algotsson 1975:461, Johansson 2007, Peste 2007). Today, independent schools in Sweden have to respond "to the general objectives and values that apply to education in the public school system" (Education Act in practice: designs and comments 2005:117).

² One reason that the Arab private schools in the agency's statistics described as ethnic language may be, that the application process has shown that it is easier for linguistic-ethnic schools to get permission to establish themselves than for denominational private schools (Abdelcader 1998).

Although the above table only lists schools designated as “denominational” (*religiösa friskolor*) by Sweden’s National Agency for Education, it nonetheless indicates that the number of Muslim schools is far less than the number of Christian schools. It also shows that Muslim schools are presently confined to the compulsory segment of the Swedish school system, since no Muslim upper secondary schools (not compulsory in Sweden, but nearly all pupils continue to upper secondary school) have been established.

According to the Education Act, independent schools must open their doors to everyone, regardless of faith, and must be approved by the National Agency for Education. While run privately, Sweden’s Independent schools are as already been mentioned subsidized by the state. The nature of one denominational school may be extremely different from another, and a distinction is often drawn between those that have “strong” and those that have “weak” profiles. These classifications pertain to the degree of impact that a specific religion has on the profile of the school.

In most cases “denominational profile”¹ means that schools are adding specific substances, such as reading Quran, Arabic, Islamic history and Islamic singing in Muslim schools [Berglund, 2010]. An independent school is private in the sense that it has a private owner, however, it is funded by the state. The Muslim independent schools run by different local Muslim organizations [Berglund, 2013b].

In accordance with Sweden’s Education Act, the so called “foundational values” as well as the general goals outlined in the national curriculum (see above) are meant to be achieved in both non-denominational and denominational settings, and thus the “objectivity” of education is not to be intruded upon by indoctrination or tendentious modes of discourse, regardless of the school’s profile – denominational or otherwise. In pursuit of these aims, most schools with denominational profiles arrange only a small number of hours per week for the introduction of certain religious subjects. In the specific case of Muslim schools, this number amounts to one to three hours per week of Islamic religious education (IRE). And since there are no national syllabi for such subjects, local syllabi must be written instead. These, however, must also adhere to the above described

¹ Municipal Schools might also have a profile for example, football, arts or a specific pedagogy. So far though, there are no Municipal Schools that have chosen (or even tried to) establish a denominational profile in Sweden.

“foundational values”, which tend to be interpreted differently by different schools. In combination with the fact that those who have established Muslim schools belong to different theological traditions, this means that the local syllabi and what is taught in different IRE classrooms can differ widely (for examples see Berglund, 2010).

Norway

In Norway, the political debate on private and independent schools has been ongoing since the 1920s [Flateby, 2003, pp. 61-62]. The law that gives the possibility to establish private schools has strong links with international laws regarding parental rights i.e. Article 2 of the ECHR (see above). In 2003 a new law made it easier to establish independent schools. The requirement was that the independent school should be a religious, ethical or substance educational alternative to public school [Bergesen, 2003, p. 51].

In 2010 there were 95 Christian schools but no Muslim ones in Norway. Nevertheless several attempts have been made to establish such schools and Urtehaven Muslim school functioned in Oslo for a number of years. The first attempt to establish a Muslim school was turned down in 1995 on the grounds that it would have negative impacts on integration. According to Carolyn Midsem the refusal was a violation of the prohibition of discrimination, since similar arguments have never been used when Christian schools have been established in Norway [Midsem, 2003, p. 21]. The refusal was never legally tested [Ibid]. In 1999 the same application was amended by a new government (Christian democratic instead of Social democratic) and Urtehaven Muslim school could opened. However, the school closed down after a couple of years due to internal problems. Since then there have been discussions about establishing other Muslim schools in Norway and in 2009 the ministry of education approved an application to establish a Muslim school in Oslo, but the municipal government later turned the local application down. At the moment at least two schools have been given permission to start during 2012.

Denmark

In terms of denominational schools, Denmark differs from the other Nordic countries since they have a long tradition of independent denominational schools. As early as in the middle of the 19th century a large number of denominational schools characterized by the so called “Grundtwig

revival” (the 19th century) were founded [Ihle, 2007, p. 29]¹. Independent schools have been disputed, but are considered an integral part of the Danish school system. The strong tradition of these schools in Denmark is also related to the fact that the Danish Constitution that imposes compulsory education, but not that children have to attend school, as is the case in for example Sweden.

Independent schools in Denmark are not totally financed by the state as in Sweden but partly by individual contributions. Approximately 15 percent of all children attend independent schools in Denmark.

In view of Denmark’s long tradition of independent schools, it is no coincidence that it was in Denmark that the first Muslim independent school in the Nordic countries was founded (1978), today there are around 20 schools [Nielsen, 2004, p. 82; Ihle, 2007, p. 54]. A difference compared to Sweden is that Muslim schools, like other independent schools in Denmark, are not fully financed by the state, instead parents have to contribute by paying a fee (in 2004/2005 the monthly fee was approximately 40€). Another difference is that they are not inspected by a national agency of education; instead they are supervised by an external examination board chosen by the parents as well as the ministry of Education [Ihle, 2007, pp. 39-45].

Finland

In Finland the Tatars ran a Muslim school in Helsinki from 1948 to 1969 [Martikainen, 2004, p. 116]. Today there are no Muslim schools in Finland but the Rabita mosque in Helsinki performs home schooling with a small number of pupils since several years back. Being granted Islamic Religious Education (IRE) in all schools seems to have diminished the request for Muslim schools and has according to some scholars created a trust for the Finnish school system and society among diverse Muslim minority groups in Finland [Rissanen, 2012].

Reasons for choosing a Muslim school

Considering the reasons for establishing Muslim schools in Sweden, a study conducted in 1997 by the Swedish National Agency for Education

¹ Christian movement that is considered to have been of great importance for the development of democracy in Denmark and for the development of particular folk high school and friskolerørelsen [Jensen, 2004, p. 80; Lundgren & Lärarförbundet, 1996, p. 222].

concluded that certain Muslim parents send their children to Muslim schools because of negatively biased and inaccurate views of Islam in municipal schools and schoolbooks, disregard for common Islamic rules regarding diet, dress, prayer, chastity, fasting, and so forth, poor religious education by the standards of Islam, insufficient discipline, fear of exposure to narcotics and alcohol and too great a diversity of immigrant groups in the neighbouring municipal schools. Another important reason concerns the difficulties encountered by Muslim parents in their interactions with municipal school officials and staffs – interactions that had left them feeling humiliated, alienated and shamed. Reportedly, it was such incidents that had convinced them that it was impossible to effectively execute their parental responsibilities within the municipal school framework; thus they opted to send their children to a Muslim school instead. A more recent study concerning the matter of “choice of school” indicates the same thing: parents choose to send their children to Muslim schools more for purposes of security and well-being than for the purpose of religion although the criticism against the perceived “neutral” position also exists (Bunar & Kallstenius 2006). Thus their choice might be seen as one way of avoiding discrimination and obtaining acceptance of difference – i.e., as primarily involving concerns over power of influence and democratic rights. It is impossible to exclude such considerations from any comprehensive discussion regarding Muslim schools in Sweden and Ajagan-Lester even claims that the establishment of Muslim schools in Sweden might be seen as a reaction against municipal schools as they have nothing else than heteronomy and submission to offer to minority pupils. Whether or not one accepts the validity of the preceding reasoning, it is also of importance to many Muslim parents to locate an educational environment in which their children can be educated not only *about* Islam via RE textbooks based on a secularized religious studies approach, but also *into* Islam via confessional lessons in which Islam is the norm and the child learns about the “good life” from the Islamic point of view. Notably, choosing an education *into* could alongside the above arguments also be understood in terms of opposition to an education *into* secularism, which is the “neutrality” that municipal schools is considered to uphold. A surprising circumstance for this discussion is that there is up to date no available statistics comparing the performances of Muslim pupils in Muslim and municipal schools which of course also would be interesting for the present discussion.

Although, as indicated above, the decision to send one’s child to a

Muslim school is not usually based on the fact that it offers IRE, the appearance of this extracurricular subject in the school syllabi is nonetheless significant in terms of drawing a formal distinction between Muslim and non-Muslim schools in Sweden, Denmark and presumably Norway. The case of Finland is as already mentioned somewhat different since it is possible for Muslims to get IRE within the public school.

Reasons for the choice of Muslim independent school in the other Nordic countries are similar in many respects one another (see for example Ejr n s & Skytte, 1987; Olesen, 1987; Ihle, 2007). In Denmark (as for example in the Netherlands) many Muslim parents choose to put their children in Christian, especially Catholic, schools instead of public schools. This is considered mainly due to the Christian schools' positive attitude to religion, the strict discipline and a lower proportion of children of foreign origin [Shadid & Koningsveld, 1995, p. 106]. However, it is important to remember that there are Muslims in Sweden as in other Nordic countries that are opposed to both religious and Muslim schools. These opponents warn that the Muslim private schools at risk of becoming isolated islands in the society, which increases the already widespread segregation. Some also believe that there is a danger that Muslim schools are recruiting for "extremist" Muslim groups (see for example Pekgul, 2005).

Controversies

In 2003 and 2004 Swedish National Agency for Education conducted, extensive inspection of the Muslim and Arab independent schools. This was to a large extent a consequence of a television program which showed the existence of problems and violations in a number of Muslim schools. The results of the first inspection conducted in autumn 2003 was that two of the reviewed schools' permissions were withdrawn, and that six schools were requested to report improvement [Skoverket, 2003]. In 2004, the National Agency made follow-up visits. In a "result-memorandum" they write "The interviewed students generally express that they are happy in their schools and feel secure during their school day". Furthermore, it appears that all schools have taken action in the areas where the National Agency previously identified deficiencies. These measures are considered to have led to "significant improvement" in the schools [National Agency for Education,

2004]. Never the less, the TV program led to increased debate about Muslim schools in Sweden. Even those schools that were not criticized in the program experienced the effects of the program, in terms of negative attitudes from society. Many Muslim parents and teachers at Muslim schools thought that the program is part of a “conspiracy” on Muslims in Swedish society [interview with Parent, May 2004]. However, there are others who share the program’s criticism, and who think it is good that the situation in the schools was investigated. It is also clear from interviews with staff at some Muslim schools that the debate after the programs have led to increased awareness and discussion of how the curricula and syllabi should be realized. This makes it possible to assert that the critical debate has had a positive effect by initiating a discussion on professionalization at some Muslim schools.

Urtehangens Muslim School in Oslo was while running also under considerable debate. In the spring term of 2004, about a 100 of the pupils at home by their parents because they wanted to show his distrust of school management. Even the teachers were protesting against the management by taking sick leave [Norsk Utdanning, 2004]. The County Governor of Oslo was asked to investigate the school's problems [Aftenposten, 2004] and criticized the way school dealt with its finances. As a consequence, Urtehangens headmaster decided to close the school.

During the early 1990s, the Danish media took an interest in Muslim schools which led to a strong criticism of schools. The criticism can be summarized in three different levels: a) criticism of management and economics, b) critique of education level, c) criticism of the values and standards. As a consequence of the debate the law on independent schools was altered. According to Jensen, the changes could be construed as a consequence of the rancorous debate that raged in both media and among politicians about the integration of Muslims in Denmark. The change in the law meant that schools must prepare students to live in a society with “Freedom and democracy”. In addition, it requires that the school management has to be able to speak and write Danish and that the teaching of all subjects that should be part of elementary school teaching should also be conducted in Danish [Jensen, 2004, p. 82]. In 2003-2004, the Danish Ministry of Education visited, a large number of “independent schools for Children with two languages”. This led to even further regulatory requirements.

Concluding discussion

The establishment of Muslim schools could be understood as one of many initiatives taken by some Muslims in the Nordic countries to facilitate the ability to live life according to Islam in a Nordic context. The Muslim private schools activities may be one of several ways to convey Islam as the norm for both learning and living. However, it is important to remember that the differences between various Muslim schools are great in many ways. According to Waardenburg (2003) first-generation

Muslims often formulate their Islam in the new country in accordance with the ideas offered in the home country. He argues that future generations, and especially women see new needs in relation to the new country and thereby make changes that can either mean that they become “secular” Muslims or, for example, seek authoritative answers to the newly arising issues directly in the Quran and *hadith* literature. Others reinterpret and study to include the religious texts in new ways, for example, by freeing themselves from traditional forms of textual interpretation [Waardenburg, 2003, pp. 326-327]. It should be noted however, that while all Muslims share a few basic rules and doctrines, Islam can be formulated and practiced in a variety of ways. This variation is combined with national, social or individual characteristics [Waardenburg, 2003, chapter 11]. In the Nordic countries yet another variable will be added, since the existent variants will be combined with the cultural, social and individual conditions, which are characteristic of each country. This dual or rather three-dimensional variation in living conditions, lifestyles and interpretations make it impossible to speak about Islam in the Nordic countries, as well as of Islam in Muslim schools, in generalized terms. This means that not only different schools represent different theological traditions within Islam (to some extent they sometimes compete with each other) but also that how they function and what the content of IRE is very extensively between schools (see Berglund, 2010). Awareness of what these differences between various Muslim schools may mean is very low in the Nordic countries. How much of the school day that is influenced by religion also vary widely between the schools. In some schools the religious element is only one lesson with IRE a week and leave at Muslim holidays while in other schools it is more important and shape many activities in one way or the other. A concrete example of this variation may occur is how different Muslim schools handle

the teaching of the Quran. In some schools, it is an integral part of IRE, in other schools there is none at all. In some schools every single word the students learn to recite is translated into Swedish while in yet other schools teachers argue that pupils should first learn the meaning of what is “proper Islam” and then learn to understand the words in the recited verses (for further discussion of Quran teaching see Berglund, 2010).

One of many things that are interesting about independent schools and IRE is that Islam is not the only norm. Schools must also live up to their respective national educational objectives. This means that yet another dimension that shapes what actually can be taught. The significance of independent schools and/or the formulation of IRE within the educational system will vary. The requirement to meet the national goals of education may act as an “incentive” to formulate an Islam that takes the Nordic social aspects seriously. Schools could therefore help in responding to newly emerging issues on how to live life as a Muslim in the best way.

References

- Abdelcader, L. (1998), *Friskola - segregation eller ej? Tre friskolor och den mångkulturella frågan*, Unpublished paper, Uppsala University, Uppsala.
- Ajagan-Lester, L. (2001), *Utbildning i det mångkulturella samhället*, Institutionen för pedagogik och didaktik, Göteborg.
- Algotsson, K. (1975), *Från katekestvång till religionsfrihet: Debatten om religionsundervisningen i skolan under 1900-talet*, Rabén & Sjögren, Stockholm.
- Bergesen, H.O. (2003), “Hvorfor frittstående skoler”, in T. Flateby (Ed.), *Tusenfyrd*, Didakta, Oslo.
- Berglund, J. (2010), *Teaching Islam, Islamic Religious Education in Sweden*. Waxmann, Münster.
- Berglund, J. (2011), “IRU på muslimska friskolor, en översättning av islam till det svenska skolsystemet”, in P. Strandbrink, B. Lindqvist and H. Forsberg (Ed.), *Tvåra Möten: Om utbildning och kritiskt lärande*, Södertörn Studies in Education 1, Södertörns högskola, Stockholm.
- Berglund, J. (2013a), “Swedish religion education – Objective but Marinated in Lutheran Protestantism”, *Temenos*, Vol. 49, No. 2, pp. 165-184.
- Berglund, J. (2013b), “Islamic Education in Sweden”, in E. Aslan & M. Rausch (Ed.), *Islamic Education in Secular Societies*, Peter Lang, Frankfurt am Main.

- Berglund, J. (2014), "Teaching Orthodox Religious Education on the Border", in *British Journal of Religious Education* (under publication).
- Bunar, N. & Kallstenius, J. (2006), *I min gamla skola lärde jag mig fel svenska: En studie om skolvalfriheten i det polariserade urbana rummet*, Integrationsverket, Norrköping.
- Ejrnæs, M. & Skytte, M. (1987), "Sociale og kulturelle fordele og ulemper ved privatskoler for invandrabørn", in A. Olesen (Ed.), *Islam og undervisning i Danmark*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus.
- Flateby, T. (2003), "Maktspråk mot minoritetsskoler", in T. Flateby (Ed.), *Tusenfryd*, Didakta, Oslo.
- Hartman, S. (2007), "The Development of the Swedish Educational System", in M. Carlsson, A. Rabo & F. Gök (Ed.), *Education in "Multicultural" Societies: Turkish and Swedish Perspectives*, (18), Swedish Research Institute in Istanbul Transactions, pp. 257-265.
- Hjärpe, J. (2004), *99 frågor om isalm: och något färre svar*, Leopard förlag, Stockholm.
- Ihle, A.H. (2007), *Magt, Medborgerskab og Muslimska Friskoler i Danmark*, Institut For Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet, Københams.
- Jensen, T. (2004), "Muslimske friskoler i Danmark", *Svensk Religionshistorisk Årsskrift*, Vol. 13, pp. 79-104.
- Johansson, V. (2007), "Sjundedagsadventisternas friskola Ekebyholm", in J. Berglund & G. Larsson (Ed.), *Religiösa friskolor i Sverige: historiska och nutida perspektiv*, Studentlitteratur, Lund.
- Kallioniemi, A. (2010), "The Curriculum of Religious Education at the Helsinki European School", *Panorama*, Vol 22.
- Kilkelly, U. (1999), *The Child and the European Convention on Human Rights*, Ashgate, Dartmouth.
- Larsson, G. & Sander, Å. (2007), *Islam and Muslims in Sweden: Integration or Fragmentation? A Contextual Study*, Lit Verlag, Munster.
- Leirvik, O. (2003), "Islam and Christian-Muslim Relations in Norway: Popular realities, political and religious responses, interfaith cooperation", *Islamochristiana*, Vol. 29, pp. 121-140.
- Leirvik, O. (2013), "Muslims in Norway: Value Discourses and Interreligious Dialogue", in U. Mårtenson (Ed.), *Public Islam and the Nordic Welfare State: Changing Realities? Studies in Contemporary Islam* (under publication).
- Lundgren, U.P. & Lärarförbundet. (1996), *Pedagogisk uppslagsbok: från A till Ö utan pekpinnar*, Lärarförbundet, Stockholm.
- Martikainen, T. (2004), "Islam i Finland", in G. Larsson (Ed.), *Svensk religionshistorisk årsskrift*, Swedish Science Press, Uppsala, pp. 105-123.

- Martikainen, T. (2013), "Muslim Immigrants, Public Religion and Developments towards a Post-Secular Finnish Welfare State", in U. Mårtenson (Ed.), *Public Islam and the Nordic Welfare State: Changing Realities?* Studies in Contemporary Islam (under publication).
- Midsem, C. (2003), "Religions- og livssynsfrihet, foreldrerette og skolevalg", in T. Flateby (Ed.), *Tusenfryd*, Didakta, Oslo.
- Nielsen, J. (2004), *Muslims in the West*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Olesen, A. (1987), "Interviews og samtaler", in A. Olesen (Ed.), *Islam og undervisning i Danmark*, Aarhus Universitetsforlag, Aarhus.
- Olin, C. (2000), "Religious Education in Finland – Framework and Practice", in N.G. Holm (Ed.), *Islam and Christianity in School Religious Education*, Åbo Akademi, Åbo.
- Opsal, J. & Skauge, I.L. (1996), *Muslimske Elever i Norsk Skole*, Kulturbro Forlag, Oslo.
- Otterbeck, J. & Bevelander, P. (2006), *Islamofobi: En studie av begreppet, ungdomars attityder och unga muslimers utsatthet*, Forum för levande historia, Stockholm.
- Pekgul, N. (2005), "Kantrad debatt om islam gynnar fundamentalisterna", *Göteborgs Posten*, 9 September.
- Peste, J. (2007), "Judiska friskolor i det mångkulturella Sverige", in J. Berglund & G. Larsson (Ed.), *Religiösa friskolor i Sverige, historiska och nutida perspektiv*, Studentlitteratur, Lund.
- Rissanen, I. (2012), "Teaching Islamic education in Finnish schools: A field of negotiations", *Teaching and Teacher Education*, Vol. 28, Issue 5, pp. 740-749.
- Schreiner, P. (2002), "Religious Education in the European Context", in L. Broadbent & A. Brown (Ed.), *Issues in religious education*, Routledge Falmer, London.
- Shadid, W. & Koningsveld, S. van. (1995), *Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe*, Pharos, Kampen.
- "Curriculum for the compulsory school, preschool class and the leisure-time centre", (2011), *Skolverket*, available at: www.skolverket.se/publikationer (accessed 28 December 2013).
- Skolverket. (1997), *Barn mellan arv och framtid: konfessionella, etniska och språkligt inriktade skolor i ett segregationsperspektiv*, Skolverket, Stockholm.
- Svanberg, I. (1999), "The Nordic Countries", in D. Westerlund & I. Svanberg (Ed.), *Islam Outside the Arab World*, Curzon, Richmond.
- Svanberg, I. & Westerlund, D. (1999), *Blågul islam? muslimer i Sverige*, Nya Doxa, Nora.

Waardenburg, J. (2003), *Muslims and Others: Relations in Context*, de Gruyter, Berlin.

Interview

Interview with Parent, May 2004.

TV-programmes

I skolans våld and I skolans våld 2 (In the school's clutches and In the school's clutches 2), were broadcast on May 8, 2003 and May 12, 2004.

Светлана Аккиева¹

Исламские учебные заведения и мусульманское образование на Северном Кавказе: состояние и перспективы

Аннотация: В статье дан анализ становления и современного состояния исламских учебных заведений в республиках Северного Кавказа. Система исламского образования представлена тремя уровнями: примечетские начальные школы (мактабы), медресе и исламские высшие учебные заведения (исламские институты и университеты). Изучена специфика исламского образовательного пространства в каждой из республик и проведен их сравнительный анализ. Рассмотрена проблема исламофобии в ряде республик Северного Кавказа, выражающаяся в негативном отношении к строительству исламских учебных заведений (исламского центра в Кабардино-Балкарской республике). Изучены особенности сферы мусульманского образования и показаны проблемы в сфере финансирования учебных заведений, состава и уровня квалификации преподавательских кадров, уровня подготовки выпускников. Определены основные пути решения проблем в системе исламского образования.
Ключевые слова: исламское образование, учебные заведения, Северный Кавказ, духовенство, ислам.

Svetlana Akkueva. ISLAMIC EDUCATIONAL INSTITUTIONS AND MUSLIM EDUCATION IN THE NORTH CAUCASUS: STATE AND PROSPECTS

Abstract: The article gives an analysis of the Islamic educational institutions formation and current state in the republics of the Northern Caucasus. The system of the Islamic education is represented by three levels: primary schools at mosques (maktabs), madrasahs and Islamic high education institutions (Islamic Institutes and Universities). The specifics of the Islamic educational area in each republic are studied and their comparative analysis is carried out in this work. The problem of Islamophobia in a

¹ Доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Кабардино-Балкарского Института Гуманитарных исследований (г. Нальчик, Россия).

number of the republics of the Northern Caucasus that is expressed in negative attitude to building of Islamic educational institutions and the Islamic centre in Kabardino-Balkaria is examined. The features and peculiarities of the Moslem education field are studied and the problems of financing of the educational institutions, the staff and qualification level of teaching personnel and the level of the graduates training are shown. The main ways of the above problems in the system of Islamic education solution are defined.

Key words: Islamic education, educational institutions, the Northern Caucasus, clergy, Islam (Moslem faith).

Процесс формирования исламских учебных заведений и возрождения мусульманского образования в Российской Федерации начался в конце 1980-х – начале 1990-х гг. Важную роль в развитии исламского образования сыграли Духовные управления мусульман, которые одну из главных задач своей деятельности видели в религиозном просвещении населения.

В настоящее время система исламского образования на Северном Кавказе представлена тремя уровнями: примечетские начальные школы (мактабы), медресе и исламские высшие учебные заведения (исламские университеты и институты). Наибольшее количество учебных заведений существует в Дагестане. На начало 2013 г. в Дагестане действовали 12 высших учебных заведений. В Махачкале и Хасавьюрте находились по три исламских вуза, в Буйнакске, Дербенте и Кизилюрте по одному, в Кизилюртовском районе, в с. Новый Чиркей действовал еще один вуз, в Шамильском районе было 2 вуза: один в с. Ассаб, а другой в с. Батлук. Еще два вуза (Институт Ислама им. Имама Шамиля в с. Дылым Казбековского района и Исламский институт им. Хасана Афанди в с. Гергебиль Гергебильского района были зарегистрированы, но не действовали). Число обучающихся в высших учебных заведениях составляло 1506 человек.

В соответствии с законодательством Республики Дагестан (РД) программы исламских вузов утверждались экспертным советом религиозной организации ДУМ Дагестана. Однако учебные планы и пособия в этих исламских вузах были различны, не было единого списка религиозной литературы и пособий, разрешенных ДУМД для использования в учебном процессе [Эльдаров, Нухов, 2004, сс. 409-410]. В Дагестане многие деятельность этого отдела считали предвзятой,

а сотрудников, занимающихся проверкой, некомпетентными. В 2012 г. экспертный совет был ликвидирован.

К 2013 г. на территории Дагестана было образовано 105 медресе, в которых обучались 4196 человек. В Управлении Минюста России по РД было зарегистрировано 46 негосударственных исламских образовательных учреждения среднего профессионального религиозного образования республики, 59 медресе не были зарегистрированы. Лицензии на право осуществления образовательной деятельности имели только 15 медресе.

В Дагестане в 1995 г. было создано духовное женское общество «Муслимаат». Основная цель данного общества – нравственное оздоровление общества, борьба с алкоголизмом, наркоманией и другими пороками, а также обучение молодежи основам Ислама и мусульманской этике. В рамках этого общества функционируют два учебных заведения: медресе и филиал Буйнакского университета им. Сайфуллы-кади и медресе. В 2005 г. в стенах филиала создана «Школа духовной красоты» (срок обучения 1 год), которую посещают мусульманки разных возрастов (от 7 до 70 лет). В школе изучают Коран, основы ислама, арабский язык, этику поведения, этику семейной жизни, секреты красоты и здоровья, домоводство и другие предметы [Муртузалиев, 2007, сс. 170-171]. К началу 2012 г. в Дагестане действовали более 40 территориальных отделений этой школы.

Источниками финансирования деятельности исламских учебных заведений, действующих в РД, являются собственные средства, получаемые от осуществления различных видов деятельности, не запрещенных нормами российского и республиканского законодательства, а также нормами шариата; материальные и денежные взносы учредителей; денежные, материальные средства, имущество и иные объекты собственности, переданные физическими и юридическими лицами, в том числе иностранными (в форме дара, по завещанию, добровольного пожертвования, благотворительности, целевых взносов), а также денежные взносы учащихся местных исламских учебных заведений в виде частичной оплаты за обучение. Традиционными и новыми источниками финансирования исламского образования являются неофициально возродившиеся вакфы, частные и общественные пожертвования (закят и садака), исламские фонды и банки. Большая часть материальных расходов обеспечивается за счет спонсоров. Среди них такие частные предприятия, как комбанк «Месед», торговый дом «Киргу»,

крупные государственные предприятия Дагэнерго, Махачкалинский морской международный торговый порт, Сулакэнерго, Дагводоканал, Чиркейгэстрой и другие, районные и местные администрации, частные лица. Часть помощи от государства, крупных предприятий и зарубежных спонсоров проходит через исламские благотворительные фонды им. С.-М. Абубакарова, Саида Ацаева, Хасана Хильми и др. [Ханбабаев, 2008]. Некоторые вузы фактически имеют вакуфную собственность в виде сельскохозяйственных угодий, поголовий скота, подсобных хозяйств.

Серьезной проблемой дагестанских высших исламских учебных заведений является отсутствие в них квалифицированных кадров. Большинство преподавателей дагестанских учебных заведений являются выпускниками тех же дагестанских вузов или мадрасе или же получили свое образование, обучаясь индивидуально. Уровень их подготовки недостаточен для ведения преподавательской деятельности в вузе [Наврузов, 2007, с. 86].

В Чеченской Республике действуют два высших учебных заведения: Российский исламский университет имени Кунта-Хаджи Кишиева и Курчалойский исламский институт имени Ахмада Кадырова, который имеет 12 филиалов в различных населенных пунктах республики. На территории республики действуют 16 медресе.

В Ингушетии действуют три религиозно-образовательных учреждения, два медресе и Исламский институт. С 1999 г. в школах республики преподается курс «Основы религии» для учеников 5-10 классов, который включает в себя историю религии, морально-нравственное воспитание. Курс «Основы религии» преподается на ингушском языке.

В Карачаево-Черкесской республике с 1993 г. функционирует Исламский институт (в г. Черкесске), действует система мектебов и медресе. В Республике Северная Осетия-Алания при некоторых мечетях действуют медресе и есть мектебы в ряде сел. Высшего учебного заведения нет.

До начала 1990-х гг. в Кабардино-Балкарской республике не было исламских учебных заведений, не было и медресе. В начале 1990-х практически в каждом крупном населенном пункте республики стали строиться мечети. При мечетях стали работать начальные исламские школы. Первое исламское учебное заведение в Кабардино-Балкарии было открыто в 1991 г. – это было медресе в Нальчике.

Возглавил его репатриант адыгского происхождения из Сирии – Шаути Балаг [Аккиева, 2009, с. 54]. В это первое за последние 70 лет исламское учебное заведение на территории республики устремились десятки молодых людей, желающих получить теологическое образование. В нем учился и мало кому тогда известный Мусса Мукожев (в конце 1990-х – начале 2000-х гг. г. лидер (амир) мусульманской общины Кабардино-Балкарии, находящейся в оппозиции к ДУМ Кабардино-Балкарии, был одним из организаторов нападения на правоохранительные органы Нальчика в октябре 2005 г., убит в 2009 г.). В 1993 г. медресе было преобразовано в Институт арабского языка, во главе которого стал египтянин Тарик Камиль. В 1993-1995 гг. различные российские и зарубежные исламские организации оказывали институту финансовую помощь, однако впоследствии эти пожертвования сократились до минимума. Из-за финансовых проблем и отсутствия помещения в 1995-1996 гг. институт не смог осуществить очередной набор студентов и прекратил свое существование. В настоящее время в КБР отношение к деятельности указанного института неоднозначное, есть мнение, что он сыграл определенную роль в распространение среди части верующей молодежи идей радикального ислама, ввиду отсутствия должного контроля за тем, кто и что там преподавал.

В 1996 г. ДУМ КБР выступил с идеей создания Исламского института, значительная финансовая поддержка при его открытии была осуществлена Министерством по делам религии Турции. Наиболее сложным вопросом при организации Исламского института стал вопрос предоставления помещения. Для решения этой проблемы муфтий КБР неоднократно обращался в государственные структуры и лично президенту В.М. Кокову с просьбой выделить для Института подходящее здание. Следует отметить, что разрешение проблемы помещения для Исламского института в значительной степени определялись тем, каков был авторитет и вес председателя ДУМ в обществе. Естественно и то, что от того, как реагировала власть на просьбы и нужды ДУМ КБР, на обращения его лидера, формировался в обществе и авторитет самого председателя ДУМ. В 1996 г. власти КБР разрешили проблему с помещением для Исламского института. По личному распоряжению В.М. Кокова администрацией г. Нальчик под Исламский институт был выделен двухэтажный особняк в центре города по улице Кабардинской. Ремонт здания был осуществлен на добровольные пожертвования, а также при серьезной финансовой

поддержке министерства по делам религии Турции. Возглавил новый институт Шарафутдин Чочаев, его заместителем стал Анас Пшихачев.

Исламский институт сразу же стал одним из востребованных учебных заведений республики. В первые годы конкурс в институт был на уровне самых престижных факультетов Кабардино-Балкарского государственного университета. В исламский институт могли поступить юноши и девушки от 16 до 25 лет, получившие среднее образование. Кроме того, для поступления в институт необходима была рекомендация раис-имама с места жительства абитуриента. Обучение в институте было бесплатным. В исламском институте студентам преподавались как богословские, так и светские предметы. В их числе: арабский язык (1200 часов), вероубеждение (64 часа), сравнительное богословие (192 часа), тафсир (толкование Корана – 704 часа), сира (история ислама, в основном жизнеописание пророка Мухаммеда), фикх (мусульманское право в широком смысле – 576 часов), усул ал фикх (основы теории и методологии юриспруденции 128 часов), хадисы (64 часа), шариатский суд, основы арабской философии, психология и педагогика, история КБР. Особое значение уделялось изучению арабского языка. Преподавание велось на русском и арабском языках. Преподавание осуществляли богословы Анас Пшихачев, Тахир Атмурзаев, Шарафутдин Чочаев и др., а также теологи из Сирии, Иордании, светские предметы читали преподаватели КБГУ и других вузов республики.

Первоочередной задачей, стоявшей перед Исламским институтом, было обеспечение мечетей республики грамотными имамами. Институт проработал до 2000 г. и не смог осуществить даже первый выпуск, т.к. из-за отсутствия государственной регистрации институт вынужден был прекратить свою работу. Некоторые студенты старших курсов смогли продолжить свое образование в других вузах (Дагестан, Татарстан), а часть прервала обучение.

В 90-е гг. со стороны арабских стран оказывалась серьезная поддержка развитию ислама в республике. Более сотни студентов из Кабардино-Балкарии прошли обучение в Саудовской Аравии, Египте, Сирии, Иордании и Турции. Поддержку мусульманским общинам в 90-е гг. оказывали и благотворительные арабские организации, аккредитованные в республике, такие, как Международная организация «Спасение» (Саудовская Аравия), Всемирная ассамблея исламской молодежи «ан-Надва» и др. При содействии Саудовской Аравии в

Нальчике был создан Центр исламской молодежи и отделение известной своим радикализмом Международной организации по спасению ислама – «Да'уат» [Пути мира на Северном Кавказе, 1999, с. 52]. Позднее эти организации прекратили свою работу в республике.

К началу 2000-х гг. интерес к получению духовного образования, который наблюдался в начале 90-х гг., спал. Это явление было характерно в целом для мусульман всей России. По мнению исламоведа Алексея Малашенко, волна интереса к изучению ислама, рост которого пришелся на 1991-1993 гг., спала. И свидетельством падения интереса к этому стало снижение числа желающих учиться, что привело к практическому отсутствию конкурса в большинстве исламских вузов, падению активности разного рода кружков и центров по изучению ислама [Малашенко, 1999, сс. 82-83]. К концу 1990-х – началу 2000-х гг. повысился престиж светского образования и выросли конкурсы в большинство государственных вузов. И сегодня большинство юношей и девушек республики стремится учиться в государственных вузах, а при невозможности этого поступает в вузы, колледжи и филиалы разных государственных и негосударственных вузов, которые действуют как в республике, так и в других регионах страны. Сотни девушек и юношей из республики учатся в вузах других городов, в том числе в вузах Москвы, Санкт-Петербурга, Ростова-на-Дону, Ставрополя, Краснодара, Пятигорска. Введение системы ЕГЭ увеличило возможности выпускников из КБР получить образование в ведущих вузах.

В 2002 г. Исламскому институту удалось получить лицензию (Лицензия Министерства образования и науки РФ: серия А, № 000996, регистрационный № 0984 от 7 июля 2003 г.) Министерства образования и науки РФ и возобновить свою работу. В 2007 г. состоялся первый полноценный выпуск. Диплом о высшем теологическом образовании получили 13 человек (2 студента из Адыгеи, один студент из Ингушетии и 10 уроженцев КБР).

Выпускники исламского института становятся богословами и преподавателями арабского языка. Но это относится к мужчинам, женщины не могут быть священнослужителями, им уготована роль преподавателей арабского языка или основ ислама в детских садах или школах. Они же являются наиболее предпочтительными кандидатами в супруги служителей исламского культа и наиболее верующих мусульман. Студентки Исламского института выделяются своей одеждой, они носят длинные платья и покрывают голову платком.

Только единицы из числа выпускников Исламского университета находят работу по специальности, одна из причин этого – финансовые проблемы, с которыми сталкиваются те из них, кто стал исполнять обязанности имама. ДУМ КБР не может привлечь их на работу, т.к. не может обеспечить зарплатой (большая часть имамов республики люди старших возрастных групп, получающих государственную пенсию по старости, что смягчает их финансовые проблемы). У молодых имамов нет такой возможности, им приходится существовать на пожертвования мусульман, которые не могут порой покрыть даже нужды мечети.

В 2007 г. Исламский институт при ДУМ в соответствии с распоряжением Правительства РФ от 14.06.2007 г. № 775-р в целях создания системы подготовки специалистов по истории и культуре ислама, направленной на профилактику экстремизма и формирование у студентов установок толерантности, был преобразован в Северо-Кавказский исламский университет имени Имама Абу Ханифы (СКИУ). В декабре 2008 г. региональный университет получил лицензию Федеральной службы по надзору в сфере образования на образовательную деятельность. Юридический статус – религиозная организация. Кроме того, ИУЗ является членом некоммерческого партнерства «Совет по исламскому образованию».

В России в настоящий период шесть таких университетов: в Москве, Казани, Уфе, Махачкале, Нижнем Новгороде и Нальчике. Все остальные исламские учебные заведения являются филиалами данных университетов и должны работать в тесном взаимодействии. Каждый исламский университет в свою очередь прикреплен к светскому учебному заведению, что должно способствовать улучшению качества образования. В ноябре 2007 г. в рамках реализации программы по приданию статуса государственных дипломов духовных учебных заведений был подписан договор о сотрудничестве Северо-Кавказского исламского университета с Кубанским госуниверситетом. Такое сотрудничество должно было способствовать созданию условий для переподготовки преподавателей православных и исламских учебных заведений с целью получения более углубленного светского образования. Финансовая поддержка вузу оказывается со стороны государства и Фонда поддержки исламской науки, культуры и образования (существует с 2007 г.).

В 2007-2008 учебном году в университете им. Абу-Ханифы в Нальчике обучались 58 человек (в их числе студенты из Ставропольского края, Ингушетии, Карачаево-Черкессии). Планировалось и открытие филиалов университета в Карачаево-Черкессии, в Северной Осетии-Алании и Адыгее, но осуществить открытие этих филиалов по разным причинам не удалось.

С 2009 г. вузом-партнером СКИУ является Пятигорский государственный лингвистический университет (ПГЛУ). И в соответствии с программой, разработанной совместно и утвержденной Минобрнауки РФ, обучение в СКИУ осуществляется на одном факультете – шариатском, с присвоением выпускникам квалификации «преподаватель арабского языка и шариатских наук». Обучение в СКИУ бесплатное, учащиеся за счет вуза обеспечиваются жильем и питанием. В университете особое внимание уделяется морально-нравственному воспитанию студентов. В них культивируется уважительное отношение друг к другу, к преподавателю, особое значение уделяется моральному облику.

В настоящее время в штате преподавателей СКИУ состоит 22 человека (жители КБР), из 11 преподавателей теологических дисциплин 7 человек получили образование за рубежом. Лекции по гуманитарным, социально-экономическим и естественнонаучным дисциплинам читают преподаватели из светских вузов (Кабардино-Балкарского Государственного университета, ПГЛУ, РУДН).

Финансирование СКИУ осуществляется через некоммерческую организацию «Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования» (Фонд) и благотворительные пожертвования (преподавание светских дисциплин финансируется государством через ПГЛУ). В 2012 г. Фондом было выделено на нужды СКИУ 3,6 млн. рублей (в 2011 г. – 1,8 млн. рублей), на 2013 г. – 3,6 млн. рублей (указанная сумма направляется на выплату заработной платы работников (которая составляет от 5 тыс. до 14 тыс. рублей), содержание здания, приобретение канцтоваров и т.п.).

Финансовые проблемы СКИУ сказываются напрямую на уровне преподавания и качестве учебного процесса, а сам институт фактически является учебным заведением для подготовки, в первую очередь, имамов мечетей.

Кроме того, в летний период в медресе проходят курсы переподготовки и повышения квалификации сельские имамы. До настоящего времени большинство имамов в КБР, являющихся пожилыми

людьми, в рамках указанных курсов не способны к получению необходимых знаний для решения задач по ведению качественной проповеднической работы, способной противодействовать радикализации молодежи и вовлечению ее в экстремистскую деятельность. При этом заменить старшее поколение имамов на молодых выпускников СКИУ не представляется возможным, в основном – из-за нестабильной и низкой заработной платы (от 5 до 10 тысяч рублей) сельских работников ДУМ.

В Кабардино-Балкарии есть одно медресе «Нур» (действует с 2009 г., лицензия с 2011 г.), функционирующее на базе СКИУ. За период с 2010 по 2012 гг. данное учебное заведение окончило 46 человек, из которых в структурах ДУМ трудоустроены 25.

В республике при сельских мечетях функционирует 25 воскресных школ, которые не дают систематического начального исламского образования, и в которых прихожане (как правило, лица старшего возраста) учатся читать Коран, редко – писать по-арабски, и приобретают знания минимума необходимых обрядовых правил.

Проявившаяся к началу 2000-х гг. тенденция падения интереса у молодежи к получению исламского образования сохраняется. С каждым годом в Исламский университет идут учиться все меньше людей. Так, если в 2011-2012 учебном году в СКИУ обучалось 160 студентов (из них 123 человек заочно), то в 2012-2013 учебном году обучалось 137 студентов (из них 109 человек заочно). К сожалению, общий уровень подготовки молодых людей, которые пришли учиться в СКИУ, оказывается недостаточным для обучения в этом вузе. Кроме того, многие студенты после поступления в вуз не демонстрируют серьезного отношения к учебе. В этом кроется главная причина их низкой успеваемости – так, по результатам годовых экзаменов и зачетов за 2011-2012 учебный год по решению экзаменационной комиссии СКИУ за неуспеваемость и неявку на экзамены были отчислены более 30 человек.

В настоящее время СКИУ располагается в непригодном для ведения образовательного процесса здании (бывшее дошкольное учреждение). В связи с этим, в марте 2011 г. в г. Нальчике было начато строительство Исламского культурно-образовательного центра (включает здание СКИУ, общежитие и административное здание ДУМ КБР). По инициативе Главы КБР А.Б. Канокова в проект комплекса было включено и согласовано с администрацией Президента РФ строительство

республиканской соборной мечети по аналогии с культовыми сооружениями, возведенными в г. Грозный и г. Казань.

В настоящее время строительство Северокавказского исламского культурно-образовательного центра (здания СКИУ) приостановлено, в связи с тем, что Главой КБР А.Б. Каноковым не были выделены планируемые на строительство финансовые средства. Сумма задолженности составляет 40 миллионов рублей, которая необходима для завершения отделочных работ центрального здания. Кроме того, в сметной документации строительства не были заложены денежные средства для прокладки коммуникаций (около 50 миллионов рублей). В связи с отставкой главы КБР А.Б. Канокова в декабре 2013 г. вопрос об открытии исламского культурно-образовательного центра отодвигается на неопределенное время. Это неопределенность связана не только с отставкой Главы, но и резко отрицательным отношением части населения КБР к строительству этого центра.

Исламские высшие учебные заведения Северного Кавказа в целом состоялись и заняли свое место в составе высших исламских учебных заведений страны, но вместе с тем в их деятельности есть существенные недостатки, в числе которых:

- несоответствие стандартам Минобрнауки РФ учебных программ и учебно-методической литературы;
- дефицит профессионально подготовленных, квалифицированных преподавателей;
- формализм при составлении индивидуальных учебно-тематических планов работы у большинства преподавателей;
- отсутствие установленных правил приема абитуриентов (зачисление по результатам собеседования);
- ограниченный круг преподаваемых светских предметов;
- отсутствие контроля качества процесса обучения и выполнения лицензионных требований со стороны профильных государственных структур.

Указанные проблемы негативно сказываются на подготовке будущих служителей культа, способных идеологически противостоять экспансии исламского фундаментализма и религиозного экстремизма. Кроме того, ограниченный спектр мировоззрения выпускников ряда высших исламских учебных заведений не способствует их социальной адаптации и трудоустройству в светском государстве.

В целом за более чем два десятилетия исламские учебные заведения внесли существенный вклад в развитие мусульманского образования на Северном Кавказе и в России в целом. В настоящее время основной проблемой исламского образования на Северном Кавказе остается подготовка грамотных исламских богословов, которые могли бы транслировать свои знания в «народ» и грамотно прививать представителям мусульманской уммы традиционные исламские ценности.

Библиография

- Аккиева С.И. Ислам в Кабардино-Балкарской республике. – М.: «Логос», 2009. – 129 с.
- Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. – М.: Московский центр Карнеги, 1998. – 222 с.
- Муртузалиев С.И. Современное состояние и векторы развития исламско-светского образования в Дагестане // Ислам и политика на Северном Кавказе: история и современность. Материалы Всесоюзной научной конференции. – Карачаевск, 2007. – С. 168-176.
- Наврзузов А. Перспективы исламского образования в Дагестане // Вестник Евразии. – 2007. – № 3. – С. 78-89.
- Пути мира на Северном Кавказе. Независимый экспертный доклад / Под ред. В.А. Тишкова. – М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1999. – 190 с.
- Ханбабаев К. Состояние и проблемы исламского образования в Республике Дагестан [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.idmedina.ru/books/materials/faizhanov/5/pedagog_hanbaev.htm? (проверено 10.11.2013 г.).
- Эльдаров М.Ч., Нухов О.М. Проблемы современного исламского образования в Республике Дагестан // Взаимодействие государства и религиозных объединений: современное состояние и перспективы. Материалы Северокавказской научно-практической конференции (15 октября 2003 г.). – Махачкала, 2004. – С. 408-412.

References:

- Akkieva, S.I. (2009), *Islam v Kabardino-Balkarskoj respublike*, Logos, Moskva.
- Malashenko, A.V. (1998), *Islamskoe vozrozhdenie v sovremennoj Rossii*, Moskovskii Tsentr Karnegi, Moskva.
- Murtuzaliev, S.I. (2007), “Sovremennoe sostojanie i vektory razvitija islamsko-svetского obrazovanija v Dagestane”, in *Islam i politika na Severnom*

- Kavkaze: istorija i sovremennost. Materialy Vsesojuznoj nauchnoj konferencii*, Karachaevsk, pp. 168-176.
- Navruzov, A. (2007), “Perspektivy islamskogo obrazovanija v Dagestane”, *Vestnik Evrazii*, No. 3, pp. 78-89.
- Puti mira na Severnom Kavkaze*. (1999), Nezavisimyj jekspertnyj doklad pod redakciej V.A. Tishkova, Institut etnologii i antropologii RAN, Moskva.
- Hanbabaev, K. (2008), “Sostojanie i problemy islamskogo obrazovanija v Respublike Dagestan”, *Izdatelskii dom Medina*, available at: http://www.idmedina.ru/books/materials/faizhanov/5/pedagog_hanbabaev.htm? (accessed 10 November 2013).
- El'darov, M.Ch. & Nuhov, O.M. (2004), “Problemy sovremennogo islamskogo obrazovanija v Respublike Dagestan”, *Vzaimodejstvie gosudarstva i religioznyh ob'edinenii: sovremennoe sostoyanie i perspektivy. Materialy Severokavkazskoj nauchno-prakticheskoj konferencii (15 oktjabrja 2003 g.)*, Mahachkala, pp. 408-412.

МУСУЛЬМАНСКОЕ ПРАВО

Леонид Сюкияйнен¹

Перспективы исламского права в современной России

Аннотация: Статья посвящена анализу возможностей и условий обращения к исламскому праву в современном правовом развитии России. Рассматриваются причины актуальности проблемы места шариата и исламского права в правовой жизни современной России. Исследуются различные позиции по этому вопросу, а также практические попытки применения норм исламского права в конце истекшего и начале нынешнего столетия. Сравниваются взгляды мусульманских религиозных лидеров, российских государственных структур и ученых относительно возможной роли шариата в правовой действительности России. Обосновываются направления и условия включения отдельных норм и институтов исламского права в правовую систему страны. Оцениваются перспективы создания и функционирования шариатских судов в современной России.

Ключевые слова: Исламское право, шариат, правовая система, шариатские суды, медиация, третейские суды.

Leonid Sykiainen. PERSPECTIVES OF ISLAMIC LAW IN CONTEMPORARY RUSSIA
Abstract: The article is devoted to the analysis of possibilities and conditions of appealing to Islamic law for the modern legal development of Russia. The reasons of increasing importance of the problems linked with the place occupied of Shariat as well as the Islamic law in the legal life of contemporary Russia are also discussed. The author covers different approaches to this issue as well as practical attempts to implement Islamic legal norms in the end of previous century and the beginning of the new millennium. The views of Muslim religious leaders, Russian government institutions and scientists on possible role of Shariat in

¹ Доктор юридических наук, профессор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (г. Москва, Россия).

Russian legal life are evaluated. The author puts forward the principle directions and conditions of including some norms and institutions of Islamic law within the legal system of the country. The perspectives of creating of Shariat courts in contemporary Russia are evaluated.

Key words: Islamic law, Shariat, legal system, Shariat courts, mediation, arbitration courts.

В последнее время проблема места шариата и исламского права в правовой жизни современной России приобретает все большую актуальность. Этому способствует ряд факторов. Прежде всего, в нашей стране активно продолжается процесс пробуждения ислама, начавшийся еще в 90-х гг. XX в. Оценивая его, следует принимать во внимание особенности мусульманского менталитета. Он не сводит ислам к религии в собственном смысле, а рассматривает его как универсальную систему, охватывающую мирскую жизнь, в том числе политику, государство и право. Поэтому активизация ислама неизбежно ставит вопрос о месте шариата в правовом развитии современной России.

Другая причина, объясняющая повышенный интерес к шариату и его влиянию на правовую политику, связана с быстрым численным ростом мусульманских меньшинств за пределами мусульманского мира. В нашей стране эта тенденция хорошо видна на примере мусульманских общин вне регионов традиционного распространения ислама – Поволжья и Северного Кавказа. Превращение этих групп в заметный элемент общественно-политической жизни, главным образом, крупных городских центров сопровождается конфликтами, в основе которых зачастую лежит противостояние социально-нормативных культур. Понятно, что такие противоречия привлекают особое внимание к шариату как важнейшему элементу исламской социально-нормативной культуры, поскольку оцениваются общественным мнением как попытка мусульман навязать немусульманскому социуму свой образ жизни, свои традиции, обычаи, шариатские правила [Сюкияйнен, 2010].

Еще одна причина актуализации проблематики шариата представлена не сходящей с повестки дня угрозой исламского радикализма и экстремизма, религиозным терроризмом под исламскими знаменами. Радикальные исламские идейные и политические течения в последние годы оказывают все возрастающее влияние на мусульманское сообщество России. Это также объясняет рост интереса к шариату, поскольку программные установки и практическая деятель-

ность мусульманских экстремистов опираются на шариатские аргументы [Сюкияйнен, 2011a]. Неудивительно, что такая роль шариата серьезно влияет на оценку перспектив включения его норм и институтов в правовую систему современной России.

Не следует также сбрасывать со счетов влияние политических кризисов и реформ в ряде арабских стран, получивших наименование «арабская весна». В ходе этих катаклизмов в некоторых государствах исламские силы пришли к власти или значительно усилили свое влияние на политическую жизнь [Сюкияйнен, 2013]. Часто это сопровождается укреплением позиций шариата в правовых системах. Вполне закономерно, что такая практика дает дополнительные основания для обсуждения вопроса о том, какое место может занять шариат и исламское право в правовой жизни нашей страны.

Кроме указанных общих факторов, в последнее время возникли некоторые обстоятельства частного характера, которые стимулируют интерес к шариату и придают еще большую остроту проблеме места шариата и исламского права в правовой системе современной России. В частности, повторяющиеся с 2010 г. попытки создания сначала в Петербурге, а затем в Москве шариатских судов вполне естественно воспринимаются российским общественным мнением как стремление превратить шариат в часть правовой системы. При таком видении проблемы дискуссии вокруг шариатских судов переводятся в плоскость обсуждения перспектив шариата в правовой жизни России.

При этом много говорят о практике действия шариата на Западе как результате активности мусульманских меньшинств, которые, ориентируясь на исламские правила поведения, зачастую представляют собой замкнутые анклавные сообщества, противостоящие окружающему социуму. Тем самым шариат преподносится в качестве фактора, который приводит к столкновению западной и исламской социально-нормативных культур. Понятно, что такое восприятие шариата накладывает заметный отпечаток на любые дискуссии относительно его перспектив в правовом развитии России и, тем более, на обсуждение возможности функционирования шариатских судов в нашей стране.

Наконец, вопрос о шариате приобрел особую актуальность в связи с проблемой хиджаба – правом учениц носить традиционный мусульманский головной убор в российских школах. Соответствующие судебные решения, запретившие хиджаб в государственных школах, не только не положили конец спорам вокруг этой проблемы,

но, наоборот, придали ей дополнительную остроту. Учитывая, что хиджаб представляется многими как символ шариата, стремление мусульман добиться разрешения носить его в школах нередко толкуется в качестве первого шага на пути признания его места в российском праве вообще.

Все эти проблемы в той или иной степени связаны с центральным вопросом: может ли российская правовая система включать отдельные нормы и институты исламского права (шариата)? Остановимся на этом более подробно.

Вопрос о возможности включения в российскую правовую систему норм шариата вызывает острые споры, в ходе которых высказываются прямо противоположные мнения. Инициаторами постановки данного вопроса являются сами мусульмане. Они зачастую не ограничиваются призывами к «претворению шариата» и предпринимают практические шаги на этом пути, что приводит к определенному «давлению» на общество и государственные структуры с целью официального признания в той или иной форме традиций, обычаев и устоявшегося образа жизни мусульман либо положений шариата как универсальной социально-нормативной системы.

В целом позиции сторонников шариата не отличаются сложной аргументацией, ориентированной на строгие юридические критерии, что подтверждается примерами практики введения норм шариата в России в конце истекшего столетия и анализом законодательных инициатив в этой сфере.

Знаковым рубежом масштабно организованных и опирающихся на некое подобие концептуальной базы усилий по введению шариата на территории сегодняшней России стало принятие в Чечне летом 1996 г. уголовного кодекса, представлявшего собой кодификацию норм шариата. К этому моменту в республике уже действовали шариатские суды, а в ноябре 1996 г. в конституцию 1992 г. были внесены изменения, провозгласившие ислам государственной религией. Чеченские власти обосновывали принятие указанного кодекса целями построения исламского государства и необходимостью решительно бороться с захлестнувшим Чечню валом насильственной преступности. А федеральные власти восприняли этот шаг как демонстрацию намерения Чечни выйти из российского правового пространства, что, кстати говоря, не оспаривалось и тогдашним чеченским руководством.

Если Чечня в тот период практически уже находилась вне российского правового пространства, то другая привлекающая к себе пристальное внимание попытка ввести шариат была предпринята уже на российской в полном смысле земле. В Кадарской зоне Дагестана на рубеже 1997 и 1998 гг. в нескольких селах группы исламских радикалов стали активно внедрять шариат, а летом 1998 г. объявили о создании особой, самостоятельной и независимой территории, в границах которой действие официального законодательства было фактически заменено «законами шариата», применявшимися специальным шариатским судом. Понятно, что речь шла не только и не столько о внедрении шариата в религиозную жизнь, сколько о введении шариата как универсального регулятора, прежде всего по мирским вопросам.

Инициаторы реализации шариата как в Чечне, так и в Дагестане видели в нем альтернативу действующему российскому праву. Другую цель преследовали инициативы по включению шариата в действующее российское право, выдвигавшиеся примерно в те же годы государственными структурами либо депутатами законодательных органов. Например, летом 1999 г. в Ингушетии был принят президентский указ, а затем и закон, разрешавшие полигамию, что мотивировалось традициями и обычаями ингушей, а также сложной демографической обстановкой. В ссылке на традиции и обычаи можно усмотреть влияние шариата на местные адаты. Примерно в это же время в Ингушетии был принят закон о мировых судьях, который предусматривал применение местных обычаев и норм шариата. Хотя данный акт не вступил в силу, он еще раз подтвердил, что стремление придать шариату официальный правовой характер является устойчивой тенденцией в современной России.

Попытки легализовать полигамию не ограничиваются Ингушетией и находят сочувствие в ряде других «исламских» республик России. Например, в парламенте Башкортостана этот вопрос регулярно поднимался с 1996 г. В течение нескольких лет подряд эта инициатива пользовалась поддержкой все большего числа сторонников, которые в поиске обоснования многоженства апеллировали к нравственным ценностям, местным традициям, шариатским аргументам и настаивали на необходимости решения таким образом проблем сирот и одиноких женщин [Ситдыкова, 2000].

Особое место в череде попыток легализации предписаний шариата занимает практика фактического действия своеобразного комплекса норм, который включает местные обычаи и отдельные предписания шариата, опирающиеся на традиционные институты разрешения споров вне официальных органов правосудия. Пока лишь дагестанский вариант такой параллельной квазиправовой и квазисудебной системы, сложившейся к исходу прошлого столетия, явился объектом обстоятельного исследования [Бобровников, 1996; Бобровников, 1997; Макагов, 1998]. Однако модификации этой модели охватывают и другие районы Северного Кавказа (в частности, Ингушетию и Кабардино-Балкарию), где сохраняется авторитет местных обычаев, переплетающихся с шариатом [Бабич, 1999, с. 202-218].

Не следует также забывать о практике действия шариатского суда в структуре духовного управления мусульман Ингушетии. Данный орган, созданный в конце истекшего века, первое время фактически поддерживался властью, а затем действовал и продолжает функционировать в качестве общественного (религиозного) института. Подобные структуры (в частности, примирительные комиссии, разрешающие дела о кровной мести) имеются и в ряде других регионов Северного Кавказа. Такая практика дает дополнительные аргументы в руки тех, кто ставит вопрос о включении норм шариата в правовую систему России.

Позиции сторонников этой идеи имеют под собой определенную правовую идеологию в виде более или менее развернутого и логического обоснования необходимости или допустимости действия шариата вместо государственной системы законодательства, в ее рамках или наряду с ней. Ее отличает игнорирование правовой стороны проблемы, сочетаемое с наивной верой во всемогущество узко понимаемого шариата, который, по мнению его сторонников, способен почти моментально и радикальным образом покончить с преступностью и решить острые социальные проблемы. Другой чертой является нежелание – чаще всего и неспособность – грамотно обосновать свои требования аргументами правового характера. Разумеется, это не относится к тем, кто умышленно игнорирует российское право и призывает к несоблюдению действующего законодательства как враждебного мусульманам и поэтому неприемлемого для них.

Не менее, а – с точки зрения ислама – даже более важным представляется то, что в этих позициях отчетливо прослеживается

упрощенный подход к самому шариату. Одновременно наблюдается поверхностное усвоение его особенностей как социально-нормативной системы, игнорирование закономерностей его действия и соотношения с позитивным правом. Нельзя также не заметить прямолинейное противопоставление шариата закону, который, вопреки взглядам приверженцев таких подходов, вполне может укладываться в рамки шариата, соответствовать или, по крайней мере, не противоречить ему.

В этом смысле едва ли не самая существенная слабость отмеченных подходов к шариату и его соотношению с законодательством заключается в том, что они не проводят грани между двумя принципиально различными вещами. Речь идет о «следовании шариату» мусульман, их подчинению своего поведения его предписаниям, с одной стороны, и включении положений шариата в государственную правовую систему, которое в мусульманском мире принято называть «претворением шариата», с другой.

Чтобы разобраться в соотношении этих понятий, надо иметь в виду, что шариат и позитивное право – две весьма различные системы социально-нормативного регулирования, чьи подходы к областям действия разных по своему характеру правил поведения во многом не совпадают. Шариат – универсальный, максимально широкий комплекс норм, основное разграничение между которыми проходит по линии религиозно-культурных предписаний (*ибадат*) и правил мирских взаимоотношений людей (*муамалат*). В отличие от шариата, позитивное право – система юридических норм, которыми не исчерпывается весь механизм социально-нормативного регулирования, включающий, наряду с ними, и другие разновидности правил поведения – обычаи, религиозные нормы, нравственные ориентиры, этикет и т.п. Для права главным в этом механизме является отграничение правовых (юридических) норм от иных.

Если сопоставить подходы к регулированию поведения человека в целом, то можно выделить три основные сферы, каждую из которых шариат и позитивное право оценивают по-своему. Первая охватывает религиозно-культурное поведение мусульман, вторая включает мирские (светские) взаимоотношения, непосредственно не регулируемые правом, а третья сводится к той стороне мирского поведения человека, которая опосредована правом.

Среди указанных областей лишь религиозную сферу как шариат, так и позитивный закон рассматривает в качестве самостоятельной. Правда, они занимают по отношению к ней противоположные позиции. Для шариата «ибадат» – неотъемлемый и важнейший элемент его нормативной стороны. А для закона эта сторона общественных отношений – в целом неправовая область, в которой господствуют религиозные правила поведения. Точнее говоря, речь идет о такой сфере, которая интересуется право преимущественно с точки зрения юридических гарантий свободы вероисповедания.

Анализ мирских взаимоотношений людей нерелигиозного характера, не подпадающих под действие права, также достаточно очевиден. Здесь шариат и позитивный закон напрямую не сталкиваются: как и в религиозно-культурной области, эти мирские вопросы регулируются шариатом, но находятся вне правового пространства. По отношению к ним право занимает нейтральную позицию, т.е. допускает действие самых разнообразных норм, среди которых могут быть и предписания шариата, имеющие неправовой (не значит – противоправный!) с точки зрения закона характер.

«Следование шариату» в этих двух сегментах – религиозном и мирском, но находящимся вне сферы действия права, – опирается главным образом на внутренние стимулы, а также религиозную совесть мусульман. Последователи ислама в принципе обязаны придерживаться шариата, где бы они ни жили, и независимо от мирской (государственной) власти. В частности, для «следования шариату» в сугубо религиозных вопросах (ибадат) от государства не требуется никаких правовых шагов кроме одного – обеспечения мусульманам возможности осуществлять свое конституционное право на свободу вероисповедания. Здесь речь может идти лишь о некоторых государственных мерах, нацеленных на создание благоприятных условий для соблюдения культовых обязанностей – о помощи при направлении в паломничество, о выделении мест для совершения молитвы, об установлении особого графика работы во время поста и т.п. Достаточно ограниченное вмешательство государства в эту сферу действия шариата как системы религиозных норм, в конечном счете, отражает постулаты самого ислама. Ведь он исходит из того, что шариат – творение Аллаха, а не продукт государственной деятельности. Поэтому и за подчинение ему мусульмане отвечают, прежде всего, перед Всевышним, а не перед земными властями. Более

того, было бы абсурдным делать основную ставку в «следовании шариату» на государство. Готовность жить по шариату должна обеспечиваться верой, внутренним убеждением и готовностью добровольно подчиняться божественной воле, а не принудительной силой государства, основная задача которого в сфере религии сводится к тому, чтобы не мешать (а в некоторых случаях – помогать) мусульманам следовать заповедям Аллаха.

Важно подчеркнуть, что шариат и позитивное право смотрят на свое взаимодействие в области религиозных отношений с противоположных сторон: с точки зрения закона здесь имеет место реализация мусульманами своего права на свободу вероисповедания, а шариат оценивает ситуацию как соблюдение и исполнение правозакономерными его предписаний по вопросам «ибадат». Такая неотъемлемая от ислама форма «следования шариату» лежит в основе очевидного факта: шариат в известных пределах действует везде, где есть мусульмане, в том числе и в России, включая, естественно, Кавказ, поскольку они имеют возможность, исходя из своих убеждений, свободно следовать шариату.

Для немусульманского общества особое значение имеет тот факт, что данный вывод касается не только собственно религиозной (культурной и обрядовой) жизни. Он может быть распространен и на широкий круг мирских отношений, которые не подпадают под действие права и составляют вторую из отмеченных ранее трех сфер социально-нормативного регулирования, характеризующихся своими особенностями взаимодействия позитивного права и шариата. Здесь мусульмане также имеют возможность беспрепятственно следовать предписаниям шариата (например, соблюдать исламские нормы ношения одежды и принятые между правозакономерными правила этикета), которые действуют вне правового пространства и без участия государства. Более того, от последнего в этом случае даже не требуется тех скромных законодательных мер, которые власть предпринимает по религиозным вопросам. Пожалуй, единственное, что может вызвать вмешательство государства, так это необходимость обеспечить соблюдение законодательства, пресекающего оскорбление национальных и религиозных чувств граждан (в данном случае – мусульман).

Иначе говоря, в указанной сфере мирского поведения мусульман шариат и позитивный закон также не пересекаются. С точки зрения права эта область отношений остается вне его прямого действия,

а с позиций шариата имеет место следование его положениям по мирским вопросам. Стоит, правда, обратить внимание на нюанс, отличающий «следование шариату» в данной сфере от исполнения его чисто религиозных предписаний. Строя свои мирские взаимоотношения на основе шариата, мусульмане не могут не учитывать немусульманское окружение и должны ориентироваться на такие модели поведения, которые бы не вызвали резкого отторжения их обществом и, следовательно, не настраивали его против ислама. Впрочем, в определенном смысле это – тоже «следование шариату», но только не его конкретным нормам, а общим принципам, исходным началам, ценностям и целям.

Важно также иметь в виду, что ориентация мусульман на шариат совсем не обязательно сталкивается с устоявшимися нормами поведения немусульман в этой области общественных связей, прямо не регулируемых правом или религиозными предписаниями. Наоборот, совпадений здесь больше, нежели расхождений. Просто действие одних по содержанию правил воспринимается мусульманами как «следование шариату», а немусульманами – как соблюдение принятого у них образа жизни. Более того, нетрудно представить ситуацию, когда немусульманин в своих отношениях с мусульманином сознательно стремится учитывать нормы шариата: например, не угощать его блюдами из свинины.

Значительно большие сложности вызывает оценка той области мирских (светских) взаимоотношений, которая регулируется одновременно позитивным правом и шариатом. Именно здесь эти два регулятора взаимодействуют между собой весьма неоднозначно. Ведь в отличие от указанных выше двух областей, где шариат и закон как бы разделены, здесь они напрямую соприкасаются друг с другом. В зависимости от характера взаимодействия, складывающегося между ними, можно представить себе несколько вариантов отношений шариата с позитивным правом в этой общей для них сфере.

Так, вполне допустима ситуация, когда шариат и позитивное право не вступают в конфликт между собой. Более того, изучение аналогичного по характеру соотношения шариата и закона, основанного на европейских правовых образцах, во многих мусульманских странах убеждает в том, что поле столкновений и непреодолимой несовместимости между ними в целом значительно уже того прос-

транства, в котором предписания шариата совпадают по своему нормативному содержанию с позитивным правом.

Близким по смыслу с такой ситуацией является положение, при котором шариат не противоречит законодательству и как бы допускается им. Дело в том, что по некоторым вопросам закон предусматривает диспозитивные нормы, которые действуют только тогда, когда стороны сами не урегулировали свои взаимные права и обязанности. Иными словами, по таким вопросам у мусульман есть возможность строить свои отношения, ориентируясь на положения шариата, которые не нарушают императивных предписаний закона.

Другим по характеру является такое взаимодействие шариата и закона, когда их оценки по конкретному вопросу исключают друг друга. Следует различать два основных варианта такой ситуации. При первом из них «следование шариату» лишено правового характера, поскольку права, приобретаемые в соответствии с шариатом, не получают юридического признания и, следовательно, не могут быть защищены на основе позитивного права. Примером могут служить оформление брака в мечети без его государственной регистрации либо заключение также без регистрации полигамного брака, который является действительным по шариату, но не признается таковым законодательством и поэтому не влечет всех необходимых для вступающих в него лиц правовых последствий.

Второй вариант анализируемой ситуации реализуется тогда, когда предписания шариата вступают в прямое противоречие с законодательством и поэтому соблюдение или использование их является правонарушением, влекущим юридическую ответственность. При обоих таких вариантах «следование шариату» носит противоправный характер или в лучшем случае не позволяет легально защищать конкретные субъективные права. А с позиций шариата препятствующее его действию законодательство может оцениваться как отступающее от заповедей Аллаха и поэтому ничтожное. Очевидно, те мусульманские лидеры, которые призывают «следовать шариату» вместо подчинения «греховному закону», должны иметь в виду именно такой конфликт. Но они безосновательно распространяют его на всю правовую систему.

Наконец, еще один, принципиально отличающийся от всех предыдущих, вариант соотношения шариата и закона предполагает, что позитивное право прямо включает в свою систему определенные

нормы, институты или принципы шариата, которые тем самым становятся частью законодательства. Поэтому действие последнего выступает как реализация шариата в правовой форме. Только такой вариант может быть назван «претворением шариата» в точном значении этого понятия.

Самая главная особенность «претворения шариата» связана с ролью государства в этом процессе. Если все приведенные выше модели «следования шариату» исходят из действия его предписаний при опоре на религиозное правосознание мусульман и принятый у них образ жизни без прямого вмешательства государства, то «претворение шариата», наоборот, выступает частью государственной правовой политики, требующей от властей активных шагов по включению норм и принципов шариата в законодательство.

Принципиальное различие между «следованием шариату» и «претворением шариата» необходимо учитывать при оценке перспектив взаимодействия шариата и действующего законодательства в современной России. К сожалению, оно ускользает от внимания тех правоведов и представителей государственных учреждений, которые безоговорочно отрицают даже теоретическую возможность включения любых шариатских норм в российскую правовую систему.

В обоснование такой позиции приводятся различные аргументы правового характера. Пожалуй, основной из них сводится к тому, что признание шариата в любой форме противоречит российской конституции. Ведь она провозглашает светский характер государства и его отделение от религии, в то время как шариат – религиозное явление.

Другое возражение юридического плана касается невозможности существования в России «лоскутной» правовой системы, действующей – пусть и по отдельным вопросам – по конфессиональному признаку, что нарушает единство такой системы. Одновременно указывается, что принцип единства судебной системы не допускает создания в отдельных субъектах федерации своих органов правосудия, применяющих нормы шариата. В таком тезисе содержится аксиома, что любое использование шариатской культуры на уровне правовой системы обязательно приведет к ее разделу по религиозному принципу, т.е. исходит из принадлежности исламского права к религии. При этом не принимается в расчет, что определенная часть шариата, которая может быть названа исламским правом, носит правовой, юридический характер и не является неотъемлемым элементом религии.

Поэтому обращение к этой стороне шариата отнюдь не посягает на закрепленный конституцией светский характер государства и единство правовой системы, а имеет своей целью использование позитивного опыта другой правовой системы.

Очень важный в теоретико-правовом отношении аргумент против признания шариата исходит из невозможности сочетания и тем более объединения в рамках национальной правовой системы элементов, принадлежащих к различным правовым культурам – европейской и исламской, точнее – из невозможности включения в европейскую по своим юридическим параметрам правовую систему положений шариата. Между тем, исламское право вполне эффективно взаимодействует с европейской правовой культурой, о чем свидетельствует опыт правовых систем многих арабских стран, ориентирующихся на европейскую правовую традицию.

Кроме возражений юридического свойства, имеются и более общие идейно-политические и психологические факторы, препятствующие взвешенному обсуждению перспектив исламского права в России. Главный из них – оценка ислама в качестве чужого и даже опасного для страны явления, означающего насилие, унижение человека и нарушение его прав. Наблюдается и обратная зависимость: на формирование отрицательного образа ислама не в последнюю очередь работает восприятие его общественным мнением как синонима шариата, точнее – конкретного варианта «претворения» последнего в виде публичных смертных казней в Грозном в сентябре 1997 г. или внедрения шариата в Афганистане при талибах.

Каждая из сторон в споре о перспективах шариата в России стоит на своем: одни ссылаются на конституцию и принципы российской правовой системы, которые якобы абсолютно несовместимы с шариатом, другие прямо или завуалировано отвергают конституцию и зовут к подчинению воле Аллаха вместо соблюдения законодательства, созданного людьми. Ни той, ни другой стороне не хватает желания или умения обсуждать проблему в позитивном ключе и искать правовое решение ситуации. Не достает знания истинных основ шариата, ознакомления с опытом его применения в современном мире и путями его взаимодействия с государственным законодательством, ориентирующимся на европейские правовые традиции.

В частности, властные структуры пока не в состоянии посмотреть на шариат с последовательно юридических позиций и обнару-

жить в нем правовое начало, которому может найтись место в российской правовой системе. Скорее наоборот – они оценивают данный феномен, как правило, однозначно негативно. Показательным в этом отношении является позиция российской прокуратуры, которая склонна видеть в любом упоминании шариата в уставах мусульманских религиозных организаций нарушение действующего законодательства. Причем в обоснование такого вывода приводится, казалось бы, убедительный аргумент юридического характера – позиция Европейского суда по правам человека. В частности, упоминается его известное решение 2003 г. по иску турецкой партии Рефах. В нем, действительно, говорится, что нормы шариата несовместимы с фундаментальными принципами демократии и явно противоречат системе ценностей, закрепленных Европейской конвенцией прав человека и основных свобод 1950 г.

Но эта характеристика шариата неразрывно связана с оценкой судом деятельности указанной партии, которая ставила своей целью ликвидацию светского государства и создание правовой системы, построенной на дискриминации граждан по религиозному признаку. Поэтому она никак не может распространяться на шариат в целом как исламскую социально-нормативную культуру. Известно, что ее достижения в свое время обогатили европейское право. Они и сейчас применяются в Европе, допускаются соответствующими государственными органами, включая суды.

Однако органы прокуратуры игнорируют данное обстоятельство, не проявляют желания провести точный юридический анализ данной проблемы. Представляется, что такой ограниченный и очевидно односторонний взгляд на шариат не помогает дать корректный в правовом отношении ответ на вопрос о перспективах исламского права в правовом развитии современной России.

Не готовы предложить своего решения и мусульманские деятели, которые к тому же не замечают принципиальных различий между «следованием шариату», т.е. обязанностью соблюдать его положения, возложенной на мусульман как на верующих, и «претворением шариата» – включением его предписаний в государственное законодательство. Если российские государственные структуры имеют совершенно недостаточные знания о шариате и исламском праве, то мусульманским религиозным центрам не хватает элементарной юридической грамотности. К тому же они видят в шариате лишь

религиозные нормы, не учитывают его соотношение с фикхом и исламским правом, а также не в состоянии дать точную оценку действующего российского законодательства с позиций шариата.

Понятно, что выработка юридически точной позиции по вопросу места шариата и исламского права в правовой системе современной России требует глубоких профессиональных знаний по различным направлениям, набора целого ряда компетенций. Отметим только основные из них.

Прежде всего, решение этой проблемы требует овладения знаниями по общей теории права и предметного знакомства с российским законодательством. Конечно, необходимо учитывать особенности светского государства (прежде всего, российского) и его различных моделей, а также позиции современной исламской правовой мысли по отношению к светской власти и позитивному законодательству. В целом решение указанных выше проблем без понимания, какое место занимает религия в светском государстве, вряд ли возможно.

Одновременно необходимо глубокое изучение шариата и фикха как на уровне их конкретных предписаний, так и общих исходных начал, принципов, приоритетов, ведущих конструкций и концепций. Причем следует усвоить тенденции развития современного фикха, разрабатываемые им проблемы в рамках различных идейных течений на опыте отдельных мусульманских стран и на примере выводов и решений авторитетных центров современной исламской юриспруденции. На этом фоне крайне важно принимать во внимание практику действия исламского права и шариата в правовых системах современных немусульманских стран.

Естественно, предполагается детальное знание истории различных российских школ (мазхабов) фикха и конкурировавших между собой течений исламской мысли в целом (в частности, джадидизма и кадимизма). Наряду с этим, нельзя обойтись без глубоких знаний адатов российских мусульман – как тех, которые применялись в прошлом, так и продолжающих действовать в наши дни.

На этом аспекте проблемы поиска места шариата и исламского права в правовой системе современной России стоит остановиться особо. Дело в том, что любые нормы шариата, рассматриваемые в качестве потенциальных элементов российского права, непременно должны отвечать одному условию. Они должны соответствовать

правосознанию российских мусульман, а значит – вписываться в их традиционную социально-нормативную культуру, которая опирается главным образом на обычаи (адаты). Это касается, естественно, и адатов, исторически сложившихся в различных регионах Северного Кавказа. Причем проблема не сводится к изучению этих обычаев, их систематизации и сохранению, анализу современной практики их применения. Она заключается и в том, чтобы выбирать из адатов те, что могут быть включены в современную российскую правовую систему в качестве юридических норм и институтов. Вместе с тем, необходимо выделять такие обычаи, которые не должны пользоваться таким статусом, но не противоречат действующему законодательству и поэтому могут применяться в качестве правил, допускаемых им.

Для мусульманского сознания важен и еще один аспект проблемы адатов – оценка российского законодательства как укладывающегося в их рамки. Иными словами, не только обычаи могут и должны рассматриваться с позиции действующего закона, но и наоборот – само законодательство вполне допустимо соизмерять с традициями и обычаями.

В целом, если вести речь о возможности обращения к шариату для регулирования светских отношений на уровне правовой системы в целом, то необходимо учитывать, что его положения могут быть восприняты только в качестве норм, отвечающих всем требованиям, предъявляемым к юридическим правилам поведения. При соблюдении этих критериев достижения исламской правовой культуры могут оказаться востребованными в нашей стране и стать частью ее правовой системы [Сюкияйнен, 2011b]. Это относится и к перспективам создания и функционирования в нынешней России шариатских судов.

В этой связи отметим, что в последнее время тема шариатских судов широко обсуждается в российских СМИ. Причем профессиональные юристы и праведы-исследователи достаточно редко принимают участие в дискуссии, которую ведут, главным образом, журналисты, религиозные деятели, эксперты по политическим вопросам. Очевидно, поэтому указанная проблема освещается крайне поверхностно, с опорой не на рациональные научные аргументы и выверенный юридический анализ, а на чисто эмоциональные и явно предвзятые, политически ангажированные оценки. При этом подчас сам предмет разговора точно не обозначается, принципиально разные стороны проблематики шариатских судов смешиваются. Нередко в

споре по данному вопросу даже происходит подмена понятий. В итоге выводы, к которым приходят участники дискуссии, не могут претендовать на научную точность и юридическую корректность.

Напомним, что указанная тематика привлекла особо пристальное внимание сначала летом 2010 г., когда появились сообщения о проекте формирования шариатского суда в Санкт-Петербурге. Затем этот вопрос занял одну из первых строчек сводок новостей в февралепривапреле 2012 г. после широко растиражированного заявления одного из адвокатов о необходимости создания шариатских судов в Москве и по всей России. Причем указанное требование сопровождалось предупреждением, похожим больше на ультиматум, о том, что в противном случае страну ждут большие неприятности, вплоть до кровопролития.

Такие инициативы вызвали почти единодушную негативную реакцию, которая, впрочем, была вполне предсказуемой. Однозначное неприятие любых шагов по созданию шариатских судов в России, разделяемое подавляющим большинством участников дискуссии по данному вопросу, объясняется рядом факторов. В основе одних лежит вполне определенная оценка уже имеющегося опыта реального функционирования шариатских судов, другие сводятся к аргументам теоретического характера.

К числу практических доказательств недопустимости существования шариатских судов можно отнести относительно недавние примеры деятельности таких органов в мятежной Чечне во второй половине 90-х гг. истекшего столетия. Ссылкой на шариат они обосновывали абсолютно неприемлемые в наше время и посягающие на человеческое достоинство решения, скоропалительно выносили смертные приговоры, которые к тому же публично приводились в исполнение в центре Грозного. Не следует также забывать, что и сейчас на стороне сепаратистов и бандитов, прикрывающихся лозунгами ислама, функционирует так называемый шариатский суд, по приговорам которого террористы расправляются не только с государственными служащими, но даже с мусульманскими священнослужителями, которые сотрудничают с законной властью в Чечне и в иных регионах Кавказа.

Другим основанием практического свойства для вывода о невозможности появления шариатских судов в России является апелляция к опыту ряда стран Запада, где такие органы ассоциируются в

общественном сознании, прежде всего, с поддержкой архаичных обычаев – в частности, так называемых убийств чести и кровной мести, – а также с закреплением неравноправного положения женщины. В подтверждение приводятся результаты действия шариатских судов в Великобритании, Германии, Норвегии, Бельгии, Канаде.

Наряду с аргументами, основанными на обобщении реальной практики (точнее – лишь одной из ее сторон), против самой идеи создания шариатских судов в России выдвигаются и доводы концептуально-теоретического уровня. Так, обращается особое внимание на то, что в светском государстве не могут существовать религиозные институты, выполняющие функции суда. Одновременно утверждается, что в нашей стране исключается действие судебных органов вне государственной системы правосудия.

Кроме того, безапелляционно утверждается, что в России должно действовать одно право для всех. Обращение же к шариату, по мнению сторонников этой позиции, будет означать попытку разорвать единое правовое поле страны на отдельные куски, заменить его набором анклавов, своего рода вотчин различных этносов и религиозных групп с собственными жизненными укладами и произвольными представлениями о праве и справедливости. Отсюда делается вывод о том, что создание шариатских судов неминуемо приведет к правовому хаосу.

Последний аргумент логично переводит обсуждение вопроса о шариатских судах в иную плоскость – в дискуссию вокруг шариата вообще. Правда, точнее говорить не о серьезной дискуссии, а об априорном отказе обсуждать перспективы шариата как правового феномена в нашей стране. Пожалуй, именно негативная оценка шариата в качестве системы правил, якобы абсолютно чуждых современному обществу, в конечном счете, и объясняет, почему российское общественное мнение едва ли не единодушно отвергает возможность появления и действия шариатских судов.

Тем не менее, приведенные доводы не кажутся нам абсолютно убедительными. В частности, шариатские суды в Чечне в конце истекшего столетия, скорее, дискредитировали шариат, нежели были образцом в толковании и применении его предписаний. Сходная характеристика может быть дана и нынешнему шариатскому суду Эмирата Кавказа. Анализ решений этих органов убеждает в том, что они не имеют ничего общего с пониманием шариата и фикха веду-

щими современными мусульманскими правоведами и авторитетными центрами исламской юриспруденции. Наоборот, практика названных судов вступает в противоречие с исходными концепциями и принципами шариата. Так что ссылка на опыт данных структур не может быть решающим критерием при выработке отношения к шариатскому правосудию в целом.

Что касается шариатских судов в ряде стран Запада, то следует четко различать две основные их разновидности. Первая включает органы правосудия, созданные в соответствии с действующим в той или иной стране законодательством, которое точно определяет пределы их юрисдикции. В качестве примера приведем шариатские суды, действующие в Великобритании согласно акту об арбитраже 1996 г. Они вполне легально рассматривают преимущественно незначительные имущественные споры и семейные конфликты в рамках действующего законодательства.

Вторая категория шариатских судов на Западе представлена неофициальными структурами, нередко функционирующими при мечетях. Действительно, своими решениями они зачастую, по сути, прикрывают преступления (включая убийства чести и кровную месть) и содействуют унижению женщин. Однако при этом важно иметь в виду, что в подавляющем большинстве таких случаев речь идет о применении не норм шариата, а обычаев и архаичных традиций. Поэтому само наименование данных судов как шариатских лишено достаточных оснований, а справедливая критика их деятельности не должна безоговорочно переноситься на любые шариатские суды вообще.

Более того, точно трактуемый шариат решительно противостоит кровной мести и отвергает убийства чести. Поэтому его предписания должны рассматриваться как способствующие закону в противодействии данным преступлениям, а не препятствующие. Во всяком случае, историческая практика обращения к шариату в противовес адату подтверждает этот вывод. Об этом свидетельствует не только опыт французских колониальных властей на Севере Африки, но политика внедрения шариата взамен адата в имамате Шамиля в середине XIX в. Следовательно, точное применение шариата судами в принципе может быть важным шагом по пути преодоления отживших обычаев в направлении утверждения права и справедливости.

Несомненно, было бы необъективным рассматривать шариат в целом как гарантию справедливости по любым вопросам. Так, при решении семейных вопросов шариат достаточно часто отходит от современных либеральных стандартов равноправия. Но в сравнении с обычаями (адатом) он в любом случае предоставляет женщине существенно больше гарантий прав и свобод. К такому выводу уже давно пришли этнографы. Иными словами, практика упомянутых институтов в странах Запада не дает достаточно убедительных аргументов против принципиальной возможности создания шариатских судов в России.

Доводы теоретического порядка, приводимые в обоснование неприемлемости подобных судов, также трудно считать непроверяемыми. Так, создание шариатских судов совсем не обязательно означает попытку вмешательства религии в дела светского государства. Разумеется, такие суды могут выступать в качестве религиозных институтов. Данный характер они приобретают, например, если действуют в составе мусульманских духовных управлений. Кроме того, бывают случаи создания указанных судов как чисто общественных структур – в частности, примирительных комиссий для улаживания споров, касающихся кровной мести. Однако такие органы не являются звеном официальной судебной системы, а их решения не пользуются юридической силой наравне с решениями обычных судов. Никто и не собирается признавать подобные шариатские суды полноценными органами правосудия по российскому законодательству. Так что ни о каком вторжении религии в дела государства говорить не приходится.

Вместе с тем, деятельность ряда связанных с шариатом и адатом организаций религиозного или общественного характера хорошо известна и пользуется авторитетом, в том числе и у властных структур. В частности, некоторые такие органы (например, в Ингушетии) делают немало полезного для преодоления отживших обычаев в жизни мусульманских сообществ на Кавказе.

Очевидно, речь идет не об указанных религиозных или общественных институтах, а о том, допускает ли наше законодательство существование шариатских судов в точном смысле как элементов государственной системы правосудия или частей альтернативного механизма урегулирования споров, решения которых имеют юриди-

ческую силу, пользуются официальным признанием на уровне закона. Думается, что на этот вопрос следует дать положительный ответ.

В подтверждение такого вывода сошлемся на закон «О третейских судах в Российской Федерации» от 2002 г. В соответствии с ним в третейский суд может по соглашению сторон третейского разбирательства передаваться любой спор, вытекающий из гражданских правоотношений, если иное не установлено федеральным законом. Важно иметь в виду, что постоянно действующие третейские суды могут быть образованы практически при любой организации со статусом юридического лица за исключением государственных органов. Иными словами, указанные институты вправе формировать общественные (в том числе религиозные) организации. Кроме того, допускается создание третейского суда для разрешения конкретного спора. Причем такие суды не являются государственными, хотя – и это необходимо подчеркнуть – их решения имеют признаваемую государством силу.

При этом крайне важно иметь в виду, что третейский суд разрешает споры в соответствии с действующим в России законодательством и, вместе с тем, принимает решения в соответствии с условиями договора и с учетом обычаев делового оборота. Очевидно, такие предписания закона допускают создание постоянно действующего третейского суда либо третейского суда для решения конкретного спора, который станет обращаться к условиям договоров, учитывающим предписания шариата при соблюдении российского законодательства. Например, подобные органы могут сформировать ассоциации предпринимателей-мусульман, желающих ориентироваться в своей коммерческой деятельности на предписания шариата (разумеется, с учетом действующего российского законодательства).

Еще более широкие потенциальные возможности обращения к нормам шариата дает закон «Об альтернативной процедуре урегулирования споров с участием посредника (процедуре медиации)» от 2010 г. Его цель – урегулирование не только споров в связи с осуществлением предпринимательской и иной экономической деятельности, но и конфликтов, возникающих из трудовых и семейных правоотношений. Представляется, что вполне допустимо создание предусмотренной указанным законом саморегулируемой организации медиаторов, которая специализируется на урегулировании споров путем достижения соглашения сторон с учетом отдельных норм, принципов и институтов

шариата. При этом не следует забывать, что в шариате крайне детально разработан механизм прекращения споров путем заключения мирового соглашения.

Иначе говоря, действующее российское законодательство создает достаточные условия для формирования органов правосудия, которые могут обращаться к шариату при улаживании споров и вынесении решений. При этом такие институты совсем не обязательно должны называться шариатскими судами. Хотя применительно к третейским судам и такое вполне допустимо.

Но главное заключается не в наименовании, а в сути проблемы – в юридической возможности функционирования в России отмеченных органов. При соблюдении предусмотренных законом условий их появление, даже в форме шариатских судов, юридически не должно вызывать возражений и сталкиваться с искусственными препятствиями. Наоборот, в интересах обеспечения легальности, реализации прав и свобод граждан гораздо целесообразнее и эффективнее направить деятельность указанных институтов в законное русло, чем иметь дело со стихийно создаваемыми структурами, которые называют себя шариатскими судами, но не подчиняются никаким законодательным нормам и фактически не поддаются контролю, поскольку находятся вне правового поля.

Конечно, обсуждая вероятность практического создания шариатских судов в нашей стране, необходимо принимать во внимание дефицит квалифицированных юридических кадров, имеющих не только высшее образование и профессиональный опыт, но и обладающих знаниями шариата, а также принятых у мусульман обычаев. Если при этом учесть сложившееся в российском общественном мнении резко отрицательное отношение к шариатским судам, то их появление в качестве признанных законом структур в ближайшее время трудно прогнозировать. Однако последовательно правовой подход к указанной проблеме, основанный на точном научном анализе шариата и исламского права в их соотношении с российским законодательством, такую перспективу не исключает.

Библиография

Бабич И. Эволюция правовой культуры адыгов (1860-1990-е годы). – М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1999. – 238 с.

- Бобровников В. Колхоз как хранитель исламского уклада // «Ваш выбор». – 1996. – № 3. – С. 18-23.
- Бобровников В. Ислам и советское наследие в колхозах Северо-Западного Дагестана // «Этнографическое обозрение». – 1997. – № 5. – С. 132-142.
- Ситдыкова Г. Шариат и социальные проблемы современной женщины // Шариат: теория и практика. – Уфа: БГУ, 2000. – С. 181-184.
- Сюкияйнен Л. Право, религия, традиции, политика: конфликт или взаимодействие? (на примере ислама и мусульманских меньшинств в Европе) // Право. Журнал Высшей школы экономики. – 2010. – № 4. – С. 23-46.
- Сюкияйнен Л. Исламская правовая культура против экстремизма // Терроризм в современном мире. – М.: Наука, 2011. – С. 411-451.
- Сюкияйнен Л. Исламское право как юридический феномен и его перспективы в России // Правовой мир Кавказа: прошлое, настоящее, будущее. Материалы международной научно-практической конференции. – Ростов-на-Дону: СКАГС, 2011. – С. 14-23.
- Сюкияйнен Л. «Арабская весна» и исламская правовая мысль // Право. Журнал Высшей школы экономики. – 2013. – № 1. – С. 16-37.
- Makarov, D. (1998), “Enacting the Sharia Laws in a Dagestani Village”, *ISIM Newsletter*, No. 1, P. 19.

References

- Babich, I. (1999), *Evolutsiya pravovoy kul'tury adygov (1860-1990 gody)*, Institut etnologii i antropologii RAN, Moskva.
- Bobrovnikov, V. (1996), “Kolkhoz kak khranitel' islamskogo uklada”, *Vash vybor*, No. 3, pp. 18-23.
- Bobrovnikov, V. (1997), “Islam i sovetskoye naslediyе v kolkhozakh Severo-Zapadnogo Dagestana”, *Etnograficheskoye obozreniye*, No. 5, pp. 132-142.
- Makarov, D. (1998), “Enacting the Sharia Laws in a Dagestani Village”, *ISIM Newsletter*. No. 1, P. 19.
- Sitdykova, G. (2000), “Shariat I sotsialnyye problemy sovremennoy zhenshiny”, *Shariat: teoriya I praktika*, BGU, Ufa, pp. 181-184.
- Syukiyaynen, L. (2010), “Pravo, religiya, traditsii, politika: konflikt ili vzaimodeystviye? (na primere islama i musul'manskikh men'shinstv v Yevrope)”, *Pravo. Zhurnal Vysshey Shkoly ekonomiki*, No. 4, pp. 23-46.
- Syukiyaynen, L. (2011a), “Islamskaya pravovaya kul'tura protiv ekstremizma”, *Terrorizm v sovremennom mire*, Nauka, Moskva, pp. 411-451.
- Syukiyaynen, L. (2011b), “Islamskoye pravo kak yuridicheskiy fenomen i yego perspektivy v Rossii”, *Pravovoy mir Kavkaza: proshloye*,

nastoyasheye, budusheye. Materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, SKAGS, Rostov-na-Donu, pp. 14-23.
Syukiyaynen, L. (2013), “Arabskaya vesna i islamskaya pravovaya mysl”, *Pravo. Zhurnal Vysshey Shkoly ekonomiki*, No. 1, pp. 16-37.

Ахмет Ярлыкапов¹

Адат, Шариат и российское право на современном Северном Кавказе: итоги и перспективы

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению ситуации полиюридизма, которая сложилась на Северном Кавказе за последние 20 лет. Автор отмечает разделение региона на восточную и западные части. Северо-Восточный Кавказ (Дагестан, Чечня, Ингушетия) характеризуется большей ролью шариата, при широком применении возрождаемых норм обычного права (адат, урф). Северо-Западный Кавказ более светский. Автор установил, что обычно-правовая традиция возрождается националистами под видом «хабзизма», а шариат возрождается в основном в рамках молодежных джамаатов. В целом применение шариата ограничено серьезным падением уровня знаний мусульманского права, которое в основном применяется в сфере личного статуса. Также любопытно, что вытеснение светского права происходит в результате ухода государства от решения актуальных проблем Северного Кавказа.

Ключевые слова: адат, шариат, светское право, медиаторство, шариатский суд, полиюридизм, хабзизм, джамаат.

Akhmet Yarlykapov. ADAT, SHARIA AND THE RUSSIAN LAW ON THE MODERN NORTH CAUCASUS: RESULTS AND PROSPECTS

Abstract: The article discusses the situation of polyjuridism that prevailed in the North Caucasus in the last 20 years. The author notes the division of the region into eastern and western parts. Northeast Caucasus (Dagestan, Chechnya, Ingushetia) characterized by the greater role of Sharia in reviving broad application of customary law (adat, 'urf). Northwest Caucasus is more secular. The author found that the customary law revives by nationalists as the folk religion ("khabzizm") while Sharia is using mostly in the youth Jamaats. In general, the application of Sharia is limited because of serious drop of the Islamic law knowledge, which

¹ Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН (г. Москва, Россия).

is mainly used in the field of personal status. It is also interesting that substitution of secular law by Sharia is the result of the state's withdrawal from the solution of urgent problems of the North Caucasus.

Key words: Adat, Sharia law, secular law, mediation, Sharia Court, polyjuridism, khabzizm, Jamaat.

С конца 1980-х гг. на Северном Кавказе отмечается всплеск интереса к двум традиционным правовым системам: обычному праву (*урф, адат*) и шариату. Наряду с известными, но провалившимися экспериментами по введению шариатского права – Кадарская зона в Дагестане, «Чеченская республика Ичкерия» и «Имарат Кавказ» – в регионе есть и примеры постепенного и успешного расширения сферы применения мусульманского и обычного права в различных джамаатах: от молодежных (салафитских) до суфийских. Особенно успешные попытки расширения сферы применения обычного права отмечены в Дагестане, здесь широко применяется *маслиат*¹ – примирение конфликтующих сторон на основе обычно-правовых норм. Ростом значения адата решили воспользоваться и власти, выйдя с инициативой создания Советов старейшин, которые все же оказались неэффективными почти на всех уровнях.

Расширяется и сфера применения шариатского права – это и широкое применение норм халяль в производстве продуктов питания, борьба с торговлей «запретными» товарами, и применение норм шариата при заключении брака, и создание в джамаатах шариатских судов для решения дел. Традиционно большое значение шариат имеет при решении чувствительного для региона земельного вопроса. Есть попытки реституции вакфов; кроме того, отчетливо проявляется усиление роли шариата при решении земельных споров между джамаатами, в частности, «коренных» и переселенцев.

В то же время следует признать, что истеричные прогнозы относительно «тотальной шариатизации» Северного Кавказа не соответствуют действительности. Регион все еще испытывает огромный дефицит грамотных специалистов, и шариат имеет весьма ограниченную сферу применения.

Степень шариатизации общественной жизни и судебной практике в регионе наиболее высока в Дагестане, Чечне и Ингушетии. В

¹ Маслиат – аваро-даргинский вариант произношения маслахата.

центре и особенно на северо-западе разрыв с религиозной традицией произошел не только у молодежи, но и у большей части старшего поколения. Северо-Западный Кавказ в настоящее время преимущественно светский. На Северо-Западном Кавказе значительная часть старшего поколения не прошла даже процедуру обрезания. Здесь приток молодежи в неформальные радикализирующиеся «джамааты» свидетельствует о прерывании местной мусульманской традиции как таковой, как в правовой, так и в бытовой и обрядовой сфере. Но даже в Чечне и Дагестане отношение к мусульманскому праву сложное. Власти больше декларируют свою приверженность шариату (и горскому традиционному праву), чем следуют им.

В период между двумя войнами власти Ичкерии по сути дела дискредитировали шариатское право, прямо в центре Грозного на глазах многотысячной толпы устраивая публичные расстрелы людей. Попытки заменить светское российское законодательство нормами шариата вылились в палочные наказания для употребляющих алкоголь и привели к расстрелам нескольких человек, обвиняемых в совершении убийств в центре Грозного. Современные дагестанские и, в особенности, чеченские власти относятся к шариату с долей осторожности. Из всего того, что включают в себя мусульманское и чеченское адатное право, распространены лишь нормы, разрешающие многоженство (сам Рамзан Кадыров неоднократно заявлял, что ислам разрешает иметь четырех жен и фактически поощрял полигамию), расправы над женщинами за внебрачные связи (так называемые «убийства чести») и обычай кровной мести. Впрочем, и последний в Чечне объявлен как бы пережитком прошлого и в 2011 г. руководство республики объявило о примирении всех кровников и закрытии этого вопроса в принципе.

С другой стороны, руководство Чечни, на словах ратующее за шариат, совершает немало поступков, которые ислам считает совершенно недопустимыми и которые идут вразрез с чеченскими адатами. Например, присвоение мечетям имен отца, брата и матери действующего главы республики. Или развешивание на улицах городов и селений огромных плакатов с изображениями Ахмата и Рамзана Кадыровых, не говоря уже о постоянной рекламе и саморекламе, проводимой главой Чечни.

Несмотря на все споры и страхи, которые вызывает в России и на Северном Кавказе шариат, во многих джамаатах при пятничных мечетях (джума) и молельных домах действуют так называемые

шариатские суды, называемые по-арабски *махкама шар'ийа*. Как правило, это уже не коллегиальные органы раннего советского времени, а суды выбранного джамаатом шариатского судьи-кади, при котором может действовать консультативный совет из алимов – знатоков местных мусульманских обычаев. Имам мечети, как правило, выполняет обязанности кади по пятницам. Обычно эти неформальные органы судопроизводства ограничиваются разбором мелких уголовных дел, составлением брачных контрактов (*никах*) и разводов по шариату, нотариальным оформлением религиозных завещаний (*васият*) [См. об этом подробнее в кн.: Бобровников, 2002, с. 272-280].

В некоторых дагестанских и чеченских селениях при мечетях из молодежи 20-30-летнего возраста созданы отряды шариатской гвардии, заменившей собой дружинников позднего советского времени. В их функции входит поддержание общественного порядка на улицах, приведение в исполнение приговоров председателя шариатского суда. Наряду с шариатскими трибуналами у мусульман Северного Кавказа работают российские народные и общественные третейские суды. Председатели шариатских судов нередко входят в состав сельских и районных администраций. Наиболее авторитетные из них участвуют в разборе по адату или шариату поземельных тяжб между селениями, случаи которых участились в постсоветские десятилетия.

Характер деятельности воссозданных *de facto* при мусульманских общинах шариатских судов и их председателей-кади во многом определяют деградация правовых знаний в области фикха у мусульман России в XX в., утрата шариатом роли правового регулятора в обществе и сужение сферы применения мусульманского права областью религиозного культа, бытовыми обычаями и правилами этикета. Это те действия, которые входят, согласно общепринятой классификации норм мусульманского права, в сферу обрядовых правил культа и религиозных предписаний ислама, определяющие отношения верующих с Богом (араб. *ибадат*).

Несмотря на то, что у сторонников введения в регионе шариатского правосудия из числа молодежи и представителей мусульманской духовной элиты есть желание ограничить, если не запретить, действие российского и традиционного (адатного) права, верующие в своей массе не имеют четкого представления о границах и отличиях адата и шариата. На практике как в 1990-е, так и в 2000-е гг. шариатские суды под председательством сельского кади обычно руковод-

ствуются в своей деятельности не только нормами фикха, но и нормами местной обычно-правовой традиции. По форме судопроизводство носит упрощенный характер. Процесс носит обвинительный характер. Нет ни обвинителей, ни защитников, но большую роль в нем играет консенсуальный судья, роль которого отводится местному кади. Постановления шариатских судов записываются в произвольной форме на русском и северокавказских языках, а также на литературном арабском с добавлением молитвенных формул, придающих в глазах участников судебного процесса юридическую силу документу, которой он в действительности лишен, согласно действующему российскому праву.

Современная правовая ситуация на Северо-Западном Кавказе носит во многом более светский характер, что объясняется успехами советской модернизации в этой части региона. Тем не менее, шариат и традиционное право вступили в серьезную конкурентную борьбу и в этой части российского Кавказа. Адат, особенно нормы в значительной мере изобретенного при участии этнографов и краеведов «традиционного» нормативно-этического кодекса «Адыге Хабзэ», стали знаменем этнического возрождения адыгейцев, черкесов и кабардинцев. Эти нормы сознательно противопоставляются националистическими лидерами нормам шариата. Так называемые «хабзисты» (т.е. сторонники «возрождения» традиционного адыгского права) справедливо указывают на то, что шариат на Северо-Западном Кавказе никогда практически широко не применялся, так и не вытеснив нормы обычного права. В то же время нормы традиционного права в реальности не представляют конкурентной силы в отношении светского государственного права, поскольку они в основном носят декларативный характер, не применяемый, в отличие от Северо-Восточного Кавказа, широко в правовой практике.

Как это ни странно звучит, на Северо-Западном Кавказе реальным конкурентом светскому праву может стать именно шариат. Об этом свидетельствует опыт двадцатилетнего возрождения ислама в этой части региона. Ре-исламизация в Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии, в определенной степени в Адыгее началась с молодежи, которая создавала сплоченные и сильные молодежные исламские джамааты. Именно эти джамааты и стали островками, на которых постепенно возрождались традиции мусульманского права. В молодежных джамаатах были установлены нормы шариата в традиционно

использовавшихся сферах: личного статуса, наследственного права, созданы шариатские суды кади. Однако особенностью Северо-Западного Кавказа было то, что шариат здесь был не только ограничен пусть активной, но численно ограниченной группой мусульман, его применение также распространялось исключительно на молодежь.

Следует отметить, что в отличие от остальных мусульман, молодежные джамааты обладали более грамотными кадрами, постепенно вводившими в жизнь шариатские правовые нормы. Таковыми были Анзор Астемиров и Муса Мукожев в Кабардино-Балкарии, Курман Исмаилов в Ставропольском крае. Эти люди по уровню знаний значительно превосходили лидеров так называемых «традиционных» мусульман. Однако основная масса мусульман воспринимала их как чуждых, стремившихся установить нормы, практически никогда не применявшиеся в регионе. Применение шариата на Северо-Западном Кавказе так и осталось жестко ограниченным пределами молодежных джамаатов, не найдя признания среди большей части населения. Для основной массы мусульман региона мусульманское право является чем-то экзотическим, уделом немногочисленных религиозных фанатиков. Можно даже сказать, что в части правоприменительной практики серьезным ограничителем для шариата является враждебная позиция самих мусульман, предпочитающих светское право. Часто антишариатская позиция мусульман Северо-Западного Кавказа касается даже религиозной части мусульманского права: в частности, многие мусульмане в Кабардино-Балкарской республике активно выступают не только против ношения хиджабов девушками, но и против таких обязательных исламских практик, как пятикратная молитва. Недаром участники молодежных джамаатов называли себя «молящиеся», чтобы отличать себя от остальных мусульман.

В конечном итоге маргинальное положение, которое занимали молодые исламские интеллектуалы, привело их в ряды религиозных экстремистов. В частности, Анзор Астемиров, один из лидеров Кабардино-Балкарского джамаата, закончил свою карьеру среди боевиков самопровозглашенного Имарата Кавказ. Он был назначен сначала главой Высшего шариатского суда Чеченской республики Ичкерия, а после провозглашения Имарата Кавказ в 2007 г. – Кадием (судьей) Шариатского суда Имарата Кавказ. Одним из самых известных его решений является вынесение смертного приговора эмиссару чеченских сепаратистов Ахмеду Закаеву, оформленное по всем

правилам мусульманского права. Впрочем, при нем же началась практика выколачивания денег из местных бизнесменов под видом «закята» и «пожертвований» на вооруженный джихад. За эту практику ухватился также местный криминал, увидев в такого рода выколачивании средств из бизнесменов возможность несколько «облагородить» свои противоправные действия. Такого рода практика, конечно, являет собой яркий пример возможностей криминализации шариатских практик.

В Краснодарском и Ставропольском краях в результате миграций появились значительные группы мусульман из республик Северо-Восточного Кавказа. Как правило, эти общины переносят правовые обычаи и предпочтения из своих родных республик. В частности, в силу отсутствия мечетей в Краснодаре и крупных городах края, мусульмане оттуда ездят молиться в мечети Адыгеи. Кроме того, многие обряды по шариату они также вынуждены совершать в Майкопе, где располагается офис Духовного управления мусульман Краснодарского края и Адыгеи. Анализ документов по заключению брака по шариату (*никях*) свидетельствует, что серьезно и с соблюдением всех условий к этому обряду подходят именно выходцы из Северо-Восточного Кавказа – вайнахи и дагестанцы.

Конечно, пример дагестанцев и чеченцев оказывает некоторое влияние на адыгейцев в Краснодарском крае, однако его не стоит преувеличивать. Влияние это никак не сможет привести к росту популярности шариата среди адыгейцев. Как правило, нахско-дагестанская и адыгейская части мусульманской общины держатся обособленно, в том числе и в плане правовых предпочтений.

В целом же анализ ситуации свидетельствует о том, что на Северо-Западном Кавказе правовой плюрализм или полиюридизм имеет гораздо более мягкую форму, а шариат и обычное право так и не составили серьезной конкуренции светскому праву.

В случае сохранения современных тенденций развития правовой ситуации на Северном Кавказе будет не просто сохраняться ситуация полиюридизма, но и происходить дальнейшее дробление российского правового поля с усилением его неравномерности с запада региона на восток. Условной границей между этими субрегионами будет оставаться Северная Осетия, которая представляет собой буферный регион между Ингушетией и Кабардино-Балкарией. Дагестан, Чечня и Ингушетия составят восточный субрегион Северного Кавказа. Здесь

будет происходить дальнейшее «разрежение» российского правового поля, которое будет размываться в первую очередь в сфере наследственного и имущественного права, а также в целом в судебно-процессуальной области. Будет происходить пусть медленное, но дальнейшее усиление неформальных шариатских структур, таких, как существующие во многих общинах де-факто шариатские суды *кади* и шариатские дружины, осуществляющие выполнение их решений. В указанных трех республиках в целом будет расти значение шариата, который с течением времени скорее всего будет серьезно конкурировать не только со светским российским правом, но и с традиционным правом (*адатом*). Растущая конкуренция светского, традиционного и религиозного права будет с одной стороны создавать ситуацию «правовой чересполосицы», как территориальной (с шариатскими анклавами и районами, где светское право преобладает), так и ситуационной (в одних случаях будет преобладать светское право, в других религиозное, в третьих традиционное), а с другой стороны, это будет вести к дальнейшему размыванию правового сознания мусульман региона. Последнее имеет стратегическое значение, поскольку будет вести к дальнейшему дрейфу мусульманского населения Северного Кавказа от ценностей гражданского правового общества.

В целом традиция (бытовой и правовой адат) как нормативный регулятор общества будет и дальше терять свое значение. Однако это будет происходить не в результате дальнейшего развития модернизационных процессов, а в значительной мере как результат вытеснения религиозным правом в ходе конкуренции разных правовых систем. В то же время ряд укоренившихся в регионе обычно-правовых практик сохранит свое значение. В частности, сохранятся, а, может, и будут играть еще большую роль такие формы, как неформальное медиаторство и примирение по *маслахату* (согласию сторон) в случаях непреднамеренного нанесения имущественного и физического вреда; выселение семей, подлежащих кровной мести; медиаторство с участием авторитетных духовных лидеров (имамов мечетей), женщин. Во всех этих случаях обычное право (адат) не составляет прямую конкуренцию мусульманскому праву и может с ним сосуществовать, тем более, что большую роль в этих обычно-правовых процедурах играют исламские служители культа.

Шариатское право будет относительно успешно конкурировать со светским правом на Северо-Восточном Кавказе в значительной

мере из-за все большего ухода государства из разных сфер жизни северокавказского общества. В частности, большим вызовом является сохранение неопределенности с правовым статусом земельных угодий (пастбищ и пахотных участков) в большинстве республик Северного Кавказа, захватами в обход российского законодательства земель под строительство и жилье. В связи с растущей миграцией с гор на равнину и ростом ценности рекреационных зон в Дагестане, Чечне, Ингушетии и Кабардино-Балкарии будет расти число земельных конфликтов, решение которых в условиях отсутствия четких законов, регулирующих земельные отношения, все чаще будет происходить на основе шариата и традиционного медиаторства, также принимающего исламскую окраску. В Дагестане растет число случаев, когда земельные конфликты между коренными жителями равнины и переселенцами решаются на основе консенсуальных соглашений джамаатов этих двух групп, заключаемых в мечети и закрепляемых договором, составленным на арабском языке. Такие соглашения заключаются при активном участии имамов джамаатов, даже если они достигаются не на основе шариата, а традиционного медиаторства. Привлекательность шариату и адату придают системные проблемы, не решаемые российским государством в регионе: тотальная коррупция и продажность судебной системы, уменьшение объема и качества государственных услуг (усугубляемое все той же коррупцией), неэффективность правотворческой деятельности государственной власти (в частности, затягивание решения проблемы статуса земель), отсутствие четкой национальной и религиозной политики (в частности, заигрывания с религиозными лидерами и организациями, сочетаемые с вопиющей исламофобией).

Еще один момент, на который обязательно необходимо обратить внимание: в связи с ростом привлекательности «традиционных» обычно-правовых и шариатских практик будет происходить их использование криминальными структурами в своих целях и для оправдания своей противоправной деятельности. В регионе криминальные структуры накопили огромный опыт использования общей нестабильности и привлекательных идей и лозунгов в своих целях. Так было во времена *de facto* независимости Чеченской республики Ичкерия, так происходит и в современном Дагестане и Ингушетии. Многие криминальные разборки и нечестная конкуренция с криминальными «наездами» маскируются под случаи *джихада* и борьбы с

«неверными» и «лицемерами» согласно общепринятым нормам шариата. Криминал будет все шире использовать шариатские структуры и практики: вести криминальные разборки под видом «вооруженного джихада», заниматься банальным рэкетом и вымогательством под видом сбора *садаки* (добровольной милостыни) и закята (обязательного для верующих благотворительного религиозного налога), принимающих тем самым принудительную криминальную форму, использовать для достижения нужных решений «шариатские суды».

Очевидно, что на Северном Кавказе в целом будет расти роль шариата как идеологического фактора радикальных исламских группировок. В то же время терроризирование мирного гражданского населения под видом установления экстремистами шариатского правления приводит к тому, что многие группы населения разочаровываются в мусульманском праве и приходят к выводу, что шариатизация общества неизбежно приведет к ухудшению их положения. К таким группам в первую очередь относятся светская интеллигенция (врачи, учителя, преподаватели вузов, работники культуры и т.д.), представители мелкого и среднего бизнеса и т.д. Иными словами, апелляция экстремистов к шариату приводит к подрыву авторитетности мусульманского права среди многих слоев северокавказского общества.

Судя по складывающимся обстоятельствам, в республиках Северо-Западного Кавказа шариат так и не станет серьезным и самостоятельным игроком в правовом поле в отличие от Северо-Восточного Кавказа. Он будет сильно ограничиваться как со стороны светского права, так и со стороны традиционного права, используемого в качестве знамени националистами. В целом частичное применение норм и практик мусульманского права так и останется уделом маргинальных групп: немногочисленных молодежных общин *джамаатов* и джамаатов переселенцев из республик Северо-Восточного Кавказа. Даже в этом случае масштабы применения мусульманского права здесь будут сильно уступать Северо-Восточному Кавказу. С одной стороны, это создает благоприятную ситуацию для сохранения светского характера права и общества, с другой стороны, это сильно маргинализирует исламскую молодежь, которая чувствует свое отчуждение от большинства общества. Это отчуждение может способствовать большей замкнутости мусульманской молодежи в своих джамаатах, ее дальнейшей радикализации.

Библиография

Бобровников В.О. Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие. Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана. – М.: Восточная литература, 2002. – 368 с.

References

Bobrovnikov, V.O. (2002), *Musul'mane Severnogo Kavkaza: obychai, pravo, nasilie. Ocherki po istorii i etnografii prava Nagornogo Dagestana*, Vostochnaya literature, Moskva.

Виллибальд Пош¹
Томас Крюссманн²

Исламское страхование в Австрии

Аннотация: В статье обсуждается нормотворческая деятельность Австрийского института стандартизации по исламскому страхованию. В январе 2011 г. Институт опубликовал проект соответствующих правил. Инициатива замечательна тем, что она выходит за рамки научных исследований и предлагает практикам австрийского страхового бизнеса руководящие материалы.

Ключевые слова: исламское страхование, Австрийский институт стандартизации, такафул.

Willibald Posch, Thomas Kruessmann. ISLAMIC INSURANCE IN AUSTRIA
Abstract: The article discusses a set of rules and recommendations on Islamic insurance that was developed by the Austrian Standards Institute and published as a draft in January 2011. This initiative is remarkable as it transcends the realm of scholarly work and offers a blueprint to practitioners of the Austrian insurance industry.

Key words: Islamic insurance, Austrian Standards Institute, takaful.

Введение

На сегодняшний день, по мнению исламских юристов, в договорах, которые связаны с начислением процентов, корень всех экономических проблем, в частности – главные причины разрыва социальных слоев и разделения между богатыми и бедными. Богатые должны в обязательном порядке приносить пожертвования нуждающимся (*закят*)³ и

¹ Профессор, доктор юриспруденции, почетный доктор Университета Граца (г. Грац, Австрия).

² PhD, директор Исследовательского центра REEES (Russian East European & Eurasian Studies) Университета Граца (г. Грац, Австрия).

³ Описание различий между рибой и закятом можно найти в К 2:270-275 и в К 30:38, 39. Между тем как закят объединяется с похвальной формой благотворительности, взимание процентов рассматривается как запрещенное и санкционированное увеличение имущества.

должны инвестировать имеющиеся в наличии деньги¹. По толкованию *закята* – одного из пяти столбов Ислама² – мусульманин, который располагает лишними средствами, должен предоставить эти средства нуждающимся без начисления процентов. При этом он имеет право принимать участие в использовании расходов и доходов, но не имеет право требовать процентов (запрет *риба*).

Еще одним важным принципом шариата является *гарар* – запрет на намеренный риск и неопределенность в договоре. Чтобы не давать предпосылок для спекуляций, согласно исламскому праву, недопустимы договоры, содержащие неопределенность, неточность и спекулятивный риск. Таким образом, запрет *гарар* ставит препятствия для договоров страхования.

Таким образом, общепринятые на Западе договоры страхования сталкиваются с запретом *риба* и с трудом согласуются с запретом *гарар*. По этой причине в исламской юриспруденции сформировалась самостоятельная дисциплина, которая ищет способы развития и согласования страховых договоров с шариатом [Siddiqi, 1985; Muslehuddin, 2004] и манифестирует главные результаты в системе *такафул*.

Основным социальным принципом *такафул* является оказание взаимопомощи. Каждый участник делает взносы в общий фонд и по договору обязывается в рамках своих вложений оказать помощь в случае необходимости. По своей структуре и философии *такафул* очень похож на принцип общепринятого взаимострахования. Особенностью являются существующие ограничения в сферах инвестиций, например:

- никаких инвестиций в игровые компании;
- исключены юридические притязания на страхование в случае самоубийства или смерти в результате злоупотребления наркотическими веществами.

Также создается Совет Шариата.

Принципы *такафул* основаны на следующих основных ценностях:

¹ В К 2:219 говорится, что тот, у кого имеется избыток средств, должен приносить пожертвования.

² Мусульманам Коран дает руководство (*худа*) не только относительно их религиозного поведения, но и относительно светской жизни: шахада-свидетельство, саяат – каноническая молитва, саум – 30-дневный пост во время Рамдана, закят-милостыня (подавание) и хадж – паломничество.

- сотрудничество на благо сообщества;
- оказание взаимопомощи;
- разделение прибыли и убытков из одного общего фонда.

Инициатива Австрийского института по стандартизации

По предложению Исламского Центра информации и документации в Вене, Австрийский институт по стандартизации (Austrian Standards Institute)¹ исследовал привлекательность исламского финансового рынка, и в результате оценил его как «защищенный от кризиса и приносящий выгодную альтернативу для общепринятых финансовых услуг и продуктов»². Итак, Австрийский институт по стандартизации приступил к разработке соответствующих правил вместе с экспертами исламского права из Катара. Таким образом Австрийский институт по стандартизации хотел предложить «поддержку» банкам, сберегательным кассам, кредитным учреждениям и страховым компаниям. Через открытие так называемого «исламского окна»³ поддержка должна предоставить возможность оформления договоров в полном соответствии с правилами исламского финансового и страхового дела, и принять таким образом участие в многообещающем будущем рынке.

Австрийские стандарты ON-R 142001 включают два основных правила:

- ON-R 142001-1, которое относится к финансовым продуктам и услугам, т.е. к области, которая называется «исламским финансовым рынком», на тему которого существует очень много литературы на английском [Al-Harran, 1995; Haron, 1997; Vogel and Hayes, 1998; Siddiqi, 2004] и немецком [Amereller, 1995; Dalkusu, 1999; Lohlker, 1999; Bergmann, 2008; Gassner und Wackerbeck, 2009; Pfannkuch, 2009; Ebert und Thießen 2010; Ecke, 2012] языках;

¹ Институт является негосударственной организацией, учрежденной в качестве «общественно полезной и не партийной платформой для разработки стандартов в Австрии» (www.austrian-standards.at).

² Предисловие к стандартам (ONR) 142001-1, 3.

³ А. Хаар отмечает, что внедрение такого «исламского окна» принесет местным банкам не только «структурные проблемы» [Haar, 2010].

- ON-R 142001-2, которое совмещает оформление продуктов страхования и страховых услуг с мусульманским правом.¹

Согласно Австрийскому институту по стандартизации, правило ON-R должно быть «быстро доступным нормативным документом». В процессе своего развития оно должно отвечать не всем требованиям классических норм. Оно предлагается в случае, если:

- новые, быстро меняющиеся события должны быть задокументированы,
- при быстром принятии решения не требуется соблюдение всех основных принципов стандартизации [ON-R, 2010].

В дальнейшем, правила ON-R могут превращаться в общеобязательные национальные нормы типа ÖNORM.

Признаки исламского страхования в Австрии

Застрахованы могут быть только те риски, которые происходят из действий человека (активных действий или упущений), в категорию которых входит также технический сбой. Для определения допустимости риска были установлены различия *аль-кадр* и *аль-када*:

- Термин *аль-кадр* понимается как непреодолимое обстоятельство («Предопределение, судьба»), которое в Исламе толкуется как воля Аллаха. По тарифному расчету риска, ущерб такого события, произошедшего по форс-мажорным обстоятельствам, не может быть возмещен.
- Термин *аль-када* ссылается на те события, которые происходят из-за влияния человека, а не по форс-мажорным обстоятельствам. По тарифному расчету риска, ущерб может быть возмещен только при таких обстоятельствах.

Ответственность за риск в застрахованном сообществе основана на принципе взаимности. По сравнению с обычной системой страхования, разница состоит в том, что именно сообщество, а не страхователь или одно лицо принимает на себя риск и извлекает соответ-

¹ По состоянию на 7.1.2014 точно определены были только правила ONR 142001-1 (от 1.5.2010), которые относятся к банковским предприятиям в узком смысле. ONR 142001-2 (от 1.1.2011) о продуктах страхования и о страховых услугах на срок исполнения были предоставлены в виде проекта.

ствующую пользу в рамках страхования. Страхователи, участвующие в этом сообществе, платят взносы в виде благотворительных пожертвований. Под благотворительностью подразумевается, что полученная прибыль в сообществе идет в пользу не только одного страхователя, но и всего сообщества в целом.

Фонды-*такафул*, формы страхований которых основаны на общей системе управления имуществом, выстраиваются по исламским принципам из взносов страхователей. Изначально руководитель вычитает все расходы, которые связаны с управлением договора и активов. Все доходы, связанные с управлением активами, должны быть принесены фонду-*такафул*.

Австрийским страховым компаниям рекомендуются две модели управления активами: *вакала*х и *мудараб*ах.

Вакаля – это такой порядок управления делами, при котором один человек поручает другому решать для первого задачи за определенную плату. При такой модели *вакаля* страхователь получает плату за свою работу. Этот расход, ориентированный на сумму взноса, берется из фонда-*такафул* и служит для покрытия расхода страхователя. При этом может остаться и прибыль из избыточных средств. Дополнительные сборы используются для эффективности функционирования и управления фондом. Что касается ответственности, оператор в модели *вакала*х является представителем страхователя и риск фонда-*такафул* несет он сам. В свою очередь, доходы, полученные из фонда-*такафул*, полагаются только членам фонда.

Модель *мудараб*а, согласно исламским принципам, представляет собой систему управления активами, связанную с заказами. Страховщики делают свои взносы в фонд *такафул*, который управляется страховым сообществом от генерального уполномоченного лица фонда. В отличие от модели *вакаля*, в зависимости от вида страхования фонд-*такафул* может причисляться к сообществам, которым начисляется отдельный налог, к страхователям или к застрахованным сообществам в целом.

В зависимости от типа страхования доход от инвестиций фонда может быть взят:

- а) перед установлением размера налога управленческих расходов;
- б) в ходе начислений, зависящих от успехов управленческих расходов;
- с) после срока внесения обязательных налогов.

Если из Фонда доходов для риска останутся лишние средства, они могут быть разделены между фондами и страхованием по заранее обговоренным условиям. Не допускается полный переход оставшихся средств страховщику. Кроме того, также допустимо принятие участия страховщика в капиталовложении, которое происходит в виде соглашения *мудароба*. Таким образом, оператор может принимать участие в сделках, риск потери которых несет не он, а Фонд. В случае потери управление Фонда все же должно предусмотреть отсрочку финансирования потерь. Кроме того, при чрезмерных потерях страховщик должен предоставить Фонду беспроцентный кредит, вся сумма которого будет возвращена обратно из средств фонда в малоубыточный период.

В зависимости от типа страхования модели *вакаля* и *мудароба* могут быть комбинированы в форме:

- параллельного прохождения или
- в форме, когда управляющий делит сберегательный взнос и управляет им по доле участия.

Личное страхование подразделяется на следующие категории:

а) Физические лица складывают по определенному сроку договоренную сумму, превышение которой образуется в зависимости от ущерба. Примерами страхования физического лица являются все капиталобразующие страхования жизни, здоровья и несчастных случаев. К ним относятся ежедневные пособия за время лечения в больнице, при неработоспособности и страхование для обеспечения спокойного дожития.

б) При страховании от вреда, нанесенного человеку, материальная сумма определяется объемом услуг и риска страховщика. Примерами такого страхования являются все страхования здоровья, жизни и несчастных случаев. В эту категорию входят стоимость лечения, возмещение стоимости медикаментов и оценки риска смертности.

Вложения оцениваются как пожертвования. Их смысл в том, чтобы защитить страховое сообщество через Фонд-*такафул*. Таким образом происходит избегание возникновения *гарар* и *майсур*, за которыми следует взятие на себя риска недопустимой оплаты премий.

Возможные риски в страховании жизни создает так называемая семья-*такафул*, в центре которой стоит защита близких родственников. В большинстве случаев это покрытие расходов на учебу детей, близких

родственников или оплата жилья при потере работы. Суть страхования имущества в денежном балансировании через покрытие страхового случая при возникнувшем ущербе. Подразделения страхования имущества обычно изображаются в виде ущербного тарифа.

При создании ущербного тарифа, с точки зрения Ислама, проблематичными могут оказаться две темы:

а) управление средствами. Премии, которые были приняты страховщиком, должны устанавливать возможность также в области страхования имущества в рамках правового надзора. По исламским критериям, выбранные финансовые инструменты должны быть достаточны. Обычно для управления средствами выбираются модель *вакаля*.

б) покрытие риска. При выборе застрахованных рисков страховщик должен обратить внимание на допустимость подразделения по исламскому праву в *аль-кадр* и возникновение спорных договорно-правовых страховых проблем в *аль-кадах*. В общепринятых правовых порядках *аль-кадах* подразделение не предусмотрено.

Вид тарифа страхования ущерба проходит в исламской области по принципу исключения. Позитивные правовые общественные определения предусмотрены в общепринятых областях.

Вопрос в том, будут ли исламским страховым учреждениям выдвинуты такие же правовые требования, как и обычным страховым компаниям. Например, могут возникнуть возможные отклонения от хорошего корпоративного управления (*good corporate governance*) и от необходимых капиталовложений.

При установлении капиталотребований страховое учреждение нужно разделять на две модели:

- модель-*вакаля*, в которой страховое учреждение является лишь агентом;
- модель-*мудароба*, в которой страховое учреждение несет риск самостоятельно.

В отношении правительственной корпорации возникает еще вопрос о том, насколько работа религиозного совета может быть предметом страхового правового наблюдения [Wackerbeck und Winkel, 2006, p. 452].

На данный момент перестрахование исламских сообществ еще мало изучено. Чтобы достичь совпадений перестрахования, исламские

страховые продукты должны также быть согласованы с Шариатом. На данный момент во многих исламских странах практикующий регресс на общепринятые перестрахования претерпевается только как решение перехода [там же].

Резюме

В том случае, если обоснованные страховые сообщества решатся предложить оформление контракта в Австрии на примере правила ON-R 142001-2, то мусульмане получают возможность заключения страховых контрактов по этому правилу. Они смогут надеяться на то, что их интересы не столкнутся ни с религиозными требованиями, ни с требованиями австрийского правопорядка, ни с основными правами европейского демократического общества и государства. Никакие иррациональные и правовые препятствия не должны стоять на пути к заключению исламского общеправового договора страхования.

Библиография

- Al-Harran, S. (1995), *Leading Issues in Islamic Banking and Finance*, Pelanduk Publications, Selangor.
- Amereller, F. (1995), *Hintergründe des Islamic Banking*, Dunker & Humblot, Berlin.
- Bergmann, D.K. (2008), *Islamic Banking*, Books On Demand, Hamburg.
- Dalkusu, I.N. (1999), *Grundlagen des zinslosen Wirtschaftens: Eigentum, Geld, Riba und Unternehmensformen nach den Lehren des Islam*, Dike-Verlag, St. Gallen.
- Ebert, H.-G. und Thießen, F. (2010), *Das islamkonforme Bankgeschäft*, Deutscher Sparkassenverlag, Stuttgart.
- Ecke, D. (2012), *Islamic Banking: Grundlage und Potenzial in Deutschland*, Diplomatica Verlag, Hamburg.
- Gassner, M. und Wackerbeck, P. (2010), *Islamic Finance – Islam-gerechte Finanzanlagen und Finanzierungen*, Bank-Verlag, Köln.
- Haar, A. (2010), “Sparen nach Allahs Regeln: Großer Nachholbedarf”, *DiePresse.com*, available at: http://diepresse.com/home/panorama/integration/592921/Sparen-nach-Allahs-Regeln_Grosser-Nachholbedarf (accessed 28 December 2013).
- Haron, S. (1997), *Islamic Banking: Rules & Regulation*, Pelanduk Publications, Petaling Jaya.

- Lohlker, R. (1999), *Das islamische Recht im Wandel: Ribā, Zins und Wucher in Vergangenheit und Gegenwart*, Waxmann, Münster.
- Mahlknecht, M. (2009), *Islamic Finance: Einführung in Theorie und Praxis*, Wiley-VCH Verlag GmbH & Co. KGaA, Weinheim.
- Muslehuddin, M. (2004), *Insurance and Islamic Law*, Adam Publisher & Distributors, New Delhi.
- ONR. (2010), *Austrian Standards*, available at: <https://www.austrian-standards.at/infopedia-themencenter/infopedia-artikel/onr/> (accessed 27 December 2013).
- Pfannkuch, K. (2009), *Das Zinsverbot in der Praxis des Islamic Banking*, Igel Verlag Fachbuch, Hamburg.
- Siddiqi, M.N. (1985), *Insurance in an Islamic Economy*, The Islamic Foundation, Leicester.
- Siddiqi, M.N. (2004), *Riba, Bank Interest and the Rationale of its Prohibition*, Islamic Development Bank [IRTI], Jeddah.
- Vogel F.E. and Hayes, S.L. (1998), *Islamic Law and Finance: Religion, Risk, and Return*, Kluwer Law International, The Hague-London-Boston.
- Wackerbeck, P. (2006), *Islamische Versicherungsprodukte: Ein Wachstumsmarkt?* in *Versicherungswirtschaft* Heft 6/2006 vom 15.03.06, Versicherungswirtschaft GmbH, Karlsruhe, ss. 452-455.

Ильшат Мухаметзарипов¹

Религиозное право в современных светских государствах: проблема правового плюрализма

Аннотация: В настоящей статье рассматривается проблема религиозного права и правового плюрализма в демократических светских государствах, в том числе в Российской Федерации. Процесс международной миграции в западные страны, религиозное возрождение в бывшем СССР приводят к различным столкновениям между религиозными нормами и официальным правом. В некоторых странах религиозные сообщества стараются следовать своим религиозным нормам через религиозные арбитражи. По мнению автора, нормы религиозного права (такие, как нормы шариата) могут использоваться только в строгом соответствии с современной концепцией прав человека и действующим законодательством. Первостепенной обязанностью государства является обеспечение религиозных свобод и предотвращение нарушений прав человека религиозными сообществами. Автор делает разграничение между понятиями «правовой плюрализм» и «плюралистическая правовая система» на примере стран Азии, Ближнего Востока и Европы. Особое внимание уделяется возможности применения норм исламского права при помощи институтов современного российского законодательства. Также анализируется судебная практика, в том числе практика Европейского Суда по правам человека.

Ilshat Muhametzaripov. THE RELIGIOUS RIGHT IN THE MODERN SECULAR STATE: THE PROBLEM OF LEGAL PLURALISM

Annotation: This article deals with the problem of religious law and legal pluralism in democratic secular states including the Russian Federation. The process of international migration to the western countries, religious revival in the former USSR causes different clashes between the religious

¹ Кандидат исторических наук, заместитель директора Государственного бюджетного учреждения «Центр исламоведческих исследований» Академии наук Республики Татарстан (г. Казань, Россия).

norms and official law. In some countries religious communities try to follow their religious duties through the practice of religious arbitration. According to author's view, rules of religious law (such as norms of sharia) can only be used in strict line with the modern concept of human rights and official legislation. The primary duty of the government is to ensure religious freedom and the prevention of human rights violations by religious communities. The author makes a clear distinction between "legal pluralism" and "pluralistic legal system" on the example of the countries of Asia, the Middle East and Europe. Particular attention is paid to the possibility of implementation of the rules of Islamic law by the institutions of modern Russian legislation. The courts' practice including that of the European Court of the Human Rights is analysed.

В последние годы во многих странах Западной Европы и Северной Америки обсуждается вопрос о признании отдельных норм религиозного права в местном законодательстве. В первую очередь данная тема поднимается представителями мусульманских общин в отношении норм шариата, в меньшей степени – представителями иных вероисповеданий. Поэтому в настоящей статье мы затронем проблему существования норм религиозного права в светских государствах на примере некоторых стран Азии, Ближнего Востока и Западной Европы.

Для более полного рассмотрения проблемы следует обратить внимание на ее теоретическую основу. По мнению А.И. Ковлера, под правовым плюрализмом понимается «существование одновременно письменного, официального, права и устных, народных, правовых традиций» [Ковлер, 2002, с. 10]. Причина правового плюрализма – многообразие социальных норм. Основателем концепции считается австрийский правовед, социолог, профессор Черновицкого университета Е. Эрлих (1862-1922 гг.). Как справедливо отмечают М. Антонов [Antonov, 2011, p. 6] и Г. Тюбнер [Teubner, 1997, pp. 3-28], ключевыми в проекте Е. Эрлиха по примирению культур было признание мультикультурализма и различий в традициях. На взгляды Е. Эрлиха во многом оказало влияние этническое, культурное и религиозное многообразие Австро-Венгерской империи того периода.

На наш взгляд, термин «правовой плюрализм» следует раскрывать в трех понятиях. В первом случае речь идет о плюрализме социальных норм, о «социально-нормативном плюрализме». Если государство допускает применение обычных и религиозных норм через действующие правовые институты, прямо не запрещая их, либо вводит

какие-либо частные привилегии (или дозволения) для отдельных вероисповеданий или этнических групп, то можно говорить о существовании «плюрализма в праве» конкретного государства. Когда же государство придает традиционным нормам официальный статус при регулировании целой группы правоотношений (например, семейных и наследственных) и передает часть своих полномочий параллельно действующей системе религиозных или обычных судов, то следует использовать понятие «плюралистическая правовая система». Если использовать термин «правовой плюрализм» без подобного уточнения, то, по справедливому мнению позитивиста Дж. Гарднера, легко размывается граница между правом и другими социальными нормами, поскольку право лишается главного отличия – признания и обеспечения государством [Gardner, 2013].

Особое место в жизни индивидов и групп, наряду с правом, моралью, корпоративными нормами и др., занимают две разновидности норм: обычаи и религиозные нормы. Они часто тесно переплетены между собой и представляют единое целое, иногда обычные нормы воспринимаются как религиозные нормы, и наоборот (например, брачные обряды, погребение умерших и т.д.). Говоря о текущих задачах правовой науки, А.И. Ковлер отмечает: «Найти оптимальный вариант взаимоотношений личности, коллектива, государства и общества – труднейшая задача современной правовой теории и практики» [Ковлер, 2002, с. 18]. В связи с этим возникают следующие вопросы:

1) возможно ли применение отдельных норм религиозного права в правовых системах современных светских государств?

2) не приведет ли применение религиозного права к нарушению прав человека и гражданина?

Исторические примеры показывают, что в прошлом многие государства при обнаружении устойчивых обычаев среди местного населения санкционировали их применение на законодательной основе (например, в колониях Великобритании, Франции и Нидерландов, в Российской империи до 1917 г., Австро-Венгрии до 1918 г.). Таким образом, наряду с общими законами для всего населения параллельно существовала система права для отдельных групп в зависимости от религиозной или этнической принадлежности, и на определенной территории, взаимно дополняя друг друга, функционировали нормы

нескольких правовых семей (например, нормы романо-германского или англосаксонского права и нормы религиозного, обычного права).

В настоящее время «плюралистическая система права» является достаточно неоднозначным явлением. В ряде государств данное явление в законодательстве продолжает существовать. К примеру, в Индии, начиная с реформ Уоррена Гастингса 1772 г. и до настоящего времени, право личного статуса в семейных отношениях (включающих правила заключения брака, развода, усыновления, опеки, наследования) зависит от религиозной принадлежности. Согласно индийскому законодательству, в отношении индуистов, джайнистов, сикхов и буддистов применяется индуистское право [Hindu Marriage Act, 1955; Hindu Minority and Guardianship Act, 1956; Hindu Adoptions and Maintenance Act, 1956; Hindu Succession Act, 1956], в отношении мусульман и христиан – соответственно мусульманское [Muslim Personal Law (Shariat) Application Act, 1937; Dissolution of Muslim Marriages Act, 1939; Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Act, 1986; Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Rules, 1986] и христианское право [Divorce Act, 1869; Christian Marriage Act, 1872]. Парсы (последователи зороастризма) руководствуются Законом о браках и разводах парсов [Parsi Marriage and Divorce Act, 1936]. Если человек относится к иной конфессии или не исповедует никакой религии, то он может воспользоваться общим законодательством Индии. Например, Законом об особых браках [Special Marriage Act, 1954]. Применением религиозного права занимаются государственные суды общей юрисдикции.

Индийский пример не является единственным. Религиозные нормы определяют права и обязанности сторон в сфере семейных отношений в таких странах, как Индонезия, Ливан, Малайзия, Египет, формально являющихся светскими государствами. Более того, в указанных государствах существует законодательное разделение на суды светские (для всех граждан) и религиозные (в Ливане – для мусульман, иудеев и христиан; для мусульман и христиан – в Египте; только для мусульман – в Индонезии и Малайзии). К ведению последних относятся брачные отношения, наследование, вероотступничество. В Индонезии в юрисдикцию шариатских судов включаются некоторые имущественные отношения (например, дела об имуществе, пожертвованном на религиозные цели).

Наделение религиозных учреждений государственной функцией возможно не только в странах с преимущественно мусульманским

населением. Например, в Израиле также существует система религиозных судов для иудеев, мусульман, христиан и друзов. В круг их полномочий входят вопросы заключения и расторжения браков, опеки, отправления обрядов и др. Интересно, что в Израиле до принятия Закона о гражданском союзе в 2010 г. вообще не существовало возможности для светской регистрации брака и развода. Лица, желающие вступить в брак или развестись, должны были обращаться в соответствующие религиозные суды, которые принимали решение на основании религиозных норм. Это вызывало недовольство среди части населения и критику со стороны многих юристов и правозащитников. Закон 2010 г. не разрешил полностью данную проблему, так как согласно ему лицо может вступить в нерелигиозный брак только в случае, если оно не зарегистрировано в качестве принадлежащего к одной из признанных государством конфессий [Yonah Jeremy Bob, 2012].

Заметим, что вышеуказанные примеры «плюралистической правовой системы», затрагивающие права и свободы человека и гражданина, могут вступать в прямое противоречие принципам, изложенным в международных документах о правах человека. Например, Европейский Суд по правам человека в деле «Партия Рефах против Турции» пришел к выводу, что установление плюралистической правовой системы, основанной на шариате, противоречит положениям Конвенции о защите прав человека и основных свобод от 4 ноября 1950 г. Суд подчеркнул, что «свобода вероисповедания, включая свободу исповедовать свою религию и поступать в соответствии с ней, в первую очередь является личным делом человека» [Refah Partisi (the Welfare Party) and Others v. Turkey, §§ 119, 128]. В деле «Касимахунов и Сайбаталов против России» Европейский Суд вновь пришел к выводу, что плюралистическая правовая система, т.е. «установление различий между индивидами во всех сферах частного и публичного права, с различными правами и обязанностями в зависимости от религии», не может рассматриваться как соответствующая Конвенции, поскольку нарушает принцип запрета религиозной дискриминации [Kasymakhunov and Saybatalov v. Russia, § 110]. Как видим, мнение Европейского Суда однозначно – создание государством параллельной правовой системы создает угрозу нарушения основных прав и свобод человека.

В случае, если «неофициальные» нормы (в виде обычаев и религиозных норм) прямо не признаются государством, они могут «встраиваться» в виде отдельных элементов в существующие правовые институты, например, находить внешнее выражение в виде договора между конкретными участниками общественных отношений, определяющего их права и обязанности. В качестве примера сосуществования законов светского государства и норм религиозного права в рамках «плюрализма в праве» можно привести некоторые западные страны. Так, в Великобритании, Франции, Германии, США и Канаде суды часто сталкиваются с упоминанием в брачных договорах мусульман института махра (приданого) [Fournier, 2010, pp. 1-28]. В отношении завещаний раздел имущества по долям в соответствии с шариатом осуществляется на основании принципа свободы завещания с учетом ограничений, устанавливаемых законом [Зенин, 2005, с. 138, 139]. В имущественных отношениях интересен опыт функционирования вакуфов (благотворительной собственности). В Великобритании и других странах англосаксонского права вакуфы могут учреждаться в рамках действующей правовой системы, поскольку институт благотворительного траста (доверительной собственности), существующий в этих странах, вполне удовлетворяет требованиям мусульманского права. В странах романо-германского права (Франции, Германии) вакуфы оформляются в виде благотворительных фондов.

При применении норм религиозного права возникает проблема функционирования религиозных судов. В странах, где религиозное право не имеет официального признания, религиозные суды действуют в форме арбитражей. Например, в Великобритании действует ряд религиозных судов (иудейские суды Бет-Дин, шариатские советы, католические суды и др.), рассматривающих дела верующих на основе норм религиозного права, и решения которых исполняются светскими судами. Основанием для функционирования религиозных судов является Закон об арбитраже 1996 г., действие которого распространяется на Англию, Уэльс и Северную Ирландию. Закон об арбитраже устанавливает следующие ограничения в деятельности религиозных судов: 1) светские суды не принимают арбитражное решение к исполнению, если затрагиваются публичные интересы; 2) решение арбитражного суда действительно только в случае согласия сторон на арбитражное разбирательство; 3) не имеют юридической силы решения суда, полученные в результате принуждения, либо в отношении несовер-

шеннолетних или недееспособных; 4) соглашение о проведении арбитража должно быть заключено в письменной форме (ст. 1 Закона). Из юрисдикции арбитражей изъято рассмотрение уголовных дел. Кроме того, в части семейного права религиозный развод, произведенный арбитражным судом, не имеет статуса государственного развода [Arbitration Act, 1996].

На практике деятельность религиозных арбитражей достаточно распространена. К примеру, в Великобритании мусульманских судов насчитывается не менее 85 на базе мечетей, 13 трибуналов в рамках Исламского Шариатского Совета, 3 суда в составе Ассоциации мусульманских юристов. В дополнение к указанным судам действует Мусульманский Арбитражный Трибунал. Главные функции шариатских советов: примирение и медиация, выдача свидетельств о разводе, предоставление экспертных заключений по мусульманскому семейному праву. На практике большая часть дел связана с разводами (до 95 % заявлений). Иудейский арбитраж осуществляется через Лондонский Бет-Дин, в полномочия которого входит рассмотрение дел о браках и разводах, обращении в иудаизм, личном статусе, вопросов о правилах забоя животных и иных дел из жизни общины. Католическая и англиканская церкви обладают своей разветвленной системой церковных трибуналов, функции которых во многом аналогичны судам иных конфессий и ограничиваются семейными отношениями и религиозными вопросами.

Следует отметить, что процессуальное право религиозных судов, решениям которых государственные суды впоследствии придают обязательный характер, должно соответствовать международным правовым актам о правах человека, не содержать норм, дискриминирующих участников процесса в зависимости от пола, вероисповедания, социального положения и т.д., а также обеспечивать право на справедливое правосудие. Такой позиции придерживается Европейский Суд по правам человека. Например, в 2001 г. Европейский Суд в деле «Пеллегрини против Италии» пришел к выводу, что местный церковный суд Лацио викариата г. Рима и Апостольский Трибунал Римской Роты при рассмотрении дела о разводе супругов Пеллегрини в 1987 г. не предоставили г-же Пеллегрини возможности ознакомиться с заявлением ее супруга о разводе, показаниями свидетелей, заключением *defensor vinculis* («защитника брака» – члена суда, в задачу которого входит отстаивание брака как законного, пока не

представлено доказательств обратного), иными материалами дела, не предоставили ей возможность воспользоваться услугами адвоката, нарушили принцип состязательности сторон [Pellegrini v. Italy, §§ 44-46]. При этом церковные суды действовали в полном соответствии со ст. 1688 Кодекса канонического права, утвержденного Ватиканом.

По нашему мнению, в России отдельные нормы религиозного права могут применяться лишь в некоторых семейных и имущественных отношениях между физическими лицами, которые добровольно, безо всякого принуждения регулируют отношения друг с другом по правилам своего вероисповедания. Нормы мусульманского права могут применяться на основании договоренности участников гражданских правоотношений и в части, не противоречащей действующему законодательству. К примеру, обязанность по передаче супруге махра (приданого) может быть оговорена в брачном договоре между супругами. Раздел наследства по шариату может быть осуществлен в виде завещания (при соблюдении прав на обязательную долю в наследстве). Передача имущества в вакуф может оформляться при помощи договора пожертвования, а также при помощи создания фондов целевого капитала некоммерческих организаций. Однако в сфере уголовного и административного права, в процессуальном законодательстве, в отношениях, затрагивающих основные права и свободы человека и гражданина, а также интересы общества и государства применение норм религиозного права недопустимо, так как может неизбежно повлечь нарушение общих принципов демократического светского государства.

Некоторые религиозные нормы могут применяться в форме правового обычая. Однако в Российской Федерации это относится только к коренным малочисленным народам. Так, согласно абз. 2 ст. 14 Федерального закона от 30 апреля 1999 г. № 82-ФЗ «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации», при рассмотрении в судах дел, в которых лица, относящиеся к малочисленным народам, выступают в качестве истцов, ответчиков, потерпевших или обвиняемых, могут приниматься во внимание традиции и обычаи этих народов, не противоречащие федеральным законам и законам субъектов Российской Федерации. В таком случае религиозная или обычная норма коренного малочисленного народа может найти свое формальное выражение в судебном решении.

Религиозные арбитражи в Российской Федерации могут функционировать на основании Федерального закона от 24 июля 2002 г. № 102-ФЗ «О третейских судах в Российской Федерации», а также осуществлять процедуру медиации в соответствии с Федеральным законом от 27 июля 2010 г. № 193-ФЗ «Об альтернативной процедуре урегулирования споров с участием посредника (процедуре медиации)». Однако закон накладывает на их деятельность определенные ограничения. Так, согласно п. 2 ст. 1 Закона «О третейских судах в РФ», по соглашению сторон третейского разбирательства в третейский суд может передаваться любой спор, вытекающий из гражданских правоотношений, если иное не установлено федеральным законом. Следовательно, если, например, Семейный кодекс РФ относит разрешение спора между супругами к компетенции суда общей юрисдикции, то третейский суд не имеет права рассматривать данный спор. Пункт 2 ст. 42 Закона устанавливает важную гарантию соблюдения прав сторон: компетентный суд может отменить решение третейского суда, если установит, что спор, рассмотренный третейским судом, в соответствии с федеральным законом не может быть предметом третейского разбирательства либо решение третейского суда нарушает основополагающие принципы российского права (т.е. принципы законности, равноправия субъектов права, справедливости, равенства, уважения прав и свобод человека, непосредственное действие общепризнанных принципов и норм международного права, верховенства Конституции и др.) [Справка по результатам обобщения судебной практики, 2010].

Несмотря на кажущуюся отдаленность рассматриваемой темы от проблем, существующих в Российской Федерации, отметим, что в некоторых регионах нашей страны обычаи и религиозные нормы продолжают играть роль регуляторов общественных отношений. Например, в делах с участием лиц, исповедующих ислам, в показаниях участников судебного процесса иногда встречаются упоминания совершения брака по мусульманскому обряду (никаха), раздела наследственного имущества по шариату, соблюдения правил погребения и др. Материалы ряда судебных дел показывают, что обычаи и религиозные нормы до сих пор играют определенную роль в регулировании общественных отношений для части населения, особенно в Северо-Кавказском федеральном округе [Заочное решение Каменского городского суда, 2011; Решение Дюртюлинского районного

суда, 2011; Решение Буйнакского районного суда, 2011; Решение Новоуренгойского городского суда, 2011; Решение мирового судьи судебного участка № 90 Цумадинского района; Решение Сунженского районного суда].

Более того, вопрос о применении отдельных норм мусульманского права и создании системы религиозных судов время от времени поднимается в отечественных СМИ. К примеру, российский адвокат Д.З. Хасавов в апреле 2012 г. в интервью телеканалу «РЕН-ТВ» высказался за введение в Российской Федерации шариатских судов для мусульман. В качестве аргумента приводилось то, что на Северном Кавказе шариатские суды фактически заменяют российскую правовую систему. Однако в заявлении Д.З. Хасавова остался не до конца выясненным важный вопрос: почему часть мусульман Северного Кавказа не обращаются к российскому правосудию? В интервью было высказано два утверждения: 1) мусульмане не обращаются в российские суды и правоохранительные органы вследствие низкого к ним доверия; и 2) мусульмане пытаются обращаться в российские органы власти, но последние неохотно и неэффективно разрешают дела из-за нежелания отдельных судей и работников полиции связываться с местным населением. Полагаем, что в любом случае факт неофициального существования шариатских «судов» в отдельных регионах России требует пристального внимания и изучения со стороны государства и научного сообщества, поскольку их появление может быть следствием не столько желая местного населения жить по законам шариата, а результатом недостаточной эффективности российской правоохранительной системы.

При изучении проблемы правового плюрализма в современном обществе следует помнить, что плюрализм в праве не следует переоценивать и идеализировать. Стремление государства удовлетворить желания всех социальных групп может привести к негативному результату: вместо интеграции религиозных и этнических групп в единое правовое пространство – к их сегрегации и геттоизации, вместо мирного сосуществования народов и религиозных конфессий – к появлению очагов напряженности и противостояния. В худшем варианте развития событий это может стать причиной потери территориальной целостности государства, массовых нарушений прав и свобод человека. Примеры из стран Западной Европы показывают, что иногда лидеры религиозных общин, прикрываясь словами о

демократии и либерализме в праве, стремятся утвердить свое доминирующее положение в группе единоверцев, оказывают давление на ее рядовых членов, не позволяют делать достоянием гласности злоупотребления внутри общины [Inside Britain's Sharia courts]. Поэтому в любых вопросах следует глубоко осмыслить и взвесить все доводы pro et contra. Согласимся со словами М.И. Левиной: «У правового плюрализма есть «естественные» ограничители: верховенство федеральной Конституции, приоритет норм международного права ... соблюдение прав и свобод человека, прав этнических меньшинств» [Левина, 1996, с. 165].

Библиография

- Зенин И.А. Гражданское и торговое право зарубежных стран. – М.: МЭСИ, 2005. – 194 с.
- Ковлер А.И. Антропология права. – М.: Издательство «Норма», 2002. – 480 с.
- Левина М.И. Проблемы правового плюрализма в условиях федеративной формы государственного устройства России // Куда идет Россия? Социальная трансформация постсоветского пространства. Т. 3. / Под ред. Т.И. Заславской. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 160-165.
- Antonov, M. (2011), “History of Schism: the Debates between Hans Kelsen and Eugen Ehrlich”, *International Constitutional Law*, Vol. 5, No. 1, pp. 5-21.
- Fournier, P. (2010), “Flirting with God in Western secular courts: Mahr in the West”, *The International Journal of Law, Policy and the Family*, Vol. 24, No. 1.
- Gardner, J. (2013, 8 May), “What is Legal Pluralism?”, *Lecture given at Osgoode Hall Law School*, available at: <http://www.youtube.com/watch?v=q-aTJgTTOA8> (accessed 8 October 2013).
- Teubner, G. (1997), “Global Bukowina: Legal Pluralism in the World Society”, in G. Teubner (Ed.), *Global Law Without a State*, Dartmouth, Brookfield USA, pp. 3-30.
- Yonah Jeremy Bob, (2012, 18 Oct), “Court rejects petition, leaves Civil Union Law intact”, *The Jerusalem Post*, available at: <http://www.jpost.com/National-News/Court-rejects-petition-leaves-Civil-Union-Law-intact> (accessed 8 October 2013).

Законодательные акты

- Arbitration Act, (1996), *Legislation.gov.uk*, available at: <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1996/23/data.pdf> (accessed 8 October 2013).

- Christian Marriage Act, (1872), *India Code*, available at: <http://indiacode.nic.in/> (accessed 8 October 2013).
- Dissolution of Muslim Marriages Act, (1939) *India Code*, available at: <http://indiacode.nic.in/> (accessed 8 October 2013).
- Divorce Act, (1869), *India Code*, available at: <http://indiacode.nic.in/> (accessed 8 October 2013).
- Hindu Adoptions and Maintenance Act, (1956), *India Code*, available at: <http://indiacode.nic.in/> (accessed 8 October 2013).
- Hindu Marriage Act, (1955), *India Code*, available at: <http://indiacode.nic.in/> (accessed 8 October 2013).
- Hindu Minority and Guardianship Act, (1956), *India Code*, available at: <http://indiacode.nic.in/> (accessed 8 October 2013).
- Muslim Personal Law (Shariat) Application Act, (1937), *India Code*, available at: <http://indiacode.nic.in/> (accessed 8 October 2013).
- Hindu Succession Act, (1956), *India Code*, available at: <http://indiacode.nic.in/> (accessed 8 October 2013).
- Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Act, (1986), *India Code*, available at: <http://indiacode.nic.in/> (accessed 8 October 2013).
- Muslim Women (Protection of Rights on Divorce) Rules, (1986), *India Code*, available at: <http://indiacode.nic.in/> (accessed 8 October 2013).
- Parsi Marriage and Divorce Act, (1936), *India Code*, available at: <http://indiacode.nic.in/> (accessed 8 October 2013).
- Special Marriage Act, (1954), *India Code*, available at: <http://indiacode.nic.in/> (accessed 8 October 2013).

Материалы судебной практики

- Заочное решение по гражданскому делу Каменского городского суда Пензенской области от 24 ноября 2011 г. по делу № 2-984 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://rospravosudie.com/court-kamenskij-gorodskoj-sud-penzenskaya-oblast-s/act-100163248/> (дата обращения 08.10.2013).
- Решение по гражданскому делу Буйнакского районного суда Республики Дагестан от 30 ноября 2011 г. по делу № 2-368/2011 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://rospravosudie.com/court-bujnaskij-rajonnyj-sud-respublika-dagestan-s/act-104631837/> (дата обращения 08.10.2013).
- Решение по гражданскому делу Дюртюлинского районного суда Республики Башкортостан по делу № 2-17/2011 от 22 февраля 2011 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://rospravosudie.com/court-dyurtyulinskij-rajonnyj-sud-respublika-bashkortostan-s/act-103113294/> (дата обращения 08.10.2013).

- Решение по гражданскому делу мирового судьи судебного участка № 90 Цумадинского района Республики Дагестан (дата решения и номер дела не указаны) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://rospravosudie.com/court-sudebnyj-uchastok-90-cumadinskogo-rajona-s/act-200708663/> (дата обращения 08.10.2013).
- Решение по гражданскому делу Новоуренгойского городского суда по делу 2-2001/2011 (номер дела не указан) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://rospravosudie.com/court-novourengojskij-gorodskoj-sud-yamalo-neneckij-avtonomnyj-okrug-s/act-100838813/> (дата обращения 08.10.2013).
- Решение по гражданскому делу Сунженского районного суда Республики Ингушетия по заявлению Исаевой А.Б. об установлении факта рождения детей (дата решения и номер дела не указаны) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://rospravosudie.com/court-sunzhenskij-rajonnyj-sud-respublika-ingushetiya-s/act-104306603/> (дата обращения 08.10.2013).
- Справка по результатам обобщения судебной практики, связанной с оспариванием решений третейских судов и выдачей исполнительных листов на принудительное исполнение решений третейских судов (утв. постановлением Президиума Арбитражного суда Республики Татарстан от 6 декабря 2010 г. № 16) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://tatarstan.arbitr.ru/sites/tatarstan.arbitr.ru/files/pdf/> (дата обращения 01.03.2013).
- Kasymakhunov and Saybatalov vs. Russia, applications nos. 26261/05, 26377/06, (2013, 14 March), *HUDOC. European Court of Human Rights*, available at: <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-117127> (accessed 8 October 2013).
- Pellegrini vs. Italy, application no. 30882/96, (2001, 20 July), *HUDOC. European Court of Human Rights*, available at: <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-59604> (accessed 8 October 2013).
- Refah Partisi (the Welfare Party) and Others vs. Turkey, applications nos. 41340/98, 41342/98, 41343/98, 41344/98, 13 February 2003 // *HUDOC. European Court of Human Rights*, available at: <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-60936> (accessed 8 October 2013).

References

- Zenin, I.A. (2005), *Grazhdanskoe i torgovoe pravo zarubezhnyh stran*, MESI, Moskva.
- Kovler, A.I. (2002), *Antropologiya prava*, Norma, Moskva.

- Levina, M.I. (1996), "Problema pravovogo pluralizma v usloviyah federativnoy formy gosudarstvennogo ustroystva Rossii", in T.I. Zaslavskaya (Ed.), *Kuda idet Rossiya? Sotzialnaya transformatsiya prostranstva, Vol. 3*, Aspect Press, Moskva, pp. 160-165.
- Zaochnoe reshenie po grazhdanskomu delu Kamenskogo gorodskogo suda Penzenskoy oblasti ot 24 noyabrya 2011 g. po delu № 2-984, *Rospravosudie*, available at: <http://rospravosudie.com/court-kamenskij-gorodskoj-sud-penzenskaya-oblast-s/act-100163248/> (accessed 8 October 2013).
- Reshenie po grazhdanskomu delu Buynakskogo rayonnogo suda Respubliki Dagestan ot 30 noyabrya 2011 g. po delu № 2-368/2011 *Rospravosudie*, available at: <http://rospravosudie.com/court-bujnaksij-rajonnyj-sud-respublika-dagestan-s/act-104631837/> (accessed 8 October 2013).
- Reshenie po grazhdanskomu delu Dyurtulinskogo rayonnogo suda Respubliki Bashkortostan po delu № 2-17/2011 ot 22 fevralya 2011 g., *Rospravosudie*, available at: <http://rospravosudie.com/court-dyurtulinskij-rajonnyj-sud-respublika-bashkortostan-s/act-103113294/> (accessed 8 October 2013).
- Reshenie po grazhdanskomu delu mirovogo sudi sudebnogo uchastka 90 Tzumadinskogo rayona Respubliki Dagestan, *Rospravosudie*, available at: <http://rospravosudie.com/court-sudebnyj-uchastok-90-cumadinskogo-rayona-s/act-200708663/> (accessed 8 October 2013).
- Reshenie po grazhdanskomu delu Novourengoyskogo gorodskogo suda po delu 2-2001/2011, *Rospravosudie*, available at: <http://rospravosudie.com/court-novourengojskij-gorodskoj-sud-yamalonenekij-avtonomnyj-okrug-s/act-100838813/> (accessed 8 October 2013).
- Reshenie po grazhdanskomu delu Sunzhenskogo rayonnogo suda Respubliki Ingushetia po delu po zavavlenuyu Isaevoy A.B. ob ustanovlenii fakta rozhdeniya detey, *Rospravosudie*, available at: <http://rospravosudie.com/court-sunzhenskij-rajonnyj-sud-respublika-ingushetiya-s/act-104306603/> (accessed 8 October 2013).
- Spravka po rezultatam obobshcheniya sudebnoy praktiki, svyazannoy s osparivaniem resheniy treteiskih sudov i vydachey ispolnitelnih listov na prinuditelnoe ispolnenie resheniy treteiskih sudov (utv. postanovleniem Prezidiuma Arbitrazhnogo suda Respubliki Tatarstan ot 6 dekabrya 2010 g. № 16), *Arbitrazhnii sud Respubliki Tatarstan*, available at: <http://tatarstan.arbitr.ru/sites/tatarstan.arbitr.ru/files/pdf/> (accessed 8 October 2013).

Ислам Зарипов¹

Альтернативный путь татарского религиозного реформаторства

Аннотация: Татарский богослов Закир Аюханов (1889-1961) предлагает оригинальную методологию реформирования мусульманского права, которая заключается в отрицании традиционных логико-рационалистических методов, в частности аналогии (кыяс), признании буквального смысла предписаний, указанных в первоисточниках ислама, а также в обязательном учете исторических условий, при которых были сформулированы религиозные положения. Данные методы восходят к буквалистской методологии средневековой богословско-правовой школы (мазхаб) захиритов, на основе которой татарский богослов предлагает решать современные ему проблемы российского и мирового мусульманского сообщества.

Ключевые слова: Закир Аюханов, методология мусульманского права, татарская богословская мысль, история общественной мысли татар, история татарского народа.

Islam Zaripov. THE ALTERNATIVE WAY OF TATAR RELIGIOUS REFORMATION
Abstract: Tatar theologian Zakir Ayukhanov (1889-1961) offers an original methodology of Islamic law reforming, which lies in refusal of traditional logical-rationalist methods, in particular analogy (al-kyyas), acceptance of the literal meaning of prescriptions, identified in Islamic primary sources. It also lies in obligatory consideration of historical conditions when religious regulations are developed. These methods date back to the literalist methodology of medieval theological-juristic school (mazhab) of Zahiri. Based on this methodology Tatar theologian offers to solve modern problems of Russian and world Muslim community.

Key words: Zakir Ayukhanov, Islamic law methodology, Tatar theological thought, history of Tatar social thought, history of Tatar people.

¹ Старший научный сотрудник ГБУ «Центр исламоведческих исследований» Академии Наук Республики Татарстан (г. Казань, Россия).

Хорошо изучен феномен татарского религиозного реформаторства в том понимании, как его сформулировали Г. Курсави, Ш. Марджани, Г. Баруди, Р. Фахретдин и М. Бигиев. Хотя в отношении ряда проблем они имели различные точки зрения и не создали единого богословско-правового учения, помимо желания дать современное истолкование положениям ислама, их объединяла методология принятия богословско-правовых заключений. Все они призывали к «открытию врат» иджтихада¹ и являлись сторонниками логико-рационалистических методов при извлечении положений из первоисточников.

Но в истории татарского богословия было намного больше ученых, имена и мысли которых до сих пор остаются неизвестными потомкам. Один из них – Закир Насырович Аюханов (1889-1961). Выпускник Каирского университета и оренбургского медресе «Хусаиния» до революции активно занимался религиозно-просветительской деятельностью. Так, помимо преподавательской деятельности в медресе «Хусаиния» и уфимском медресе «Галия», богослов опубликовал на страницах журнала «Шура» циклы статей по истории ислама, о его богословско-правовых школах, а также о ростовщичестве и закяте [Яйыкбаев, 2003, с. 48-50; Башкирская энциклопедия, 2005]. В частности, можно отметить его исследование «Мусульманское право» («Фикх»), посвященное истории и методологии мусульманского права (*фикх*), «Первые проявления разногласий в исламе и секта исмаилитов» («Исламда иң өлек зуһур иткән ихтилаф вә исмагылия мэхэбы»), статью, посвященную сопоставлению выплаты закята и налогов «Закят и доходы ислама» («Закәт һәм ислам ирадләре»), а также цикл статей «О ростовщичестве» («Риба хакында»).

В этих публикациях представлена оригинальная методология извлечения богословско-правовых положений из первоисточников, идущая в разрез как с методами традиционных богословско-правовых школ (*мазхаб*) ислама, так и с методами большинства татарских реформаторов.

Подробно рассмотрев в нескольких статьях мнения всех правовых школ (*мазхаб*) в отношении положения ростовщичества, богослов

¹ Иджтихад (дословно с арабск. – «проявление усердия», «настойчивость», «свободное исследование») – как термин мусульманского права обозначает самостоятельный поиск богословом-правоведем (*факих*) аргументов, методов и приемов решения богословско-правовых вопросов.

указывает на их грандиозные противоречия как между собой, так и внутри себя. Обращаясь к читателю, он размышляет:

«Получается, что самое строгое из запрещенного, не остерегающемуся которого обещана в мирской обители война Аллаха и Его Посланника, а в следующей – адское пламя, ростовщичество остается полностью скрытым. Также закрываются и способы воздержания от него, данные для обеспечения человеческого счастья в мирской и вечной жизни, состоящие из божественного учения, шариатские положения – дозволенное и запретное – превращаются в смешанную и противоречивую кашу. Усложняется различие между дозволенным и запретным, это становится просто невозможным» [Аюханов, 1915 (9), с. 269-271].

И сам же категорично отвечает: «Посланник был послан Всевышним Аллахом людям для разъяснения ниспосланного шариата, а не для усложнения и запутывания их» [Аюханов, 1915 (7), с. 204-206].

Считая решение проблемы запрета ростовщичества «самой значимой и самой священной задачей, выпавшей на долю мусульман», которая «противостоит экономическому развитию – самой важной области жизни» [Аюханов, 1915 (2), с. 42-52], З. Аюханов в то же время считает, что отношение ислама к ней было четко и ясно сформулировано текстом Корана, подробно разъяснено словами и действиями пророка Мухаммада, и никто не вправе изменить его. Другие татарские реформаторы призывали к всестороннему использованию логико-рационалистических методов мусульманского права для решения насущных проблем мусульманского сообщества – всеобщему «открытию врат» иджтихада, в том числе и в вопросе ростовщичества. Такой точки зрения, например, придерживался известный татарский реформатор М. Бигиев, позиция которого по данной проблеме была отражена в книге «Заkyat», переведенной нами на русский язык [Бигиев, 2013]. Но в отличие от них З. Аюханов категорично говорит о том, что иджтихад в отношении религиозного (*шариатского*) запрета ростовщичества не допустим. По его мнению, коранический запрет ростовщичества также ясно разъяснен пророческим Преданием (*сунна*), как вопросы молитвы и омовения, в отношении которых никто не применяет иджтихад. Допуская возможность того, что смысл аята кому-то и может быть неясен, он решительно отвергает предположение о том, что Бог или Его Посланник в полной мере не разъяснили какое-либо из положений религии. Богослов считает, что

мусульманин, верующий в истинность Корана и пророческую миссию Мухаммада в соответствии с аятами «*И послали Мы тебе упоминание, чтобы ты разъяснил людям, что им ниспослано*» [Коран, 16:44] и «*Сегодня Я завершил для вас вашу религию*» [Коран, 5:3], обязан считать, что пророческая миссия была выполнена в полной мере, все необходимые религиозные положения были установлены и полноценно разъяснены, в том числе и в отношении ростовщичества. Считающие, что коранический аят о ростовщичестве имеет обобщенный смысл и требует иджтихада учёных, по его мнению, отрицают этим полноценное разъяснение религиозных положений, содержащихся в Писании и Предании, входят в противоречие с вышеприведенными аятами.

Он пишет:

«В соответствии с доктриной ислама ни один человек, кроме Пресвятого Посланника, не может говорить от имени религии. Право законодательства в религиозных положениях есть только у Всевышнего Аллаха и Его Посланника. Соучастие в этом самозванцев есть чрезвычайно великое преступление» [Аюханов, 1915 (10), с. 299-301].

Кажущаяся противоречивость вышеприведенных слов, которые, с одной стороны, говорят о важности ростовщичества в современной экономике, а с другой – содержат отвержение иджтихада в отношении его религиозного (*шариатского*) запрета, объясняется авторской классификацией ростовщичества, разделяющей его на несколько видов. По мнению З. Аюханова, только один из видов ростовщичества подпадает под религиозный (*шариатский*) запрет, в отношении которого иджтихад не допустим, отношение же ко всем остальным видам ростовщичества может меняться в соответствии с изменением социально-экономических условий жизни.

З. Аюханов считает, что основная причина современных проблем мусульманского сообщества заключается в слепом следовании средневековым положениям традиционных богословско-правовых школ. Он пишет: «Мусульманский мир ставит слова богословов, противоречащих как разуму, так и религии, выше Божественных текстов и пророческого Предания» [Аюханов, 1915 (2), с. 42-52]. В то же время он отмечает, что положения, сформулированные великими

муджтахидами¹ прошлого, не входили в противоречие с социально-экономическими условиями их времени. Но по причине того, что эти положения не менялись вместе с изменением жизненных условий, они пришли в полное несоответствие современным реалиям.

По мнению З. Аюханова, слепое и фанатичное следование современных мусульманских учёных ранним авторитетам и традициям богословско-правовой школы (*мазхаб*) привело к ошибкам в заключении дозволенности или запретности в отношении многих вопросов как религиозной практики (*'ибада*), так и общественных отношений (*му'амалат*). Богослов заявляет, что слова коранического аята «*Когда скажут им: "Следуйте за тем, что ниспослал Аллах!" – они говорят: "Нет, мы последуем за тем, на чем застали наших отцов"*» [Коран, 2:170] в полной мере относятся к ним. Он считает, что не невежество, а именно это слепое следование не позволяет людям правильно понимать священные тексты. Учёный говорит, что для понимания священных текстов не обязательно быть даже учёным, а «достаточно лишь в полной мере знать арабский язык, историю, остерегаться фанатизма и вышеуказанных ошибок, верить в то, что не Коран должен следовать твоим убеждениям, а твои убеждения должны следовать за Кораном» [Аюханов, 1915 (9), с. 42-52]. При этом он подчеркивает, что «ясный арабский язык» Корана понятен и в отношении значения каждого его аята не может быть разногласий, а все имеющиеся споры вызваны рассмотрением их через «мазхабные» очки.

Еще одной причиной грубых ошибок в определении религиозного положения о дозволенности или запретности чего-либо он считает выделение правоведами определяющей философии того или иного Божественного повеления, их убеждение, что каждый из запретов имеет свою причину (*'илля*) и является ее следствием (*му'алиль*).

Основываясь на кораническом аяте «*Он уже разъяснил вам, что вам запрещено, если вы к этому не будете приневолены. А ведь многие сходят с пути своими страстями без всякого знания*» [Коран, 6:119], З. Аюханов заявляет, что все запрещенное религией было полноценно разъяснено самим Богом и Его Посланником. Пророческие слова и действия, по его мнению, также, как и Коран, являются боговдохновенными в соответствии со значением аята «*И говорит он*

¹ Муджтахид – мусульманский правовед, имеющий право выносить самостоятельные богословско-правовые заключения, совершать иджтихад.

не по пристрастию. Это – только откровение, которое ниспосылается» [Коран, 53:3-4]. Он указывает, что ни у кого, кроме Бога и Его Посланника, нет права запрещения от имени религии. При этом он отрицает возможность извлечения причин (*та'лиль*) и суждение по аналогии (*кьяс*) на основе явно запрещенного, отмечая, что

«...даже если причина (*та'лиль*) и была объяснена ими самими [Богом и Его посланником], неуклонное следование именно этой мотивировке (в том виде, в котором она не была разъяснена ими) не обязательно, особенно, когда это противоречит интересам и пользе социальной жизни людей» [Аюханов, 1915 (12), с. 361-362].

Он однозначно утверждает, что «суждение по аналогии (*кьяс*) не является методом мусульманского права и совершенно неверно, боясь впасть в запретное, запрещать все подряд» [там же].

Подробно рассматривая и аргументировано критикуя каждую из богословско-правовых школ, использующих метод аналогии (*кьяс*), в их извлечении причин запретности ростовщичества, татарский богослов говорит, что огромное количество разногласий и противоречивость этих причин доказывает ошибочность самого метода аналогии (*кьяс*), а также демонстрирует тот факт, «что те, кто от имени религии судили по аналогии, делали это, как им захочется» [Аюханов, 1915 (6), с. 177-178].

Отрицание данного метода не ново в истории мусульманского права. Такого же мнения придерживалась захиритская школа, которую исследователи относят к исчезнувшим суннитским школам мусульманского права. В правовой практике представители этой школы опирались исключительно на «внешнее», буквальное понимание Корана и Сунны, отрицая всякую возможность видеть в текстах скрытый смысл и толковать их аллегорически или рационально. Они считали дозволенным все то, что явно не запрещено. В вопросах методологии права (*усуль аль-фикх*) захиритские правоведы были противниками использования логико-рационалистических приёмов (*кьяс*, *рай*, *истихсан*, *истихаб* и др.). В случае невозможности буквального понимания того или иного положения первоисточников в поздний период было допущено использование единодушного мнения сподвижников пророка Мухаммада (*иджма'*) в очень ограниченных пределах [Усуль-аль-фикх, с. 517].

Эта богословско-правовая школа (*мазхаб*) была широко распространена в X–XIII вв. Её представители имелись как на востоке Арабского халифата (в частности, в Хорасане), так и на западе (в Андалусии жил захиритский богослов Ибн Хазм). В XII в. при Альмохадах захиризм был признан официальной правовой школой. После XV века захириты постепенно исчезли [Ислам, с. 76-77].

Считается, что именно андалусский богослов Ибн Хазм (994–1064) формально оформил положения захиритской школы. Следуя захиритской традиции, он настаивал на буквальном толковании священных текстов, в качестве первоисточников права (*фикх*) признавал лишь Коран и Сунну, отвергая принятые в других юридических школах рациональные методы (в т. ч. суждение по аналогии (*кьяс*)). Применение единогласного мнения (*иджма'*) он ограничил единогласием сподвижников Пророка. Одновременно Ибн Хазм выступал против слепого следования (*таклид*), допуская следование лишь Пророку (что, по его мнению, не является таклидом) [Ибрагим, 2010].

Важно отметить, что основное правоведческое сочинение Ибн Хазма «Аль-Мухалля» З. Аюханов постоянно цитирует и ссылается на него во время своего исследования о ростовщичестве. В одной из статей он дает средневековому богослову такую характеристику: «Обладающий глубокими знаниями в области мусульманского права, а также не имеющий равных в понимании Писания и Предания, истинный философ ислама» [Аюханов, 1916 (11), с. 260-262].

Таким образом, З. Аюханов представляет альтернативный путь реформирования мусульманского права, предлагая решать современные ему проблемы российского и мирового мусульманского сообщества с помощью буквалистской методологии средневековой богословско-правовой школы (*мазхаб*) захиритов.

Библиография

- Башкирская энциклопедия: в 7-ми тт. Т. 1. А-Б. – Уфа: Научное издательство «Башкирская энциклопедия», 2005. – 624 с.
- Бигиев М. Замят / Под общ. ред. И.А. Зарипова. – Наб. Челны: «Духовно-деловой центр “Ислам Нуры”», 2013. – 228 с.
- Ислам. Энциклопедический словарь. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 315 с.
- Коран. Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. Изд. 2-е. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. – 727 с.

Ибрагим Т. Ибн Хазм // Новая философская энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/1159.html> (дата обращения 12.01.2013).

Усуль-аль-фикх. – М.: Московский исламский университет, 2012.

Аюханов Закир. Рибә хакында // Шура – 1915. – № 2. – 42-52 б.; №3. – 81-82 б.; № 4. – 107-109 б.; № 5. – 146-148 б.; № 6. – 177-178 б.; № 7. – 204-206 б.; № 8. – 245-247 б.; № 9. – 269-271 б.; № 10. – 299-301 б.; № 11. – 336-340 б.; № 12. – 361-362 б.

1916. – № 9. – 222-224 б.; № 10. – 237-239 б.; № 11. – 260-262 б.; № 12. – 383-385 б.; № 13. – 308-311 б.; № 14. – 333-335 б.; № 15. – 357-359 б.; № 16. – 382-384 б.; № 17. – 405-407 б.; № 18. – 428-432 б.; № 19. – 452-455 б.

Яйыкбаев К.Я. Мәгрифәтсе мөгәллимдәр, күренекле укытыусылар һәм мәғариф эшмәкәрҙәре: Тарихи-педагогик очерктар һәм һурәтләмәләр. 1-се кит. – Өфө, 2003.

References

Bashkirskaya enciklopediya. (2005), Nauchnoe izdatelstvo “Bashkirskaya enciklopediya”, Ufa.

Bigiev, M. (2013), *Zakyat*, “Duhovno-delovoi centr ‘Islam Nury’”, Nab. Chelny.

Islam. Enciklopedicheskii slovar. (1991), Nauka. Glavnaya redakciya vostochnoi literatury, Moskva.

Koran. (1986), Per. I komment. I.Yu. Krachkovskogo, Izd. 2-e, Glavnaya redakciya vostochnoi literatury izdatelstva “Nauka”, Moskva.

Ibragim, T. (2010), “Ibn Hazm”, *Novaya filosofskaya enciklopediya*, available at: <http://iph.ras.ru/elib/1159.html> (accessed 12 January 2013).

Usul-al-fikh. (2012), Moskovskii islamskii universitet, Moskva.

Ayuhanov Zakir, “Riba hakynda”, *Shura*,

(1915) No. 2, pp. 42-52; No. 3, pp. 81-82; No. 4, pp. 107-109; No. 5, pp. 146-148; No. 6, pp. 177-178; No. 7, pp. 204-206; No. 8, pp. 245-247; No. 9, pp. 269-271; No. 10, pp. 299-301; No. 11, pp. 336-340; No. 12, pp. 361-362.

(1916) No. 9, pp. 222-224; No. 10, pp. 237-239; No. 11, pp. 260-262; No. 12, pp. 383-385; No. 13, pp. 308-311; No. 14, pp. 333-335; No. 15, pp. 357-359; No. 16, pp. 382-384; No. 17, pp. 405-407; No. 18, pp. 428-432; No. 19, pp. 452-455.

Yayykbayev, K.Ya. (2003), *Magrifatse mogallimdar, kurenekle ukytyusylar hem magarif eshmarkarzare: Tarihi-pedagogik ocherktar hem huratlamalar*, Ufa.

ВЛАСТЬ И РЕЛИГИЯ В РОССИИ: ПРИОРИТЕТЫ, ОСОБЕННОСТИ, ТЕНДЕНЦИИ

Азат Ахунов¹

Роль государства в становлении Духовного управления мусульман Республики Татарстан

Аннотация: В статье рассматривается роль государства в деле становления Духовного управления мусульман Татарстана в пост-советский период. Основное внимание уделено истории проведения Объединительного съезда мусульман Республики Татарстан, благодаря которому удалось преодолеть раскол в мусульманской умме, создать единый, легитимный муфтият.

Ключевые слова: ислам в Татарстане, Духовное управление мусульман Татарстана, съезды мусульман Татарстана, Гусман Исхаков, муфтий Татарстана.

Azat Akhunov. THE STATE'S ROLE IN THE FORMATION OF THE SPIRITUAL ADMINISTRATION OF MUSLIMS REPUBLIC OF TATARSTAN

Abstract: The article looks into the role of the state in the formation of the Spiritual Administration of Muslims of Tatarstan in the post-Soviet period. Focuses on the history of the Unity Congress of Muslims of Tatarstan as a result of which is able to overcome the split in the Muslim Ummah, to create a single, legitimate Muftiyat.

Key words: Islam in Tatarstan, the Spiritual Administration of Muslims of Tatarstan, the Congresses of Muslims of Tatarstan, Gusman Iskhakov, mufti of Tatarstan.

¹ Кандидат филологических наук, доцент кафедры регионоведения и исламоведения Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета (г. Казань, Россия).

30 августа 1990 г. Верховный Совет Татарской АССР принял Декларацию о государственном суверенитете Республики Татарстан (РТ). Перед бывшей автономной республикой открылись широкие перспективы в деле независимого от Москвы решения многих проблем и вопросов, в т.ч. и в религиозной сфере.

К концу 1990-х гг. в Татарстане действовали две официальные религиозные структуры, претендовавшие на лидерство в духовной сфере: созданное в 1992 г. ДУМ РТ (Духовное управление мусульман в Республике Татарстан) во главе с Габдуллой Галиуллиным и ДУМ Т (Духовное управление мусульман Татарстана), руководителем которого в 1997 г. был назначен Фарид Салман. Последняя структура возникла на базе Главного мухтасибатского управления Татарстана в 1994 г. и подчинялась ЦДУМ (Центральному духовному управлению мусульман России и европейских стран СНГ) во главе с Талгатом Таджуддином.

На тот момент оба управления контролировали приблизительно по 350 мусульманских приходов в республике [Якупов, 2008], но реальные рычаги власти находились в руках лидера ДУМ РТ Габдуллы Галиуллина. ДУМ РТ успело провести три съезда: два в 1992 г. и один – в 1995 г. Последний форум задумывался и был осуществлен как объединительный, но в реальности не привел к желаемому результату, а лишь усилил раскол. Продолжавшееся противостояние между конкурирующими муфтиятами выплескивалось в виде скандалов на федеральном уровне. Непредсказуемые и несогласованные действия муфтия Габдуллы Галиуллина нанесли урон репутации республики, позиционирующей себя регионом, где не существует проблем между различными этносами и конфессиями. Таким образом, вполне понятное желание государственных органов работать с лояльным духовным управлением привело к тому, что на повестку дня был поставлен вопрос о новом лидере мусульман Татарстана, а также о едином республиканском муфтияте.

Единственной формой легитимизации данной идеи мог стать объединительный съезд мусульман, и это решение, по мнению многих отечественных и западных исследователей [Набиев, 2002, с. 155-157, 163-168; Мухаметшин, 2003, с. 182-185, 193-198; Preston, 2001, p. 800-801; Bilz-Leonhardt, 2007, p. 236-240], было наиболее верным на тот промежуток времени.

Подготовка к нему началась под контролем Президента Татарстана М. Шаймиева. В конце 1997 г. он провел встречу с оппонентами –

Г. Галиуллиным и Т. Таджутдином, в результате чего был создан Оргкомитет по проведению Объединительного съезда мусульманского духовенства РТ, в который вошли 12 представителей двух духовных управлений, а также недавно назначенный председатель Совета по делам религий при Кабинете министров РТ Р.А. Набиев. К тому времени конфликт между руководителями ДУМ РТ и Совета перешел в плоскость личной неприязни и даже вражды. Стало очевидно, что невозможно решить накопившиеся проблемы, а тем более провести объединительный съезд в таких условиях, поэтому была выдвинута кандидатура Р.А. Набиева как человека, знакомого с проблематикой ислама [Якупов, 2005, с. 71-72].

Оргкомитет утвердил список кандидатов в муфтии, состоящий из шести человек: Г. Галиуллин, Г. Зиннатуллин, М. Джалялетдинов, Ф. Салман, К. Бикчантаев и Г. Исхаков. В список не попал набирающий популярность выпускник Исламского университета Медины, заведующий кафедрой шариата медресе «Мухаммадия», руководитель Исламского центра Татарстана, 29-летний Рамиль Юнусов. Формально он не имел положенного 5-летнего стажа в качестве имама, но, тем не менее, его кандидатуру поддержали три мухтасибата из семи входящих в ДУМ РТ, что говорило о его немалом авторитете в республике, особенно в сельских районах. Активную публичную деятельность развернул и не вошедший в список руководитель молодежного центра «Иман», имам-хатыб Апанаевской мечети Валиулла Якупов, «сделавший реверанс» в сторону официальной власти. 29 ноября 1997 г. он распространил заявление своей организации, в котором говорилось, что «светский руководитель мусульман Татарии Минтимер Шаймиев <...> с точки зрения священного исламского шариата, бесспорно, является и их духовным главой, первосвященником». Следовательно, Президент республики, «избранный большинством мусульман, должен выполнять и функции духовного главы» и он, как лицо, обладающее высшей духовной властью, должен назначить муфтия, что «приведет к единству мусульман в республике, установлению спокойствия и порядка в среде верующих» [Мухаметшин, 1998].

Эта идея получила поддержку в определенных кругах исламского духовенства. Но, как было определено в письме Совета по делам религий при КМ РТ, с «точки зрения действующих конституционных норм, согласно которым государство не вмешивается в деятельность религиозных объединений, подобное действие не имеет

законных оснований». Впрочем, со стороны Шаймиева реакции не последовало, он даже не стал рассматривать это предложение [Постнова, 1998].

Сам В. Якупов, занимавший к концу 1997 г. должность члена президиума ДУМ РТ, решил играть на противоположной стороне. На прошедшем 15 ноября 1997 г. пленуме ДУМ Т он был назначен Талгатом Таджутдином заместителем нового муфтия Фариды Салмана. Аналогичную должность также получил еще один бывший член президиума ДУМ РТ, казый этого управления и кандидат в муфтии Камиль Бикчантаев [Үзәк Диния..., 1997]. В рамках своего издательского дома «Иман» В. Якупов начал издавать газету «Әл-Фуркан» («Различение»), в которой поместил предвыборную платформу Ф. Салмана, но сумел выпустить лишь один номер.

Созванным по решению властей Оргкомитетом был подготовлен проект нового Устава ДУМ РТ, в котором полномочия муфтия заметно ограничивались – он выполнял функции координатора действующих структур ДУМ РТ, не мог принимать единоличные, а только коллегиальные решения. Дата проведения съезда была назначена на 16-17 февраля 1998 г.

Из всех кандидатур в муфтии наибольшей предвыборной активностью отличались Г. Галиуллин, М. Джалялетдинов и Ф. Салман. Кандидат «от власти», заместитель муфтия ДУМ РТ Гусман Исхаков предпочел не участвовать в дебатах, судя по всему, полагаясь на административный ресурс.

Компания Габдуллы Галиуллина разворачивалась в характерном для него скандальном, наступательном ключе. В конце января 1998 г. он предпринял демарш, отправив на имя Президента М. Шаймиева письмо, в котором сообщил, что отказывается участвовать в выборах, и предложил отложить съезд на один год. В заявлении Президента Татарстана от 28 января 1998 г. было подчеркнуто, что съезд состоится в срок и что он, безусловно, станет объединительным. Таким образом, власть дала понять, что данный вопрос находится под ее жестким контролем, а события будут развиваться в строгом соответствии с уже принятым решением. На созванной 4 февраля 1998 г. пресс-конференции муфтий Г. Галиуллин вынужден был признать, что инициатива по подготовке съезда полностью перешла в руки оргкомитета [Мухаметшин, 2003, с. 194-196].

Другой кандидат, Фарид Салман, выступил с предвыборной программой в газете «Эл-Фуркан», отметив, что наибольшее внимание в качестве муфтия он будет уделять сельским приходам, займется распространением религиозных знаний среди простых мусульман, восстановлением пошатнувшегося авторитета духовных лидеров. Он также обвинил ДУМ РТ в нарушении «джентльменского» соглашения между Г. Галиуллиным и Т. Таджутдином о невмешательстве в дела друг друга, поэтому, по его мнению, не может быть и речи о вхождении в состав ДУМ РТ [Татарстан мөселманнары..., 1997]. Вопросы предстоящего съезда были озвучены и на Пленуме ДУМ Т, который состоялся 24 декабря 1997 г. в мечети «Булгар», ставшей резиденцией нового муфтията.

Еще один кандидат – Мансур Джалялетдинов, занимавший в то время (как, впрочем, и сейчас) должность мухтасиба Казани и имама-хатыба мечети Марджани, обратился к властям Татарстана с предложением украсить центральную часть Казани Мусульманским центром [Дела мусульманские..., 1998]. М. Джалялетдинову был посвящен февральский, 3 номер, газеты «Иман», в котором главный редактор издания В. Якупов фактически прорекламирал кандидата в муфтии, предложив делегатам «выбрать достойного».

Незадолго до съезда давление на власть усилилось и со стороны национальных организаций. На пресс-конференции, состоявшейся 6 февраля 1998 г., лидер Татарской партии национальной независимости «Иттифак» Фаузия Байрамова огласила официальное заявление «О грубом вмешательстве властей Татарстана во внутренние дела Духовного Управления мусульман РТ». По ее мнению, перед началом работы курултая «власть решила незаконным образом вмешаться в дела мусульман и назначить «угодного» муфтия вместо нынешнего управляющего ДУМ РТ муфтия Габдуллы Галиуллина» [Фатхутдинов, 1998]. Партия «Иттифак» считала, что проведение съезда под давлением является очередным широкомасштабным фарсом, направленным против свободного волеизъявления мусульман и действующего муфтия.

В эти же дни СМИ распространили информацию, что муфтий Г. Галиуллин намерен в противовес создающемуся ДУМ РТ организовать альтернативное Духовное управление с центром в Набережных Челнах. Дестабилизирующую роль сыграл и депутат Госсовета РТ Ф. Шаймарданов, сорвавший последнее заседание Оргкомитета и

обвинивший присутствующих «в организации государственного переворота».

Тем не менее, задуманный властями съезд состоялся в назначенное время. Несмотря на различные акции и демарши, предшествовавшие съезду, само мероприятие прошло в достаточно спокойной, рабочей атмосфере. Мандатная комиссия признала действительными полномочия 718 делегатов. В повестку дня было вынесено три вопроса: 1) информация о деятельности двух духовных управлений – ДУМ РТ и ДУМ Т; 2) обсуждение и утверждение устава ДУМ РТ; 3) выборы руководства вновь создаваемого ДУМ РТ. Тон работе съезда был задан выступлением Президента М. Шаймиева, который отметил большое историческое значение съезда и призвал мусульман к единению. Именно здесь была произнесена его знаменитая фраза: «Религия отделена от государства, но не отделена от общества» [Мухаметшин, 2003, с. 197].

С приветствием к делегатам съезда обратились верховный муфтий ЦДУМ Т. Таджуддин и муфтий Центрально-Европейского региона Р. Гайнутдин. В их обращении, так же как и в словах других выступавших, звучала мысль, что сила мусульман в единении. Одним из самых сложных и важных вопросов съезда явилось обсуждение и утверждение устава ДУМ РТ. В его проект был внесен ряд изменений, и он был принят «за основу». После утверждения устава шесть кандидатов, претендовавших на пост муфтия ДУМ РТ, представили свои программы. В них были подняты вопросы самообеспечения мечетей, усовершенствования системы финансирования медресе, внедрения трехуровневого обучения, улучшения условий проживания и обучения шакирдов после возвращения Духовному управлению зданий бывших медресе, привлечения шакирдов к организации мероприятий в школах и дошкольных учреждениях, проведения конкурсов чтецов Корана, оказания помощи в организации хаджа за счет Духовного управления и т.д.

В своем предвыборном выступлении Гусман Исхаков объяснил причины своего выдвижения. По его словам, он достиг 40-летнего возраста и поэтому хочет использовать, возможно, последний шанс для «служения религии и нации». В качестве обоснования своей кандидатуры он назвал большой опыт в качестве ректора медресе в г. Октябрьский и народного депутата местного горсовета. В его речи также прозвучала обида на родную Казань, куда он вернулся в 1994 г.,

и которая «не ждала его», и он, выражая свою мысль образным языком, «как кот с отрезанными усами, не знал куда идти» и везде был гоним. Исходя из всего этого, он решил выдвинуть свою кандидатуру, а в случае избрания, будет строить мир и согласие в мусульманской умме Татарстана, что «займет не один год». Также Г. Исхаков «сделал реверанс» в адрес власти и лично Президента Татарстана М.Ш. Шаймиева, процитировав хадис, согласно которому мусульмане должны подчиняться мусульманским падишам. Шаймиева можно считать мусульманином, потому что он начал свою речь с «бисмиллы», и он уверен, что придет тот день, когда президент республики будет читать намаз, а главы администраций следовать за ним [Выступление Гусмана-хазрата..., 1998].

Муфтий был избран тайным голосованием. При подсчете голосов соблюдался тройной контроль со стороны вошедших в оргкомитет представителей кандидатов в муфтии. Большинство голосов (430 из 686) было отдано за Г. Исхакова, за Ф. Салмана проголосовали 43 делегата, за Г. Галиуллина – 111. Первым заместителем муфтия был избран имам-хатыб Апанаевской мечети В. Якупов, казыем – имам мечети «Марджани» Г. Саматов [Даутова, 1998].

Спустя две недели после съезда новоизбранного муфтия принял Президент РТ М. Шаймиев, дав понять тем самым, что для руководства республики только Г. Исхаков является легитимным представителем мусульманской общины Татарстана.

Г. Галиуллин и Ф. Салман не признали решений съезда, прошедшего, по их мнению, под давлением властей, но уже через месяц новоизбранный муфтий Г. Исхаков объявил, что конфликт улажен. Оба бывших муфтия согласились с передачей всех прав новому ДУМ РТ, за что получили высокие посты в новом Духовном управлении: Г. Галиуллин стал председателем Совета улемов, а Ф. Салман руководителем комиссии по проверке на соответствие религиозным нормам издаваемой муфтиятом литературы [Президент встретился..., 1998].

На примере Объединительного съезда мы видим, что, начиная с 1998 г., религиозные вопросы переходят под контроль официальной власти, что, конечно же, противоречило конституционным основам светского государства. Но именно тогда были сформулированы основные принципы конфессиональной политики республики, исходящие из озвученного на съезде тезиса М.Ш. Шаймиева о невозможности существования религии вне общества.

Библиография

- Выступление Гусмана-хазрата Исхакова на объединительном съезде мусульман Татарстана (1998 г.) // YouTube, видеохостинг // URL: <http://www.youtube.com/watch?v=R45YeAeS9pA> (дата обращения 28.06.2013).
- Даутова Р. Религия и власть // Вечерняя Казань, 1998. – 17 февраля.
- Дела мусульманские... // Время и деньги, 1998. – 29 января.
- Мухаметшин Р. Борьба за власть перед лицом государства // Независимая газета, 1998. – 18 февраля.
- Мухаметшин Р.М. Татары и ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана). – Казань: Изд-во «Фэн», 2003. – 303 с.
- Набиев Р.А. Ислам и государство: Культурно-историческая эволюция мусульманской религии на Европейском Востоке. – Казань: Изд-во Казанск. ун-та, 2002. – 244 с.
- Постнова В. Станет ли Татария Халифатом? // Независимая газета, 1998. – 13 февраля.
- Президент встретился с главой мусульман республики // Казанские ведомости, 1998. – 4 марта.
- Татарстан мөселманнары Диния Нәзаратының яңа мөфтие белән әңгәмә // Әл-Фуркан, 1997. – №1 – декабрь.
- Үзәк Диния Нәзарәты тәшкиләтәндәге Татарстан мөселманнары Диния Нәзарәте мәжлесе турында мәгълүмат // Әл-Фуркан, 1997. – №1 – декабрь.
- Фатхутдинов Р. Байрамова снова нашла себе дело // Время и деньги, 1998. – 7 февраля.
- Якупов В. Ислам в Татарстане в 1990-е годы. – Казань: Изд-во «Иман», 2005. – 144 с.
- Якупов В. Муфтии не согласны // Независимая газета (прил. «НГ-регион»), 2008. – 24 марта.
- Preston Ch.R. Islam in Russia Under the Federal Law on Freedom of Conscience and on Religious Associations: Official Tolerance in an Intolerant Society // Brigham Young University Law Review, 2001. – Vol. 2001. – Iss. 2. – pp. 773-815.
- Bilz-Leonhardt M. Islam as a Secular Discourse: the Case of Tatarstan // Religion, State & Society, 2007. – Vol. 35. – № 3. – pp. 231-244.

References

- Vystupleniye Gusmana-khazrata Iskhakova na ob'yedinitel'nom s'yezde musul'man Tatarstana (1998 g.), *YouTube*, available at:

- <http://www.youtube.com/watch?v=R45YeAeS9pA> (accessed 28 June 2013).
- Dautova, R. (1998), “Religiya i vlast”, *Vechernyaya Kazan*, 17 fevralya.
“Dela musul'manskiye...” (1998), *Vremya i den'gi*, 29 yanvaryaya.
- Mukhametshin, R. (1998), “Bor'ba za vlast' pered litsom gosudarstva”,
Nezavisimaya gazeta, 18 fevralya.
- Mukhametshin, R.M. (2003), “Tatary i islam v XX veke: Islam v obshchestvennoy i politicheskoy zhizni tatar i Tatarstana”, Izdatelstvo “Fen”, Kazan.
- Nabiyev, P.A. (2002), “Islam i gosudarstvo: Kul'turno-istoricheskaya evolyutsiya musul'manskoy religii na Yevropeyskom Vostoke”, Izdatelstvo Kazanskogo universiteta, Kazan.
- Postnova, V. (1998), “Stanet li Tatariya Khalifatom?”, *Nezavisimaya gazeta*, 13 fevralya.
- “Prezident vstretilsya s glavoy musul'man respubliki”, (1998), *Kazanskiye vedomosti*, – 4 marta.
- “Tatarstan möselmannary Diniya Näzaratynyn yaña möftiye belän ängämä” (1997), *Äl-Furkan*, No. 1, dekabr'.
- “Üzäk Diniya Näzaräte täşkilätendäge Tatarstan möselmannarı Diniya Näzaräte mäcelese turında mäğlümat”, (1997), *Äl-Furqan*, № 1.
- Fatkhutdinov, R. (1998), “Bayramova snova nashla sebe delo”, *Vremya i den'gi*, 7 fevralya.
- Yakupov, V., (2005), *Islam v Tatarstane v 1990-ye gody*, Izdatelstvo “Iman”, Kazan.
- Yakupov, V., (2008), “Muftii ne soglasny”, *Nezavisimaya gazeta*, 24 marta.
- Preston, R. Christopher. (2001), “Islam in Russia Under the Federal Law on Freedom of Conscience and on Religious Associations: Official Tolerance in an Intolerant Society”, *Brigham Young University Law Reivew*, 2001:2, pp. 773-815.
- Bilz-Leonhardt, M. (2007), “Islam as a Secular Discourse: the case of Tatarstan”, *Religion, State & Society*, vol. 35, No. 3, pp. 231-244.

Дмитрий Арапов¹

Мусульмане России в годы Первой мировой войны

Аннотация: В статье анализируется история мусульман России в годы Первой мировой войны. В ней описываются участие мусульман в военных действиях, события политической и культурной жизни российской уммы, значение революции 1917 г. для российского ислама.

Ключевые слова: мусульмане, муфтияты, армия, Турция, Дикая дивизия, революция, большевики.

Dmitriy Arapov. MUSLIMS IN RUSSIA DURING WORLD WAR I

Abstract: The article analyzes the History of Russian Muslims in time of the First World War. The paper describes the participation of Muslims in military works, political and cultural life of Russian umma, significance of Revolution 1917 for Russian Islam.

Key words: muslims, muftiats, Army, Turkey, Dikay division, Revolution, Bolsheviks.

Первая мировая война явилась важной вехой в истории России и судьбе отечественной уммы. Тогда произошли важнейшие изменения в системе российской государственности (крах самодержавной монархии и буржуазной республики, возникновение республики советов), прекращение бытия старых форм управления духовной жизнью мусульман России [Ланда, 2011].

В начале XX в. ислам являлся второй после православия по численности своих последователей религией в Российской империи. По оценкам статистиков, к 1917 г. в стране проживало около 18 миллионов мусульман (более 10 % населения России). Их подавляющую массу составляли сунниты, лишь в Восточном Закавказье обитало значительное количество приверженцев шиитского толка ислама. В

¹ Доктор исторических наук, профессор кафедры истории России до начала XIX в. Московского государственного университета имени М.В.Ломоносова (г. Москва, Россия).

Европейской России и Сибири духовная жизнь «мусульманства» регулировалась Оренбургским и Таврическим суннитскими муфтиятами, в Закавказье – Духовными управлениями суннитов и шиитов края. На Северном Кавказе и в Туркестане религиозный быт местного «магометанства» не был структурно организован. Более 80 % российских мусульман являлись «носителями тюркских языков», они воспринимали религиозные и национальные начала «тождественно» (идентично) [Загидуллин, 2006]. Общий «государственный присмотр» над российской мусульманской общиной осуществляло имперское МВД. По закону о всеобщей воинской повинности в царские армию и флот призывались лишь мусульмане Европейской России и Сибири (т.е. примерно 1/3 российского «магометанства»), исламская часть населения Кавказа и Туркестана была освобождена от обязательной воинской службы. По данным Военного министерства, к августу 1914 г. в сухопутных войсках России служили 9 генералов, 343 офицера и 39 283 «нижних чина» [Арапов, 2004].

Несомненно, после начала войны численность военнотружущих мусульман резко возросла. Однако встречающиеся в литературе цифры в 1,5 миллиона, 1 миллион, 800 или 700 тысяч «магометан» – российских комбатантов, призванных в 1914-1917 гг., кажутся весьма сомнительными. По нашему мнению, число призывников-мусульман вряд ли могло превышать четверть миллиона человек. Кроме них, следует учитывать также добровольческие мусульманские части: Кавказская туземная конная (Дикая) дивизия, Текинский полк и др., которые формировались по денежному найму [Арапов, 2004; Исаков, 2003; Исаков, 2003; Ланда, 2011].

Вступление в войну против Антанты Турции 29 октября 1914 г. вызвало заметную обеспокоенность царских администраторов и сотрудников имперских спецслужб. Сразу же после начала войны в Стамбуле от имени султана Мехмета V (как халифа – духовного главы всех мусульман суннитского толка) были провозглашены лозунг джихада и призывы к восстанию исламских подданных Российской, Британской и Французской (колониальной) империй против их правительств. Одновременно турецкая и немецкая агентура активизировала подрывную работу в мусульманских районах России, особенно в тылах Кавказского фронта. Следует отметить то, что какого-либо заметного эффекта все эти антирусские призывы и действия ни на Кавказе, ни в Европейской России не имели. Основная

масса мусульман, проживавшая на данных территориях, сохраняла спокойствие и соблюдала лояльность по отношению к российским властям. Более непросто сложилась ситуация в Центральной Азии. Бездарно затеянная и организованная царскими властями мобилизация части коренных жителей этого региона на тыловые работы привела в 1916 г. к восстанию «туземного населения» в ряде областей Туркестанского и Степного краев. Вместе с тем, надо учитывать то, что в этом имевшем заметную «мусульманскую» окраску антиимперском движении наиболее динамичную ведущую роль имели всё же социально-политические и национальные, а не конфессиональные импульсы [Ланда, 2011].

В целом исследователи отмечают высокие боевые качества и стойкость российских воинов-мусульман на фронтах Первой мировой войны. Особый страх у неприятеля вызывало появление в бою таких подразделений, как кавказские и крымские конные полки и прославленный своей лихостью Текинский полк. Последний получил свою особую известность в 1917 г. в связи со своей близостью к генералу Л.Г. Корнилову. Воинским мастерством выделялись генералы – кавалерист Гусейн Хан Нахичеванский, артиллеристы Самад-бек Мехмандаров, Али Ага Шихлинский и др. Заслуги воинов-мусульман поощрялись многочисленными российскими и иностранными наградами и Высочайшими благодарностями. В годы войны заметно расширилась деятельность в войсках мусульманских духовных лиц (увеличение числа штатных и внештатных «выборных» армейских мулл). Мусульманские религиозные и общественные структуры постоянно занимались благотворительной деятельностью (создание мусульманских госпиталей, попечительство по отношению к выздоравливающим раненым и т.д.) [Загидуллин, 2006; Наганава, 2011].

Имперские власти в целом одобряли подобные действия, но в то же время опасались излишней активности мусульманской общечественности. Основная повседневная тяжесть контроля и ведения «мусульманского дела» по-прежнему лежала на структурах имперского МВД – его Департаменте духовных дел иностранных исповеданий (ДДДИИ) и Департаменте полиции (ДП). Наше внимание привлекли несколько документов, отложившихся в архивных фондах данных властных органов и относящихся к последним месяцам истории самодержавия.

Первый из них – это «внутренняя» справка ДДДИИ по исламу, подготовленная в феврале-марте 1916 г. для тогдашнего министра внутренних дел А.Н. Хвостова в связи с предполагавшимся его участием в обсуждении бюджета в Государственной думе. В условиях «третьеиюньской монархии» министры империи могли игнорировать те или иные просьбы депутатов думы, но не могли не отвечать на их возможные вопросы. В данной справке ДДДИИ констатировалось заметное оживление деятельности мусульманской фракции IV Государственной думы под давлением «мусульманской общественности». Дабы быть готовым ответить на вопросы депутатов-мусульман, министр внутренних дел, опираясь на материалы справки, мог сообщить им, что в аппарате МВД разрабатываются следующие законопроекты: 1) об установлении новых штатов Оренбургского и Таврического муфтиятов, улучшении их материального положения и «усилении» личного состава; 2) об установлении повсеместно в империи единообразного порядка избрания чинов «приходского духовенства», дав право избирать имамов и муэдзинов непосредственно «прихожанам» данной мечети на «приходских собраниях»; 3) об учреждении при мечетях выборных органов «хозяйственных попечительств»; 4) о распространении льгот по воинской повинности, которыми пользуется «магометанское духовенство» в округах ОмДС и ТМДП, на прочие местности империи. Ко всем другим возможным вопросам и просьбам мусульман авторы справки, однако, относились отрицательно. Так, в ней подчёркивалось, что поскольку «развитие националистического движения и успехи татаризации» особенно ярко проявились «в местностях, входящих в состав муфтиятов», то было бы «преждевременным» учреждать сейчас новые муфтияты. В справке предлагалось в случае возникновения вопроса министру внутренних дел о создании нового муфтията на Северном Кавказе или где-либо ещё, то ему следует постараться не давать какого-либо определённого ответа на эту тему. Согласно справке,

«государственная осторожность должна побудить правительство воздержаться от определённых строго сформулированных обещаний, в том или ином направлении, ограничиваясь лишь заявлением, что правительство сознаёт настоятельность вопроса об упорядочении организации высшего управления духовными делами мусульман, и что при разрешении такового будут приняты во внимание справедливые нужды сторонников ислама».

Данная истинно казуистическая формулировка и последующие, содержащиеся в данной справке варианты ответов по более частным вопросам «мусульманской жизни» достаточно красноречиво свидетельствовали о главном – откровенном стремлении аппарата ДДДИИ «тянуть» время, отсутствию у него готовности (да, видимо, и способности) что-либо решать по «мусульманскому вопросу в условиях кризиса верхов и министерской чехарды 1914-1917 гг. Действительно, лишь в 1916 г. на посту министра внутренних дел монархии побывало 4 (!) человека – А.Н. Хвостов, Б.В. Штюрмер, А.А. Хвостов и А.Д. Протопопов [Арапов, 2004].

Два других заинтересовавших нас документа связаны с деятельностью по исламу Департамента полиции МВД. Оба этих материала также относятся к 1916 г. – последнему полному году существования монархии Романовых. Толчком к появлению первого из них была очередная инициатива доверенного лица убитого в 1911 г. П.А. Столыпина мусульманского публициста Магомета Хаджет-Лаше. В феврале 1916 г. он представил в ДП свой план создания целой системы «антигерманской» пропаганды по «мусульманскому делу». С этим документом ознакомился и решил его поддержать директор Департамента полиции генерал Е.К. Климович. По общему мнению современников и последующих исследователей, это был жестокий и умелый организатор полицейской службы. В секретном «отношении» от 28 марта 1916 г. в Главное управление по делам печати МВД он поддержал идею Хаджет-Лаше о публикации целой серии подобного рода антинемецких изданий для пропаганды среди российских мусульман. Климович приветствовал и другой замысел Хаджет-Лаше – развернуть агитацию о паломничестве мусульман России вместо Мекки и Медины в зависимую от России «священную Бухару», ибо поездка в Святые места ислама в Аравии из-за войны стала невозможна. Этот план привлек Климовича тем, что поездка к мусульманским святыням Бухары, действительно высоко почитаемым в исламском мире, могла быть гораздо успешнее контролируема властями царской империи. Судя по всему, этот «бухарский проект» так и «завял» на стадии обсуждений.

Другой, подписанный Климовичем, документ по исламу – это «секретный» циркуляр от 9 мая 1916 г., который был адресован начальникам региональных жандармских структур Поволжья, Приуралья, Кавказа и Туркестана. В циркуляре содержалась достаточно откоро-

венная характеристика процессов, происходящих в мусульманском движении в стране. Так, Климович подразделял представителей «мусульманской общественности», которых он называл «прогрессистами», на большинство, идейно близкое к кадетам, и меньшинство, тяготеющее к эсерам и трудовикам. Обобщая имеющуюся у него информацию, Климович полагал, что к весне 1916 г. главными требованиями мусульман-«прогрессистов» будут: 1) желание сделать пятницу законным выходным днём для мусульман империи; 2) стремление провести реформу «религиозных дел» в связи с рекомендациями III и IV съездов мусульман; 3) настаивание на упразднении всех ограничений в законах по отношению к «магометанам»; 4) просьба принять меры по прикреплению мусульман-«киргизов» [казахов – Д.А.] к земле и обеспечению их оной; 5) требование пересмотреть и изменить законы об управлении Туркестаном и расширить права живущих там мусульман. В этой связи особое внимание Климовича привлекала роль мусульманской фракции IV Государственной думы. Он оценивал её как потенциальный центр организации «мусульманской оппозиции» и требовал от местных жандармских органов всячески «затруднять» связи мусульманских депутатов с местной «магометанской массой» [Арапов, 2004].

События Февральской революции 1917 г. заметно активизировали общественную жизнь российского «мусульманства». Было признано равенство между собой всех российских конфессий, православие стало терять свой исключительный приоритет. Участилось проведение разнообразных исламских мероприятий. Между февралём и октябрём 1917 г. состоялись Всероссийские мусульманские съезды в Москве (май 1917 г.) и Казани (июль-август 1917 г.). Был смещён крайне непопулярный в исламской среде оренбургский муфтий Г. Баязитов. В июле 1917 г. на смену Оренбургскому магометанскому духовному собранию пришло Диния Назараты – ведомство по делам веры, которое к 1920 г. трансформировалось в Центральное Духовное управление мусульман Внутренней России, Сибири и Казахстана (ЦДУМ). В ходе революционных событий 1917-1918 гг. также прекратили своё существование старые царские структуры организации духовной жизни мусульман Крыма и Кавказа [Исхаков, 2003; Мухетдинов, Хабутдинов, 2011].

После падения самодержавия активизировались важные процессы в жизни мусульманского сегмента Вооружённых сил России. Был

изменён текст воинской присяги, стали создаваться армейские мусульманские комитеты. Весной 1917 г. начался процесс «мусульманизации» армии: происходили переформирование или создание заново частей, комплектуемых на «магометанской основе» (организация Мусульманского корпуса на Румынском фронте, ряда мусульманских полков и подразделений). Летом 1917 г. между «правыми» и «левыми» силами в России развернулась ожесточённая борьба за контроль над наиболее боеспособными мусульманскими частями. Так, «левым» при поддержке мусульманской общественности удалось сорвать попытку генерала Корнилова использовать Дикую дивизию в своём выступлении против Временного правительства в августе 1917 г. С момента прихода к власти большевиков они старались активно разыгрывать в своих интересах «мусульманскую карту». Так, 20 ноября (3 декабря) 1917 г. появилось популистское обращение Совнаркома «Ко всем трудящимся России и Востока». В этом документе все «верования» и «обычаи» мусульман провозглашались «свободными» и «неприкосновенными». В то же время после некоторых колебаний советская власть отказалась от использования существовавших к началу 1918 г. мусульманских частей. Все они в рамках общей демобилизации старой армии прекратили своё официальное существование. Многие из служивших в них мусульман в дальнейшем стали участниками междоусобной борьбы в годы гражданской войны 1918-1920 гг. [Ланда, 2011].

Таким образом, годы Первой мировой войны стали важным рубежом в истории мусульман России, ибо в ходе неё начался новый, советский, весьма неоднозначный этап жизни российской уммы. Мусульмане – офицеры и солдаты – в целом проявили себя доблестными воинами, продемонстрировали высокую степень организованности и дисциплины. К сожалению, их подвиги долгие годы не вспоминались и были заслонены последующими российскими политическими событиями. Лишь сейчас в Москве предполагается установить общероссийский памятник воинам, погибшим на фронтах войны 1914-1918 гг., в том числе и мусульманам – защитникам нашего Отечества.

Библиография

- Арапов Д.Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX вв.). – М.: МИГУ, 2004. – 287 с.
- Загидуллин И.К. Мусульманское богослужение в учреждениях Российской империи (Европейская Россия и Сибирь). – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2006. – 452 с.
- Исхаков С.М. Тюрки-мусульмане в российской армии (1914-1917) // Тюркологический сборник : 2002 : Россия и тюркский мир / Редкол. т.: С.Г. Кляшторный (пред.) и др. – М.: Вост. лит., 2003. – С. 245-280.
- Ланда Р.Г. Россия и мир российского ислама. – М.-Н. Новгород: ИД Медина, 2011. – 508 с.
- Мухетдинов Д.В., Хабутдинов А.Ю. Ислам в России в XVIII – начале XXI вв.: модернизация и традиции. – Нижний Новгород: Изд-во ННГУ им. Н.И. Лобачевского, 2011. – 282 с.
- Наганова Н. Мусульманское сообщество в условиях мобилизации: участие волго-уральских мусульман в войнах последнего десятилетия существования Российской империи // Волго-Уральский регион в имперском пространстве: XVIII-XX вв. – М.: Вост. лит., 2011. – С. 198-228.

References

- Arapov, D.Yu. (2004), *Sistema gosudarstvennogo regulirovania islama v Rossiiskoy imperii (poslednay tret XVII – nachalo XX vv.)*, MIGU, Moskva.
- Zagidullin, I.K. (2006), *Musulmanskoe bogosluzenie v uchrezdeniach Rossiiskoy imperii (Evropeiskaa Rossia I Sibir)*, Institut istorii imeni Sh. Mardgani AN RT, Kazan.
- Ischakov, S.M. (2003), “Turki-musulmane v rossiiskoy armii (1914-1917)”, *Turkologicheskii sbornik : 2002 : Rossia I turskiy mir*, Vostochnaya literatura, Moskva.
- Landa, R.G. (2011), *Rossia I mir rossiiskogo islama*, ID Medina, Moskva-Niznii Novgorod.
- Muchetdinov, D.V. and Habutdinov, A.Yu. (2011), *Islam v Rossii v XVIII – nachale XXI vv.: modernzachia I tradiciia*, Niznii Novgorod.
- Naganava, N. (2011), “Musulmanskoe soobzestvo v usloviach mobilizazii: uchastie volgo-uralskih musulman v voinah poslednego desatiletia sushestvovania Rossiiskoi imperii”, *Volgo-Uralskii region v imperskom prostranstve: XVIII-XX vv.*, Vostochnaya literatura, Moskva.

Себастьян Цвиклински¹

Осознанная «опасность»: российские власти и татарские сборники хадисов (начало XX в.) (на примере татарских переводов одного османского сборника комментариев хадисов)²

Аннотация: В статье обсуждается реакция российских органов власти на два татарских перевода сборника хадисов «1001 хадис и их толкование» османского автора Мехмеда Арифа (1845-1897), особое внимание при этом уделяется реакции органов власти на перевод Габдрашида Ибрагимова (Санкт-Петербург, 1907). Боясь «импорта» панисламистских тенденций из Османской империи путем ввоза религиозной литературы, российские органы власти жестко реагировали и преследовали авторов татарских переводов сборника Мехмеда Арифа.

Ключевые слова: Мехмед Ариф, Габдрашид Ибрагимов, хадис, панисламизм.

Sebastian Cwiklinski. PERCEIVING THE “DANGER”: THE RUSSIAN STATE AND TATAR HADITH COLLECTIONS (EARLY 20TH CENTURY)

Abstract: The article discusses the reaction of the Russian state to two Tatar translations of “1001 Hadiths and their interpretation”, a Hadith commentary by the Ottoman author Mehmed Arif (1845-1897). Special attention is given to the reaction to Abdürreşid İbrahim’s translation (Saint Petersburg 1907). Fearing the “import” of pan-Islamist ideas from the Ottoman Empire through religious literature, the Russian state reacted harshly and punished the translators of Mehmed Arif’s Hadith collection.

Key words: Mehmed Arif, Abdürreşid İbrahim, Hadith, pan-Islamism.

¹ PhD, Центр исследований литературы и культуры (г. Берлин, Германия).

² Автор благодарит Ильдара Харисова (Берлин) за языковую и стилистическую корректуру текста.

Хадисы, т.е. изречения пророка Мухаммада, всегда играли важную роль для мусульман: они служили в качестве дополнительных источников исламского учения в тех случаях, когда в Коране не находилось информации о конкретных ситуациях, с которыми верующие сталкивались в жизни. Однако и изречения пророка нуждались в интерпретации исламских ученых, поскольку не все слова пророка можно было понять однозначно. Поэтому сборники комментариев ко всем или к самым важным хадисам, собранные отдельными учеными, в истории ислама имели огромное значение.

Для исследователя истории мусульманских общин комментарии хадисов имеют особенное значение: не только выбор «самых важных» хадисов, но и их толкование выдающимися исламскими духовными лицами данной эпохи много говорит о тех проблемах, с которыми сталкивались мусульмане в это время, так как мусульмане одной эпохи выбирали одни хадисы, а их собратья по вере другого времени – другие. В случае российских мусульман следует учесть еще один аспект: они жили в немусульманском государстве, и отношение между мусульманским сообществом и государством всегда было важной темой для самих мусульман.

В начале XX в. реформаторски настроенные российские мусульмане обратили внимание на новые аспекты развития среди своих собратьев по религии за пределами России, причем они особенно интересовались ходом политического развития в Османской империи. Они внимательно следили за тем, как османские мусульмане воспринимали меняющуюся ситуацию в Османской империи и мусульман в мире в целом. Мусульмане в разрушающейся империи искали путь спасения из этой ситуации различными способами, а результатом этих поисков являлись такие политические и общественные явления, как пантюркизм, движение младотурок и движение «молодых османов».

Наблюдались также общественные феномены, которые частично или полностью совмещали в себе и политические, и религиозные аспекты. Кроме панисламизма, который нельзя понять без ссылки на политическую ситуацию, следует упомянуть и течения, на первый взгляд ограничивающиеся «чистой религией».

Одним из видных представителей османских мусульман, пытающихся выдвинуть религию как средство спасения Османской империи, являлся чиновник и публицист Мехмед Ариф (1845 г., Эрзурум – 1897 г., Стамбул). После обучения в разных медресе в

Анатолии он работал чиновником в различных государственных учреждениях и в Министерстве юстиции. В 1877-78 гг. Мехмед Ариф участвовал в Российско-османской войне в качестве военного хрониста, а результатом его деятельности явилось произведение «Что с нами случилось» [Arif, 1903], которое было издано посмертно в Каире в 1903 г. И в этом произведении можно наблюдать типичную смесь религиозных и политических аспектов: самую важную причину османского поражения в войне автор видел в упадке общественной морали¹.

В своем главном произведении, посмертном сборнике «1001 хадис и их толкование», Мехмед Ариф комментирует большинство избранных им хадисов, затрагивая и «общечеловеческие», и современные темы [Arif, 1901]. По мнению автора, было две причины тяжелого положения мусульман в мире: во-первых, враждебные действия христиан, во-вторых, отсутствие чувства единства среди самих мусульман. Согласно Мехмеду Ариффу, конкуренция и отсутствие единства среди мусульман пагубны и даже хуже преступлений христиан, так как они не дают мусульманам понять суть политики христианских держав и сопротивляться им. Автор подчеркивает важность единства и объединения мусульман против своих христианских противников не только из стратегических, но и особенно из религиозных соображений, а это можно понять только при попытке «ухватить» суть панисламского движения конца XIX в., к которому принадлежал и Мехмед Ариф. Османские исламисты критиковали своих мусульманских братьев за защиту своих «партикулярных» интересов от других исламских течений, так как по их мнению отстаивание отдельных интересов ослабило бы единство исламского сообщества не только в Османской империи, но и во всем мире. Согласно османским исламистам и особенно Мехмеду Ариффу, на долю мусульман Османской империи выпадала особенная ответственность, так как их государство, как центр халифата, должно было быть центром международного мусульманского сообщества.

Но есть еще один аспект в сборнике Мехмеда Арифа, отличающий его от других произведений османских авторов и особенно привлекавший внимание российских мусульман: Мехмед Ариф предостерегал мусульман от траты времени на изучение «ненужных»

¹ Подробнее о Мехмеде Ариффе см.: Görkaş, 2010, ss. 261-292.

наук – таких, как логика или тонкие вопросы теологии. Предполагается, что именно комбинация антизападных тезисов и реформаторского дискурса в сборнике Мехмеда Арифа делали его привлекательным и для российских мусульман.

Рецепция сборника Мехмеда Арифа российскими мусульманами

Сборник комментариев хадисов, составленный Мехмедом Арифом, вскоре после публикации стал пользоваться популярностью и среди российских мусульман. Из воспоминаний башкирского политика Ахмадзаки Валидова известно, что и османский оригинал сборника был распространен среди российских мусульман [Zeki Velidi Togan, 1999, s. 23]. Вскоре и татарские издатели стали интересоваться сборником. Уже в 1906 г. татарский публицист Шакирджан Хамидуллин опубликовал перевод сборника [Arif, 1906]¹, а в том же году татарский издатель Габдрашит Ибрагимов собирался издать свой собственный перевод, независимо от Хамидуллина. В течение 1906 г. Ибрагимов объявил в нескольких номерах своего собственного журнала «Ульфат», что намеревается издать перевод в близком будущем². В начале 1907 г. сборник Ибрагимова был издан тиражом 4800 экземпляров в Санкт-Петербурге [Arif, 1907]³, а в январе того же года сборник был предъявлен и Казанскому комитету по делам печати, где получил одобрение⁴. Оба сборника получили широкое распространение среди мусульман в Российской империи и вызвали у них огромный интерес.

Последующее развитие событий в связи с сборником, изданным Габдрашитом Ибрагимовым, мы знаем лишь в ретроспективе 1911-1913 гг.: в 1908 г. автор был осужден на год тюремного заключения

¹ Существует и современный перевод на татарский язык, см.: эл-Хэмиди, 2002.

² См. объявление издания перевода в 33-39 номерах газеты «Ульфат» (июль-сентябрь 1906 г., Ст.-Петербург).

³ Перевод издания Габдрашида Ибрагимова на современный татарский язык [Бик, 2005] был недоступен для автора данной статьи.

⁴ Письмо Казанскому губернатору от 25 февраля 1911 г., Национальный Архив Республики Татарстан (НА РТ), ф. 1, оп. 4, д. 4997, л. 2.

за распространение преступной пропаганды¹, после этого он бежал из Российской империи. Следует, однако, отметить, что приговор не помешал Ибрагимову свободно ездить по всей Российской империи, о чем свидетельствуют не только его описание путешествия «Мир ислама и распространение исламской цивилизации в Японии» [Ibrahim, 1912, 1912-3/1915], но и его безнаказанное пребывание в Казани в 1908 г., и множество его статей в тюркоязычной прессе Российской империи в том же году. О причинах такой безнаказанности можно лишь спекулировать; предполагается, что известие об осуждении не дошло до глубины Российской империи, ведь в Санкт-Петербурге Габдрашит Ибрагимов был с 1908 г. в розыске. В отличие от «ибрагимовского» издания, сборник Шакирджана Хамидуллина долгое время не привлекал внимания российских государственных органов.

Эта ситуация стала изменяться лишь два года спустя. По неизвестным нам причинам Жандармское управление Казанской губернии поручило Казанскому временному комитету по делам печати в 1910 г. оценить издание Ибрагимова, однако конкретных результатов не было². Ситуация резко изменилась в январе 1911 г., когда российские власти начали активно бороться против так называемых панисламистских тенденций в Волго-уральском регионе. Когда в деревне Иж-Боби в Вятской губернии был проведен обыск медресе братьев Буби, был обнаружен и изданный Габдрашитом Ибрагимовым сборник хадисов³. Об этом начальник Жандармского управления Вятской губернии оповестил своего казанского коллегу в январе 1911 г. Вятский чиновник предупредил своего коллегу, что эта «преступная брошюра» продается и в одном книжном магазине в Казани⁴. После того, как встревоженная казанская жандармерия провела обыски в магазине, одном издательстве и одной типографии

¹ Письмо Министерства внутренних дел Вятскому жандармскому управлению от 9 февраля 1911 г., НА РТ, ф. 41, оп. 11, д. 1, л. 225.

² Копия отчета Временного Комитета по делам печати в городе Казани от 16 февраля 1911 г., НА РТ, ф. 41, оп. 11, д. 10, л. 99-100. О политике российских властей по отношению к сборникам хадисов см. также: Swiklinski, 2012, ss. 169-174.

³ Об обыске в медресе и о последующем процессе против братьев Буби см. подробнее: Госманов и др., 1999, бб. 180-207.

⁴ Письмо Вятского жандармского управления начальнику Казанского жандармского управления от 20 января 1911 г., НА РТ, ф. 41, оп. 11, д. 11, л. 33.

и конфисковала 1064 экземпляров книги с заглавием «1001 хадис»¹, выяснилось, что конфискованные книги являлись частью совершенно легального издания избранных Мехмедом Арифом хадисов без каких-либо комментариев, которое было издано в 1910 г. типографией «Миллять» в Казани². После этого Казанский губернатор поручил Казанскому комитету по делам печати выяснить ситуацию. Комитет установил в своем отчете, что в Российской империи было издано три издания под заглавием «1001 хадис». В то время как издание 1910 г. содержало лишь избранные хадисы без комментариев, издания Габдрашита Ибрагимова (1907 г. в Санкт-Петербурге) и Шакирджана Хамидуллина (1906 г. в Казани) являлись адаптированными переводами комментариев османского автора Мехмеда Арифа.

В течение 1911 г. Казанским временным комитетом по делам печати издания Ибрагимова и Хамидуллина были дважды проверены и частично переведены. Автором переводов и репортов был хакасский востоковед, профессор Казанского университета и чиновник Николай Катанов (1862-1922). После окончания переводческих работ Катановым Казанский комитет прислал переводы 18 и 24 октября 1911 г. Казанскому губернатору³, который сразу переслал их в Жандармское управление и помощникам в провинции. Переводы сборников хадисов Ибрагимова и Хамидуллина, сделанные Катановым, легли в основу всех дальнейших действий российских учреждений в Казанской, Вятской и Пермской провинциях, поэтому стоит подробнее остановиться на них.

В своем отчете Николай Катанов выделяет в сборнике Ибрагимова 54 «характеристических» комментариев, которые, согласно его мнению, отличаются своей тенденциозностью и остротой аргументации. Этот

¹ Письмо начальника Казанского жандармского управления Вятскому жандармскому управлению от 9 февраля 1911 г., НА РТ, ф. 41, оп. 11, д. 3, л. 35; рукописный протокол обыска (без указания даты), там же, л. 36; машинописный протокол обыска от 25 февраля 1911 г., там же, л. 40.

² Письмо начальника Казанского жандармского управления Вятскому жандармскому управлению от 11 февраля 1911 г., НА РТ, ф. 41, оп. 11, д. 3, л. 48.

³ Копия письма Временного Комитета по делам печати в городе Казани Казанскому губернатору от 18 октября 1911 г. с переводом 54 характеристических комментариев к хадисам, написанных Шакирджаном Хамидуллиным, НА РТ, ф. 41, оп. 11, д. 10, л. 101-126об.; копия письма Временного Комитета по делам печати в городе Казани Казанскому губернатору от 24 октября 1911 г. с переводом 54 характеристических комментариев к хадисам, написанных Габдрашидом Ибрагимовым, НА РТ, ф. 41, оп. 11, д. 10, л. 68-95.

выбор хадисов и характер анализа комментариев в сборнике Ибрагимова служили Катанову примером и при анализе сборника Хамидуллина. В сборнике Ибрагимова было четыре темы, беспокоящие российские органы, а именно: *заметки Ибрагимова о необходимости объединения и солидарности мусульман* поверх государственных границ, его *комментарии о политической и социальной ситуации Российской империи*, его мысли о *роли образования как оружия* в переносном и даже в прямом смысле и, наконец, его *заметки о важности оружия* в прямом смысле.

Обсуждая оба сборника, Катанов подробно цитирует целые пассажи и даже комментарии к отдельным хадисам, ведь аргументация Ибрагимова действительно отличается радикальными взглядами, что можно легко продемонстрировать несколькими примерами.

В своем комментарии к хадису, где пророк Мухаммад предупреждает мусульман не пользоваться оружием против своих собратьев по религии, Габдрашит Ибрагимов пишет, что мусульманские солдаты в российской армии направили оружие против своих братьев лишь затем, «чтобы повесить слово неверующих». Согласно ему, они имеют меч в руках, чтобы порвать корни исламской религии, а это запрещено и Шариатом, и здравым смыслом.

По мысли Ибрагимова, именно мусульмане в немусульманской среде обязаны стараться получить хорошее и современное образование, чтобы разглядеть махинации немусульманских врагов. Согласно ему, необразованные народы вполне зависимы от образованных, и эту ситуацию следует изменить.

По мнению Катанова, самым опасным аспектом в сборнике Ибрагимова считались заметки о роли оружия для верующего мусульманина, о которой Габдрашит Ибрагимов говорит в нескольких комментариях. Например, комментируя хадис о запрете употребления оружия против мусульман, Габдрашит Ибрагимов пишет следующее:

«Хадис № 848¹ стр. 337-338.

Всякий кто обнажает меч против людей верующих, тот не из нашего числа, т.е. не из последователей святого пророка (мир ему). –

Наши российские солдаты из мусульман на поле битвы во время войны, во имя неверия с целью уничтожения братьев своих

¹ Нумерация относится к изданному Ибрагимовым сборнику хадисов. Здесь и в дальнейшем комментарии Габдрашида Ибрагимова цитируются в переводе Катанова, содержание которого точно соответствует татарскому оригиналу.

мусульман, и с целью искоренения веры ислама, обнажают мечи, каковое дело противно закону и уму.

У мусульман в течении [именно так] 100 лет после святого пророка (мир ему) держались мир и покой, а потом вплоть до настоящего времени в течении [именно так] 1200 лет, обнажали мечи друг против друга. Но в те времена, какова бы ни была несправедливость, подчиненных своих судили старшие над ними – халиф и имам, так как в глазах обеих сторон особа халифа пользовалась авторитетом. В битвах и войнах, происходящих теперь, в наши времена, этого нет. Истребление Турецкого войска, против которого как врага мы обнажаем меч, очевидно есть истребление наше собственное. Мы подаем помощь своему врагу и польза этого идет тому же нашему врагу, а нам нет никакой выгоды. Привела нас в это положение одна только беспечность. Если потребовать взвесить беспристрастным умом, то ни один мусульманин никогда не станет обнажать меч против своего собрата-мусульманина. Повинуясь Российскому правительству, мы в Туркестанском крае высушили корни мусульманских ханов. Теперь остался один только мусульманский государь, заодно с русскими мы стараемся высушить и его корень. – Чтобы взвесить эти дела, конечно, кроме ума решительно ничего не нужно. Глаза наши закрыты завесой беспечности, в добавление к сему, боясь русских, мы не можем сказать ни одного слова. Но за эту нашу искренность российское государство внутри государства взяло у нас из рук все наши права, взяло у нас свободу, которую мы имели в делах религии, к нам самим доверия не осталось, наши муллы говорят поучения и проповеди, мечтая всегда о преданности правительству. Что бы там не было, что прошло, то прошло, после этого откроемте свои глаза и проявимте между собою единение. Господь да направит конец наших дел к добру»¹.

В другом месте, в комментарии к хадису, где пророк Мухаммад говорит о вреде занятия лишними науками, Ибрагимов добавляет реформаторско-просветительскому дискурсу интересный вызов:

«Хадис № 173, стр. 83-85.

¹ Перевод Катанова комментария к 848 хадису из сборника Ибрагимова, копия письма Временного Комитета по делам печати в городе Казани Казанскому губернатору от 24 октября 1911 г. с переводом 54 характеристических комментариев к хадисам, написанных Габдрашидом Ибрагимовым, НА РТ, ф. 41, оп. 11, д. 10, л. 91-91об. Цитаты из перевода Катанова приводятся здесь и в дальнейшем согласно правилам современного правописания.

*О Боже, прибегаю к тебе за помощью [именно так]: против знания, не приносящего пользы, против дела, оказывающегося непригодным и против молитвы, которая не доходит по назначению*¹.

[...]

Если мы на эти свои дела не обратим внимания и если основы обучения не будут поставлены так, чтобы удовлетворять учеников, улучшив мектебы и медресы согласно требованию времени, то не может это долго тянуться. Боже мой, откройте свои глаза и взгляните на окружающих нас наших врагов. Если они станут стрелять в нас пулеметами, то сможем ли противостоять им теперь со стрелами и луками. От этого-то пророк (мир ему) и ищет помощи у Бога»².

Самим ярким комментарием Ибрагимов по отношению к употреблению оружия можно считать следующий пассаж:

«Хадис № 464, стр. 195.

Занятие стрельбой – лучшее времяпровождение.

Во времена господин пророк [именно так] (мир ему) орудие и оружие состояли из лука и стрел, других же оружий не было. Вот почему и рекомендовал заниматься стрельбой из лука. Но в наше время нужно учиться и уметь употреблять всякого рода ружья и всякого рода револьверы. Умнее попадать в цель и владеть оружием это великое искусство [именно так], ему надо учить малых детей. Каждый из мусульман есть солдат, когда бы ни понадобилось употребить оружие, старые и малые должны быть все одинаковы. Всякий, кто будет нерадеть в обучении употреблению оружия других и в изучении его, будет грешен и от Бога получит наказание»³.

Габдрашит Ибрагимов полагает, что подъём и прогресс мусульманского сообщества зависимы от его способности подготовиться к войне. Для Ибрагимов нет сомнений, что нет другого средства для

¹ Перевод Катанова комментария к 173 хадису из сборника Ибрагимов, копия письма Временного Комитета по делам печати в городе Казани Казанскому губернатору от 24 октября 1911 г. с переводом 54 характеристических комментариев к хадисам, написанных Габдрашидом Ибрагимовым, НА РТ, ф. 41, оп. 11, д. 10, л. 71об-72об, здесь л. 71об.

² Там же, л. 72об.

³ Перевод Катанова комментария к 464 хадису из сборника Ибрагимов, копия письма Временного Комитета по делам печати в городе Казани Казанскому губернатору от 24 октября 1911 г. с переводом 54 характеристических комментариев к хадисам, написанных Габдрашидом Ибрагимовым, НА РТ, ф. 41, оп. 11, д. 10, л. 77-77об.

наций сохранить свои национальные права, нежели оружие. Каждая нация, лишившаяся оружия, потеряет свои права человека.

По мнению Катанова (и, следует заключить, российских государственных органов) автор, придерживающийся таких взглядов, действительно являлся угрозой для Российской империи. Так как Габдрашит Ибрагимов уже в 1908 г. был приговорен к тюремному заключению за свои взгляды и находился в эмиграции с 1909 г., выводы Катанова не имели никакого практического значения. Для Шакирджана Хамидуллина заключения российских чиновников имели прямые последствия: хотя Катанов написал заключение о сборнике Хамидуллина по примеру отчета на сборник Ибрагимова и подчеркнул более панисламистские направления второго автора, Хамидуллин был арестован, обвинен в распространении панисламистской пропаганды и был выслан в октябре 1911 г. на 3 года под гласный надзор полиции на жительство в Олонецкую губернию [Бикбов и др., 2009, с. 385]. Предполагается, что это обвинение в панисламизме было связано с изданием сборника хадисов.

Подводя итоги, следует указать на три важных аспекта, определяющие описанную ситуацию. *Во-первых*, следует обратить внимание на панисламистское движение конца XIX в. в Османской империи. Османские исламисты воспринимали позицию ведущих европейских держав по отношению к Османской империи как нападение христиан на центр мирового мусульманского сообщества, а защита своего государства, государства Халифа, означала для них в первую очередь защиту своей религии от врагов ислама. Хотя для них Османская империя оставалась центром всех усилий, они обращали внимание и на своих собратьев за пределами империи, и в этом заключалась панисламистская тенденция движения. Сборник «1001 хадис и их толкование» Мехмеда Арифа – яркое выражение этой тенденции.

Второй аспект, который следует учесть, это «импорт» османских идей в Российскую империю, который не случайно делался российскими панисламистами. Неслучайно, что именно Габдрашит Ибрагимов являлся одним из издателей и переводчиков сборника Мехмеда Арифа. Рассматривая «идеологическое» происхождение Ибрагимова, можно предполагать, что он симпатизировал Мехмеду Арифу не только из-за упомянутого аспекта панисламизма, но и из-за реформаторских взглядов османского автора относительно образования мусульман: и Мехмед Ариф, и Габдрашит Ибрагимов считали хорошее образование

(включая и религиозное, и светское) нужным качеством современного мусульманина, так как только образованный верующий способен отличить необходимое от излишнего и понять суть интриг врагов ислама.

Третьим и последним важным аспектом являлась реакция российских государственных органов на новые течения в российском мусульманстве. Абстрагируясь от временных конъюнктур в государственной политике (здесь можно было, например, указать на 1905-1907 гг., когда российские власти пытались подавить всякую оппозицию очень строгими мерами), можно констатировать, что российские власти видели в адаптированных к российским реалиям панисламистских идеях османского происхождения огромную опасность и реагировали весьма сурово.

Библиография

- эл-Хэмиди Ш. Мең дә бер хәдис (шәрехләр белән). – Казан: Иман нәшрияты, 2002.
- Бик Г. Мең дә бер хәдис. Төрөкчәдән Габдеррәшит Ибраһимов тәржемәсе. – Казан: Раннур, 2005. – 447 б.
- Бикбов Р.З., Старостин А.Н., Исхаков Р.Л. Хамидуллин (Хамиди) Шакирзян Асадулович // Ислам на Урале: энциклопедический словарь / Коллект. автор. Сост. и отв. редактор – Д.З. Хайретдинов. – М.: Издательский дом «Медина», 2009. – С. 385.
- Госманов М. и һ.б. (мөх.). Бертуган Бубыйлар һәм Иж-Бубый мәдрәсәсе. Тарихи-документаль җыентык. – Казан: Рухият, 1999. – 180-207 бб.
- Abdürreşid İbrahim: *Alem-i İslam ve Japonya'da İntişar-ı İslamiyet*, 2 тома İstanbul 1328 [1912], 1329/1331 [1912-3/1915].
- Arif M. Başımıza gelenler. – Kahire, 1321 [1903].
- Arif M. Bin bir hadis-i şerif şerhinin Kazan diline tercümesi. Şarihi Mehmed Arif Bey el-merhum, Kazan diline mütercimi Şakircan el-Hamidî el-Tekkevî. – Kazan, 1906.
- Arif M. Bin bir Hadis-i Şerif tercümesi şerhi. – Kahire, 1319 [1901].
- Arif M. Bin bir Hadis-i Şerif tercümesi şerhi. Naşiri ve mütercimi Abdürreşid İbrahimov. – Sankt-Peterburg, 1907.
- Cwiklinski, S. (2012), *Abdürreşid İbrahim (1857-1944). Eine Biografie*, [Dissertation, Mikrofiche], Berlin, ss. 169-174.
- Görkaş İ. Tarih Yazıcılığında Tarih Felsefesine: Mehmet Arif'in "Muhâkemeli Tarih" Anlayışı // *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. – 28 (2010). – ss. 261-292.

Zeki Velidi Togan. *Hâtıralar. Türkistan ve Diğer Müslüman Doğu Türklerinin Millî Varlık ve Kültür Mücadeleleri.* – İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 298, 1999. – S. 23.

References

- Äl-Xämidi Ş. Meñ dä ber xädis (şärexlär belän). – Qazan: İman nâşriyatı, 2002.
- Bik G. Meñ dä ber xädis. Törekçädän Ğabderrâşit İbrahimov tärjemäse. – Qazan: Rannur, 2005. – 447 b.
- Bikbov, R.Z., Starostin, A.N., Ishakov, R.L. (2009), “Hamidullin (Hamidi) Shakirzyan Assadulovich”, in D.Z. Hairetdinov (Ed.), *Islam na Urale: enciklopedicheski slovar*, Izdatel'skii dom “Medina”, Moskva, S. 385.
- Ğosmanov M. h.b. (möh.). Bertuğan Bubiylar häm İj-Bubiý mädräsäse. Tarihi-dokumental cıyıntık. – Qazan: Ruxiyat, 1999. – 180-207 bb.
- İbrahim, A. (1912, 1912-3/1915), *Alem-i İslam ve Japonya'da İntişar-ı İslamiyet*, 2 tt., İstanbul.
- Arif, M. (1901), *Bin bir Hadis-i Şerif tercümesi şerhi*, Kahire.
- Arif, M. (1903), *Başımıza gelenler*, Kahire.
- Arif, M. (1906), *Bin bir hadis-i şerif şerhinin Kazan diline tercümesi. Şarihi Mehmed Arif Bey el-merhum, Kazan diline mütercimi Şakircan el-Hamidi el-Tekkevi*, Kazan.
- Arif, M. (1907), *Bin bir Hadis-i Şerif tercümesi şerhi. Naşiri ve mütercimi Abdürreşid İbrahimov*, Sankt-Peterburg.
- Cwiklinski, S. (2012), *Abdürreşid İbrahim (1857-1944). Eine Biografie*, [Dissertation, Mikrofiche], Berlin, ss. 169-174.
- Görkaş İ. (2010), “Tarih Yazıcılığından Tarih Felsefesine: Mehmet Arif'in ‘Muhâkemeli Tarih’ Anlayışı”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, No. 28, ss. 261-292.
- Zeki Velidi Togan. (1999), *Hâtıralar. Türkistan ve Diğer Müslüman Doğu Türklerinin Millî Varlık ve Kültür Mücadeleleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 298, İstanbul, S. 23.

Зайнабетдин Абдирашидов¹

Мусульманское духовенство и русская администрация Туркестана: сотрудничество ради «цивилизации»? (на примере материалов газеты «Терджиман»)

Аннотация: Мусульманское духовенство Туркестана, в особенности высшие духовные чины со времени завоевания русскими края были в тесном сотрудничестве с последними. За короткий промежуток времени некоторые мусульманские ‘улама стали подражать европейской культуре и тем самым становились одним из «чужих среди своих, своим среди чужих». Духовенство, несмотря на свою консервативность, первым проявило инициативу к «новому» и стало как бы проводником между русскими и мусульманским населением. Но это сотрудничество мусульманского духовенства с официальной властью и ее представителями не было искренним, а наоборот очень обманчивым и не всегда ясным. Газета «Терджиман» в этом отношении дает очень много информации о жизни и деятельности мусульманского духовенства Туркестана в разных ракурсах. В данной работе предпринимается попытка обобщения и сопоставительного анализа этих данных.

Ключевые слова: Туркестан, шариат, кази, Исмаил Гаспринский, газета, русская администрация, генерал-губернатор.

Zaynabidin Abdirashidov. THE MUSLIM CLERGY AND THE ADMINISTRATION OF RUSSIAN TURKESTAN: COOPERATION FOR THE SAKE OF “CIVILIZATION”? (ON THE MATERIALS OF THE NEWSPAPER TARJUMAN)

Abstract: Turkestan Muslim clergy, especially the higher spiritual ranks since the Russian conquest of Turkestan are in close cooperation with the Russian officials. In a short time some Muslim ‘ulama began to imitate European culture. Clergy, despite the conservative first shown to an initiative by the “new” and has become like a conductor between the Russian and Muslim populations. But this cooperation of

¹ PhD, старший преподаватель факультета узбекской филологии Национального Университета Узбекистана (г. Ташкент, Узбекистан).

the Muslim clergy with official authority and its representatives were not so sincere, but rather a very deceptive and never clear. The newspaper Tarjuman in this regard gives a lot of information about the life and work of the Turkestan Muslim clergy in a different perspective. This article is attempting to summarize and compares the analysis of these data.

Key words: Turkestan, sharia, kazi, Ismail Gasprinskii, newspaper, Russian administration, general-governor.

После завоевания Туркестана Россией, как подчеркивает российский историк П.П. Литвинов, в системе административных мероприятий российского правительства в Туркестане религиозная – «исламская» – политика должна была стать важнейшим условием достижения поставленных властями целей в регионе [Литвинов, 1998, с. 15]. 13 января 1865 г., еще до завоевания Ташкента, губернатор Оренбургской области Н. Крыжановский в своем рапорте военному министру Д. Милютину писал: «магометане... и понять не могут возможность не повиноваться верховной власти, потому что у них закон представляется народу не иначе, как в лучезарной святине». При этом он советовал максимально прессинговать исламское духовенство, чтобы снизить его влияние на массы, ибо в противном случае оно «захватит в руки все пружины правления» [Литвинов, 1998, с. 51]. Как видно, опытный политик Крыжановский отлично понимал роль мусульманского духовенства в жизни простых мусульман.

Мусульманское духовенство в исламском мире, в частности в Туркестане, полностью управляло массами мусульманского населения. Так, простой народ, в большинстве случаев – неграмотное мусульманское население, считало слова, исходившие из уст *'улама* обязательными для исполнения. Вот почему Крыжановский первым делом советовал «давить» именно на духовенство, как основной ключ проведения успешной политики в захваченных мусульманских землях.

Генерал Черняев после захвата Ташкента предложил мусульманскому духовенству подписать соглашение, в котором была гарантирована свобода вероисповедования, сохранение шариатских законов, неприкосновенность личного имущества и т.д. [Жосимов и др., 2004, с. 23]. Тем самым, генерал Черняев, в отличие от Крыжановского, начал тесно сотрудничать с мусульманским духовенством и считал это самой правильной политикой для упрочения позиций новой власти в регионе. Но после короткого промежутка времени генерал Черняев

принуждает мусульманское духовенство Ташкента подписать письмо, в котором было заявлено о добровольном волеизъявлении ташкентского населения о присоединении города к российскому государству. Часть мусульманского духовенства во главе с мударрисом Салихом ахундом отказалась подписать это письмо, составленное Черняевым и было сослано в Сибирь. После этого случая Черняев, сохранив прерогативы мусульманского духовенства, ограничил их в крайних проявлениях. Он отменил некоторые приговоры шариатского суда, значительно уменьшил размеры оплаты услуг казиев, наказывая и отрешая от должности провинившихся. Кроме того, он начал практиковать утверждения духовных лиц на разные должности [Литвинов, 1998, с. 53].

После прихода к власти генерал-губернатора К.П. Кауфмана был разработан первый проект «Положения» об управлении Туркестанским краем. Администрация Кауфмана, пользуясь своими рычагами, добилась того, чтобы высшее звено мусульманского духовенства вынесло *фатва*, признававшую этот документ не противоречащим основным принципам мусульманской религии. Таким образом, генерал-губернатор Кауфман, получив поддержку духовенства, больше не опасался его и вскоре под разными предлогами упразднил должности казы каляна, шайху-л-ислама, раисов и др. В основу своей религиозной политики Кауфман положил принцип невмешательства в дела ислама и полного игнорирования исламских учреждений и мусульманского духовенства. Кауфман вместе с политикой игнорирования стал постепенно проводить политику, рекомендованную еще в начале 1865 г. Крыжановским, в которой для ослабления роли духовенства предполагалось полное вмешательство в мусульманскую судебную часть, учреждение коммерческого суда из русских купцов для решения торговых дел туземцев, предоставление населению широких прав обжалования решений шариатских судов в российских властных органах, передачи уголовных дел туземцев в российские суды и т.п. Все эти основополагающие вопросы ослабления роли мусульманского духовенства постепенно воплощались в жизнь до 1900 г.

Преемник Кауфмана генерал Черняев, который был назначен на должность генерал-губернатора Туркестана в 1881 г., действовал иначе. Он считал ошибочным игнорирование мусульманского духовенства. 19 января 1884 г. он создал комиссию для разработки проекта «Правил об устройстве духовного управления и учебной части

мусульман Туркестанского края». Комиссия полностью состояла из местных представителей мусульманского духовенства. Председателем комиссии был избран казий Себзарского района города Ташкента Мухйиддинходжа. Комиссия после долгой работы предложила создание Духовного управления туркестанских мусульман, состоявшего из 8 членов. В функции предлагаемого Духовного управления должны были входить назначение на должность имамов, надзор за мусульманскими учебными заведениями, контроль за использованием вакуфных имуществ и доходов от них, рассмотрение жалоб на решения суда казиев и т.д. [Литвинов, 1998, с. 66-67]. Но этот проект не получил дальнейшего развития. После увольнения Черняева с должности генерал-губернатора комиссия была распущена, проект был передан на хранение в канцелярию.

Политика игнорирования Кауфмана, хотя и была отвергнута последующими начальниками Туркестана, все-таки сохранилась в отношении некоторых мусульманских дел, в особенности мусульманских образовательных учреждений. Как утверждает Н. Остроумов, такая политика продолжалась вплоть до 1905 г. [Остроумов, 1910, с. 139-160].

Газета «Терджиман», которую издавал И. Гаспринский, с самого начала занимала либеральную позицию в освещении проблем российских мусульман и их дел. В частности, он много твердил о том, что мусульмане, если не будет вмешательства в их религиозные дела со стороны, не будут бояться русских, и они постепенно будут проявлять свою искренность во всех остальных делах по отношению к государству [Turkistān Gazetasiniñ..., 1902]. Но во многих случаях редактор, комментируя сообщения правительственных газет о мусульманских делах, с некоторой иронией отзывался о рассуждениях русских авторов. В особенности Гаспринский, перепечатывая разные новости из газеты «Туркистан Вилятининг Газети» (Туркестанская туземная газета), нередко обращал внимание на разные мнения о недоверии к мусульманам. Особенно это видно из полемики на страницах «Терджиман» с Н. Остроумовым по этому вопросу.

Гаспринский, комментируя проект «Нового Положения» управления Туркестана, разработанный администрацией генерал-губернатора Розенбаха и утвержденный царем 12 июля 1886 г., обращал особое внимание на некоторые пункты данного Положения. В частности, он указывал на то, что мусульманские судьи на практике отбирали и рассматривали по законам шариата только обычные дела,

тогда как рассмотрение всех остальных тяжких преступлений передавалось в распоряжение государственных судов. Он в конце своего комментария с некоторой иронией в буквальном смысле предложил мусульманскому населению Туркестана благодарить и молиться за царя за предоставленные им эти удобства и льготы [Turkistān wilāyatiniq..., 1886]. Нетрудно заметить из этих строк, что Гаспринский не скрывал своего недовольства этим положением шариатских судов и отношением русской власти к мусульманам и в целом к самому исламу. В 1889 г. Император окончательно утвердил «Новое Положение» Туркестана с некоторыми изменениями, согласно которому, мусульманские чиновники имели право выносить приговоры только по мелким делам; несогласные с их решениями могли обжаловать приговор в вышестоящие органы в течении 7 дней; полученные средства от рассмотрения исков местные чиновники должны были сдавать в городскую казну [Farmāni pādīšāhiy, 1889]. Как видно, проект не претерпел больших изменений.

Еще в одном своем комментарии на сообщение туркестанской газеты о том, что некий казий разъезжает по округу и устраивает судебные разбирательства и старается решать их на местах, получая за свои услуги разные вещи, Гаспринский не скрывает своего возмущения подобным поведением. Он, обращаясь к этому казию, пишет:

«Эй казий! Где наш шариат? Если знаешь, из-за уважения к этому шариату даже ханы и эмиры приходили в суд с опущенной головой. Что ты творишь? Не знаешь ли ты о настоящей истине, о величии науки? В чем вина этого народа, что ты превратил священное место издания *фатва* в подобие чайханы. Народ избрал тебя казием, государство утвердило тебя на твою должность, а ты не стесняясь стал продавцом кур и яиц. Bravo тебе!» [Taškent, 1902].

Как видно, здесь можно четко увидеть истинное отношение Гаспринского к проводимой туркестанской администрацией религиозной политике.

По определению Заки Валиди Тоган, «местная элита» туркестанцев была разделена русскими на «религиозную аристократию» и «денежную аристократию». По его мнению, «религиозная аристократия» полностью перешла на русскую службу, владела русским языком, обучала своих детей в русских школах, но оставалась консервативной и преследовала личный интерес [Togan, 1942-1947, s. 273-275]. Такое определение З. Валиди, на наш взгляд, не совсем точно и

справедливо. Доказательством этому служит деятельность казия Мухйиддинходжи, его отца – последнего казия каляна Ташкента – Хакимходжи, ташкентского ишана Абулкасымхана (ум. 1892) [Остроумов, 1896, с. 127-130] и многих других религиозных деятелей Туркестана.

Гаспринский, рассуждая о мусульманском духовенстве Туркестана и его отношениях с официальной властью, часто упоминает имя вышеназванного казия Мухйиддинходжи. Как было сказано выше, тот был сыном последнего казий каляна Ташкента Хакимходжи, и после смерти своего отца был избран казием Себзарского района Ташкента. Гаспринский характеризует Мухйиддинходжу как «самого эрудированного местного религиозного деятеля, хорошо осведомленного и знающего существующее положение». По утверждению Гаспринского, Мухйиддинходжа пользовался одинаковым уважением как в местной среде, так и в обществе «людей России, покоривших Ташкент» [Muḥarrirī jarida Ismā‘īl..., 1902]. За плодотворное сотрудничество с русской администрацией Мухйиддинходжа был награжден различными орденами. Он присутствовал на коронации императора Александра III и из его рук получил первую свою награду [Остроумов, 1896, с. 127-130].

Видимо, Гаспринский до своей первой поездки по Туркестану летом 1893 года был хорошо знаком с Мухйиддинходжой. Когда он прибыл в Ташкент, его встретил именно Мухйиддинходжа и Гаспринский гостил у него до своего отъезда [Gaspriālī, 2008, s. 388]. За неделю, что Гаспринский пробыл в Ташкенте, он с Мухйиддинходжой побывал на 25 собраниях с участием всей местной интеллигенции и духовенства Ташкента. Как позже в своих дорожных заметках писал Гаспринский, он увидел в Ташкенте совсем другое общество, чем то, которое было представлено в русской прессе. Он не скрывал свое восхищение тем, что туркестанцы в действительности не были такими религиозными фанатиками, ничего не знающими и несведущими «дикарями», как описывала русская пресса [там же, s. 388-389, 401].

Мухйиддинходжа, несмотря на свой статус духовного лидера, очень часто посещал дома разных чиновников туркестанской администрации. Он обустроил свой дом под европейский стиль, обставляя разной мебелью и обеденными принадлежностями. Как пишет Н. Остроумов, Мухйиддинходжа даже построил русскую печку в одной из комнат своего дома и ездил по городу на русской коляске.

Кроме того, он любил и часто посещал театр, различные концерты и музыкальные вечера [Остроумов, 1896, с. 131]. Эти стороны характера Мухйиддинходжи показывают его эрудицию, широкий кругозор и стремление идти в ногу со временем. По определению Остроумова, Мухйиддинходжа был самым авторитетным среди ташкентского населения, имел очень хорошие отношения с русским обществом и, самое главное, держал себя достойно в одном ряду с ними. В действительности, Мухйиддинходжа хорошо осознавал то, что происходило в мире и не уставал в пропаганде знания среди народа, не закрывал глаза на все новое, происходящее вокруг [Юсупов, 1999, с. 78-79; Остроумов, 1896, с. 130-131, 245].

Как было сказано выше, Гаспринский был сторонником либеральной политики. Исходя из этой позиции, он нередко восхищался поступками мусульманского духовенства, представители которого несмотря на свое духовное положение тесно сотрудничали с официальными кругами и старались пропагандировать русскую культуру среди мусульман. Так, Гаспринский восхищался статьей Мухйиддинходжи в туркестанской газете о русской свадьбе [Muhyiddinhöja, 1887]. Мухйиддинходжа в этой статье описывал свои впечатления о свадьбе дочери генерал-губернатора Туркестана барона Розенбаха [Остроумов, 1896, с. 131].

Распространение русского языка среди мусульманского населения Туркестана было еще одной важной проблемой, решением которой усердно занималась русская администрация. Этот вопрос власти также старались решить посредством мусульманского духовенства. В конце 1891 г. Туркестанский генерал-губернатор барон Вревский отправил циркуляр на имя военных губернаторов областей, в котором он указывал и подчеркивал, чтобы на туземные должности назначались люди, знающие русский язык [Туркестанская Туземная Газета, 1892, № 3]. Гаспринский особо подчеркивает и обращает внимание читателей газеты на действия туркестанской администрации по этому вопросу. Спустя некоторое время генерал-губернатор подписал циркуляр, дополняющий предыдущий от 1891 г.; согласно этому циркуляру сотрудники администраций различных уровней, не владеющие русским языком, должны быть уволены. Гаспринский в своем комментарии предполагает, что если дело пойдет так, то в скором времени все казии, волостные управители и другие чиновники местных администраций также будут обязаны знать русский язык [Rus dili, 1897].

Исходя из этого циркуляра, военный губернатор Ферганской области генерал Н.И. Корольков в своем отчете Императору от 1898 г. обращает внимание на важность вопроса и для решения данной проблемы предлагает перенесение делопроизводства местных чиновников в течение пяти лет на русский язык. Спустя год Корольков постепенно начал реализовывать это предложение и своим указом обязал всех казиев области использовать русские даты, а также подписи и печати на русском языке в регистрационных тетрадах [Turkistān, 1899]. Были случаи увольнения с занимаемых должностей мусульманских судей Намангана, которые отказывались носить атрибуты русских судей [Namangan..., 1890]. Некоторые чиновники предлагали «предоставление значительных льгот детям туземцев, успешно закончившим русско-туземную школу и училище» [Бендриков, 1960, с. 67-70]. Но и эта политика не принесла своих плодов. Даже один из самых влиятельных казиев Ташкента, вышеназванный Мухйиддинходжа, только после 10 лет существования в городе русско-туземной школы решился отдать в одну из них одного из своих внуков [Остроумов, 1896, с. 189].

На III Общероссийском съезде мусульман, который состоялся 15 августа 1906 г. в Нижнем Новгороде туркестанская делегация во главе с предводителем туркестанских прогрессистов Махмудходжой Бехбуди (1874-1919) организовала круглый стол с президиумом съезда для обсуждения мусульманских дел в Туркестане. Участвовавший в этом совещании Гаспринский предлагал: во-первых, вакуфные и образовательные дела в Туркестане должны быть реформированы; во-вторых, религиозные вопросы должны быть выведены из ведения областных правлений, освобождены от вмешательства инспекторов и переданы во вновь создаваемую «Махкамаи Ислāмия» (Мусульманское Собрание) [Turkistān iślari, 1906]. Такая система управления была частью предлагаемой Гаспринским автономной организации. Согласно этому плану Гаспринского, по всей территории Российской империи должны были открыться пять «Мусульманских Собраний» с единым центром управления [Хабутдинов, 2002, с. 116]. Но этим планам не было суждено сбыться.

Гаспринского волновала неосведомленность и незнание мусульманским духовенством русских законов, которые регулировали их деятельность. Он, анализируя отчеты графа Палена, руководившего ревизионной комиссией Туркестана, писал, что Пален вычислил некоторые неточности в работе шариатских судов. Казии и муфтии

не смогли доказать правильность своей работы. По его словам, Пален, работая с мусульманскими богословами, не смог правильно сформулировать подготавливаемый проект по шариатским судам, так как богословы, не имеющие никакого образования, кроме религиозных дисциплин, не смогли что-либо предложить. Гаспринский с горечью писал, что эта несостоятельность мусульманского духовенства погубила туркестанские ханства. Если дело так пойдет и дальше, то они погубят и социальные права мусульманского населения [Turkistānda 'ulamā majlisi, 1909].

Резюмируя вышесказанное, можно сказать, что мусульманское духовенство Туркестана, проявляя уважение к властям, славил «Государя Императора», молилось за победу русского оружия и т.д. по указанию и определению самой власти. Граф Пален в своей «Всеподданнейшей записке о происхождении и сущности ислама» правильно указывал, что:

«Духовенство, игравшее столь видную роль в ханские времена, когда оно, в силу особенностей ислама, влияло на весь ход туземной жизни – низведенное ныне на ступень простых обывателей, не может забыть своего прежнего величия, а потому не может не быть враждебно к тем, кто принес новые веяния» [Литвинов, 1998, с. 177].

Это указывает на то, что мусульманское духовенство, даже сотрудничая с официальной властью, никогда не доверяло ему, так как русская администрация, пользуясь услугами мусульманского духовенства, не проявляла и не предпринимала никаких инициатив по их участию в решении легальных вопросов, касающихся их деятельности. Соглашаясь с мнением П. Литвинова, можно утверждать, что в повседневной жизни взаимоотношения правительственной администрации и мусульманского духовенства были достаточно равными и выглядели как компромисс, основанный на взаимном признании факта вынужденного сосуществования друг с другом.

Библиография

- Бендриков К.Е. Очерки по истории народного образования в Туркестане (1865-1925 годы). – Москва: Изд. Академии педагогических наук, 1960. – 512 с.
- Литвинов П.П. Государство и Ислам в Русском Туркестане (1865-1917) (по архивным материалам). – Елец: ЕГПИ, 1998. – 319 с.

- Остроумов Н. Колебания во взглядах на образование туземцев в Туркестанском крае (хронологическая справка) // Кауфманский сборник, изданный в память 25 лет, истекших со дня смерти покорителя Туркестанского края, генерал-адъютанта К.П. фон Кауфмана I го. – Москва, 1910. – С. 139-160.
- Остроумов Н.П. Сарты. Этнографические материалы. – Ташкент: Книжный магазин «Букинист», 1896. – 274 с.
- Туркестанская Туземная Газета. – 1892. – № 3.
- Хабутдинов А. Татарское общественное движение в российском сообществе (конец XVIII – начало XX века). Дис... докт. ист. наук. – Казань, 2002.
- Юсупов Ш. Хуфя қатламлар. – Тошкент: Маънавият, 1999.
- Қосимов Б., Юсупов Ш., Долимов У., Ризаев Ш., Ахмедов С. Миллий уйғониш даври ўзбек адабиёти. – Тошкент: Маънавият, 2004.
- Farmāni pādīshāhiy / Tarjumān. – 1889. – № 18.
- Gaspıralı I. Seçilmiş eserleri: 3. Dil, Edebiyat, Seyahat yazıları, Neşre hazırlayan Yavuz Akpınar. – Istanbul: Ötüken, 2008.
- Muḥarriri jarida Ismā‘īl. Vafātname / Tarjumān. – 1902. – № 15.
- Muḥyiddinhöja Qāzi Muḥammad / Tarjumān. – 1887. – № 36.
- Namangan... / Tarjumān. – 1890. – № 39.
- Rus dili / Tarjumān. – 1897. – № 45.
- Taškent / Tarjumān. – 1902. – № 44.
- Togan A. Zeki Velidî. Bugünkü türkili (Türkistan) ve yakın tarihi, Cilt I. – Istanbul, 1942-1947.
- Turkistān Gazetasiniñ bandiga qōshimça / Tarjumān. – 1902. – № 42.
- Turkistān işlari / Tarjumān. – 1906. – № 100.
- Turkistān wilāyatiniñ yangi nizāmnāmasi / Tarjumān. – 1886. – № 48.
- Turkistān / Tarjumān. – 1899. – № 6.
- Turkistānda ‘ulamā majlisi / Tarjumān. – 1909. – № 26.

References

- Bendrikov, K.E. (1960), *Ocherki po istorii narodnogo obrazovaniia v Turkestane (1865-1925 gody)*, Izdatelstvo Akademii pedagogicheskikh nauk, Moscow.
- Litvinov, P.P. (1998), *Gosudarstvo I Islam v Russkom Turkestane (1865-1917) (po arkhivnym materialam)*, EGPI, Elets.
- Ostroumov, N. (1910), “Kolebaniia vo vzgliadakh na obrazovanie tuzemtsev v Turkestanskom krae (khronologicheskaiia spravka)”, in *Kaufmanskiy sbornik, izdannyy v pamiat 25 let, istekshikh so dnia smerti pokoritelia Turkestanskogo kraia, general-adiutanta K.P. fon Kaufmana I go*, Moscow, pp. 139-160.

- Ostroumov, N.P., (1896), *Sarty. Etnograficheskie materialy*, Knizhnii magazin “Bukinist”, Tashkent.
- Turkestanakaia Tuzemnaia Gazeta.* (1892), No. 3.
- Khabutdinov, A. (2002), *Tatarskoe obshchestvennoe dvizhenie v rossiyskom soobshchestve (konets 19go – nachalo 20go veka)*, Doctoral dissertation, Kazan.
- Yusupov, Sh. (1999), *Khufya qatlamlar*, Manaviiat, Tashkent.
- Qosimov, B., Yusupov, Sh., Dolimov, U., Rizaev, Sh. and Akhmedov, S. (2004), *Milliy uyğunish davri o'zbek adabiyoti*, Manaviiat, Tashkent.
- “Farmāni pādišāhiy”, (1889), *Tarjumān*, No. 18.
- Gaspıralı, I. (2008), *Seçilmiş eserleri: 3. Dil, Edebiyat, Seyahat yazıları*, Neşre hazırlayan Yavuz Akpınar, Ötüken, İstanbul.
- “Muḥarriri jarida Ismā‘īl. Vafātnāma”. (1902), *Tarjumān*, No. 15.
- Muḥyiddinhōja, Qāzi Muḥammad. (1887), *Tarjumān*, No. 36.
- “Namangan...”. (1890), *Tarjumān*, No. 39.
- “Rus dili”. (1897), *Tarjumān*, No. 45.
- “Taškent”. (1902), *Tarjumān*, No. 44.
- Togan A. Zeki Velidi, (1942-1947), *Bugünkü türkili (Türkistan) ve yakın tarihi*, Cilt I, İstanbul.
- “Turkistān Gazetasiniñ bandiga qōşimça”. (1902), *Tarjumān*, No. 42.
- “Turkistān işlari”. (1906), *Tarjumān*, No. 100.
- “Turkistān wilāyatiniñ yangi nizāmnāmasi”. (1886), *Tarjumān*, No. 48.
- “Turkistān”. (1899), *Tarjumān*, № 6.
- “Turkistānda ‘ulamā majlisi”. (1909), *Tarjumān*, No. 26.

Вячеслав Ахмадуллин¹

Деятельность партийно-государственного аппарата СССР и Духовных управлений мусульман по организации обучения советских граждан в зарубежных исламских заведениях

Аннотация: В статье анализируется совместная деятельность партийно-государственных структур СССР и Духовных управлений мусульман по отбору и отправке советских граждан на учёбу в зарубежные исламские учебные заведения в период 1947-1991 гг.

Ключевые слова: квоты, подбор студентов, инструктажи, стипендии, бытовые условия, пропагандистский эффект.

Vyacheslav Akhmadullin. ACTIVITIES OF THE PARTY AND STATE APPARATUS OF THE USSR AND MUSLIM RELIGIOUS BOARDS FOR ORGANIZING THE TRAINING OF SOVIET CITIZENS IN FOREIGN ISLAMIC INSTITUTIONS

Abstract: The article analyzes the joint activities of the party-state structures of the USSR and the Muslim Religious boards in selecting and sending of Soviet citizens to study in foreign Islamic institutions in the period 1947-1991 years.

Key words: quotas, the selection of students, coaching, scholarships, living conditions, propaganda effect.

Конец Великой Отечественной войны для мусульман СССР ознаменовался возобновлением контактов с зарубежными единоверцами в ходе хаджа, приезда в СССР зарубежных мусульман и командировок делегаций Духовных управлений мусульман в государства Востока. Расширяющееся сотрудничество СССР и Духовных управлений мусульман с зарубежными государствами, высокий интерес иностранцев к жизни советского общества, а также подъём религиозной жизни внутри

¹ Кандидат исторических наук, доцент, военнослужащий, проходящий службу в распоряжении начальника Военного университета Министерства обороны Российской Федерации (г. Москва, Россия).

Советского Союза, подтолкнули руководство Совета по делам религиозных культов при СМ СССР (СДРК) к изучению организации исламского образования за рубежом. Для глубокого изучения и понимания проблемы СДРК отправил в МИД СССР запросы на подготовку справок, аналитических материалов и доставку специализированной зарубежной литературы, которые показывали бы организацию исламского образования в государствах Востока. МИД оперативно выполнил просьбу СДРК и уже в апреле 1947 г. советскими дипломатами были подготовлены запрашиваемые материалы о положении дел в Египте и в Турции и переданы в СДРК¹. Но кроме теоретического изучения системы исламского образования в первые послевоенные годы был сделан шаг по практическому изучению и освоению зарубежной системы исламского образования. Речь идёт о выезде в командировку в арабские страны в 1947-1948 гг. ответственного секретаря САДУМ – казия Узбекистана З. Бабахана. В этой поездке у него было несколько задач: решение вопроса о передачи Духовному управлению мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ) нескольких гостиниц, построенных в Мекке, Медине, Джидде мусульманами из Средней Азии на рубеже XIX-XX вв.; установление дружественных связей с видными мусульманскими лидерами; обучение в знаменитом университете Аль-Азхар в течении двух месяцев². В ходе этой командировки за успехи в обучении и вклад в дело развития уммы ему был присвоен титул шейх-уль-ислам [Усманходжаев, 2008, с. 71-72].

Таким образом, в 40-е гг. один из высокопоставленных мусульман СССР З. Бабахан стал первым из советских мусульман, выехавших за пределы СССР повысить свою квалификацию. Но, как показывает анализ рассекреченных недавно архивных материалов, эта поездка долгие годы оставалась единственной.

По мнению автора статьи, обстановка изменилась после смерти И.В. Сталина. Часть руководителей советских мусульман, хоть и с некоторым запозданием, но поняла, что от властей можно ожидать уступок при определённой настойчивости и смелости. В середине 1954 г. руководство САДУМ ходатайствовало перед СДРК о направлении на учёбу 3 студентов в университет Аль-Азхар. Совет пошёл навстречу просьбе и 26 июля утвердил план работы СДРК на III

¹ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 50, л. 52-77.

² ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 56, л. 92, 93.

квартал 1954 г. В этом документе был намечен пункт о рассмотрении просьбы САДУМ¹. В августе 1954 г. Абдуррахман Тадж – ректор Аль-Азхара, принял хаджи из СССР и дал согласие на обучение советских мусульман. На заседании СДРК, 23 сентября 1954 г., был сделан вывод о необходимости согласиться с просьбой Председателя САДУМ И. Бабахана об отправке в Аль-Азхар трёх советских студентов и принято решение просить директивные инстанции об этом. Через несколько дней Председатель СДРК И.В. Полянский доложил в ЦК КПСС о просьбе И. Бабахана отправить в Аль-Азхар М. Абдуллаева (1911 г.р.), Ш. Шаисламова (1908 г.р.) и Ю. Шакирова (1926 г.р.), которые побывали в хадже в 1953 г.² Но на этом СДРК не остановился, и 1 октября 1954 г. в план своей работы на IV квартал 1954 г. внёс пункт по проведению соответствующих мероприятий для организации выезда будущих студентов³. Вскоре появилось распоряжение СМ СССР № 13010-рс от 4 декабря 1954 г., разрешившее выехать на учёбу трём советским мусульманам в университет Аль-Азхар в 1955 г.⁴ Но оставалось ещё получить решение Комиссии по выездам за границу при ЦК КПСС, и 27 декабря 1954 г. СДРК отправил ей документы этих граждан, и 3 февраля 1955 г. Комиссия приняла положительное решение о выезде на учёбу в Аль-Азхар М. Абдуллаева, Ш. Шаисламова, Ю. Шакирова⁵. Для облегчения поступления МИД СССР выслал 24 января 1955 г. СДРК условия приёма в это престижное учебное заведение⁶.

С нашей точки зрения, факт принятия решения Комиссией по выездам за границу при ЦК КПСС после СМ СССР служит весомым доказательством того, что в это время центр тяжести власти окончательно переместился в ЦК партии, который в это время, как и правительство СССР, возглавлял Н.С. Хрущёв.

Как показывает анализ архивных материалов, большую заинтересованность в приезде студентов из СССР проявили руководители Аль-Азхара и МИД СССР. Так, заместитель главы этого вуза Хасан Ас-Султан, приняв советских паломников в июле 1955 г., рассказал

¹ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 101, л. 95, 102, 103; д. 105, л. 104-105; д. 122, л. 7.

² ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 101, л. 102-103; д. 102, л. 308.

³ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 101, л. 118.

⁴ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 122, л. 7, 14; д. 194, л. 22; д. 216, л. 48.

⁵ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 103, л. 81.

⁶ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 122, л. 8-13.

им об условиях жизни и учёбы, которые ожидали будущих советских студентов. В беседе было высказано пожелание, чтобы они приехали до 15 октября 1955 г. Для скорейшего решения этого вопроса он отправил личное письмо И. Бабахану¹. В итоге, благодаря совместным усилиям всех участвующих сторон, осенью 1955 г. М. Абдуллаев, Ш. Шаисламов и Ю. Шакиров стали студентами этого университета².

СДРК смог подготовить «Наказ студентам-мусульманам, командируемым Духовным Управлением мусульман Средней Азии и Казахстана в числе 3-х человек в Каир (Египет) для обучения в мусульманском университете Аль-Азхар»³. Анализ этого выразительного документа показывает, как советская власть «не вмешивалась в дела конфессий»: советские студенты должны были помнить о высоком звании гражданина СССР, говорить иностранцам о торжестве свободы совести на Родине, не должны участвовать в политических партиях и митингах и т.п., избегать сомнительных знакомств, не посещать ночные увеселительные заведения, в случае допущения иностранцами злостных выпадов против СССР отвечать им должным образом, затем сообщать об этом советскому посольству в Каире и ждать его рекомендаций.

Пытаясь развить успех, САДУМ попросил откомандировать в 1956/1957 учебном году ещё 5 студентов. Эта просьба встретила понимание со стороны СДРК и вскоре САДУМ, представил документы на 5 человек, которые прошли отбор через ЦК КП Узбекистана и КГБ⁴. В июне 1956 г. И.В. Полянский отправил в СМ СССР предложения по расширению связей советских мусульман с зарубежными собратьями по вере⁵. Несколько предложений касалось учёбы: дополнительно отправить в Аль-Азхар 3 студентов и удовлетворить просьбу САДУМ о получении из Египта учебников и учебных пособий для медресе. В 1957 г. «решением инстанции за № С-Т 46/17-гс от 5 августа ...» было принято решение разрешить СДРК дать согласие САДУМ на отправку 2 человек на учёбу в Аль-Азхар. Осенью 1957 г., после согласования в ЦК КП Узбекистана, СМ Уз. ССР и КГБ два советских гражданина стали студентами этого престижного университета.

¹ ГАРФ, ф. 6991, оп. 4, д. 41, л. 59, 62, 96.

² ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 127, л. 113; д. 138, л. 210; д. 142, л. 33-41; д. 156, л. 171, 172; д. 170, л. 82; д. 174, л. 21-24об, 31, 32, 41.

³ ГАРФ, ф. 6991, оп. 4, д. 44, л. 97-99.

⁴ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 138, л. 2, 3.

⁵ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 129, л. 196-199.

Ими были Р. Идрисов – мухтасиб САДУМ по Каракалпакии и Хорезмской области, Г. Абдуллаев – ответственный секретарь САДУМ¹.

Такие успехи по отправке на учёбу в зарубежные мусульманские образовательные учреждения подтолкнули САДУМ, заручившись поддержкой руководства Уз. ССР, вновь просить СДРК осенью 1959 г. о содействии в отправке на учёбу в Каир, Дамаск и Лахор 6-7 человек.

Вопросы выплаты стипендий и их соответствия уровню жизни в странах пребывания студентов периодически попадали в фокус внимания СДРК. Размеры стипендий студентов устанавливались на основе Постановлений СМ СССР, которые выходили в разные годы по инициативе СДРК. Надо отдать должное Совету, он строго контролировал, чтобы деньги доходили до адресатов. Фактически с первых дней учёбы этот вопрос находился на строгом контроле у руководства СДРК. Особую щепетильность, как показывает анализ архивных документов, проявил и.о. Председателя СДРК Л.А. Приходько. Так, уже 3 января 1956 г. на адрес посольства СССР в Каире было послана валюта на сумму 5200 рублей – стипендия на I квартал для трёх студентов, на II, III и IV кварталы было запланировано перевести 5300, 1700 и 5200 рублей соответственно². Ради справедливости надо отметить, что в этом году советские студенты-баптисты, обучавшиеся в Англии, получали значительно меньшие суммы, от 100 до 300 рублей в месяц, в 1957 г. по 300 рублей³.

Таким образом, мы видим, что студенты мусульмане получали в 2-6 раз больше денег, чем их соотечественники-баптисты. По нашему мнению, такое положение дел, с одной стороны, отражало ситуацию большей заинтересованности властей в мусульманах, а с другой, способствовало разобщению верующих разных конфессий. При этом надо помнить, что уровень жизни в Англии был значительно выше, чем в Египте.

Постановлением СМ СССР от 4 июля 1957 г. за № 755-359 указывалось, что установленная стипендия может снижаться на сумму,

¹ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 156, л. 166-170; д. 170, л. 82; д. 174, л. 18, 19, 31, 32, 40; д. 194, л. 13-15, 19; д. 216, л. 47.

² ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 138, л. 62, 106-107, 129-137, 207, 208.

³ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 137, л. 129-131.

выплачиваемую учебным заведением. Руководствуясь этим постановлением, Министерство высшего и среднего специального образования СССР определило размер стипендии советским студентам в Аль-Азхаре в 1209 руб. (41,9 египетских фунта), но студенты получали 1160 руб. (40,2 египетских фунта) за счёт СССР и 112 руб. (3,9 египетских фунта) за счёт Аль-Азхара. Из-за того, что студенты получали на 63 руб. больше установленного уровня – 1209 руб., Министерство финансов СССР выступило против предложения СДРК о повышении им стипендии¹.

Приведённые документы, а также две «Краткие справки об основных правовых нормах в области религии и о положении религиозных культов в СССР (без русской православной церкви)», подписанные заместителем Председателя СДРК В.Ф. Рязановым в декабре 1958 г. и в июне 1959 г., в которых говорится про обучение советских мусульман в Аль-Азхаре², позволяют нам заявить, что американский исследователь Адиб Халид, преподающий в Карлтонском колледже, ошибается, утверждая: «... в конце 1960-х гг. даже начали отправлять студентов в религиозные учебные заведения дружеских мусульманских стран (в Египет, Сирию и Ливию)» [Халид, 2010, с. 160].

В 1960 г. «решением Инстанции за № К 41/17с от 6 января ...» был сделан вывод разрешить СДРК дать согласие САДУМ на отправку 2 человек в Дамаск для учёбы на теологическом факультете на 4 года – М.Т. Абдуллаева и А. Султанмахмудова. Затем, 16 июля, состоялось положительное решение Комиссии по выездам за границу при ЦК КПСС по М.Т. Абдуллаеву и 11 августа по А. Султанмахмудову (родившемуся в 1930 г. в г. Наманган)³.

Затем, 8 января 1960 г., Постановлением ЦК КПСС за № К 41/16с, САДУМ разрешили направить учиться 7 мусульман в ОАР и Пакистан на 4-5 лет. В январе 1960 г. СДРК обратился в МИД СССР с просьбой выяснить возможность обучения 2 мусульман в Каире, 2 в Дамаске и 3 в Лахоре⁴. В мае 1960 г. СДРК рассмотрел проект плана по расширению международных связей религиозных организаций СССР. Для

¹ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 217, л. 125.

² ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 168, л. 23; д. 195, л. 84-85; д. 196, л. 27-28.

³ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 216, л. 31, 44, л. 49.

⁴ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 205, л. 106-107.

улучшения взаимодействия было запланировано отправить в Сирию, Египет, Пакистан 7 студентов-мусульман¹.

В январе 1961 г. Председатель СДРК А.А. Пузин получил информацию от генерального консула СССР в Дамаске В.В. Корнеева о том, что студенты М.Т. Абдуллаев и А. Султанмахмудов получают маленькие стипендии, не позволяющие достойно жить и учиться – 61 руб. 32 коп., т.е. примерно 245 сирийских фунта, при необходимом минимуме в 300 сирийских фунтов. С 1 мая 1961 г. СДРК добился стипендии в 74 руб., т.е. 295 сирийских фунтов. В июне 1961 г. А.А. Пузин запросил у советского генерального консула информацию о сумме, соответствующей реалиям Сирии, для решения этой проблемы в Министерстве финансов СССР².

Как показывает анализ архивных документов, зарубежные мусульманские учебные заведения подвергались детальному мониторингу со стороны советского государства и Духовных управлений, с учётом всех имевшихся возможностей, перед отправкой студентов и в ходе их учёбы. Немаловажным звеном таких проверок были беседы студентов во время каникул, проводимых обязательно в СССР, с различными специалистами, представляющими различные организации советского партийно-государственного аппарата, а также с лицами, работающими в Духовных управлениях мусульман. Как правило, ход и результаты этих бесед становились известными в СДРК, для принятия соответствующих выводов.

В выступлении мудариса медресе Мир-Араб Н. Мухамадзиева на конференции мусульман СССР, состоявшейся в октябре 1962 г. в г. Ташкенте, делегатам предлагалась следующая информация:

«Из числа выпускников медресе Духовного управления 7 человек совершенствовали свои знания в учебных заведениях Каира и Дамаска ... В прошлом году 3 наших посланца поехали учиться в Карауинский университет в Марокко и два в «Аль-Азхар» в Объединённой Арабской республике»³.

Решение об обучении в Марокко в г. Фес в Карауинском университете на факультете шариата трёх советских граждан, но без конкретно названных фамилий, было принято на заседании СДРК,

¹ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 204, л. 198, 200-201.

² ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 1368, л. 17.

³ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 1400, л. 220, 224, 229.

состоявшемся 5 июля 1962 г.¹ Этот шаг Совета во многом был вынужденной мерой, ответом на приглашение, сделанное марокканским министром по делам Ислама Алляль Эль Фасси во время его пребывания в СССР в сентябре 1961 г., и многократные просьбы советского посольства в этой стране ускорить решение проблемы². Инициатором отправки советских граждан на учёбу в Марокко был Председатель САДУМ З. Бабахан. В ходе беседы в САДУМ он попросил министра принять на учёбу в Карауинский университет трёх студентов и получил согласие на свою просьбу. В конце июля 1962 г. З. Бабахан повторил просьбу в беседе с заместителем Председателя СДРК В.Ф. Рязановым³. Достаточно быстро, уже 9 августа 1962 г. СДРК в письме в МИД СССР написал «в соответствии с решением инстанции от 30 июля 1962 года за № 33 § 177» САДУМ разрешено отправить на 4 года для учёбы в Карауинский университет А. Мавланкулова, Т. Юнусова, У. Турсунова⁴.

Как показало развитие событий, согласие, данное марокканским министром, было не пустым обещанием. Временный поверенный в делах СССР в Марокко В. Уткин докладывал 28 сентября 1962 г. в МИД СССР о беседе с Алляль Эль Фасси, в ходе которой министр объявил о своём решении: советские студенты будут приняты в университете в качестве его личных гостей. Это обязательство означало полное обеспечение советских учащихся за его счёт⁵. Единственное условие, которое выдвинула марокканская сторона — наличие у студентов исламского образования, подтверждённого документами⁶. А. Мавланкулов, Т. Юнусов, У. Турсунов 13 октября прибыли в Рабат и были приняты Алляль Эль Фасси. В конце октября 1962 г. они стали студентами престижного мусульманского университета, как и все остальные, без сдачи вступительных экзаменов. В январе 1963 г. они получили стипендии от принимающей стороны по 285 дирхемов. Для проживания каждому из них принимающая сторона предоставила по отдельной комнате, но за аренду жилья советские студенты платили по 120 дирхемов. В ходе обучения очень быстро проявилась

¹ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 1385, л. 27.

² ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 1393, л. 89.

³ ГАРФ, ф. 6991, оп. 4, д. 130, л. 30-31.

⁴ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 1393, л. 179; д. 1385, л. 99.

⁵ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 1395, л. 187.

⁶ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 1395, л. 203.

главная проблема для всех троих – слабое владение арабским языком¹. У этих немногочисленных студентов были трудности, которые по нашему мнению, стали следствием почти полного отсутствия системы полноценного исламского образования в СССР – студенты У. Турсунов, А. Мавланкулов, Т. Юнусов не смогли сдать экзамены за I курс университета и вынуждены были принять решение продолжить учебу на первом курсе повторно. Причиной слабой успеваемости этих студентов стало, в первую очередь, слабое знание арабского языка. Поэтому У. Турсунов стал искать выход из создавшегося положения – в июне 1963 г. он написал письмо Председателю СДРК с просьбой разрешить перевестись на экономический факультет².

Анализ этого письма показывает, что У. Турсунов чётко понимал, что за низкую успеваемость он более всего будет отвечать не перед САДУМ, а перед СДРК.

Весьма показательно в плане того, как строились отношения с мусульманами со стороны государства, выглядит ситуация с отправкой на учёбу одного из членов знаменитой семьи Бабахановых. Председатель СДРК А.А. Пузин 15 сентября 1962 г. подписал письмо в Комиссию по выездам за границу при ЦК КПСС. В нём он информировал о решении Комиссии при ЦК КПСС по вопросам идеологии, культуры и международных партийных связей, от 6 января 1960 г. разрешить выезд на учёбу в университет Аль-Азхар Ш. Бабаханову и М. Каттаханову³. Председатель САДУМ З. Бабахан проявил настойчивость и упорство в решении вопроса отправки этих двух советских студентов в знаменитый университет Аль-Азхар. Свою просьбу он повторил в ходе беседы 31 июля 1962 г. с заместителем Председателя СДРК В.Ф. Рязановым, последний пообещал ускорить решение проблемы⁴. Уже 11 октября Комиссия по выездам за границу при ЦК КПСС приняла решение разрешить Ш. Бабаханову и М. Каттаханову выезд на 5 лет⁵. В декабре 1962 г. А.А. Пузин подписал письмо на имя руководителя Института народов Азии Б.Г. Гафурова с указанием откомандировать с 24 декабря 1962 г. в распоряжение СДРК аспиранта

¹ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 1415, л. 189; д. 1432, л. 185-189.

² ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 1431, л. 118-120.

³ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 1395, л. 165.

⁴ ГАРФ, ф. 6991, оп. 4, д. 130, л. 30-31.

⁵ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 1395, л. 186.

института Ш.З. Бабаханова для отправки на учёбу в Египет за счёт САДУМ¹.

По нашему мнению, этот документ ярко показывает, что когда речь шла о показательном для СССР мероприятии – отправке на учёбу за границу человека из известной в исламском мире семьи, чиновники высокого ранга руководили процессом лично. Этот факт показывает, насколько большое внимание партийно-государственный аппарат СССР уделял использованию исламского фактора во внешней политике.

По нашему мнению эти небольшие цифры со всей очевидностью показывают отношение партийно-государственного аппарата СССР к перспективам развития исламского образования и связей советских мусульман со своими зарубежными единоверцами, в том числе по линии получения исламского образования. Безусловно, любые цифры сами по себе мало что значат, необходимо сравнение, точка отсчёта. В ходе работы в архивах автору статьи удалось обнаружить документы, повествующие о советских студентах, представителей нескольких конфессий, обучающихся в религиозных учебных заведениях зарубежья. 28 июня 1960 г., на заседании СДРК была заслушана справка о расширении связей религиозных организаций СССР с зарубежными коллегами. Подводимые в документе итоги работы показывают значительный объём проделанной работы, в т.ч. направление советских студентов на учёбу в зарубежные исламские учебные заведения². Анализ архивных документов показывает, что на декабрь 1960 г. из СССР уехали на учёбу представители нескольких конфессий. В Объединённой Арабской Республике учились 4 мусульманина (в Каире – 2, в Дамаске – 2), в Англии – 2 лютеранина, в ФРГ – 1 лютеранин, в Италии – 2 католика. В IV квартале 1961 г. в Англии учился 1 лютеранин, в Италии 1 католик, в Сирии 2 мусульманина, в Швеции и в Канаде по одному баптисту³. В плане международной деятельности СДРК на 1963-й г. зафиксированы имена всех советских граждан, проходивших обучение в религиозных вузах зарубежья, даты начала обучения и принимавшие их вузы: с 29 октября 1962 г. в Караинском университете на шариатском факультете А. Мавланкулов,

¹ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 1396, л. 117.

² ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 205, л. 97, 101-107.

³ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 1360, л. 80; д. 1364, л. 2; д. 1365, л. 2; д. 1395, л. 2об.

Т. Юнусов, У. Турсунов; с декабря 1962 г. в Каирском университете на шариатском факультете начали учёбу Ш. Бабаханов и М. Каттаханов; в Латеренском университете Ватикана (г. Рим) с 1959 г. учился ксёндз Крикдунас из Литовской ССР¹.

Ситуация с количеством студентов не сильно изменилась и в последующем: на 1 января 1963 г. в Марокко проходили обучение 3 студента и в ОАР 2 студента². В ходе заседания СДРК 29 марта 1963 г. уполномоченный СДРК и СДРПЦ при СМ УзССР Ш.К. Ширинбаев доложил собравшимся о ведении САДУМ переговоров по вопросу обучения советских граждан в мусульманском университете в Пакистане³.

Приведённые цифры, по мнению автора, полностью подтверждают вывод кандидата исторических наук Р.М. Шариповой о том, что в 50-60-е гг. на учёбу в Аль-Азхар уезжали единицы советских граждан [Шарипова, 2010, с. 48].

В апреле 1963 г. А.А. Пузин дал интервью агентству печати «Новости». Анализ беседы с корреспондентом показывает, что руководство СДРК формировало положительный образ своей организации и всего партийно-государственного аппарата СССР, умело используя имеющиеся факты, но без конкретных цифр, показывающих истинное положение вещей. Так, отвечая на вопрос о религиозном образовании, он подчеркнул имеющиеся возможности для советских граждан по изучению религии во многих зарубежных и отечественных религиозных учебных заведениях. Говоря о мусульманах, он отметил, что они могут учиться в медресе на территории СССР, а также выезжать на учёбу в зарубежные исламские учебные заведения⁴.

В июне – июле 1963 г. делегация САДУМ во главе с З. Бабаханом посетила Тунис. В ходе встреч с религиозными деятелями этого государства, директор института «Ибне-Халдун» Эль Аннаби высказался за приезд на обучение в этот институт советских студентов⁵.

Как показывает анализ документов, выезд немногочисленных советских мусульман на учёбу в страны Востока не означал, что их

¹ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 1415, л. 175-195.

² ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 1419, л. 20-21 об.

³ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 1415, л. 9.

⁴ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 1421, л. 46.

⁵ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 1432, л. 45.

жизнь уже сложилась удачно, а после получения престижного образования, приехав в СССР, они стремительно начнут делать карьеру на Родине. В начале августа 1962 г. уполномоченный СДРК по Уз. ССР Ш. Ширинбаев оповестил Председателя СДРК А.А. Пузина о том, что М. Абдуллаев и А. Султанмахмудов, обучающиеся в 1961/1962 уч.г. в университете г. Дамаска

«...заинтересованными органами характеризуются отрицательно. В связи с этим решено в текущем году на учебу в указанный университет Абдуллаева М. и Султанмахмудова А. не посылать. М. Абдуллаеву рекомендована должность преподавателя арабского языка в медресе Мир-Араб в г. Бухаре».

Менее чем через месяц заграничные паспорта этих людей были переданы в МИД СССР¹. И таких случаев, как показывает анализ архивных документов, было немало. По нашему мнению, партийно-государственный аппарат СССР, как и при поступлении в исламские учебные заведения, расположенные на территории СССР, строил массу препятствий для мусульманских абитуриентов. Причин такого поведения властей СССР много, но главная, с нашей точки зрения, заключается в нежелании малейшего укрепления ислама и пополнения рядов руководителей мусульман специалистами, имеющими прекрасные знания. Ещё одной причиной жёсткой ограничительной политики партийно-государственного аппарата СССР по разрешению выезда на учёбу для мусульман, как, впрочем, и для других конфессий, было понимание того, что часть выпускников, вернувшись в СССР, будет проводниками идей чужого, заграничного мира. Вольно или невольно они будут рассказывать прихожанам о жизни в зарубежных странах, о свободе совести в других государствах. И, безусловно, многие из советских граждан, рождённые в СССР и воспитанные на советских реалиях, стали бы задаваться вопросами об истинной цене пропагандируемых властями достижений в такой тонкой области, как свобода совести. Также, по нашему мнению, немаловажную роль в ограничительной политике партийно-государственный аппарат СССР по разрешению выезда на учёбу для верующих играл и фактор возможной вербовки советских студентов иностранными спецслужбами и

¹ ГАРФ, ф. 6991, оп. 3, д. 1394, л. 40, 41.

дальнейшего лоббирования ими продвижения таких выпускников по ступенькам религиозной карьеры.

Тем не менее, части советских мусульман удалось не только реализовать своё конституционное право на образование, но и постепенно добиться весомых результатов на поприще руководства мусульманами. Речь идёт, прежде всего о таких известных в мусульманском мире людях, как нынешний Председатель Центрального духовного управления мусульман России (ЦДУМ) муфтий Талгат Таджуддин. Он в 1973-1978 гг. проходил обучение в университете Аль-Азхар, по окончании которого занял должность первого имам-хатыба казанской соборной мечети, и в 1980 г. он стал Председателем ДУМЕС [Таджуддин, 2011]. В 1981 г. Духовные управления мусульман СССР направили студентов на учебу в исламские вузы Иордании, Сирии и Судана. К началу 80-х гг. многие видные мусульманские богословы из СССР окончили зарубежные исламские университеты или совершенствовались в них свои знания. К их числу относятся: Ш. Бабаханов (с 1974 г. – проректор, с 1975 г. – ректор Ташкентского исламского института имени имама аль-Бухари, с 1982 г. по 1989 г. – Председатель САДУМ), учился в Аль-Азхаре; представитель САДУМа по Казахстану Р. Нысанбаев окончил факультет шариата и права в г. Бейда Бенгазийского университета Ливии¹. Ставший в 1989 г. Председателем САДУМ, муфтий Мухаммад Садык Мухаммад Юсуф в 1980 г. с отличием закончил университет «Даъва Исламия» в г. Триполи (Ливия) [Биография..., 2012]. Н. Аширов – Председатель Духовного управления мусульман азиатской части России – в 1990 г. был направлен в Алжир, где проходил обучение в Исламском Университете имени Амира Абдель-Кадира по специальности «Исламский призыв» [Аширов, 2013].

На январь 1981 г. 10 советских студентов обучались в мусульманских университетах и вузах Сирии, Иордании, Ливии, Египта и Судана². В 1988 г. Председатель СДР К.М. Харчев просил ЦК КПСС разрешить мусульманским организациям СССР направлять на учебу в духовные вузы мусульманских стран до 6 человек ежегодно³. В 1990-1991 гг. по приглашению шейха Аль-Азхара первые группы

¹ ГАРФ, ф. 6991 оп. 6, д. 2031, л. 14-20.

² ГАРФ, ф. 6991, оп. 6, д. 2031, л. 14-20.

³ ГАРФ, ф. 6991, оп. 6, д. 3580, л. 10-14.

молодых советских мусульман закончили в этом университете трехмесячные курсы подготовки имамов [Шарипова, 2010, с. 48].

Таким образом, для советских мусульман, наряду с хаджем, приездами мусульманских делегаций в СССР или выездов представителей Духовных управлений в зарубежные командировки, ещё одним способом контактов с внешним миром стали поездки на учёбу. Но такой канал общения и получения информации об исламе, жизни зарубежных единоверцев был уделом весьма небольшого круга людей из огромного числа советских мусульман, имевших желание и соответствующие знания для поездок на обучение. Более того, такие отправки на учёбу не решали одну из главных проблем советских мусульман – удовлетворение кадрового дефицита в молодых и прекрасно образованных мусульманах, способных долгое время проработать в системе Духовных управлений и способствовать возрождению ислама на территории СССР. Как показывает анализ документов и практики, практически до самого развала СССР партийно-государственный аппарат чинил множество препятствий мусульманам, желающим получить исламские знания как внутри Советского Союза, так и за его пределами. Сегодня ситуация кардинально изменилась. Практически любой мусульманин может свободно выехать из России и получать исламские знания в любой стране. Но эта возможность, по мнению автора, накладывает на Духовные управления мусульман особую обязанность – они должны чётко знать и понимать, кто и где, чему и как обучает наших соотечественников. Особо важно иметь чёткое понимание того, как знания, приобретённые в таких заведениях, соотносятся с нашими российскими особенностями и насколько исламскими являются убеждения и знания у вчерашних студентов, вернувшихся на Родину. Самым перспективным путём, по нашему убеждению, является создание системы исламских учебных заведений всех уровней на территории России. При этом Духовные управления должны сосредоточить свои силы на проблеме комплектования их как мусульманскими учёными, так и светскими исламоведцами, для которых целостность России является одним из жизненных приоритетов. Государство уже помогло Духовным управлениям в становлении системы высшего образования – часть исламских вузов получили право выдавать дипломы государственного образца. Следующим полезным шагом, по нашему мнению, могло бы стать снижение налогов и коммунальных платежей с таких учебных

заведений на 10-20 лет, при условии перенаправления освободившихся средств на усиление материально-технической базы таких заведений и привлечения для работы в них лучших религиозных и светских учёных со всего мира. Решив эту задачу, можно будет говорить о потоке желающих обучаться и из зарубежных государств. Такая деятельность позволит повысить авторитет мусульман России и российского государства в мире, ударит по пропаганде экстремистов, будет способствовать усилению традиционного ислама во всём мире и подготовке зарубежных специалистов, которые, возвращаясь в свои страны, смогут объяснить соотечественникам, что РФ является страной равных возможностей, независимо от конфессиональной принадлежности, государством развивающим традиционные исламские ценности.

Библиография

- Усманходжаев А. Жизнь муфтиев Бабахановых: служение возрождению Ислама в Советском Союзе. – М.-Нижний Новгород: ИД Медина, 2008. – 266 с.
- Халид А. Ислам после коммунизма: Религия и политика в Центральной Азии / Пер. с англ. А.Б. Богдановой. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 304 с.
- Шарипова Р.М. Исламские концепции образования (теория и практика). – М.: Институт востоковедения РАН, 2010. – 396 с.
- Таджуддин (Таджуддинов) Талгат Сафич, [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://dumrf.ru/regions/2/biographies/2258> (дата обращения: 01.11.2013).
- Биография шейха Мухаммада Садыка Мухаммада Юсуфа [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.islam.uz/home/msmy/676-msmy.html (дата обращения: 12.07.2012).
- Аширов, Нафигулла Худчатович [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%F8%E8%F0%EE%E2,%CD%E0%F4%E8%E3%F3%EB%EB%E0_%D5%F3%E4%F7%E0%F2%EE%E2%E8%F7(дата обращения: 01.11.2013).

References

- Usmanhodzhaev, A. (2008), *Zhizn' muftiev Babahanovyh: sluzhenie vozrozhdeniyu Islama v Sovetskom Soyuze*, Izdatelskii dom Medina, Moskva-Nizhnii Novgorod.
- Halid, A. (2010), *Islam posle kommunizma: Religiya i politika v Central'noi Azii*, Novoe literaturnoe obozrenie, Moskva.

- Sharipova, P.M. (2010), *Islamskie koncepcii obrazovaniya (teoriya i praktika)*, Institut vostokovedeniya RAN, Moskva.
- “Tadzhuddin (Tadzhuddinov) Talgat Safich”, (2011), *Musulmane Rossii*, available at: <http://dumrf.ru/regions/2/biographies/2258> (accessed 01 November 2013).
- “Biografiya sheiha Muhammada Sadyka Muhammada Yusufa”, (2012), *IslamUz*, available at: www.islam.uz/home/msmy/676-msmy.html (accessed 12 July 2012).
- “Ashirov, Nafigulla Hudchatovich”, (2013), *Wikipedia*, available at: http://ru.wikipedia.org/wiki/%C0%F8%E8%F0%EE%E2,%_CD%E0%F4%E8%E3%F3%EB%EB%E0_%D5%F3%E4%F7%E0%F2%EE%E2%E8%F7 (accessed 01 November 2013).

НАУЧНОЕ И ЭКСПЕРТНОЕ СООБЩЕСТВО: ТРАДИЦИИ ОТЕЧЕСТВЕННОГО ИСЛАМОВЕДЕНИЯ

Диляра Усманова¹

Миссия археографических экспедиций в сохранении и развитии традиций востоковедения и исламоведения в Казанском государственном университете²

Аннотация: Данная статья посвящена 50-летию юбилею основания Археографической экспедиции Казанского государственного университета. Помимо желания отдать дань уважения людям, стоявшим у истоков АЭ КГУ (1963-2013), в статье была сделана попытка подвести некоторый символический итог сделанному, очертить имеющиеся проблемы и наметить перспективу дальнейших усилий и действий в этом направлении. В статье прослежены основные этапы первого периода истории Археографической экспедиции Казанского государственного университета (1963-1989), выявлены наиболее характерные тенденции и особенности, показано место и роль Археографической экспедиции Казанского государственного университета в сохранении традиций отечественного востоковедения, традиционно сильной стороной которого всегда была опора на источники и работа с рукописями. Статья базируется преимущественно на материалах официальных отчетов Отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского государственного университета, а также на дневниках основателя и долгие годы

¹ Доктор исторических наук, профессор кафедры истории России и стран ближнего зарубежья Института международных отношений, истории и востоковедения КФУ (г. Казань, Россия).

² Статья написана в рамках проекта «Восточная археография в России в XX столетии: проблемы комплектации, сохранения и изучения письменного наследия татарского народа», поддержанного РФФИ (проект № 13-06-97069-р_поволжье_a).

бессменного руководителя Археографической экспедиции Казанского государственного университета М.А. Усманова (1934-2010). Обзор истории возникновения и анализ отдельных аспектов функционирования Археографической экспедиции Казанского государственного университета в 1963-1989 гг. позволяет сделать вывод о необычайно важной роли, которую Археографическая экспедиция сыграла в деле сбора и сохранения образцов письменного наследия татарского народа. В силу объективных обстоятельств, эта сторона деятельности Археографической экспедиции уже является достоянием прошлого. С сугубо научной точки зрения роль Археографической экспедиции Казанского государственного университета была важна для обогащения источниковой базы социо-гуманитарных наук (исторических, востоковедных, филологических, исламоведческих и пр.). Одновременно Археографическая экспедиция Казанского государственного университета выполняла и ряд иных, прежде всего просветительских и образовательных задач. Более того, за прошедшие полвека она сама стала неким социо-культурным и научным феноменом, нуждающимся в изучении и осмыслении.

Ключевые слова: восточная археография, рукописи, археографическая экспедиция, Казанский университет.

Diliara Usmanova. TO PRESERVE AND DEVELOP THE TRADITIONS OF ORIENTOLOGY AND ISLAMOLOGY: THE ARCHEOGRAPHICAL EXPEDITIONS OF KAZAN UNIVERSITY

Abstract: This contribution is dedicated to the fiftieth anniversary of the Archeographic Expedition of Kazan University. Next to expressing my respect to the personalities who established these regular research expeditions for the collection of Tatar manuscripts and old books, I will attempt to evaluate the Expedition's achievements; and I will also outline a number of problems, and will develop a perspective of future work in this field. The article studies the work of the Expedition in its first period, from its establishment in 1963 to 1989, and discusses the general tendencies and peculiarities of its work. It also demonstrates that the Expedition had an important role for preserving and developing the traditions of Russian Orientalology, which since the time of the Russian Empire has always been closely linked to the study of Oriental manuscripts and other primary sources in Oriental languages from the Russian regions. This evaluation is based on the numerous official reports of the Expedition's yearly trips into various regions of Tatarstan and of Russia, as well as on the private diaries and other materials of Professor Dr. Mirkasym A. Usmanov (1934-2010) who initiated the Expeditions and directed them personally over several decades. The effectiveness of the Expedition in identifying and preserving samples of

the Tatar written heritage can hardly be overestimated: as a result of its work, the collections of the Section of Rare Books and Manuscripts of the Lobachevskii Library of Kazan State University almost tripled in size. Work continued also after the end of the Soviet Union, but the historical breaks of the time made it impossible to continue with the same intensity.

The Expedition provided a powerful new source base and a great stimulus for the development of scholarship in the field of Tatar history and philology, but also of Islamic studies and Oriental studies. At the same time the Expedition also performed a number of educational tasks. After the fifty years of its existence the Expedition itself has become a peculiar scientific phenomenon, and an achievement of national significance that needs to be studied in its own right.

Key words: oriental archeography, manuscripts, archeographical expedition, Kazan University.

Осенью 2013 г. отмечался один из важных юбилеев в научной судьбе казанского востоковедения: 50-летие со дня основания Археографической экспедиции (АЭ) Казанского государственного университета (КГУ), ставшей своеобразным научно-просветительским феноменом второй половины XX столетия¹. Однако событие это, несмотря на «круглую дату», а главное – на его значимость для развития традиций отечественного востоковедения и исламоведения, не стало предметом пышных торжеств или массовых публикаций. Более того, оно прошло как-то буднично и незаметно для научного сообщества Татарстана и КГУ, занятого в большей степени строительством новых грандиозных планов, нежели осмыслением пройденного пути. Данная статья, с одной стороны, преследует цель отдать дань уважения людям, стоявшим у истоков АЭ КГУ. С другой стороны, будет сделана попытка подвести некоторый символический итог тому, что было сделано за прошедшие годы, а также обсудить имеющиеся проблемы и наметить перспективу дальнейших усилий и действий в этом направлении.

Первая АЭ КГУ состоялась в сентябре 1963 г. (10.09. – 30.09.), когда по инициативе заведующего кафедрой истории СССР *Шамиля Фатыховича Мухамедьярова* (1929-2005) и *Миркасима Абдулахатовича Усманова* (1934-2010) небольшая группа сотрудников университета поехала в г. Оренбург и Оренбургскую область. В предисловии к дневнику 1963-1966 гг. М.А. Усманов писал, что идея организовать

¹ Статья написана к 50-летию АЭ КГУ.

специальную экспедицию возникла довольно спонтанно в мае 1963 г. во время его разговора с научным руководителем Ш.Ф. Мухамедьяровым. Эта идея, высказанная случайно, так понравилась импульсивному ученому, что он ухватился за нее и «запустил» весь механизм [АЭ, 1963-1966].

Первая экспедиция оказалась самой представительной из всех последующих – в ней участвовало трое заведующих кафедрами (истории СССР, в лице упомянутого Ш.Ф. Мухамедьярова, а также заведующих кафедрами татарского языка М.З. Закиева и татарской литературы Х. Усманова), один доцент (Р.Г. Кашафутдинов), библиотечный сотрудник в ранге заведующего Отдела рукописей и редких книг (ОРРК) (А.С. Фатхиев) и один вчерашний студент, «без пяти минут» аспирант кафедры истории СССР (М.А. Усманов). Несмотря на свой «звездный» состав, данная экспедиция оказалась не такой успешной, как задумывалось и планировалось изначально. Можно даже сказать, она была довольно «малопродуктивной»: члены экспедиции смогли привезти в Казань не более двух-трех десятков рукописей и книг. Подводя итог всей поездке, ее непосредственный организатор и участник М.А. Усманов записал в своем дневнике: «Мы отправились в путь с очень умным видом, но вернулись с осознанием того, насколько неправильно начали свою работу...» [АЭ, 1963-1966].

Впрочем, у этого проекта, начавшегося не очень удачно, оказалась счастливая и долгая по советским меркам судьба: АЭ КГУ просуществовала почти без перерыва 50 лет. Немногие инициативы научных центров страны могли бы похвастаться таким долгожительством. В течение полувека экспедиция выезжала ежегодно (за исключением 1967 и 1991 гг.) в поисках рукописей и древних старопечатных книг в разные регионы Татарстана, а также за его пределы. В некоторые годы удавалось организовать даже не одну, а две-три экспедиции. Поэтому общее количество экспедиций превышает семьдесят. За эти 50 лет всего было обследовано около 900 татарских населенных пунктов в 5 автономных республиках и 15 областях РФ. География экспедиций была чрезвычайно широка: от западных и центральных районов страны (Рязань и Касимов) до Сибири на востоке (Тува, Новосибирск, Иркутск и пр.), от Перми на севере до Астрахани на юге. За полвека поисков было обнаружено, привезено и сдано на хранение в ОРРК Научной библиотеки (НБ) им. Н.И. Лобачевского

(НБЛ) КГУ, а с начала 1990-х гг. – частично и в НБ Республики Татарстан (РТ), следовательно спасено, около 10000 рукописей и старопечатных книг. Все это привело к увеличению собрания восточной коллекции НБЛ Казанского (Приволжского) федерального университета (КФУ) почти втрое.

Данная статья не преследует цель «объять необъятное» и осветить всю историю АЭ КГУ. Я намеренно ограничиваюсь лишь первой половиной истории АЭ КГУ, точнее, периодом с 1963 по 1989 гг., когда ее бессменным участником (вплоть до 1988 г.) и руководителем (официально с 1965 г. до 1989 г.) был профессор КГУ М.А. Усманов. С начала 1990-х гг. в истории АЭ КГУ начинается новая страница – ее официальным руководителем становится доцент КГУ З.С. Миннуллин, ученик М.А. Усманова, остающийся во главе экспедиции и по сей день.

Цель данного краткого обзора – проследить основные этапы истории АЭ КГУ в указанный период; выявить наиболее характерные тенденции и особенности; наконец, попытаться определить место и роль АЭ в сохранении традиций отечественного востоковедения и исламоведения, сильной стороной которых традиционно была опора на источники и работа с рукописями. Данный обзор базируется преимущественно на материалах официальных отчетов ОРРК НБЛ, а также на дневниках основателя и долгие годы бессменного руководителя АЭ КГУ М.А. Усманова. Отчеты позволяют проследить динамику количественного роста рукописей и старопечатных книг на восточных языках, определить особенности функционирования университетского книгохранилища. Дневники принадлежат к группе эгодокументов, обладающих определенной источниковедческой спецификой. Но они весьма информативны, если мы хотим заглянуть «за кулисы» научной деятельности, как правило, остающейся вне официальных отчетов и материалов. В дневниках, если их прочитывать внимательно и подробно, а также рассматривать комплексно, в сочетании с другими материалами, присутствует разнообразная неформальная информация, помещение которой в исторический контекст может дать совершенно неожиданный эффект в изучении той или иной проблемы.

Традиции восточной археографии в Казанском университете в XIX – первой половине XX столетия. Саид Вахиди

Собирание рукописей и древних книг в Казанском университете началось вместе с учреждением т. н. Восточного разряда (1804 г.). За первые пятьдесят лет восточные раритеты поступали в библиотеку в основном вместе с материалами разнообразных этнографических экспедиций, а также в результате собирательской и публикаторской деятельности отдельных ученых. Среди людей, внесших значительный вклад в собирание и публикацию восточных рукописей, можно отметить Ибрагима Хальфина (1778-1829), Карла Фукса (1776-1846), Мирзу Александра Казем-бека (1802-1870), Илью Николаевича Березина (1818-1896) и др. Однако вместе с переводом Восточного разряда в Санкт-Петербург (1854-1856) в столицу была перемещена практически вся имевшаяся на тот момент восточная коллекция. Поэтому во второй половине XIX в. сбор арабографических книг и рукописей был начат заново. Этот процесс связан с Иосифом Федоровичем Готвальдом (1813-1897), которому принадлежит заслуга в возрождении и увеличении восточной коллекции НБ Казанского университета, директором которой он был в течение почти пятидесяти лет (1850-1897). Еще при жизни, в 1895 г., он передал из своего собрания в дар университету 111 рукописей на арабской графике. В 1897 г. дочь И.Ф. Готвальда передала университету оставшуюся часть личной библиотеки и архива отца, в которой оказалось ещё 157 восточных рукописей. Таким образом, на рубеже XIX-XX вв. восточная коллекция университета насчитывала около трёхсот арабографических рукописей. С этим багажом НБ Императорского Казанского университета вступила в XX в.

После Февральской революции 1917 г. библиотека стала пополняться за счет частных коллекций, которые передавались лично или наследниками в дар университетской библиотеке (или иных библиотек, затем вошедших в состав университетского собрания). Например, в 1920 г. в дар библиотеке Музея Татарской республики было передано 947 рукописей из коллекции Галимджана Баруди, собранных им за годы обучения в Средней Азии, а также во время многочисленных путешествий по Центральной Азии и Ближнему Востоку.

В первой половине XX в. поистине неоценимый вклад в восточную археографию внес Саид Вахиди (1887-1938), который одним

из первых среди татар стал заниматься целенаправленным поиском и сбором рукописей и древних книг, а также организацией археографических экспедиций [Усманов, 2002b; Исламов, 2011, с. 226-228]. Еще в годы обучения в медресе, а также в первые годы учительства накануне революции 1917 г. проявилась его склонность к научной деятельности, желание заниматься поисковой и исследовательской деятельностью. В частности, именно тогда им был обнаружен знаменитый ярлык хана Сахибгирея 1523 г. История с находкой, «добычей» и изучением (1919-1920) данного ярлыка – яркая страница в научном творчестве ученого [Вахидов, 1925]. В 1920-х – первой половине 1930-х гг. ученый активно занимался научно-поисковой и археографической деятельностью. Самые известные экспедиции с его участием – в Спасский район Татарской Автономной Советской Социалистической Республики 1928 г. и участие в экспедиции Академии наук СССР 1934 г. [Миннуллин, 2012]. Точное количество собранных им рукописей, старопечатных книг и различных документов неизвестно, однако их было не менее 3000. Они обогатили различные книгохранилища страны. Часть собранных им рукописей оказалась и в составе восточной коллекции НБ КГУ. Но что не менее важно, археографическая работа казанских ученых второй половины XX в. «генетически» восходит своими истоками к творчеству и наследию этого выдающегося ученого. Известно, что в 1935 и 1937 гг. были организованы первые АЭ для сбора среди населения редких книг и рукописей, однако достоверной информации о результатах этих экспедиций, также как и о составе их участников, нет. Какова роль в деле их организации Саида Вахиди в целом и его «Инструкции по сбору и изучению исторических памятников и источников», написанной ученым в 1918-1928 гг. в рамках обобщения итогов предшествующей археографической работы (в том числе и экспедиции июня 1928 г.), сказать сложно. Данная «Инструкция», представляющая собой татароязычный арабографический рукописный текст на 18 листах, готовилась автором к печати. Однако в силу ряда причин эта публикация, вероятнее всего, не осуществилась.

То, что С. Вахиди был арестован, обвинен в пантюркизме, участии в деятельности контрреволюционных организаций и даже в попытках создать татарское государство с помощью Китая и Японии, а затем и расстрелян (5.01.1938), – все это укладывается в логику действий господствующего режима того времени. В некотором роде,

в свете идеологии большевистского режима такой конец стал закономерным итогом научной деятельности ученого. Но репрессировать можно по-разному. И репрессированными оказывались не только люди, но и рукописи, а вместе с ними и все письменное наследие татарского народа. Сохранилась масса свидетельств того (особенно часто приходилось это слышать участникам первых экспедиций 1960-1970-х гг.), как десятками и сотнями уничтожались старинные книги и рукописи – они сжигались, предавались земле, часто разделяли судьбу своих репрессированных или просто изгнанных из домов владельцев.

Археографическая работа в КГУ в 1930-1950-х гг.

Работа рукописного отдела КГУ в 1930-1950-х гг. Свидетельствует о незавидном положении восточной археографии в эти годы. Специальный *Фонд редких книг и рукописей НБ КГУ* был создан в 1934 г. В 1930-1950-х гг. руководителями ОРПК были А.Я. Хабибуллин (1884-1956), А.Ш. Шакиров (1885-1942), С.К. Камалов (1885-1954), Г.М. Ишмухаметов (1891-1971), М.Н. Нугманов (1912-1976) [Научная библиотека, 2011]. Первые руководители восточного отдела имели, как правило, дореволюционное образование, иногда учились за рубежом, что обеспечило их блестящую языковую подготовку.

Но общая политика в отношении сбора и изучения восточного письменного наследия была неблагоприятной для рукописной коллекции. Например, в 1940-1946 гг., после ареста и гибели в тюрьме Абукарама Шакирова, восточный отдел ОРПК был вообще закрыт за неимением соответствующего специалиста. Отчеты рукописного отдела НБЛ КГУ, которые сохранились за эти годы, рисуют довольно безрадостную картину, прежде всего по наличию научных кадров, занимавшихся восточными рукописями.

Согласно официальным отчетам, на 1.01.1937 г. в фондах отдела насчитывалось 5174 рукописей и 250 печатных книг на восточных языках [Отчет ОРПК за 1936-1937 гг., с. 7-8]. Следовательно, в середине 1930-х гг. в восточном секторе ОРПК имелось 5424 единиц хранения на восточных языках. Возьмем эти количественные данные за некую отправную точку.

Более благоприятным для арабографических книг было время с конца 1950-х гг., что связано с общими процессами демократизации

периода «оттепели». Во-вторых, позитивные перемены стали результатом усилий *Альберта Фатхиева* (1937-1992), назначение которого в 1959 г. новым руководителем ОРПК открыло важную страницу в истории археографии в Казанском университете [Госманов, 2007; Фэтхи, 2007]. Только что закончивший университет молодой и энергичный заведующий посвятил собиранию и изучению рукописей всю свою жизнь. С первых же дней он начал проводить активную работу по следующим направлениям: (1) наведение порядка в условиях хранения и регистрации рукописей и книг на восточных языках; (2) составление описаний рукописей (в основном, имевших отношение к творчеству татарских писателей), подготовка их к печати; (3) деятельность по увеличению книжного собрания; (4) популяризация книжно-рукописного наследия в прессе и среди населения.

На рубеже 1950-1960-х гг. библиотечные фонды стали пополняться за счет даров и пожертвований, а также различных находок во время фонетических, диалектологических, этнографических и иных экспедиций. Среди этих даров следовало бы отметить около 70 рукописей, собранных и подаренных библиотеке в конце 1959 г. Дж. Алмазовым [Отчет ОРПК за 1959 г., с. 25]. Около 20 списков сочинений разного содержания (исторических памятников, произведений татарской и др. тюркоязычной литературы), обнаруженные во время диалектологической экспедиции в Новосибирскую область в 1961 г., были переданы в библиотеку в 1962 г. в то время еще студентом М.А. Усмановым [Отчет ОРПК за 1962 г., с. 44; инв. №№ 1919-1938т]. Одним из самых значительных поступлений рукописей в фонд ОРПК стала коллекция из примерно 590 рукописей и книг, обнаруженных в 1964 г. в казанской мечети Марджани. В их числе были списки памятников древнетатарской литературы «Насихат-ас-салихин» (рукописей этого сочинения в библиотечном фонде до тех пор не было), «Таварихи Булгария», «Дастаны Чингиз» [Отчет ОРПК за 1964 г., с. 98]. В НБЛ КГУ они попали при содействии доцента Л. Шайдуллиной.

Однако только организация специальной АЭ КГУ по сбору рукописей и старых редких книг смогла принципиально изменить ситуацию с увеличением восточной коллекции.

АЭ КГУ в 1963-1989 гг.: основные направления и результаты деятельности

Говоря об археографической работе по сбору восточных рукописей, мы, как правило, ведем речь об АЭ КГУ под руководством М.А. Усманова и доцента З.С. Миннуллина (с 1992 г. и по настоящее время). Однако, правильнее было бы говорить о целом комплексе археографических экспедиций, единичных поездок и отдельных мероприятий по сбору рукописей и старопечатных книг.

В частности, в 1963-1989 гг. только с участием самого М.А. Усманова состоялось минимум 33 АЭ. В большинстве случаев они были длительными (месяц и более), многосоставными (с 1969 г. начинают активно привлекаться студенты), направленными исключительно на сбор рукописей. В ряде случаев они носили ознакомительно-разведывательный характер, а также эпиграфическую направленность. Кроме этих официальных АЭ, с 1969 по 1978 гг. А.С. Фатхиев принимал индивидуальные поездки: минимум 8-9 экспедиций, преимущественно на малую родину, т.е. в Актанышский район, а также в другие районы Татарстана. По меньшей мере, по 4 АЭ проходили под руководством ассистента кафедры истории СССР Р.А. Шайхиева (1978, 1981, 1983, 1987 гг.); аспиранта, а позднее ассистента той же кафедры З.С. Миннуллина (1981, 1982, 1983 и 1987 гг.); а также И.А. Гилязова (1988 г.). Р.А. Шайхиев, З.С. Миннуллин и И.А. Гилязов являлись учениками М.А. Усманова и действовали по плану археографической работы, разработанному их учителем. Таким образом, за первые 25 лет (или чуть более) было организовано и проведено не менее 53 АЭ, из которых только около десяти были более-менее самостоятельными (А.С. Фатхиев), а более 40 АЭ в той или иной степени были организованы и проходили под руководством М.А. Усманова.

Одной из главных и наиболее показательных характеристик результативности деятельности АЭ КГУ является численность инвентаризированных и каталогизированных рукописей за период 1963-1988 гг.

Согласно данным отчетов, на 1.01.1963 г., т.е. к началу работы АЭ КГУ, в ОРРК НБЛ имелась 5701 восточная рукопись (и 668 книг, журналов и газет), включенных в инвентарные описи (см. таблицу 1).

Таблица 1. Количество рукописей на восточных языках (на арабском, тюрко-татарском и персидском), внесенных в инвентарные описи ОРПК НБЛ КГУ в 1963-1991 гг. (на основе отчетов ОРПК НБЛ КГУ)

Год (на 1.01.)	Всего инвентаризированных рукописей на восточных языках (ед. хр.)			
	На арабском	На тюрко-татарском	На персидском	Всего
1.01.1963	3224	1929	548	5701
1.01.1964	Нет данных	-	-	5709
1.01.1965	-	-	-	5738
1.01.1966	3326	2201	548	5941
1.01.1967	3464	2188	544	6173 (в том числе и 98 рукописей из фонда Готвальда)
1.01.1968	-	-	-	6294
1.01.1969	-	-	-	6500
1.01.1970	-	-	-	6655
1.01.1971	-	-	-	6786
1.01.1972	-	-	-	6917
1.01.1973	-	-	-	7078
1.01.1974	-	-	-	7220
1.01.1975	4024	2807	544	7473
1.01.1976	4149	2998	544	7789
1.01.1977	4269	3191	544	8102
1.01.1978	4399	3423	544	8464
1.01.1979	4539	3657	544	8838
1.01.1980	4679	3902	544	9223
1.01.1981	4799	4106	544	9547
1.01.1982	4919	4311	544	9872
1.01.1983	4939	4461	599	10097
1.01.1984	4959	4613	656	10324
1.01.1985	4992	4766	712	10568
1.01.1986	5052	4918	732	10800
1.01.1987	5155	5086	732	11092
1.01.1988	5257	5253	732	11361
1.01.1989	5359	5420	732	11630
1.01.1990	5461	5587	732	12153

На 1.01.1989 г. рукописей, занесенных в инвентарные книги и каталог, было уже 11630 единиц хранения. Пополнение восточной коллекции продолжалось и позднее. Только в 1990-2005 гг. было собрано более 2100 единиц рукописей, старопечатных книг и документальных материалов (из них, по меньшей мере, половина – рукописи; половина найденного поступала в ОРРК НБЛ, половина – в НБ РТ, поскольку с 1992 г. АЭ проводилась как совместный проект).

Данные таблицы также свидетельствуют, что прирост происходил за счет тюркоязычных рукописей. Эта специфика может быть объяснена двояко. С одной стороны, у населения хранилось довольно много тюркоязычных сочинений, которые пользовались особой популярностью у читателей. С другой стороны, отчасти такие произведения пользовались особым вниманием и интересом участников экспедиции. Наконец, отсутствие долгие годы в составе ОРРК специалиста по арабским рукописям (вообще, квалифицированного арабиста) тормозило дело описания и каталогизации имеющихся и вновь собранных рукописей. Таким образом, этот «перекос» может быть вызван субъективными факторами. В этой связи только фронтальная инвентаризация и осмотр еще не зафиксированных рукописей может дать более реальную картину (да и то с учетом специфики хранения и сбора рукописей среди населения) соотношения арабоязычных и тюркоязычных сочинений среди общего рукописного массива. Однако, несмотря на всплеск интереса к изучению арабского языка, наблюдаемый в последние годы, ситуация с наличием специалистов-текстологов, годных для работы с арабоязычными рукописями, по-прежнему остается катастрофической.

Помимо экспедиционного сбора, количественный прирост рукописей отчасти является результатом филантропических усилий отдельных энтузиастов и любителей, итогом просветительской и публикаторской деятельности ученых, результатом того, что после АЭ КГУ на местах оставались своего рода «агенты влияния», и дальше занимавшиеся сбором рукописей.

«Надо отметить, что во многих местах, где побывали наши археографические экспедиции, остались энтузиасты по собиранию рукописей из местного населения, продолжающие постоянную работу по выявлению рукописей. Среди таких наших «внештатных» археографов-активистов можно назвать Карима Канеева и Сабиру Касимовну Алимову из Астрахани, Бурхана Низамова и Тауфика

Вахитова из Буинского района Татарии и других. Такое привлечение общественности к археографической работе очень плодотворно и обещает хорошие результаты» [Отчет ОРРК за 1969 г., с. 220].

В личном архиве М.А. Усманова сохранилась обширная переписка с некоторыми из таких «внештатных корреспондентов». Наконец, определенная, правда небольшая, часть рукописей была куплена в букинистических магазинах или приобретена у отдельных лиц за плату.

Таким образом, можно сказать, что основная задача АЭ КГУ заключалась в сборе рукописей и старопечатных книг. В этом направлении были и наиболее впечатляющие успехи и достижения: в значительной степени благодаря экспедиционной деятельности общее количество рукописного и книжного фонда выросло, по меньшей мере, в 2,5 раза.

Обработка новых поступлений, их инвентаризация, каталогизация, а потом и более полное описание с целью внедрения в научный контекст и приращения новыми знаниями – это самая сложная, трудоемкая и кропотливая часть археографической работы. В этом деле происходило некоторое отставание от темпов сбора. В собрании ОРРК НБЛ хранилось и хранится довольно много неучтенных и необработанных рукописей. По данным З.С. Миннуллина, в середине 2000-х гг. в фондах Восточного сектора было более 3000 единиц хранения необработанных рукописей и документальных памятников.

Специфика работы АЭ КГУ в свете развития советского востоковедения

В первые годы работы АЭ еще не было четкого представления, как необходимо выстраивать полевую работу, не было четкого плана по наиболее предпочтительным маршрутам, шел поиск оптимального состава участников. Самая первая экспедиция строилась по образу уже привычных этнографических, фольклорных или диалектологических экспедиций.

Затем было предпринято несколько попыток ездить небольшими группами (по 2-3 человека), в основном силами сотрудников университетской библиотеки и преподавательского состава (А.Г. Каримуллин, М.А. Усманов, А.С. Фатхиев). С точки зрения собранного материала

такая линия поведения была более успешной. Например, Касимовская экспедиция 1964 г. оказалась одной из самых результативных и удачных из всех, проведенных в 1960-е гг.: было найдено и приобретено более 300 рукописей. В значительной степени результат объяснялся тем, что удалось получить одну из частных библиотек [Отчет ОРПК за 1964 год, с. 97-98; АЭ, 1963-1966].

Но такая стратегия поведения была чревата зависимостью от субъективного фактора. Например, в 1967 г., когда М.А. Усманов завершал аспирантуру и готовился к защите кандидатской диссертации, АЭ просто не состоялась. В целом, 1963-1969 гг. можно обозначить как период становления АЭ КГУ и поиска собственного лица, своей особой индивидуальности.

1970-е гг. оказались самыми плодотворными, успешными и продуктивными в разных отношениях: с точки зрения того, как строилась работа АЭ КГУ; по результатам (т.е. количеству собранных рукописей и старинных книг); по эффективности коммуникации с населением. Одним из удачных решений стало привлечение к сбору рукописей студентов (для которых эти поездки засчитывались как учебная практика). Это позволило вывести археографическую работу на новый уровень. Для многих рядовых участников экспедиции стали своего рода школой жизни, а также важной составляющей приобщения к научной деятельности и освоению методик исследовательской работы «в полевых условиях».

1980-е гг. были не такими простыми и безоблачными. Особенно сложной оказалась вторая половина и конец 1980-х гг.: перестройка внесла определенную дезорганизацию в повседневную деятельность. Негативно сказалась и занятость М.А. Усманова административной деятельностью (с 1985 по 1991 гг. он исполнял обязанности проректора КГУ по учебной работе), его постепенное отдаление от учебного процесса и от студенчества. В одном из дневников он с сожалением отмечает, что административные обязанности не позволяют ему ближе знакомиться со студентами, отбирать среди них наиболее подходящих для такого сложного дела, как экспедиция.

В развитии востоковедения в советский период были определенные обстоятельства, связанные с господством антирелигиозной идеологии, тематической ограниченностью, а также естественной оторванностью от ведущих мировых центров. Особенно это характерно в отношении провинциального востоковедения. Поэтому преимущес-

твенное внимание ученых того времени было обращено к народному творчеству и литературе. Одновременно наблюдалось некоторое пренебрежение сугубо религиозной, догматической литературой.

Дневники руководителя АЭ КГУ отражают эту тенденцию. Рукописи, имевшие сугубо религиозно-догматическое содержание, отбирались, как правило, если они имели хорошую сохранность, представляли интерес с точки зрения каллиграфии, содержали какие-либо колофонные или иные владельческие записи, что позволяло бы, например, проследить историю той или иной частной библиотеки [Усманов, 2010].

Даже по остаткам и крупичкам прежде крупных и богатых частных библиотек можно понять и оценить книжный репертуар, преобладавший в том или ином регионе, оценить роль книги в социальной коммуникации. Например, в ряде дневников при описании общей направленности книг и рукописей ряда частных коллекций, ученый отмечает сильное влияние Ишми-ишана и медресе с. Тюнтяр на репертуар книг и рукописей, найденных в окрестных селах [АЭ, 1984].

Другая особенность развития востоковедения в указанные годы заключалась в том, что в литературных произведениях особое внимание уделялось свидетельствам светскости и демократичности (= народности) автора. В то же время, советский период в развитии отечественного востоковедения – это время интенсивного прирастания источниковой базой. В этом процессе роль обнаруженных во время экспедиционных поисков рукописей и книг была необычайно важна. Наиболее хрестоматийный пример: изучение творчества поэтов Габделджаббара Кандалий и Габдрахмана Утыз-Имяни. Именно экспедиционные находки и их публикация позволили существенно обогатить знания о творчестве названных поэтов. Например, издание стихов Г. Кандалий 1960 г. насчитывало 2500 строк, тогда как публикация 1988 г. – уже 8500 строк. Большая их часть была обнаружена во время поисков АЭ КГУ [Госманов, 1994]. Дневники помогают понять, когда эти поиски имели целенаправленный характер, а когда речь может идти о достаточно неожиданной, но от этого не менее важной находке.

Подводя итог краткому обзору истории возникновения и функционирования АЭ КГУ в 1963-1989 гг. следует подчеркнуть ее необычайно важную роль именно в деле сбора и сохранения образцов письменного наследия татарского народа. Можно сказать, что в силу объективных обстоятельств эта сторона деятельности АЭ уже перешла

в область прошлого. С сугубо научной точки зрения роль АЭ КГУ была важна для обогащения источниковой базы социо-гуманитарных наук (исторических, востоковедных, филологических, исламоведческих и пр.). Однако АЭ КГУ выполняла и ряд иных функций, прежде всего просветительские и образовательные задачи. Более того, за прошедшие полвека она сама стала неким социо-культурным и научным феноменом, нуждающимся в изучении и осмыслении.

Библиография

- Вахидов С. Исследование ярлыка Сахиб-Гирей хана. – Казань, 1925.
- Госманов М.Г. Альберт Фэтхи турында истәлекләр [өзек] // Казан утлары. – 2007. – № 7. – 149-150 б.
- Госманов М.Г. Каурый каләм эзеннән: археограф язмалары. – Казан, 1994. – 463 б.
- Дневники М.А. Усманова, АЭ КГУ, 1963-1988 гг. Личный архив автора [далее: АЭ, год].
- Исламов Р.Ф. Сәид Вахиди // Восточные рукописи: современное состояние и перспективы изучения. Материалы Круглого стола (Казань, 1 декабря 2011 г.). – Казань, 2011. – С. 226-228.
- Миннуллин З.С. Об Археографической экспедиции Академии наук СССР 1934 года в Татарскую АССР // Тюркоязычная книга: наследие веков: материалы Международной научно-практической конференции, посвященный истории тюркоязычной книги (Казань, 17-18 октября 2012 г.). – Казань, 2012. – С. 220-228.
- Научная библиотека Казанского университета в лицах. Ч. 1. Сотрудники библиотеки, 1806-2007 гг. – Казань, 2011.
- Отчеты ОРРК НБЛ КГУ за 1938-1994 гг.
- Усманов М.А. Археографические экспедиции // Татарская энциклопедия. Т. 1. А-В. – Казань, 2002. – С. 192-193.
- Усманов М.А. Вахидов Саид Габдулманнанович // Татарская энциклопедия. Т. 1. А-В. – Казань, 2002. – С. 549.
- Усманов М.А. Итоги и перспективы археографических работ в Казанском университете // Материалы итоговой научной конференции КГУ за 1988 год (Доклады на пленарных заседаниях). – Казань, 1990. – С. 3-20.
- Усманов М.А. Казанское востоковедение и становление, развитие восточной археографии (XIX-XX) // Казанское востоковедение: традиции, современность, перспективы. Тезисы докладов. – Казань, 1997. – С. 5-7.
- Усманов М.А. Книги-путешественницы // Дагестан и мусульманский Восток (Ислам в России и Евразии). Сборник статей. / Составители и

- ответственные редакторы А.К. Аликберов, В.О. Бобровников. – М.: Издательский дом «Марджани», 2010. – С. 273-279.
- Фәтхи А. Мәкаләләр һәм истәлекләр. – Казан: Тамга, 2007. – 399 б.

References

- Vakhidov, S. (1925), *Issledovanie yarlyka Sakhib-Gireia*, Kazan.
- Ĝosmanov, M. (2007), “Albert Fätxi turında istäleklär” [özek], *Qazan utları*, No. 7, 149-150 bb.
- Ĝosmanov, M. (1994), *Qauriy qalām ezennän: arxeograf yazmaları*, Qazan, 463 b.
- Dnevnik M.A. Usmanova*. Arkheograficheskaia ekspeditsiia KGU. 1963-1988 gg. Lichnyy arkhiv avtora [dalee: AE, god].
- Islamov, R. (2011), “Said Vakhidi”, *Vostochnye rukopisi: sovremennoe sostoianie i perspektivy izucheniia. Materialy Kruglogo stola*, Kazan, 1 dekabria 2011, pp. 226-228.
- Minnullin, Z. (2012), “Ob Arkheograficheskoy ekspeditsii Akademii nauk SSSR 1934 goda v Tatarskuiu ASSR”, *Tiurkoiazychnaia kniga: nasledie vekov*, Kazan, pp. 220-228.
- Nauchnaia biblioteka Kazanskogo universiteta v litsah*. (2011), Chast’ 1. Sotrudniki biblioteki. 1806-2007 gg., Kazan.
- Otchety ORRK NBL KGU za 1938-1994 gg.*
- Usmanov, M. (2002a), “Arkheograficheskie ekspeditsii”, *Tatarskaia entsiklopediia, Tom 1, A-B*, Kazan, pp. 192-193.
- Usmanov, M. (2002b), “Vakhidov Said Gabdulmannanovich”, *Tatarskaia entsiklopediia, Tom 1, A-B*, Kazan, p. 549.
- Usmanov, M. (1990), “Itogi i perspektivy arkheograficheskikh rabot v Kazanskom universitete”, *Materialy itogovoi nauchnoy konferentsii KGU za 1988 god (Doklady na plenarnykh zasedaniyakh)*, Kazan, pp. 3-20.
- Usmanov, M. (1997), “Kazanskoe vostokovedenie i stanovlenie, razvitiye vostochnoy arkheografii (XIX-XX)”, *Kazanskoe vostokovedenie: traditsii, sovremennost’, perspektivy. Tezisy dokladov*, Kazan, pp. 5-7.
- Usmanov, M. (2010), “Knigi-puteshestvennitsy”, in A.K. Alikberov & V.O. Bobrovnikov (Ed.), *Dagestan i musulmanskiy Vostok (Islam v Rossii i Evrazii)*. *Sbornik statej*, Moskva, pp. 273-279.
- Fätxi, A. (2007), *Mäkalälär häm istäleklär*, Tamğa, Qazan.

Альфريد Бустанов¹

Пересмотр концепций советского ислама: Зайнап Максудова и изучение татарской литературы²

Аннотация: Статья посвящена проекту изучения татарской исламской литературы, автором которого была Зайнап Максудова – выдающийся востоковед поздней советской эпохи. В 1950-1970-е гг. З. Максудова получила известность как специалист в области татарской литературы. Она была выпускницей известного центра исламского реформизма в Поволжье – медресе Иж-Буби, а также получила образование в области классического востоковедения во время пребывания в Ташкенте. Уже в 1930-е гг. З. Максудова становится печально известной в качестве «русификатора» татар, поскольку именно она активно пропагандировала изучение русского языка в татарских школах. Как сложный опыт З. Максудовой отразился на ее изучении исламской литературы Урало-Поволжья, на преподавании языка древних источников и на работе над грандиозной картотекой татарской интеллектуальной традиции? Можно полагать, что именно джадидский опыт З. Максудовой сыграл ключевую роль в ее включенности в русское востоковедение и в дистанцировании от собственных исламских богословских корней.
Ключевые слова: Мирасизм, восточные рукописи, наследие джадидизма, татарская история, ислам в Советском Союзе.

Alfrid Bustanov. ZAINAP MAKSUDOVA AND THE STUDY OF TATAR ISLAMIC LITERATURE IN SOVIET TATARSTAN

Abstract: This article is devoted to the project of studying the Tatar Islamic literature conducted by Zainap Maksudova, a prominent Orientalist

¹ PhD, профессор ТАИФ по истории исламских народов России в Европейском университете в Санкт-Петербурге, сотрудник Восточного Сектора Отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки Казанского Федерального университета.

² Статья написана в рамках проекта «Восточная археография в России в XX столетии: проблемы комплектации, сохранения и изучения письменного наследия татарского народа», поддержанного РФФИ (проект № 13-06-97069-р_поволжье_a).

of the late Soviet period. Between the 1950s and 1970s Zainap Maksudova acted as a prominent academic authority in the field of Tatar literature. She was a graduate of the famous centre of Islamic reformism in Izh-Bubi medrese, then picked up classical Oriental studies in Tashkent and already in the 1930s became notorious as a 'Russifier' of the Tatars acting as a school teacher of Russian language. How did Maksudova's educational background, above all her link to a Tatar reformist school, affect her views on Islamic intellectual legacy of the Volga-Urals? In the 1950s Maksudova started collecting rear manuscripts, teaching the old Tatar literature at Kazan' University and compiling a huge bibliography of the Tatar scholarly tradition. One can suspect that a 'Jadidi' link in Maksudova's biography played a crucial role in her involvement in the Russian tradition of Oriental studies and in her distancing from her native Islamic scholarly traditions (Maksudova belonged to a dynasty of Tatar aristocracy and local religious authorities).

Key words: Mirasism, oriental manuscripts, jadidism heritage, tatar history, islam in Soviet Union

История ислама в Советском Союзе по-прежнему во многом определяется русскоязычными голосами из административных архивов. Практически все, что мы сегодня знаем о развитии исламских общин в этот период, связано с отношениями между исламом и государством, в то время как индивидуальный опыт переживания ислама в Советском Союзе и собственно исламские голоса из мечетей и вне их стен все еще слабо известны и малоизучены.

В моем докладе я бы хотел остановиться лишь на одной жизненной истории. Истории татарского филолога Зайнап Максудовой. Для чего и как в сложных идеологических условиях советского времени скромный учитель русского языка Зайнап Максудова занималась составлением внушительной библиографии исламской литературы, бытовавшей среди татар на протяжении тысячи лет? Как образование Максудовой отразилось на задачах и методологии ее проекта? Как идея составления исламской библиографии была связана с идеей единства татарской нации? Что послужило моделью для проекта Максудовой, не имеющего прецедентов в других республиках Советского Союза? Ориентировалась ли Максудова на дореволюционные татарские био-библиографические словари или же мы имеем дело с чисто академическим проектом, подобном «Истории арабской литературы» Карла Брокельманна (1898-1902)?

Мы по-прежнему мало что знаем о способах и вариантах передачи и реконцептуализации исламского авторитета и знания не только внутри духовенства, но и в интригующей пограничной сфере между академическими и чисто религиозными кругами, находившими общие интересы и часто состоявшие в общем интеллектуальном или даже кровном родстве. Роль ученых с классическим исламским образованием в становлении советского востоковедения и, в частности, в развитии татарской гуманитарной науки в XX в. – очень слабо изученная, но крайне актуальная в современной науке тема. Детальное изучение планов и замыслов Зайнап Максудовой на основе ее библиотеки и многочисленных записей позволяет интегрировать татарские материалы в обсуждение более широких проблем развития науки при тоталитарных режимах, связей академических проектов с политикой, а также тесных контактов между исламскими богословами и академическими учреждениями.

Вслед за американским историком Эдвардом Лазерини мной предложено видение истории развития советского ислама через призму мирасизма (от араб. «мирас» – наследие) – процесса «реабилитации» исламского культурного наследия в рамках атеистического советского государства с середины 1950-х гг. Этот процесс, происходивший в годы хрущевской «оттепели», сопровождался строительством пантеона национальных героев и тем самым – выборкой литературных памятников и даже целых жанров, включенных в фундамент нациестроительства. Скромный учитель без каких-либо академических регалий, Зайнап Максудова очень активно участвовала в этих процессах.

Судьба Максудовой – прекрасный пример сложного характера татарской интеллектуальной истории в XX в. Зайнап Габделжалил кызы бинте Габделманнан бине Максуд бине Ибрахим бине Менгли-Бай бине Туйкуч ал-Болгари, уроженка д. Уразай Вятской губернии, представительница многовековой династии татарских имамов и ‘улама, была выпускницей модернистского медресе Иж-Буби, в котором она прекрасно выучила арабский и русский языки. Уже в ранние советские годы Максудова стала известна как пропагандист русского языка и культуры среди татар – что, видимо, можно интерпретировать как ее попытку сохраниться и интегрироваться в советское общество. В 1920-е гг. к этому добавилось светское востоковедное образование, полученное ею в Среднеазиатском государственном университете

(Ташкент) у знаменитых ученых Александра Шмидта и Александра Семенова. Оно позволило ей встать на границе нескольких миров: исламского традиционализма с его тягой к древней литературе, модерна с русским языком, музыкой и театральными постановками, а также академической востоковедной сферой Советского Союза, трансформировавшей богословские сочинения в работы прогрессивно мыслящих татарских просветителей.

Проработав всю жизнь школьным учителем русского языка в г. Казани, Зайнап Максудова посвящает всю себя древней татарской литературе лишь после выхода на пенсию в 1957 г. Начавшийся процесс десталинизации позволил Максудовой активно включиться в процесс реабилитации татарского исламского наследия: татарская интеллигенция теперь во весь голос заговорила о богатстве и прогрессивности татарской интеллектуальной традиции, ничем не уступающей русской.

Нам повезло с источниками: частная библиотека рукописей Зайнап Максудовой сохранилась практически полностью и находится в Национальном музее РТ. Сейчас я занят подготовкой академического каталога этой коллекции и его исследования. Согласно фихристу, библиотека Максудовой включала 258 наименований рукописей на арабском, татарском и персидском языках, охватывавших XV – середину XX вв. На основе дотошного изучения собственной коллекции рукописей, а также археографических поездок, изысканий в Институте языка и литературы и в Казанском университете Зайнап Максудова составила картотеку исламской литературы татар Урало-Поволжья. Переписка Максудовой вместе с ее дневниками охватывает несколько десятков лет, поэтому изучение всего этого комплекса источников – ключевой элемент для понимания концепций, предложенных Максудовой.

Сохранившаяся библиотека восточных рукописей интересна для понимания нескольких уровней исламской книжной культуры. Прежде всего, это яркий пример частных усилий по сбору древних книг в советском Татарстане. Судя по всему, перед нами – одна из редких коллекций исламских книг, сформировавшаяся в советский период и полностью переданная в государственный архив после смерти владельца. В данном случае исследователь имеет возможность работать с практически «археологизированным» архивом, т.е. не подвергшимся внешнему вмешательству и отражающим интересы и

задачи, которые перед собой ставила сама коллекционер. Подобного рода библиотеки – большая редкость для Татарстана.

Во-вторых, библиотека Максудовой дает нам некоторое представление о том, как выглядели частные библиотеки мусульманских ученых Поволжья в XIX в. Иными словами, на основе библиотеки Максудовой мы можем судить об отдельных частных коллекциях, сформировавшихся до 1917 г. и позднее частично попавших в руки Максудовой. Очень много рукописей-автографов ее отца Габделжамии и деда Максуда, учившихся и преподававших в медресе Вятской губернии в XVIII-XIX вв. По владельческим печатям мы узнаем о книгах из библиотек ученых, которые чаще всего неизвестны даже по био-библиографическим словарям Ризы Фахретдина, Мурада Рамзи и Шигабутдина Марджани. Надо сказать, что Максудова не боялась держать у себя дома книги репрессированных имамов и не стирала их автографы. Так, книга Мир Сайид Шариф по логике принадлежала ранее шайху накшбандийа Ахмад-Сафа б. Фатхулла аз-Задори, расстрелянному в 1930 г.

Наконец, в-третьих, собрание Максудовой содержит целый ряд ценнейших и иногда уникальных произведений местного и средне-азиатского производства по самым разным областям знания (история, агиография, поэзия), публикация которых – наша первоочередная задача.

Я полагаю, что Максудова не действовала в вакууме, она была частью широкой социальной сети и участвовала в контактах между религиозными кругами и советской интеллигенцией. Характер этих связей и многообразие ролей, приписываемых различным акторам, чрезвычайно интересны для исследователя, поскольку они помогают понять социальные процессы в Поволжье после ВОВ. Чтобы понять замыслы Максудовой, необходимо узнать, какую нишу она занимала среди религиозных и светских татарских ученых, интересовавшихся письменной культурой в 1950-80 гг.

Не существовало общего института, где все эксперты могли общаться, но отношения на неформальном уровне были явно очень активными (через прочные или слабые связи), стимулировали общие интересы в изучении исламского наследия. Поэтому важно знать, у кого в руках находилась власть и авторитет внутри этой социальной сети. Чтобы понять это, я планирую построить электронную социоцентричную социограмму, включающую акторов из мусульманских кругов и из числа татарской интеллигенции. С тем чтобы понять

происхождение отдельных идей, вошедших в практику татарского мирасизма, планируется отследить связи до второго ряда контактов включительно, поскольку иногда акторы не осознают дальние социальные связи.

Зайнап Максудова, конечно, не была религиозным деятелем, но она была очень внимательна к исламскому письменному наследию Урало-Поволжья, и ее связи с религиозной традицией носили также личный, интимный, семейный характер. Ее дальние предки были из числа знати Казанского ханства, а близкие родственники по отцовской и материнской линиям – были исламскими учеными и служили в мечетях. Об этом мы узнаем из многочисленных записей и комментариев, оставленных Максудовой на полях рукописей. Она использовала родственные и дружеские связи для того, чтобы собрать источники, касающиеся ее семьи, а также истории мусульманских ученых региона. Фактически, Максудова была одной из первых, кто стал формировать пантеон выдающихся татарских интеллектуалов, чьи имена использовались в публичном дискурсе для укрепления национальных позиций. Так же, как ее единомышленники в университете и в мечети Марджани, Зайнап апа была патриотом своего народа (милләтче), и ее проекты носили яркий национальный характер, в большинстве своем публиковались на татарском языке.

Архив Максудовой дает нам возможность сравнительного анализа феномена секуляризации исламского наследия в Средней Азии, на Кавказе и в Поволжье с середины 1950-х гг. Тем более, что Максудова была в тесном контакте с учеными со схожими идеями и интересами, о чем свидетельствует, например, запись домашнего адреса основателя дагестанской школы арабистики Магомед-Саида Саидова, вернувшего обсуждение арабской литературы Дагестана в публичное академическое пространство.

Принято считать, что особенно в Поволжье последствия советской антирелигиозной политики были катастрофическими, особенно если сравнивать с традиционно восхваляемым периодом мусульманского возрождения среди татар в XIX – начале XX вв. Но такой подход, оторванный от источниковедческих реалий, опасен недооценкой, неверной интерпретацией или просто умалчиванием специфической динамики сохранения и передачи исламского знания в советских условиях, особенно после 1953 г. Проблема здесь состоит в методе: наши коллеги пытались изучать изменения в исламской культурной

практике среди мусульман Советского Союза либо через призму образовательных институтов, либо через анализ нелегальных исламских сетей. Также принято считать, что советская атака на ислам привела к маргинализации и даже исчезновению мусульманской книжной традиции.

Предпринятое нами исследование частных архивов и людских судеб позволяют полагать, что масштабы трагедии, несомненно произошедшей с татарским народом в 1930-е гг., все же несколько преувеличены. Репрессии не были «атомной бомбой». Академическая исламская традиция продолжала артикулироваться в период между 1950-ми и ранними 1990-ми, но она находила новые пути своего выражения, отличные от институциональных стратегий, принятых в дореволюционный период, приспособливаясь и сращиваясь с советской действительностью и «системой координат». Конечно, после периода репрессий мы уже не знаем больших богословских произведений, написанных в Поволжье, но татарские интеллектуалы в мечетях продолжали трудиться, используя малые жанры: еженедельные пятничные проповеди, записки о путешествиях, стихи и личные дневники. Ученые из светских кругов предпочитали экспедиции, монографии, статьи и составление библиографии. Заслуга Зайнап Максудовой и ее современников как раз в том, что они сумели найти инструменты и практики для реинтерпретации или даже сокрытия (the politics of seclusion) высокой татарской культуры, в новом возрождении которой так нуждается современная татарская нация.

Шамиль Шихалиев¹

Археография в Дагестане: краткий обзор²

Аннотация: Статья посвящена истории развития археографических исследований в Дагестане. Изучение арабской литературы Дагестана началось во второй половине XIX в. До советского периода некоторые местные сочинения были переведены и опубликованы российскими учеными. В советский период арабские рукописи, которые хранились в частных и мечетских коллекциях, были собраны в Архив Института Истории в Махачкале. Эти рукописи охватывают тысячелетний период и посвящены истории и культуре мусульманских народов Кавказа, Поволжья и Ближнего Востока. Среди них грамматика арабского языка, словари, художественная литература, мусульманская правовая литература, история, логика, этика, астрономия, медицина, некоторые сочинения на дагестанских языках, написанные арабской графикой.

Ключевые слова: Арабская литература, востоковедение, Дагестан, рукописи, археографические экспедиции.

Shamil Shihaliyev. ARCHEOGRAPHY IN DAGHESTAN: SHORT REVIEW

Abstract: This article analyzes the development of archeographical studies in Daghestan. The studying of the Arabic literature of Daghestan has begun in the second half of the 19th century. Before the Soviet period some of local Islamic writings were translated and published by Russian scholars. In Soviet period Arabic manuscripts which were located in private and mosque collections had been collected in Archive of the Institute of History in Makhachkala. These manuscripts cover the period of nearly thousand years and devoted of the history and culture of Muslim peoples of Caucasus, Volga basin, and Middle East regions. Among them are grammars, vocabularies, fiction, Muslim juridical literature, history, logic, ethics, astronomy, medical literature, some brief writings and texts in Daghestani languages written in Arabic graphics.

¹ Кандидат исторических наук, стипендиат фонда «Gerda Henkel Stiftung», факультет востоковедения и исламоведения Рурского университета (г. Бохум, Германия).

² Статья написана на основе исследования при поддержке фонда «Gerda Henkel Stiftung».

Key words: Arabic Literature, Daghestan, Manuscripts, Archeographical expeditions, Oriental studies.

Исламизация народов Дагестана охватывала многовековой период, в процессе которого дагестанцы оказались в сфере непосредственного влияния арабо-мусульманской цивилизации. Вместе с религией сюда пришла богатейшая научная и художественная литература народов Ближнего и Среднего Востока, которая оказала исключительно плодотворное влияние на развитие духовной жизни дагестанских народов. Письменная культура народов Ближнего и Среднего Востока явилась той базой, которая способствовала возникновению и дальнейшему развитию дагестанской письменной литературной традиции. Если вначале местная культура обогащалась за счёт арабо-мусульманской, то впоследствии она приобрела самостоятельность и внесла свой небольшой, но весьма ощутимый по содержанию вклад в общую культуру и литературу Востока. По этому поводу И.Ю. Крачковский писал:

«Арабская литература на Северном Кавказе культивируется уже местными силами и в своей оболочке арабской письменности развивает даже самостоятельные черты... Дагестанцы создавали оригинальные произведения, органически связанные с краем, вносили специфику в арабоязычную культуру» [Крачковский, 1960, с. 614].

Дагестанская арабоязычная литература насчитывает почти тысячелетнюю историю. За этот период было написано большое количество трудов по самым различным отраслям мусульманских наук – экзегетике Корана, хадисам, большое количество сочинений по мусульманскому праву, грамматике арабского языка, логике, риторике, теории стихосложения, астрономии, медицине, истории, суфизму¹. Многие памятники письменности Дагестана по своей структуре и содержанию повторяют лучшие образцы ближневосточной мусульманской литературы. В то же время, в силу своего географического положения, особенностей политической, экономической и социальной жизни, дагестанскую литературу отличает и своеобразие различных жанров. Это, прежде всего, относится к исторической литературе и сочинениям по мусульманскому праву, отражающим

¹ Более подробно об этом см.: Шихсаидов и др., 2001.

специфику местных особенностей социальной и политической жизни населения Дагестана.

Изучение дагестанской арабоязычной литературы началось еще во второй половине XIX в. После окончания Кавказской войны и присоединения Дагестана к России началась работа по выявлению и изучению памятников письменности Дагестана. Ряд российских историков издавал некоторые памятники дагестанской арабоязычной литературы в переводе на русский, немецкий и французский языки. В числе тех, кто изучал и публиковал памятники письменности Дагестана, можно отметить таких российских историков и востоковедов, как Ю. Клапрот, Н.М. Карамзин, Я. Рейнеггс, Д. Френ, Н.В. Ханыков, Б.А. Дорн, М.А. Казембек и др. Важно отметить в этой связи издание «Актов Кавказской Археографической Комиссии» в двенадцати томах, куда вошли переводы многих дагестанских арабоязычных исторических сочинений, фирманы персидских шахов и турецких султанов дагестанским правителям [Акты..., 1866-1904].

Следующий этап развития востоковедения в Дагестане связан с образованием в 1924 г. Института национальной культуры, который в дальнейшем был переименован в Институт истории, языка и литературы (ИЯЛИ) Дагестанского филиала (ДФ) АН СССР, Институт истории, археологии и этнографии (ИИАЭ) Дагестанского научного центра (ДНЦ) РАН (далее – Институт). Деятельность Института, помимо прочего, была направлена на сбор и изучение арабоязычного письменного наследия. У истоков этой работы стояли М. Инквачилав, А. Каяев, М. Гайдарбеков, Назир из Дургили, М.-С. Саидов, М. Нурмагомедов и другие [Shikhsaidov, 2011, pp. 206-207]. Все они получили хорошее религиозное образование в дагестанских мадрасах. Включившись в работу, они начали заниматься сбором и фиксацией памятников арабоязычной письменности. Некоторые из них (А. Каяев, М. Нурмагомедов) писали самостоятельные исторические работы на арабском и дагестанских языках.

Особая роль в развитии арабистики в Дагестане принадлежит дагестанскому ученому М.-С. Саидову. Получив блестящее религиозное образование в Дагестане, в дальнейшем он успешно закончил советский ВУЗ, аспирантуру и защитил кандидатскую диссертацию по филологии. М.-С. Саидов заложил основы научного востоковедения в Дагестане. Естественно, в условиях господства атеистической пропаганды заниматься изучением ислама в Дагестане было очень сложно. Поэтому

дагестанские востоковеды – современники М.-С. Саидова – больше работали с рукописями и писали работы по лингвистике. Сам М.-С. Саидов по своим публикациям был больше известен как филолог – специалист по аварскому языку. Им написано несколько учебников для школ, составлен аварско-русский словарь. Вместе с тем, М.-С. Саидов много занимался изучением арабских рукописей и дагестанской арабоязычной письменности. Помимо этого он увлекался арабоязычной поэзией, в том числе сам писал стихи на арабском языке. В своем докладе «Дагестанская литература XVIII-XIX вв. на арабском языке» на всемирном конгрессе востоковедов в 1960 г. он впервые представил научному миру тематическое и жанровое разнообразие оригинальной дагестанской арабоязычной литературы [Саидов, 1963].

Новый этап развития дагестанской археографии связан с именем А.Р. Шихсаидова. Ему принадлежит огромная роль в дальнейшем развитии дагестанской арабистики. Выпускник Восточного факультета ЛГУ, А.Р. Шихсаидов привнес в дагестанскую науку систему ленинградской школы классического востоковедения. Начиная с А.Р. Шихсаидова, а в дальнейшем и других выпускников Восточного факультета ЛГУ – Х.А. Омарова, Н.А. Тагировой, Д.Х. Гаджиевой, П.М. Алибековой – дагестанская арабистика продолжила традиции ленинградской школы востоковедения. А.Р. Шихсаидов фактически первым начал писать крупные исторические работы по исламу в Дагестане. Огромная заслуга А.Р. Шихсаидова в том, что он фактически развил то направление, которое начал М.-С. Саидов – широкое изучение арабоязычной литературы Дагестана. Причем сфера научных интересов А.Р. Шихсаидова представлена довольно широко: история средневекового Дагестана, эпистолография, эпиграфика, археография, исламоведение. В течение 50 лет он был бессменным участником и руководителем археографических экспедиций. Немаловажным вкладом А.Р. Шихсаидова в развитие востоковедческих исследований в Дагестане является то, что он фактически создал свою школу. Десятки аспирантов А.Р. Шихсаидова прошли его школу полевой археографии и успешно защитили диссертации. Много внимания А.Р. Шихсаидов уделял вовлечению студентов в научно-исследовательскую работу. Студенты принимали участие в ежегодных археографических экспедициях. Письменные памятники, обнаруженные в ходе этих экспедиций, использовались для выполнения курсовых и дипломных работ. Благодаря активной деятель-

ности А.Р. Шихсаидова, при факультете Востоковедения Дагестанского государственного университета был создан Центр археографических исследований. Совмещая научную работу с преподавательской деятельностью, А.Р. Шихсаидов читал курс лекций для студентов факультета Востоковедения по теории и практике археографических исследований. Теоретические вопросы, изучаемые в университете, студенты могли совмещать с практической работой в ходе ежегодных археографических экспедиций. Кроме того, при активном участии А.Р. Шихсаидова несколько крупных частных коллекций рукописей были оформлены в качестве музеев.

В настоящее время Дагестан располагает высококвалифицированными кадрами – выпускниками восточных учебных центров Ленинграда, Москвы, Ташкента, Махачкалы, имеющими большой опыт участия в археографических экспедициях, изучения и публикации восточных текстов.

Отдельно стоит сказать и об изучении рукописей. Как было отмечено выше, сбор, фиксация и публикация арабоязычных памятников письменности проводились еще в досоветский период. Однако систематическая работа в этом направлении началась в 1945 г. Начиная с этого периода, фактически до 1990-х гг., сотрудники Института выезжали в археографические экспедиции. Экспедиции эти были комплексные. То есть, наряду с археографами в них участвовали также историки и этнографы. В задачи же востоковедов входил сбор рукописей, которые в дальнейшем поступали в Фонд восточных рукописей Института ИЯЛИ ДФ АН СССР (в дальнейшем – ИИАЭ ДНЦ РАН).

Фонд восточных рукописей был создан на базе рукописных материалов Института национальной культуры и Дагестанского краеведческого музея в 1945 г. Однако более интенсивное пополнение материалов фонда происходило за счет приобретений ежегодных археографических экспедиций в 50-80 гг. XX в. В 1963 г. распоряжением Президиума АН СССР был создан отдел восточных рукописей (переименованный позже в отдел востоковедения), основными задачами которого были определены выявление, фиксация и публикация памятников письменной культуры Дагестана на восточных языках.

Почти за сорок лет ежегодных археографических экспедиций сотрудники Отдела восточных рукописей проделали значительную работу по выявлению, учету и изучению рукописного наследия,

сосредоточенного в Дагестане и представленного произведениями на арабском, персидском, тюркских и дагестанских языках.

На сегодняшний день в Рукописном фонде ИИАЭ ДНЦ РАН накоплено более трех тысяч рукописей, переписанных в разное время в странах мусульманского Востока: Сирии, Египте, Иране, Турции, областях Средней Азии и Закавказья; более полутора тысяч печатных книг на восточных языках и языках народов Дагестана, изданных в Стамбуле, Каире, Казани, Темир-хан Шуре, Порт-Петровске, Тегеране, около шести тысяч писем и более трехсот микрофильмов, ксерокопий и фотоснимков редких книг из собраний библиотек России и зарубежья, а также много других материалов на восточных языках. Общее количество инвентаризированных материалов составляет примерно 17 тысяч единиц хранения.

По своему происхождению состав коллекции имеет три источника: рукописи, созданные в странах Ближнего Востока и в областях Средней Азии и попавшие различными путями в Дагестан (в основном – в XI-XV вв.); тексты – плод работы дагестанских переписчиков (катибов), тиражировавших тексты в научных, учебных и иных целях (в наличии – экземпляры, датированные XIV-XX вв.); сочинения, созданные на арабском языке в Дагестане и составившие оригинальную местную литературную традицию (XI-XX вв.) [Шихсаидов, 2008, с. 9].

Рукописные материалы, сосредоточенные в фонде, хронологически охватывают период около тысячи лет (от 1009 г. до 1930-х гг.) и отличаются исключительным тематическим разнообразием: грамматика арабского языка, лексикография, художественное творчество, «коранические науки», мусульманская юриспруденция, история, логика, этика, астрономия, медицина, тексты и лапидарные записи на дагестанских языках с использованием арабской графики, наиболее ранние из которых относятся к XIV-XV вв; памятники эпистолярного жанра и актовый материал (переписка сельских общин, акты купли-продажи, указы и постановления), переписка должностных лиц Дагестанской области.

С арабским языком тесно связано и становление собственно дагестанской, основанной на арабской графике, литературы. Важность изучения письменных памятников Дагестана усиливается тем обстоятельством, что это изучение смыкается с вопросами культурных

контактов с народами Ближнего Востока, Средней Азии, Закавказья, Северного Кавказа, Поволжья и Урала.

В Рукописном фонде ИИАЭ хранится масса источников, которые могут представлять интерес не только для историков, но и филологов, искусствоведов из стран Средней Азии, Ближнего и Среднего Востока. К примеру, Институт располагает следующими уникальными рукописными материалами:

1. Абу Наср б. Хаммад ал-Джавхари. Ас-Сихах. Переписчик Али б. Абд ал-Джалил б. Али. Б. Мухаммад. Дата переписки: 512 г.х. / 1118 г. Сочинение переписано в Багдаде. Полное название – «Тадж ал-Луга ва Сихах ал-Арабийя». Сочинение состоит из 4 томов, в нем более 40 тысяч слов.

2. Абу Хамид Мухаммад б. Мухаммад б. Ахмад ал-Газали ат-Туси. Ихйа улум ад-дин. Пер. Ахмад б. Идрис. Дата переписки: 912 г.х. / 1506 г. Автор – выдающийся средневековый ученый и суфий. Труды этого автора по суфизму занимают одно из первых мест в Дагестане по популярности.

3. Абд ар-Рахман б. аш-Шайх Джамал ад-Дин ал-Гази Гумуки. Китаб тазкират фи байан ахвал ахали Дагистан ва Чачан («Книга воспоминаний о делах жителей Дагестана и Чечни»). Сочинение является автографом и было написано в 1285 г.х. / 1869 г. Автор – Абдурахман из Казикумуха (1837-1901) – сын известного накшбандийского шейха Джамалуддина ал-Гумуки (ум. в 1866 г. в Стамбуле), наставника и учителя имама Шамиля. Сочинение делится на 2 части. Первая часть – краткое изложение сведений о трех имамах: Гази Мухаммаде, Гамзате и Шамиле. Вторая часть – уникальный материал, описывающий внутреннюю структуру имамата Шамиля. В ней рассмотрены самые разнообразные вопросы: государственного управления, системы налогообложения, интеллектуальной жизни, материальной и духовной культуры народов, входивших в состав имамата. Это сочинение было переведено М.-С. Саидовым с арабского на русский язык и впоследствии отредактировано и издано А.Р. Шихсаидовым и Х.А. Омаровым с подробными комментариями последних [Абдурахман из Газикумуха, 1997].

4. Мухаммад Тахир ал-Карахи. Барикат ас-суйуф ал-джабалийя фи бад газават Шамилийя. Мухаммад Тахир ал-Карахи в 1850-1858 гг. был секретарем Шамиля и в эти же годы завершил основную часть работы над этим сочинением. После пленения Шамиля он состоял

кадием Дагестанского народного суда. В 1870-1872 гг. он завершил работу над этим сочинением. В 1941 г. эта книга была переведена и издана на русском языке известным востоковедом А.М. Барабановым [Хроника, 1941].

5. Абу Бакр б. Муса б. ал-Фарадж ад-Дарбанди. Райхан ал-Хакаиик ва Бустан ад-Дакаиик. Дата переписки: 743 г.х. / 1342 г. Это сочинение – суфийская энциклопедия дагестанского ученого Абу Бахра Мухаммада б. Мусы б. ал-Фараджа ад-Дарбанди (ум. 1145 г.), в которой освещены суфийские духовные ценности и ориентиры, религиозные традиции. Этот монументальный труд создавался в наиболее значимые периоды становления научно-религиозной мысли в Дагестане. Анализ «Райхан ал-хака'ик ва бустан ад-дака'ик» позволяет сделать важнейшие выводы о развитии духовной жизни мусульман Северо-Восточного Кавказа X-XI вв., роли в ней суфизма, формах распространения мусульманской идеологии в Дагестане в сельджукский период. В конце 1960 г. началось обстоятельное изучение «Райхан ал-хака'ик ва бустан ад-дака'ик» ад-Дарбанди дагестанским арабистом М.-С. Саидовым, который и доставил эту рукопись в Фонд восточных рукописей. Архивная версия проделанной им работы [Саидов, 1991] послужила отправной точкой для последующего исследования рукописи А.К. Аликберовым, на основе которого им была написана крупная монография [Аликберов, 2003].

Хочется немного рассказать и о жемчужине коллекции Рукописного фонда ИИАЭ – списках рукописных Коранов.

Книжно-письменная традиция и культура мусульманских народов находятся в самой непосредственной связи со Священным писанием ислама – Кораном. По Корану учились грамоте, так как буквари были вообще неизвестны. Коран был наиболее читаемой и переписываемой книгой в мусульманском мире.

Изучение проблем истории распространения экземпляров Корана, его копирования и сложения рукописных библиотек в Дагестане находится в прямой зависимости от накопления фактического материала (обнаружения датированных рукописей и документов) и совершенствования исследовательских приемов.

В собранном фонде арабо-мусульманских рукописей ИИАЭ хранится 57 списков Корана, как полных, так и отдельных больших его фрагментов.

В этих списках нет каких-либо печатных сведений, помогающих в изучении их оформления, снабжения орнаментом, изготовления переплета, каллиграфии и т.д., поэтому любая информация, содержащая их исследование, необходима и полезна.

Весьма вероятно, что наиболее древние арабоязычные тексты (надписи, отдельные фрагменты на бумаге и целые книги), которые копировались на начальном этапе проникновения ислама, – это тексты Корана. Количество их в пределах Дагестана огромно. Старые Кораны писались почерком, приближенным к куфи. Это, очевидно, было связано с тем, что переписчики еще не владели совершенным почерком. В таких рукописях чаще всего нет указаний на время и место переписки, однако, судя по бумаге, почерку и другим косвенным свидетельствам (например, датированным записям), они могут быть отнесены примерно к XIII-XV вв.

Археографические экспедиции в Южном Дагестане, хронологически самом раннем регионе исламизации Дагестана, выявили большое количество старинных списков Корана. Например, известны Кораны, переписанные в 626/1228-29 г. в селении Пенджик (Табасаранский р-н), в 815/1413 г. в Кумухе, в 889/1493 г. в селении Шири (Дахадаевский р-н), в 922/1516-17 г. в селении Тпиг (Агульский р-н), а также красиво переписанные фрагменты в селении Дулдуг (Агульский р-н) в 1150/1689 г., переписчиком – Мусой, сыном Умара из Кумуха.

Собрание рукописных фондов Корана большей частью пополнилось списками, доставленными в Институт из Южного и Центрального Дагестана (лезгинские, лакские, даргинские селения).

Причина отсутствия старых (археографы приобретали для фонда лишь древние Кораны) экземпляров Корана заключается в том, что в районах Северного и Северо-Западного Дагестана массовое появление эпиграфических памятников, считающихся показателем широкого распространения мусульманства, относится к более позднему периоду (XVII-XVIII вв.). Основными очагами сохранения наибольшего количества самых ранних списков в виде целых Коранов или его больших фрагментов на куфи, украшенных изящным разнообразным орнаментом, были Ахты, Тпиг, Бурханкент, Дербент, Кумух, Ицари, Кубачи, Урцаки, Калакорейш и Джибахни. Именно в этих населенных пунктах обнаружено большое количество могил святых шейхов, проповедников и чтецов Корана, чьи надгробные памятники и рукописи датированы до XIV в.

Самый древний список Корана из собрания Рукописного фонда ИИАЭ был переписан в Иране почерком куфи Мухаммадом, сыном Хусайна 11 числа месяца Раби ас-сани 400 г.х., что соответствует 2 декабря 1009 г. [Шихалиев, 2008].

Немалое количество рукописей и фрагментарных текстов сосредоточено в фонде Института и на тюркских языках (кумыкском, ногайском, татарском, азербайджанском, османо-турецком и тюрки).

Кроме того, Рукописный фонд Института располагает около ста рукописями на персидском языке, хронологически охватывающими период с XIV по XX вв. и также отличающимися тематическим разнообразием: художественная проза, поэзия, лексикография, логика, мусульманское право, суфизм, медицина, математика.

С середины 1990-х гг. начался новый этап археографических исследований. Если в советский период дагестанские востоковеды собирали рукописи и привозили их в Институт, где в дальнейшем эти рукописи инвентаризировали, описывали и изучали, то начиная с середины 1990-х гг. изменилась сама методика археографической работы. Основной целью был не сбор рукописей, а их изучение на местах – в частных коллекциях, мечетях и мадраса. Это было связано с некоторыми объективными факторами. Несмотря на антирелигиозную кампанию советского государства, в Дагестане в частных и примечетских коллекциях сохранилось огромное количество библиотек. С середины 1990-х гг. А.Р. Шихсаидовым зафиксировано более 400 частных и примечетских коллекций. Учитывая то, что востоковеды за этот период побывали не во всех районах, в тех, где работали, были не во всех селах, а в тех селах, где были, исследованы не все коллекции, количество таких частных библиотек значительно больше. Всего же, по предположению А.Р. Шихсаидова, в Дагестане насчитывается около 30 тысяч рукописей и старопечатных книг. В подавляющем большинстве они хранятся в частных и примечетских коллекциях. Количество книг в этих коллекциях разнообразно: от 10 до 400 рукописей и старопечатных книг в каждой библиотеке. По некоторым данным, есть частные коллекции, насчитывающие несколько тысяч рукописей и старопечатных книг. Изменение методики археографической работы предопределено тем обстоятельством, что, начиная с 1990-х гг., владельцы частных коллекций фактически перестали дарить или продавать рукописи в государственные хранилища, что было широко распространено в советский период. В то же время

Дагестан является по существу единственной территорией в мире, где в частных коллекциях сосредоточено в таком массовом количестве богатое рукописное наследие, не изученное и не зафиксированное до настоящего времени. За последние 15 лет работы археографическими экспедициями охвачена едва ли десятая часть населенных пунктов Дагестана.

За все это время дагестанскими востоковедами проделана большая работа по публикации памятников письменности Дагестана. Помимо монографий, посвященных тем или иным представителям дагестанской духовной элиты, дагестанскими востоковедами издано большое количество книг и публикаций самих арабографических источников. В 1970-80-х гг. было издано немало специализированных тематических сборников, посвященных письменной культуре Дагестана. Особо следует отметить публикации дагестанских исторических хроник, написанных на арабском и тюркском языках; две монографии по памятникам деловой тюркоязычной переписки Дагестана; монографии, посвященные арабской печатной книге в Дагестане; очерки истории, источниковедения и археографии средневекового Дагестана; история арабской рукописной книги в Дагестане. За последние несколько лет сотрудниками Отдела было издано три сборника статей «Дагестанское востоковедение».

Одной из самых важных работ дагестанских востоковедов является издание каталогов. К настоящему времени изданы Каталог арабских рукописей Института ИЯЛИ ДФ АН СССР; Каталог арабских рукописей Научной библиотеки Дагестанского государственного университета; Каталог рукописей на языках народов Дагестана; Каталог рукописных Коранов ИИАЭ; Каталог коллекции дагестанского ученого-востоковеда М.-С. Саидова; Каталог печатных книг на арабском языке, изданный дагестанцами в Казани, Темир-хан Шуре, Порт-Петровске и в странах Ближнего Востока; два Каталога арабографических старопечатных книг на кумыкском, аварском, даргинском, лакском, чеченском и других кавказских языках, изданных в Дагестане в досоветский и советский периоды; Каталог рукописей на персидском языке; Каталог частной коллекции рукописей и старопечатных книг Зияуддина ал-Курихи. Готовятся также к изданию два крупных тематических каталога рукописей по мусульманскому праву и грамматике арабского языка.

В настоящее время Центр востоковедения ИИАЭ ориентирует свою работу на следующие основные направления: подготовка к изданию (совместно с другими отечественными и зарубежными востоковедными центрами) древних и уникальных арабских и тюркских памятников мусульманского средневековья; академическое издание сочинений дагестанских ученых XI – начала XX вв. на восточных языках (история, литература, грамматика, суфизм, поэзия, мусульманское право, астрономия, библиографические и толковые словари, учебная литература); издание произведений дагестанских авторов на дагестанских языках и переводной литературы на основе арабской графики; подготовка библиографических справочников о дагестанских авторах; публикация документального и актового материала и памятников эпистолярного жанра по истории и культуре народов Северного Кавказа.

Кроме того, сотрудники Института разрабатывают темы, связанные с распространением ислама в Дагестане, сферой его распространения и влияния, его адаптацией к обычно-правовым нормам, системой мусульманского образования в Дагестане, с историей культурных взаимоотношений Дагестана со странами Ближнего Востока.

Необходимо также отметить, что Отдел востоковедения ИИАЭ ДНЦ РАН в настоящее время продолжает работу по изучению и публикации памятников письменной культуры народов дореволюционного Дагестана и Северного Кавказа.

Изучение рукописного и печатного книжного наследия невозможно без научной каталогизации его, без создания научных описаний отдельных рукописей, фондов, коллекций. Отделу предстоит резко усилить работу по созданию Каталога арабских рукописей Института, обеспечив тему новыми исполнителями, имеющими опыт археографической работы. Считая задачу подготовки каталога первоочередной, Отдел востоковедения ориентирует свою работу на то, чтобы создать каталог всех книжных коллекций, обнаруженных в Дагестане. Эта сложная и трудоемкая работа потребует привлечения к исполнительской работе специалистов из других востоковедных центров. Планируется также составление библиографического справочника «Дагестанские авторы X – начала XX вв.»

Научно-исследовательское планирование в Институте ведется таким образом, чтобы выполненная плановая работа представляла собой подготовленную отдельную монографию.

В издательской деятельности Центр предусматривает издание уже выполненных и обсужденных на ученом совете монографий и тематических сборников, указанных выше. Важной частью в этой области будет подготовка новых работ при обращении основного внимания на подготовку к изданию материалов, обогащающих источниковую базу исследований. Поэтому перевод и публикация источников, уникальных памятников письменности будут определены как главные задачи Центра востоковедения.

В перспективе развития Рукописного фонда планируется постоянное проведение комплексных мер, связанных с сохранением, консервацией, охраным микрофильмированием и созданием цифровых копий. Есть еще один момент, на который хотелось бы обратить внимание. Это, прежде всего, обмен материалами Рукописного фонда ИИАЭ и крупных библиотек, архивов и хранилищ как России, так и всего мира. Международный обмен информацией о памятниках письменной культуры, совместные меры по их охране, изданию – одна из наиболее распространенных и перспективных форм международного научного сотрудничества.

К сожалению, старая поисковая система рукописей, основанная на ручной каталожной системе, не может удовлетворять запросы специалистов и соответственно затрудняет поиски необходимых рукописей. Из-за отсутствия необходимой технической базы для копирования и создания электронных версий рукописей, раритетные рукописи выдаются на руки исследователям. В настоящее время в Институте проводится работа по дигитализации восточных рукописей и созданию резервного цифрового фонда.

В изучении арабского письменного наследия необходимо тесное взаимодействие дагестанских востоковедов с крупными востоковедными центрами России, прежде всего Санкт-Петербурга и Казани, а также со странами Ближнего Востока, Закавказья, Средней Азии.

Библиография

- Абдурахман из Газикумуха. Книга воспоминаний / Пер. с араб. М.-С. Саидова, редакция перевода, подготовка факсимильного издания, комментарии, указатели А.Р. Шихсаидова и Х.А. Омарова. Предисловие А.Р. Шихсаидова. – Махачкала: б. и., 1997.

- Акты, собранные Кавказской Археографической Комиссией. В 12 тт. / под ред. А.П. Берже. – Тифлис, Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1866-1904.
- Аликберов А.К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хакаик» (XI-XII вв.). – М.: Вост. лит., 2003. – 847 с.
- Крачковский И.Ю. Арабская литература на Северном Кавказе // Избранные сочинения. Т. VI. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1960.
- Саидов М.-С. Дагестанская литература XVIII-XIX вв. на арабском языке // Труды двадцать пятого международного конгресса востоковедов, Москва, 9-16 августа 1960 г. Т. 2. Заседания секций VI-IX, XII / [под ред. Б.Г. Гафурова и др.]. – М.: Изд-во Вост. лит., 1963. – С. 118-123.
- Саидов М.-С. Рукопись Абубакра Мухаммеда, сына Мусы, сына ал-Фараджа ад-Дербенди «Райхан ал-хакаик ва бустан ад-дакаик («Базилик истик и сад тонкостей») // Рукописная и печатная книга в Дагестане. – Махачкала: б. и., 1991. – С. 23-47.
- Хроника Мухаммад Тахира ал-Карахи о дагестанских войнах в период Шамиля / пер. А. Барабанова, предисловие И.Ю. Крачковского. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1941. – 336 с.
- Шихалиев Ш.Ш. Торжество святости и красоты: Кораны Дагестана. – М.-Нижний Новгород: ИД Медина, 2008. – 166 с.
- Шихсаидов А.Р. Рукописные коллекции Дагестана // Шихалиев Ш.Ш. Торжество святости и красоты: Кораны Дагестана. – М.-Нижний Новгород: ИД Медина, 2008.
- Шихсаидов А.Р., Тагирова Н.А., Гаджиева Д.Х. Арабская рукописная книга в Дагестане. – Махачкала: Дагестанское книжное изд-во, 2001. – 252 с.
- Shikhsaidov, A.R. (2011), “Arabic historical studies in Daghestan”, in M. Kemper & S. Conermann (Ed.), *The Heritage of Soviet Oriental Studies*, Routledge, London & New York, pp. 206-207.

References

- Abdurahman iz Gazikumuha. Kniga vospominanii.* (1997), Per. s arab. M.-S. Saidova, reaktzia perevoda, podgotovka faksimilnogog izdania, kommentarii, ukazateli A.R. Shihsaidova i N.A. Omarova. Predislovie A.R. Shihsaidova, Mahachkala, b.i.
- Акты, собранные Кавказской Археографической Комиссией. В 12 тт. (1866-1904), под ред. А.П. Берже. Типография Главного Управления Наместника Кавказского, Тифлис.

- Alikberov, A.K. (2003), *Epoha klassicheskogo islama na Kavkaze: Abu Bakr ad-Darbandi i ego sufiiskaya enciklopediya "Raihan al-hakaik" (XI-XII vv.)*, Vostochnaya literatura, Moskva.
- Krachkovskii, I.Yu. (1960), "Arabskaya literatura na Severnom Kavkaze", in *Izbrannye sochineniya. T. VI*, Izdatelstvo AN SSSR, Moskva-Leningrad.
- Saidov, M.-S. (1963), "Dagestanskaya literatura XVIII-XIX vv. na arabском yazyke", in B.G. Gafurov et al. (Ed.), *Trudy dvadcat pyatogo mezhdunarodnogo kongressa vostokovedov, Moskva, 9-16 avgusta 1960 g. T. 2. Zasedaniya sekcii VI-IX, XII*, Izdatelstvo Vostochnaya literatura, Moskva, ss. 118-123.
- Saidov, M.-S. (1991), "Rukopis' Abubakra Muhammeda, syna Musy, syna al-Faradzha ad-Derbendi 'Raihan al-hakaik va bustan ad-dakaik' ('Bazilik istik i sad tonkosti')", in *Rukopisnaya i pechatnaya kniga v Dagestane*, Bez izdatelstva, Mahachkala, ss. 23-47.
- Hronika Muhammad Tahira al-Karahi o dagestanskih voinah v period Shamilya, (1941), perevod A. Barabanova, predislovie I.Yu. Krachkovskogo, Izdatelstvo AN SSSR, Moskva-Leningrad.
- Shihaliyev, Sh.Sh. (2008), *Torzhestvo svyatosti i krasoty: Korany Dagestana*, Izdatelskii Dom Medina, Moskva-Nizhnii Novgorod.
- Shihsaidov, A.R. (2008), "Rukopisnye kollektsii Dagestana", in Sh.Sh. Shihaliyev, *Torzhestvo svyatosti i krasoty: Korany Dagestana*, Izdatelskii Dom Medina, Moskva-Nizhnii Novgorod.
- Shihsaidov, A.R., Tagirova, N.A. and Gadzhieva, D.H. (2001), *Arabskaya rukopisnaya kniga v Dagestane*, Dagestanskoe knizhnoe izdatelstvo, Mahachkala.
- Shihksaidov, A.R. (2011), "Arabic historical studies in Daghestan", in M. Kemper & S. Conermann (Ed.), *The Heritage of Soviet Oriental Studies*, Routledge, London & New York, pp. 206-207.

Кристина Ковальская¹

Традиционный ислам и религиозный экстремизм как поле пересечения научного и экспертного знания

Аннотация: В статье анализируются особенности репрезентации «научного» и «экспертного» сообществ в области религии и ставится вопрос о различиях между этими сообществами. Анализ производился путем сравнения используемых учеными и экспертами методов, производимого ими дискурса, их присутствия в научной и общественной жизни, отношений со СМИ, государственными структурами и религиозными организациями. Провести различия между группами экспертов можно на примере «критических точек» социальной реальности. С одной стороны, это борьба с религиозным экстремизмом, в которой представители обоих сообществ участвуют с разных сторон: как авторы судебных экспертиз, но и как популяризаторы в СМИ. С другой стороны, это тема «традиционного ислама», который подвергается как изучению, так и реконструкции, но кроме того также продвигается в массы. Автор пришел к выводу, что, несмотря на то, что научное сообщество воспринимается как экспертное в общественном дискурсе, сами представители этого сообщества отказываются называть себя экспертами вследствие частичной дискредитации понятия «эксперт» внутри научного сообщества. При этом, если в академической среде наблюдается дифференцированный подход к религиозным течениями, дистанцирование от СМИ, критика официальной религиозной политики, то в дискурсе «медийных экспертов» можно отметить противоположные тенденции с применением, однако, научных жанров распространения знания, таких, как проведение научных конференций и полевой работы.

Ключевые слова: Эксперты, экспертиза, научное сообщество, экстремизм, ислам, религиозные течения.

¹ Аспирантка École pratique des hautes études (Paris), Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (CNRS, Paris), Laboratoire HASTEC (Paris).

Christine Kowalska. TRADITIONAL ISLAM AND RELIGIOUS EXTREMISM AS A FIELD OF INTERSECTION OF SCIENTIFIC AND EXPERT KNOWLEDGE

Abstract: This article examines the “research” and “expert” communities in matters of religion and questions the differences between these communities. The author performed her analysis on a comparison of methods used by different groups of experts, their discourse, their activity in the academic and social field, relations with the media, political institutions and religious organisations. The analysis of “critical points” of social reality made it possible to make a distinction between different groups of experts. On the one hand, the author touched upon the fight against religious extremism, in which representatives of both communities are involved either as authors of court expertise or as actors of popularizing in the media. On the other hand, it is the theme of “traditional Islam” which is exposed to examination and reconstruction, but is also promoted in mass culture. The author came to the conclusion that although the research community is perceived as an expert one in public discourse, members of this community refuse to call themselves experts owing to a partial discredit of this notion among them. While within the academic environment the author observed a differentiated approach to religious movements, distancing from the media and criticism towards official religious policy, opposed tendencies were noted in the discourse of “media experts”. In spite of this divergence, the latter use scientific knowledge dissemination genres such as scientific conferences and fieldwork to demonstrate their legitimacy.

Key words: Experts, expertise, research community, islam, extremism, think tanks, religious movements.

Введение

Понятие «эксперт» относится к тем словам, которые не имеют точного определения, многозначны, но прочно входят в обиход и довольно часто используются СМИ и в повседневности. Словарь Ожегова определяет эксперта как «специалиста, дающего заключения при рассмотрении какого-либо вопроса». Словарь Ефремовой уточняет, что это также специалист, «привлекаемый для того, чтобы высказать свое мнение». Социолог Пьер Ласкум определяет экспертизу как использование специальных знаний для действия, а эксперта, соответственно, как лицо, осуществляющее экспертизу [Lascoumes, 2005, с. 5-10]. В широком смысле, эксперт близок к фигуре интеллектуала в трактовке Юргена Хабермаса: эксперт, как и интеллектуал, является

«переводчиком» специального знания на язык повседневности и «поставщиком» критических инструментов [Habermas and Erd, 1988].

Основным признаком эксперта является его компетентность в конкретном вопросе, которая позволяет ему стать источником авторитетного знания. При этом, функция эксперта как правило непостоянна, так как эксперт привлекается в определенных ситуациях, которые ограничены по времени. Эксперт привлекается для принятия решений и, следовательно, его деятельность обращена в будущее, и не предназначена для анализа событий в прошлом [Trépos, 1996].

В данном исследовании, которое является постановкой проблемы и основано на небольшой предварительной выборке, нас интересуют эксперты в области религии. Как становятся экспертом в области религии и можно ли провести черту между научным и экспертным знанием? По каким критериям происходит самоидентификация экспертов?

Методы

При проведении данного исследования мы использовали качественный анализ интервью, проведенных с экспертами в Москве, Санкт-Петербурге и Казани в 2012-2013 гг. Мы используем слово «эксперт» в широком смысле и понимаем под этим людей, которые являются производителями светского знания о религии. К этой группе относятся преимущественно ученые, но также и чиновники и журналисты, и, в некоторых случаях, адвокаты, специализирующиеся на данной тематике. Для описания этой социальной группы мы отталкиваемся от понятия «поле» – термина, который Пьер Бурдьё применил в частности для анализа категории «интеллектуалы». Поле не является фиксированной группой лиц, но показывает соотношение позиций действующих лиц поля с их высказываниями и, прежде всего, между собой. Акцент делается на точном составе участников, на существующих подвижных связях [Bourdieu, 1976, 1997, 1999].

Результаты

Причисление к рангу экспертов

В результате рассмотрения небольшой предварительной выборки можно сделать вывод, что причисление к рангу экспертов происходит произвольно. Как правило, СМИ присваивают роль эксперта специалисту, которого они цитируют, для придания легитимности мнению эксперта и, следовательно, всему публицистическому тексту. Кроме того, иногда автор текста сам называет себя экспертом, и это слово является частью его профессиональной подписи. Наконец, органы государственной власти могут давать официальный статус эксперта. Это происходит в случае назначения судебной экспертизы, когда судья назначает судебных экспертов, а также при комплектации государственных советов по религиоведческой экспертизе.

Как правило, при цитировании «эксперта» присутствует ссылка на признанные обществом критерии академического успеха, некий академический капитал. Это может быть профильное образование и научные степени в определенной области, а также работа при научных учреждениях. Наиболее распространенные категории, соотносимые с «экспертом» в области религии, это «религиовед», «историк религии», либо «журналист», специализирующийся по проблемам религии. Есть также и другие категории, нередко довольно экзотические, к которым мы обратимся в предварительной классификации экспертов в области религии.

Ученый и эксперт часто совпадают в глазах общества по критерию легитимности. При этом понятие «эксперт» используется в определенных ситуациях, когда нужно мнение по конкретному вопросу в конкретной ситуации. Эксперт – это специалист, который привлекается в том или ином случае, чтобы высказать свое мнение. То есть ученый и эксперт не совпадают по своей контекстуальной функции, у этих понятий разная прагматика, если использовать этот термин в лингвистическом смысле.

Отношение научного сообщества: асимметрия

Анализируя функционирование понятия «эксперт» в научном сообществе и публичном дискурсе, необходимо отметить, что оно носит ярко выраженный асимметричный характер. Эта асимметрия

проявляется в следующем. В глазах общества любой ученый, имеющий профильное образование, и, тем более, научные степени, является экспертом. Однако подавляющее число ученых при опросе отказываются признать себя экспертами. Многие даже используют противопоставление, например: «Я ученый, а не эксперт». Таким образом, отношение к понятию «эксперт» внутри научного сообщества существенно отличается от трактовки понятия эксперт в обществе в целом.

Отношение научного сообщества: континуум

Анализируя данные, полученные при опросе научных сотрудников, можно представить соотношение понятий ученый – эксперт в виде континуума, где каждое из этих понятий, доведенное до своего критического значения, является полюсом: «чистый ученый» и «чистый эксперт». Основные критерии, выделенные самими респондентами, это: 1) качество текстов и их научная ценность, 2) наличие собственной исследовательской деятельности, в частности, полевой работы либо критики источников, 3) сотрудничество со СМИ, 4) поддержка государственной политики, 5) актуальность и современность предмета изучения. В результате, для 80 % опрошенных ученых, «чистый эксперт» – это публичная фигура, как правило, журналист, который имеет определенные знания, но не проводит собственные исследования и не работает с источниками напрямую. Многие указывают, что эксперты часто используются для оправдания государственной религиозной политики, к которой внушительная часть научного сообщества относится как минимум критически. Наконец, эксперт интересуется, прежде всего, настоящим и будущим, и некоторые ученые-историки отрицают свою принадлежность к экспертам именно потому, что они работают с прошлым.

Рабочая классификация

На практике эксперты в широком смысле обычно находятся где-то посередине между двумя полюсами «ученый» vs «эксперт», распределяясь при этом на группы в зависимости от своей профессиональной деятельности. Так, можно предварительно выделить несколько основных групп, которые, разумеется, не являются исчерпывающими. Одни из самых заметных – это профессиональные религиоведы, которые часто являются также бывшими специалистами по научному атеизму. Похожей по статусу легитимности группой

являются историки-востоковеды, занимающиеся научной деятельностью. Помимо научной деятельности, религиоведы и историки также нередко занимаются административной деятельностью, в том числе в области защиты прав человека. Эту группу экспертов-чиновников имеет смысл выделить отдельно, как и экспертов-журналистов, которые тоже могут иметь профильное образование, но отделяют себя от научного сообщества. Кроме того, довольно интересную и новую группу представляют собой эксперты, не скрывающие своих религиозных предпочтений. В случае православия такими экспертами являются светские специалисты, которые открыто выражают позицию Московского Патриархата и работают на светских должностях в православных организациях. Некоторые из них предпочитают указывать свою узкую специализацию, например, «сектоведение». Что касается ислама, стоит выделить религиозных экспертов с определенным научным бэкграундом, занимающих должности при муфтиятах или мечетях.

Приведенная рабочая классификация может быть использована при детальном рассмотрении возможности проведения границы между научным и экспертным сообществом, а также проанализировать сходство и различие между ними, если эта граница все-таки имеется. Для этого, представляется более эффективным рассмотреть этот вопрос через призму какой-либо темы, которая является некой критической точкой. В области религии одной из таких тем является проблема «традиционного ислама» и «религиозного экстремизма», которые, в общем-то, представляют собой одну и ту же тему с разных сторон.

Эксперты: самоопределение, способы легитимации

Вместе с этим, те специалисты в области религии, которые определяют сами себя в качестве экспертов, также проводят границу между экспертной и научной деятельностью. Так, один из них отмечает, что «нужно понимать механизм принятия решений», «как работает власть». А значит, есть заинтересованность в произведенном эффекте в результате экспертной деятельности, которая должна влиять на принятие решений. По словами другого эксперта, научные сотрудники пишут статьи слишком медленно, и они слишком объемны, а, следовательно, тяжелы для восприятия. Кроме того, ученые, по словам эксперта, часто негативно относятся к журналистам либо не уделяют им достаточного внимания, и в результате представители СМИ перестают к ним обращаться.

Вместе с этим, даже те эксперты, которые дистанцируются от научного сообщества, в обязательном порядке апеллируют к науке, так как в отличие от научного сообщества, обладающего определенной легитимностью, экспертное сообщество не сложилось как единое целое. Например, один из экспертов, употребляя в беседе термин «секта», отдельно оговаривал его научный характер. Другой эксперт, нередко обвиняемый в том, что он не работает с источниками и не проводит полевой работы, возражал, что данные, которые он получает в ходе своего исследования от государственных органов, являются его источниками, а беседы с представителями государственных органов – полевой работой. Еще один жанр, заимствованный из научной повседневности – это формат научной конференции. Таким образом, «научность» является обязательным элементом деятельности даже тех экспертов, которые не определяют себя как ученых и не являются частью научного сообщества.

Традиционный ислам vs религиозный экстремизм

В контексте российской науки относительно небольшая часть ученых работает с современностью, большинство рассматривает религию в историческом аспекте. И напротив, экспертная деятельность напрямую связана с современными, актуальными проблемами. Однако, выбранная тема позволяет сравнить научное и экспертное знание, так как ученые, в том числе историки, не причисляющие себя к экспертам, также интересуются этим вопросом, который требует, в том числе, исторического прояснения.

Показательным является отношение различных групп экспертов к проблеме так называемого религиозного экстремизма. С одной стороны, есть тенденция к генерализации, то есть применению понятия «религиозный экстремизм» и ставшего почти синонимичным ему понятия «ваххабизм» к широкому спектру мусульманских религиозных течений. Этой точки зрения придерживаются некоторые академические ученые с советским бэкграундом, многие журналисты алармистской направленности, почти все православно ориентированные эксперты, а также некоторые религиозные мусульманские эксперты. Эта же группа экспертов, как правило, поддерживает государственную политику по распространению понятия «традиционный ислам» и считает это действенным способом решения проблем, связанных с террористической деятельностью, наряду с репрессивными мерами по отноше-

нию к мусульманам, подозреваемым в экстремистской деятельности. При этом, в случае Татарстана, светски ориентированные эксперты часто трактуют традиционный ислам с позиций джадидизма.

Обратная тенденция – дифференцированный подход к различным религиозным течениям в исламе и попытка разработать как можно более точные определения «экстремизма» и, как следствие, критика понятия «традиционный ислам» и государственной политики, направленной на унификацию религиозной жизни. Подобных взглядов придерживается подавляющая масса научных сотрудников, академических специалистов в области религии и схожа с позицией юристов, специализирующихся на защите свободы совести.

Заключение

Таким образом, традиционный ислам и религиозный экстремизм являются сферой, где можно выделить прототип «ученого» и прототип «эксперта» в понимании научного сообщества в зависимости от подходов в проблеме. Поскольку понятие «эксперт» не имеет в качестве означаемого конкретной социальной группы, возможно, здесь уместнее использовать понятие «поля», которое частично пересекается со многими другими сферами. «Экспертное поле» заметно пересекается с научным, но все же имеет свои специфические черты, которые становятся заметнее в критических точках социальной реальности. Так, в случае с исламом к экспертам причисляют не только востоковедов и религиоведов, но также чиновников, задействованных в организации государственно-конфессиональных отношений и журналистов, специализирующихся на данной тематике. При этом, ученые нередко отказываются использовать понятие «эксперт» для самоидентификации, возможно, в силу его частичной эвфемизации и расширения его значения. По-видимому, определенную роль играет также транслирование официального дискурса отдельными экспертами, что вызывает дистанцирование со стороны научного сообщества. С другой стороны, ненаучная часть экспертного сообщества стремится использовать признаки научности для придания легитимности публикуемым материалам или организуемым событиям. Тема религиозного экстремизма и традиционного ислама представляет

собой одну из горячих точек для экспертизы и является подходящим материалом для анализа экспертного сообщества и его соотношения с научной средой.

Библиография

Bourdieu, P. (1976), "Le champ scientifique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2-3, pp. 88-104.

Bourdieu, P. (1997), *Les usages sociaux de la science: pour une sociologie clinique du champ scientifique*, Inra Éditions, Paris.

Bourdieu, P. (1999), "Le fonctionnement du champ intellectuel", *Regards sociologiques*, No. 17-18.

Habermas, J. and Erd, R. (1988), "Vingt ans après : la culture politique et les institutions en R.F.A.", *Le Débat*, pp. 164-172.

Lascoumes, P. (2005), "Avant-propos", *Problèmes politiques et sociaux*, No. 912 (Expertise et action publique), pp. 5-10.

Trépos, J.-Y. (1996), *La sociologie de l'expertise*, Presses universitaires de France, Paris.

Content

Introduction	5
Modern Islamic Movements and Groups in Post-Soviet Space	13
<i>Zaid Abdulagatov</i> . Fundamentalism and modernism in mass consciousness of Muslims of Northern Caucasus (on the results of sociological researches in Dagestan, Chechnya and Kabardino-Balkariya)	13
<i>Rezeda Sajiullana-Al Ansi</i> . Hizb ut-Tahrir in the Republic of Tatarstan: Transformation of the doctrinal discourse and behavioral level	40
<i>Denis Brylov</i> . Ukrainian Modernist Groups in International Context	55
<i>Ismagil Gibadullin</i> . Shiism in Russia: The search of appropriate model of self-constitution within Russian Muslim community	67
<i>Naima Neflyasheva</i> . Imams in Northern Caucasus: studying “the class” (experience of Republic of Adygea)	89
<i>Elmira Muratova</i> . Islamic Groups of Crimea: Discourses and Politics	104
<i>Ayder Bulatov</i> . Salafism as an ideological and political movement in the Muslim Ummah Crimea	121
<i>Damir Shagaviev</i> . Islamic Theological literature of the Salafite Sect in the modern Tatarstan	128
<i>Nazgul Mingisheva</i> . Modern Islamic Trends and Groups in Post-Soviet Kazakhstan: Some Methodological Aspects	144
Sufism in the Modern World	154
<i>Alexander Knysch</i> . Sufism as a Meeting Place of Imaginations	154
<i>Marcia Hermansen</i> . American Sufis and American Islam: From Private Spirituality to the Public Sphere	189
<i>Eric Geoffroy</i> . Some Aspects of the Presence of Sufism in Contemporary Europe	209
<i>Michael Kemper</i> . How to Build a Sufi Empire? The Strategies of the Daghestani Shaykh Said-Afandi	222
<i>Ron Geaves</i> . The History and Development of Sufism in Britain	233
<i>Leyla Almazova</i> . The Phenomenon of the Kazan Mosque “Shamil”: Sufi Origins of Healing Practices	253
Communication Strategies and Techniques of Formation of Islamic Discourse	272
<i>Rinat Nabiev</i> . Modern Muslim Education in Tatarstan: Challenges of Modernity	272
<i>Akram Khabibullaev</i> . Islam in Russia: Review and Evaluation of English-Language Electronic Resources	286
<i>Arzu Sadykhova</i> . Issues of Ethnical and Confessional Relations and their solutions in the Islamic journalism in Western Europe	291
<i>Aygul Gilmanova</i> . Articles on Religious Issues in Electronic Newspaper Intertat.ru	297
<i>Abesalom Aslanidze</i> . Signs of Islamophobia in Georgia (According to Georgian media materials)	301

<i>Jenny Berglund</i> . Islamic Education in Secular Society: The Case of Northern Europe	309
<i>Svetlana Akkueva</i> . Islamic educational institutions and Muslim education in the North Caucasus: state and prospects	330
Islamic Law	343
<i>Leonid Sykiainen</i> . Perspectives of Islamic Law in Contemporary Russia	343
<i>Akmet Yarlykapov</i> . Adat, Sharia and the Russian Law on the Modern North Caucasus: Results and Prospects	367
<i>Willibald Posch, Thomas Kruessmann</i> . Islamic insurance in Austria	378
<i>Ilshat Muhametzaripov</i> . The Religious Right in the Modern Secular State: the Problem of Legal Pluralism	387
<i>Islam Zaripov</i> . The alternative way of tatar religious reformation	401
Power and Religion in Russia: Priorities and Features and Trends	409
<i>Azat Akhunov</i> . The state's role in the formation of the Spiritual Administration of Muslims Republic of Tatarstan	409
<i>Dmitriy Arapov</i> . Muslims in Russia during World War I	418
<i>Sebastian Cwiklinski</i> . Perceiving the "Danger": The Russian State and Tatar Hadith Collections (Early 20 th Century)	426
<i>Zaynabidin Abdirashidov</i> . The Muslim Clergy and the Administration of Russian Turkestan: Cooperation for the Sake of "Civilization"? (on the Materials of the Newspaper Tarjuman)	438
<i>Vyacheslav Akhmadullin</i> . Activities of the Party and state apparatus of the USSR and Muslim Religious boards for organizing the training of Soviet citizens in foreign Islamic institutions	449
Scientific and Expert Community: Native Traditions of Islamic Studies	465
<i>Diliara Usmanova</i> . To Preserve and Develop the Traditions of Orientology and Islamology: The Archeographical Expeditions of Kazan University	465
<i>Alfrid Bustanov</i> . Zainap Maksudova and the Study of Tatar Islamic Literature in Soviet Tatarstan	482
<i>Shamil Shihaliev</i> . Archeography in Daghestan: Short Review	489
<i>Christine Kowalska</i> . Traditional Islam and Religious Extremism as a Field of Intersection of Scientific and Expert Knowledge	504
Content	513