

Журнал исследований ислама
и мусульманских обществ

Journal for Studies of Islam
and Muslim Societies



Том 7 } № 1 } 2017

Islamology

Классика современного исламоведения ■ Ислам в XXI веке:
региональные особенности ■ Мусульмане в имперском
и постимперском контексте ■ Рецензии и обзоры

Journal for Studies of Islam
and Muslim Societies



Журнал исследований ислама
и мусульманских обществ

Islamology

EDITORS:

Igor Alexeev, Russian State University for the Humanities; Mardjani Foundation
Ilshtat Saetov, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences; Mardjani Foundation

EDITORIAL BOARD:

Pavel Basharin, Russian State University for the Humanities
Vladimir Bobrovnikov, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences
Alfrid Bustanov, European University at Saint-Petersburg
Danis Garaev, University of Amsterdam (Netherlands)
Kamal Gasimov, Institute for European, Russian and Eurasian Studies, George Washington University (USA)
Ilshtat Gimadiev, Kazan Federal University
Ilya Zaytsev, Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences
Islam Zaripov, Moscow Islamic College
Timur Koraev, Institute of Asian and African Countries at Moscow State University
Andrey Korotayev, Higher School of Economics
Grigoriy Kosach, Russian State University for the Humanities
Tatyana Kotyukova, Institute of World History at Russian Academy of Sciences
Vasily Kuznetsov, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences
Göran Larsson, University of Gothenburg (Sweden)
Anna Matochkina, Saint-Petersburg State University
James Meyer, University of Montana (USA)
Ilnur Minnullin, Institute of History at Tatarstan Academy of Sciences
Guzel Sabirova, Higher School of Economics in Saint-Petersburg
Bakhodir Sidikov, University of Bern (Switzerland)
Irina Tsaregorodtseva, Higher School of Economics
Renat Shaikhutdinov, University of Florida (USA)
Shamil Shikhaliyev, Institute of History, Archeology and Ethnography at Dagestan scientific center of Russian Academy of Sciences
Pavel Shlykov, Institute of Asian and African Countries at Moscow State University
Akhmet Yarlykapov, Moscow State Institute of International Relations
Oleg Yarosh, Institute of Philosophy at National Academy of Sciences (Ukraine)

ADVISORY BOARD:

Sergey Abashin, European University at Saint-Petersburg
Renat Bekkin, Södertörn University (Sweden)
Vyacheslav Belokremitsky, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences

Michael Kemper, University of Amsterdam (Netherlands)
Adeeb Khalid, Carleton College (USA)
Ahmet Kuru, University of San-Diego (USA)
Michael Meyer, Institute of Asian and African Countries at Moscow State University
Magnus Marsden, University of Sussex (UK)
Rafik Mukhametshin, Kazan Federal University
Vitaliy Naumkin, Institute of Oriental Studies at Russian Academy of Sciences
Agata S. Nalborczyk, University of Warsaw (Poland)
Leonid Sykiyaynen, Higher School of Economics
Uli Shamiloglu, University of Wisconsin, Madison (USA)



Journal
for Studies of Islam
and Muslim Societies

ISSN 2541-884X

Copy editor: I.Gimadiev
Translation from English: R.Ibatullin
Corrector: L.Burtseva
Design: A.Ostrovskaya, E.Kagarov
Make-up: L.Krasnovekin

PUBLISHER:

The Mardjani Foundation for the Support and Development of Research and Cultural Programs
69, Vavilova street, Moscow, Russia, 117997

WWW.MARDJANI.RI

e-mail: paper@islamology.in
Journal's website: [HTTP://ISLAMOLOGY.IN](http://ISLAMOLOGY.IN)

The editors do not provide reference information. The editors are not responsible for the accuracy of the information published in advertisements. Advertised goods and services subject to mandatory certification.

Full-text reprint of materials published in the journal Islamology, as well as on the website www.islamology.in is allowed only with the permission of the editorial staff. Citing of materials is welcomed.

Print run: 100 copies.



Mardjani Foundation

The images of the items of © Mardjani Foundation collection are used in the journal.

РЕДАКТОРЫ:

Игорь Алексеев, Российский государственный гуманитарный университет, Фонд Марджани
Ильшат Саатов, Институт востоковедения РАН, Фонд Марджани

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Павел Башарин, Российский государственный гуманитарный университет
Владимир Бобровников, Институт востоковедения РАН
Альфريد Бустанов, Европейский университет в Санкт-Петербурге
Данис Гараев, Университет Амстердама (Голландия)
Кямал Гасимов, Институт европейских, российских и евразийских исследований, Университет Джорджа Вашингтона (США)
Ильшат Гимадеев, Казанский федеральный университет
Илья Зайцев, ИНИОН РАН
Ислам Зарипов, Московский исламский колледж
Тимур Кораев, Институт стран Азии и Африки МГУ
Андрей Коротаев, Высшая школа экономики
Григорий Косач, Российский государственный гуманитарный университет
Татьяна Котокова, Институт всеобщей истории РАН
Василий Кузнецов, Институт востоковедения РАН
Йоран Ларссон, Университет Гетеборга (Швеция)
Анна Маточкина, Санкт-Петербургский государственный университет
Джеймс Мейер, Университет Монтаны (США)
Ильнур Миннуллин, Институт истории АН Республики Татарстан
Гюзель Сабирова, Высшая школа экономики в Санкт-Петербурге
Баходир Сидиков, Университет Берна (Швейцария)
Ирина Царегородцева, Высшая школа экономики
Ренат Шайхутдинов, Университет Флориды (США)
Шамиль Шихалиев, Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН
Павел Шылков, Институт стран Азии и Африки МГУ
Ахмет Ярылкапов, МГИМО(У)
Олег Ярош, Институт философии НАН (Украина)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Сергей Абашин, Европейский университет в Санкт-Петербурге
Ренат Беккин, Университет Содерторн (Швеция)
Вячеслав Белокреницкий, Институт востоковедения РАН
Михаэль Кемпер, Университет Амстердама (Голландия)
Ахмет Куру, Университет Сан-Диего (США)

Михаил Мейер, Институт стран Азии и Африки МГУ
Магнус Марсден, Университет Сассекса (Великобритания)

Рафик Мухаметшин, Казанский федеральный университет
Виталий Наумкин, Институт востоковедения РАН
Агата Налборчик, Университет Варшавы (Польша)
Леонид Сюкияднен, Высшая школа экономики
Адиб Халид, Каратон Колледж (США)
Юлай Шамильоглу, Университет Висконсина (США)



Журнал
исследований ислама
и мусульманских обществ

ISSN 2541-884X

Лит.редактор: И.Гимадеев
Перевод с английского: Р.Ибатуллин
Корректор: Л.Бурцева
Дизайн: А.Островская, Э.Кагаров
Верстка: Л.Красновекин

УЧРЕДИТЕЛЬ:

Фонд поддержки и развития научных и культурных программ имени Ш. Марджани
 Адрес: 117997, г. Москва, ул. Вавилова, д. 69.
WWW.MARDJANI.RU

e-mail: paper@islamology.in
 Веб-сайт журнала: [HTTP://ISLAMOLOGY.IN](http://ISLAMOLOGY.IN)

Редакция не предоставляет справочной информации. Редакция не несет ответственности за достоверность информации, опубликованной в рекламных объявлениях. Рекламируемые товары и услуги подлежат обязательной сертификации.

Полнотекстовая перепечатка материалов, опубликованных в журнале Islamology, а также на сайте www.islamology.in допускается только с разрешения редакции. Цитирование материалов — приветствуется.

Тираж: 100 экз.



Фонд Марджани

В журнале использованы изображения предметов коллекции © Фонда Марджани

CONTENTS

- 6 *From the editors.* Reassembling Islam: from marginalia to a global Ummah
-
-

CLASSICS OF MODERN STUDIES OF ISLAM

- 11 *Olivier Roy.* Globalized Islam: the search for a new Ummah
41 *Talal Asad.* The idea of an anthropology of Islam
61 *Leonid Sykiainen.* The Islamic Concept of the Caliphate: Basic Principles and a Contemporary Interpretation
-
-

ISLAM IN XXI CENTURY: REGIONAL SPECIFICS

- 72 *Oleg Yarosh.* Problems of study of conversions to Islam in the Sufi communities of the West: socio-cultural context, institutions, charisma
88 *Igor Alexeev, Sofya Ragozina.* From 'good' to 'right' Islam: the categories and the concepts in the modern Russian analytics and ideology language
106 *Vladimir Bobrovnikov.* "Islamic Revival" in Dagestan: 25 years later
122 *Irina Tsaregorodtseva.* The Islamists in politics in Egypt and Tunisia after 'Arab Spring'
-
-

MUSLIMS IN IMPERIAL AND POST-IMPERIAL CONTEXT

- 139 *Olga Bessmertnaya.* Mere marginalia? Three cases of 'Muslim Russian' in the late Russian Empire (the 1890s–1910s)
180 *Dinara Mardanova.* Debates around Ibādah between Shihab ad-Din Mardjani and his opponents
194 *Varuzhan Geghamyan.* Invention of Lausanne: Day of Peace as an instrument to construct charismatic leadership in traditional society
-
-

REVIEWS

- 212 *Devin DeWeese.* Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane by Frederick Starr (review)
215 *Sofya Ragozina.* Dreams about Muslim solidarity in the struggle with Neo-colonialism. Review of *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History* by Cemil Aydin
-
-

IN MEMORIAM

- 221 *Kamal Gasimov.* Between the Kulturkampf and Politikampf: Recalling two late Muslim Intellectuals

СОДЕРЖАНИЕ

- 6 *От редакции.* Пересобирая ислам: от заметок на полях к всемирной умме

КЛАССИКА СОВРЕМЕННОГО ИСЛАМОВЕДЕНИЯ

- 11 *Оливье Руа.* Глобализированный ислам: в поисках новой уммы
 41 *Талал Асад.* Идея антропологии ислама
 61 *Леонид Сюкияйнен.* Исламская концепция халифата: базовые принципы и современная интерпретация

ИСЛАМ В XXI ВЕКЕ: РЕГИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ

- 72 *Олег Ярош.* Проблемы изучения обращения в ислам в суфийских общинах Запада: социокультурный контекст, институты, харизма
 88 *Игорь Алексеев, Софья Рагозина.* От «хорошего» ислама к «правильному»: категории и концепты в языке современной российской аналитики и идеологии
 106 *Владимир Бобровников.* «Исламское возрождение» в Дагестане: двадцать пять лет спустя
 122 *Ирина Царегородцева.* Исламисты в политике Египта и Туниса после «арабской весны»

МУСУЛЬМАНЕ В ИМПЕРСКОМ И ПОСТИМПЕРСКОМ КОНТЕКСТЕ

- 139 *Ольга Бессмертная.* Только ли маргиналии? Три эпизода с «мусульманским русским языком» в поздней Российской империи
 180 *Динара Марданова.* Poleмика вокруг 'ибадат между Шигабутдином Марджани и его оппонентами
 194 *Варужан Гегамян.* Изобретая Лозанну: праздник Мира в Турции как способ конструирования харизмы власти в традиционном обществе

РЕЦЕНЗИИ

- 212 *Девин ДеВиз.* Рецензия на книгу Фредерика Старра «Утраченное Просвещение»
 215 *Софья Рагозина.* Мечты о мусульманской солидарности в борьбе с неокOLONиализмом. Рецензия на книгу Джемиля Айдына «Идея мусульманского мира. Глобальная интеллектуальная история»

IN MEMORIAM

- 221 *Кямал Гасимов.* Между Kulturkampf и Politikampf: вспоминая двух покойных мусульманских интеллектуалов

ПЕРЕСОБИРАЯ ИСЛАМ: ОТ ЗАМЕТОК НА ПОЛЯХ К ВСЕМИРНОЙ УММЕ

Уважаемый читатель, перед Вами — первый номер научного журнала Islamology. Это новый проект Фонда Марджани и группы ученых-исламоведов, продолжающий идею и миссию вышедшего в 2007-2013 гг. журнала «Rah Islamica — Мир ислама». Новый журнал выходит в несколько ином формате, он будет более динамичным и в большей степени открытым для актуальных социологических и политологических тем, дискуссий и подходов, сохраняя при этом фундаментальность исследований.

Мы понимаем исламоведение предельно широко — как исследования всего, что касается ислама и мусульманских (со-)обществ. Однако мы намерены сфокусировать эти исследования вокруг ислама как широкого комплекса взглядов, ценностей, практик, значение которых выходит далеко за пределы религии в узком смысле слова и оказывает влияние на все общество. Кроме того, современное положение и роль ислама и мусульман (пресловутый «исламский фактор»), а также современное состояние гуманитарной мысли, в частности, постколониальная критика «ориентализма» ставят на повестку дня вопрос о своего рода «деориентализации» исламоведения, выведения исследований ислама и мусульман из специфической ниши востоковедения как науки исключительно «о тонкости Востока». Сегодня нет ни одной страны в мире, где мусульмане не были бы представлены хоть в какой-то мере, характеристика ислама как мировой религии давно уже не просто энциклопедическая дефиниция, основанная на численности его последователей — ислам является действительно глобальным фактором, не принадлежащим к «Востоку» и «Западу» и не ограничивающимся региональными, этническими и даже «цивилизационными» рамками.

Модернизация, колонизация, урбанизация, секуляризация мусульманских обществ и попытки построить национальные государства привели к сильной девальвации ислама как общественно-политического фактора. В ответ на глобальные вызовы мусульмане попытались создать «халяльные» идеологии, которые также не оправдались. Однако ислам никуда не исчез и влияет на жизнь множества людей. Если говорить мусульманскими терминами, мы наблюдаем сейчас, возможно, две основные тенденции — это размывание и переопределение понятий, связанных с «дар аль-ислам», и очередную трансформацию «дин», превращение этого феномена в «религию». Авторы нашего журнала рассуждают о том, как ислам трансформируется, приспосабливается и пересобирается заново в эпоху модерна и как изучать эти процессы.

Данный номер открывает перевод первой части ставшей уже классической, но не получившей достаточной известности в России работы «Глобализированный ислам» *Оливье Руа*. Полемика вокруг труда французского исламоведа, наряду с другой его более ранней концептуальной работой «Крах политического ислама», образует рамку текущих в последние десятилетия дискуссий в мировой социологии и политологии ислама. Руа считает, что главный фактор трансформации мусульманских сообществ на Западе — это специфика государства модерна, включая секуляризм. Мусульмане, которые более не могут жить в той локальной социокультурной модели, в рамках которой они веками существовали в традиционных обществах, заново формулируют и обретают для себя ислам в чужеродной среде. Руа считает, что все направления глобализованного ислама, от суфиев до неофундаменталистов — это порождение западного типа общества, в котором мусульмане пытаются найти свою нишу и жить своей религией. Соответственно, изучение мусульман не может обойтись без исследования процессов модернизации и вестернизации. Но в то же время Руа четко говорит, что глобализированный ислам — это «не какой-то другой ислам». По его мнению, «корпус

текстов, базовые догматы и ритуалы, «столпы веры» полностью соответствуют теологическим и юридическим ученым традициям.»

Другой ключевой вопрос в изучении ислама — определение объекта изучения и методов, которыми его можно изучать. *Талал Асад*, программную статью которого мы также перевели для текущего номера журнала, выделяет три подхода к этой проблематике. При этом его замечания касаются не только антропологии, но и других гуманитарных наук, которые изучают мусульманские общества — от истории до политологии. Первый — разнообразные формы ислама в конечном счете выражают собой базовую бессознательную логику, и «ислам» как аналитическая категория исчезает. Второй — исламским является то, что им считают мусульмане. Третий — ислам представляет собой обособленную историческую целостность, организующую различные аспекты общественной жизни. Критикуя все эти подходы, Асад предлагает изучать ислам как «дискурсивную традицию».

Следующий автор, *Леонид Сюкияйнен*, исследует в своей статье подходы исламской правовой мысли к идее халифата и раскрывает основные принципы исламской концепции государства как инструмента защиты и поддержания религии, а также решения мирских дел. Рассматривая современную исламскую мысль, автор приходит к выводу, что в ходе исторической эволюции различных форм исламской государственности под влиянием объективных политических обстоятельств многие исламские мыслители пришли к идее, что «халифат на пророческом пути» не обязательно является единственно возможной и единственно легитимной формой государственной власти с точки зрения ислама. Другие модели власти также могут быть приемлемы, если они соответствуют целям халифата.

В статье *Олега Яроша* рассматриваются процессы, связанные с обращением в ислам европейцев при посредстве суфийских общин на Западе. Предметом рассмотрения выступают теоретические аспекты изучения западных суфийских общин, концептуализация религиозного обращения и его мотивов, а также коллективные факторы и индивидуальные траектории обращения, на основе собственных полевых исследований в суфийских общинах Западной Европы и материалов, представленных в работах, посвященных данной проблематике. Автор стремится показать, что обращение в ислам и посредством суфийских общин характеризуется переходом от религиозного индивидуализма к коллективно разделяемой нормативности, при этом харизма шейха во многом определяет коллективную идентичность общины и влияет на жизненные траектории ее членов.

Статья *Игоря Алексеева* и *Софьи Рагозиной* посвящена анализу дискурса ислама в языке российской аналитики и пропаганды, при этом затрагивается также риторика официальных мусульманских организаций. Особое внимание уделяется ключевому концепту этого дискурса — идеологеме «традиционного ислама». Авторы утверждают, что этот концепт используется не только для обозначения «хорошего» с точки зрения тех или иных политических сил варианта ислама, но и для обозначения ислама, «правильного» с точки зрения мусульманского религиозного истеблишмента. Несмотря на то, что формула «традиционный ислам» становится, фактически, универсальной дискурсивной конструкцией, содержание которой определяется в действительности тем, что конкретный автор или спикер считает «правильным исламом», вписанность лидеров мусульманских религиозных организаций в российский политический истеблишмент заставляет их формулировать свое представление о «правильном» «исламе в таких терминах, которые позволяют представить этот «правильный» ислам в качестве «хорошего» «не только для самих мусульман, но и для российского государства и общества.

Востоковед и этнограф *Владимир Бобровников* в своей обзорно-ретроспективной статье подводит некоторые итоги двадцати пяти лет процесса постсоветского исламского подъема

в Дагестане. Автор, которому довелось быть свидетелем как начала исламского бума, так и спада ажиотажа вокруг ислама, обращается к своим материалам, собранным в республике с осени 1992 по лето 2016 г., и ставит своей целью прояснить несколько еще не вполне ясных вопросов о природе и последствиях исламского бума. Чем было вызвано «исламское возрождение»? Как оно соотносится с имперским советским прошлым на Кавказе? Что исламский подъем дал Дагестану? Что в итоге возродилось, и возродилось ли? Наконец, есть ли связь между возвращением ислама и ростом конфликтов и нестабильности в регионе? Констатируя трудности процесса «исламского возрождения», Бобровников усматривает корни проблемы в советской ломке дореволюционного мусульманского общества и реформах и утверждает, что влияние советского прошлого на мусульман Дагестана сильнее, чем кажется с первого взгляда.

Исследуя кратковременный опыт участия египетских и тунисских исламистов во власти в своих странах после свержения режимов Мубарака и Бен Али, *Ирина Царегородцева* фокусируется на отношениях между различными группами исламистов в двух государствах на рубеже XX и XXI вв., приходя к выводу о том, что вопреки схожести общих целей и близости идеологий, отношения этих групп определялись, скорее, историческим неприятием друг друга и прагматическими интересами конкурентной борьбы. Относительно более долгосрочный успех тунисских исламистов по сравнению с египетскими автор объясняет отсутствием у первых такой широкой конкуренции, как у последних, прежде всего благодаря политике «старого режима», но также и в силу различий социально-религиозной структуры Туниса и Египта.

В статье *Ольги Бессмертной* рассмотрены три эпизода обращения мусульман (татар) Российской империи к русскому языку в высказываниях о себе и исламе в конце 19 — начале 20 вв. Анализируются культурные процессы, сопровождающие превращение «мусульманского русского» в дискурсивную практику, его связь с «массовым ориентализмом» в российском имперском пространстве, выработка способов говорить на русском об исламе, цели и функции его использования. Показана его роль в формировании новых аспектов самосознания действующих лиц как компетентных представителей конструируемой общероссийской мусульманской общности, колониальных посредников и/или политических оппозиционеров. Полемика А. Баязитова и его современников с Э. Ренаном и противомусульманской (в частности, миссионерской) публицистикой в 1890-е гг., являясь ответом на унификаторские (государственно-националистические) тенденции в имперском контексте, свидетельствует, вместе с тем, о формировании пространства мусульманских голосов в российском публичном дискурсе. Использование русского языка мусульманскими политическими активистами в эпоху массовой политики, особенно в частной переписке в 1910-е гг., демонстрирует его функции *lingua franca* в контексте их устремлений к созданию российской надэтнической мусульманской общности. В отличие от первых двух, третий пример — рукописные пометки мусульманского публициста и оппозиционера Ф. Каримова (Карими) на полях правительственного «Журнала особого совещания по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае» (1910), сделанные им на русском «для себя», — представляет пример интериоризации русского вне сугубой функциональности и публичности в ситуации «простого» индивидуального многоязычия. Поскольку русский не только являлся языком (иноверной) власти, но и проводником современного, прогрессистского дискурса, сквозной и ведущий вопрос статьи — взаимодействие исламского и современного дискурсов в рассматриваемых высказываниях мусульман на русском. В полемике как с тенденциями абсолютизации и ценностного восприятия современности, так и маргинализации проблематики современности в исследованиях российского ислама предложено понятие «культурного билингвизма», позволяющее описать сосуществование исламского и современного дискурсов даже в высказываниях (таких, как маргиналии Каримова), кажущихся на первый

взгляд существенно модернистскими и лишенными какой-либо исламской подкладки. Показаны как различия в характере сосуществования двух дискурсов в письме Баязитова и Каримова, так и их общая связь с исламским пониманием истории, несводимость их позиций к «чистым» категориям модернизма или традиционализма.

Динара Марданова предлагает посмотреть на проблему иджтихада и таклида сквозь полемику мусульманских реформаторов и традиционалистов Российской империи о реформировании мусульманского права в разделе обрядов поклонения — ‘ибадат. В этом ракурсе автор прослеживает, как мусульманские ученые адаптировали исламскую правовую традицию к социальным реалиям жизни в Российской империи в условиях модернизации традиционного общества на фоне падения престижа Бухары среди мусульман Волго-Уральского региона и их постепенной переориентации со Средней Азии на Российскую империю. Марданова также отстаивает методологическую релевантность дискурса традиции-модернизации, вступая в полемику с недавними западными исследованиями, в которых концепт «модернизации» исламских обществ был охарактеризован как европоцентристский и была предложена ревизия подхода в оптике дихотомии традиции и модерна.

Варужан Гегамян предпринимает попытку дать социально-антропологическую интерпретацию процесса формирования харизматического лидерства в контексте авторитарной модернизации турецкого традиционного общества. В частности, автор показывает, как культ личности Мустафы Кемаля и Исмета Иненю формировался в «пост-исламскую эпоху» при помощи создания новых праздников, олицетворявших «величие» правителей, и массовой пропаганде этих образов в СМИ.

Завершают номер две рецензии — *Девина ДеВиза* на книгу Стивена Фредерика Старра «Утерянное просвещение» о «золотом веке» в средневековой культуре Средней (или, как пишет автор, Центральной) Азии и *Софьи Рагозиной* на книгу Джемиля Айдына «Идея мусульманского мира. Глобальная интеллектуальная история», а также некролог *Кямала Гасымова* на смерть двух крупнейших мусульманских интеллектуалов, Таха Джабира ал-Альвани и Хасана ат-Тураби, покинувших наш бренный мир в 2016 г. Эти три работы можно лишь формально отнести к «служебному» жанру miscelania — в действительности, каждая из них представляет собой развернутое дискуссионное эссе, в котором не только излагаются идеи рецензируемых и поминаемых авторов, но и предлагается их критическая реинтерпретация. Отдельно надо сказать о рецензии ДеВиза. Мы сочли возможным дать русский перевод этой работы, вышедшей в 2015 году в связи с тем, что в 2017 г. в рекордные для отечественного гуманитарного книгоиздания сроки вышло русское издание перевода этой книги, позиционированное как новое слово в популяризации знаний об этом регионе. Такие темпы поражают воображение еще и тем, что действительно классические работы, изменившие целые направления и определившие судьбу отдельных субдисциплин в востоковедении и исламоведении либо не переводятся, либо выходят с опозданием в 20-50 лет, в то время как далекий от науки, но коммерчески подкованный российский книгоиздатель издает русский перевод написанной по вторичным источникам, упрощенной и идеологически небеспристрастной обзорной работы бывшего советолога, посвященной важнейшему для нашей страны соседнему региону, формируя тем самым искаженные представления о его истории и культуре. Констатация такого плачевного положения исследований ислама и мусульманских обществ в современной России лишь укрепляет в нас мысль о необходимости изменить эту ситуацию и надежду на то, что и мы сможем внести наш скромный вклад в решение этой более чем насущной задачи.

От имени редколлегии
Игорь Алексеев, Ильшат Саитов

Классика современного исламоведения



GLOBALIZED ISLAM: THE SEARCH FOR A NEW UMMAH

Olivier Roy

Olivier Roy

Professor, Chair in Mediterranean
Studies, Joint Chair RSCAS, European
University Institute in Florence

*This text is a translation of the first chapter of **Globalised Islam**¹, a book by Olivier Roy, one of the most distinguished scholars and commentators on political Islam. Roy argues that Islamic revival, or 're-Islamisation', results from the efforts of westernised Muslims to assert their identity in a non-Muslim context. One-third of the world's Muslims now live as members of a minority. At the heart of this development are the voluntary settlement of Muslims in Western societies and the pervasiveness and influence of Western cultural models and social norms. The revival of Islam among Muslim populations is often wrongly seen as a backlash against westernisation rather than as one of its consequences.*

A schism has emerged between mainstream Islamist movements in the Muslim world and the uprooted militants who strive to establish an imaginary ummah, or Muslim community. Roy provides a detailed comparison of these transnational movements, whether peaceful like Tablighi Jama'at and the Islamic brotherhoods, or violent like al-Qaeda. He shows how neofundamentalism acknowledges without nostalgia the loss of pristine cultures, constructing instead a universal religious identity that transcends the very notion of culture. Thus contemporary Islamic fundamentalism is not a simple reaction against westernisation but a product and an agent of the complex forces of globalisation.

1. L'Islam mondialisé, 2002 © Editions du Seuil

ГЛОБАЛИЗИРОВАННЫЙ ИСЛАМ: В ПОИСКАХ НОВОЙ УММЫ

Оливье Руа

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlng.07.1.01>

Книга Оливье Руа «Глобализированный ислам» (L'Islam mondialisé) была впервые опубликована на французском языке в 2002 году, переработанный вариант на английском языке (Roy, 2004) вышел в 2004 году. Выдержки из книги переведены и печатаются в журнале Islamology с любезного разрешения издательства Editions du Seuil и самого автора. Книга на русском языке планируется к публикации Фондом Марджани в 2018 году.

КРАХ ПОЛИТИЧЕСКОГО ИСЛАМА: ЧТО ДАЛЬШЕ?

Эта книга — продолжение моей работы «Крах политического ислама» (Roy, 1995²), где я утверждал, что концептуальная система взглядов исламистских партий оказалась неспособна выработать эффективный проект исламского государства. Я пришел к выводу, что исламистские движения выдыхаются как революционная сила и стоят на распутье: они могут выбрать путь политической нормализации в рамках национального государства модерна, а могут эволюционировать в сторону того, что я назвал неофундаментализмом. Это закрытое, буквалистское и консервативное понимание ислама, которое отвергает национальное и государственное измерение в пользу уммы — всемирного сообщества всех мусульман, основанного на шариате (исламском праве).

Оливье Руа

*Известный
исламовед, доктор
политологии, за-
ведующий кафедрой
изучения Ближнего
Востока Института
Европейского
университета во
Флоренции, Италия.*

На первый взгляд, неофундаментализм менее политизирован, чем исламистские движения, поскольку он более озабочен внедрением шариата, чем формулировкой идеала истинного исламского государства. Прошедшее десятилетие, кажется, подтвердило эту точку зрения. Весной 2001 года, через десять лет после сокрушительной победы на выборах в Алжире Исламского фронта спасения (Front islamique du Salut, или ФИС), новое народное восстание вывело сотни тысяч молодых демонстрантов на улицы столицы Алжира и бербероязычных городов Ка-

билии. Было заметно, что лозунги, призывающие к построению исламского государства, отсутствовали; вместо этого толпы требовали «свободы» и «демократии». Более того, с начала второй палестинской интифады осенью 2000 года стало все труднее отличать исламистских бойцов ХАМАС от предположительно светских членов движения Арафата ФАТХ. Такие партии, как алжирская ФИС, турецкая Партия благоденствия (Refah Partisi), тунисская Нахда, а также иранские либералы проделали эволюцию в направлении если не демократических, то, по крайней мере, парламентаристских движений. Они поддерживают выборы, политические коалиции, демократию и защиту «граждан-

2. Впервые опубликована на французском в 1992 г., на английском — в 1994 г.

ского общества» от авторитарных светских режимов или консервативных религиозных лидеров. Это достаточно свидетельствует о том, что многие исламистские группы стали «нормальными» национальными партиями, и что главная помеха демократии — не исламисты сами по себе, а более или менее светские авторитарные режимы исламского мира, поддерживаемые Западом.

Несмотря на внутреннюю динамику, исламизм (идея построения исламского государства) малопривлекателен для многих мусульман, которые не хотят участвовать в этом проекте, поскольку являются вынужденными переселенцами, мигрантами и/или представителями меньшинства. Эти мусульмане переживают детерриториализацию ислама. Когда они обращаются к религии, их сильнее привлекают другие пути, включая неофундаментализм.

Неофундаментализм обрел почву среди лишенной корней мусульманской молодежи, в частности, среди второго и третьего поколений мигрантов на Западе. Ему привержено незначительное меньшинство мусульман, но этот феномен питает новые формы радикализации, в том числе поддержку Аль Каиды, а также новый сектантский коммунистический дискурс, поддерживающий мультикультурализм как средство избегания интеграции в западное общество. Эти мусульмане не идентифицируются ни с каким национальным государством и больше озабочены распространением исламских норм среди мусульманских общин и меньшинств, а также борьбой за реконструкцию всемирного мусульманского сообщества, *уммы*. Поэтому они иногда обращаются к той разновидности направленного против Запада интернационалистского и джихадистского активизма, которая ранее была характерной чертой исламистов. Недавняя политическая радикализация консервативного ислама (воплощенная в Талибанах) стирает границы между умеренными консерваторами и радикалами. Радикальный и воинствующий неофундаментализм распространялся параллельно двум нарастающим тенденциям: росту сетей более или менее частных медресе (религиозных школ) по всему мусульманскому миру с учебными планами на основе салафитских или ваххабитских доктрин, и детерриториализации значительной части мусульманского населения через миграцию. Стратегическое партнерство Муллы Омара и Усамы Бен Ладена — хороший пример подобной перегруппировки и стирания различий между современными образованными исламистами и традиционными *улама*.

Обе главные темы этой книги — постисламизм и глобализированный ислам — строятся вокруг концепции детерриториализации. Постисламистское общество — это общество, в котором исламистская интермедия (в значении временного эксперимента) глубоко изменила отношения между исламом и политикой, отдав политическому превосходство над религиозным во имя самой религии. Чрезмерная политизация религии исламистами привела к парадоксальному результату: мусульманские религиозные чувства стали искать автономное пространство и способы самовыражения либо за пределами политики, либо в ее тени. Тем самым они подпитывают противоречивые, но все более популярные формы религиозности — от призывов к распространению шариата до возрождения суфизма. В этом смысле неофундаментализм — лишь одна из многих форм религиозного возрождения, хотя и находится в центре нашего исследования.

Современное исламское религиозное возрождение нацелено скорее на общество, чем на государство, и обращается к духовным потребностям отдельного человека. Это приводит к многообразию проявлений религиозной практики и дискурса, связанных

как с общественными движениями, так и с групповыми и индивидуальными стратегиями. Исламистский миф говорил об унификации религиозного и политического; в постисламизме эти области автономны, независимо от желаний вовлеченных акторов (фундаменталистов и секуляристов)³. Постисламизм не сопровождается упадком религии, в нем, скорее, проявляется кризис отношений между религией и политикой, религией и государством, тенденция к фрагментации религиозной идентичности и авторитета, расцвет новых и различных форм религиозности, порой враждебных друг другу — и, как ни парадоксально, стирание границ между христианской и мусульманской религиозностью (но, разумеется, не догмами). Это идет в тандеме с увеличением роли «воображаемых идентичностей» — от религиозных общин до новоизобретенных неэтнических или даже расовых деноминаций.

В Британии словом «*азиат*» называют южных азиатов, часто мусульман, а в США — людей с раскосыми глазами; «*кавказец*» в Москве — это человек с темной кожей, а *caucasian* в Вашингтоне — со светлой; во Франции словом *beur* (североафриканец) называется араб моложе тридцати лет из бедного района, в то время как живущий в Париже саудовский принц того же возраста — это просто саудовский принц.

Постисламизм не подразумевает появления секулярного общества как такового. В первую очередь он заново утверждает автономию политической деятельности, борьбы за власть, логики государственных и этнических интересов, приоритета политики над религией. Постисламизм означает, что даже в «исламском» государстве вроде Ирана роль и статус религии определяются политикой (Али Хаменеи носит титул великого аятоллы — высшего религиозного авторитета, вождя Исламской Республики — потому что его назначил политический орган, служащий высшим политическим авторитетом в стране, а не наоборот). Таким образом, постисламизм создает условия для секуляризации, но в данном случае — через стремление выделить автономную область для религии, опережая всепроникающую политизацию религиозной сферы. Даже самоочевидно «фундаменталистские» движения могут быть описаны в политических терминах: Талибан был по сути этническим пуштунским движением, а консерваторы в Иране — постреволюционная элита, мобилизующая национализм ради сохранения должностных привилегий.

В противоположность Европе, где секуляризация выросла из отрицания подавляющего идеологического господства религии, в мусульманском мире мы видим, как религия, которую почти все считают доминирующей, пытается противостоять своей де-факто политической маргинализации. Каждый политик вынужден демонстрировать показную преданность исламу, но это не делает ислам доминирующим политическим фактором. Существует стереотип о том, что в исламе нет различия между политикой (или государством, *даулат*) и религией (*дин*). Этим утверждением обосновывают то, что из-за трудности отделения государства от религии именно религия доминирует в политической и социальной сферах. Я же, напротив, утверждаю, что верно обратное: доминирует политика, в широком смысле. Современная волна реисламизации — это неосознанное стремление

3. На Западе секуляризация воспринимается как предпосылка демократизации, но на Ближнем Востоке она по большей части ассоциируется с диктаторами — от бывшего шаха Ирана до президента Туниса Бен Али. Внутреннее противоречие секуляристов во многих мусульманских странах заключается в том, что они выступают за государственный контроль над религией и часто игнорируют, а то и подавляют ее традиционные и популярные проявления — например, Кемаль Ататюрк запретил суфийские братства и учредил Управление по религиозным делам (*Diyanet İşleri Başkanlığı*); но такая политика укрепляет связь между государством и религией. Вообще говоря, в большинстве исламских стран секуляризация пришла в противоречие с демократизацией; лучший пример — отмена парламентских выборов в Алжире в 1992 г. под тем предлогом, что их бы выиграли исламисты (*здесь и далее — примечания автора, если не указано иное*).

к автономии религиозного в уже секуляризованном обществе. Мы задаемся вопросом, почему ислам не прошел через эпоху Просвещения, которая сформировала новые отношения между политикой и религией в Европе XVIII века. Но мы упускаем из виду тот способ, которым ислам адаптируется к современным формам западной религиозности.

Нет смысла надеяться, что мусульманские общества пройдут через тот же процесс секуляризации, что и христианские общества Запада, поскольку повседневное отношение между религией и политикой отличается. Разница не в том, что на политику мусульманских стран религия оказывает подавляющее влияние, а скорее в том, что в них преобладают политические (и социологические) факторы и акторы (не только государство), которые превратили религию в инструмент, и потому им удобна консервативная, замкнутая в себе и окостеневшая религия. Государственный секуляризм повсюду, от Алжира до Турции и Туниса, поддерживает не критическую и реформистскую форму религии, а консервативную и послушную. В этом отношении секулярные государства не отличаются от Саудовской Аравии: в них тоже запрещена критика с *минбара* (кафедры проповедника). Демократизация идет рука об руку с религиозной свободой, а не запретами на теологические диспуты и на разнообразие выражений религиозности.

Многообразные формы религиозного возрождения и экспрессии религиозных чувств в мусульманских обществах обходят стороной или игнорируют государство. То же имеет место, когда нет государства, за которое стоило бы бороться, и когда мусульмане находятся в меньшинстве, к тому же разделенном и лишенном сплоченности. Исламизация в этом случае сопровождается приватизацией веры — формированием замкнутых религиозных общин, конструированием псевдоэтнических или культурных меньшинств, а также идентификацией с западными формами религиозности. Другой выбор — новый тип радикального насилия, олицетворенный Аль-Каидой. Несомненно, есть связь между растущей детерриториализацией ислама (то есть ростом числа мусульман в западных немусульманских странах) и распространением специфичных форм религиозности, от радикального неофундаментализма до духовного обновления или продвижения ислама как системы ценностей и этики.

Однако я не собираюсь делать научный обзор новых форм религиозности среди мусульман. Я также не пишу книгу по религиозной антропологии. Попросту говоря, моя цель — открыть некоторые новые направления исследования. То, что мы называем «новыми формами религиозности», не означает (хотя и не исключает) «реформацию» ислама, подобную протестантской Реформации XVI века, поскольку «реисламизация» не влечет за собой пересмотра базовых религиозных догматов. Изучаемые нами новые формы религиозности больше похожи на ту трансформацию, которая произошла в христианстве в конце XX века, когда религиозность (индивидуальное формулирование и выражение личной веры) взяла верх над религией (согласованным корпусом верований и догм, которыми коллективно управляет организация легитимных хранителей учения).

В религиозности значение имеют догмы (как в христианских харизматических движениях), важность личных достижений, попытки реконструировать религиозную общину в светском окружении на основе личных убеждений верующего (отсюда расцвет сект), персональный поиск немедленно доступного знания вопреки признанным религиозным авторитетам, соседство фундаменталистского подхода к закону (повиновения Богу в каждой мелочи повседневной жизни) с синкретизмом и духовным странничеством,

успех множества гуру и самопровозглашенных религиозных лидеров, и т. д.⁴ Ислам не может ни избежать «нью-эйджа» религий, ни выбрать для себя отдельную форму модерна (modernity).

Как мы увидим, неофундаментализм и радикальное насилие связаны больше с вестернизацией, чем с возвратом к Корану. Словом, мы пытаемся взглянуть на ислам «поперек», со стороны, сравнивая его с западным миром, а не диахронически, глядя в историю в поисках корней «мусульманской ярости».

Такой подход приводит нас к методологической проблеме: о каких мусульманах и о каком исламе мы говорим? Мы используем в этой книге много терминов, таких как исламизм, неофундаментализм, салафизм, гуманистический ислам, спиритуализм, секуляризм, глобализация и вестернизация. Как приступить к выделению и категоризации сложных и многоуровневых практик более чем миллиарда мусульман, живущих в самых разнообразных социальных, культурных и географических условиях? Как маркировать то или иное поведение в качестве «мусульманского» или «исламского»? Существует ли социологический базис и данные, которые подкрепляют нашу классификацию и, если посмотреть глубже, есть ли методы, при помощи которых мы можем выделять отдельные группы людей? Пока мы остаемся на почве политологии, мы можем возразить на эту критику: исламистские движения организованы; у них есть официальная идеология, программы, официальные публикации; они участвуют в политической жизни; их лидеры (те, что пишут и выступают) — известные публичные фигуры. Проводятся (иногда) выборы, опросы и демонстрации, производятся (чаще) аресты и проходят суды. Мы можем использовать статистику, биографии, тексты и интервью. Иными словами, у нас есть факты и данные. То же относится к сплоченным радикальным движениям, даже нелегальным, таким как Аль-Каида или пакистанские религиозные движения. Мы знаем биографии исполнителей теракта 11 сентября 2001 года, и Бен Ладен достаточно много выступал перед публикой, чтобы мы познакомились с его взглядами на мир. К тому же исламский радикализм в Западной Европе можно изучать по биографиям сотен активистов, которые были осуждены и лишены свободы (и иногда убиты). Нужно только с большой осторожностью использовать термины «террорист» и «радикал» в том смысле, в каком его используют СМИ и/или власти⁵.

Когда мы заводим речь о поведении и верованиях, проблема становится более сложной. Да, у нас есть данные: книги, статьи, проповеди, интервью и огромный объем материала в интернете, включая личные сайты, чаты и случайные посты. Но авторам этих материалов сложно приписать специфические социальные категории и стратегии, а равно измерить их влияние на других мусульман. В какой мере эти блуждающие дискурсы открывают дорогу социальным и политическим движениям, а тем более формируют поведение и мышление заметного числа верующих? Авторы этих традиционных или электронных публикаций обычно происходят из «плавающих» социальных групп: студенты, имамы-самоучки и участники исламских движений, которые обычно состоят из индивидов, чьи претензии на влияние трудно оценить достоверно. В нашей книге мы предпочли сосредоточиться на нескольких разных эмпирически релевантных источниках. Публикации салафитских шейхов Саудовской Аравии так часто цитируются, обсуждаются и передаются, что они не могут не быть релевантными нашей задаче. Аналогично книга, ставшая

4. Я отсылаю к работам Даниэль Эрвье-Лежер по христианству (Hervieu-Léger, 1993, 2000).

5. Случайный взрыв на химическом заводе во Франции Дэниел Пайтс поспешил приписать исламским смертникам (Terror, 2002).

бестселлером во многих мусульманских книжных магазинах в Париже, очевидно, важна, даже если нет никаких данных о ее покупателях и читателях. Сайт, на который ведут ссылки с сотен других сайтов и электронных писем, или выдаваемый в первых строках результатов поиска, тоже заслуживает изучения. Но что можно сказать о религиозности тунисского лавочника, продающего вино, бакалею и овощи поздно вечером на углу парижской улицы? Он не пишет об исламе, не имеет сайта, ходит в ту мечеть, куда ходят его близкие, и, возможно, жертвует деньги «фундаменталистским» организациям, потому что он «за ислам», даже когда продает вино. При этом он может голосовать за правую французскую партию, потому что его тревожит преступность, и дружески беседовать с гей-активистом — своим соседом и лучшим покупателем. Как я говорил, существует сильная потребность в религиозно-антропологическом исследовании таких вещей, но это не моя область квалификации, и множество ученых компетентны в ней гораздо больше, чтобы провести такого рода исследование⁶.

Помимо научных ссылок, которые даны в книге, многое в моем подходе к теме сформировано личным опытом и даже интуицией в ходе исследования различных феноменов, имеющих отношение к теме книги. Я не только изучал французских мусульман и исламистские движения в целом, но и поддерживаю неформальные отношения с «западными» мусульманами, поскольку живу в маленьком французском городке, треть населения которого имеет мусульманское происхождение. Восемь лет преподавания философии в средней школе с большим числом учеников-«мусульман» помогли уточнить мои наблюдения. Я провел несколько лет с афганскими моджахедами, что также неплохо способствовало пониманию различий между религиозностью и религией. Я дважды читал лекции по моей книге «Крах политического ислама» в иранском священном городе Кум, что служило хорошей затравкой для интересной дискуссии с *улама*.

Другой спорный методологический вопрос — это то, как я перехожу от неопундаментализма и Талибана к либеральным спиритуалистским проповедникам, как будто они принадлежат к одной интеллектуальной семье. По большей части я буду говорить о неопундаментализме, поскольку он по определению находится в сердцевине конфликта между исламом и Западом. Но я также буду часто обращаться к более либеральным или спиритуальным проявлениям ислама, что может смутить некоторых читателей. Для этого есть два основания. Во-первых, я считаю, что в своих основах неопундаментализм, спиритуализм и либеральный ислам имеют много общего.

Главное соответствие заключается в смещении акцента с религии на религиозность — то есть индивидуализации религиозности и кризис социального авторитета религии — ведущем к реконструкции общины на чисто религиозных началах. Во-вторых, многие привычные нам формы ислама (либеральный, фундаменталистский, консервативный) — скорее конструкт, чем реальность, особенно если смотреть не на идеи, а на биографии конкретных людей. Человек может вести вполне секулярный образ жизни, потом испытать мистический кризис, затем присоединиться к фундаменталистской группе и, наконец, превратиться по мере взросления в «буржуа» и, возможно, стать лидером общины в каком-нибудь европейском районе. Мы говорим о трендах, полюсах притяжения, а не о сформировавшихся и структурированных школах мысли. Люди меняются и адаптируются.

6. См. классическую работу: Geertz (1968). Более новые работы: Bowen (1993, 2002). Не следует упускать из виду огромное количество социологических исследований иммигрантов, хотя я считаю, что взгляд на ислам на Западе сквозь призму иммиграции становится все менее релевантным.

Возможно, эта книга (которая писалась около десяти лет) опубликована преждевременно, и мне следовало бы ее отсрочить для сбора большего количества данных и увеличению количества полевых исследований. Но после 11 сентября 2001 года споры об исламе стали более запутанными, чем когда-либо, и, возможно даже, иногда отвратительными. Я не намерен высказывать позицию по каждому спорному вопросу. Но одно из полемических утверждений представляется мне настолько же популярным, насколько неуместным, при том что оно затрагивает струны общественного мнения с его чрезмерной любовью к шаблонной аналитике. Я говорю о культуралистском подходе, в котором утверждается: проблема — в самом исламе.

Удивительно, до какой степени споры о мусульманах вращаются вокруг одного вопроса: что есть ислам? Большинство событий, касающихся мусульман, описываются в связи с исламом как таковым: что ислам говорит о джихаде, террористах-смертниках, насилии, иудаизме, христианстве, демократии, секуляризации и так далее? Ислам рассматривается как единое целое, как самосогласованный и замкнутый набор верований, ценностей и антропологических паттернов, воплощенных в едином обществе, истории и территории. Это позволяет использовать термин «ислам» как концепцию, объясняющую почти все, что касается мусульман. Сэмюэла Хантингтона часто обвиняют в том, что он ввел концепт «столкновения цивилизаций», но это скорее симптом, чем причина. Культуралистский подход очень распространен среди традиционных востоковедов, таких, как Бернард Льюис (который и без Хантингтона может объяснить, что такое ислам), социологов (таких, как сам Хантингтон), политиков, ведущих журналистов, крайне произраильски настроенных ученых правых убеждений (таких, как Дэниел Пайпс) и также среди обычных людей. Но эту же позицию разделяют фундаменталисты и консервативные мусульмане, для которых все относящееся к исламу должно основываться на Коране.

Она также очень популярна среди борцов с исламофобией и умеренных мусульман. Однако фразы о том, что Коран никогда не пропагандировал *джихад* как войну или о толерантности Османской империи, не подходят для объяснения современных событий. Как и многие из моих коллег, я встревожен плоскими инсинуациями и шаблонными фразами (которые часто используют и сами фундаменталисты, например: «В исламе религия неотделима от политики»). Но точно так же раздражают апологетические и скучные конференции об исламе («Ислам: весть о мире», «Права человека в исламе»), где проповедают только обращенным (и то не всем). И критики, и «защитники» ислама ограничены культуралистским подходом. Эта симметрия кристаллизует дискуссию и не позволяет увидеть то, что происходит у нас на глазах, но за пределами наших ментальных рамок.

Ислам как религию постоянно смешивают с «мусульманской культурой» (если это выражение имеет смысл, в чем я сомневаюсь). Ислам как религия включает в себя Коран, сунну и комментарии улама. Мусульманская или исламская культура включает литературу, традиции, науки, социальные отношения, кухню, исторические и политические парадигмы, городскую жизнь и так далее. Такую культуру трудно выделить среди культуры определенных исторических периодов или географических регионов. Мы пытаемся объяснить все проблемы современного мусульманского мира в терминах ислама. Статус женщины, терроризм и недемократичность анализируются в терминах «исламской культуры или религии». После 11 сентября Коран стал на Западе бестселлером. Что ислам говорит о том, о сем? Я не намерен вдаваться в бесплодные дебаты. Священная книга — не кодекс Наполеона и не страховой полис, где все расписано в недвусмысленных терминах. Она по определению неоднозначна и служит предметом споров и интерпретаций. Если

люди до сих пор спорят о том, что на самом деле говорит Коран, значит, на самом деле никто этого не знает. Или как минимум это значит, что люди, претендующие на знание, не согласны друг с другом — а это возвращает нас к первому пункту. Ключевой вопрос, на самом деле, не в том, о чем говорит Коран, а в том, что говорят мусульмане по поводу того, о чем говорится в Коране. Неудивительно, что они не согласны друг с другом, при этом все настаивают на том, что Коран совершенно ясен и недвусмыслен. Вопрос стоит не об исламе как теологическом корпусе текстов, а о дискурсах и практиках мусульман. То же верно и в отношении ислама как «культуры».

Мысль о том, что большинство характеристик мусульман (особенно их недостатки, провалы, безнадежно тупиковые пути, безвыходность, иллюзии и утраты иллюзий) могут быть релевантно объяснены через неизменную, основанную на религии культуру, является клише для многих областей, включая политику, экономику, гражданское общество и право.

Поразительно, что многие квалифицированные ученые (я не буду говорить о гонящихся за модой неспециалистах) повторяют те же клише безо всяких исследований, подкрепляющих их позицию. Культурализм — это по сути филологический подход, который восходит к Монтескье, но был доработан в XIX веке, когда Макс Вебер разобрал убедительный пример влияния религии на экономику. Но большинство интеллектуальных наследников Вебера, как часто бывает, взяли из его наследия худшее, а не лучшее. Культуралистский подход основан на одном принципе: культура существует сама по себе, передаваясь из поколения в поколение, и является исходной объяснительной моделью любого общества. Это напоминает мне одного из ближайших русских коллег, который сказал мне в начале 1990-х: «Маркс ошибался: не экономика определяет культуру, а культура экономику». Может быть и так, но мы до сих пор следуем той же линии целостного, каузалистского, имманентеистского и механически догматического мышления, прочерченной для нас культурализмом⁷. Неудивительно, что многие бывшие марксисты стали культуралистами.

Этот спор частично затемнен постоянной путаницей между религией и культурой. Религия обычно входит в одну или несколько культур, но не может быть редуцирована к единственной. Стремление сформировать «чистую» религию вне времени и пространства является общим для всех фундаменталистских и реформистских движений. Можно, конечно, проследить некоторые корреляции между религией и набором социальных практик (веберовское отношение между протестантизмом и капитализмом), но между ними сложно установить причинно-следственную связь. Если протестантизм создал плодородную почву для капитализма, почему этот прорыв совершился именно в Северной Европе? Существует ли более ранний фактор, которым можно объяснить и протестантизм, и капитализм — скажем, тевтонский характер, выращивание овса или любовь к пиву? Если антропологический приоритет «чувства группы» (*асабиййа*) над лояльностью к государству связан с исламом, то почему эта модель преобладает на Сицилии, а не в южной Испании, где мусульмане правили гораздо дольше? Если эта модель связана с арабской культурой, то почему исламскую и арабскую культуру систематически смешивают в абсурдной концепции «арабо-мусульманских» обществ?

Арабские общества включают в себя арабоязычных христиан и иудеев, а большинство мусульман в мире — не арабы. Почему мусульманская Турция создала современную го-

7. Дэвид Лэндис — интересный пример экономиста, который поддерживает свободный рынок и индивидуализм, но воспроизводит марксистскую концепцию исторического развития (капитализм произошел от феодализма), попросту заменяя средства производства на культуры. (Landes, 1998).

сударственную систему? Только потому, что там живут турки, а не арабы? Если так, то значит, не ислам — главная причина политической отсталости арабского мира, а арабская культура? Но как отделить арабскую культуру от ислама? Просто соединить два слова, и готово объяснение! В попытках объяснить общество через религию мы проделали полный круг. Любопытно, что многие неарабские исламские реформисты (например, либеральный иранский мулла Мохсен Саидзаде) критикуют арабскую социальную среду времен Пророка за консервативное и ригидное воплощение коранического послания.

Культуралистский подход подкрепляется смешением Ближнего Востока с исламом. В частности, израильско-палестинский конфликт зачастую влияет на споры об исламе в США. Мусульман и арабов постоянно смешивают. Большинство примеров, на которых демонстрируют проблемы ислама с модернизацией, относятся к арабскому Ближнему Востоку, а не Малайзии и Турции. Книги вроде «Что пошло не так?» Бернарда Льюиса, предположительно направленные на объяснение проблем ислама, описывают исключительно Ближний Восток⁸.

Ностальгический дискурс арабов-мусульман, несомненно, важен для понимания того чувства унижения, которое испытывают многие мусульмане. Почему народы, исповедующие «лучшую из религий», были колонизированы, почему они чувствуют себя оскорбленными военным превосходством врагов, некомпетентностью и коррумпированностью их собственных авторитарных режимов? Почему в Европе ислам доминирует в бедных районах? Однако ностальгия по золотому веку ислама не предлагает никакого решения. Она не объясняет провал ислама (кроме как через теорию заговора). Золотой век — тоже исторический артефакт (Андалусия как модель сосуществования религий): мало кто из современных мусульман мечтает о восстановлении Османской империи. Систематически обращаясь к истории и исламской цивилизации, можно проглядеть процессы, происходящие в наше время в авангарде исламского активизма.

Исламские активисты не пытаются вернуть золотой век. Напротив, они играют на поле глобализации, чтобы построить там будущий золотой век в их собственном понимании: новое мировое сообщество, способное избежать провала прошлых моделей. Историческая и культуралистская точка зрения, при всей ее эрудиции и проницательности, также исчерпывает способность объяснить новые явления.

Нельзя понять современные процессы исламской радикализации, рассматривая почти исключительно ближневосточный кризис и арабский мир. Конечно, израильско-палестинский конфликт и вторжение в Ирак вызвали кристаллизацию антиамериканских и антизападных чувств среди части мусульманской молодежи. Но эта связь остается символической. Новые поколения радикализованных западных мусульман едут для сражения с неверными не в Палестину; они ехали в Афганистан, Чечню, Боснию, Кашмир и, наконец, Ирак; они едут в Нью-Йорк, Париж и Лондон. Время и пространство современного исламского радикализма шире Ближнего Востока. Это глобальное пространство. Чтобы избежать ловушки отождествления Ближнего Востока с исламом, нам больше, чем когда-либо следует отделять изучение ислама от изучения Ближнего Востока⁹.

Конечно, ислам как релевантный идеологический и социологический фактор нельзя сбрасывать со счетов. Однако чтобы избежать самоподтверждающихся аргументов культу-

8. См. разумную критику: Cole (2002).

9. Таков был подход Эдварда Саида в его критике западного ориентализма. Но затем возникла проблема, как относиться к исламу. Почему ислам до сих пор важен?

ралистского подхода, необходимо сравнивать сопоставимые объекты. Экономическая отсталость, которую часто связывают с исламом, исчезает, если сравнивать мусульманские страны с немусульманскими соседями (например, Индонезию с Филиппинами или Косово с Македонией), а не с западными странами (Cohen, 2003). В мусульманской Малайзии подушевой доход несколько выше, чем в буддистском Таиланде, а подушевые доходы в мусульманском Сенегале и полухристианском, полумусульманском Кот-д'Ивуаре почти одинаковы. В 2000 году в мусульманской Индонезии индекс фертильности составлял 2,6, а на католических Филиппинах — 3,6. Говоря в социологических терминах, мусульманские общества в среднесрочной перспективе стремятся выровняться с западными. Коэффициент фертильности значительно упал за последние двадцать лет (с 1980 по 2000 гг.: с 6,36 до 2,67 в Алжире; с 5,06 до 3,03 в Египте; с 4,90 до 2,10 в Тунисе, что близко к французскому уровню).

Повсюду женщины стали получать лучшее образование и позже выходить замуж, разница в возрасте с мужьями также снижается¹⁰. Интересно заметить, что эта социальная модернизация не имеет отношения к государственному законодательству. В Исламской Республике Иран законный брачный возраст для женщины понижен до 9 лет, но реальный средний возраст замужества вырос к 1996 году до 22 лет (реальный брачный возраст мужчин последние двадцать лет составлял в среднем около 22,4 года, что означает увеличение образовательного равенства между супругами). Исламизация семейного законодательства в Иране даже не привела к росту числа полигамных семей (они составляют около 2% постоянных браков за последние сорок лет) или частоты разводов (несколько снизилась с 1970-х гг.) (Ladier-Fouladi, 2000). Уровень грамотности среди иранских женщин с 1976 по 1996 гг. вырос с 28 до 80%.

Что это означает? Что роль ислама в формировании современных обществ преувеличена. Происходит вестернизация (глобализация, модернизация), сколько бы официальная идеология некоторых стран ни утверждала обратное. Очевидные проявления реисламизации в личном поведении (ношение хиджаба или бороды), рост религиозных практик и даже законодательство (от Алжира до Ирана) не побуждают к возвращению традиционных паттернов семейной жизни (таких, как полигамия и расширенная семья с многочисленными детьми); напротив, все это сопровождается процессом вестернизации. Мы часто преувеличиваем исламский фактор в самом процессе исламизации и упускаем остальные. Таким образом, отношения между исламизацией и глобализацией должны быть исследованы детальнее.

Но процесс вестернизации не ограничивается чисто социологическими феноменами. Он также включает этику и религиозность (упор на ценности, профессиональный успех и личные достижения). Восприятие противопоставления Запада исламу в терминах спора «ценностей» (являются ли они западными или общечеловеческими?) предвзято, поскольку западные ценности рассматриваются на Западе как общечеловеческие, что бессмысленно само по себе.

Диалоги между сторонниками и противниками аборт, патриотами и правозащитниками, этатистами и рыночниками, христианскими правыми (от Сент-Луиса до Ватикана) и теологами освобождения, консерваторами и либералами и т.д. — мы видим, что на Западе ведутся споры о ценностях, и они могут пересекаться с аналогичными спорами в мусульманских странах. Большинство культуралистских подходов несостоятельны, по-

10. Об арабских странах см.: Fargues (2000). В Иране между 1980 и 2000 гг. разница в возрасте между мужем и женой снизилась с 7 до 2,1 года; см. Ladier-Fouladi (2003).

сколькo они видят культуру как довольно гомогенный набор ценностей, не учитывая многовековой истории гражданских войн, «культуркампа» и идеологических конфликтов. Доминирующий и окончательный консенсус на Западе достигнут по поводу институтов, а не ценностей. И снова реальное объяснение лежит на уровне политики, а не культурных факторов, которые неуловимы и сложно доказуемы.

Исторические и культурные парадигмы только сбивают с пути и ничуть не помогают понять, что происходит нового. Несомненно, ориентализм — то есть изучение ислама *sub specie aeternitatis*¹¹ — переживает кризис. Это не значит, что я придерживаюсь анти-ориенталистской позиции, приверженцы которой зачастую игнорируют все, что касается религии. Я предлагаю не оставлять ислам в стороне, а рассматривать исламизацию как феномен современной эпохи, как одно из проявлений глобализации и вестернизации мусульманского мира.

Критический подход к ориенталистским взглядам не нов. Но «секуляризация» исследований Ближнего Востока плоха тем, что утрачивает понимание прочности религиозного измерения и, как обратный эффект, усиливает идентификацию ислама с Ближним Востоком в результате редукции религиозных аспектов в социополитическом подходе к ближневосточным обществам. Идея о существовании «разных исламов» тоже стара, но в ней обычно арабoцентричное исламоведение противопоставляется другим геокультурным идентичностям: африканскому, индонезийскому, а порой и европейскому исламу. Культуралистский подход обрел второе дыхание благодаря иммиграции. Присутствие религиозных меньшинств на Западе обычно рассматривалось в рамках концепции «мультикультурализма», которая внесла свой вклад в реставрацию идеи обособленных «культур». На деле мультикультуралистский подход применяют как западные консервативные правые, так и прогрессивные интеллектуалы и социальные работники. Для первых существует западная цивилизация, основанная на христианстве, чья идентичность воскресает благодаря «другим», принадлежащим к симметричной религии, которая исторически помогла конструированию зеркальной идентичности между исламом и миром христианства. Для вторых идея о существовании разных западных культур служит орудием свержения христианства с доминирующей позиции. Но, с моей точки зрения, оба подхода пренебрегают разнообразием и креативностью индивидуальных мнений внутри каждой из «культур» и игнорируют общие для них пересекающиеся паттерны.

И наконец, культуралистский подход усилился после недавних трагических событий, а точнее говоря — в результате попыток наблюдателей, политиков и общественного мнения заключить эти события в понятную концептуальную рамку, которая объяснила бы непостижимое. Потребность в политике «противостояния» угрозам тоже придает некоторую реальность ранее неопределенным понятиям: давление на систему медресе и откровенная поддержка умеренного ислама¹² означают, что религии придают значение. Стратегические и политические события влияют на формирование культурных парадигм.

После иранской революции 1979 года, коллапса СССР и атак 11 сентября многие наблюдатели стали рассматривать ислам как главную угрозу для Запада (включая Россию). Многие, если не большинство конфликтов, где затронуты западные интересы, затрагивают мусульманские страны. Наиболее активные радикальные организации последних двадца-

11. С точки зрения вечности (лат., прим. пер.).

12. См. многочисленные речи Пола Вулфовица, в которых он открыто призывает к поддержке умеренного ислама (например, «Отношения США...»).

ти лет были исламскими. Более того, значительное мусульманское население появилось на Западе, прежде всего в Западной Европе. В Восточной Европе мусульманский вопрос снова всплыл на поверхность с образованием двух новых «мусульманских» государств, Боснии и Косово, хотя последнее номинально считается частью Сербии. Нежелание европейского общественного мнения включать Турцию в ЕС во многом связано с тем, что это мусульманская страна. Даже в России, хотя это больше не империя, есть значительное мусульманское население (около 12 миллионов). В Европе, в отличие от США, вопрос иммиграции также сильно связан с исламским вопросом.

Для Европы существует связь ислама с колониальной историей, территориальными границами на юге, иммиграцией и современными пространствами социального исключения. Эти связи формируют европейское восприятие ислама, но их не существует для американцев, чья короткая колониальная история никогда не затрагивала мусульманских стран. Для США «юг» — это Латинская Америка, отсюда же идет и современный поток иммигрантов. Мусульмане в США (за исключением чернокожих мусульман) обычно благополучнее, чем латиноамериканцы и афро-американцы. Очевидная религиозность — часть социальной и политической жизни США, но для европейцев она выглядит странно. Споры о публичных религиозных проявлениях ислама ведутся по-разному. Европейские воцерковленные христиане так же плохо, как и секуляристы, относятся к выражениям мусульманских религиозных практик в публичной сфере. Им, на самом деле, хотелось бы, чтобы мусульмане были более светскими, в то время как в США споры ведутся не о публичных выражениях религиозности, а о разделяемой общности ценностей в религиозных и этических терминах. Кроме того, американская политика в отношении фундаменталистских групп и режимов (Талибан, Исламский фронт спасения, Пакистан и др.) всегда была менее догматичной и более гибкой, чем европейская. В этих условиях можно было бы ожидать более гибкого подхода США к «мусульманской проблеме». Но этого не случилось. После 11 сентября в интеллектуальных спорах по обе стороны Атлантики стали применять одинаковые клише в отношении ислама. В этом смысле, несмотря на разницу в историческом прошлом США и Западной Европы и в социологическом составе мусульманского населения в этих регионах, сейчас можно говорить об общем западном подходе к исламу.

ИСЛАМ КАК РЕЛИГИЯ МЕНЬШИНСТВА

Ислам является западной религией, это произошло не путем завоевания или массового обращения, а как следствие быстрого и добровольного перемещения миллионов людей в Европу или США в поисках работы или лучшей жизни. Они стали там постоянными жителями, хотя предполагалось, что первое поколение мигрантов в Европу поработает несколько лет и вернется домой¹³. Второе и третье поколения явно пустили корни на Западе. Как результат, в немусульманских странах появились крупные мусульманские меньшинства. Феномен мусульманских меньшинств не нов, но исторически он являлся следствием завоеваний и реконкист (например, в Российской империи или на

13. Структура иммиграции в США и в Западную Европу различается. Мигранты направляются в США на постоянное жительство и принадлежат ко всем социальным стратам. Большинство мигрантов в Европу в 1960-е и 1970-е годы были рабочими, они считали свой переезд временным и оставляли семьи на родине. В 1974 году Европа закрыла границы для трудовой миграции, но продала льготный режим для воссоединения семей. Только с этого момента мигранты стали постоянными жителями, хотя изначально не имели таких намерений. Миграция 1990-х ближе к американской модели: ее участники принадлежат к разным социальным слоям и не собираются возвращаться на родину (например, курды и алжирцы). Как мы увидим, аспект постоянства переселения важен для выражения мусульманской идентичности.

Балканах), торговли и обращения (например, в Китае и Африке) или потери политической власти (как в Индии Моголов, где мусульмане составляли демографическое меньшинство, но пребывали у власти до 1857 года). Новизна — в личном выборе мусульманина мигрировать в страну, где он заведомо будет принадлежать к меньшинству.

Размывание границ между исламом и Западом — не просто следствие иммиграции. Оно связано с феноменом более общего характера: детерриториализацией. Ислам все меньше и меньше можно приписать к определенной территории и цивилизационному региону. Это видно также по медленной интеграции Восточной Европы в Западную и по кандидатскому статусу Турции в Евросоюзе. Эволюция Восточной Европы, разумеется, более связана с коллапсом коммунистической империи, чем с экспансией ислама, но как одно из следствий этого коллапса, Европа переоткрыла для себя существование европейских мусульманских стран (Босния, Албания, а завтра и Косово). Вопреки более или менее открытым призывам многих европейских консерваторов, Европа после некоторых колебаний решила не поддерживать «христиан» против «мусульман», каковы бы ни были реальные мотивы стратегического решения о поддержке боснийских мусульман и косоваров.

Детерриториализация ислама — также результат глобализации, а не атрибут ислама как такового, хотя и затрагивает миллионы мусульман. Благодаря нарастанию миграционных и популяционных процессов все больше мусульман живут в немусульманских обществах: в наше время к меньшинствам принадлежит треть мирового мусульманского населения. У старых меньшинств было время создать свою собственную культуру или влиться в доминирующую (татары, индийские мусульмане, китайские хуэй). Но мусульмане новых меньшинств вынуждены переизобретать то, что делает их мусульманами: ведь единственный фактор, объединяющий это население — это просто отсылка к исламу, безо всякого общего культурного и языкового наследия.

Более того, мусульманин может ощущать эту детерриториализацию, даже не покидая свою страну. Ощущение принадлежности к меньшинству было до такой степени обострено «вестернизацией» или как минимум глобализацией традиционного мусульманского мира, что многие практикующие мусульмане считают ислам «оменьшинственным» даже у себя дома (например, в Турции). Многие мусульмане являются демографическим меньшинством, но и многие другие (включая, разумеется, более консервативных и радикальных) ощущают себя меньшинством в собственной мусульманской стране. Мусульманская *умма* (община) больше не связана ни с какой территорией. О ней приходится рассуждать в абстрактных или образных терминах.

Фронтир между исламом и Западом больше не является географическим, и все менее и менее — цивилизационным. Двухвековой процесс вестернизации мусульманских обществ привел к явно наблюдаемым и необратимым последствиям, хотя в последние тридцать лет и вызвал мощную обратную реакцию в форме «исламского возрождения» на разных уровнях (на политическом как иранская революция, на социальном как реисламизация повседневной жизни, рост числа женщин в хиджабах, отсылки к *шариату* в законодательстве и т. д.). Эта реакция не означает возвращения ни к «премодерному» обществу, ни к той аутентичности, что была, как предполагается, разрушена влиянием чужой культуры. Это скорее попытка «исламизировать модерн», по словам Шейха Ясина (Yassin, 1998). Научная литература о «модерности» исламизации обширна, хотя эта идея противоречит взглядам, распространенным в западных СМИ и общественном мнении.

Модернизация и реисламизация — конечно, довольно проблематичные концепты. Исламизация может быть как реакцией на модернизацию, так и фактором последней (иранская революция — второй случай), в том смысле, что в 1960-70-х гг. доминировали весьма этноцентрические и линейные взгляды на смысл модернизации (как перехода от религиозной традиции к секулярному модерну). Но проблема социальных и культурных изменений больше не основана на дихотомиях между традицией и модерном, религией и секуляризацией, и даже либерализмом и фундаментализмом¹⁴. Мы увидим, например, как неофундаментализм работает на аккультурацию¹⁵, а не на возврат к утраченной аутентичности. Короче говоря, конфронтация между исламом и Западом выражена в западных категориальных формах. Исламские радикалы воображают себя представителями традиции, тогда как в действительности они — негативная¹⁶ форма вестернизации.

В эпоху, когда стираются территориальные границы между великими цивилизациями, ментальные границы приходится заново изобретать, чтобы вдохнуть вторую жизнь в призраки ушедших цивилизаций: мультикультурализм, меньшинства, столкновение или диалог цивилизаций, *communautarisation* (коммунитаризация)¹⁷ и т.д. Этничность и религию мобилизуют для прочерчивания новых границ между группами, чья идентичность опирается на перформативную дефиницию: мы суть те, кем мы себя называем, или те, кем нас называют другие. Эти новые этнические и религиозные границы не соотносятся ни с какими географическими регионами. Они действуют в умах, отношениях и дискурсах. Они более словесны, чем территориальны, но тем более страстно их поддерживают и защищают — именно потому, что их нужно изобретать, и потому что они — хрупкие и временные. Детерриториализация ислама ведет к поиску дефиниций, потому что ислам больше не встроен в территориальные культуры, как бы разнообразны они ни были — а они, между прочим, всегда видятся такими снаружи. Например, афганский мусульманин, живущий в Афганистане, не считает свою религию «афганской», по крайней мере, пока не встретит арабских ваххабитов с их обвинениями в том, что он смешивает ислам с афганскими традициями. Разнообразие — не аргумент в пользу толерантности, когда оно не воспринимается как ценность.

Такая вестернизация вовсе не обязательно травматична для «уличного мусульманина». Вызов вестернизации вполне понятен большинству мусульман, но переживается ими на практический лад, без драм и травм — как на Западе, так и в мусульманских странах. Хотя существует давняя традиция экзегезиса и вынесения фетв касательно того, что должен и что не должен делать мусульманин, когда сталкивается с немусульманской средой и практиками (и мы посвятим этому часть книги), большинство мусульман как-то справляются с этим без обращения к сайту *fatwa-online.com*. Мы должны вернуться к дискурсам и практикам реальных акторов, не задерживаясь на теологических вопросах такого сожития.

Паллиативные компромиссы, выстраивание личных отношений, казуальное использование разных уровней самоидентичности, цитаты *ad hoc* из хадисов или Корана, дог-

14. Модерность исламистских движений давно установлена (см. работы Жюль Кепеля [Gilles Kepel] и автора этой книги). О модерности неполитической исламизации см. работы Фарибы Адельха [Fariba Adelkhah], Нильюфер Геле [Nilüfer Göle], Оливье Руа и Патрика Хэнни [Patrick Haenni].

15. Заимствование черт другой культуры (*прим. пер.*)

16. В первую очередь, имеется в виду фотографический негатив (*прим. пер.*)

17. Данным термином во Франции часто описывают желание людей, чтобы к ним относились в первую очередь как к представителям группы (обычно этнокультурной), и только во вторую — как к индивидуальным гражданам. Таким образом, этнокультурная идентичность встает между государством и индивидом. Это негативный синоним мультикультурализма.

матическая или либеральная рационализация *post hoc* как ответ на неудобные вопросы немусульманских коллег или социологов-опросчиков — спектр вариантов поведения весьма широк и гибок. Быть мусульманином на Западе — это вовсе не шизофренический опыт. Четкие категории (такие, как ислаимзм или неофундаментализм) полезны, но не способны охватить весь опыт реальной жизни миллионов людей, даже если они эвристически релевантны. Один и тот же человек может использовать разные уровни концептуальных отсылок, переходя от духа к букве писания и обратно. Тем не менее, для изучения доступной литературы (книг и интернет-ресурсов) наши категоризации более осмысленны, но и здесь они не исчерпывают всей сложности индивидуального религиозного опыта.

АККУЛЬТУРАЦИЯ И «ОБЪЕКТИВИЗАЦИЯ» ИСЛАМА¹⁸

Кого мы называем «мусульманином»? Человека, регулярно ходящего в мечеть, или сына родителей-мусульман, или представителя определенного этноса (араба, пакистанца) или определенной культуры? Что такое ислам? Набор верований, основанный на книге откровения, или культура, связанная с исторической цивилизацией? Набор норм и ценностей, поддающийся адаптации к разным культурам? Наследие, основанное на общем происхождении?

Участники большинства споров об исламе либо перескакивают от дефиниции к дефиниции, либо держатся за какую-то одну, не учитывая, что на разных уровнях могут быть релевантны разные определения. В то же время антропологи работают с многоуровневыми измерениями религиозной идентичности. Но примечательно, что вопрос «Что есть ислам?» сегодня обсуждается не только среди внешних наблюдателей. Он стал краеугольным камнем всех движений исламского возрождения.

Все фундаменталистские и исламистские движения похожи друг на друга тем, что проводят внутри мусульманского мира границу, отделяющую исламское от неисламского. «Мусульманское» общество (в культурном и социологическом смысле) для них не то же самое, что «исламское» общество *per se* (то есть общество, основанное на принципах ислама). И потребность вывести формулу того, что значит быть мусульманином, определить, что есть ислам объективно — то есть «объективизировать» ислам — логически следует из того, что религия потеряла социальный авторитет из-за вестернизации и глобализации.

Реисламизация — это часть процесса декультурации (т. е. кризиса традиционных культур, что открывает путь вестернизации и реконструкции идентичностей). Конечно, я не считаю, что эти «традиционные» культуры были статичными и имели иммунитет к глобальному воздействию. Говоря о традиционных культурах, мы скорее имеем в виду то, что реконструируют для себя иммигранты первого поколения, и то, что называют «традиционным» западные деятели, работающие с иммигрантами — социальные работники, антропологи и адвокаты, которым приходится объяснять в суде определенные социальные практики (как брак поговору) или защищать определенные обычаи (как женское обрезание или преступления чести). Отсылки к «традиции» в устах общинных лидеров на Западе или политиков в родных странах служат поддержанию связи между иммигрантами и родиной. Эта связь функционирует как политический инструмент в принимающей стране, канал двустороннего финансирования и базис для выстраивания деловых отношений. Молодые люди, спорящие со своими отцами (или дедами) о том, можно ли говорить

18. Термин «объективизация» принадлежит Дейлу Эйкельману; см. Eickelman & Piscatori (1996, 38).

по-английски, носить западную одежду, танцевать или ходить на свидания, противостоят образу традиционной культуры — хотя антропологи и знают, что эта культура в замкнутом виде никогда не существовала (и что сами эти споры трансформируют ее образ). Отсылка к традиции также выполняют перформативную функцию: традиция — это то, что я называю (или, точнее, то, что называет мой дед) традицией.

Отношения между мусульманами на Западе и в родных странах больше не диаспоральны. Сирийцы или йеменцы в США ощущают себя в первую очередь арабо-американцами. Иммигранты связаны не столько с родной страной, сколько с новым набором идентичностей, которые по большей части порождены принимающей страной. Во Франции термины *maghrébin* и *beur* не соотносятся с изначальными идентичностями (в Северной Африке, т. е. Магрибе, человек в первую очередь алжирец или тунисец, во вторую араб, но никогда не «магрибинец»). Конечно, некоторые группы (например, анатолийские турки в Европе или бенгальцы-силхети в Британии) дольше других сохраняют диаспоральность, которую укрепляют договорные и зачастую эндогамные браки между уроженцами одной деревни. Но среди исламских активистов в Европе вошел в моду новый тип исламской идентичности, не связанный с родной культурой.

Как мы увидим, хороший пример этого феномена — разрыв между турецкими наследниками Партии благоденствия (*Refah Partisi*) и движением «Национальный взгляд» (*Millî Görüş*), которое изначально было европейской секцией партии, но превратилось в автономное религиозное движение в чисто европейском контексте. Поиск аутентичности больше не нацелен на поддержание изначальной культурной идентичности, но устремляется за ее пределы к внеисторичной модели ислама. В нем больше нет ностальгии по определенной стране, по чьей-либо юности или семейным корням. В этом смысле вестернизация означает нечто совсем иное, чем превращение в западного человека — отсюда и амбивалентное отношение к ней.

Как нам осмыслить то, что в мусульманском мире высказывают ненависть к Западу, и в то же время стоят в очередях за визами в западные посольства? Здесь нет противоречия, даже если это делают одни и те же люди. Мы также ошибемся, если посчитаем стремление молодых борцов за демократию в Иране приглашением американской армии свергнуть консервативный тегеранский режим. Конфронтация с западной моделью происходит из-за стремления к другой модели глобализации, выраженной в западных терминах, таких как культура, права меньшинств, Третий мир и глобальный (развивающийся) Юг. Поиск аутентичности направлен и против родной, и против западной культуры, но путем отсылки к традиционным (*умма*) и к западным (антиимпериализм) категориям, не различая их. Существует постоянная борьба между многими исламскими интеллектуалами и «авторами Третьего мира», направленная на историзацию западной культуры, чтобы разоблачить ее притязания на всемирность, особенно в том, что касается прав человека, конечно. Но критика западной культурной гегемонии не всегда сопровождается повышением ценности существующих традиционных культур. Чаще она модернистски реконструирует новые идентичности, даже несмотря на то, что они опираются на исторические темы (например, конфуцианские ценности в Китае и Сингапуре). Вестернизация, миграция и утрата корней идут рука об руку с поиском другой универсальности.

Реисламизация — скорее часть аккультурации, чем реакция против нее. Это способ апроприации этого процесса, или переживание его как процесса самоутверждения, но также его инструментализация с целью «очищения» ислама. Реисламизация означает,

что мусульманская идентичность — самоочевидная в контексте собственного культурного наследия — должна быть эксплицитно самовыражена в немусульманском или западном контексте. Конструирование «декультуризованного» ислама служит средством переживания религиозной идентичности, которая не привязана ни к какой конкретной культуре и потому способна вписаться в любую культуру или, точнее говоря, самоопределиться вне самого понятия культуры.

Проблема не только в том, чтобы переплавить исламскую идентичность, но и в том, чтобы сформулировать ее в явно выраженных терминах. Обращение к эксплицитной формулировке важно тем, что обязывает к осуществлению выбора и к освобождению от разнообразных, подчас противоречивых уровней практик и дискурсов, вписывающих религию в конкретную культуру. Рядовые мусульмане часто, особенно во времена политических кризисов (таких, как 11 сентября), чувствуют себя вынужденными (или от них явно требуют) объяснить, что значит быть мусульманином. Иногда их напрямую об этом спрашивают интервьюеры, соседи, ведущие новостей, иногда они выступают самостоятельно, потому что ожидают этого вопроса. Западная пресса публикует множество высказываний «умеренных» или «либеральных» мусульман о том, что есть в исламе и чего в нем нет (обычно — чего нет: радикализма, насилия, фанатизма и т. д.). Эта задача ложится на каждого мусульманина, а не на признанных религиозных авторитетов, потому что, как мы увидим, на Западе нет или почти нет авторитетных мусульманских организаций. Каждый мусульманин ответственен за свое мусульманство, и это открывает интересные перспективы исследователям. Чтобы познакомиться с мыслями мусульман, им не нужно пробираться в закрытое сообщество; наоборот, они затоплены валом деклараций и заявлений. Публичная самоидентификация стала почти гражданским долгом для мусульман.

Но объективизация ислама — не только результат политического давления и конкретных событий; это и следствие механического отсоединения религии от культуры. Глобализация размыла взаимную привязку религии, традиционной культуры, конкретного общества и территории. Общественный авторитет религии исчез во многом, хотя и не исключительно, благодаря опыту проживания в качестве мусульманина на Западе. То, что сегодня воспринимают как всепроникающее движение реисламизации или исламское возрождение, исследователи объясняют как протест идентичности (Bugat, 2003) или способ примирить модерн, самоутверждение и аутентичность (это говорится, в частности, о возвращении к *хиджабу* женщин, получивших западное образование). Достаточно точно, но это также результат потребности эксплицитно сформулировать, что означает ислам для конкретного человека (а не что есть ислам сам по себе) в той ситуации, когда в обществе больше не существует обеспечивающих значение ислама авторитетов. Выработка явно выраженных терминов также влечет за собой проекцию в будущее, желание представить умму за пределами гетерогенности культур и обществ. Это приводит к стремлению определить «универсальный» ислам, правомерный в любом культурном контексте. Разумеется, ислам универсален по определению, но со времен Пророка и его сподвижников (салафов) он всегда был встроен в определенные культуры. Эти культуры — не просто продукт истории и итог множества влияний и отличительных особенностей групп и индивидов. С точки зрения фундаменталистов (и некоторых либералов), в этих культурах нечем гордиться, поскольку они исказили изначальное исламское откровение. Глобализация — благоприятная возможность отсоединить ислам от всех конкретных культур и создать модель, работающую за их пределами.

Это согласуется с многовековой борьбой истинных фундаменталистов (например, ваххабитов) по отделению ислама от этнических культур. Они боролись не только с локаль-

ными версиями ислама (суфизмом в Южной Азии, марабутами в Северной Африке, определенными ритуалами и музыкальными традициями повсеместно), но и с историческими правовыми школами (такими как ханафизм и шафиизм), которые встроились в локальные культуры (нельзя понять Йемен без шафиизма и зайдизма, а Афганистан без ханафизма). Саудиты пытались изо всех сил реинтегрировать афроамериканских мусульман в мейн-стримный ислам (через Уориса Мохаммеда, сына и наследника Элайджи Мохаммеда) вне этнических и расовых коннотаций. Образованные западные «возрожденные в вере» мусульмане нового поколения не хотят быть пакистанцами или турками, они хотят быть прежде всего мусульманами. Фундаментализм — это и продукт, и средство глобализации, поскольку он без ностальгии принимает утрату традиционных культур и позитивно воспринимает возможность построения универсальной религиозной идентичности, отсоединенной от любой конкретной культуры, включая западную, которая воспринимается как испорченная и упадочная — это постоянная тема фундаменталистской литературы. Но, возможно, эта гримаса и есть реальная победа вестернизации.

Поиски «чистого» ислама влекут за собой также обеднение его содержимого, которому приходится быть полностью эксплицитным и не связанным с унаследованным культурным габитусом и побочными знаниями (литературой, устной традицией, обычаями). Внушается представление об исламе как о «просто» религии (что служит заодно предпосылкой секуляризации). Здесь лежит выбор между «либералами», которые в конечном счете признают секулярное пространство, и фундаменталистами, для которых по-прежнему религия служит всеобъемлющей системой. Но из-за статуса ислама на Западе как религии меньшинства «внешнее» пространство может быть освящено только через индивидуальную сакрализацию повседневной жизни (как в некоторых иудейских практиках), или через построение исламизированных пространств (таких, как кварталы или локальные мечети), или через активистское, радикальное и в конечном счете самоубийственное отрицание западного общества, которое порождает секуляризацию. В любом случае как либеральная, так и фундаменталистская точка зрения основаны на личности, а не коллективе.

Отсюда следуют две вещи. Во-первых, можно адаптироваться к глобализации либо через либерально-реформистский подход, либо через духовно-харизматический (как в христианском евангелическом движении), либо через неофундаменталистский с его упором на *шариат* (право) и *ибадат* (ритуалы). Все они основаны на индивидуальной переформулировке персоналистской религиозности (даже если стремятся возродить роль общины). Два последних подхода имеют между собой ту общую черту, что отвергают все теологические и философские измерения, предпочитая им благочестие (ибадат). Фундаментализм равносителен вестернизации, и служит в первую очередь (хотя не исключительно) инструментом вестернизации. Более того, в наши дни он выступает успешнее либерализма и спиритуализма с точки зрения внешней заметности (но не с точки зрения числа приверженцев в мусульманских кварталах). Причины этого мы рассмотрим ниже.

Во-вторых, для понимания современных изменений в исламе с точки зрения религиозности и отношения к насилию необходим перекрестный подход, то есть сопоставление с другими западными религиями (в частности, с христианством, но также и с религиозными проявлениями Нью Эйдж или любавичской общиной ретрадиционализованного иудаизма) и современными формами политической радикализации западной молодежи как минимум начиная с 1960-х гг. Для понимания новых тенденций среди мусульманской молодежи это полезнее, чем пытаться заново прочесть Коран.

ПЕРЕПЛАВКА ИДЕНТИЧНОСТИ И ВЕСТЕРНИЗАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Как мы видели, существует тенденция переоценивать роль ислама в проблемах мусульманских мигрантов и обществ, в то же время недооценивая эффект вестернизации и проникающее влияние христианских или (политически) левых паттернов религиозности и политического радикализма.

Нельзя понять «исламский фундаментализм» вне перекрестного изучения самовосприятия организованных религий в эпоху глобализации. Эта трансверсальность требует не сравнительного изучения Корана, Библии и Торы, а поисков определения сути религии. Общие черты религиозности неофитов и «истинно верующих» включают кризис социального авторитета религии, разъединение религиозных и культурных паттернов, конституирование религиозных общин на основе индивидуального самоопределения «себя как верующего», открытую критику «нерелигиозных элементов» и стремление вернуться к настоящим религиозным доктринам. Но еще важнее, что опыт жизни в качестве меньшинства в секулярном и даже языческом мире служит обычной темой для обсуждений как среди мусульман подобного типа, так и среди иудеев и христиан.

Итак, есть много общего между христианской и мусульманской реакциями на секуляризацию¹⁹. Разумеется, реальность секуляризации дискуссионна²⁰. Критики этой концепции отрицают, что религия переживает упадок, и считают секуляризацию скорее идеологемой, чем реальным социальным процессом. Верно, что секуляризация по-разному проявляется в Европе и США. В обоих случаях религия играет в обществе роль, никак не связанную с ее правовым статусом. В США, где церковь по конституции отделена от государства, политики, тем не менее, обязаны демонстрировать на публике религиозность (особенно когда участвуют в выборах). В Британии, где церковь является государственной, посещаемость церковей резко сокращается, как и в остальной Европе. По сути европейцы воспринимают христианство как культуру, как часть европейской идентичности и истории, но их не заботит вера и религиозность. Они могут протестовать против поддержки мусульман против христиан на Балканах, против вступления Турции в ЕС, но при этом они будут голосовать за политиков, открыто признающих в атеизме. В США все наоборот. Там не было религиозно мотивированных протестов против поддержки мусульман на Балканах (хотя, конечно, были возражения по другим мотивам), но открытый атеист не имеет шансов на избрание президентом. Религиозность там важнее религии, в противоположность Европе. Отсюда и разница в подходах к религиозности мусульман в ее видимых проявлениях. В Европе христианские церкви и секуляристские движения проявляют любопытное единство в том, что касается мусульманских мигрантов. Европейцы хотят, чтобы мусульмане мыслили более секулярно, но не стремятся опровергнуть истинность ислама как религии.

Например, во Франции во время дебатов о платках (приведших к законодательному запрету школьницам носить платки) католическая церковь, протестантский синод и верховный раввинат заняли сбалансированную позицию, поддерживая закон 1905 года об отделении церкви от государства, но протестуя против запрета религиозных символов в школах. Правые христиане в США либо во имя Библии открыто враждуют с исламом как религией (и стремятся обратить мусульман в христианство, что крайне необычно

19. О католицизме см.: Hervieu-Léger (2003).

20. Критику самой идеи об упадке религии см.: Berger (2000).

для Европы), либо объединяются с мусульманами для защиты религии в публичной сфере (например, в поддержку молитв в школах) или во имя консервативных ценностей (например, против феминизма и гомосексуализма).²¹ Европейцы хотят секулярных мусульман, американцы — мусульман-протестантов.

Но при всех трансатлантических различиях очевидно, что «возвращение религиозного» принимает в христианстве и исламе чем-то похожие формы. В обоих случаях религиозность важнее религии: интеллектуальные и теологические дебаты открывают возможность для выражения личностных отношений к вере, божеству и знанию. В центре современной религиозности стоит отдельный человек и его самость. Это фундамент евангелических и харизматических движений. Религия переживается внутри замкнутого на себя сообщества верующих, часто локального, а не официальной церкви или академического института. Знание истины достигается через личную веру, а не через годы обучения богословию и не через подчинение теологам и клирикам. Лидеры харизматичны, от папы Иоанна Павла II до Фетуллаха Гюлена. Но все движения религиозного возрождения признают, что общество нерелигиозно, и здесь исчезает разница между США и Европой.

Американские проповедники говорят о добрых христианах как о меньшинстве в обществе, одержимом сексом и наркотиками (европейцы добавляют деньги к этому списку современных зол). Точно такого же взгляда придерживаются католики во все еще католической Франции и мусульмане-фундаменталисты в Турции: истинно верующие — религиозное меньшинство (и ровно то же самое говорят талибы в Афганистане).

Религиозность — личный опыт, а не традиция. Уверовавший неопит по определению скептически в отношении религии своих близких и предков. (Как я уже говорил, мы переоцениваем роль ислама в реисламизации). Папа Иоанн Павел II, точно так же, как Фетуллах Гюлен или Хомейни (а в свое время Мао) апеллирует к «молодым» в обход институциональной и поколенческой иерархии. Поколенческое измерение ставится в центр и используется как рычаг; но отдать приоритет молодым над старыми означает признать и усилить кризис авторитета и канонического знания. Как следствие — более или менее драматично — делегитимизируется иерархия и даже дисциплина нормативной передачи знаний. Личностный эмоциональный опыт ведет к истине напрямую. Дискурсивность отвергается в пользу чувства. Инициированный папой Всемирный день молодежи обходит культурные и языковые различия, используя стереотипные формулы из многих разных языков и интермедии на основе фольклорных и тоже стереотипных культурных репрезентаций, таких, как песни с одинаковыми словами, национальные блюда и флаги.

ГДЕ МУСУЛЬМАНСКИЕ РЕФОРМАТОРЫ?

Паттерны веры и авторитета меняются даже когда теология неизменна. Глобализированный ислам — это не новый ислам. Напротив, большинство его деятелей привержены базовым нормам своей религии. Что меняется, так это их отношение к религии — не сама религия, а то, что я называю религиозностью.

21. См. речь преподобного Джерри Вайнса (Jerry Vines) на конгрессе Южных баптистов (Saint Louis Post, 12 июня 2002 г.), где он сказал: «Аллах — не Иегова», и дошел до обвинения пророка Мухаммада в педофилии. Но две религии могут объединяться в борьбе против сексуальной свободы. Например, большинство католических епископов в Африке, как и многие исламские лидеры, выступают против «кампаний про профилактике СПИД, нацеленных на группы риска, включая гомосексуалистов, проституток и наркоманов, утверждая, что их признание означает одобрение аморальных действий» (de Young, 2001).

Этого часто не понимают, когда говорят, что вестернизация ислама непременно означает реформы и либерализацию, а все сорта консерватизма и фундаментализма суть возврат к прошлому или импорт ближневосточной культуры и политики на Запад через мусульман-мигрантов. На самом деле, вестернизация не только полностью совместима с новым фундаменталистским дискурсом, но и может его поощрять.

Для многих неофундаменталистов глобализация — не потеря, а благоприятная возможность. Она может дать протигоядие от культурной вестернизации: когда мусульмане оторваны от своих родных культур, испытавших сильное влияние неисламских обычаев и традиций, то возникает перспектива реконструкции мусульманской общины, основанной исключительно на исламских принципах. Такая община — продукт не конкретной культуры или цивилизации, а воли индивидов, переживающих процесс индивидуализации через декультурацию и принимающих явное и добровольное решение присоединиться к новой общине на чисто религиозных принципах. Стремление к эксплицитным формулировкам — часть индивидуализации. Неофундаменталисты превращают свою слабость (побочный эффект глобализации) в стратегию воссоздания уммы на руинах умирающих культур, в том числе западных. Сам проект заключает в себе свою гибель, как и миф об исламском государстве, поскольку он лишен конкретного территориального, культурного, этнического и экономического фундамента для строительства такой общины. Это ведет к воображаемому бегству из политического тупика, пусть даже и в кровавый кошмар Аль-Каиды. Но борьба за достижение хотя бы некоторых из заявленных целей влияет на политику и общество: неофундаменталисты избегают интеграции в западные общества с помощью набора религиозных и социологических инструментов, доступных на западном рынке.

Фундаменталистский дискурс можно переформулировать в терминах ценностей, самоутверждения и мультикультурализма, сосредотачиваясь на современных социальных вопросах (например, на защите семейных ценностей, а не строгой реализации шариата). Вестернизация не имеет ничего общего с догматикой. Она меняет не религию, а религиозность, то есть личное отношение верующего к его вере и догмам, тот способ, которым он формирует и реализует это отношение. Современная история христианства и иудаизма — лучшее доказательство того, что модернизация вовсе необязательно влечет за собой либерализацию норм мышления и поведения верующих.

В то же время остается загадкой наблюдаемое исчезновение мыслителей-реформистов в мусульманском мире. Если вестернизация — настолько серьезная угроза, то независимо от того, как адаптируются к ней на практике обычные мусульмане, почему мы ощущаем недостаток теологических дискуссий? На самом деле современных мусульманских мыслителей реформистского направления немало (например, Мохаммед Аркун, Халед Абу Эль Фадд, Абдолкарим Сорущ, Мухаммад Шахрур и Мохсен Кадивар). Проблема не в писателях, а в читателях. Почему реформистов так мало читают? Объясняет ли этот парадокс неграмотность, цензура, бедность?

Цензура есть в большинстве ближневосточных государств, но не на Западе, и мусульмане там как минимум столь же грамотны, что и читатели Мартина Лютера в XVI веке. Причина малочисленности читателей проста: новые теологи бросают вызов консервативной теологии, предлагая свои собственные интерпретации (*калам-и но*²² в Иране). Какое бы образование они ни получили, они считают себя учеными, современными

22. Новый калам (перс., *прим.пер.*)

улама или философов, и стремятся вынести свои научные теории на академическое обсуждение. Поэтому они и не привлекательны «возрожденным в вере» мусульманам. Последние предпочитают гуру, а не учителей, и уверены, что чрезмерный интеллектуализм только портит веру, они ищут готовые, легкодоступные наборы норм и ценностей для упорядочения своей повседневной жизни и самоопределения через практическую и видимую идентичность. Либеральные мыслители не соответствуют спросу на религиозном рынке.

Во всех движениях религиозного возрождения конца XX века широко распространен антиинтеллектуализм, поощряющий более эмоциональную религиозность, связанную с индивидуализмом и кризисом интеллектуального авторитета. Харизматические христианские движения и любавичский иудаизм открыто предлагают альтернативу интеллектуализированной вере. Они играют на эмоциях посредством ритуалов и коллективных демонстраций веры, используя яркие символические маркеры принадлежности к общине (например, возжигание свечей у любавичских хасидов). Католический Всемирный день молодежи — игра на прямом эмоциональном контакте между папой и «молодежью» в обход религиозного истеблишмента. Большинство молодых людей не знают учения церкви и безразличны к нему. Они просто радуются встрече с папой. Тот же Иоанн Павел II систематически смещал, запрещал в служении и задвигал в тень теологов либерально-гуманистического направления. Но молодым участникам Всемирного дня молодежи нужна не либеральная теология, а праздник эмоций. Многие из них признаются, что не знают католического символа веры и равнодушны к нему. Они приходят туда за духовным опытом.

Очевидно, что «возрожденные в вере» презируют интеллектуализм. Чувства важнее знания. Важна радость веры, счастье от соприкосновения с Богом. Религиозные собрания похожи на праздники, где такая религиозность — современна, основана на идее самости как центра религии. Все вращается вокруг отдельного индивида и его самости. Вера персональна, и вера — это истина. Вера — это не религия.

Ислам на Западе — это западная религия, но не в смысле изменения его теологической структуры, а в смысле выражения этой структуры на языке ценностей, а не правовых норм, каковы бы ни были эти ценности. Даже типичные мусульманские позиции бывают очень консервативными (например, по отношению к гомосексуальности и абортам), но мусульмане обычно выражают их в тех же терминах, что католики или правые протестанты, безо всяких отсылок к ортодоксальному *шариату* в терминах *худуд* (исключение составляют наиболее консервативные салафитские группы или радикальные движения типа «Аль-Мухаджирун», которые открыто отказываются от всяких уступок Западу, даже в вопросах формулировки своих норм). Аборт — типичный пример. Он никогда в истории не был центральной темой правовых дискуссий; обычно в *фикхе* он осуждается, за исключением некоторых обстоятельств, но никогда не становится главным вопросом («Талибан», скажем, не запрещал абортов). Но многие мусульманские проповедники на Западе объединяются с консервативными христианами, которые видят в аборте признак морального упадка. Неожиданно начавшееся в Египте в 2000 году преследование гомосексуалистов было парадоксальным признаком вестернизации мусульманского религиозного консерватизма. Разумеется, гомосексуализм запрещен в исламе, но египетское общество и улама обычно закрывали глаза на такие отношения, если они не становились скандальными, и сексуальная жизнь считалась частным делом человека (секс-туризм богатых европейцев, ищущих более снисходи-

тельного отношения к гомосексуализму, в мусульманские страны — клише литературы о путешествиях). Неожиданно он стал вопросом «культурной аутентичности» в конфронтации с Западом (и Израилем), но эта конфронтация выражала себя на западном языке: моральные ценности и формальная, почти медицинская категоризация сексуальной жизни.

Язык противостояния Западу — зачастую западный язык. Интересно проследить заимствование «западных» тем и идей исламистским мейнстримом. «Гражданское общество» позитивно упоминается в текстах Партии благоденствия в Турции (*sivil toplum*), аятоллы Хатами в Иране (*jame'ye madam*) и Рашида Ганнуши (Ghannouchi, 2000), так же, как и демократия, плюрализм и права человека. Но и мусульмане-консерваторы склонны использовать западные концепты, примером чему служит Всеобщая исламская декларация прав человека (1981), изданная британской организацией с саудовским финансированием (Mauger, 1995, 22).

Споры о *шариате*, женщинах и законных наказаниях зачастую ведутся в терминах, адаптированных к западному восприятию. Иногда даже стремятся доказать, что западные концепции лучше воплощены в исламе, чем на самом Западе (любимая тема — о том, что шариат лучше обеспечивает права женщин, чем западный феминизм: довольно необычный взгляд с точки зрения классической литературы *фикха*).

Как мы увидим, мусульманские активисты на Западе используют культурные и правовые концепты модерна, такие, как права меньшинств и антирасизм, с целью быть признанными в качестве меньшинства. Исламское возрождение зачастую перестраивается в терминах мультикультурализма, аутентичности и идентичности — дискурсах, которые являются явными продуктами Запада. Такие термины, как «исламская культура» и «исламская идентичность» по определению относятся к модерну. Для традиционного *алима* нет никакого смысла говорить о «мусульманской культуре». Искать признания в качестве меньшинства со своими собственными ценностями означает принять плюрализм ценностей и вер. Это не только вопрос удобства и тактики: данные западные категории глубоко укоренились даже среди фундаменталистов. Их постоянное использование не делает людей демократами, но побуждает усваивать общепринятую грамматику социальных отношений, даже если ценности не меняются. Синтаксис может быть западным, морфология — исламской.

Эта точка зрения порождает некоторую противоречивость: секулярные и либеральные левые более склонны признавать мусульман в качестве меньшинства (подобного геям и лесбиянкам), чем консерваторы и правые христиане, которые во многом разделяют ценности и взгляды мусульман на семью, наркотики, сексуальность и др.

КРИЗИС АВТОРИТЕТА И САМО-ПРОВОЗГЛАШЕНИЕ

Как мы видели, перемещение на Запад отсоединяет ислам как религию от конкретных культур — от любых конкретных культур. В этом смысле вестернизация не встраивает ислам в западную культуру, а противостоит самой концепции отдельно взятой культуры. Она заставляет акторов самостоятельно переформулировать основы религии, больше не подкрепляемой социальным авторитетом. Коллективные проявления социального авторитета (родители, социальное окружение, *улама*, законы, обычаи и привычки) больше не принуждают вести себя по-мусульмански (хотя бы и в конвенциональ-

ной форме). В Афганистане нетрудно найти халяльное мясо, а вот в Моабе, штат Юта²³ — не факт (пример не относится к алкоголю — его одинаково трудно найти и там и там). Кризис «религиозного авторитета» затрагивает не только ислам на Западе. Христианство в Европе больше не является самоочевидной деталью культурного и социального ландшафта. Публичные выражения набожности воспринимаются как проявления эксцентричности или маркер членства в какой-нибудь экстремистской организации. Но даже в такой «религиозной» стране, как США ширится разрыв между официальными церквями и растущими харизматическими общинами. Это отчасти проявление потребительского отношения, религиозного консюмеризма на рынке Веры. Характер обращения многих латиноамериканцев в протестантизм — хороший пример того же процесса объединения декультурации и религиозности (конечно, то же относится и к обращению в ислам). Интересно проследить биографии обращенных. Они нередко выбирают ислам, попробовав другие религии (это одна из тем апологетической исламской литературы об обращениях: некто родился протестантом или евреем, потом стал буддистом, но в конце концов, сравнив все религии, «вернулся» к истинной). Люди часто отходят от официальных религий к персональным реконструкциям, которые всегда нуждаются в «подтверждении» собственным поведением и взглядами верующего, поскольку не опираются ни на что социальное очевидно.

Мы также наблюдаем всеобщий кризис клерикальных институтов. В Иране он стал очевидным после провала исламской революции. В суннизме классические образовательные учреждения (такие, как университет Аль-Азхар в Каире) неуклонно теряют влияние или, точнее говоря, растворяются в новых формах реисламизации (Zeghal, 1996). Кризис католического духовенства очевиден повсеместно: все меньше мужчин принимают сан, происходит кризис доверия, есть сопротивление женскому священству и т.д.

В католической церкви налицо кризис авторитета (идуший рука об руку с ростом влияния харизмы, поскольку чисто логически харизма означает прямой доступ к трансцендентному). В таких феноменах, как Всемирный день молодежи, харизматическая религиозность сочетается с неприятием любых форм официальной церкви и низким уровнем знания о религии (все опросы во время этих собраний показывают, что лишь немногие из участников знакомы с основными принципами христианства или являются постоянными прихожанами²⁴).

Харизматические лидеры помогают обойти институты и академические авторитеты. Каждый может говорить об истине, поскольку познал ее на личном опыте. Эмоциональные отношения с религией строятся ценой отказа от интеллектуального и научного подхода, и это общая черта христианства и ислама. В обоих случаях консервативный истеблишмент девальвирует философские исследования (см. отрешение папой Иоанном Павлом II в 1979 году самых известных прогрессивных католических теологов, таких, как Ханс Кюнг, и конформизм образования в Аль-Азхаре), но это не подталкивает молодежь к поддержке «либералов» (кроме Ирана), а ведет к более фидеистскому²⁵ и менее кри-

23. Штат с преимущественно мормонским населением.

24. Как писала католическая журналистка для сайта Ватикана: «В первые годы празднования Всемирного дня молодежи французские епископы не считали его особо необходимым. «Во Франции всегда была хорошо организована пастырская работа с молодежью, — писал отец Жозеф Вандрисс, ватиканский корреспондент «Ле Фигаро». — Это не вписывается в существующие структуры». Этот фактор, наряду с традиционной французской независимостью от Рима и некоторой замкнутостью культуры, стал причиной ненамеренного равнодушия» (Ferrisi, World Youth Day..).

25. Фидеизм (франц. *fidéisme*, от лат. *fides* — вера) — направление философской мысли, утверждающее примат религиозной веры над разумом. Приверженцы фидеизма исходят из того, что процесс познания мира не может осуществляться только в рамках науки и философии, но обязательно должен дополняться религиозной верой. (прим. пер.)

тическому отношению к догматике. Антиинтеллектуализм — общая черта всех движений религиозного возрождения в начале XXI века. Его разделяют «возрожденные в вере» и консервативный истеблишмент, но это не приводит к институционализации, а наоборот, делает общину более сегментированной, размытой и индивидуализированной. В этом смысле попытка консерваторов вернуть молодежь в лоно официальных институтов провалилась. Успех консервативных ценностей не стал успехом религиозных институтов.

РЕЛИГИЯ КАК ИДЕНТИЧНОСТЬ

Другая общая черта христианства и ислама на Западе — религиозная община все больше воспринимается как группа идентичности, как «мы», противопоставляемые «им». Идея универсальности религии или мысль о том, что «возрожденные в вере» служат лишь ядром, авангардом более обширного сообщества «теплохладных» или социологически обычных верующих (которые считают себя последователями религии, но не практикуют ее) все менее и менее приемлема для «истинно верующих». Обычное выражение — «горжусь, что я... (христианин, еврей или мусульманин)».

Помимо религиозности, маркером идентичности становится и религия. «Поднять флаг», не стыдиться быть христианином или мусульманином — в этой ситуации верующий думает о себе как о представителе меньшинства, члене группы идентичности. Процесс реисламизации или рехристианизации, особенно в аспекте проповеди (нацеленной, как правило, на тех единоверцев, что еще не «возродились в вере») — это процесс разграничения между истинно верующими и остальным миром.

Мусульмане и католики все в большей мере воспринимают себя членами отдельного замкнутого и стоящего под угрозой сообщества, одержимого собственными границами, а не приверженцами всемирной религии, глубоко укорененной в конкретных обществах и культурах. Современная культура (которую многие католики считают антикультурой), с их точки зрения, извращает религию, а не совершенствует ее, выступая источником вдохновения. Это ощущение себя частью меньшинства обусловлено не демографией, а отчуждением от господствующей культуры, которая либо абсолютно секулярна, либо воспринимает религию невротично (см., например, цензурный кодекс американской киноиндустрии: неограниченное насилие в сочетании с равнодушным ханжеством и политкорректностью; уже не страна Мальборо, а «страна некурящих киллеров»). Отсюда ощущение принадлежности к замкнутой общине посреди безразличного или враждебного общества. Это провоцирует оборонительную позицию: назойливую критику совместного обучения, кино и телевидения. Гордость быть христианином — новый девиз: так решается вопрос личной идентичности через общину, а не через веру (человек гордится принадлежностью к чему-нибудь, когда чувствует, что принадлежит к меньшинству)²⁶.

Сдвиг от самоочевидных всемирных религий, встроенных в конкретные культуры, к религиозным общинам внутри секуляризованных обществ очевиден в вопросе об обращениях. Никто больше по-настоящему не принадлежит общине просто в силу рож-

26. «Они подтверждают этим, что горды быть христианами и католиками, — сказал епископ Жак Бергле из прихода Сен-Жан-Лонгей на южном берегу Монреаля. (...) — Очень часто они изолированы и потому не могут выразить свою принадлежность к католицизму. Среди этих сотен тысяч людей им легче будет вновь почувствовать гордость и отвагу в отстаивании своей веры». (Green, 2002). «Во Франции католики незаметны, — сказал 23-летний Матье Гренпре, автор книги о католицизме среди французской молодежи. — Это из-за определенного комплекса в отношении религии. Всемирный день молодежи позволил французским католикам показать себя» (Ferrisi, World Youth Day..).

дения. Каждый должен доказать свою веру и приверженность к ней. Община — не данность, а реконструкция. Углубляется разрыв между соблюдающими и не соблюдающими верующими. Неофундаменталистские тексты полны критики в адрес мусульман, ведущих себя как немусульмане. Несмотря на то, что ортодоксальный ислам и католицизм утверждают, что всякий рожденный в вере (соответственно, через крещение или рождение у отца-мусульманина) всегда будет принадлежать общине, людей все чаще спрашивают о том, во что они верят. Каждый (обрезанный или крещеный) считается членом общины, хотя бы и виртуальным, но религиозные активисты (включая священников и мулл) все чаще склонны спрашивать верующих продемонстрировать их веру.

Два поколения назад было нетрудно пройти формальное обращение, чтобы заключить брак с иноверцем (если не говорить о социальных предрассудках). Было достаточно прочесть шахаду или креститься. Но сейчас это все труднее во всех трех монотеистических религиях. Католическая церковь просит желающих креститься пройти катехизацию и вступить в местную общину, чтобы продемонстрировать искреннее личное благочестие. Даже в светской мусульманской стране, такой, как Тунис, улама требуют, чтобы желающих принять ислам прошел несколько курсов. Верховный раввинат Франции в наши дни настроен резко против обращения ради брака; в 1950-х гг. он был намного гибче. Все больше верующих считают себя принадлежащими к общине веры, а не к обществу, в котором религия служит скорее культурным маркером, чем реальной практикой. Социальный конформизм в религии уступает место персональному благочестию, и это превращает все конфессии, в том числе доминирующие, из неотъемлемых частей общества в обособленные общины — или даже меньшинства, где факт принадлежности к верующим перевешивает все остальные идентичности. Католики во Франции с 1970-х гг. воспринимают себя уже не как центральный компонент французского общества и культуры — ‘France, fille aînée de l’Église’ («Франция, старшая дочь Церкви») — а как меньшинство, выживающее в безразличном и иногда враждебном секулярном окружении²⁷.

Это ощущение принадлежности к меньшинству, даже когда религия связана с историей страны и все еще формально доминирует, встречается даже в некоторых мусульманских странах. Например, Али Булач в Турции дошел до просьбы зарегистрировать мусульман как живущий по шариату миллет (этнорелигиозную общину с правовой автономией), но не в качестве визави других религиозных общин (христиан и иудеев, как в Османской империи), а перед лицом доминирования турков-«секуляристов» (т. е. кемалистов), которые хотят жить по западной правовой системе. Мы увидим, каким образом это чувство «оменьшинствления» ислама отражается во внезапной озабоченности христианским прозелитизмом в таких странах, как Афганистан.

ТРИУМФ САМОСТИ

Религия и культура больше не связаны ни с территорией, ни с конкретным обществом. Мы называем это детерриториализацией. Это означает, что религия вынуждена самоопределяться в чисто религиозных терминах: больше нет ни социального авторитета, ни общественного давления, которому следует подчиняться (молиться, соблюдать Рамадан, носить *хиджаб* и т. д.). Она вынуждена самоопределяться в сопостав-

27. Судебные дела против фильмов, воспринимаемых как антикатолические, возбуждаются по факту оскорбления общины, а не *atteinte aux bonnes mœurs et à la moralité* (посягательства на общественную мораль). Это означает, что католические ценности признаются специфичными для конкретного сообщества, тогда как во втором случае они признавались бы всеобщими.

лении со всевозможными «другими» — другими религиями, ценностями, окружениями. Отсюда и повторяющийся вопрос: что есть ислам? Ответ должен быть индивидуальным, но не столько в смысле выработки новых теоретических концепций (все еще имеется множество готовых корпоративных дискурсов от политических партий, движений, теоретических школ, институтов), сколько в смысле самоусвоения. Короче говоря, идентичности (в том числе заново реконструированные) благодаря ослаблению прежних социальных связей перестраиваются в соотношении с кодексами поведения, ценностями и верованиями, а не на некоей «субстанциальной» основе. Такой акт предполагает личностный выбор, хотя бы и как итог персонального жизненного маршрута, а не рационального и абстрактного решения. Община строится из индивидов, а не переносится в новый мир в виде традиционных общин. Истина — это самость; истина — это вера, а не религия. Удивительно, что в интернете так много текстов, сводящихся к простым утверждениям: «Ислам говорит то-то и то-то», причем автором может быть мистер Кто Угодно. Религия — дело каждого. Не существует института-посредника, и это соответствует общему строю суннитского ислама.

Важность само-провозглашения подтверждается тем, что утверждения и проповеди адресованы индивидам и самостям. Через «заново-рожденные» формы религиозности (исламские и протестантские, в меньшей степени католические) верующему предлагается не что иное, как самореализация: стать счастливым в земной жизни благодаря строгому соблюдению религиозных предписаний, отождествляя здоровье с верой (рационализация правил халяля и поста, сексуальное воздержание у протестантов и т. д.). Религия исцеляет современные болезни и напасти: наркоманию, СПИД и т. д. Любовь к Богу, стремление радовать Бога, не заботясь об успехе, необходимость покаяния (*тауба*²⁸), спасение как конечная цель²⁹ — во всем этом современный ислам конгруэнтен христианству, даже несмотря на то, что по мере сближения между ними нарастает антагонизм — именно по той причине, что лингвистические и территориальные барьеры больше не разделяют их. Еще раз: я не говорю, что современные мусульмане заимствуют эти темы у христиан — все они есть в Коране. Я говорю о смене фокусов и приоритетов, а не о теологических инновациях. Призыв к ценностям может быть «позитивным» (любовь и ответственность) или негативным (пойти на смерть во имя Аллаха). Это еще раз подчеркивает, что глобализация не всегда ведет к большей умеренности.

Мусульмане перестраивают свою идентичность в соответствии с тем, что воспринимается как чисто религиозная модель поведения, а не на основе конкретной культуры. Даже если используется термин «культура», он означает скорее набор ценностей, чем выражение определенной литературной или антропологической культуры (термин «ценности» употребляют чаще, поскольку он подчеркивает те аспекты культуры, что относятся к вере и этике). Определение религиозной общины как добровольного объединения верующих, стремящихся жить согласно установлениям их веры — будь то в гармонии с внешним миром или в противостоянии с ним, но без возможности политически оформить это противостояние — это западный, точнее, даже американский взгляд на место религии в обществе.

28. Покаяние — постоянная тема у популярного египетского телепроповедника Амра Халеда. В Баку (Азербайджан) есть исламское движение под названием «Тауба», нацеленное на лечение наркоманов.

29. Спасение — классическая тема в исламе (на множестве миниатюр изображен мост, где праведные и осужденные проходят последнее испытание), но я убежден, что современные проповедники уделяют все больше внимания этой теме.

Но наблюдаемые на Западе тренды проявляются и в мусульманских странах. Упор на определенные формы религиозности согласуется с современными формами экономического либерализма, основанного на индивидуальных практиках и этике, но не на культуре. Турецкая исламистская организация MÜSİAD (Независимая международная ассоциация промышленников и предпринимателей) открыто восхваляет «трудовую этику» ислама и является более веберианской в своей практике, чем многие западные культурологи в своих писаниях. В этом смысле изменение паттернов религиозности коррелирует с укоренением современных моделей экономического либерализма, предпринимательского индивидуализма и благотворительного консерватизма.

СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ ЧЕРЕЗ РЕЛИГИЮ?

Крах политического ислама означает превалирование политики над религией, что очевидно в случае Ирана. На смену утопии исламского государства пришла либо практическая политика, либо другая утопия, умма. Повседневная политика, политический менеджмент вопросов религии (шариат), конкретные экономические и социальные проблемы, стратегические ограничения, персональное соперничество и коррупция, не говоря о бессмысленном насилии (например, в Алжире), привели к десакрализации политики, сколь угодно исламской. С другой стороны, исламизация общества привела к исламизации секулярных практик и мотиваций, хотя по сути они остаются секулярными: бизнес, стратегии социального продвижения, индустрия развлечений (пятизвездочные исламские курортные отели в Турции, куда ездят ради отдыха и развлечений, а не ради ислама). Когда все должно быть исламским, ничто таковым не является.

Последний парадокс заключается в том, что переформулирование ислама как просто религии поддерживается не только верующими секуляристами (то есть умеренными или либеральными мусульманами), но и теми, кто противостоит отделению религии от государства и общества. Позволю себе несколько провокационную фразу: глубинную секуляризацию ислама производят люди, отрицающие сам концепт секуляризации. «Секулярные» мусульмане не являются акторами секуляризации, поскольку не включены в процесс оформления религиозности или организации общины. Настоящие секуляристы — это исламисты и неофундаменталисты, поскольку они хотят преодолеть препятствия между религией и секуляризованным обществом, углубляя религиозный элемент и расширяя его до такой степени, что он уже не может превратиться в габитус, встроенный в реальную культуру. Это чрезмерное расширение религии после периода «неистового пришествия» (вроде исламской революции в Иране или любого джихада где угодно) неизбежно ведет к новому расколу: политика это не только конечное измерение любого религиозного государства, но и смерть джихада, оторванного от конкретной стратегии, нации и социальной ткани. Заново обличивается как политика (как в случае Ирана), так и религия в качестве многосторонней практики, отсюда и гетерогенность движений исламского возрождения. Переопределение ислама как «чистой» религии превращает его в «просто» религию и оставляет политику в покое.

Ислам переживает секуляризацию, но во имя фундаментализма. Это всех немного запутывает, но замешательство является вполне логичным, пока мы говорим о религии и пока Бог позволяет людям говорить от своего лица. Секуляризация — неожиданная, но логичная участь любого медиатора религиозного фундаментализма в случае, когда вся нация и общество воспринимают его всерьез, от Мартина Лютера до Рухоллы Хомейни.

REFERENCES

- Berger, Peter (2000). *Secularism in Retreat*. In John L. Esposito and Azzam Tamimi (Eds.), *Islam and Secularism in the Middle East*, London: Hurst.
- Bowen, John (1993). *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*, Cambridge, MA: Princeton University Press.
- Bowen, John (2002). *Entangled Commands: Islam, Law, and Equality in Indonesian Public Reasoning*, Cambridge University Press.
- Burgat, François (2003). *Face to Face with Political Islam*, London: I. B. Tauris.
- Cohen, Daniel (2003). *Y-a-t-il une malédiction économique Islamique*, Chronique d'un krach annoncé, Paris: l'Aube. (in French)
- Cole, Juan. (2002) Review of Bernard Lewis' What Went Wrong: Western Impact and Middle Eastern Response'. Retrieved from Global Dialogue website: <http://www.juancole.com/essays/review.htm>
- de Young, Karen. (2001, March 13). The Catholic Church: AIDS, Condoms and the Roman Catholic Church. *Washington Post*.
- Eickelman, Dale & Piscatori, James (1996). *Muslim Politics*. Princeton University Press.
- Eldjazairi, Aboubaker Djaber (2001). *La Voie du Musulman* (transl. by Mokhtar Chakroun), Paris: Maison d'Ennour. (in French)
- Fargues, Philippe (2000). *arabes. L'alchimie du nombre*. Paris: Fayard. (in French)
- Ferrisi, Arena Sabrina (2000). *World Youth Day 1997 Bears Fruit for France in Rome*. Retrieved from <http://www.catholic.net/rcc/Periodicals/Igpress/2000-10/youth-97.html>
- Geertz, Clifford (1968). *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, University of Chicago Press.
- Ghannouchi, Rachid (2000). Secularism in the Arab Maghreb. In John Esposito and Azzam Tamimi (Eds.), *Islam and Secularization in the Middle East*. London: Hurst.
- Green, Sarah (2002, March 28). "New Pride" in the Faith. Retrieved from CNEWS website: http://cnews.canoe.ca/CNEWSWorldYouth/0328_faith-sun.html
- Hrvieu-Léger, Danièle (2003). *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard. (in French)
- Hrvieu-Léger, Danièle (1993). *La religion pour mémoire*. Paris: Éditions du Cerf. (in French)
- Hrvieu-Léger, Danièle (2000). *Religion as a Chain of Memory*. Rutgers University Press.
- Ladier-Fouladi, Marie (2000) in Azadeh Kian-Thiébaud, *Femmes iraniennes entre islam. famille*. Paris: Maisonneuve et Larose. (in French)
- Ladier-Fouladi, Marie (2003). *Population et politique en Iran*. Paris: Institut national d'études démographiques. (in French)
- Landes, David (1998). *The Wealth and Poverty of Nations: Why Are Some So Rich and Others So Poor?* New York: W. W. Norton.
- Mayer, Ann Elizabeth (1995). *Islam and Human Rights* (2nd ed). Boulder, CO: West-view Press.
- Noland, Marcus (2003). *Religion, Culture, and Economic Performance*. Retrieved from Institute for International Economics website: <http://www.iece.com/publications/wp/2003/03-8.pdf>
- Roy, Olivier (2004). *Globalized Islam: the search for a new ummah*. New York: Columbia University Press.
- Roy, Olivier (1995). *The Failure of Political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Terror & Denial* (2002, July 9). Retrieved from New York Post website: <http://www.danielpipes.org/article/431>.
- Paul Wolfowitz (2002). *US Relations with the Muslim World after 9/11*. Retrieved from Washington DC website: <http://www.brook.edu/dybdocroot/comm/evcnts/20020905.pdf>
- Yassin, Sheikh Abdessalam (1998). *Islamiser la modernité*. Rabat: al-Ofok Impressions. (in French)
- Zeghal, Malika (1996). *Gardiens de L'Islam. Les oulemas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*. Paris: Presse de Sciences Po. (in French)

THE IDEA OF AN ANTHROPOLOGY OF ISLAM

Talal Asad

Talal Asad

Distinguished Professor of Anthropology
at the City University of New York
Graduate Center

*In his article **The Idea of an Anthropology of Islam**, written in 1986¹, Talal Asad focuses on the conceptual basis of the literature on this problem. What, he asks, exactly, is the anthropology of Islam? What is its object of investigation? There appear to be at least three common answers to the question, according to the author: (1) that in the final analysis there is no such theoretical object as Islam; (2) that Islam is the anthropologist's label for a heterogeneous collection of items, each of which has been designated Islamic by informants; (3) that Islam is a distinctive historical totality which organizes various aspects of social life. We will look briefly at the first two answers, and then examine at length the third, which is in principle the most interesting, even though it is not acceptable.*

Talal Asad criticises the textualization of social life, and redirects analysis away from the interpretation of behaviors and toward inquiry into the relation of practices to a discursive tradition. Asad's new concept became important not only for anthropology of Islam, but also for a number of fields, concerned with ethics and religion in modernity: anthropology, religious studies, postcolonial studies, critical theory. Despite it was written three decades ago, the article is still a must read for any scholar in the field of Islamic Studies, especially in Russia.

1. Paper was written for the Occasional Paper Series, sponsored by the Center for Contemporary Arab Studies at Georgetown University.

ИДЕЯ АНТРОПОЛОГИИ ИСЛАМА

Талал Асад

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.07.1.02>

На протяжении десятилетий Талал Асад в своих работах о религии и ее взаимосвязи с острыми вопросами современной жизни постоянно опровергал доминирующие парадигмы антропологии. Критикуя текстуализацию социальной жизни, Асад переориентировал направление анализа от интерпретации поведения к проблеме отношений

Талал Асад

Известный антрополог, заслуженный профессор Городского университета Нью-Йорка

между практиками и тем, что он назвал «дискурсивной традицией». Асад создал эту концепцию в рамках исследований антропологии ислама, но она приобрела важную роль во множестве областей, связанных с этикой и религией эпохи модерна (антропология, религиоведение, постколониальные исследования, критическая теория). Впервые концепция получила развитие в публикуемой ниже статье, написанной в 1986 году¹. Несмотря на то, что прошло более 30 лет с момента публикации, текст до сих пор более чем актуален, особенно в российском контек-

сте, не избалованном качественными антропологическими и социологическими работами в области исламоведения. Перевод статьи печатается с любезного согласия самого автора и Центра современных арабских исследований Джорджтаунского университета, для которого она была подготовлена.

I

В последние годы увеличился интерес к так называемой антропологии ислама. Публикации западных антропологов, содержащие в своих заголовках слово «ислам» или «мусульманский», множатся с заметной скоростью. Политические причины этого избытка, вероятно, настолько очевидны, что не требуют пространных комментариев (см., напр., Saïd, 1981).

Тем не менее, в этой работе я хочу сосредоточить внимание на концептуальной основе этой литературы. Как можно строго определить антропологию ислама? Каков объект исследования? Ответ может показаться слишком очевидным: антропология ислама, конечно, изучает ислам. Но концептуализировать ислам как объект антропологического исследования не так просто, как может показаться некоторым авторам.

По-видимому, существует как минимум три популярных варианта ответа на этот вопрос:

- 1) исследование показывает, что ислам как теоретический объект не существует;
- 2) ислам — это ярлык, который антропологи навешивают на разнородный набор объектов, обозначаемых информантами как «исламские»;

2. Asad, Talal (1986). The idea of an anthropology of Islam. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Washington, D.C.

3) ислам — обособленная историческая целостность, организующая различные аспекты общественной жизни.

Мы кратко рассмотрим первые два ответа, а затем подробнее третий, который в принципе наиболее интересен, хотя и неприемлем.

Восемь лет назад антрополог Абдуль Хамид Эль-Зейн попытался справиться с этой проблемой в исследовании, озаглавленном «За пределами идеологии и теологии: в поисках антропологии ислама» (El-Zein, 1977). Попытка была смелой, но безрезультатной. Спорное мнение о том, что существуют разнообразные формы ислама, одинаково реальные и заслуживающие внимания, было причудливо сопряжено с утверждением, что все эти формы в конечном счете выражают собой базовую бессознательную логику. Этот любопытный уход из антропологического контекстуализма в универсализм по Леви-Строссу привел Эль-Зейна к финальному выводу: «Ислам» как аналитическая категория также исчезает». Другими словами, если ислам не является аналитической категорией, то в строгом смысле нельзя говорить и об антропологии ислама.

Этого достаточно для характеристики первого варианта ответа. Один из приверженцев второй точки зрения — Майкл Гилсенан, который, как и Эль-Зейн, в своей недавней работе «Распознавая ислам» подчеркивает, что ни одна форма ислама не может быть исключена из поля интересов антрополога на том основании, что это — не настоящий ислам (Gilsenan, 1982). Его предположение о том, что разные вещи, к которым сами мусульмане относятся как к исламским, должны быть рассмотрены в контексте жизни и развития их обществ, действительно может служить здравым социологическим правилом, но не помогает идентифицировать ислам как исследовательский объект.

Идея, которую он заимствует у антропологов — что ислам это просто все то, что мусульмане мира называют исламом — не будет работать просто потому, что везде есть мусульмане, которые говорят: то, что другие называют исламом, на самом деле совсем не ислам. Этот парадокс нельзя разрешить, просто сказав, что претензия на определение ислама будет принята антропологом только применительно к собственным верованиям и практикам информанта, потому что обычно невозможно определить верования и практики для изолированного субъекта. Взгляды мусульманина на взгляды и практики других людей — это часть его собственных взглядов. И, как и все подобные убеждения, они обретают жизнь и опору в социальных отношениях с другими.

Перейдем к третьему варианту ответа. Одной из самых амбициозных попыток обратиться к этому вопросу явилась книга Эрнста Геллнера «Мусульманское общество», предложившая антропологическую модель характерного уклада, в котором социальная структура, религиозные верования и политическое поведение взаимодействуют друг с другом в едином исламском целом (Gellner, 1981). Далее я рассмотрю этот текст подробнее. Однако моя цель заключается не в оценке этой конкретной работы, а в извлечении из нее теоретических проблем, которые должен изучить любой исследователь антропологии ислама. Как обычно, многие элементы схемы Геллнера также можно найти в других работах антропологов, востоковедов, политологов и журналистов. Поэтому данный текст — нечто большее, чем индивидуальное мнение. Но выводы этой работы менее интересны, чем способ их получения — базисные предпосылки и развиваемые концепции.

II

На самом деле в тексте Геллнера предпринято несколько попыток концептуализировать ислам. Первая из них включает эксплицитное сравнение христианства и ислама. Эти религии представлены как различные исторические конфигурации власти и веры, одна из которых по сути локализована в Европе, другая — на Ближнем Востоке. Такая концептуализация является центральной для ориентализма, но она неявным образом присутствует также в трудах многих современных антропологов.

Один из признаков этого — тот факт, что авторы антропологических работ по Ближнему Востоку, такие как Гулик и Эйкельман посвящают раздел «Религия» целиком исламу (Gulick, 1976; Eickelman, 1976). Хотя христианство и иудаизм также являются религиями коренных жителей региона, создается впечатление, что западные антропологи интересуются только мусульманской верой и практиками (есть исключения — например, Joseph, Pillsbury, 1978). В результате для большинства западных антропологов иудаизм сефардов и восточное христианство концептуально маргинализованы и представлены в виде мелких ближневосточных ответвлений истории, которая разворачивается в других местах — в Европе и у истоков западной цивилизации.

Идея Европы как истинного локуса христианства и Ближнего Востока как истинного локуса ислама вызывает у меня озабоченность в первую очередь не из-за старого протеста против отождествления религии с сущностью истории и цивилизации (против этого уже давно возражали даже некоторые ориенталисты, такие как Бекер) (van Ess, 1980). Меня как антрополога интересует то, каким образом это конкретное противопоставление влияет на концептуализацию ислама. Возьмем, к примеру, начальные параграфы книги Геллнера. Здесь контраст между исламом и христианством представлен в ярких и хорошо знакомых выражениях:

«Ислам — это проект социального порядка. Он утверждает, что правильный порядок в обществе устанавливается набором правил, вечных, ниспосланных божеством и независимых от воли человека... Иудаизм и христианство — также проекты социального порядка, но в меньшей степени, чем ислам. Христианство изначально прямо советовало отдать кесарю кесарево. Религия, которая первоначально не имеет политической власти и обретает ее не сразу, не может приспособиться к тому политическому порядку, который она не контролирует или пока не контролирует... Христианство первоначально процветало среди политически отчужденных и потому не претендовало стать кесарем. С того скромного раннего периода христианство отчасти сохранило потенциал политической сдержанности... Но первоначальный успех ислама был настолько быстрым, что он не имел нужды что-либо отдавать кесарю». (Gellner, 1981, 1-2)

Если внимательно прочитать сказанное, то возникает множество вопросов. Принимая во внимание долгую историю со времен Константина, в которой христианские императоры и короли, мирские князья и церковные администраторы, реформаторы Церкви и колониальные миссионеры всеми путями стремились к власти, чтобы создавать или поддерживать общественные условия, в которых мужчины и женщины могли бы жить по-христиански — можно ли говорить, что вся эта история не имеет отношения к христианству? Как нехристианин я бы не осмелился утверждать, что «теология освобождения» или «моральное большинство» (Moral Majority³) по своей сущности не являются

3. Правое консервативное течение в США (Прим. пер.).

христианскими. В то же время как антрополог я не могу согласиться с тем, что христианская практика и дискурс на всем протяжении истории в меньшей степени применяли политическую власть в религиозных целях, чем практика и дискурс мусульман.

Уточню, что я в принципе не имею ничего против сравнений между историями христиан и мусульман. Действительно, одной из самых ценных сторон новой книги Фишера об Иране является привлечение иудейских и христианских описательных материалов к исследованию системы медресе (Fischer, 1980). Это одно из тех редких антропологических исследований современного ислама, которые имплицитно сравнивают его с европейской историей и тем самым позволяют лучше его понять.

Однако следует искать не только аналогии, как это делает Фишер, но и систематически изучать различия. Ввиду этого я сам в течение нескольких лет занимался антропологическим анализом монашеских ритуалов, таинства исповеди и средневековой инквизиции в Западной Европе XII века, то есть тех институтов, которые сильно отличали Европу от средневекового Ближнего Востока с его совершенно иными связями между властью и религией (Asad, 1983 (2); 1983 (3); 1986; 1987). Отдельно нужно отметить тот факт, что христиане и иудеи обычно составляли интегральную часть ближневосточного общества иным образом, нежели нехристиане в Европе. Я здесь не повторяю тот хорошо известный и верный тезис о том, что мусульманские правители были в целом более толерантными к немусульманским подданным, чем христианские правители к нехристианским подданным, а только утверждаю, что средневековые христианские и мусульманские власти («религиозные» и «политические») должны были разрабатывать очень разные стратегии для возвращения добродетельных подданных и управления подвластным населением. Это слишком большая тема для того, чтобы изложить ее здесь даже конспективно, но она стоит того, чтобы бегло ее проиллюстрировать.

Современные историки часто отмечали то, что мусульманские ученые в классический и пост-классический периоды не проявляли любопытства к христианству, и это поразительно отличалось от живого интереса их христианских современников к верованиям и практикам не только ислама, но и других культур (см, напр., Grunebaum, 1962). В чем причина такого интеллектуального безразличия к *Другим*? Объяснение, которое дают такие ориенталисты как Бернард Льюис, заключается в том, что ранние военные успехи ислама породили презрение и самодовольство в отношении христианской Европы. «Под сенью грандиозной военной мощи Османской империи люди ислама до зари эпохи модерна были убеждены — а многие на Востоке и на Западе убеждены и по сей день — в неизмеримом и непреложном превосходстве своей цивилизации. Для средневекового мусульманина от Андалузии до Персии христианская Европа была тогда внешней тьмой варварства и неверия и не могла служить для просвещенного мира ислама ни предметом страха, ни тем более источником знаний» (Lewis, 1962, 49). Возможно и так, но лучший подход к нашей проблеме — развернуть ее на 180 градусов и спросить, не почему исламу была неинтересна Европа, а почему католики были заинтересованы в верованиях и практиках *Других*. Ответ связан не столько с культурными мотивами, которые якобы порождаются особенностями мировоззрения или коллективным опытом военных столкновений, сколько со структурами дисциплинарных практик, требующих разных типов системного знания. В конце концов, христианские общины, жившие среди мусульман на Ближнем Востоке, также не проявляли особого научно-исследовательского любопытства в отношении Европы, а мусульманские путешественники часто посещали африканские и азиатские общества и писали о них. Бессмысленно противопоставлять друг другу ислам и христианство, сталкивая абстрактное «безразличие» с абстрактным «желанием узнать о *Других*». Вместо этого следует искать институциональ-

ные условия для производства различных видов социального знания. Что считалось настолько ценным в верованиях и традициях «Других», чтобы писать об этом? Кто это записывал? В каких социальных проектах эти записи использовались? Ведь это не просто совпадение, что самые впечатляющие каталоги языческих верований и практик в христианском мире раннего Средневековья содержались в пенитенциалах (руководствах по проведению таинства исповеди у недавно обратившихся христиан), или что последующие инструкции для инквизиторов позднего европейского Средневековья со всевозрастающей точностью и полнотой описывают доктрины и ритуалы еретиков.

В мусульманских обществах нет никаких аналогов этим сборникам систематического знания о «внутренних» неверных просто потому, что в исламе нет наказаний, для которых требовалось бы добывать и хранить такую информацию. Другими словами, разным структурам власти присущи разные формы интереса к производству знания, и они различаются не в силу сущностных особенностей ислама и христианства, а соответственно исторически меняющимся дисциплинарным системам.

Таким образом, мои опасения по поводу правдоподобности исторических противопоставлений в терминах культурных мотивов — таких как «потенциал для политической сдержанности» с одной стороны и «теократический потенциал» с другой — обусловлены беспокойством иного рода. Вполне могут существовать различия, значимые для работы антрополога-исследователя чужих обществ, но их легко проглядеть в поисках поверхностных или иллюзорных различий. Проблема с противопоставлениями ислама и христианства того типа, о которых писал Геллнер, не в том, что отношения религии с политикой в них одинаковые. Проблема скорее в том, что сами используемые термины вводят в заблуждение, и нам необходимо найти понятия, более адекватные для описания различий.

III

Итак, мы очень кратко рассмотрели один из аспектов попытки создать антропологию ислама: воображаемое приравнение ислама к Ближнему Востоку и определение мусульманской истории как “зеркального образа” (Геллнер) истории христианской, в которой отношения между религией и властью просто развернуты в противоположном направлении. Эта точка зрения спорна, во-первых, потому что пренебрегает детальным изучением дисциплинарной власти в христианской истории, а во-вторых, в силу того, что она наименее адекватна теоретически. Я выступаю не против попыток делать обобщающие выводы об исламе, а против способов этих обобщений. Всякий исследователь антропологии ислама должен знать о значительном многообразии в убеждениях и практиках мусульман. Поэтому первоочередной задачей является создание адекватной концепции для систематизации этого многообразия. Известное представление о сути ислама как единстве религии и власти не является таковой, как и номиналистская идея о том, что разные проявления чего-то, называемого исламом, сущностно уникальны и единственны в своем роде.

Для решения проблемы многообразия антропологи попытались, в частности, приспособить ориенталистское разграничение ортодоксального и неортодоксального ислама к категориям «большой» и «малой» традиции, и таким образом выстроить внешне более приемлемое разграничение между буквалистской, пуританской верой городов и религиозией сельской местности с ее культом святых и ритуалами.

С точки зрения антрополога ни одна форма ислама не может претендовать на то, чтобы считаться более «реальной», чем другие. Каждая из них есть то, что она есть, все они сфор-

мировались разными путями в разных условиях. На самом деле религия сельской местности может считаться чем-то единым лишь условно, ради контраста. Ислам неграмотного сельского населения чрезвычайно неоднороден именно потому, что он по определению партикулярен, тесно связан со своеобразными местными условиями и персоналиями и подкреплен авторитетом непроверяемой памяти устных культур. Поэтому для таких теоретиков «ортодоксия» — лишь одна (хотя и стабильная) форма ислама из множества форм; ее отличительные особенности — забота о доктринальной и правовой скрупулезности и претензия на авторитет, исходящий от священных книг, а не от святых людей.

Эту дихотомию популяризировали два знаменитых западных антрополога, специалиста по марокканскому исламу — Клиффорд Гирц и Эрнест Геллнер, а также некоторые их ученики. Но интерес ей придало последующее утверждение о том, что двойственность ислама заметно коррелирует с двумя различными типами социальной структуры — его выдвинули специалисты по французскому колониализму в Магрибе. По их мнению, классическое магрибинское общество состояло, с одной стороны, из централизованной иерархической организации городов, а с другой — из эгалитарной сегментированной организации окрестных племен. Городами правили властители, которые постоянно пытались подчинить непокорные автономные племена; со своей стороны, племена более или менее успешно сопротивлялись, а иногда, объединенные выдающимся религиозным лидером, даже смещали правителя. Два типа ислама прекрасно соответствуют двум типам социальной и политической структуры: шариат в городах, разнообразное обычное право у племен; у первых — улема, у вторых — святые. Обе структуры воспринимаются как части единой системы, потому что они определяют, кто выступит против кого в усиливающейся борьбе за политическое доминирование. Точнее говоря, определенный стиль политической борьбы складывается по той причине, что и городское, и племенное население является мусульманским и как минимум номинально признают авторитет священных текстов (а потому, вероятно, в имплицитной форме — и авторитет образованных хранителей этих текстов). Городской правитель может притязать на власть над племенами, а племена — поддерживать лидера из сельской местности, который во имя ислама хочет сместить этого правителя.

К этой общей схеме, созданной французскими «социологами ислама», Геллнер добавил в серии своих работ множество деталей, почерпнутых из классических социологов религии, «Мукаддимы» Ибн Халдуна и британских антропологов-теоретиков сегментарного общества. Кроме того, он расширил рамки теории до практически всей Северной Африки и Ближнего Востока почти на всем протяжении мусульманской истории. Сложившаяся картина позволила ему и последователям развить старое противопоставление ислама и христианства в серии инверсий, как, например, в следующем выразительном фрагменте у Брайана Тернера:

«В некотором смысле можно сказать, что с точки зрения религии «южный, мусульманский берег Средиземного моря зеркально отражает северный, европейский». На северном берегу центральная религиозная традиция иерархична, ритуалистична, сильно связана с деревней. Краеугольный камень официальной религии — культ святых. Девиантная реформистская традиция — эгалитарная, пуританская, городская, исключая посредничество священников. На южном берегу ислам переворачивает схему с ног на голову: там племенная, сельская традиция девиантна, иерархична и ритуалистична. Аналогично отражают друг друга роли святого и шейха. Христианские святые ортодоксальны, индивидуальны, мертвы, канонизированы центральной властью, а в исламе шейхи гетеродоксальны, принадлежат к племенам или союзам племен, живут в признанном согласии с локальным окружением» (Turner, 1974, 70).

Даже применительно к Магрибу эта схема была подвергнута уничтожающей критике учеными, имеющими доступ к местным арабоязычным источникам (см., напр.: Hamtoui, 1980; Cornell, 1983). Критика такого рода важна, но не является целью данной работы. Вопрос о том, насколько валиден этот антропологический анализ ислама для всего мусульманского мира (или хотя бы Магриба), вполне правомерен, но мы зададимся другими вопросами. Какие дискурсивные стили используются здесь для репрезентации: а) исторических вариаций в исламской политической структуре, б) разнообразных форм исламской религии, связанных с этими вариациями? От постановки каких вопросов отвлекают нас эти стили? Какие концепции следует развить нам, антропологам, для плодотворного поиска ответов на эти весьма разнообразные вопросы?

Для подхода к теме примем во внимание следующие взаимосвязанные тезисы:

1) Нарративы о культурно различающихся акторах должны стремиться к трансляции и репрезентации их дискурсов, помещенных в исторический контекст в качестве ответов на дискурсы других людей, а не к схематизации и деисторизации их действий.

2) Антропологический анализ социальной структуры должен фокусироваться не на типичных акторах, а на меняющихся паттернах институциональных отношений и условий (особенно в области так называемой политической экономики).

3) Анализ ближневосточной политической экономики и репрезентация исламских «драм» — совершенно разные типы дискурсивных упражнений; их нельзя подменять друг другом, хотя можно в значительной степени встроить в один и тот же нарратив — именно по той причине, что это дискурсы.

4) Неверно представлять формы ислама как корреляты типов социальной структуры, опираясь на имплицитную аналогию между (идеологической) суперструктурой и (социальной) базой.

5) Ислам как объект антропологического знания должен изучаться как дискурсивная традиция, разнообразно связанная с такими процессами как формирование моральных самосознаний, манипулирование населением (и сопротивление ему), а также производство соответствующих знаний.

IV

Если внимательно прочитать антропологический текст вроде геллнеровского, можно заметить, что социальные и политические структуры классического мусульманского общества представлены в нем весьма специфично. По сути, мы видим протагонистов, вовлеченных в драматическую борьбу. Сегментированные племена противостоят централизованным государствам. Вооруженные кочевники «с вождением смотрят на города», а безоружные купцы их боятся. Святые посредничают между конфликтующими племенными группами, а также между неграмотными кочевниками и далеким, своенравным Богом. Образованные клирики служат своим могущественным правителям и пытаются поддерживать священный закон. Пуританская буржуазия использует религию для легитимации своего привилегированного статуса. Городская беднота жаждет религии сильных эмоций. Религиозные реформаторы объединяют воинственных кочевников для борьбы против упадочных династий. Деморализованных правителей свергают их разочарованные подданные-горожане при содействии религиозной и военной мощи враждебных племен.

Репрезентация социальной структуры исключительно в терминах драматических ролей обычно исключает другие концепции, к которым мы вскоре обратимся. Но даже нарратив о типичных акторах требует описания дискурсов, направляющих их поведение и репрезентирующих (возможно, в неверной интерпретации) это поведение в глазах других акторов. Если говорить о драме в буквальном смысле, там эти дискурсы заключены собственно в репликах действующих лиц. Но описание местных дискурсов совершенно отсутствует в нарративе Геллнера. Исламские акторы у Геллнера не говорят, не думают, они только ведут себя. Но тем не менее он постоянно и без адекватных доказательств приписывает основным протагонистам классического мусульманского общества мотивации для «нормального» или «революционного» поведения. Да, в тексте есть отсылки к «партнерам, говорящим на том же моральном языке», но видно, что это не более чем пустые метафоры, потому что язык, по Геллнеру, есть не более чем смягчающее средство, никак не связанное с властным процессом. Например, в контексте описания циркуляции элит «внутри неподвижной структуры» он пишет: «Ислам дал общий язык, а тем самым несколько сгладил тот процесс, который протекал и прежде, но в более слепой и brutальной форме». Иными словами, если убрать общий язык ислама, ничего существенно не изменится. Язык лишь облегчает доминирование, которое существует и без него.

Этот чисто инструментальный взгляд на язык совершенно неадекватен, причем неадекватен именно для того нарратива, который пытается описать мусульманское общество в терминах мотиваций культурно узнаваемых акторов. Только серьезно отнесясь к исторически сложившимся дискурсам, и особенно к тому, каким образом они *конституируют* события, антрополог может ставить вопросы об условиях, в которых мусульманские правители и подданные по-разному вели себя под воздействием власти, физической силы, убеждения или просто обычая.

Интересно поразмышлять над тем фактом, что Гирц, который (как обычно считают) исследует не социальные причины, как Геллнер, а прежде всего культурные смыслы, в своем «Наблюдаемом исламе» представляет не слишком отличающийся в этом отношении нарратив. Для Гирца ислам тоже драматургичен. Более того, Гирц лучше осознает литературность своего стиля и в явном виде использует метафоры политического театра. Политики ислама в «классическом» Марокко и «классической» Индонезии изображены очень по-разному, но та и другая описаны как сущностно театральные, каждая на свой лад. Так что и Гирц, подобно Геллнеру, схематизирует ислам как драму религиозности, наделенной властью. Он добивается этого благодаря избеганию местных дискурсов и превращению всего исламского поведения в систему *понятных жестов*.

V

Антропологи могут работать и иначе, нежели воспроизводить нарративы о драматических персонажах, самовыражающихся или желающих самовыразиться. О социальной жизни можно писать или говорить, используя аналитические концепции. Попытавшись обойтись без них, исследователь просто лишится возможности ставить определенные вопросы и неверно выстроит структуры исторического знания.

Например, возьмем понятие племени. Оно центрально для антропологии ислама того направления, ярким примером которого служит работа Геллнера. Его часто используют многие исследователи Ближнего Востока в отношении социальных групп, сильно различающихся по структуре и образу жизни. Обычно — когда не затрагиваются теоретические

вопросы — это не играет особой роли. Но когда мы сталкиваемся, как сейчас, с концептуальными проблемами, то при анализе важно учитывать импликации неразборчивого употребления термина «племя».

Важно учитывать не только то, что так называемые племена в сильнейшей степени различаются по формальной конституции, но и в особенности то, что экономика кочевого скотоводства не идеально-типична. Разнообразные социально-экономические структуры кочевников очень по-разному влияют на характер их потенциального участия в политике, торговле и войнах. Некоторые марксисты, такие как Перри Андерсон, отстаивали концепцию «пастушеского способа производства». Вслед за ним Брайан Тернер предположил, что эта концепция должна стать частью теоретически полного описания мусульманских социальных структур в той мере, в какой кочевники являются частью ближневосточных обществ (Turner, 1978, 52).

Предположение о том, что кочевники на мусульманском Ближнем Востоке обладают типичной политической и экономической структурой, ошибочно (Asad, 1970; 1973; 1983 [1]). Причины слишком сложны и не имеют прямого отношения к теме этой работы, но краткий экскурс в проблему позволит нам познакомиться с концепциями социальной структуры, отличными от тех, что до сих пор предлагают многие антропологи и историки ислама.

Любое исследование военного потенциала кочевников относительно горожан должно начинаться не с простой констатации того, что кочевники — это кочевники, а с обзора разнообразных политико-экономических условий, как системных, так и зависящих от других факторов. Виды разводимого скота, паттерны сезонной миграции, способы выпаса, права доступа к пастбищам и водопоям, распределение скота как богатства, степени зависимости от торговли, непосредственно разведения скота, даров и дани со стороны политически господствующих и подчиненных — все это (и не только) необходимо знать для ответов хотя бы на самые простые вопросы: сколько мужчин племя может мобилизовать для войны, насколько оперативно и на какой срок. Приведу в пример кочевников пустынь северного Судана, которых я изучал много лет назад. Их мобилизационный потенциал радикально изменился с середины XIX века по середину XX, что обусловлено сильным ростом поголовья мелкого скота, переходом к более интенсивным и сложным способам выпаса, увеличением роли торговли скотом и изменением паттернов прав собственности. Суть дела не в том, что племенная организация почему-либо типична для Ближнего Востока. Напротив, не существует никаких «типичных» племен. Я утверждаю лишь, что возможные действия и намерения кочевников в отношении оседлого населения зависят от разнообразных исторических условий, определяющих их политическую экономию, а не выражают собой некую глубинную мотивацию, которая приписывается племенам как персонажам драмы классического ислама. Иными словами, «племена» следует считать действующими лицами не в большей мере, нежели «дискурсивные структуры» и «общества». Они — исторические структуры с точки зрения того, какие ограничения и возможности человеческих жизней реализуются через них. Это не значит, что «племена» менее реальны, чем составляющие их индивиды, но лишь то, что словарь мотиваций, форм поведения и стилей речи, строго говоря, не является частью аналитических описаний, посвященных по преимуществу племенам — хотя эти описания и могут быть включены в нарратив о действующих силах. Мотивации, формы поведения и стили речи различаются между собой именно потому, что сами «племена» по-разному структурированы во времени и пространстве.

Неудивительно, что в репрезентациях мусульманского общества, выстроенных по модели театральной пьесы, нет места для крестьян. Крестьяне, как и женщины, не изобраа-

жаются *действующими* лицами. В таких описаниях, как у Геллнера, у них нет ни драматической роли, ни отдельной формы религиозности, в противоположность кочевникам и горожанам. Но, разумеется, если мы обратимся к концепциям производства и обмена, то увидим совершенно иную картину. Земледельцы, мужчины и женщины, выращивают сельскохозяйственные растения (точно так же, как скотоводы обоих полов разводят скот), могут продать их или отдать в качестве ренты или налога. Даже на историческом Ближнем Востоке крестьяне *делают* нечто принципиально важное с точки зрения социальной формации этого региона, но это *делание* приходится концептуализировать на политико-экономическом, а не драматическом языке. Аграрный сектор в Средние века испытал важные изменения, оказавшие глубокое воздействие на развитие городского населения, денежную экономику, региональную трансконтинентальную торговлю (Watson, 1983). Это относится и к позднему преמודерну, хотя экономическая история описывает данные изменения скорее как упадок, а не рост. Не нужно быть экономическим детерминистом, чтобы признать сильное влияние этих изменений на вопросы власти и автономии.

Такой подход к исследованиям ближневосточного общества, при котором уделяется особое внимание долговременному функционированию безличных ограничителей, будет чувствителен к проявлениям устойчивых, но изменчивых связей между социальной экономикой и социальной властью. Он также будет постоянно напоминать нам, что исторические ближневосточные общества никогда не были замкнутыми, изолированными от внешних связей, и потому никогда не были абсолютно статичными, даже до инкорпорации в мировую систему модерна. В отличие от авторов, выводящих один и тот же состав исламских персонажей, разыгрывающих готовый сценарий, мы увидим связи, изменения и различия за пределами неизменной сцены исламского театра. Мы будем писать не о сущности исламской социальной структуре, а о ближневосточных исторических формациях, элементы которых никогда не бывают ни полностью интегрированными, ни замкнутыми в географических границах «Ближнего Востока»⁴. Слишком часто забывают, что «мир ислама» есть концепт, предназначенный для организации исторических нарративов, а не имя самодовлеющего коллективного агента. Мы не утверждаем, что исторические нарративы не имеют социального влияния — напротив. Но целостность мира ислама по своей сути идеологична, это не более чем дискурсивная репрезентация. Так, Гирц писал: «Возможно, цивилизации, как и люди, могут сильно меняться, но фундаментальные аспекты их характера, структуры возможностей, внутри которых они в некотором смысле движутся вечно, задаются в ранний, пластичный период их формирования» (Geertz, 1968, с. 11). Однако фатальность характера, о которой пишут такие антропологи, как Гирц, есть объект профессионального письма, а не бессознательное субъекта, описывающего себя как ислам для прочтения западными учеными.

VI

Критикуемая здесь антропология ислама изображает классическую социальную структуру, состоящую по сути только из кочевников и горожан — естественных носителей двух главных форм религии. Нормальная племенная религия строится вокруг святых

4. Изменчивая сеть межконтинентальной торговли, которая связывала Дар уль-ислам с Европой, Африкой и Азией, испытывала разнообразное влияние паттернов производства и потребления в этих регионах и сама влияла на них (Lombard, 1971). Даже распространение заразных болезней с их огромными социальными и экономическими последствиями связывало ближневосточные политические образования с другими частями мира (Dois, 1977, особенно с. 36-37). Не было бы необходимости так прямо ссылаться на хорошо известные исторические факты, если бы среди видных ученых до сих пор не был популярен взгляд на ислам как на механически сбалансированную социальную структуру со своей собственной динамикой причин и следствий и собственной обособленной судьбой.

и гробниц, а доминирующая городская — на «Священной Книге». Я утверждаю, что когда антрополог стремится понять религию, концептуально помещая ее в соответствующий социальный контекст, то способ описания этого контекста неизбежно влияет на осмысление религии. Если отказаться от схемы неизменной дуалистической структуры ислама, которую предлагают некоторые антропологи, и писать о социальных структурах мусульманских обществ в терминах пересекающихся пространств и времен, для которых Ближний Восток служит точкой пересечения (что порождает множество возможных историй), то дуальная типология ислама покажется куда менее убедительной.

Верно, что помимо двух основных типов религии та антропология ислама, о которой мы говорим, иногда указывает и на второстепенные формы. Их упоминает и Геллнер, и многие другие. Так, они противопоставляют «нормальному» исламу племен «революционный» ислам, который периодически сливается с пуританской идеологией городов и вдыхает в нее новую жизнь. Есть еще и экстатическая, мистическая религия городской бедноты, которая в роли «опиума для народа» отвлекает их от эффективных политических действий. Так продолжается до эпохи влияния модерна, когда именно религия городских масс становится «революционной». Любопытным образом эти две второстепенные формы ислама служат в тексте Геллнера маркерами — позитивным и негативным — двух великих эпох ислама: классического круговорота внутри неподвижной структуры и современности с ее турбулентными процессами и массовыми движениями. Таким образом, внешняя уступка идее множественности форм ислама служит в то же время литературным приемом, разграничивающим понятия «традиционного» и «современного» исламского общества.

Итак, антропологическое представление ислама зависит не только от способа концептуализации социальных структур, но и от способа дефиниции самой религии. Любой, кто знаком с так называемой социологией религии, знает, как сложно построить концепцию религии, пригодную для кросс-культурного использования. Это важный момент, поскольку конкретная концепция религии определяет и спектр вопросов, которые ее автор считает возможным и нужным ставить. Но слишком немногие из начинающих антропологов ислама уделяют этому серьезное внимание. Вместо этого они зачастую неразборчиво заимствуют идеи из работ великих социологов (например, Маркса, Вебера, Дюркгейма), строят на них свои описания форм ислама, и результат не всегда оказывается внутренне согласованным.

Показателен в этом отношении текст Геллнера. Типы ислама, представленные им как характерные для «классического мусульманского общества», сконструированы в соответствии с тремя разными концепциями религии. Так, *нормальная племенная религия*, «религия дервишей и марабутов», описана явно по-дюркгеймовски. «Она... уделяет особое внимание социальной разметке времени и пространства посредством праздников, сезонных и маркирующих границы групп. Сакральное начало придает им праздничность, зримость, яркость и авторитет» (Gellner, 1981, с. 52). Эта концепция религии отсылает к коллективным ритуалам, которые следует толковать как воплощение сакрального, и которые по Дюркгейму также служат символической репрезентацией социальных и космологических структур⁵.

5. Геллнер использует дюркгеймовский подход далеко не так строго, как следовало бы. Так, в одном месте мы читаем, что «вера кочевников нуждается в особом сакральном посредничестве специальных людей, а не в эгалитарности; она должна быть праздничной и церемониальной, а не пуританской и богословской; она требует иерархии и воплощения в персонах, а не в писаниях» (Gellner, 1981, 41, *курсив наш*). Но дюжиной страниц ниже, где Геллнер хочет ввести концепцию «революционной» племенной религии, ему приходится устранить эти *требования*: «Любопытная и очень важная черта социальной психологии мусульманских кочевников — то, что их нормальная религия на каком-то уровне служит для них лишь крайним средством, воспринимается ими с иронией и амбивалентным признанием того, что подлинные нормы работают повсеместно» (там же, 52; *курсив оригинала*).

В описании *религии городской бедноты* используется совершенно иная концепция, очевидным образом идущая от идеи раннего Маркса о религии как ложном сознании. «В городе живет беднота — оторванная от корней, отчужденная, неуверенная в завтрашнем дне... Религия нужна им для утешения или бегства от реальности; они жаждут экстаза, восторга, погружения в религиозное состояние, которое означает для них забвение» (Gellner, 1981, 48).⁶ Если внимательно присмотреться к этим построениям, мы увидим, что религией здесь называется психологический отклик на эмоциональные переживания. В описании племенного ислама отмечался эмоциональный эффект, а здесь — эмоциональная причина. В первом случае читателю рассказывали о коллективных ритуалах и их значении, о специалистах по ритуалам и их ролях, во втором же внимание обращается на персональные стрессы и нереализованные желания.

Переходя к *религии буржуазии*, мы опять сталкиваемся с новой организующей идеей. «Обеспеченная городская буржуазия не любит общественных праздников, а предпочитает трезвое следование нормам ученого благочестия, что более отвечает ее достоинству и коммерческому призванию. Скрупулезность подчеркивает ее социальный статус и отличает ее как от сельского, так и от городского плебса. Коротко говоря, городская жизнь придает устойчивый базис буквалистскому, унитаристскому пуританству. Ислам выражает такой образ мыслей, возможно, лучше, чем любая иная религия» (Gellner, 1981, 42). Отголоски веберовской «Протестантской этики» в этом пассаже не случайны — Геллнер неоднократно обращается к авторитету Вебера. В этом описании «мусульманину-буржуа» приписывается некий моральный или, скорее, эстетический стиль. Его отличительная черта — образованность, открывающая прямой доступ к священному писанию и Закону. В этом аспекте нас побуждают видеть в нем участника моралистического и образованного сообщества. Религия для него — не коллективный ритуал, не страсть, не социальная солидарность, не средство против отчуждения, а только инструмент торжественного поддержания публичного авторитета. Она рациональна — отчасти потому, что основана на писанных текстах, отчасти потому, что связана с общественно полезной деятельностью: службой государству и коммерческими делами.

6. Такие фразы звучали бы убедительнее (но все равно не были бы вполне валидными, см., напр., Abu-Lughod, (1969), будь они отнесены к бедным сельским мигрантам в современном мегаполисе. Описывать низшие слаты средневекового мусульманского города с их организацией по кварталам, гильдиям, суфийским братствам и т. д. как «оторванные от корней, отчужденные, неуверенные в завтрашнем дне» — это явно несколько странно, если, конечно, не считать признаками ментальной нестабильности бедноты обычные эпизоды хлебных бунтов в периоды экономических трудностей. Но, как ни удивительно, когда Геллнер говорит о городских массах XX столетия, он приписывает отчужденным мигрантам совершенно новую мотивацию: «Племенная стиль религии утрачивает большинство своих функций, а городской нарашивает авторитет и престиж благодаря стремлению сельских мигрантов к респектабельности» (Gellner, 1981, 58, курсив наш). Теперь атрибутом религии городской бедноты является уже не жажда забвения, а жажда респектабельности.

7. Большинство мусульман на протяжении большей части истории, по собственному признанию Геллнера, не подходило под определение пуритан-буквалистов, однако он утверждает, что «ислам» выражает буквалистско-пуританский образ мыслей лучше, чем другие религии. Здесь явная путаница. Ясно, что Геллнер отождествляет сущностную характеристику ислама с тем, что он описывает как жизненный стиль «высокостатусной городской буржуазии». Это тождество, возможно, характерно для некоторых мусульман, но внимательный читатель может спросить, в каком смысле эта социальная группа является «пуританской» по природе, и особенно — в каком смысле они «лучше» пуритане, чем, например, настоящие пуритане XVII века в Англии и Америке. Естественная «нелюбовь к общественным праздникам»? Всякий, кто жил в мусульманской общине или читал релевантные исторические описания (например, Lane, 1908; Hurgonje, 1931), знает, что ритуалы перехода гораздо более развиты в среде «высокостатусной городской буржуазии», чем среди городских низов. «Буквализм», основанный на образованности? Но образованность торговцев совсем иная, нежели у профессиональных «людей религии» (см. прекрасную книгу: Street, 1984). Кроме того, традиции коранической экзегезы мусульманских «людей религии» намного богаче и разнообразнее, нежели то, что можно описать общим термином «буквализм».

Эти два разных способа рассуждения о религии — о племенной и о городской — не просто отражают два разных аспекта одного явления. Это различающиеся текстуальные построения, которые стремятся к репрезентации разных объектов и исходят из разных предположений о природе социальной реальности, о происхождении потребностей и о подоплеке культурных смыслов. Поэтому мы имеем дело не просто с разными репрезентациями, а с несовместимыми построениями. Посредством их мы отнюдь не сравниваем похожие вещи.

Но основная проблема этих построений не в том, что они несовместимы друг с другом. Она в том, что данный тип антропологии ислама (и здесь я хочу подчеркнуть, что геллнеровский эклектизм типичен для очень многих социологов ислама) основывается на ложных концептуальных оппозициях и тождествах. Это зачастую приводит авторов к слабо обоснованным выводам о мотивах, смыслах и эффектах, проявляющихся в «религиозной» области. Еще важнее, что это затрудняет постановку вопросов менее тенденциозных и более интересных, чем те, которыми задаются многие исследователи современного ислама (как «консервативного», так и «радикального»).

Поучительным примером служит заезженный вопрос о тоталитарном характере ортодоксального ислама. Геллнер, подобно Бернарду Льюису и многим другим, предполагает, что буквалистский ислам имеет избирательное сродство с марксизмом, отчасти благодаря «неотделимому от его сути призыву к установлению четко определенного божественного порядка на земле», отчасти благодаря «тотальности обеих идеологий, не дающей развиться институциональной политике» (Gellner, 1981, 47-48).⁸

Оставив в стороне эмпирический вопрос о том, насколько широко распространились марксистские движения среди мусульман XX века, необходимо отметить, что в основе понятия тоталитарного ислама лежит ошибочный взгляд на социальную эффективность идеологий.⁹ Нетрудно понять, что имеет значение не номинальная обширность сферы, подконтрольной шариату, а степень его влияния на социальные практики и их регуляцию. Ясно, что во всех когда-либо существовавших мусульманских обществах исламское религиозное право руководило лишь отдельными фрагментами социальной жизни. Это контрастирует с сильно зарегулированной социальной жизнью современных государств, и хорошо понятно, почему. Административная и правовая регуляция в этих секулярных государствах намного более всепроникающа и эффективна с точки зрения контроля жизни людей, нежели в любом историческом исламском государстве. Разница заключается, конечно, не в текстуальной спецификации того, что можно приблизительно назвать социальным проектом, а в обширности сферы влияния институциональных властей, которые конституируют, разграничивают и контролируют согласно

8. Воспроизводя мнение об «избирательном сродстве» между исламом и марксизмом, Геллнер, по-видимому, упускает тот факт, что Ибн Халдун, единственный классический мусульманский теоретик, детально рассматривающий связи между политической властью и экономикой, явно выступает против попыток правительства контролировать торговлю и производство (Ibn Khaldun, 1967, 232-34). Идея государственного контроля над экономикой никогда не принадлежала классической мусульманской мысли, но является центральной для классического марксизма, так что между ними есть принципиальная оппозиция.

9. В Ираке и Судане были влиятельные коммунистические партии (хотя и они не имели очень большого числа последователей), но, за их исключением, марксизм слабо укоренился среди современных мусульман. Такие страны, как Народная Демократическая Республика Йемен — исключения, подтверждающие правило. См. также Bennigsen, Wimbush (1979), где описано длительное сопротивление властям Российской империи. Марксистская идеология ассоциировалась с некоторыми вестернизированными интеллектуалами и некоторыми авторитарными государствами, но не с улемы и не с городской буржуазией, которых Геллнер считает историческими носителями буквалистского пуританского ислама. Ошибочное сближение этого типа ислама с «марксизмом», «социализмом» и «социальным радикализмом» (Геллнер не различает этих терминов) привело его к неверному заключению о том, что «буквалистский ригоризм или фундаментализм» прекрасно годится для модернизации мусульманского мира.

систематическим правилам крупные сегменты социальной жизни в современных индустриальных государствах, будь они капиталистическими или коммунистическими¹⁰.

Никки Кедди написал в 1972 г.: «Многие утверждали, что ислам в столь многом похож на марксизм, что первый неизбежно ведет ко второму. Но к счастью, этот период западной науки, по-видимому, позади» (Keddie, 1972, 13). Возможно, мы не так далеко ушли от этого периода западной научной невинности. Но мой пример не будет понят, если читатель сочтет его лишь очередной попыткой защитить ислам от обвинений в сходстве с тоталитарными системами. На эти обвинения уже отвечали в прошлом, и даже если рациональная критика не может предотвратить их повторений, сам по себе предмет не представляет серьезного *теоретического* интереса. Я считаю важным подчеркнуть другое: нужно тщательно исследовать устоявшиеся социальные практики, как «религиозные», так и «нерелигиозные», чтобы понять условия, определяющие «консервативную» или «радикальную» политическую деятельность в современном мусульманском мире. И сейчас мы переходим к этой теме.

VII

Мое главное утверждение заключается в том, что нельзя создать согласованную антропологию ислама на основе понятия детерминированного социального проекта или идеи интегрированной социальной тотальности, в рамках которой взаимодействуют социальная структура и религиозная идеология. Это не значит, что невозможно непротиворечиво построить объект антропологии ислама, или что адекватно утверждение о праве антропологов считать частью ислама любые верования и практики мусульман. Большинство антропологов ислама, как эссенциалистского, так и номиналистского направления, слишком широко определили свою предметную область. Изучение антропологии ислама следует начинать, как делают сами мусульмане, с концепции дискурсивной традиции, включающей в себя и возводящей себя к базовым текстам Корана и хадисов. Ислам не является ни особой социальной структурой, ни гетерогенной совокупностью верований, артефактов, обычаев и нравов. Ислам — это традиция.

Эйкельман недавно предположил в ценной статье «Изучение ислама в локальных контекстах», что существует сильная теоретическая потребность в подходе к «среднему уровню» между деревенским или племенным исламом и всемирным исламом (Eickelman, 1984, 1-16). Возможно и так, но самая неотложная теоретическая потребность антропологии ислама — не найти подходящий масштаб, а сформулировать правильные концепции. «Дискурсивная традиция» — одна из таких концепций.

Что есть традиция?¹¹ По сути она состоит из дискурсов, нацеленных на обучение последователей правильным формам и назначениям конкретных практик, устоявшихся и потому имеющих свою историю. Эти дискурсы концептуально связаны с *прошлым* (ког-

10. Вряд ли можно лучше охарактеризовать силу государства модерна, чем в достопамятном отрывке из великого романа Роберта Музиля: «Постоянная жизнь в благоустроенном государстве определено содержит в себе что-то призрачное; нельзя ни выйти на улицу, ни выпить стакан воды, ни сесть в трамвай, не коснувшись хорошо сбалансированных рычагов гигантского аппарата законов и связей, не приведя их в движение или не позволив им поддерживать покой нашего существования; мы знаем лишь малую часть этих рычагов, уходящих глубоко в механизм и теряющихся другой своей стороной в сети, распутать всю сложность которой еще не удавалось вообще никому: поэтому их существование не признают, как не признает гражданин государства существования воздуха, утверждая, что он — пустота» (Robert Musil, *The Man without Qualities*, vol. 1 (London: Seeker and Warburg, 1954), 182). (Цитируется в русском переводе С. К. Апта — прим. пер.).

11. Своим пониманием концепции традиции я обязан содержательным работам А. Макинтайра, особенно его блестящей книге «После добродетели» (MacIntyre, 1981).

да практика была учреждена и откуда транслируется знание о ее смысле и правильном исполнении) и *будущим* (каким образом смысл практики можно лучше всего защитить в краткосрочной и долгосрочной перспективе или почему ее следует модифицировать или отменить) через *настоящее* (как она связана с другими практиками, институтами и социальными условиями). Исламская дискурсивная традиция — это просто традиция мусульманского дискурса, связывающая себя с концепциями исламского прошлого и будущего с отсылками к конкретным исламским практикам в настоящем. Очевидно, что не все слова и дела мусульман принадлежат к исламской дискурсивной традиции. И сама исламская традиция в этом смысле необязательно имитирует сделанное в прошлом. Даже там, где антропологу кажется, что традиционная практика имитирует нечто ушедшее, ключевым является представление последователей о том, как именно нужно его имитировать, и как прошлое соотносится с современной практикой, а не само по себе внешнее воспроизведение старых форм.

Я не хочу сказать вслед за некоторыми западными антропологами и вестернизированными мусульманскими интеллектуалами, что сегодня «традиция» зачастую является современной фикцией, реакцией на силы модерна; что в современных кризисных условиях традиция в мусульманском мире служит оружием, маневром, средством обороны от угрожающего внешнего мира¹²; что старое обличье скрывает под собой новые потребности и заимствованные стили поведения¹³. В заявлениях о древности современных идей и социальных установлений не больше смысла, чем в заявлениях о новизне древних. Обман и самообман об отношениях прошлого и настоящего столь же банален в современных обществах, сколь и в изучаемых антропологами. В традиции важно лишь то, что все организованные практики ориентируются на концепции прошлого.

Поэтому антрополог ислама должен начинать с изучения организованных практик (помещенных в конкретный контекст, с конкретной историей), внутри которых мусульмане выступают в качестве мусульман. Для аналитики нет существенной разницы между «классическим» и «современным» исламом. Дискурсы, в рамках которых происходит обучение, определяются и преподаются корректные формы осуществления практик, внутренне присущи всем исламским практикам. Поэтому не совсем верно предполагать вслед за некоторыми учеными, что в исламе важна не *ортодоксия*, а *ортопраксия*, не доктрина, а правила¹⁴. Это неверно, потому что данная точка зрения игнорирует центральность понятия «корректной модели», которой должна соответствовать организованная практика, в том числе ритуалы — модель, которая в исламе, как и в других традициях, выражается в авторитативной форме. И здесь я имею в виду не *программные дискурсы* «модернистских» и «фундаменталистских» исламских движений, а устоявшиеся *практики* необразованных мусульман. Практика является исламской постольку, поскольку она подтверждена дискурсивными традициями ислама и в качестве таковой преподается мусульманам — неважно, алимом, хатибом, суфийским шейхом или необразованным роди-

12. Так у Гилсенана: «Итак, традиция в современных кризисных условиях монтируется самыми разными способами; этот термин по сути крайне изменчив, его смысл постоянно смещается. Несмотря на это, все используют его для маркирования истин и принципов как сущностно неизменных. Во имя традиции множество традиций рождаются и вступают в конфликт с другими. Традиция становится языком, оружием против внутренних и внешних врагов, убежищем, маневром или основанием для претензий на господство и власть над другими» (Gilsenan, 1982, с. 15).

13. Или, по словам Абдаллаха Ларуи: «Можно сказать, что традиция существует только тогда, когда инновации принимаются под видом верности прошлому» (Laroui, 1976, с. 35).

14. См., напр., (Eickelman, 1976, гл. 9). В короткой старой статье (Asad, 1976) я подчеркнул, что ортодоксия всегда порождается властными сетевыми структурами.

телем¹⁵. (Наверное, стоит вспомнить, что этимологически «доктрина» означает «учение», и что ортодоксальная доктрина потому означает корректный процесс обучения, равно как и корректный материал обучения; ср.: Doctrine, 1967).

Ортодоксия принципиально важна для всех исламских традиций. Но я употребляю этот термин в ином смысле, нежели большинство востоковедов и антропологов. Такие антропологи, как Эль-Зейн, стремящиеся отрицать особую значимость ортодоксии, и такие, как Геллнер, которые видят в ней специфический набор доктрин «в центре ислама», упускают нечто жизненно важное: ортодоксия — не просто набор мнений, это особое отношение между истиной и властью. Ортодоксия доминирует там, где мусульмане имеют власть регулировать, поддерживать, навязывать или адаптировать *корректные* практики, а также осуждать, отвергать, ослаблять и заменять *некорректные*. Способы осуществления этой власти, социальные, политические, экономические и другие условия, которые делают ее возможной, сопротивление ей (со стороны мусульман и немусульман) — все это в равной степени является предметом антропологии ислама, что бы она ни изучала — деревню или город, прошлое или настоящее. Споры и конфликты о форме и значимости практик, таким образом, являются органической частью любой исламской традиции.

Востоковеды и антропологи в своих репрезентациях исламской традиции зачастую маргинализируют роль споров и рассуждений о традиционных практиках. Споры обычно изображают как симптом «кризиса традиции», основываясь на той предпосылке, что «нормальная традиция» (которую Абдаллах Ларуи называет «традицией как структурой» и отделяет от «традиции как идеологии»: Lagoué, 1976, 33) отвергает рассуждения и требует бездумного следования. Но сами эти противопоставления и отождествления исторически мотивированы. Их сформулировал Эдмунд Берк с его идеологической оппозицией «традиции» и «рассудка», которая была развита его последователями — теоретиками консерватизма, и введена в социологию Вебером (MacIntyre, 1980, 64-65).

Рассуждения и споры являются неотъемлемой частью традиционной практики. Они имеют место всякий раз, когда людей обучают смыслу и корректному выполнению этой практики, и всякий раз, когда процесс обучения сталкивается с сомнением, безразличием или непониманием. Мы не видим места для споров в традиционной практике в основном потому, что воспринимаем спор как формальную дискуссию, конфронтацию или полемику (Dixon, Stratta, 1986). Но неотъемлемой частью исламской дискурсивной традиции, как и других, является процесс *склонения на свою сторону* ради добровольного принятия традиционной практики, отличный от процесса разгрома интеллектуальной позиции оппонента. Если рассуждения и споры внутренне присущи традиционным практикам, а не только служат симптомом «кризиса традиции», то первая задача антрополога — описать и проанализировать типы рассуждений и поводов для споров, лежащие в основе исламских традиционных практик. Именно здесь исследователь может обнаружить главнейшую модальность власти и сопротивления ей — потому что процесс спора и рационального аргументирования непосредственно предполагает факт сопротивления и служит ответом на него. Таким образом, власть и сопротивление внутренне присущи развитию и осуществлению любой традиционной практики.

15. По совпадению, именно в наши дни антропологи ислама осознали, что Ибн Халдуун интересен не только своей «политической социологией», но и развитием аристотелевской концепции добродетели (в арабской версии — *малака*); последняя особенно релевантна для понимания того, что я называю исламской традицией. В недавней статье Айры Лapidуса имеется краткий, но ценный очерк концепции *малака* у Ибн Халдуна (Lapidus, 1984, 52-56).

Отсюда теоретически следует, что традиция не должна считаться сущностно гомогенной, что гетерогенность мусульманских практик необязательно означает отсутствие исламской традиции. Разнообразие традиционных мусульманских практик разных эпох, стран и народов означает, что в разных социальных и исторических условиях могут или не могут существовать разные типы исламских рассуждений. Идея о сущностной гомогенности традиции весьма интеллектуально привлекательна, но ошибочна¹⁶. Напротив, всеобщая гомогенность порождается не традицией, а развитием коммуникационных технологий и контролем над ними в современных индустриальных обществах¹⁷.

Хотя исламские традиции не гомогенны, они стремятся к согласованности, как и все дискурсивные традиции. Они не всегда достигают цели в силу как внешних политических и экономических ограничений, так и внутренних барьеров. Так, в наше время попытки исламских традиций согласовать между собой историческую память и устремления все более видоизменяются под влиянием социальных сил индустриального капитализма, который создает условия, благоприятные для совершенно иных структур желания и забвения¹⁸. Итак, антропология ислама будет стремиться к пониманию исторических условий, обеспечивающих производство и поддержание определенных дискурсивных традиций или же их трансформацию, а также попытки последователей согласовать их между собой¹⁹.

VIII

В этой работе я доказывал, что антропологи, интересующиеся исламом, должны переосмыслить свой объект изучения, и что в этом им поможет концепт традиции. Теперь я хочу перейти к краткому выводу. Писать о традиции означает установить с ней некоторое нарративное отношение, которое будет зависеть от того, поддерживает автор эту традицию или противостоит ей, или же считает морально нейтральной. От конкретной исторической позиции каждой партии зависит, обнаружит ли она в этой традиции единство. Иными словами, нет и не может быть никакого универсального описания живой традиции. Любая ее репрезентация дискуссионна. Какую форму примет дискуссия, если она произойдет, зависит не только от уровня способностей и квалификации каждой стороны, но и от той коллективной жизни, которой они увлечены, или же к чьей судьбе безразличны. Декларации морального нейтралитета, как обычно, не гарантируют политической беспристрастности.

16. Так, видный историк Питер Браун в статье «Поздняя античность и ислам: параллели и контрасты» с одобрением цитирует Анри Марру: «Классический гуманизм в своем последнем прибежище основывался на традиции, передаваемой учителями и воспринимаемой без вопросов... Это значило, что все умы одного поколения и целого исторического периода обладали некой фундаментальной гомогенностью, которая упрощала их коммуникацию и непосредственное общение» (Brown, 1984, 24). Эту известную концепцию Браун применяет в своих рассуждениях об «исламской традиции», и именно ее антропологам следовало бы заменить на другую.

17. Введение в дискуссию о некоторых проблемах, связанных с контролем и влиянием типично современной формы коммуникации, см.: Williams, (1974).

18. Жак Берк так описывает последствия для мусульманских интеллектуалов: «Среди современных интеллектуалов и активистов мы встречаем слишком много адептов аутентичности без будущего и модернистов без корней. По-арабски это можно выразить гораздо лучше: ançâr al-maçîr bilâ açîl wa ançâr al-açîl bilâ maçîr (сторонники пути без корней и сторонники корней без пути. — Berque, 1981, 68).

19. Следует подчеркнуть, что указанная проблема — не та же самая, что рассматривается во многих монографиях, описывающих современную «эрозию древнего единства ценностей, основанных на Божественном Откровении» и сопутствующее разрушение «стабильного, хотя и статичного, социального мира» традиционного мусульманского общества (ср. Gilseman, 1973, с. 196, 192). Я утверждаю, что этот мир никогда не был стабильным и статичным, и считаю, что концепция сложной и развивающейся исламской традиции не предполагает простого единства ценностей.

REFERENCES

- Abu-Lughod, Janet. (1969). Varieties of Urban Experience. *Middle Eastern Cities: A Symposium on Ancient, Islamic, and Contemporary Middle Eastern Urbanism*, ed. Ira M. Lapidus. Berkeley: University of California Press.
- Asad, Talal (1970). *The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe*. London: Hurst.
- Asad, Talal (1973). The Beduin as a Military Force. *The Desert and the Sown*, ed. Cynthia Nelson. Berkeley: University of California Press.
- Asad, Talal (1976). Politics and Religion in Islamic Reform. *Review of Middle East Studies*, no. 2. London: Ithaca Press.
- Asad, Talal (1983). Equality in Nomadic Systems? *Pastoral and Production and Society*, ed. Equipe Écologie et Anthropologie des Sociétés Pastorales. Cambridge: Cambridge University Press.
- Asad, Talal (1983). Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz. *Man* 18, no. 2, 237-259.
- Asad, Talal (1983). Notes on Body Pain and Truth in Medieval Christian Ritual. *Economy and Society* 12, no. 3, 287-327.
- Asad, Talal (1986). Medieval Heresy: An Anthropological View. *Social History* 11, no. 2, 354-362.
- Asad, Talal (1987). On Ritual and Discipline in Medieval Christian Monasticism. *Economy and Society*, 16, no. 2, 159-203.
- Bennigsen, Alexandre A. and Wimbush, S. E. (1979). *Muslim National Communism in the Soviet Union*. Chicago: University of Chicago Press.
- Berque, Jacques (1981). *L'Islam: La philosophie et les sciences*. Paris: Les Presses de l'Unesco.
- Brown, Peter (1984). Late Antiquity and Islam: Parallels and Contrasts. *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, ed. Barbara D. Metcalf. Berkeley: University of California.
- Cornell, Vincent J. (1983). The Logic of Analogy and the Role of the Sufi Shaykh in Post-Marinid Morocco. *International Journal of Middle East Studies* 15, no. 1.
- Dixon, John and Stratta, Leslie (1986). Argument and the Teaching of English: A Critical Analysis. *Writers Writing*, ed. A. Wilkinson. Milton Keynes, UK: Open University Press.
- Doctrine (1967). *New Catholic Encyclopedia*, vol. 4. New York: McGraw-Hill.
- Dois, Michael W. (1977). *The Black Death in the Middle East*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Eickelman, Dale F. (1976). *The Middle East: An Anthropological Approach*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Eickelman, Dale F. (1984). The Study of Islam in Local Contexts. *Contributions to Asian Studies* 17.
- El-Zein, Abdul Hamid (1977). Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam. *Annual Review of Anthropology* 6, 227-254.
- Ess, Josef van (1980). 'From Wellhausen to Becker: The Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies. *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*, ed. Malcolm H. Kerr. Malibu, CA: Undena.
- Geertz, Clifford (1968). *Islam Observed* New Haven, CT: Yale University Press.
- Gellner, Ernest (1981). *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilsenan, Michael (1973). *Saint and Sufi in Modern Egypt*. Oxford: Clarendon Press.
- Gilsenan, Michael (1982). *Recognizing Islam*. London: Croom Helm.
- Grunebaum, Gustav von (1962). *Modern Islam*. Berkeley: University of California Press.

- Gulick, John (1976). *The Middle East: An Anthropological Perspective*. Pacific Palisades, CA: Goodyear.
- Hammoudi, Abdallah (1980). Segmentarity, Social Stratification, Political Power and Sainthood: Reflections on Gellner's Theses. *Economy and Society* 9, no. 3, 279-303.
- Hurgronje, Snouck (1931). *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*. Leiden: Brill.
- Ibn Khaldun (1967). *The Muqaddimah*, (abridged edition.). London: Routledge and Kegan Paul.
- Joseph, Suad, and Pillsbury, Barbara, eds. (1978). *Muslim-Christian Conflicts*. Boulder, CO: Westview Press.
- Keddie, Nikki (1972). *Scholars, Saints and Sufis*. Berkeley: University of California Press.
- Lane, Edward (1908). *Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London: Dent (Everyman edition). London: Dent.
- Lapidus, Ira (1984). Knowledge, Virtue and Action: The Classical Muslim Conception of Adab and the Nature of Religious Fulfillment in Islam. *Barbara D. Metcalf, ed., Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*. Berkeley: University of California, 52-56.
- Laroui, Abdallah (1976). *The Crisis of the Arab Intellectual*. Berkeley: University of California Press.
- Lewis, Bernard (1962). The Muslim Discovery of Europe. *Islam in History*, ed. Bernard Lewis. New York: Library Press.
- Lombard, Maurice (1971). *L'Islam dans sa première grandeur: VIII-XI siècles*. Paris: Flammarion.
- MacIntyre, Alasdair (1981). *After Virtue*. London: Duckworth.
- MacIntyre, Alasdair (1980). Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science. *Paradigms and Revolutions*, ed. Gary Gutting. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.
- Said, Edward W. (1981). *Covering Islam*. New York: Pantheon Books.
- Street, Brian V. (1984). *Literacy in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, Bryan (1978). *Marx and the End of Orientalism*. London: George Allen&Unwin.
- Turner, Bryan (1974). *Weber and Islam*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Watson, Andrew M. (1983). *Agricultural Innovation in the Early Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Raymond (1974). *Television: Technology and Cultural Form*. London: Fontana.

ИСЛАМСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ХАЛИФАТА: БАЗОВЫЕ ПРИНЦИПЫ И СОВРЕМЕННАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Леонид Сюкияйнен

Lsukiyainen@hse.ru

Леонид Рудольфович Сюкияйнен

Ординарный профессор факультета
права НИУ «Высшая школа
экономики»

В статье исследуется подход исламской правовой мысли к идее халифата. Автор разъясняет основные принципы исламской концепции государства как инструмента защиты и поддержания религии, а также решения мирских дел. Современная исламская мысль, принимая во внимание историческую эволюцию исламской государственности под влиянием объективных политических обстоятельств, пришла к ключевому выводу — исламское государство не ограничено объединенным халифатом (халифатом на пророческом пути). Другие модели власти вполне приемлемы, если они соответствуют целям халифата.

Ключевые слова: халифат, шариат, исламское государство, фикх, халиф, исламская правовая мысль

THE ISLAMIC CONCEPT OF THE CALIPHATE: BASIC PRINCIPLES AND A CONTEMPORARY INTERPRETATION¹

Leonid Sykiainen

Lsukiyainen@hse.ru

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.07.1.3>

This article studies the approach of Islamic legal thought to the idea of a Caliphate. The author explains the fundamental principles of the Islamic concept of the state as an instrument for defending and maintaining religion and dealing with worldly affairs. Modern Islamic thought, considering historical evolution of Islamic statehood under the influence of objective political circumstances, came to the key conclusion that an Islamic state is not restricted to a unified Caliphate (the Caliphate on the way of the prophecy). Other models of power are quite admissible if they meet the aims of the Caliphate.

Keywords: *Caliphate, Sharia, Islamic state, fiqh, caliph, Islamic legal thought.*

FUNDAMENTALS OF THE ISLAMIC CONCEPTION OF CALIPHATE

The Islamic Sunni concept of power (the state) was formed in the 11th-14th centuries. Sharia does not know enough norms of the Quran and the Sunnah of Muhammad that regulate the vertical relations of power. These sources do not contain concrete precepts settling the organization and activity of the Islamic state or determining its content and essence. Moreover, the Arabic term *dawlah*, translated as “state” in the modern sense, is rarely used in these sources. The Quran mentions it just once (59:7) to mean “property,” “fortune,” and “domain.” In contrast, the *hadiths* contain such notions as imamate (which initially denoted leading the course of prayer in a mosque) and Caliphate (“succession”), which are both used in the traditional Sunni thought to denote the Islamic state.

The restriction of certain precepts of the Quran and Sunnah in terms of the structure and activity of power made the role of the *fiqh* doctrine crucial in conceptualizing this phenomenon. In this respect, Islamic science faced a complicated task: a coherent concept of Islamic governance and a system of concrete legal norms regulating the structure of the power and activity of its institutions were to be elaborated on the basis of only a few, quite abstract Sharia precepts.

Islamic thought emphasizes that it was not by coincidence that the Prophet left behind only a basic idea of the Caliphate that does not significantly restrict Muslims, allowing them to flexibly select different forms of government in different historical circumstances. Thus, the major

**Leonid
Sykiainen**

*Professor of
Department of Theory
and History of Law,
National Research
University Higher
School of Economics*

¹ The article was prepared within the framework of the Academic Fund Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE) in 2016- 2017 (grant № 16-01-0017 “Islamic State: Legal Fundamentals and Modern Practice”) and supported within the framework of a subsidy granted to the HSE by the Government of the Russian Federation for the implementation of the Global Competitiveness Program.

task of *fiqh* is to settle the general principles of state building and the activity of that state using insight from *Sharia* and only then recommend options for organizing an Islamic state to meet the conditions of the Muslim community. Hundreds of years after the Prophet Muhammad, by virtue of the broad interpretation of the few provisions of the *Quran* and *Sunnah* regarding the Caliphate and by comparison of the Prophet's actions with "the righteous" caliphs of the highest-level leaders of the community, the *faqihs* (scholars entitled to elaborate *fiqh*) codified the initial principles for the organization and functioning of state power.

The key category of classical Sunni political theory is the Caliphate that is viewed in two interrelated ways: the essence of Islamic state power and a specific form of government. The fundamental understanding of the Caliphate still comes from the approach introduced by the prominent Islamic scholar and jurist al-Mawardi (974-1058) who in his outstanding work "Norms of Power and Religious Authorities" provided the following definition: "the essence of imamate is the succession of the oracular mission in support of the faith and control of mundane affairs" (Al-Mawardi, 1973, p.5). This treatise introduces the terms "Caliphate" and "imamate" as synonyms, though thereafter Sunni legal thought adopted the term "Caliphate" as the normative model of the Islamic state.

When analyzing this definition, it is not difficult to notice that in al-Mawardi's understanding, the Caliphate introduces the function of the supreme mundane (political) power and support of the faith for the Muslim community. In other words, the major feature of the Caliphate is the role of power and its orientation to solve certain tasks of a religious and political nature, but the form and structure of the state are not rigorously defined.

Islamic politics, to a large extent, considers the derivation of the Caliphate. According to Sunni thinkers, following al-Mawardi's views, the establishment of the Caliphate is essential and represents a duty imposed both on the leader of the Islamic state as well as all Muslim people.

Religious doctrines and pure logical arguments support the duty to establish the Caliphate. One of the most important reasons is the control of the Caliphate on the performance of all religious duties and *Sharia* norms on the whole by Muslims. Among the rational arguments in favor of the Caliphate is the necessity to avoid chaos and anarchy in state and public affairs (Al-Mawardi, 1973, p.5). Insisting on the idea that even wrongful power is preferable to anarchy, Islamic jurists do not miss the chance to quote the Prophet's words: "A despotic imam is better than turmoil."

A peculiar solution to the issue of who the supreme power in the Caliphate belongs to is introduced in Sunni political science. The most popular modern concept is that the supreme holder of sovereignty in the Caliphate is Allah and the Islamic state is entirely built based on the delegation imposed by Him on the community. Power on earth is considered to be exercised by the community on behalf of Allah and that community holds sovereignty, which is nothing but "the reflection" of the supreme sovereignty of Allah. Developing this approach, some contemporary thinkers emphasize that sovereignty in the Islamic state is essentially shared between *Sharia*, representing the will of Allah, and the community whose will is not absolute and is restricted by *Sharia* ("Ammara").

The sovereign rights of the community materialize, first and foremost, in their authority to choose the caliph (governor, ruler) who manages affairs on behalf of the community. In the meantime, the community does not concede its exclusive rights to the caliph—it only delegates and entrusts him with power. Both in the execution of this authority and in policy-

making, the sovereignty of the community is only related to the will of Allah expressed in Sharia. For instance, the community is entitled to legislate only in matters that are not settled by the Quran and Sunnah, and the community's subordination to the caliph's power is stipulated by his compliance with Sharia precepts.

In respect of the organizational frameworks of Islamic state power, the parameters of the Caliphate are not fixed according to Sunni legal science; rather they can be put into practice in different ways. Along with this, some key parameters of the Caliphate's structure are viewed as pillars of Islamic power in Sunni thought, grounded upon just a few provisions in the Quran: requiring consultations and taking decisions based on the common opinion as well as the community's duty to obey the ruler, Sunni legal scientists considered the Caliphate as a form of the state that includes the procedure of endowing the caliph with authority and regulating his interrelations with other state institutions.

Sunni political theory does not have a strictly defined procedure for the succession of Islamic state leadership. However, according to the most widespread concept, the caliph does not derive supreme secular and religious power and is not appointed by his predecessor but gets appointed in pursuance of the special agreement—*Bay'ah*—concluded between the community and the candidate. This form is thought to best fit the spirit of Islam. Here the community is represented in the agreement by a group of outstanding Muslim scholars—*mujtahids*—endowed with justice, wisdom, and the ability to independently solve matters not settled by the Quran or Sunnah.

The caliph is personally responsible for exercising power in the community and is entitled to take any measures to serve the interests of the community providing that he follows Sharia. As long as the caliph's policy lies within this framework, he is empowered to demand absolute obedience and subordination from all Muslims. That is why the Caliphate agreement is unlimited and valid as long as the caliph strictly follows the Sharia norms. If it is proved without any doubt that the caliph breaches the terms of the agreement, he is to be ousted from power and the Muslim community is no longer obliged to obey him. Theoretically, the community is entitled to demand from the caliph that he performs his duties, possessing the right to control his actions. However, common Muslims cannot interfere with state affairs or evaluate the caliph's policy—*mujtahids* are in charge of this. Islamic thought proceeds from the fact that they represent the community in relation with the caliph and protect the community's interests. If Sharia was considered to be "the law" for the elite, the opinion of *mujtahids* was "the law" for common Muslims.

The unique merit of the Caliphate form of rule is the obligation of the head of the state to follow Sharia norms in all his actions, and act with "the interests and common use" of his subjects as well as consult them when taking important decisions. Theoretically the caliph is entitled to consult any of his subjects. However, in practice the opinion of common Muslims is not considered as they do not possess sufficient knowledge to advise the ruler. It is deemed that the matters of state policy are not to be solved by the whole community since this is the prerogative of the caliph and the advisory board including *mujtahids*. This body, whose opinion is equated with the opinion of the community, is supposed to control the caliph's activity, preventing despotism and tyranny.

Sunni political legal theory emphasizes the fact that the power of the caliph is not absolute, he has no privileges or immunity and, like all Muslims, he must follow Sharia norms and can be punished for any evil deed. Even though he exercises supreme religious power in the

state, his power is not deprived of the will of Allah. Being the head of the state, the caliph does not take advantage of the legislative power in the strict sense and is entitled to introduce new legal norms only because he is a mujtahid².

This understanding of the Caliphate, generally based on al-Mawardi, demonstrates an ideal model of the state leaning toward the past. To a certain extent it reflects the practice in the initial period of the rise of Islamic power after Muhammad's death when the so called righteous caliphs (632-661) headed the Muslim community. But already the state of the Umayyads (661-750) was significantly different from the model of the Caliphate, later theoretically analyzed and interpreted by al-Mawardi. It is no coincidence that Islamic legal thought marks the prophecy of Muhammad who said: "The Caliphate following the way of the Prophet will last for thirty years and then Allah will give the power to someone He will wish." The Arabic term *mulk* used in this statement specifically denotes the rule of an absolute monarchy.

This interpretation was substantially grounded by the outstanding Muslim scientist Ibn Khaldun, who writes that the Caliphate is the administration of people in accordance with Sharia in their celestial and mundane affairs since Allah delegates everything mundane to the interests of the next world. The Caliphate actually means succession from the Master of Sharia (i.e., Allah) in protecting the religion and in the administration of mundane affairs. In contrast to the Caliphate, absolute monarchy (*mulk*), whether it is natural or political, rules in accordance with the ruler's pragmatic purposes, his passions, his practical understanding, and insight to protect interests and prevent damage (Ibn Khaldun, undated, p.191).

Until the mid-13th century, the direct successors to the righteous caliphs were the Caliphate of the Umayyad and the Abbasid Caliphate, which retained at least some external characteristics of the ideal Islamic state. Nevertheless, over time the mechanism of power in the Islamic world deviated more and more from the classical concept of the Caliphate, though formally the Caliphate still existed. In the Middle Ages, the mission to represent it was obtained by the Ottoman Empire. Arab rulers in a losing rivalry with the Empire had to renounce claims over the Caliphate and, as a result, the Ottoman sultan acquired the title of Caliph. In the 16th century, most Arab countries became a part of the Empire and acknowledged the sultan's power.

As an institution, on religious grounds and formally uniting all Muslims, the Caliphate existed up to the beginning of the 20th century. After the collapse of the Ottoman Empire and the end of the First World War, it turned into a mere decorative institution and was officially abolished in March 1924; since then, the Caliphate has stopped existing as a political reality.

THE MODERN INTERPRETATION OF THE CALIPHATE

Islamic political and legal thought reacted to the liquidation of the Caliphate, though in very different ways. For instance, a major liberal Islamic scholar and theologian Rashid Rida (1865-1935), shortly before the abolishment of the Caliphate, published "The Caliphate or the Great Imamate", a concise theory of the Caliphate as an ideal model of power compared to the state institutions that had already been established in the Islamic world by that time (Rida, 1994).

This work demonstrated the superiority of the Caliphate over other forms of government. This nostalgia for the Caliphate was opposed by Ali Abdel Raziq (1888-1966). In his "Islam

2. For further details of the classical Sunni theory of the Caliphate see: Sykiainen, 2008, p. 239-254; Sykiainen, 2003, p. 34-166.

and the Basics of the Power” he tried to prove that Islam had no certain models of power. According to him, Islamic principles can be practically implemented within any form of government since their essential aspect is the content not the form (Ar-Razik, 1972).

Rashid Rida and Ali Abdel Raziq, to a great extent, predetermined the mainstream Islamic political thought up to the present day. However, over recent decades the discussion of the problems of power from an Islamic standpoint has qualitatively reached a new phase, which is directly related to “the Arab Spring” and the appearance of the Islamic State (ISIS or ISIL, Forbidden in Russia).

These factors force us to return to the issue of the Islamic state and its nature. The conspicuous activation of the Islamic powers posed a question regarding the perspectives of establishing an Islamic state as a concrete practical project. Against this background, all traditional Islamic concepts of power and state have gained renewed momentum. The topic of the Caliphate, which seemed to have remained in the past, has risen once again.

Apparently taking into consideration the practical significance of this idea, the Department of Fatwas in Egypt in May 2011 published a special Fatwa No. 3759 “Caliphate and Islamic states.” The document touches upon the issue of whether any state after the Ottoman Caliphate could be called Islamic and how nowadays to estimate the Sharia duty to obey the governors in terms of the after-world and worldly life³.

The official center of Sharia thought in Egypt reproduces in its fatwa the well-known definition of the Caliphate as the power, to a certain extent, replacing the Master of Sharia (i.e., Allah) in meeting the interests of the religion and worldly life. With reference to Ibn Khaldun, the document interprets the Caliphate in the following way: in terms of the next world and this world, it is to set everyone on the right path specified in Sharia, since even worldly problems are to be solved based on the will of Allah. The Caliphate is an institution on which Allah imposes the functions of preserving the religion and administrating worldly affairs in accordance with His commandments.

It is emphasized that the establishment of this power is a duty imposed on the Muslim community that needs someone to solve these two groups of issues for them. Through that person, Allah guards the people against tyranny, chaos, and evil and meets their interests. In the Sunni Islamic tradition, as said in the fatwa, there is a unanimous opinion that the establishment of the power of the caliph (Islamic ruler) is obligatory. However, eventually, in the Islamic political and legal thought, there is an explanatory conception of the Caliphate as the administration of the Muslim community by a ruler who ensures the triumph of religion, meets the requirements of the Prophet’s Sunnah, administrates justice for the oppressed, and safeguards the rights of all. Such responsibilities are imposed on those Muslims who are able to cope with them. The absence of this power casts the community into chaos when no right can be guarded and nobody restrains people from malice. In this situation, servants of God are governed by moral decay and corruption and they start acting against one another. To prevent total chaos, an Islamic governor is required, and the Muslim community must obey him.

The fatwa contains a synopsis of the history of the evolution of the Caliphate. It is notable in particular that Muslims remained committed to the idea of the Caliphate even in the Middle Ages and other periods of weakness including the epoch of the formation of states such as sultanates and emirates. Many of those quasi-states recognized the governance of the caliph. However, some of those states were actually independent. For a while, they re-

3. Text of the Fatwa see: <http://www.dar-alifta.org/AR/ViewFatwa.aspx?ID=3759&LangID=1&MuftiType>

tained some religious liaison with the Caliphate but later in some states even those formal relations with the caliph were cut. As a result, certain states appeared to have absolutely nothing to do with the caliph and were called emirates or even independent caliphates. They actually edged out the Caliphate in its main role including the execution of all its religious and political functions. In spite of this superficial resemblance, as Ibn Khaldun noted, as per their form, those states represented monarchies; hence, they withdrew from the principles of the authentic Caliphate depicted in Islamic legal thought. The major difference was that their power was already grounded not in religion but in military force and the clan system.

The formal abolishment of the Caliphate in 1924 and the formation of many new states with their constitutions and legal systems instead, led to a situation compared with the period of the Middle Ages both in a political sense and in the nature of their power. According to Sharia, any of those states could be considered an emirate subordination to which it is the duty of citizens to obey since the power does not impose anything sinful from the standpoint of Islam.

The Department of Fatwas emphasizes that the aim of the Imamate (Islamic state power) is actually the execution of everything that includes the duties and responsibilities of the head of a modern state. Moreover, those functions are very similar to the authorities of the rulers of the numerous previous emirates, sultanates, and even some caliphates separated from the initial Caliphate.

As a matter of principle, according to Sharia it is better when the rulers of different regions act under the supreme authority of one head—the caliph. But if the Caliphate in this sense is impossible, it does not deny the necessity and legitimacy of rulers of different existing states. The heads of the modern Islamic states do act as such leaders. To deny this will cause the people to lose their leader and chaos will reign in the state, which will bring the country to total decay. This would contradict the purposes of the Law-Giver (i.e., Allah). In that case damage, corruption, and harm will prevail over the goals and values that Islam aims to protect from encroachment, including the support and preservation of religion, life, sense, honor, dignity, and property.

In other words, Islamic experts in the field of law set the basic principles of Islamic state power in the form of the Caliphate and simultaneously drew borders not to be crossed. But if in practice there are government institutions that by themselves do not fit the original framework of Sharia but are essential to support Islamic values and reach the aims of Sharia, such power is considered to be Sharia power by virtue of its existence and its fulfillment of the specified functions. This order in Sharia was initially viewed as unacceptable but later became acceptable as a result of the historical development of Islamic power. This assessment considers the principle of *fiqh*: what is forbidden as an institution introduced first time ever is acceptable as something already really formed and that continues to exist.

In fact, any state where all citizens or a majority of those living under their reign are Muslims and they, without any obstruction, can perform religious rituals, openly follow the precepts of their faith and are not exposed to restrictions, are Islamic by nature. In this respect, Islamic territory comprises all states where Muslims live even with non-Muslims (“people of the treaty”) if those regions were previously conquered (opened) by Muslims. The allocation of those countries to the territory of Islam does not change the fact that Muslims who discovered those territories were later pushed out by non-Muslims (*kafirs*).

As a result, the Department of Fatwas concludes that the states that meet these criteria are at present Islamic states. Their leaders, in terms of Sharia, are legitimate and worthy of subordination to as long as nothing sinful is imposed on the citizens

According to this fatwa, modern Islamic thought, considering the historical evolution of Islamic statehood or sovereignty under the influence of objective political circumstances and supported by the findings of the outstanding representatives of the medieval fiqh, came to the key conclusion that Islamic power can be performed in the form of the unified Caliphate as an example of the righteous caliphs (the Caliphate on the way of the prophecy). Other models of power are quite admissible and, under certain political circumstances, even necessary if they are capable of meeting the aims of the Caliphate—protecting the religion and administrating worldly affairs. The idea that Islam cannot find its place without the Caliphate is undoubtedly false (Proclamation).

Moreover, all major Muslim thinkers and scientific centers do not doubt that the Caliphate represents the ideal of power. For instance, the International Council of Muslim Scholars, in its special declaration⁴ made a few days after the announcement of the Islamic State Caliphate, noted that the Caliphate on the way of the prophecy was still the dream of all Muslims who aimed for its rebirth as the guarantee of real Muslim unity and of the consistent enforcement of Sharia. But Islam teaches that any ambitious projects require serious intellectual efforts, complex preparation, a community of power, and overcoming the resistance of enemies. First and foremost, all modern Islamic states must exercise power according to Sharia and be united by sacred ties. They should possess sufficient material, human, and moral power to protect themselves.

It is worth creating the conditions for the revival of the Caliphate by clarifying the goals of this project to the citizens and the whole world, demonstrating the attitude of the Caliphate to its allies and opponents. One of the main conditions is gaining consent and establishing peace in the Muslim community in terms of the common parameters of the recreated Caliphate, its form and content. As many major Muslim legal scholars think, this might require overcoming some intermediate stages and making transitional steps, for example, creating a federation or confederation of Islamic states (Al-Qaradawi).

The modern interpretation of the Caliphate upheld by Sunni legal thought proceeds from the fact that Islamic power prioritizes the content of the activity, not its form. Muslim legal scholars pay special attention to the fact that Sharia does not require the establishment of power necessarily in the form of the Caliphate. Fiqh does not view the Caliphate as the chief goal and does not mention it among the religious cult precepts Allah rewards for.

Sharia requires something else—providing the values of religion, life, sense, dignity, and property. These are the five goals that form the stem of the policy and the just administration within the Sharia framework. Their performance may be considered the duty to the faith and the genuine requirement of Sharia (The Islamic Caliphate). Caliphate as any other form of Islamic power is needed not per se but because by means of it, Allah guards and preserves people from chaos, meeting their interests and pushing aside evil.

The outstanding contemporary Muslim scholar (faqih) Ahmad ar-Raisuni writes:

“Sharia, which imposed an obligation on us to follow certain principles and goals, does not oblige us to establish something called Caliphate, the Islamic Caliphate or the state of the

4. See: URL: <http://iumsonline.org/ar/aboutar/newsar/829/>

Caliphate. It contains no word obliging us to call the ruler caliph or call the government form the Caliphate. One can assert with confidence that if such words as “Caliphate” and “caliph” once and forever disappear from the life of Muslims, their religion is not in the least going to be somehow damaged. But if, at least for a day, justice, the principle of consultation and the legitimacy of power are going to leave them, that will be a calamity” (Ar-Raisuni, 2014).

Within the framework of this logic, Islamic political and legal thought eventually specified the classic definition of Caliphate and started interpreting it in more detail as the administration of the Muslim community by the ruler who is to ensure the triumph of the religion, meet the requirement of the Sunnah of the Prophet, administrate justice, and secure the rights of the people.

Understanding the idea of Islamic power accentuating its form and not its content dominates the modern Sunni legal thought⁵. To confirm this conclusion, it is quite appropriate to refer to the major medieval Islamic legal scholar Ibn Qayyim al-Jawziyyah (1292-1350). He wrote:

“Sharia is completely founded on wisdom and consideration for others in their mortal life and in the life to come; it is the embodiment of absolute justice, mercy, compassion and ultimate wisdom; if any decision deviates from justice and turns to tyranny and chaos, turns its back to mercy and stops meeting the interests of the people, becomes damaging, denies wisdom and gravitates toward corruption, then it no way belongs to Sharia” (Al-Jawziyyah, undated, p. 3).

According to the image-bearing note by Ahmad ar-Raisuni, if these interests are met and Sharia goals are attained under the auspices of any structure called Caliphate, then let the Caliphate prosper. But when in the shade of a Caliphate, these specified values are infringed upon and get buried in oblivion, such a Caliphate is a disaster. But even if they are fulfilled in a manner that is not under the auspices of the Caliphate, the desired goal is completely achieved (Ar-Raisuni, 2014).

5. Details regarding understanding of the caliphate in the modern Sunni legal thought see: Sykiainen, 2016 (1); Sykiainen, 2016 (2).

REFERENCES

- Al-Jawziyyah, Ibn Qayyim (undated). *Admonition for Those who Sign on Behalf of the Master of the Worlds*. Ch. 3. Beirut, Dar al-jil Publishing House, 416 p. (in Arabic).
- Al-Mawardi, Abu al-Hasan Ali Ibn Muhammad Ibn Habib (1973). *Norms of Power and Religious Authorities*. Beirut, Dar al Kutub al ‘ilmiyyah Publishing House, 1973. 327 p. (in Arabic).
- ‘Ammara, Muhammad. *Civil state which turns to Islam*. Retrieved from <http://arabi21.com/story/852497/> (in Arabic)
- Ar-Raisuni, Ahmad (2014). *Caliphate on the way of the prophecy and caliphate on the way of ISIS*. Retrieved from <http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2014/7/7/> (in Arabic)
- Ar-Raziq, Ali Abd (1972). *Islam and Basic Concepts of Power*. Beirut, Al-Muassasa al-‘arabiyya li-d-dirasat va-n-nashr Publishing House, 1972. 192 p. (in Arabic).
- Ibn Khaldun (undated). *Muqaddimah*. Beirut, Dar al-bayan Publishing House, 588 p. (in Arabic).
- The Islamic Caliphate. Retrieved from <http://www.assakina.com/center/files/51271.html> (in Arabic).
- Proclamation of the Islamic Caliphate: view from the Sharia standpoints and reality*. Retrieved from <http://www.dorar.net/article/1760> (in Arabic).
- Al-Qaradawi, Yusuf. *ISIS does not count as a real caliphate which nowadays is a federation or confederation*. Retrieved from <http://iumsonline.org/ar/7/h1106/> (in Arabic).
- Rida, Muhammad Rashid (1994). *The Caliphate, or the great imamate*. Cairo, Az-Zahra li-l-‘ilam al-‘arabiyy Publishing House.1994. 159 p. (in Arabic).
- Sykiainen, Leonid R. (2016) (1). *Islamic Legal Thought about the Islamic State and Caliphate // Law*. Journal of the Higher School of Economics. No.3. 2014 (in Russian).
- Sykiainen, Leonid R. (2003). *Political and Legal Thought of the Middle East // History of Political and Legal Doctrines: course book for higher educational establishments*. 4th edition, Moscow, NORMA Publishing House. 2003. (in Russian).
- Sykiainen, Leonid R. (2008). *Legal and Political Thought // Outline of the History of the Islamic Civilization*. Vol. 1. Moscow, ROSSPEN Publishing House.2008. (in Russian).
- Sykiainen, Leonid R. (2016) (2). *Modern Islamic legal thought about the caliphate and civil state with Islamic orientation // North Caucasian Legal Bulletin*. No. 2. 2016. (in Russian).

Ислам в XXI веке: региональные особенности



**PROBLEMS OF STUDY OF
CONVERSIONS TO ISLAM IN THE
SUFİ COMMUNITIES OF THE WEST:
SOCIO-CULTURAL CONTEXT,
INSTITUTIONS, CHARISMA**

Oleg Yarosh

o.yarosh@gmail.com

Oleg Yarosh

PhD, Associate Professor, Head of
History of Oriental Philosophy Sector,
Institute of Philosophy n.a. H. Skovoroda,
National Academy of Sciences of Ukraine

Present paper examines the processes of native Europeans conversion to Islam in relation to the Sufi communities in the West. It deals with theoretical aspects of the study of Western Sufi communities, the conceptualization of religious conversion and its motives, as well as collective factors and individual trajectories of conversion on the basis of own field research in the Sufi communities in Western Europe and materials presented in the relevant studies. The paper shows that conversion to Islam through Sufi communities is characterized by the transition from religious individualism to collectively shared normativity, while the charisma of the shaykh largely determines the collective identity of the community and affects the life trajectories of its members.

Keywords: *Islam in Europe, sufism, tariqa, conversion, shaykh, charisma.*

ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ОБРАЩЕНИЯ В ИСЛАМ В СУФИЙСКИХ ОБЩИНАХ ЗАПАДА: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ, ИНСТИТУТЫ, ХАРИЗМА

Олег Ярош
o.yarosh@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.07.1.04>

В данной статье рассматриваются процессы, связанные с обращением в ислам европейцев при посредстве суфийских общин на Западе. Предметом рассмотрения выступают теоретические аспекты изучения западных суфийских общин, концептуализация религиозного обращения и его мотивов, а также коллективные факторы и индивидуальные траектории обращения, на основе собственных полевых исследований в суфийских общинах Западной Европы и материалов, представленных в работах, посвященных данной проблематике. В статье показано, что обращение в ислам и посредством суфийских общин характеризуется переходом от религиозного индивидуализма к коллективно разделяемой нормативности, при этом харизма шейха во многом определяет коллективную идентичность общины и влияет на жизненные траектории ее членов.

Ключевые слова: *Ислам в Европе, суфизм, тарикат, обращение, шейх, харизма.*

В данной статье рассматриваются процессы, связанные с обращением в ислам европейцев, а также «религиозного возрождения»¹ среди представителей мусульманских диаспор Европы при посредстве суфийских общин. Предметом рассмотрения выступают теоретические аспекты изучения западных суфийских общин, концептуализация религиозного обращения и его мотивов, а также коллективные факторы и индивидуальные траектории обращения, на основе собственных полевых исследований в суфийских общинах Западной Европы² и материалов, представленных в работах, посвященных данной проблематике.

Как известно, в XX веке суфизм вышел далеко за пределы «исламского мира» и с течением времени превратился в неотъемлемый элемент мусульманской религиозной среды в странах Запада. Исходя из задач нашего исследования, мы рассматриваем «суфизм» в узком смысле, сосредотачивая внимание, главным образом, на его институциональном аспекте, который основывается на инициации в организованную религиозную общину (тарикат, джама'ат) и подчинении авторитету шейха как духовного настав-

**Олег Анатольевич
Ярош**

*Кандидат
философских наук,
старший научный со-
трудник, заведующий
сектором истории
восточной философии
отдела истории за-
рубежной философии
Института филосо-
фии имени Г.С. Сковоро-
ды НАН Украины*

1. «Религиозное возрождение» понимается нами как восстановление или интенсификация религиозных практик индивида и его связи с религиозной общиной, что также оказывает влияние на траектории его повседневной жизни и габитус.
2. Данные полевые исследования проходили в суфийских общинах, главным образом, Накшбандийя-Хакканийя и Бурханийя в Берлине с 01.11.2014 по 18.12.2014 гг. и Хайдариийя-Шазилиийя в Гетеборге с 08.10.2016 по 14.01.2017 гг. Исследования в Берлине охватывали включенное наблюдение во время еженедельных церемоний сохбет и зикр (Накшбандийя-Хакканийя) и хадара (Бурханийя), а также 12 индивидуальных полу-структурированных интервью с последователями этих тарикатов. Исследования в Гетеборге основывались на включенном наблюдении во время трех двухдневных «ретритов» организованных в городке Оса группой последователей шейха Фадхалла Хаери и неформальные интервью с их участниками.

ника и посредника, оставляя за рамками его доктринальные и философские аспекты. Как указывает британская исследовательница Пнина Вербнер: «Суфийские культы организуются вокруг живых или умерших святых как та'ифа, региональные культы, организованные в значительной степени по той же схеме, что и другие региональные культы» (Werbner, 2006, 127).

Каждый такой культ связан с «сакральным центром», так называемой «материнской ложей», основанной «живым святым», и имеет ответвления, которые признают духовный авторитет центра и в разной степени связаны с ним. Эти локальные центры, в свою очередь, постепенно распространяют свое влияние в новых регионах, делегируя представителей шейха (калифа, ма'зун, вакиль), вокруг которых со временем формируются группы последователей. При этом, как указывает Вербнер, различные суфийские культы взаимопроникают один в другой, а не формируют собственные смежные, ограниченные территории: «Они перескакивают через основные политические и этнические границы, создавая свои священные топографии и потоки товаров и людей» (Werbner, 2009). Такова в общих чертах идеальная модель распространения суфийских культов в странах мусульманского большинства и на Западе. При этом распространение суфизма на Западе имеет свои отличительные особенности, одной из которых является выход за пределы мусульманских диаспор посредством обращения в ислам и привлечения в общины коренных европейцев, о чем далее будет идти речь.

Одной из ключевых проблем исследования форм бытования суфизма на Западе является его контекстуализация в западной социокультурной среде. Суфийские общины, ритуалы и дискурсы испытывают влияние урбанизации, миграционных процессов, внутренней и внешней политики западных стран. Катарина Раудвере и Лейф Стенберг подчеркивают, что суфийские общины Запады являются важным звеном комплексного взаимодействия между диаспорами и метрополиями, а также выступают в роли каналов культурного влияния в глобальной перспективе (Raudvere & Stenberg, 2009, 1-3). Эти исследователи отмечают, что суфийские тарикаты всегда представляли собой транснациональные сетевые институты, в рамках которых осуществлялось движение людей, товаров, идей, культурных артефактов. В настоящее время эти сети также играют роль в поддержании социальных и родственных связей, а также деловых связей между мусульманскими диаспорами и странами их происхождения (Raudvere & Stenberg, 2009, p. 3).

С другой стороны, Рон Дживес довольно категорично утверждает, что суфизм на Западе функционирует «не столько как передача мистицизма внутри ислама, способного превратиться в универсальный мистицизм, к которому стремятся западные искатели, сколько как промежуточный механизм, в первую очередь, связанный с передачей культурных и религиозных традиций» (Geaves, 2009, 97). В западных суфийских общинах обычаи и практики, характерные для местности происхождения (как правило характерные для сельской социо-культурной среды) дублируются, формируется их «зеркальное отражение». Дживес называет этот процесс социокультурного воспроизводства «культурным бинарным делением»: «Термин «бинарное деление» заимствован из биологии и относится к самому основному репродуктивному методу, известному природе, где амёбы просто делят свои клетки и расщепляются на две для создания собственного дубликата. Я не утверждаю то, что эта попытка полностью успешна, так как всегда будут иметь место трансформации, которые происходят в новой среде, и некоторые из них будут изучены, но то, что тарикаты, в основном, функционировали как попытки дублирования культурных форм, характерных для местности происхождения» (Geaves, 2009, 97). Вместе с тем следует отметить, что дан-

ное явление характерно, главным образом, для некоторых традиционных региональных суфийских культов на Западе, в то время как другие производят новые формы «искупительной социальности»³ в западной социо-культурной среде. Последнее в еще большей степени характерно для суфийских культов западного происхождения.

Суфийские тарикаты сегодня являются одним из инструментов привлечения коренных жителей стран Запада к исламу, чему способствует окружающий их ореол «мистичности», приобщения к «сокровенному», культа «божественной любви», возникший, в немалой степени, благодаря усилиям ученых-ориенталистов и получивший распространение в работах западных эзотериков и «традиционалистов». Вместе с тем суфийские тарикаты на Западе привлекают не только искателей «просветления», мечущихся между различными духовными традициями и учителями, но и тех, кто искренне стремится к кардинальному изменению собственного способа жизни и мировоззрения через религиозное обращение.

Среди прочего, проблематика, связанная с обращением в ислам на Западе посредством суфизма, нашла отражение в работах Али Кюсе (Köse, 1996), Марсии Хермансен (Hermansen, 2000), Хайфы Джавад (Jawad, 2006), Анне Роальд (Roald, 2004), Джулианн Хазен (Hazen, 2014) и других авторов. Американский исследователь Ларри Постон считает, что суфизм играет важную роль в распространении ислама на Западе и характеризует его как «межличностное миссионерство», благодаря которому принимающие ислам в индивидуальном порядке получают возможность подготовиться к обращению других (Poston, 1992, 62). Исследовательница из Голландии Карин Ван Ньюкерк разделяет эту точку зрения, подчеркивая, что часто конвертиты обращаются к суфизму, а затем принимают ислам (Nieuwkerk van, 2006, 5). В свою очередь, итальянский социолог Стефано Аллиеве указывает, что большую роль в привлечении западных адептов играют книги о суфизме (Allievi, 2006, 120-153).

В данной работе мы используем материалы, представленные в исследованиях на данную тематику, а также полученные в результате собственных полевых исследований.

СОЦИАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ И ТИПОЛОГИЯ ЗАПАДНЫХ СУФИЙСКИХ ОБЩИН

В отдельных странах Западной Европы процессы распространения суфизма имеют свои особенности, обусловленные, в частности, международным положением той или иной страны и ее контактами с мусульманским миром. Очевидно, что колониальные империи, прежде всего, Великобритания, имели больше предпосылок для появления и распространения суфийских общин, чем другие страны.

Известный американский исламовед Айра Лapidус подчеркивает, что в основе мусульманской цивилизации положен «сетевой принцип», поскольку она изначально развивалась при помощи сетей мусульманских ученых, суфийских тарикатов и торговцев, которые действовали вне границ отдельных государств. При этом сами мусульманские сообщества представляли собою «сети отношений между составляющими его группами» (Lapidus, 1975, 26-42).

3. Понятие «искупительное социальное движение» (redemptive social movements) было введено американским антропологом Дэвидом Абереле в работе «Религия пейтола у навахо» (1966). Он определяет эти движения как те, которые стремятся к радикальной индивидуальной трансформации своих членов и часто имеют религиозную основу. Об «искупительной социальности» (redemptive sociality) применительно к суфийским тарикатам, в частности, пишет Пнина Вербнер, как о системе различных социальных отношений последователей харизматического шейха, характер которых определяются связью с ним. Этот тип социальности является организационной основой (Werbner, 2007, 265-289).

Современные глобализационные процессы, транснационализм и развитие информационных технологий вызвали к жизни новые сетевые исламские институты. Внутри этих сетей осуществляется движение людей, финансовых средств, обмен информацией. Если в период своего становления транснациональные исламские организации распространялись при помощи миграционных потоков, то в настоящее время их развитие и распространение обусловлено внутренними факторами, хотя миграционные процессы продолжают играть важную роль.

Транснациональные организации, к которым относятся и суфийские тарикаты, имеют сетевой характер. Среди сетевых организаций принято выделять формальные и неформальные. Первые характеризуются наличием центрального института авторитета, а также способа коммуникации внутри сети (Nielsen, 2003, 29). Иначе говоря, определяющим фактором является то, соотносится ли сеть с каким-либо центральным институтом, духовным лидером (живущим или умершим), дискурс которых является нормативным для коллективных и индивидуальных членов сети.

В то же время членство в подобных организациях также может быть в большей или меньшей степени формализованным. Формальное членство, означающее, как правило, принесение присяги или инициацию и принятие формальных обязательств по отношению к организации, в свою очередь, предполагает разную степень вовлеченности в ее деятельность. В то время как неформальные члены — сторонники, сочувствующие — участвуют в деятельности организации только спорадически, представляя собой ее мобилизационный резерв.

Ключевым фактором развития сетевых организаций является обмен информацией, скорость которого возрастает с развитием современных информационных технологий. Этот фактор служит укреплению связей внутри сетей и их экспансии.

Транснациональные исламские институты представляют собой формальные сетевые организации. Как указывает датский исследователь Йорген Нильсен: «Для того, чтобы иметь влияние, как в широком контексте, так и внутри общины в смысле общественного статуса и предоставления услуг, ожидаемых общиной, политико-правовое окружение требует наличия структурированных форматов, которые могут быть связаны друг с другом и «коммуницировать» при помощи взаимно разделяемого дискурса. Таким образом, должны формироваться такие организационные форматы, которые могут действовать в контексте параметров, заданных «принимающим» обществом» (Nielsen, 2003, 32).

Американская исследовательница Марсия Хермансен предлагает следующую классификацию западных суфийских движений (Hermansen, 1997, 155-158; Hermansen, 2013, 190-191):

- «Перрениалисты»: рассматривают суфизм как универсальную мистическую традицию вне контекста ислама или переосмысливают ее в контексте идей традиционализма (Р. Генона и др.);
- «Гибридные общины»: имеют большую связь с исламской традицией, однако, приспособливают ее к западноевропейскому социокультурному контексту и имеют много последователей из числа европейцев;
- «Трансплантные общины»: образованные преимущественно выходцами из диаспоры, воспроизводят социо-культурные паттерны и религиозные традиции стран своего происхождения.

В основу данной типологии положено отношение к исламской нормативной традиции и практикам, что позволяет выделять более или менее «традиционные» общины в западной суфийской среде.

В другой работе Хермансен предлагает следующую типологию глобальных суфийских культов: «их», которые возникли и базируются в мусульманских обществах и распространяются при помощи миссионерства, и «наши», центр которых находится в странах Запада. Среди эти последних, исследовательница выделяет следующие категории: эклектические суфийские движения; общины во главе с шейхом-конвертитом западного происхождения; общины, возглавляемые шейхом из мусульманской страны (Hermansen, 2009, 33). По нашему мнению, данная классификация несколько проигрывает предыдущей, поскольку ее критерии выглядят довольно размытым, так как можно привести примеры суфийских общин, возглавляемых шейхом из мусульманской страны, включающих в себя эклектические элементы. Более того, поскольку глобальные суфийские культы имеют сетевой характер, локальные общины действуют в значительной степени автономно и их отношение к исламской традиции может значительно отличаться от официального нормативного дискурса тариката.

В свою очередь Маркус Дресслер предлагает рассматривать западные суфийские общины в зависимости от их отношения к принимающему обществу, его социокультурным нормам. Он выделяет следующие типы: критика западного общества и его норм и замыкание в себе; принятие норм и активное участие в общественной жизни при сохранении собственной отдельной идентичности; слияние западной и мусульманской идентичности (Dressler, 2009, 80-81). Вместе с тем, недостатком данной типологии является то, что она не учитывает связь этих групп с исламской нормативной традицией.

Также имеется ряд других подходов к типологизации западных суфийских общин, которые представляются менее удачными. Исходя из того, что подобная типологизация является конструированием «идеальных типов» в веберовском смысле, на эту роль лучше всего подходит ранняя классификация Хермансен, которая учитывает как дискурсивные, так и социальные аспекты этих культов и дает возможность учитывать переходные формы.

Одной из характерных черт религиозных движений на Западе в 70-80-е годы прошлого столетия является появление «идейных общин» или коммун, где последователи духовного лидера проживали совместно в отдаленной местности и часто также вели коллективное хозяйство. Наибольшее количество таких коммун, относящихся к новым религиозным движениям, возникло в США, где подобные «идейные общины» были традиционно распространены с XIX в. (Stein, 2000, 55-75), а также значительной популярностью с конца 60-х — начала 70-х гг. прошлого века пользовались коммуны хиппи.

Значительная часть членов западных суфийских общин происходила из среды, связанной с движением «Нью-Эйдж». Томас Лукманн рассматривает это движение в контексте «приватизации религии» и кризиса традиционных религиозных институтов на Западе⁴, и подчеркивает, что это движение соединяет в себе различные психологические, терапевтические, магические и паранаучные течения и практики, переформатирует их и предлагает для индивидуального потребления, основанного на избирательном синкретизме

4. Характеризуя новую социальную действительность, связанную с «приватизацией» религии, Лукманн пишет: «Кажется, что новая, в основном деинституционализованная, приватизированная социальная форма религии, опираясь, прежде всего, на открытый рынок диффузных, синкретичных сочетаний смыслов, обычно связанных с низкими уровнями трансцендентности и произведенных в частично или полностью коммерциализированной культовой среде. Новая ситуация позволяет, и даже поощряет, индивидуальный бриколаж» (Luckmann, 1995, 73)

(Luckmann, 1999, 255). В свою очередь Пауль Хилас считает, что «Нью-Эйдж» не следует рассматривать только лишь как одну из форм консьюмеризма, основанного на потреблении «духовных товаров», поскольку он связан с определенными этическими нормами, которые влияют на мировоззрение и систему ценностей его участников (Heelas, 2008, 9).

Среди западных суфийских общин-коммун следует отметить центры, основанные Абдулькадиром ас-Суфи возле Норфолка в Великобритании (1976) и возле города Тусон в Аризоне (1978). В период своего расцвета община в Норфолке насчитывала 200 семей (K se, 2010, 178). Община, состоящая из последователей шейха Фадхлалла Хаери, возникла в 1980 году в графстве Бланко, возле города Сан Антонио в штате Техас. В то время шейх Фадхлалла был тесно связан с шейхом Абдулькадиром ас-Суфи и являлся его амиром (наместником) в Бланко (Hermansen, 2005, 484). В 1981 году здесь был построен комплекс «Бейт аль-Дин» (Дом Религии), который включал в себя мечеть, медресе для западных студентов и жилой сектор. По замыслу шейха Фадхлалла, «Бейт аль-Дин» должен был наследовать общину первых мусульман в Медине (Takim, 2009, 44). После того, как шейх Фадхлалла в 1985 году переехал в Лондон, община стала постепенно приходить в упадок и в 1996 году окончательно прекратила свое существование.

Одним из наиболее значимых для популяризации суфизма в Западной Европе стал центр «Хаус Шнеде». Гритт Клинкхаммер подчеркивает, что для первых немецких последователей, многие из которых ранее принадлежали к различным течениям в рамках «Нью Эйдж», суфизм представлял собой, в первую очередь, универсальную духовную психологию и эффективный инструмент саморазвития (Klinkhammer, 2009, 136). Многие из тех, кто позднее стал шейхами, в 70-80-е гг. проводили различные семинары, основанные на гуманистической и трансперсональной психологии в сочетании с практиками зикра (Klinkhammer, 2009, 131).

Наиболее известными духовными учителями западной суфийской традиции того времени в Германии были египтянин Мухаммад Салах Ид, немец Абдул Халис Дорнбрах и австриец Хуссейн Абдул Фаттах (Стефан Маковски), которые в 1979 году основали в Берлине «Институт суфийских исследований». Годом позже они перебрались в арендованный Маковским и Идом особняк «Хаус Шнеде» в Люнебургской Пустоши в Нижней Саксонии, открыли «Школу суфийского целительства» и зарегистрировали суфийскую общину (Klinkhammer, 2009, 137, 145).

Салах Ид был связан с тарикатом Бурханийя⁵, а его ближайший соратник Хуссейн Абдул Фаттах с тарикатом Накшбандийа-Хакканийа шейха Назима аль-Кубруси. После гибели Ида в автокатастрофе в 1981 году, вскоре после открытия центра, его лидером стал Хуссейн Абдул Фаттах.

Изначально члены общины проживали совместно в «Хаус Шнеде», который также служил местом поведения различных суфийских семинаров и других мероприятий, в которых принимали участие известные суфийские учителя, такие, как Муззаффер Озак, Решад Фид, Назим аль-Кубруси и другие (Lassen, 2009, 203). Позднее члены общины переселились в близлежащий городок Зальцхаузен. Среди них были как последователи тариката Бурханийя, так и Накшбандийа-Хакканийа, а также приверженцы других религиозных учений, в частности, Ошо (Klinkhammer, 2009, 138).

5. Тарикат Бурханийя является суданским ответвлением Шазилийя-Дисукийа, основанным шейхом Мухаммадом Усманом (1900-1983). Некоторое количество последователей тарикат имеет также в Египте (Hoffmann, 1995, 300-328).

К середине 80-х гг. в рамках общины «Хаус Шнеде» стали формироваться небольшие автономные группы, которые ориентировались на того или иного лидера и практики (Klinkhammer, 2009, 137). Клинкхаммер называет членов общины «духовными индивидуалистами» и характеризует их следующим образом: «Их связь с шейхами была больше символической, чем реальной, поэтому они не чувствовали себя полностью привязанными к одному или другому пути. (...) Их взгляды были очень разнородными, члены общины не следовали только одному шейху, только некоторые из них придерживались исламских вероубеждений...» (Klinkhammer, 2009, 138). Вместе с тем Халид Дуран подчеркивает, что последователи тариката Бурханийа отличались более строгой приверженностью к исламским практикам и традициям, по его словам, они стали «большими арабами, чем сами арабы» (Duran, 1991, 467)⁶. В немалой степени этому способствовал визит 40 членов общины в конце 1981 году в Хартум, где они встретились с шейхом Мухаммадом Усманом (Lassen, 2009, 192)⁷. Как указывает Сьорен Лассен, это событие ознаменовало собой начало истории Бурханийа в Западной Европе (Lassen, 2009, 193).

Со второй половины 80-х гг. в Германии активно развивается Накшбандийа-Хакканийа и открываются новые центры (Klinkhammer, 2009, 140). В этой связи значение «Хаус Шнеде» для этого тариката уменьшается и в этой общине усиливается влияние последователей Бурханийа, а Хуссейн Абдул Фаттах, несмотря на его прежнюю связь с Накшбандийа-Хакканийа, также стал больше склоняться к суданскому тарикату. Ввиду того, что часть общины стала обращаться к более строгому следованию предписаниям ислама, в ней назрел конфликт между приверженцами «ортодоксального» и «универсалистского» подхода к суфизму. С течением времени эти противоречия только усилились.

В 1984 г. сын и преемник шейха Мухаммада Усмана шейх Ибрахим Мухаммад сместил Хуссейна Абдул Фаттаха, который некоторое время продолжал руководить небольшой общиной своих последователей, которая собиралась в Бальбурге (Duran, 1991, 472). Позднее Хуссейн Абдул Фаттах возвращается в Австрию, где открывает «Институт суфийских исследований» в Зальцбурге. Таким образом, «универсалистская община» фактически прекратила существование.

Шейх Ибрахим Мухаммад стремился создать из разнородной общины более формальную структуру, основанную на принципах тариката, т.е. посвящения-присяги (бай'а) и подчинения авторитету шейха, а также следованию предписаниям ислама. В 1991 году был создан «Фонд Бурханийа», а в 1992 году «Хаус Шнеде» стал официальным центром Бурханийа (Klinkhammer, 2009, 141).

«Хаус Шнеде» сыграл заметную роль в истории западного суфизма, являясь своеобразным «хабом», который связывал духовных лидеров и их последователей из разных стран Европы и положил начало развитию суфийских тарикатов в Европе, прежде всего, Бурханийа и Накшбандийа-Хакканийа. Деятельность центра способствовала формированию «идейной общины», которая первоначально объединяла людей, придерживающихся различных взглядов на процесс духовного развития и характер суфизма, а также разнородных религиозных практик. Эта «искупительная социальность» служила преодолению религиозного индивидуализма и приватизации религии, характерных для современного западного общества.

6. Следует отметить, что «ортопрактический» подход к исламской традиции характерен для многих западных суфийских общин, в особенности тех, которые можно отнести к гибридным.

7. В то же время Халид Дуран утверждает, что это событие имело место за несколько лет до смерти Салах Ида и что в этом паломничестве участвовали сам Салах Ид и Стефан Маковски (Duran, 1991, 467).

В контексте нашего исследования также надлежит упомянуть коммуну последователей шейха Фадхлалла Хаери, существовавшую в 90-е гг. в окрестностях Гетеборга. В 1991 году пятеро шведских мюридов шейха Фадхлалла арендовали здание, известное как «Розовый Дом», в городке Грьобо возле Гетеборга и положили начало суфийскому центру, который позднее получил название «Общество София» (Föbeningen Sophia) (Sorgenfrei, 2016, 59). Члены общины проживали совместно и их число в разное время составляло 20-40 человек, большинство из которых ранее принадлежали к различным религиозным течениям в рамках «Нью-Эйдж». В середине 90-х шейх Фадхлалла несколько раз посещал своих последователей в Швеции, а впоследствии передал общину своему близкому другу шейху Асафу Дураковичу⁸, от которого в свое время принял иджазу в сильсилю рифа'ийа. В конце 90-х община фактически распалась из-за внутренних конфликтов⁹. В то же время часть ее членов продолжают организовывать различные коллективные мероприятия, в частности, «суфийские ретриты» в городке Оса на берегу Балтийского моря возле Гетеборга.

«ХАРИЗМА» И ОБРАЩЕНИЕ В ЗАПАДНЫХ СУФИЙСКИХ ОБЩИНАХ

Как было указано выше, суфийские общины играют значительную роль в распространении суфизма на Западе, формируя локальные культы как часть глобальных суфийских сообществ, или сами являясь их источником, как в случае с «Мурабитун» Абдулькадира ас-Суфи. Суфизм очень часто привлекает представителей «альтернативных» религиозных, культурных и социально-политических групп на Западе, помимо «Нью-Эйдж», о котором шла речь выше, суфийские общины объединяют бывших активистов радикальных левых и ультраправых движений (Gerholm, 1988, 264-265). Анна Роальд также отмечает, что суфизм, по крайней мере, в Скандинавии, является привлекательным для новых мусульман, которые считают себя «традиционалистами» и следуют мазхабам (Roald, 2004, 134).

Некоторые западные новые мусульмане объясняют привлекательность суфизма тем, что его идеология, как они ее понимают, имеет общие моменты с христианством. Как заявил один из моих информантов в Гетеборге, мюрид шейха Асафа, связанный с общиной последователей шейха Фадхлалла Хаери, если бы не суфизм, он никогда бы не стал мусульманином, и что на Западе люди находятся под влиянием христианской концепции «Бога как любви», поэтому суфизм для них понятен и привлекателен¹⁰.

Говоря о религиозном обращении, исследователи выделяют его различные типы и мотивы обращенных. Так, Луи Рамбо определяет пять идеальных типов конверсии: апостазия или отступничество; усиление привязанности к убеждениям или течению, с которым был связан ранее; аффилиация или приобщение (менее или более активное) к религиозной группе; переход от одного течения или группы к другой в рамках одной религиозной традиции; переход из одной религиозной традиции в другую (Rambo, 1993, 13-14). В свою очередь Софи Джиллиат-Рей предлагает упрощенную модель типологии конверсии и выделяет внутри-религиозное и меж-религиозное обращение (Gilliat-Ray, 1999, 317), которые можно соотнести с соответствующими типами у Рамбо.

8. Асаф Дуракович, профессор в области ядерной медицины, мигрант из бывшей Югославии, в 1978 г. основал в США (Ватерпорт, Нью-Йорк) тарикат Алами, который восходит к балканской ветви тарикатов рифа'ийа и халватийа (Hazen, 2011, 17-32).

9. Существует точка зрения, что ряд членов общины были недовольны тем, что шейх Асаф склонялся к суннизму ханафитского мазхаба, в то время как шейх Фадхлалла следовал джафаритскому (шиитскому) мазхабу (Sorgenfrei, 2016, 59).

10. Неформальная беседа с М., 14.01.2017 в г. Оса возле Гетеборга во время ретрита.

Интересной представляется типология Дональда Тейлора, который выделяет «внутренний», «внешний» типы конверсии, что соответствует классификации Джиллиат-Рей, добавляя важную категорию «проблемных обращенных» (*awkward converts*) — тех, кто не проходит формального ритуала обращения, но принимает участие в религиозных обрядах и практиках, часто относящихся к разным традициям (Taylor, 1999, 44). Тейлор пишет, что это приводит к появлению «мульти-религиозных» индивидуумов, что трансформирует саму концепцию обращения (Taylor, 1999, 49).

Луи Рамбо и Чарльз Фархадян рассматривают обращение как постепенный процесс, который охватывает стадии кризиса, поиска, контакта, взаимодействия, принятия обязательств и результата. При этом порядок стадий может быть различным, а также может иметь место спиральный эффект, когда индивид возвращается к ранней стадии (Rambo and Farhadian, 2014, 23-24).

Что касается мотивации религиозного обращения, то Джон Лофлан и Норман Сконовд выделяют шесть основных мотивов: интеллектуальный, то есть индивидуальный поиск «новых основ бытия»; мистический, основанный на экстазе или откровении; эмпирический, то есть практическое исследование различных традиций; аффективный, понимаемый как эмоциональная привязанность к членам общины; возрождающий, инспирированный коллективными эмоциональными переживаниями; и, наконец, принуждение, когда обращение не является добровольным (Lofland & Skonovd, 1981, 376-384).

В целом, обращаясь к практическому исследованию суфийских культов в странах Запада, можно утверждать, что приведенные выше теоретические модели являются релевантными, и мы обнаруживаем случаи и факты, соответствующие этим идеальным типам.

Джулиан Хазен в своем исследовании, посвященном общине тариката Алами в г. Ватерпорт, штат Нью-Йорк, проводя опрос с множественным выбором среди ее членов, установила, что наиболее частыми мотивами вступления в тарикат являются: стремление к более полному, личному контакту с Богом; стремление к личному преображению; интеллектуальное и духовное развитие; харизма шейха; стремление к духовному исцелению (Hazen, 2011, 22).

Наши собственные полевые исследования подтверждают, что в суфийских общинах харизма шейха играет большую роль в процессе привлечения новых членов, многие из которых принимают ислам в этих общинах.

Иллюстрацией этому служит наша беседа с группой мюридов тариката бурханийа в берлинской завийа¹¹:

Э.: В тарикате можно дать присягу любому члену, это означает, что ты даешь присягу шейху. Каждый может дать присягу, независимо от того, мусульманин он или нет. Были случаи, когда человек говорил шейху: «Я очень вас уважаю и хочу принести присягу, но я люблю выпивать алкоголь по вечерам». Шейх принимал такого человека, давал ему специальный вирд и через некоторое время такой человек бросал пить. Многие приходили к исламу через несколько лет.

Ю.: Это ловушка, чувак, в которую попадаешь и тебе некуда деваться. Это как если бы кто-то сказал: «Я не хочу жить в Германии, а хочу жить в Берлине». Ему отвечают: «Хорошо, живи в Берлине». И через несколько лет он вдруг осознает — блин, ведь я живу в Германии!

Т.: Те, кто принял Ислам, сделали это из любви к шейху.

11. Беседа с мюридами после церемонии хадара в Берлине 27.11.2014.

Корпус агиографической литературы и современные нарративы, связанные с шейхами, изображают их как выдающихся личностей, наделенных особенными способностями, теми, кто может творить чудеса (карамат). В этой связи исследователи выделяют чудеса, которые приносят пользу самому святому, и несущие благо окружающим. Последние могут быть связаны с людьми, отношениями между людьми и природой, между «видимым» и «невидимым» миром. Также чудеса можно разделить на те, которые связаны со сверхъестественным знанием святого, и такие, которые являются свидетельством его сверхъестественной силы (Renard, 2008, 91).

Поэтому религиозный авторитет суфийского шейха рассматривается как «харизматический». Макс Вебер определяет «харизму» следующим образом: «„Харизмой“ следует называть качество личности, признаваемое необычайным, благодаря которой она оценивается как одаренная сверхъестественными, сверхчеловеческими или, по меньшей мере, специфически особыми силами и свойствами, недоступными другим людям. Она рассматривается как посланная Богом или как образец. ... как бы «объективно» правильно ни было оценено соответствующее качество с этической, эстетической или иной точки зрения, абстрактно совершенно неважно. Важно одно — как оно фактически оценивается подчиненными харизме, «сторонниками» или «учениками» ... Вопрос о значимости харизмы решает признание подчиненных — сначала всегда с помощью чуда. Это подтвержденное доказательством свободное признание, рожденное из склонности к откровению, из уважения героев, надежды на вождя. Но это признание (при настоящей харизме) не является основанием легитимности, оно — обязанность тех, кто обязан признать это качество в силу своего места и приведенного доказательства. Такое «признание» психологически является вполне личной, основанной на вере склонностью, родившейся из воодушевления или отчаяния и надежды» (Weber, 1947, 358-359).

Один из последователей шейха Фадхлалла Хаери, британец пакистанского происхождения Х., выросший в шиитской семье, описывает роль шейха в процессе «религиозного возрождения» (religious rebirth), понимаемого как усиление связи с религиозной традицией.¹²

Х. вырос в традиционной шиитской семье, но критически относился к некоторым традициям, религиозному формализму и буквализму. В зрелом возрасте он испытал своего рода духовный кризис. В начале 80-х гг. прошлого века он отправился в хадж. Совершая обход Каабы, он прикоснулся к покрывалу и, как он сказал, «потребовал», чтобы Аллах послал ему учителя. Вернувшись в Лондон, он решил отправиться в Кум, один из центров шиитской учености, так как верил, что там найдет своего учителя «баба» с «длинной седой бородой». О суфизме он тогда ничего не знал.

Позднее, в месяце мухаррам, он посещал в Лондоне маджлис (собрание, посвященное памяти мученичества имама Хусейна и его сторонников в Кербеле), где встретил одного американца, с которым подружился. Позднее американец пригласил его с другом к себе домой. Они опоздали на полчаса из-за пробок. Когда американец их встретил, он выглядел расстроенным, пригласил их войти и добавил, что шейх рассердился и уже ушел. Х. подумал, «зачем он должен волноваться из-за какого-то шейха». Он тогда знал только шейхов из стран Персидского Залива. В комнате на первом этаже было довольно много людей и среди них несколько «фриков». Х. почувствовал себя некомфортно, собрался уходить, но «фрики» ушли раньше, и он решил остаться. Тут зашел американец и сказал, что шейх

12. Рассказ Х. о своей первой встрече с шейхом Фадхлалла, во время ретрита в Оса, 09.11.2016.

вернулся и ждет его внизу. Х. неохотно спустился и как только увидел шейха Фадхалла, был так поражен его присутствием, что потерял дар речи. Их представили друг другу, они немного пообщались, после этого шейх ушел.

Через некоторое время Х. посетил лекцию шейха Фадхалла в центральной шиитской мечети Лондона. Шейх Фадхалла привел хадис о том, что Аллах пошлет ангелов, чтобы они служили Ахль аль-Бейт. Шииты стали активно приветствовать его восклицаниями «Йа, Али! Йа, Хусейн». После этого шейх Фадхалла сказал: «Вы думаете, что это о вас говорится, что ангелы будут вам служить, вы думаете, вы этого достойны?» Все замолчали, при этом Х. подумал: «Это мой человек». Он сказал маме, что нашел своего «баба» в Лондоне, и это шейх Фадхалла.

Он посещал зикры, где все повторяли «Ла илаха илла-Ллах». Он не понимал, что они делают. Когда он рассказал об этом маме, она сказала, что они, наверное, суфии и что его отец тоже читал зикр. Когда он спросил ее, был ли отец суфием, она рассержено ответила: «Конечно же, нет!» Х. считает, что он был суфием, просто современные шииты враждебно относятся к суфиям.

Через некоторое время после этого он женился, свадьба проходила в Карачи. Свадебные торжества продолжались почти три недели, что его сильно утомило. Тут он узнал, что шейх Фадхалла также находится в Карачи. Они воспринял это как знак того, что он должен связать себя с шейхом. Х. радостно пришел к нему и на вопрос, что привело его сюда, ответил, что полюбил шейха Фадхалла.

Х. является одним из близких учеников шейха Фадхалла и часто — иногда по собственной инициативе, а иногда по просьбе собравшихся — рассказывает о необычных событиях, связанных с шейхом и о проявлениях его сверхъестественных способностей. Эти нарративы носят дидактический характер и усиливают привязанность к шейху среди его последователей.

Среди историй о «караматах», переданных Х., встречаются те, которые относятся к влиянию на живую (общение с птицей) и неживую (вращение таблички с каллиграфией) природу; способность напрямую общаться с Пророком Мухаммадом; знание сокровитного (может наблюдать за учеником, который находится в тысячах километров от него).

Х. также подчеркивает эффект непосредственного общения с шейхом Фадхалла. По его словам, печатный текст не передает 90% полноты смысла того, что шейх говорит. Однажды, когда он конспектировал выступление шейха на ноутбуке, после слов «Нет другой двери, кроме Него», его руки задрожали и ноутбук выпал. Х. также говорит об эффекте автоматического письма, что иногда он записывает за шейхом, не отдавая себе отчет в том, что написал: «Смотрю на экран и не верю, что это я сам только что написал»¹³.

Михаэль Гилсенан описывает роль чуда как легитимизацию святости и трансформирующую силу: «Одним из ключевых знаков благодати и авторитета, наиболее выразительным и драматичным для верующего, являются те акты проявления чрезвычайного и сильного, которые мы называем чудесами. Они являются «жизненно важными» доказательствами, внезапным превращением моментов в которых «то, что всегда присутствует» открывает ранее скрытые жизненные смыслы, восстанавливает остроту ощущения божественного и силу святого, а также предоставляет и укрепляет радостное ощущение благословения» (Gilsenan, 2005, 75).

13. Выступление на ретрите в Оса, 15.01.2017.

Чудеса в культурной эпистемологии придают значение опыту, а святой предстает как определенный канал, через который устанавливается ранее скрытая связь между событиями, что является важным для его авторитета (Gilsenan, 2005, 77). При этом чудеса интерпретируются, кодифицируются и регламентируются в рамках доминантного дискурса (Gilsenan, 2005, 78).

Конструирование харизмы является интерактивным процессом, в который вовлечены шейх и его ученики. Альберто Мелуччи предлагает рассматривать харизматическое лидерство как особый тип отношений, основанный на обмене: «Лидерство является отношением между лидером и его последователями, в котором каждая сторона отдает и получает определенные блага или ценности. ... С этой точки зрения харизматическое лидерство является специфическим типом обмена, в котором по сравнению с другими измерениями преобладает аффективная идентификация с экстраординарными качествами лидера и усиление индивидуальной и коллективной идентичности последователей» (Melucci, 1996, 337).

Другой близкий мюрид шейха Фадхлалла А. подчеркивает интерактивный характер харизмы, говоря о том, что ученики в ответе за шейха. По его словам, шейх Фадхлалла содержит много света, но многие не могут вынести этого и покидают шейха. Они думают, что в шейхе нет ничего необычного, но проблема в них самих. Х. также говорил о том, что шейх как совершенное зеркало, отражает недостатки других, поэтому многие отходят.¹⁴

Мотив духовного «исцеления» и «развития», часто привязанный к харизматическому авторитету, также нередко встречается в западных суфийских общинах. Многие из новообращенных и тех, кто формально не принял ислам, интересуются в большей степени «технологиями развития личности», чем доктринальными и ритуальными аспектами суфизма. Никола Роуз и Питер Миллер вводят идею «терапевтического авторитета», который определяют как «комплекс слабо связанных знаний, технологий и представлений, предназначенных для решения проблем жизни, или проблематизацию жизни с точки зрения ее потенциальной податливости к терапии» (Rose & Miller, 2008, 142.).

Тут можно привести пример П., который посещал собрания в «Суфийском центре Раббанийя» и связанную с ним «терапевтическую» группу «Институт суфийских исследований», которую возглавляет Хамди Альконави¹⁵.

П. характеризует себя как немусульманина, хотя совершал коллективный намаз и зикр со всеми. В возрасте 5 лет его оставила мать, с того времени воспитывался в приемных семьях. Его приемная семья была «воскресными христианами». Себя П. рассматривал как бунтаря против системы. Он официально отказался от церковной принадлежности 11 лет назад, в течение последних 20 лет много раз посещал Индию, разные ашрамы, общался с индусами: «Религия пробудилась в моей душе, она стала потихоньку приходить в мою душу».

В 2007 году он пережил острый кризис, депрессию, потерял смысл жизни. Стал посещать гомеопата, которая направила его к мастеру Рейки, а та, в свою очередь, послала его в общину Хамди. Хамди наполовину турок, наполовину немец. П. посещает шейха регулярно в течение 5 лет, что помогает ему решать психические и духовные проблемы: «Я нашел Бога в себе. Раньше я не молился. В этой группе я нахожу свой путь к Богу. Я не

14. Тут упоминается хадис, переданный Абу Хурайрой: «Верующий — зеркало для брата своего, и верующий верующему брат, он помогает ему сберечь то, что должно беречь, оберегает его и защищает».

15. Биографическое интервью с П. в «Суфийском центре Раббанийя» в Берлине 08.11.2014.

на 100% мусульманин, но я открываюсь, когда я говорю: «Аллах, Аллах». Мое эго уменьшается, я благодарен этим людям. Я стремлюсь стать на 100% П., открыть свою природу. Я прихожу сюда и с благодарностью молюсь Аллаху. Я и сейчас езжу в Индию, посещаю суфийский центр в Аджмере. Для меня нет проблемы в том, чтобы молиться Шиве, Кришне, для меня нет проблемы молиться Аллаху — все это имена Бога. Я счастлив, я нахожу путь к Богу, у меня есть дома Коран, портрет шейха Назима. Это не формальный путь. Я чувствую благодарность небесам за то, что они направили меня к Хамди. Если есть жизненные проблемы, Хамди помогает».

Таким образом, можно утверждать, что подход П. и подобных ему к суфизму носит утилитарный характер. Они предпочитают психологические терапевтические эффекты от суфийских ритуалов и других «предметов духовного потребления», избегая ограничений и обязательств, относящихся к принятию «исламского образа жизни» и подчинения определенным религиозным авторитетам.

Выводы

В условиях «приватизации религии» (Т. Лукман) обращение в ислам посредством суфийских общин характеризуется переходом от религиозного индивидуализма (не обязательно полностью исчезающего в этом процессе) к некоторой коллективно разделяемой нормативности, которая сама по себе является предметом постоянных трансформаций в западных суфийских общинах. Характер этих трансформаций зависит от разных факторов, таких, как индивидуальная религиозность членов, основополагающий дискурс и харизматический авторитет шейха. Некоторые последователи склоняются к приверженности исламским нормам и образу жизни, в то время как другие остаются более или менее разнообразными и «свободными» в своих религиозных установках. При этом ключевую роль играет то, насколько эффективным является взаимодействие между членами общины и шейхом в конструировании харизмы, которая, в свою очередь определяет коллективную идентичность общины и влияет на жизненные траектории ее членов как внутри общины, так и вне группы.

REFERENCES

- Allievi, S. (2006). The Shifting Significance of the Halal/Haram Frontier: Narratives on the Hijab and Other Issues. In R. Geaves et al. (Eds.), *Sufis in Western society: global networking and locality*. Oxon, O.: Routledge, 120-153
- Dressler, M. (2009). Pluralism and authenticity: Sufi paths in post-9/11 New York. In Geaves et al. (Eds.), *Sufis in Western society: global networking and locality*. Oxon, O.: Routledge, 77-97
- Duran, K. (1991). Muslim Diaspora: the Sufis in Western Europe. *Islamic Studies*, 30 (4), 463-483.
- Gilsenan, M. (2005). *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*. London, L.: I.B.Tauris.
- Geaves, R. (2009). A case of cultural binary fission or transglobal Sufism? The transmigration of Sufism to Britain. In R. Geaves et al. (Eds.), *Sufis in Western society: global networking and locality*. Oxon, O.: Routledge, 77-97
- Gerholm, T. (1988). Three European intellectuals as converts to Islam: Cultural Mediators or Social Critics? In T. Gerholm & Y.G. Lithman (Eds.), *The New Islamic Presence in Western Europe*. London, L.: Mansell, 263-277
- Gilliat-Ray, S. (1999). Rediscovering Islam: a Muslim journey of faith. In Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies. In C. Lamb, M.D. Bryant (Eds.), *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*. London, New York, L., N.Y.: Cassel, 315-333
- Hazen, J. (2011). Beyond Whirling and Weeping. *Polyvocia — The SOAS Journal of Graduate Research*, 3, 17-32.
- Hazen, J. (2014). Conversion Narratives among the Alami and Rifa'i Tariqa in Britain. In R. Geaves & Th. Gabriel (Eds.), *Sufism in Britain*. London, L.: Bloomsbury Academic, 137-157
- Heelas, P. (2008). *Spiritualities of life: New age romanticism and consumptive capitalism*. Oxford, O.: Blackwell Publishing.
- Hermansen, M. (1997). In the Garden of American Sufi Movements: Hybrids and Perennials. In P.B. Clarke (Eds.), *New Trend and Developments in the World of Islam*. London, L.: Luzac, 155-178
- Hermansen, M. (2000). Hybrid Identity Formations in Muslim America: The Case of American Sufi Movements. *Muslim World*, 90 (1/2), 158-197.
- Hermansen, M. (2009). Global Sufism: "theirs and ours". In Geaves et al. (Eds.), *Sufis in Western society: global networking and locality*. Oxon, O.: Routledge, 26-45
- Hermansen M. (2005). The 'Other' Shadhilis of the West. In E. Geoffroy (Eds.), *Une voie soufie dans le monde: la Shadhiliyya*. Paris, P.: Maisonneuve et Larose, 479-497
- Hermansen, M. (2013). American Sufis and American Islam: From Private Spirituality to the Public Sphere. In D. Brilyov (Eds.), *Islam v multikulturnom mire: Musulmanskie dvizhenia i mehanizmy vosproizvodstva ideologii islama v sovremennom informacionnom prostranstve*. Kazan, K.: Izdatelstvo KFU, 190-191
- Hoffmann, V. (1995). *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*. Columbia, C.: The University of South Carolina Press.
- Jawad, H. (2006). Female Conversion to Islam: The Sufi Paradigm. In K. van Nieuwkerk (Eds.), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. Austin, A.: University of Texas Press, 153-172
- Klinkhammer, G. (2009). The emergence of transethnic Sufism in Germany. From mysticism to authenticity. In Geaves et al. (Eds.), *Sufis in Western society: global networking and locality*. Oxon, O.: Routledge, 130-147
- Köse, A. (2010). *Conversion to Islam: A Study of Native British Converts*. London, London & New York, L.&N.Y.: Routledge.
- Lapidus, I. (1975). Hierarchies and Networks: A Comparison of Chinese and Islamic Societies . In F. Wakeman Jr., Carolyn Grant (Eds.), *Conflict and Control in Late Imperial China*. Los Angeles, L.A.: University of California Press, 26-42
- Lassen, S. (2009). Strategies for concord. The transformation of Tariqa Burhaniya in the European environment. In C. Raudvere, L. Stenberg (Eds.), *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*. London, New York, L., N.Y.: I.B.Tauris, 198-209
- Lofland, J., Skonovd, N. (1981). Conversion Motifs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20 (4), 376-384.

- Luckmann, T. (1995). The Privatization of Religion and Morality. In P. Heelas, S. Lash & Paul Morris (Eds.), *Detraditionalization: critical reflections on authority and identity*. Cambridge, C.: Blackwell Publishers, 72-86
- Luckmann, T. (1999). The Religious Situation in Europe: The Background to Contemporary Conversions. *Social Compass*, 46 (3), 251-258.
- Nielsen, J. (2003). Transnational Islam and the Integration of Islam in Europe. In S. Allievi, J. Nielsen (Eds.), *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*. Leiden, Boston, L., B: Brill, 28-52
- Nieuwkerk van, K. (2006). Gender and Conversion to Islam in the West. In K. van Nieuwkerk (ed.), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. Austin, A.: University of Texas Press, 1-19
- Poston, L. (1992). *Islamic da'wah in the West: Muslim missionary activity and the dynamics of conversion to Islam*. New York, Oxford, N.Y., O: Oxford University Press.
- Rambo, L.R. (1993). *Understanding religious conversion*. New Haven, N.H.: Yale University Press.
- Rambo, L.R., Farhadian C.E. (1999). Converting: stages of religious change. In C. Lamb, M.D. Bryant (Eds.), *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*. London, New York, L., N.Y.: Cassel, 23-35
- Raudvere, C., Steinberg L. (2009.) Translocal mobility and traditional authority. In C. Raudvere, L. Steinberg (Eds.), *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*. London, New York, L.N.Y.: I.B.Tauris, 1-13
- Renard J. (2008). Friends of God: *Islamic images of piety, commitment, and servanthood*. Berkeley & Los Angeles, B. & L.A.: University of California Press.
- Roald, A. (2004). *New Muslims in the European context: the experience of Scandinavian converts*. Leiden, Boston, L.B.: Brill.
- Rose, N., Miller P. (2008). *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life*. Cambridge, C.: Polity Press.
- Sorgenfrei, S. (2016). *Sufism i Sverige — En lägesrapport från Stockholm, Göteborg och Malmö*. Stockholm, S.: Nämnden för statligt stöd till trossamfund. (in Swedish)
- Stein, S. (2000). *Alternative American religions*. New York, N.Y.: Oxford University Press.
- Takim, L. (2011). *Shi'ism in America*. New York & London, N.Y. & L.: New York University Press.
- Taylor, D. (1999). Conversion: inward, outward and awkward. In C. Lamb, M.D. Bryant (Eds.), *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*. London, New York, L., N.Y.: Cassel, 35-51
- Weber, M. (1947). *Theory of Social and Economic Organization*. New York, N.Y.: Oxford University Press.
- Werbner, P. (2006). Seekers on the path: different ways of being a Sufi in Britain. In J. Malik, John Hinnels (Eds.), *Sufism in the West*. London & New York, L., N.Y.: Routledge, 127-142
- Werbner, P. (2009). Transnationalism and Regional Cults: The Dialectics of Sufism in the Plurivocal Muslim World. Retrieved from Sindhi Studies Group website: <https://f.hypotheses.org/wpcontent/blogs.dir/438/files/2013/05/WERBNER-Paris-Transnationalism-and-Regional-Cults.pdf>
- Werbner, P. (2007). Murids of the Saint: Occupational Guilds and Redemptive Sociality. In A. Salvatore (Ed.), *Muslim Traditions and Modern Techniques of Power*. Munster, M.: LIT Verlag, 265-289

**ОТ «ХОРОШЕГО» ИСЛАМА
К «ПРАВИЛЬНОМУ» : КАТЕГОРИИ
И КОНЦЕПТЫ В ЯЗЫКЕ
СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ
АНАЛИТИКИ И ИДЕОЛОГИИ**

Игорь Алесеев

ialxyv@gmail.com

Софья Рагозина

sofyaragozina@gmail.com

Игорь Леонидович Алесеев

Кандидат исторических наук,
доцент кафедры
современного востока РГГУ

Софья Андреевна Рагозина

Соискатель ученой степени кандидата
наук, преподаватель НИУ ВШЭ

В данной статье с помощью концепта «гегемонистского дискурса» Э. Лакло и Ш. Муфф и теории авторитетного дискурса, изложенной А. Юрчаком, нам удалось подробно рассмотреть некоторые закономерности складывания структуры знания об исламе в современной России, проанализировать высказывания ряда представителей различных профессиональных и социальных групп и зафиксировать некоторые языковые и дискурсивные стратегии. Интертекстуальность экспертного, политического и мусульманского дискурсов позволила говорить о появлении авторитетного исламского дискурса, существование которого, однако, возможно лишь ситуативно. Его центральным элементом является концепт «традиционного ислама», ставший одним из важнейших аспектов нашего анализа.

Ключевые слова: *исламоведение, ислам в России, традиционный ислам, дискурсивные стратегии, структура знания, авторитетный дискурс, гегемонистский дискурс, идеология.*

FROM ‘GOOD’ TO ‘RIGHT’ ISLAM: THE CATEGORIES AND CONCEPTS IN THE MODERN RUSSIAN ANALYTICS AND IDEOLOGY LANGUAGE¹

Igor Alexeev
alxyv@gmail.com

Sofya Ragozina
sofyaragozina@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.07.1.05>

In this paper, we examine in detail certain patterns formed in the structure of knowledge about Islam in modern Russia, analyze statements made by a number of representatives of various professional and social groups, and pinpoint certain linguistic and discursive strategies using Laclau and Mouffe’s (2001) concept of “hegemonic discourse” and a theory of authoritative discourse set forth by Yurchak (2014). The intertextuality of expert, political, and Muslim discourses suggests the emergence of an authoritative Islamic discourse, which, however, can exist only situationally. The central element of this discourse is a concept of “traditional Islam,” which is one of the most important aspects of our analysis.

Keywords: *Islamic studies, Islam in Russia, traditional Islam, discursive strategies, knowledge structure, authoritative discourse, hegemonic discourse, ideology.*

In this paper, we will analyze some significant aspects of the so-called “expert discourse” on Islam within the social space of modern Russia. When we use the term “experts” in this paper, we mean a special group of public speakers who are integrated into the media space and the ideological context and who form discourses and concepts corresponding to this space and this context. The carriers of this expertise may be analysts, political scientists, philosophers, or public intellectuals. However, expert knowledge about Islam in today’s Russia is a special kind of knowledge with its own specific discourse, goals, and objectives; it is equally distant from both academic research and applied analytics².

The range of problems faced by Islam in the modern world, and specifically in Russia, is of particular relevance and results in extremely polarized assessments of the processes and phenomena taking place in the Islamic world. The reasons for this are clear: the growth of Islamic radicalism, extremism, and terrorism; the growth of Muslim diasporas owing to both labor migration and increased refugee flows; demographic dynamics — all of this forms the ground and background for the emergence of social conflicts and conditions contributing to the manipulation of conflictogenic potential. For our country, this urgency and this aggravation increases with Russia’s involvement in the conflicts in the Middle East. In this case, the internal “Islamic factor” also begins to be viewed from the point of searching

Igor Alexeev

*Associate Professor,
Department of Modern
East Studies, Russian
State University for the
Humanities*

Sofya Ragozina

*Ph.D. Candidate,
Lecturer, National
Research University
Higher School of
Economics*

1. This paper is an English version of article, prepared for publishing in Russian for Ethnographic Review journal

2. We deliberately take such areas of professional application of knowledge about Islam such as academic Islamic studies and religious studies in courts or closed political analyses out of the scope of this article, as we believe that each of them deserves to be the subject of a separate study. At the same time, one cannot help but notice that all of these spheres, including the one discussed in this article, are related to one another to a varying yet always noticeable degree.

for a “weak link,” a source of danger and unpredictability. However, the deep roots of Islam in the country prevents the discourse on Islam from being translated into the language of hate, even in a purely rhetorical sense. In this regard, the search for demarcation lines between loyalty and disloyalty, between “good” and “bad” Islam, both within the framework of reformatting historical memory and for the purposes of applied political and ideological construction, has become particularly relevant. This has been the case for the past 10-15 years in particular, which we were able to discuss at an earlier stage of this process (Alekseev, 2004). In this paper, we will try to trace the development of this trend up to present day and to identify some significant points of its associated discourse.

IN SEARCH OF “GOOD ISLAM”: THE RUSSIAN CONTEXT AND THE CRITIQUE OF ORIENTALISM

A certain level of immersion in the subject of scientific research inevitably raises the question of knowledge structure, the question that predetermines the object and sometimes the methodology of this research. Foucault defines this structure by the term “episteme,” which means a special set of discursive practices that create an apparatus of knowledge production. A quick overview of contemporary studies on Islamic issues reveals an increased interest in the issues of various “-isms” (Islamism, Salafism, Wahhabism, etc.) that associated, in one way or another, with the Islamic context. Many are compelled to address this problem even when it is not their main subject matter: the search for elements of radicalism in Islam, whether in an individual region or in a particular social group, has become an integral feature of various scientific studies.

The problem of interpretation in various approaches to the study of Islam has been repeatedly explored by foreign researchers (“Islamic Studies”, 2007). A detailed review of a body of similar work should be the subject of a separate study. In this paper, we would like to analyze the structure of public knowledge about Islam and discuss the ways of representing this knowledge in modern Russia. The object of our scientific interest may seem extremely broad. However, such a formulation allows us to achieve the necessary level of conceptualization.

We proceed from the assumption that various types of discourse such as, for example, expert and Islamic (i.e., transmitted by representatives of the Muslim community) ones, are merged into a single, so-called *hegemonic* or *authoritative Islamic discourse* by a certain set of concepts and categories. The use of such terminology is determined by the chosen methodological approach, which will be discussed below. Despite the use of various language strategies and discursive practices, both representatives of the expert community and leaders of several Russian Muslim organizations support the same ideas. These ideas, in turn, form the basis of ideologemes that are retransmitted by the Russian body politic.

Thus, the main purpose of this paper is to characterize the main features of this authoritative discourse. To achieve this purpose, it is first necessary to define the unifying concepts that suggest the formation a single communication space. Then, it seems necessary to demonstrate the self-reproduction mechanisms of this authoritative discourse by means of a semantic analysis of a number of concepts (e.g., “jihad,” “sharia,” “hijab”). Finally, the last part is an attempt to understand the place of the existing structure of knowledge about Islam in the broader context of academic discussion.

REMARKS ON METHODOLOGY

First of all, it is necessary to make a number of methodological remarks in connection with this research. As we are interested in the *process of formation of a dominant discourse*, we refer to two theories from different areas of the social sciences which supplement each other within the framework of this study.

The notions of discourse and hegemony are the focus of attention of the Belgian poststructuralists Laclau and Mouffe (2001). Their main assumption was that discourse predates social reality, and that the fixation of certain senses and meanings predetermines reality (Torfing, 1999, 85-100). The central concepts of this theory are element, moment, and articulation. Discourse is a set of “moments,” senses, and meanings taken in a specific context and in a moment in time. The process of assigning these meanings is called articulation. A space outside a discourse is called a “field of discursivity,” which contains “elements” or values that every sign currently present in a discourse (i.e., an element) could have. Thus, the continuous process of articulation results in the constant variability of a discourse: acting agents tend to turn elements into moments by articulating a new meaning. The infinitely reproduced process of articulation is also associated with its unfinished character: “[the] partiality of this fixation results from the openness of the social, which in turn leads to overcrowding of each discourse with an infinite field of discursivity” (Laclau & Mouffe, 2001, p. 113). Since any sign is always overdetermined, there are many competing discourses. Therefore, a “hegemonic intervention” during which one of the discourses inevitably “wins” is inevitable (Laclau & Mouffe, 2001, p. 136).

Another theoretical assumption on which we will rely in our arguments is described in the work of Yurchak (2014), who analyzes the image of late socialism in the USSR and the causes of collapse of the Soviet system. Considering the specificity of empirical material, the theory that Yurchak used in his work can, in our opinion, also be used in the description of Islamic discourse. He addresses several theoreticians at once. Thus, one of the most important concepts for him is performativity or performative statements hailing from John Austin’s speech act theory. All statements are divided into constitutive statements, which constitute a certain reality, and performative statements, which create new facts, thus changing social reality (Yurchak, 2014, p. 39). These types of statements do not constitute a strict binary opposition; on the contrary, any phrase can be described through a different relationship between constitutive and performative components of meaning. Thus, it appears that some speech constructs have greater performative power—that is, an ability to create new facts and change reality. This is how the notion of authoritative discourse that Yurchak borrowed from the works of Bakhtin appears. The main features of this discourse are ideological bias, standardization, and repeatability. The latter, against the expectations of many, resulted not in the narrowing of meanings but, on the contrary, their expansion. There is a “performative shift” involving the uncontrolled appearance of new meanings. According to Yurchak, this is exactly what led to the destruction of the Soviet system. However, in this paper, we are interested in the mechanism of the appearance of authoritative discourse as noted by Yurchak.

CONCEPTS OF AUTHORITATIVE ISLAMIC DISCOURSE

How are the abovementioned methodological approaches correlated with the material that is the subject matter of our analysis? In this part, we will discuss the analysis of expert and Muslim discourses in order to determine a model that can be used to articulate the key “moments” of these discourses.

A “Wahhabi threat” or any other threat related to radical Islam has become one of the most important elements of expert discourse on Islam, owing to the dominant narrative of securitization of Islamic problem as well as the historical legacy of the Chechen wars. An threat of what is called “radical Islam” supposedly of external origin is an inevitable danger to the foundations of the Russian statehood are its essential features. For this reason, expert discourse here merges with the official political one, since the idea of searching for (and identifying) an external enemy is extremely popular in the Russian body politic.

The assumption about the inevitability of this kind of threat proved to be extremely stable, largely due to the emergence of a number of experts who were able to consistently substantiate it. It is often hard to know if a particular expert is related to a particular politician. However, in practice, most decisions made by the country’s political leader since the mid-2000 have reflected the ideas of these particular representatives of the expert community. Analysis of the positions expressed by various experts makes it possible to carry out the most complete analysis of the “moment” of discourse related to the “Wahhabi (Salafi, Islamist, radical) threat” and to study various models of articulation.

One of the most-elaborated positions is that of Alexander Ignatenko (2004a) on “endogenous radicalism in Islam.” He consistently substantiates the idea that radicalism is inherent in Islam. His position appears to be the most academic, as in many of his works he refers to medieval Islamic texts. His ability to extrapolate the logic of Islamic history and apply the concepts of Islamic philosophy to reality may seem even more “innovative.” However, his type of reasoning is an instrumental language strategy—that is, it involves *simplified comparison* and *excessive metaphorization*³—rather than a unbiased study (despite the obvious academicism of the presentation). This naturally leads to conclusions based on the parameters of such metaphorization. Thus, the process of sect formation, according to Ignatenko (2004b), is “a natural way of Islamic existence”, and all Islamist organizations are a regular stage in the development of Islamic societies. Religious rhetoric is not an external element for al-Qaeda-like extremist organizations’ (forbidden in Russia) or numerous other Islamist movements’ discourse, but rather represents a certain stage in the development of Islam as such. As a proof of this assumption, Ignatenko (234-241) points out the possibility of using the methodology of a classic work by Al-Shahrastani, “The Book of Sects and Creeds,” to analyze modern Islamist movements.

In the course of such reasoning, the object of research is constructed as “endogenous” radicalism that is inherent in Islam. Hence the emphasis placed on the importance of understanding the phenomenon of Wahhabism. Ignatenko seems to agree with the opinion that is widely held in the academic community that Wahhabism is a religious and political doctrine in Islam of the 18th century associated with the name of Muhammad Abd al-Wahhab al-Tamimi, and that initially it underlay the formation of the Saudi state and remains the state ideology of Saudi Arabia to this day, albeit in a modified form. However, “whether we like it or not, in the last quarter of the 20th century, another meaning of the word Wahhabism as a political trend whose supporters, based on a specific and subjective interpretation of Islamic rulings, engage in activities (mainly using

3. Paradoxically, Ignatenko himself blames all other researchers for such metaphorization: “discussions based on the use of these concepts in relation to Islam have an inner vice. This is metaphorization or, in other words, the transfer of concepts developed in a different (non-Islamic) cultural environment and intended for the conceptualization of another religion (Christianity) to Islam. As if, when discussing a camel, metaphorically calling it a ‘ship of the desert,’ we moved on to disputes over shipbuilding instead of investigating the camel itself. So, the islahist, i.e. restorative, correctional movement (what Muslims call by the Arabic word *islah* which in modern language has a meaning of a reform) began to be treated as the Reformation. I even heard ridiculous talks that Islam is six centuries ‘younger’ than Christianity and, for this reason, is ‘lagging behind’ it, so if you add six centuries to the sixteenth century (the time of the Christian Reformation), it would appear that now Islam is just getting ready for its own ‘Reformation’” (Ignatenko, 2003, 30)

violence) aimed at changing the *status quo* (primarily, but not exclusively) in Islamic countries” (Ignatenko, 2004a, p. 32). Following this logic, adoption of the law “On the Prohibition of Wahhabi and Other Extremist Activities in the Territory of the Republic of Dagestan” (later declared unconstitutional) seems more than justified in connection with what happened in Dagestan in 1999. Here we see manifestation of “hegemonic intervention” typical of the Laclau and Mouffe’s (2001) theory: an alternative meaning of a sign is chosen from an infinite field of discursivity. In this case, Wahhabism is being figured as a dangerous political doctrine that has adapted to modern conditions and turned into an element of hegemonic discourse.

Other representatives of the expert community who deal with issues related to radical Islam are less academic and therefore use simpler articulation patterns: for example, signification by means of simple definitions without unnecessary reasoning. Thus, in the opinion of Yana Amelina (2013), the former head of the Center for Caucasian Studies at the Russian Institute for Strategic Studies, radical Islamism is one of the most serious threats to the public order and political systems. The current state of Islam in Russia is characterized by the following features: the gradual appearance of a “single Islamist front” that unites Islamists from the North Caucasus and Volga regions; the development of an eclectic Islamist ideology; increasing orientation toward the foreign—primarily Arab— Islamic community, whose external features include the archaization of the radical part of the Russian Ummah (“Arabization,” “hijabization”); and active efforts on the part of the federal Islamist lobby to promote and popularize the ideas of Islamists across all Russian media and state structures (Amelina, 2013). The image of the “fifth column” in the form of an Islamist lobby is added to the image of a foreign enemy. The logic of the cause-and-effect relations is also of interest. For example, according to statistics, “3.3% of Ingush men and 2.3% of Ingush women named the Arabs among the desirable nationalities for marriage.” This suggests that the “gradual fundamentalization of the Ingush youth” is underway (Amelina, 2013).

The idea of equating Wahhabis to the “fifth column” is popular. Another RISS employee (at the time of writing of the cited text), Galina Khizrieva (2013), introduces the terms “national Wahhabis” (by analogy with National Socialists) and “cryptowahhabi.”

What is the difference between the ideologies of Wahhabism and national Wahhabism? Wahhabism was a state-building ideology for the Arab Bedouin Muslims, impoverished and politically dependent. National Wahhabism is a Red-Brown ideology of Trotskyite-Fascist nature associated with the idea of exclusivity of these same Bedouins who have grown rich on oil, who bathe in luxury, who are lousy with money, and who have the most powerful Western transnational corporations among their patrons (Monomenova & Khizrieva, 2013).

As for “cryptowahhabi,” they are people in power who profess Wahhabi views (Emelianenko, 2013). Khizrieva’s main assumption comes down to the conspiratorial idea that Wahhabis infiltrate into power structures for various purposes. On the one hand, “Islamists take root where there is oil and gas” (Emelianenko, 2013), and on the other hand, they are trying to exert maximum influence on personnel appointments and decisions made on a regional level (Ashurov, 2012).

Rais Suleimanov is one of the brightest media representatives of the expert community, and he is also a member of the National Strategy Institute (formerly also a RISS employee). Due to the radicalism of his statements (see e.g. 2014), Suleimanov has repeatedly received attention from law enforcement authorities. In most of his publications and speeches, he

has called for adopting the most stringent measures possible on Islamism in predominantly Muslim regions of Russia. He greatly exaggerates the scope of the threat, speculating about Islamist training camps and the emergence of new “Mujahidin groups” (Suleimanov, 2016), and he also points to Wahhabis infiltrating into state structures, mainly appealing to the realities of Tatarstan (Suleimanov, 2012).

Roman Silantiev, head of the Human Rights Center of the World Russian People’s Council, also advocates for active (including forceful) opposition to Wahhabi ideology (up to its statutory prohibition). He also advocates for establishing state control over new Muslim converts, since 40 out of 100 converts become terrorists (Silantiev, 2015). As for handling of the Wahhabi threat category, Russia’s Central Religious Board of Muslims and the Russian Council of Muftis are, according to expert opinion, the main vehicles of these dangerous ideas; therefore, these organizations should be recognized as terroristic (Silantiev, 2016). In 2015, Silantiev’s book entitled *The Russian Council of Muftis: History of One Fitnah* was published in order to “unmask” Ravil Gainutdin’s world-views and “show” the negative role that mufti and his Council allegedly played for the Russian national interests.

Since 2013, another image of the enemy in the form of ISIS (forbidden in Russia) has emerged in the Russian communicative space. A number of representatives of the expert community have raised warnings regarding recruitment to ISIS and have called for solving problems in the most radical way. With renewed vigor, such thoughts began to be voiced in the context of the Russian operation in Syria. In one of his numerous interviews, Satanovsky (2015) expressed the idea that can be transmitted into the domestic Russian Islamic context through the situation in the Middle East:

We are at war with the “Islamic state” in our own territory, [and] we will also be [at war] in Central Asia. It’s only fitting that the entire civilized community smashes this so-called opposition... Does it make any difference which kind of basmachi or mujahideen to fight with if they get in the way? They won’t feel sorry for us. If it will be needed, well, all right,—for once we’ll do something good in the Middle East, instead of setting the Arabs on the Israelis.

Thus, the danger of the Wahhabi threat becomes the most important characteristic of the element “radical Islam” that is associated with both external and internal factors as well as the need for a belligerent solution for this issue.

Another element that is intrinsically associated with radical Islam is that of an abstract positive image of “good Islam.” The search for and creation of “good” Islam to counteract the radical one is not unique to Russian reality: such active processes can be observed in many regions of the world (Bryan, 2004; “Practise True Islam”, 2016). However, it is perhaps the Russian context that most clearly demonstrates a distinct dichotomy of “good versus bad,” leaving no place for nuances. Of greater importance for the purposes of this study is that this element is employed not only by representatives of the “expert community” but also by those of the Muslim community, who become proxies and co-authors of this idea, and civil servants. By articulating the various attributions of this ‘good Islam’, it becomes possible to describe authoritative discourse as a complex of constantly reproducible meanings.

One of the most common attributions of “right Islam” is its traditionalism. According to a large number of specialists dealing with the Russian political discourse, the category of “tradition” in its broadest sense is one of the central elements in the discourse broadcast by top Russian leaders (Malinova, 2013).

What is meant by “traditional Islam” in the Russian communicative space? First of all, it means loyalty to the Russian state, which implies statutory inclusion in the Russian cultural context, and loyalty is most likely to be the main semantic element of this construct.

Many of the abovementioned experts have explained traditional Islam in exactly this way. For example, according to Suleimanov (2016), traditional Islam “above all, signifies the perception of Russia as homeland and willingness [of “traditional Muslims”] to defend it and even fight for it notwithstanding their brothers in faith oppose Russia”. Previously, Khizrieva pointed out the need for state support of traditional Islam (Nadysova & Khizrieva, 2013).

One of the first projects in which the framework for the creation of “good Islam” was planned was the “Russian Islam” project by Sergei Gradirovsky, who in the early 2000s was adviser to Sergei Kiriyyenko, presidential envoy in the Volga region. According to Gradirovsky, it is more appropriate to talk of “Russian-cultural Islam,” which is integrated into the Russian cultural space and the Russian language, and serves the interests of the Russian state (Arkhangelskaya & Gradirovsky, 2002). He also put forward the idea that sermons should be conducted in Russian. However, excluding the sermons that imams read in Russian, at least in large multinational cities, regardless of any particular political strategy initiative, no further development of this project has been observed.

Nevertheless, the idea itself has not only persisted but gained momentum in several ways. First, a number of Gradirovsky’s program statements provoked a broad discussion in the Muslim community about what the “right Islam” should really be like to fit organically into Russian conditions (this obviously refers to a moderate part of the Muslim social and religious spectrum).

Secular Tatar thinkers, anxious both to find the place and role of a revived Islam in the social life of the Tatar people in Tatarstan and Russia in general and to determine their own attitude and their role in these processes in particular, were the first to begin developing new discursive formulations. These thinkers, associated with the religious and state body politic, acted primarily as ideologists of interaction between religious and state spheres, and thus their discourse had to be correlated and integrated into a more general “authoritative discourse.”

One of the most iconic narratives can be seen in the working paper of Rafael Khakimov⁴ (2003a), “Where is our Mecca? Manifesto of Euro-Islam,” in which the author outlined his concept of modernization and the reformation of the religious and practical spheres of Islam based on the conditions for the modern development of the Tatar ethnos in the Russian context.

*We still reiterate that the Tatars are Muslims of a Hanifite type. What is the meaning of these words? Is it that we follow Abu Hanifa’s belief that the period of gestation lasts two years, or that we have found the only path to truth or have the most authentic interpretation of the Quran? Or is it that we want to introduce a historical Sharia law, which is inconceivable in a secular state? To follow any **madhhab** would mean, in plain words, nothing else but to confine the Quran. But the Holy Book is wider and deeper than all the **madhhabs** put together, and each new generation can draw new thoughts from it. This process is endless, as is the eternal wisdom of the Quran. (Khakimov, 2003a).*

4. Rafael Khakimov (b.1947) is a Russian politician and a scholar of nationalism, federalism and religious modernism. In 1991-2008 he was a state councilor of the President of Republic of Tatarstan and ideologist of Federal Treaty between Tatarstan and the Russian Federation (1994), which provided a relatively large amount of autonomy for the regional power of the Republic. Now he is a Director of the Institute of History of the Academy of Sciences of Tatarstan. Khakimov’s statements as a public intellectual are often considered as a semi-official representation of Tatarstani ethno-regional administrative elite’s thoughts and ideas.

The term 'Euroislam' denotes a modern form of Djadidism, or Neo-Djadidism. It applies rather to Islam's cultural aspect, as opposed to its ritual, leaving this practice to the discretion of the individual. Ijtihad plays a pivotal role in Euroislam. As a method of Koran interpretation, it secures the sustained progress of Muslim culture. (Khakimov, 2003b).

Despite an explicit modernism and progressivism of Khakimov's thought, the idea of Islam as a structure-forming element of the Tatar tradition and identity, along with the need to develop this tradition in which modernism and reformism are rooted, has already been expressed here. At the same time, it is important to distinguish this from the "backward" Arab Islam that is at odds with traditions and conditions in Russia:

We cannot be made into Saudi Arabia, and we are unlikely to become like a Christian Europe. We are what we are. A date-palm would not grow on the Russian soil. Millions of Muslims grew up in Russia with the conviction that they should live in a secular country, taking into account the dominant culture that has evolved over many centuries. Theologians from Muslim countries cannot teach us how to live, and imams who studied in Saudi Arabia and blindly obey their overseas teachers would introduce nothing but misunderstanding and discord. They will call for strict implementation of the medieval Sharia law, whereas many of its norms cannot be implemented in Russia in the first place. (Khakimov, 2003a)

However, the ideas of Khakimov, who largely relied on his own rational progressist beliefs in a very technocratic interpretation, were not only insufficiently rooted in the tradition of Islamic thought; they were not even expressed in any relevant Islamic terms. It is not surprising that his position caused substantial objections from the Islamic religious circles, the most politically sensitive representatives of which no less than Khakimov wanted to have formalized and institutionalized national Tatar Islam, which they postulated as "good Islam". The particular positions of the parties were expressed in a discussion between Khakimov and Yakupov, the first deputy mufti of the Religious Board of the Muslims in the Republic of Tatarstan, who died tragically in 2012 ("Strife of New and Old in Islam", 2010).

Yakupov was undoubtedly both a bright Muslim ideologist and a functionary who had come a long way from being an extra-systemic activist at the turn of the 1980s-1990s to become the second person in the official Islamic hierarchy of the republic. He was also one of the creators and developers of a concept of "traditional Islam" and its associated discourse, which acquired an "authoritative" character owing to his personal efforts:

Reliance on a prophetic Islam that is most accurately and adequately accumulated in the Hanafi madhhab will create such a level of religious understanding that, as stated in materials to the Second Congress of the Muslims of Tatarstan, it "will leave no room for various radical currents in Muslim communities and will pave the way for respect for the centuries-old traditions and their efficient use." ("Strife of New and Old in Islam", 2010)

An attempt to formulate the concept of traditional Islam was undertaken by Ilshat Saetov, then an associate professor of Islamic Studies at Kazan Federal University:

The environment, the ground for tradition—that is exactly what the enemies of the Islamic tradition are trying to deprive the Muslims of. For Muslims, this is primarily a political trend of "Hizbut-Tahrir," and an ideological and political one named "Wahhabis," both relevant for Tatarstan. Next, there are supporters of "rational

Islam” — Neo-Mu’tazilites, Euro-Islamists, Quranists, and others. Their basic position [is that] the Islamic tradition in which Muslims are brought up is false, [and that] it is necessary to reason relying solely on one’s own mind (Euro-Islamists), on the mind and the Quran (Mu’tazilites and Quranists), or on the Quran and Sunnah of the Prophet (Wahhabis), which must be carefully sifted through in case there are false Hadiths. They believe that the Lord has, roughly speaking, dropped the flash drive with the Scripture (or, in case of the Prophet, with his Sunnah) to the people, and they must live according to their own understanding of its content without taking into account any non-textual information transmitted from the Prophet. (Saetov, 2012a)

Institutionally, the Islamic tradition has found its most vivid embodiment in the form of Sufi tariqahs, where the knowledge transfer system was entirely built on obtaining an Ijazah (permission) to teach somebody else only after years of studying in educational institutions, where the Teacher-Murshid played the main part. Of the hundreds of pupils of the Sufi madrasahs, only a few made it to the end of training, and even fewer were given the Ijazah. (Saetov, 2012a)

Analyzing various definitions of the concept of “tradition” in both European and Muslim thought, Saetov concluded that, in Islamic discourse, this concept “corresponds to Sunnism combined with the Sufi tradition. Thus, within the framework of the Islamic discourse, ‘Ahl ul-Sunnah wal Jama’ah’ [‘Adherents to the Sunnah and the community’] are actually a traditional Islam” (Saetov, 2012b).

Saetov’s idea was supported and developed by Rustam Batrov, first deputy chairman of the Religious Board of the Muslims in the Republic of Tatarstan, who repeatedly used the formula “traditional Islam is Sunni Islam.” Batrov’s statement, in turn, coincided with the course for strengthening what the Tatarstani leadership outlined as “traditional Tatar Islam,” which has come to be understood as a Hanafi-type Sunnism based on the local Sufi tradition, as opposed to the Wahhabism/Salafism brought from abroad (Batrov, 2011, 2013; “Chairman of the Ulema Council”, 2012).

In 2007, a targeted federal program for training specialists with deep knowledge of the history and culture of Islam was launched. The purpose of this program was to unite the efforts of religious and secular high schools with a view toward fundamentally changing the quality and nature of Islamic religious education. The main goal of the project, as announced by its creators, was to develop and implement measures “to support state-loyal Muslim religious communities (mosques) to strengthen their material and financial positions for the purposes of organizing counteraction to radical elements.” (“Federal Agency Order”, 2007) The decisive argument in favor of the necessity and validity of such a project asserted that all such events would be aimed at combating extremism within the Islamic community (*Ummah*) of Russia. Thus, the project proposed that the state provide support to Muslim organizations in exchange for their loyalty (for more details, see Alekseev, 2010). Earlier, prominent representatives of the academic community had already proposed an initiative to create such a targeted program, stipulating, however, the need for greater academicism and objectivity in approach (Prozorov, 2004, 398-402). On the other hand, the abovementioned program aroused sharp criticism from analysts and experts close to the orthodox and conservative-and-patriotic circles of the Russian body politic, where it was seen as a positive form of discrimination in favor of Muslims who, in the opinion of the crit-

ics, would receive an opportunity to train religious personnel at public expense (“Decree”, 2007; Ponkin, 2009).

As for the Muslim community, their understanding of “traditional Islam” fully corresponds with the abovementioned guidelines. For example, in the “Social Doctrine of Russian Muslims” (“Sotsial’naya doktrina rossijskikh musul’man”, 2015), we can see a clear definition of traditional Islam. It is understood to mean “a new identity and integration that developed a natural all-Russian patriotism in the Muslims and allows the Russian Muslim community to remove many of the threats that occur in other non-Muslim countries owing to differences in understanding of traditions and cultures”. Emphasis is also placed on traditional family values and on the fact that “for Muslims of Russia, cultural traditions are the source of their national and religious identity”.

The vector formulated by Tatarstani ideologists and theorists was largely in line with the trend expressed at the federal level. However, there was a subtle difference: the Tatarstani ideologists, in their search for both “good” and “right” Islam, turned their attention to the so-called “qadimism” (which could be seen as a departure from Khakimov’s line)—for example, mufti Ravil Gainutdin and his first deputy Damir Muhetdinov, the highest functionaries in the Council of Muftis of Russia and the Religious Board of the Muslims of the Russian Federation, updated the discourse of “Jadidism.” Thus, it was religious reformism of the nineteenth and twentieth centuries rather than an earlier tradition that has become a model of traditional Islam for the Tatars and, more broadly, for Russian Muslims in general. The concept was expressed in the greatest detail by Muhetdinov (2016) in his work “Russian Muslimism.”⁵

In this article, the very title of which refers to Ismail Gasprinski’s concepts of “Russian Islam” and “Russian-Eastern Agreement,” the author presented a political and ideological text set out in an academic manner in an attempt to develop a concept of “Russian Islam” in the modern context. Muhetdinov bases this concept of Russia on Putin’s Valdai speech, with references to a number of authors, from Konstantin Leontiev to Alexander Dugin and Ivan Ilyin. Eurasianists and neo-Eurasianists are also mentioned. In the author’s opinion,

Like most citizens of the Russian Federation, Russian Muslims live in a conservative, European-style ideology that also preserves elements of local traditional cultures. History shows that Russia’s modernization invariably involves penetration of Euro-Atlantic views. Propaganda of ultra-liberal values through some mass media combined with the deepening of modernization is a real challenge for the Russian Muslims. (Muhetdinov, 2016)

Paradoxically, the reference to Gasprinski, a moderate liberal and a modernist who promoted liberal—though not ultra-liberal—values (e.g., human rights and freedoms, political representation, gender equality, an improved relationship between the technical, social, and moral progress) and who considered these values universal for a panhuman civilization (in contrast to the antagonistic “civilizations” and “poles” of Huntington and Dugin), is combined here with an assertion that the main threat to the Russian Muslimism, as well as to the entire Russian Society, lies in the “deepening of modernization.”

5. ‘Muslimism’ stands here for Russian word *musul’manstvo*, which means rather Muslims as a social group than Islam itself as a religion. In Russian the title is *Rossiiskoe musul’manstvo* and it is obviously an allusion to the programme article by Isma’il Bey Gasprinski (1881) *Russkoe Musul’manstvo* which is often translated as ‘Russian Islam’ (see e.g. Abdirashidov, 2015), but we prefer a more precise translation given by Z.V. Togan (1960, 2012) ‘Russian Muslim community’. While the main focus of Gasprinski is not on Islam as a religion but on Muslims as the citizens of Russia, Muhetdinov goes further making an attempt to formulate a comprehensive ideology for Muslims of Russia as loyal subjects of Russian authorities.

In addition, the author claims that religious reforms are one of the main challenges faced by Russian Muslimism. At the same time, an attempt made in the article to create a “Eurasian Muslim identity” and to “build an ideological structure” is pure reformism: Muhetdinov’s argument that “tradition needs an ideology or concept” conceals an absolutely modernist approach to religion.

The author suggests “getting in line with the all-Russian ideological trend and cultivating the seeds of proper traditions on this ground” (Muhetdinov, 2016). It remains unclear how one can nurture a tradition from a trend, especially from an ideological trend. And while Muhetdinov provides some arguments in favor of compatibility between Islam and both Russian national identity and ethnic identities of Muslim peoples of Russia, for “ideology” he offers none. How an invention of modernism should provide the basis for a holy tradition is unclear. The same questions arise concerning the suggestion to “link the Muslim strategy with the common civilizational strategy, to fit the former into the latter”.

It seems that such contradictions would have been absolutely unavoidable for any attempt to fit a modernist and reformist logic of the minority into a conservative discourse of the Russian public mainstream. At the same time, the work of Muhetdinov is by far the most profound attempt to formulate an ideological development strategy for the Russian Muslims in the current political situation. Conservative and “Eurasianist” rhetoric acts here as an “authoritative discourse” and the author, mapping his place within the frameworks of this discourse, shows his loyalty to the political mainstream and, as a result, gets an opportunity to develop his own ideas.

Apparently, further development of such discourse will result in one of the components being displaced and in the unification of the discursive model. Either conservative discourse will lose its “authoritative” character and will be replaced in this capacity by a liberal-reformist one or, conversely, the reformist discourse will lose its relevance and give way to traditionalist and fundamentalist rhetoric.

However, in 2017, Muhetdinov’s position has undergone certain changes. For example, in an interview dated March 20, 2017, he notes that,

in contrast to talking of a traditional Islam, certain forces in our state and society make attempts to construct in their own interests a certain “tradition” which in reality did not exist and currently has no social base. And these persons, in the words of Dr. Taufik Ibrahim, chairman of the Russian Association of Islamologists, mislead the authorities. Mufti Talgat Tajuddin, who raised the problem of pernicious splitting actions in Russian Islam under the guise of gracious conversations about traditional Islam, spoke about this very emphatically. I will not repeat all the points from my speech in the interview, I will only emphasize that the confusion that is currently taking place in the public discussion involving certain officials (but not in a professional discussion) around the terms of “traditional Islam,” “Islamic orthodoxy,” etc. is, first of all, used by the authorities to disguise the fact that, despite certain shifts in recent years, there has not been any real breakthrough on a federal scale with the cultivation of the Russian Muslim intellectual elite. And secondly, professional schismatics and seducers of the Russian Muslim community skillfully parasitize on the brand of “traditional Islam.” (Muhetdinov, 2017)

These very significant observations respond a dispute unfolding in the Muslim spheres of the Internet around a number of statements made by the previously mentioned Batrov

immediately thereafter his announced resignation from the post of deputy chairman of the Religious Board of the Muslims in the Republic of Tatarstan (Batyr, 2017a, 2017b; Gadzhiyev, 2017; Safiullina, 2017). In a number of articles published in Tatarstan's electronic media, Batrov called for a radical modernist program for reforming Islamic dogma and law by means of deconstructing the basics (*usul*) of the Hanafi *fiqh*.

The appeal to the rhetoric of other representatives of the Russian Muslim community reveals other discursive strategies. In doing so, Ravil Gainutdin, Head of Russia's Council of Muftis, uses Christian Orthodox terminology to describe Muslim realities. For example, Gainutdin's address on the occasion of Mawlid al-Nabi (Day of the Prophet Muhammad's birth) entitled *Rozhdestvenskoe Poslanie* ('Nativity Message')⁶ was focused on comparing Mawlid an-Nabi and Christian Christmas.

I try to make sure the language, the very message of Islam, is understood by our contemporaries and, therefore, I use the words and images familiar in Russian culture. In the Middle Ages, Old Slavonic 'Christmas' was the most common [term to describe] the physical coming of a person into being. Therefore, the phrase 'Nativity of Prophet Muhammad' (peace be upon him) is quite legitimate in the Russian space and retains its Islamic essence" (Gainutdin, 2015).

By citing various surahs, Gainutdin unfolds a theological discussion concerning the similarity between the Christian and Islamic traditions associated with the celebration of the birth of Jesus and Muhammad, drawing an analogy between the Ascension and Mi'raj.

In another speech, Gainutdin (2015a) compares Christian and Islamic eschatology, and he does this to actualize the idea of Russia's special role in the international arena:

Christian and Islamic eschatology are similar and argue that before the coming of the Messiah (Mahdi) there will be the Antichrist (Dajjal), and Katechon (the one who withholds) will play a particularly important role. Apparently, it is the modern policy of our country and our experience of interreligious harmony and cooperation that will form the core of the world's politics.

In a description of a mosque, it is often possible to find analogies with the description of orthodox churches. For example, in one of his interviews about the cathedral mosque under construction, Gainutdin (2015b) said, "our mosque is golden-headed and fits into the ensemble of Moscow's churches". And in some reports it is possible to see phrases concerning the "sanctifying of mosques" ("Muslims Marked the First Anniversary," 2017).

Comparing the appearance of the mosque and the symbols of the Russian statehood is another way of demonstrating loyalty to the Russian authorities.

The new look of the mosque, with its minarets similar in shape both to the Spasskaya tower of the Moscow Kremlin and to the graceful tower of Sujumbike in the white-stone Kazan Kremlin, demonstrates the irreversible commitment of our Muslims to their spiritual roots, to the Eurasian foundations of the Russian civilization and statehood. (Gainutdin, 2015c)

Another important element of traditional Islam, *patriotism*, is also actualized here. Both the content of the concept and its articulation in a religious discourse are of interest here. First, the definition of a particular political concept is given, and then an analogue is selected from a religious or historical context. This demonstrates, on the one hand, the susceptibility

6. In Russian *rozhdstvo* used for Nativity/Christmas is derived from *rozhdenie* which means birth.

of Islam to the categories of another discourse and, on the other hand, the similarity between the Islamic and Russian traditions of political philosophy. For example: “as for the term ‘patriotism’, it is applied in the cases where priority is given to the idea that connects and unites all citizens.” Next, the Muslim community’s familiarity with the idea of patriotism can be “explained” by reference to the Medina Constitution, which, “apart from community in religion, provides for community in citizenship and the importance of living in one common homeland.” The category of civil rights and duties is explained with reference to the “words of the Most High”.

Another element included in the semantic field of “traditional Islam” is the concept of *unity*. On the one hand, many representatives of the Muslim community frequently refer to the idea of the unity of the Muslim community in their speeches. On the other hand, no less, if not more, popular is the idea of the unity of the Muslims and the Russian civilization on the basis of the Eurasian community: “It is symbolic that a St. Petersburg native, our President, will cut the ribbon at the entrance to the Moscow Cathedral Mosque. In so doing, we will reveal our common roots as a multinational and multi-confessional unified Eurasian civilization” (Gainutdin, 2015a).

Spirituality is also actualized in the form of a particularly significant political value. For example, the main mosque will be able to “bring tremendous benefit to the process of strengthening the spiritual and state sovereignty of our nation” (Gainutdin, 2015c). The phrase “spiritual gene pool” (*dukhovny genofond*) is used along with *peace, stability, consensus*, as opposed to *extremism* and *radicalism* (Gainutdin, 2015b). Phrases like “spiritual roots” and “spiritual gap” also appear frequently.

The concepts of spirituality, unity, and Eurasianism lie at the heart of Muhetdinov’s above-mentioned project of “Russian Muslimism,” which is based on “Russian Eurasian civilization” and the special place the traditional Islamic culture occupies in it. From the point of view of the applied discursive strategy, what draws attention not so much the intertextuality of Islamic discourse described above, which manifests itself through an attempt to introduce the concepts from political discourse into religious discourse, as the applied method of meta-intertextuality from the fiction theory. This is a type of intertextual interaction when fiction text includes a commented “foreign” text. (Gavenko, 2010, p. 70). In our case, we are talking about a religious political text instead of an artistic one, and by “foreign” we mean a text that comes from outside of the religious context. Muhetdinov’s references to the Ivan Ilyin’s “Russian idea” who “correctly captured the basic intuition [of the revival of Russian faith and culture] but unreasonably linked it exclusively with Orthodoxy” can be an example of using this method. Further, Muhetdinov develops Ilyin’s idea in the context of Islamic spiritual traditions. Of greater importance for the purposes of our research is that Putin is known to address the ideas of this particular philosopher frequently in his speeches (“Meeting”, 2013; “Meeting”, 2014).

A newly reincarnated idea of Russia’s special path, the idea that it should “organize a separate civilizational pole” and “cultivate the seeds of its native tradition,” occupies a particular place in Muhetdinov’s arguments. In this respect, the next intertextual (for Islamic and political discourses) element related to *opposition to the West* is revealed. Following the logic of the current political situation, Muhetdinov focuses on the dangers of ultra-liberalism, which are associated with the disintegration of traditional family values, and with the “vagueness and uncertainty” of the Western values as opposed to the traditional Russian ones.

Apart from criticizing European values, the inadequacy of the philosophical foundations underlying the Western worldview is also asserted. According to Gainutdin, the idea of “man as a measure of all things” is unacceptable, as it leads to egocentrism, which in turn underlies many woes of the modern civilization (Gainutdin, 2015). He puts this concept alternatively as “me as a thing-in-itself.” Such boundless freedom drives liberalism to the extreme: “By pursuing imaginary freedom, ultra-liberals put their society on a track to a new form of slavery—slavery to instincts, illusory comfort, and slavery to the mind’s stereotypes. Aren’t these the slaves to instincts of whom God talks in the Holy Scriptures[?]” (Gainutdin, 2014). Both Gainutdin and Muhetdinov emphasize the representatives of the Frankfurt School (e.g., Marcuse, Adorno, Fromm) as philosophers who revolutionized the understanding of freedom. In Muhetdinov’s opinion, they eliminated the last barriers, originally set by the Christian foundations, on the way to an unlimited freedom driven to permissiveness.

Thus, one cannot help but notice that the concept of “traditional Islam,” which shall be understood to mean “right Islam,” becomes basically a universal discursive construction, the content of which is actually determined by what a particular author or speaker considers to be the “right Islam.” This, in turn, indicates that discussion about “traditional Islam” in the Tatar environment not only fits into the official Russian “authoritative discourse,” but is also a specific reflection and development of a broader intra-Islamic polemic concerning “orthodoxy” and “delusion,” which in turn has never been alien to obvious political connotations. One of the characteristic features of this polemic, which emerged in the first centuries of Islam, was the absence of a centralized institution that, similar to the Christian church, would determine the normative orthodoxy and its criteria. Occasionally, the state tried to take on this role (and different Muslim states could support different versions of orthodoxy), but each time, albeit with varying degrees of success, the state monopoly was challenged by the “*ulama*” community, which, according to Prozorov (2004), exhibited “a complex intertwining of religious and political views of followers from different communities and schools” (p. 21). In our case, the Russian secular state as well as state-loyal Muslim clergy and associated intellectuals attempted to take on this function. However, the latter, who by definition lacked a completely unified view, began, with varying degrees of success, to use the concept of “traditional Islam” that was recognized within the “authoritative discourse” as “good,” thereby promoting their own ideas about which “Islam” is both “good” and “right.”

REFERENCES

- "Islamic Studies in Higher Education" (2007). *Journal of Beliefs & Values*, 28 (3). A Special Issue.
- "Practise true Islam, prevent spread of extremist ideology" (2016, 12.08). *Free Malaysia Today*. Retrieved from: <http://freemalaysiatoday.com/category/nation/2016/08/12/practise-true-islam-prevent-spread-of-extremist-ideology/>.
- Adygamov, R. (2017, 05.03) Iz pesni slov ne vykinesh', ili o tom, gde iskat nasledie Abu Hanify? *Islam segodnya*. 2017. Retrieved from: http://islam-today.ru/islam_v_rossii/tatarstan/iz-pesni-slov-ne-vykinesh-ili-o-tom-gde-isikat-nasledie-abu-hanify/.
- Alekseev, Igor (2004). V poiskakh "khoroshego islama". *Ab Imperio*, 3, 431-434.
- Alekseev, Igor (2010) Traditsii i novatsii v prepodavanii islama v Rossii. In: M.S. Mejer, I.L. Alekseev, S.A. Kirillina and V.V. Orlov (eds.) *Izuchenie i prepodavanie islama v Evrazii: sbornik statei / MGU im. M.V. Lomonosova, In-t stran Azii i Afriki (6-42)*. Moskva: Klyuch-S.
- Amelina, Yana (2013). *Namereniya islamistov v Rossii ser'yozny kak nikogda*. Retrieved from: Rossiiskii institut strategicheskikh issledovanij. <http://riss.ru/smi/3919/>.
- Arkhangelskaya, N, Gradirovskij, S. (2002) *Russkii islam*. Retrieved from: *Russkij arhipelag* http://arhipelag.ru/ru_mir/religio/novie-identichnosti/islam/russian-islam/.
- Ashurov, A. (2012). *Galina Khizrieva: Suleimanov narushil pokoj wabhabitiskogo kholdinga*. Retrieved from: Rossiiskii institut strategicheskikh issledovanij. Retrieved from: <http://riss.ru/smi/1469/>.
- Abdirashidov, Z. (2015). Gasprinski (Gasprali), İsmail. In *Encyclopaedia of Islam, THREE*. Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Consulted online on 16 June 2017 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_27376. First published online: 2015. First print edition: 9789004282124, 2015, 2015-3 Retrieved from http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/gasprinski-gaspral-ismail-COM_27376.
- Batrov, R. (2011) Chto takoe traditsionnyj islam. *Islam segodnya*. Retrieved from: <http://www.islam-portal.ru/communication/blog/Batrov/what-is-traditional-islam.php>.
- Batrov, R. (2013) Metabogoslovie rossijskogo islama. *Islam segodnya*. Retrieved from: <http://www.islam-portal.ru/communication/blog/Batrov/Batyr>.
- Batyr, R. (2017a) "Uchenie Abu Hanify popalo v DUM RT pod neglasnyi zapret?". *Business Online*. 25.02.2017. Retrieved from: <https://www.business-gazeta.ru/article/338218>.
- Batyr, R (2017b) Islam s "kamnem za pazukhoj", ili Polemicheskie zametki o svobode sovesti i veroispovedaniya. *Business Online*. 11.03.2017. Retrieved from: <https://www.business-gazeta.ru/blog/339508>.
- Bor'ba novogo i starogo v Islame (Rafael' Khakimov vs. Valiulla khazrat Yakupov). (2010). *Islam Segodnya*. Retrieved from: <http://islam-portal.ru/communication/stat/102/339/>.
- Bryan, J.L. (2004-08-14) *In Search of 'The True' Islam: The Impact of 9/11 on Muslims in Jersey City*. Paper presented at the annual meeting of the American Sociological Association Hilton San Francisco & Renaissance Parc 55 Hotel, San Francisco, CA, Online PDF. Retrieved from: http://www.allacademic.com/meta/p110290_index.html.
- Decree of the Federal Agency of Education "O realizatsii proektov, vypolnyaemykh v 2007 godu v ramkakh plana meropriyatij po obespecheniyu podgotovki spetsialistov s uglublennym znaniem istorii i kul'tury islama v 2007-2010 godakh, finansiruemykh za schet sredstv federal'nogo byudzheta" (2007, 15.08). *Rossiiskoe obrazovanie*. Retrieved from: http://edu.ru/db/mo/Data/d_07/a1476.html.
- Emelianenko, V. (2013) Islamu ob'yavlen djihad. *Russkij reporter*, 43(231). Retrieved from: http://expert.ru/russian_reporter/2013/43/islamu-ob_yavlen-dzhihad/.
- Gadzhiyev, A. (2017, 17.03.) "Dzhadidity" ili koranity? *Ansar*. 2017. Retrieved from: <http://www.ansar.ru/rightway/dzhadidity-ili-koranity>.

Gainutdin, Mufti Ravil (2014, 10.12). *Fundamental'nyi vyzov chelovechestvu imeet tsennostnyuyu prirodu* // Retrieved from: Musul'mane Rossii. Official web-site of Religious Board of Muslims of the Russian Federation <http://dumrf.ru/common/speech/8810>.

Gainutdin, Mufti Ravil (2015, 27.01). *Rozhdestvenskoe poslanie muftiya Rossii Gainutdina*. Retrieved from: Musul'mane Rossii. Official web-site of Religious Board of Muslims of the Russian Federation. <http://dumrf.ru/common/speech/8925>.

Gainutdin, Mufti Ravil (2015a, 11.06.). *Muftii Gainutdin: rossiiskoe musul'manstvo smozhet stat' liderom vsei ummy*. Retrieved from: Musul'mane Rossii. Official web-site of Religious Board of Muslims of the Russian Federation. <http://dumrf.ru/common/speech/9411>.

Gainutdin, Mufti Ravil (2015b, 18.09). *Muftii Gainutdin: ya dumayu, ne odna mechet' budet postroena v Moskve*. Retrieved from: Musul'mane Rossii. Official web-site of Religious Board of Muslims of the Russian Federation. <http://dumrf.ru/common/speech/9718>.

Gainutdin, Mufti Ravil (2015c). *Muftii Gainutdin: otkrytie Moskovskoi Sobornoj mecheti — so-bytie gosudarstvennogo masshtaba dlya RF*. Retrieved from: Musul'mane Rossii. Official web-site of Religious Board of Muslims of the Russian Federation. <http://dumrf.ru/regions/77/speech/9735>.

Gainutdin, Mufti Ravil (2016) *Muftii Gainutdin pozdravil veruyushchikh s prazdnikom razgoveniya Uraza-bairam*. Retrieved from: Group of Strategic vision “Russia-Islamic world” <http://rusisworld.com/religiya/muftiy-gaynutdin-pozdravil-veruyushchih-s-prazdnikom-razgoveniya-uraza-bayram>.

Gasprinskii, Isma'il Bey. (1881). *Russkoe musul'manstvo. Mysli, zametki i nablyudeniya*. Simferopol'.

Gavenko, A.S. (2010) *Rasskaz kak fenomen sovremennoj khudozhestvennoj kul'tury*. Uchebnoe posobie. Barnaul.

Ignatenko, A (2003). *Raskolotaya umma v ozhidanii Sudnogo dnya. Otechestvennye zapiski*, 5(14).

Ignatenko, A (2004a). *Enndogennyj radikalizm v islam*. In *Islam i politika: sbornik statej*. (8-39). M.: Institut religii i politiki.

Ignatenko, A (2004b). *Epistemologiya islamskogo radikalizma*. In *Islam i politika: sbornik statej*. (217-255). M.: Institut religii i politiki.

Khakimov, R. (2003a). *Gde nasha Mekka?* (Where is our Mecca). Retrieved from: Russkii arhipelag http://www.archipelag.ru/ru_mir/religio/beginning/mekka/. [Printed version: Khakimov, R.S. (2003). *Gde nasha Mekka? Manifest evroislama*. Kazan: Magarif, 63 p.]

Khakimov, Rafael (2003b) “Islam’s Modernization: How Plausible Is It?”. *Russia in Global Affairs. Foreign policy research foundation*. Retrieved from: http://eng.globalaffairs.ru/number/n_2146

Laclau E., Mouffe Ch. (2001). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards Radical Democratic Politics*. London, New York: Verso.

Malinova, O.Yu. (2013) *Problema politicheski “prigodnogo” proshlogo i ehvolyutsiya ofitsial'noj simvolicheskoy politiki v postsovetskoj Rossii. Politicheskaya kontseptologiya*, 1, 114-130.

Malinova, O.Yu. (2013). *Problema politicheski ‘prigodnogo’ proshlogo i evoliutsiia ofitsial'noi simvolicheskoi politiki v postsovetskoj Rossii [Poroblem of Politically ‘Suitable’ Past and Evolution of Symbolic Politics of Post-Soviet Russia]. Politicheskaja kontseptologija* 1: 114-130.

Meeting of Council for Interethnic Relations (2013). *President of Russia. The official website of the President of the Russian Federation*. Retrieved from <http://en.kremlin.ru/events/president/news/17536>.

Meeting with young academics and history teachers (2014). *President of Russia. The official website of the President of the Russian Federation*. Retrieved from: <http://en.kremlin.ru/events/president/news/46951>.

Monomenova, M., Khizrieva, G. (2013) “Zoloty niti” roga shajtana. *Russkaya narodnaya liniya*. Retrieved from: http://ruskline.ru/analitika/2013/11/30/zoloty_niti_roga_shajtana/.

Muhetdinov, D. (2016) *Rossijskoe musul'manstvo: prizyv k osmysleniyu i kontekstualizatsii*. Retrieved from: <http://islamrfor.org/rossijskoe-musulmanstvo>

Muhetdinov, D. (2017, 20.03). *Po itogam foruma "Musul'manskij mir-2017"*. Interview with D. Muhetdinov. Retrieved from: Musul'mane Rossii. Official web-site of Religious Board of Muslims of the Russian Federation <http://dumrf.ru/common/interview/12050>.

Musul'mane otmetili pervyj yubiley (2017, 06.01). *Informatsionno-prosvetitel'skij kanal NUR*. Retrieved from: <http://nurtv.ru/ummah/2017/01/06/424>.

Nadysova, O., Khizrieva, G. (2013) "Pora zashhishhat' ryady musul'man ot provokatorov". *Siapress*. Retrieved from: <http://siapress.ru/interview/26784>.

Ponkin, I.V. (2009) Osoderzhanii, napravlenosti i posledstviyakh realizatsii Plana meropriyatij po obespecheniyu podgotovki spetsialistov s uglublennym znaniem istorii i kul'tury islama v 2007-2010 godakh. *Natsional'nye interesy*. Retrieved from: <http://ni-journal.ru/money-box/mental/88f177ba/482e6263/>.

Prozorov, S.M. (2004). *Islam kak ideologicheskaya sistema*. M: Vost. lit.

Saetov, Ilshat (2012a). Islamskaya traditsiya i traditsionnyi islam. *Tatarskaya delovaya gazeta "eTatar"*. Retrieved from: <http://etatar.ru/top/43546>.

Saetov, Ilshat (2012b). Osnovnye podkhody k terminu "traditsionnyi islam". *Tatarskaya delovaya gazeta "eTatar"*. DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/10.24848/pub.12.001>

Safiullina, Rezeda (2017, 19.03). Ot polemiki Batrova do poiska sovremennykh bogoslovov. *Real'noe vremya*. Retrieved from: <https://realnoevremya.ru/articles/59638-ot-polemiki-batrova-do-poiska-sovremennykh-bogoslovov>.

Satanovsky, Evgenii (2015, 9.09) Evgenij Satanovskij: Spasti Siriyu, inache vzorvut Moskvu. *Sobesednik*. Retrieved from: <http://sobesednik.ru/politika/20150909-evgeniy-satanovskiy-spasti-siriyu-inache-vzorvut-moskvu>.

Sidorov, V. (2012). Valiulla Yakupov: islamskii traditsionalizm na primere odnoi sud'by. *Portal "Credo"*. 24.07.2012. Retrieved from: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=1480>.

Silantiev, R. (2015). *Sovet muftiev Rossii: istoriya odnoi fitny*. M: FIV, RISI, 2015.

Silantiev, Roman (2015a). Islamoved Roman Silantiev: "Iz 100 novoobrashennykh musul'man — 40 stanovyatsya terroristami...". *Stolitsa*. Retrieved from: <http://stolica-s.su/society/religion/19602>. 16.10.2015.

Silantiev, Roman (2016, 29.01) Pora stavit' vopros o polnom zaprete wahhabisma v Rossii. *EurAsia Daily*. Retrieved from: <http://eadaily.com/ru/news/2016/01/29/roman-silantev-porastavit-vopros-o-polnom-zaprete-vahhabizma-i-deyatelnosti-soveta-muftiev-rossii>.

Sotsial'naya doktrina rossiiskikh musul'man (Social Doctrine of Russian Muslims, 2015). Retrieved from: <http://islam.ru/content/obshestvo/41925>.

Suleimanov, R (2016). Romantizatsiya djihada, ili Kak islamizm pustil korni v prestupnyuyu sredu. *Russkaya narodnaya liniya*. Retrieved from: http://ruskline.ru/opp/2016/fevral/27/romantizatsiya_dzhihada_ili_kak_islamizm_pustil_korni_v_prestupnyuyu_sredu/.

Suleimanov, R. (2012) Islamskij terrorism v sovremennom Tatarstane: wahhabism na praktike. *Agentstvo politicheskikh novostei*. Retrieved from: <http://apn.ru/publications/article26923.htm>.

Suleimanov, Rais (2014, 23.09). Rais Suleimanov: "Problema wahhabisma v Tatarstane nikuda ne delas". *Agentstvo politicheskikh novostej*. Retrieved from: <http://apn.ru/publications/article32334.htm>

Suleimanov, Rais (2016, 23.03) "Chem sil'nee budet pravoslavie v Tatarstane, tem slabee budet wahhabism!". *Russkaya strategiya*. Retrieved from: http://rys-strategiaru/news/rais_Suleimanov_chem_silnee_budet_pravoslavie_v_tatarstane_tem_slabee_budet_vahhhabizm/2016-03-23-226.

Togan, Z. V. (2012, 1960-2007). Gasprali (Gasprinski), Ismā'il — Brill Reference. In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 16 June 2017*. DOI: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2425. First published online: 2012. First print edition: Leiden: Brill, 1960-2007

Torring, J. (1999). *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Žižek*. Oxford: Blackwell.

Yurchak, A. (2014). *Eto bylo navsegda, poka ne konchilos'*. *Poslednee sovetskoe pokolenie*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

“ISLAMIC REVIVAL” IN DAGESTAN: 25 YEARS LATER

Vladimir Bobrovnikov

vladimir_bobrovn@mail.ru

Vladimir Bobrovnikov

Ph.D. in History, Senior research fellow
at the Institute of Oriental Studies,
Russian Academy of Sciences

More than twenty five years passed from the beginning of the Islamic growth in Dagestan. It is the time to evaluate this phenomenon. As specialist in Oriental studies and social anthropology I am going to do it on the basis of archival and field research materials gathered in the republic from the autumn 1992 till the summer of 2016. I happened to witness the very beginning of the Islamic growth as well as fall of enthusiasm related to Islam. This paper aims to clarify the nature and results of the Islamic growth. What was the reason of the so-called Islamic revival? How does it correlate to the imperial Soviet past in Russian Caucasus? What did the Islamic growth result in? What was eventually revived if any? And last but not least — how was the return of Islam to public sphere related to the growth of conflicts and social instability in the region?

The fall of the one-party Soviet system was accompanied with the appearance of numerous Islamic parties and movements. All of them appealed to the restoration of religious freedom for Muslims, the return from the official state atheism to Islam, consolidation of Russia's Muslims on the basis of Shari'a and to the revival of high pre-Soviet Islamic culture in perspective. Post-Soviet Islamic parties appeared to be strikingly short-lived: all of them disappeared already in the 1990s. Hopes on Islam as the means of political liberation and national self-determination of Soviet Muslims in Dagestan proved to be wrong. Politics seems not to be a stable factor of the Islamic growth. Religious statistics defines it better. One should note unprecedented growth of religious Islamic institutions in Dagestan. However the quantity does not mean quality. Islamic cultural revival did not yet happen in the republic. It seems that the Soviet past still affects Dagestani Muslims stronger than it seems at first sight. Following Soviet reforms and forced secularization pre-revolutionary Muslim society exists no more. The general course of the Islamic growth was much affected by transformation of post-Soviet Russian polity in the region, economic devastation, growing unemployment and aftermath of two bloody Russian-Chechen wars. In addition, the so-called Wahhabi opposition appeared to be a serious challenge to the post-Soviet Russian rule in the Caucasus. Nowadays it disappears but other radical Muslim movements such as Hizb al-Takhrir were introduced in the region.

Key words: Dagestan, Islamic growth, politics, statistics, Sufism, traditionalists, Wahhabis, Soviet and imperial legacy

«ИСЛАМСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ» В ДАГЕСТАНЕ: ДВАДЦАТЬ ПЯТЬ ЛЕТ СПУСТЯ¹

**Владимир
Бобровников**

vladimir_bobrovnikov@mail.ru

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.07.1.06>

С начала исламского подъема в Дагестане прошло уже более двадцати пяти лет. Пора подвести некоторые итоги. Как востоковед и этнограф, я хочу сделать это, обратившись к своим материалам, собранным в республике с осени 1992 по лето прошлого 2016 г. Мне довелось быть свидетелем как начала исламского бума, так и спада ажиотажа вокруг ислама. В этой статье я ставлю своей целью прояснить несколько еще не вполне ясных вопросов о природе и последствиях исламского бума. Чем было вызвано «исламское возрождение»? Как оно соотносится с имперским советским прошлым на Кавказе? Что исламский подъем дал Дагестану? Что в итоге возродилось, и возродилось ли? Наконец, есть ли связь между возвращением ислама и ростом конфликтов и нестабильности в регионе? Падение однопартийной советской системы привело к появлению в Дагестане целого ряда исламских партий и движений. Их объединяли общие глобальные цели восстановления религиозных свобод мусульман, возврата от государственного атеизма к исламу, объединения мусульман страны на основе шариата, а в перспективе и возрождения высокой дореволюционной исламской культуры. Постсоветские исламские движения оказались поразительно недолговечны: уже в 90-е годы все они распались. Надежды на ислам как средство политического освобождения и национального самоопределения советских мусульман в Дагестане провалились.

Более стабильным, чем политика, показателем исламского подъема остается беспрецедентный рост религиозных исламских институтов. Однако количество не переходит в качество. Исламское духовное возрождение в республике пока не состоялось. Похоже, корни проблемы лежат в советской ломке дореволюционного мусульманского общества и реформах. Влияние советского прошлого на мусульман Дагестана сильнее, чем кажется с первого взгляда. Обиций ход исламского подъема в Дагестане во многом определили перипетии преобразований постсоветской российской государственности. В постсоветское время к упадку культуры добавились экономическая разруха, безработица и последствия двух войн в Чечне. Серьезным вызовом духовным и светским властям стала диссидентская ваххабитская оппозиция. В настоящее время и она все более уходит в небытие. Вместо нее в Дагестане и в целом на Северном Кавказе появились другие радикальные мусульманские движения.

Ключевые слова: *Дагестан, исламский подъем, политика, статистика, суфизм, традиционалисты, ваххабиты, советское и имперское наследие*

**Владимир Олегович
Бобровников**

*Кандидат
исторических
наук, старший
научный сотрудник
Института
востоковедения РАН*

1. Статья подготовлена за счет средств исследовательского проекта РГНФ №14-03-0511 «Современные исламские политические концепции в России: идеология и практика» (Руководитель к.и.н. А.А. Ярлыкапов). Автор благодарен анонимному рецензенту журнала *Islamology* за ценные советы и уточнения.

Еще в последние годы советской эпохи на Северном Кавказе и в других мусульманских регионах России начался религиозный подъем. Частная и в особенности общественная жизнь быстро ре-исламизировались. Изменился внешний облик города и деревни. Исламские символы сначала соседствовали в нем с советскими, а с 90-х годов XX в. постепенно заменили их собой. Ислам стал обязательным признаком этнической самоидентификации. Появилось даже понятие этнических мусульман. Некоторые ученые решили, что представители народов, традиционно исповедовавших ислам, сегодня по определению и поголовно являются мусульманами. Из подполья вышли суфийские наставники. На Восточном и Центральном Кавказе открыто возобновили свою деятельность десятки отделений братств накшбандийа, кадирийа и шазилийа. Появились новые формы и институты ислама: исламские вузы, исламская периодика на русском и национальных языках, русскоязычный исламский Интернет. Ислам стал ходким политическим козырем, и едва ли не каждый политик спешит уверить мусульман в том, как он его любит и защищает. Характерной особенностью политической жизни стали регулярные встречи президентов республик с руководителями Духовных управлений мусульман, а в Дагестане — и с влиятельными суфийскими шейхами. В августе 2013 г. президент республики Р.Г. Абдулатипов с большой помпой встречал реликвии: волосы и халат пророка Мухаммеда. Дагестан уже давно находится в эпицентре ре-исламизации. Она приняла тут более резкие, порой гротескные, формы.

С начала исламского бума или «возрождения», как его любят называть в Дагестане, прошло более двадцати пяти лет. Подтолкнула к нему перестройка, особенно ее последние годы, когда советские институты власти начали распадаться прямо на глазах. К юбилею этого движения пора бы подвести некоторые итоги. Тем более что скоро мы, возможно, будем наблюдать конец исламского подъема. После богатой потрясениями послеперестроечной поры жизнь, как в России, так и на Кавказе, похоже, входит в более спокойную колею. К исламу здесь теперь относятся не так восторженно, как в конце советской эпохи. Падает численность выросших в постсоветские десятилетия исламских организаций и институтов, сокращается число мусульман, вовлеченных в публичные исламские ритуалы, в частности в паломничество к святыням ислама в Мекке. Какие уроки можно извлечь из исламского подъема в Дагестане? Как востоковед и этнограф, я хочу сделать это, обратившись к своим полевым и архивным материалам, собранным в республике с осени 1992 по лето прошлого 2016 года. Начало моих экспедиций на Северный Кавказ совпало с началом исламского бума. Мне довелось быть свидетелем спада ажиотажа вокруг ислама где-то с середины 2000-х годов. Я уже писал о ходе «исламского возрождения» в середине 90-х годов XX в. и во второй половине 2000-х (Bobrovnikov, 1996; Bobrovnikov, 2006(2); Bobrovnikov, 2007). Сегодня мне хотелось бы проверить, насколько верными оказались сделанные мной раньше оценки и прогнозы, пока движение еще не исчерпало себя, подвести итоги ре-исламизации.

Еще раз вернувшись к проблеме постсоветских форм ислама, я ставлю своей целью прояснить несколько еще не вполне ясных вопросов о природе и последствиях исламского подъема. Чем было вызвано «исламское возрождение»? Как оно соотносится с имперским и советским прошлым на Кавказе? Что исламский подъем дал Дагестану? Что в итоге возродилось, и возродилось ли? Наконец, есть ли связь между возвращением ислама и ростом конфликтов и нестабильности в регионе?

Ислам и политика

Возвращение ислама в общественную жизнь сопровождалось его бурной политизацией. Падение однопартийной советской системы привело к появлению в Дагестане множества исламских партий и движений. Их объединяли общие глобальные цели восстановления религиозных свобод мусульман, возврата от государственного атеизма к религии, объединения мусульман страны на основе шариата, а в перспективе и возрождения высокой дореволюционной исламской культуры². Дагестанцы участвовали в создании одного из первых исламских движений в СССР — Исламской партии возрождения (ИПВ, Нахда), учрежденной в июне 1990 г. в Астрахани. Председателем (амиром) ИПВ был избран врач из дагестанского селения Кудали Ахмад-Кади Ахтаев (1942-1998). В Совет алимов партии вошло трое дагестанцев. Это были советский религиозный диссидент Магомед-Расул Мугумаев (1932-2005), позднее ставший муфтием Конфедерации народов Кавказа, а также сводные братья Аббас Кебедев (1953 г.р.) и Багауддин Магомедов (1946 г.р.) из Первомайского. Большинство из этих политиков впоследствии стали идеологами религиозных диссидентов-ваххабитов. Еще раньше создания ИПВ, в 1989 г., Хасбулат Хасбулатов (1948 г.р.) из с. Губден организовал движение Джамаат-ул-муслимин. В октябре 1990 г. в Махачкале возникла Исламско-демократическая партия Дагестана. Среди ее учредителей были будущий муфтий Сеидахмед Дарбишгаджиев, врач Абдурашид Саидов (1955 г.р.) и бывший этнограф из Института истории, языка и литературы им. г. Цадасы АН ССР Суракат Асиятилов (1932-2011).

К середине 90-х годов XX в. число зарегистрированных в республике партий достигло 187. Среди них о приверженности «исламским ценностям» заявляли три религиозных организации, большинство из 13 национальных движений, включая Аварский народный фронт им. Имама Шамиля, и несколько фондов, в том числе Фонд Имама Шамиля (Махачкалинские известия, 1995, 24). Имя этого героя мусульманского сопротивления российскому завоеванию Кавказа XIX в. стало знаковым. В роли символа «исламского возрождения» Шамиль быстро заменил Ленина времен «застоя»³. Портреты Шамиля украшают кабинеты представителей власти, городские площади и открывшиеся мечети. Его именем названы центральные улицы (включая бывший проспект Калинина в столице республики Махачкале). Фонд Шамиля учредил красочные шамилевские медали и премии, награждая ими политиков, ученых и деятелей культуры. Осенью 1997 г. по всему Дагестану с большой помпой отпраздновали 200-летие имама.

Постсоветские исламские движения оказались поразительно недолговечны. Во второй трети 90-х годов в Дагестане начался спад политической активности. Все исламские партии и движения республики, включая и знаменитую ИПВ, еще раньше распавшуюся на не связанные друг с другом отделения, как-то незаметно прекратили существование. Руководители этих организаций просто не перерегистрировали их, когда подошли сроки очередной регистрации (1994 г.). Возникшие в эти годы новые исламские организации позиционировали себя как культурно-просветительские. Такой характер носили Общероссийское политическое общественное движение «Нур» (1995 г.), созданная в 1996 г. А.-К. Ахтаевым «ал-Исламия», миссионерский центр «Кавказ» в Махачкале, объединение женщин-мусульманок «Муслимат». Возникший в сентябре 1995 г. Союз мусульман России провозгласил своей задачей борьбу против «национального и религиозного экстремизма... с учетом

2. См. программы Исламско-демократической партии Дагестана, дагестанского отделения Исламской партии возрождения, Джамаат-ул-муслимин (Дагестан: этнополитический портрет, 1994, 262, 277, 281-282, 284).

3. Замечание французского этнолога Фредерики Лонге-Маркс. (Longuet-Marx, 1998).

особенностей, традиций, культурного наследия и основных положений ислама» (Шихсаидов, 1999, 111). Его главой стал лакский общественный деятель и писатель Надиршах Хачилаев (1958-2003). Эти организации были расколоты уже не по этническому признаку, как Народные фронты начала 90-х годов XX в., а по отношению к захватившим власть в дагестанском муфтияте так называемым традиционалистами и религиозным диссидентам-ваххабитам. К последним относились «ал-Исламия» и центр «Кавказ», просуществовавшие несколько лет до переселения наиболее политизированной части дагестанских ваххабитов в Чечню (1997-1998). При поддержке властей они вскоре были уничтожены традиционалистами, политические партии которых также прекратили существование в конце 90-х.

Прошло еще более пятнадцать лет. Давно отшумели страсти вокруг фантастических планов провозглашения Кавказа конфедерацией исламских республик, перестройки общественного строя и законодательства Дагестана на основе шариата. Даже надежды образованного в 2007 г. «Имарата Кавказ» на объединение мусульман региона в едином движении вооруженного джихада против Российской Федерации приказали долго жить вместе с самим этим виртуальным государством, деятельность которого сошла на нет вместе с созданием запрещенной в Российской Федерации террористической организации Исламское государство в Ираке и Леванте (ИГИЛ) и оттоком туда радикально настроенной мусульманской молодежи с Кавказа. Не только первые исламские партии, но и движения 90-х годов исчезли и основательно забыты. В Дагестане сегодня не осталось серьезной исламской оппозиции правительству. Пытавшиеся играть на исламе политики, вроде братьев Хачилаевых, перебиты. А.-К. Ахтаев скоропостижно скончался в 1998 г., а лидер радикального крыла ваххабитов Б. Магомедов, о котором еще пойдет речь ниже, был вынужден эмигрировать из России на арабский Ближний Восток. Его сводный брат А. Кебедев долгие годы провел в Каире, а затем вернулся на родину, но отошел от политики. Совершенно забыты громкие прежде имена Х. Хасбулатова и М.-Р. Мугумаева. Вместе с тем прямые наследники коммунистической номенклатуры, скорое падение которой столько раз предвещали оппозиционные издания, все еще управляют Дагестаном. Она быстро забыла коммунистические идеалы, легко смирившись с мыслью об опоре на ислам как на «дагестанскую традицию».

Все это наводит на некоторые размышления. Надежды на ислам как средство политического освобождения от России и последующего национального самоопределения мусульман в Дагестане провалились. Значение политической составляющей исламского подъема вообще сильно преувеличено политологами (См., например: Малашенко, 1998; Игнатенко, 2004; Кисриев, 2004). После перестроечной эйфории и кровавых столкновений 90-х годов XX в. политика, похоже, сильно надоела обывателям (в том числе и мусульманам), о чем говорят хотя бы пустующие урны на каждых выборах. Вместе с тем не стоит возлагать особых надежд на «миротворческие традиции» шариата, к возрождению которого политиков не раз призывали некоторые журналисты и этнологи (Подробнее об этом см. Bobrovnikov, 2000). К чему привела попытка введения законов шариата простым росчерком пера, можно судить на судьбе масхадовской Чечни, быстро впавшей в полный хаос.

ИСЛАМ В ЦИФРАХ

Более стабильным, чем политика, показателем исламского подъема остается беспрецедентный рост религиозных исламских институтов. Численность общин-*джамаатов* и мечетей при них выросла за минувшие лет двадцать — двадцать пять в сотни раз. Если в 1985 г. Совет по делам религий отметил на Северном Кавказе 47 зарегистри-

рованных пятничных мечетей (джума), из них 27 в Дагестане, то уже в 1990 г. их число подскочило до 431 (Емельянова, 1999, 101). На 25 ноября 2003 г. количество мечетей в Дагестане достигло 1679, включая 1091 джума-мечеть. В других республиках и областях региона цифры роста оставались на порядок ниже. В 1997 г. в Карачаево-Черкесии действовала 91 мечеть, в 2002 г. в Кабардино-Балкарии — 132, в 2003 г. в Адыгее и Краснодаре — всего 26 (Ханбабаев, 2004, с. 158; Бабич, 2004(1), 37; Бабич, 2004(2), 84). В 1997 г. открылась крупнейшая тогда на Северном Кавказе мечеть на 7500 человек, построенная в Махачкале турками. После реконструкции 2005-2007 гг. она вмещает 15000 человек (Официальный сайт Джума-мечети г. Махачкалы). В селениях Дагестана открылись тысячи частных молельных домов (*курма/кулла*)⁴.

На первый взгляд может показаться, что исламское строительство идет намного эффективнее культурной революции раннего советского времени и вернувшийся «на круги своя» ислам начисто смел все, построенное за 70 лет. Цифры более чем красноречивы. Советская власть 20-30 лет билась, заменяя коранические классы (араб. *мектеб*) при мечетях и высшие школы-*медресе* светской общеобразовательной школой на русском и национальных языках. Первые плоды культурная революция дала только к 60-м годам. Но и в 1959-1960 гг. в республике было всего 199 средних школ, 27 спецшкол и техникумов и всего 4 вуза (все в столице Махачкале) (Советский Дагестан за 40 лет, 1960, 119, 129, 131). Успехи мусульманской школы за первые 10-15 лет исламской «культурной революции» более впечатляющи. С 1987 по 1996 гг. тут появилось 670 мектебов (советских начальных школ к 1927 г. было всего 398), 25 медресе и 13 исламских вузов с филиалами в сельской местности. К середине 2010-х годов число их несколько снизилось, но все еще значительно. Ко всему этому надо добавить курсы по изучению арабского и основ ислама, сопоставимые с советским «ликбезом», заработавшие в дагестанских городах и деревне. Исламским образованием сегодня охвачено до 14000 чел. Еще 33 тысячи вовлечены в систему неформального суфийского обучения. Исламские учебные заведения есть в 40 из 42 сельских районов, 9 из 10 городов Дагестана (Макаров, 2000, 5, 71; Ханбабаев, 2002, 118-119).

В современной мусульманской школе поражает частный характер финансирования. Если в советское время на развитие народного образования тратились огромные суммы, выделяемые Дагестану Москвой (только в 1929-1930 учебном году 7581400 руб. или 34,4% бюджета республики) (Скачко, 1931, 127-128), то подъем мусульманской школы произошел за счет частных пожертвований (араб. *садака*) местных бизнесменов, «новых дагестанцев», например, бывшего начальника махачкалинского порта Абусупьяна Хархарова (1967 г.р.) или бывшего «бесменного» мэра города Саида Амирова (1954 г.р.), а также аренды, малого бизнеса. Прежде исламское образование существовало за счет *вакфов*, частных имуществ, переданных на благотворительные и религиозные нужды мусульман (Подробнее см.: Бобровников, 2004, 150-165). В 1927 г. они были национализированы, переданы крестьянским кооперативам и вскоре полностью разграблены. В 90-е годы отдельные *вакфы de facto* были восстановлены. Однако получаемых с них средств не хватает для поддержки мусульманской школы.

Выпускники медресе и исламских вузов получают сегодня три основные «профессии»: чтецов Корана (араб. *кари*), имамов мечетей и, наконец, ученых-улемов широкого профиля. При отсутствии церкви и духовенства в исламе, положение мусульманской духовной

4. Их число не поддается точному подсчету.

элиты традиционно нестабильно и полностью зависит от выбора джамаата, подготовки кандидата и его знания местной религиозной традиции. Улемов везде и всегда немного. Точной статистики их нет. В начале советской эпохи к ним относили до 5% дагестанцев. Такую цифру дает первая советская перепись 1926 г. Уже в 1969 г. при численности населения в 1428540 чел. (по переписи 1970 г.) в Дагестане насчитывалось 438 улемов (менее 0,1%). Сегодня их чуть более 2,5 тысяч (менее 0,1%) (Скачко, 1931, 89; Фонд Уполномоченного по делам религиозных культов при Совете Министров ДАССР, 1969, 63-78; Бобровников, 2006, 123-124). В круг этих лиц входят имамы и муэдзины мечетей, судьи-кади, преподаватели мектебов и медресе, шейхи-наставники суфийских братств и другие образованные мусульмане.

Этого явно недостаточно для быстро растущего населения Дагестана, достигшего в 2016 г. 3015,7 тыс. чел. Число это еще уменьшится, если делать скидку на пестроту этно-конфессионального состава республики. Мусульмане Дагестана распадаются на ряд течений, с XX в. этнически окрашенных. Большинство из них — сунниты. Из религиозно-правовых школ (араб. *мазхаб*) суннитского ислама дагестанцы (и соседние чеченцы с ингушами) традиционно следуют *шафиитской*. Ногайцы Северного Дагестана, как и прочие российские мусульмане, — *ханафиты*. На юге республики есть *шииты-имамиты* (4,3%), в основном азербайджанцы. В постсоветское время здесь было восстановлено 19 шиитских общин. Кроме Дербента шиитские мечети имеются в Махачкале и Кизляре. Шиитское образование в Дагестане восстановить пока не удалось. Получать образование в медресе и исламских вузах Ирана дагестанским шиитам мешает языковой барьер.

Не многим лучше обстоит дело с подготовкой кадров мусульманской духовной элиты суннитов. Сегодня всему региону резко не хватает образованных имамов и служителей мечети, учителей и судей-кади. По верному замечанию крупнейшего современного дагестанского историка-исламоведа А.Р. Шихсаидова, исламские вузы начала XXI в. — лишь тень от знаменитых дореволюционных медресе (Шихсаидов, 1999, 110), благодаря которым Дагестан был прозван «морем наук» (араб. *бахр ал-‘улум*). Не может выправить положения посылка дагестанской молодежи в исламские центры Сирии, Египта, Саудовской Аравии, Туниса, где ныне учится чуть более 1500 человек. Большинство из дагестанских студентов за границей давно бросило учебу, перейдя в русскоязычный туристический бизнес. Уровень подготовки вернувшихся на родину тоже, как правило, не высок (См. мою специальную статью на эту тему: Bobrovnikov, 2001(1), 9-13).

Все это подводит к мысли, что исламское духовное возрождение пока не состоялось. Это признают как исламоведы, так политики и даже сами дагестанские улемы. Покойный министр по делам национальной политики, информации и внешних сношений Дагестана М.М. Гусаев (1951-2003) с горечью отмечал, что «возрожденческие процессы в исламе не дают заметного прогресса в нравственной, духовной жизни мусульман, в силу чего ислам не стал... стабилизирующим фактором в республике» (1998 г.). Еще более резкую критику современной мусульманской школы дал Ильяс-хаджи Ильясов (1947-2013), влиятельный ученый-алим и накшбандийский шейх, получивший хорошее исламское образование еще в позднее советское время в медресе Мир-и Араб в Бухаре и знаменитом каирском университете ал-Азхар. Он считает, что «духовных учебных заведений в Дагестане... в десятки раз больше, чем нужно республике... Среди ректоров исламских институтов и университетов нет ни одного, имеющего высшее или хотя бы среднее светское профессиональное образование» (цит. по: Шихсаидов, 1999, 110).

Почему исламская культура Дагестана остается в глубоком упадке? Что мешает переходу количества в качество? Похоже, корни проблемы лежат в советской ломке дореволюционного мусульманского общества. С одной стороны, к 1941 г. все мечети и школы при них на советском Кавказе были закрыты. Костяк мусульманской духовной элиты погиб в сталинских тюрьмах и лагерях. В 40-80-е годы XX в. нужды советских мусульман в «служителях культа» худо-бедно удовлетворяло медресе Мир-и Араб в Бухаре, а с 1971 г. еще и Исламский институт в Ташкенте. Кроме этих двух школ, попасть куда-либо большинству было невозможно, в регионе работали нелегальные частные коранические кружки, но уровень их был низок. Кроме того, надо учитывать изоляцию мусульман региона от исламских центров арабского Ближнего Востока, с которым Дагестан поддерживал до советской власти оживленные связи. «Железный занавес» закрыл для подавляющего большинства дагестанцев, кроме отдельных чиновников муфтията, возможность продолжения исламского образования за рубежом. В течение более чем полувека дагестанские улемы были изолированы от новых веяний исламской науки и застыли на определенном уровне, что привело к стагнации в целом исламской науки в Дагестане.

С другой стороны, урбанизация и секуляризация второй половины XX в. снизили потребность общества в исламском образовании. Русский язык вытеснил арабский и тюркский в роли языков культуры, права и политики. Если крупнейшие дагестанские улемы прошлого века, такие как репрессированные Советской властью Наджмутдин Гоцинский (ум. в 1925 г.), Абусуфьян Акаев (ум. в 1931 г.), Хасан Кахибский (ум. 1937), едва знали русский, то сегодня исламская пресса, *фетвы* и суфийские трактаты выходят только по-русски и на национальных языках. О падении значения арабского языка в Дагестане заявлял влиятельный накшбандийский и шазилийский шейх Саид-афанди (1937-2012) из Чиркея (См. его интервью с журналистом Максимом Шевченко: Шевченко, 2001, 4)⁵.

Влияние советского прошлого на мусульман Дагестана, да и в целом Северного Кавказа, сильнее, чем кажется с первого взгляда. Оно особенно заметно уже по исламским вузам, которых до Советской власти не существовало. Их названия, программы и методы преподавания списаны со светских вузов России. Здесь можно найти странную смесь из традиционных дисциплин медресе, например, Экзегетики-*Тадсира* (432 часа в год) с Физкультурой (360 часов), Информатикой, Историей Отечества, Основами международных отношений (по 72 часа) и даже Астрофизикой (72 часа), которую изучают в Дагестанском исламском университете им. Шейха Мухаммада-Арифа в Махачкале (Учебный план Северокавказского исламского университета, б.г.). Результатом такого эклектического соединения неизбежно становится низкий уровень подготовки выпускников исламских вузов, многие из которых в поисках работы вынуждены получать второе светское образование (Полевые материалы автора, 2012-2015)⁶.

В постсоветское время к упадку культуры добавились экономическая разруха, безработица и последствия двух войн в Чечне. На фоне нерешенных социальных проблем как «потемкинские деревни» росли новые мечети. Чтобы поднять свой престиж, бизнесмены

5. Книга Саида-афанди под арабским заглавием Маджму'ат ал-фава'id («Сокровищница благодатных истин»), составленная в традиционной для дагестанских улемов форме вопросов-ответов, была написана и опубликована сначала по-аварски (Чикаса СагИд-афанди, 2000), а вскоре переиздана по-русски в Москве (Саид-афанди аль-Чиркави, 2001, Саид-афанди аль-Чиркави, 2003). Кроме того, Саид-афанди издал по-аварски «Рассказы о пророках» (Чикаса СагИд-афанди, 1999).

6. Подробнее об исламской высшей школе в Дагестане сегодня см. в статье А.Р. Наврузова «Зияющие высоты». (Наврузов, 2007).

и политики вкладывали деньги в их строительство, вместе с тем продолжая наживаться на производстве запрещенных исламом спиртных напитков, торговле наркотиками и банковских махинациях. Сегодня внешний блеск для мусульманских спонсоров важнее, чем реальная помощь нуждающимся. Поэтому строительный бум не привел к ощутимым результатам. Многие медресе и мечети пустуют. Количество школ при мечетях сокращается. Число мектебов упало с 1996 по 2016 г. более, чем в три раза — с 670 до 180. К июню 2016 г. осталось всего 16 медресе, 6 из 19 исламских вузов. Темпы строительства новых мечетей также упали. К 31 декабря 2006 г. их число составило 1910. За последние четыре года построено всего 16 новых джума-мечетей. На 1 июня 2016 г. в Д. отмечено 1273 пятничных и 899 квартальных мечетей, 265 молитвенных домов (Макаров, 2000, 71; Текущий архив Управления по делам религий, 1.06.2016).

ИМПЕРСКОЕ НАСЛЕДИЕ В «ТРАДИЦИОННОМ ИСЛАМЕ»

Общий ход исламского подъема в Дагестане во многом определили перипетии преобразований постсоветской российской государственности. Распад Советского Союза, завершившийся к зиме 1991 г., вызвал ответный распад центральных органов управления и контроля над советскими мусульманами. В том же 1991 г. в Москве прекратил существование общесоюзный Совет по делам религий, ведавший регистрацией мечетей, мулл, исполнением советского законодательства о культурах. Тогда же был распущен одноименный Совет РСФСР. Созданные в 1943-1944 гг. четыре региональных муфтията еще раньше распались по новым государственным границам, разделившим бывшие советские союзные республики и автономии. Первым было уничтожено Духовное управление мусульман Северного Кавказа (ДУМСК), располагавшееся с 1975 г. в Махачкале, в том же здании, где ныне находится его правопреемник Духовное управление мусульман Дагестана (ДУМД). 13 мая 1989 г. группа мусульманских активистов захватила здание ДУМСК и низложила последнего муфтия Махмуда-хаджи Геккиева (1978-1989 гг.). После этого до середины 90-х годов ислам в Дагестане и целом в России ненадолго вышел из-под государственного контроля.

Предыстория дагестанского муфтията заслуживает отдельного рассказа. Он сложился на осколках ДУМСК к январю 1990 г. Сегодня на Духовное управление мусульман привыкли смотреть как на исконную «исламскую традицию». Нет ничего ошибочнее. Не нужно путать *муфтиев* — высших авторитетов в области шариата, ведущих происхождение от Арабского халифата, и *муфтияты*, созданные для контроля за мусульманами в Российской империи XVIII-XIX вв., с Екатерины II до Александра II, и воссозданные Сталиным в конце Второй мировой войны (Подробнее см.: Bobrovnikov, 2006[1]). В принципе, ничего собственно исламского в муфтиятах нет, ведь в исламе нет ни церкви, ни духовенства. Еще в XIX в. законность их учреждения вызывала споры среди исламских богословов (Кемпер, 2008, 101-103). Суть дела довольно четко изложил эксперт дореволюционного российского МВД по исламу С.Г. Рыбаков: «Со второй половины XVIII столетия, — писал он, — правительство считало необходимым регламентировать духовный быт... Результатом изложенного взгляда на управление мусульманами было создание так называемого мусульманского духовенства и мусульманских духовных управлений, никогда не существовавших в исламе...» (Арапов, Ларина, 2006, 14).

В царской России муфтияты были государственными учреждениями, а муфтии находились на казенном содержании. В послевоенном Советском Союзе их стали выда-

вать за общественные организации. На самом же деле, хотя муфтии и другие представители воссозданного властями мусульманского духовенства и были переведены на содержание мусульманских общин, муфтияты представляли собой скорее советское учреждение, изобретенную государством исламскую традицию. Наряду с обслуживанием религиозных нужд части признанных в СССР мечетных общин ДУМСК и другие муфтияты стояли на страже интересов советского государства. Выполняя роль духовного суда, ДУМСК собирало милостыню-*закат* и выпускало *фетвы*-разъяснения по вопросам *шариата*, а также регистрировало мечети и их имамов, помогало государству бороться с нелегальными кораническими кружками (*худжрами*) и суфийскими общинами («миюрдизмом»), участвовало в борьбе СССР против капиталистического лагеря. Курируя вопросы исламской культуры, ДУМСК не имело своей сети исламского образования. Последнее было сосредоточено на территории среднеазиатского муфтията (САДУМ), ведавшего медресе Мир-и Араб в Бухаре и Исламским институтом в Ташкенте.

Потеряв поддержку союзного центра, ДУМСК развалилось сначала на республиканские отделения. Так возникло ДУМД, унаследовавшее общую структуру и имущество своего предшественника, в котором Дагестан всегда занимал ключевые позиции. Бесценный архив ДУМСК был уничтожен в ходе борьбы за власть в новом муфтияте в конце 80-х — начале 90-х годов. На уровне республик распад муфтиятов не прекратился. ДУМД признали в основном аварские джамааты Северного и Центрального Дагестана. В противовес «аварскому муфтияту», как его стали называть тогда, в 1992-1993 гг. были созданы мононациональные Кумыкское духовное управление мусульман в Махачкале и Духовное возрождение лакского народа в Буйнакске. В г. Избербаш образовался независимый даргинский Казият. На съезде мусульман Южного Дагестана в том же 1993 г. был сформирован отдельный (лезгинский) внутридагестанский муфтият с центром в г. Дагестанские Огни (Подробнее см.: Бобровников, 2006, 122). Аналогичные процессы распада шли тогда среди мусульманских общин других северокавказских республик и краев. Последним муфтиятом уже районного уровня стало Духовное управление мусульман Ногайского района Республики Дагестан, образованное в 1999 г. в райцентре Терекли-Мектеб.

Со второй половины 90-х годов пошел обратный процесс собирания джамаатов под властью республиканских муфтиятов. Наиболее сильным из них оказался «аварский» ДУМД. К 1994 г. он разбил национальную оппозицию и монополизировал организацию *хаджа*. Дагестанские власти поддерживали ДУМД, контролируя его через Комитет по делам религий (КДР) во главе с А.М. Магомедовым, который сам недолго исполнял в начале 90-х годов обязанности муфтия ДУМСК. Конкурирующие с ним мононациональные ДУМ не прошли государственной регистрации. Последние полтора десятилетия они никак не проявляют себя. В 2006 г. ДУМД избавилось от контроля КДР. Комитет был расформирован и преобразован в одно из многочисленных управлений в правительстве республики: Средства и возможности ДУМД стали намного шире чем у его предшественника. Освободившись от жесткого государственного контроля, муфтият создал ряд исламских вузов республики, в частности Исламский университет имени Сайпулы-кади в Буйнакске, ректор которого — председатель Совета алимов ДУМД Арслан-Али Гамзатов. У ДУМД есть свои газеты (выходящие на русском и нескольких дагестанских языках «ас-Салам» и «Нур-ул-ислам») и регулярно обновляющиеся сайты (www.islam.ru; sufism.chat.ru), телепрограмма «Мир Вашему дому», дважды в неделю выходящая в эфир.

По своему уставу и букве закона, ДУМД является общественным объединением, никак не связанным с властями. Вместе с тем оно широко использует государственные каналы для распространения своего влияния на местах. В целом ряде районов на севере и в центре республики, например в Унцукуле, районные администрации лоббируют интересы муфтията, субсидируя проводимые им мероприятия и даже выплачивая пособия ставленникам ДУМД из числа сельских имамов (Мацузато, Ибрагимов, 2006). Со своей стороны российское государство, укрепляющее властную вертикаль в республиках, перешло к поддержке «традиционного ислама», что было законодательно закреплено в новом федеральном законе о свободе совести и религиозных объединений, принятом в сентябре 1997 г., а затем подтверждено в его дагестанской версии декабря того же года. Ислам впервые получил статус признанной, самой «традиционной» после православия конфессии. Закон защищает интересы «традиционного ислама» против зарубежных миссий и иных «нетрадиционных» конфессий, чьи права после 1997 г. были существенно ограничены. Им запрещено открывать школы, издавать и распространять религиозную литературу, иметь иностранные представительства (Федеральный закон «О свободе совести и религиозных объединениях», 1997, 7677-7678, 7667, 7669, 7673, 7674-7676). Вернувшись к советской практике регистрации религиозных организаций, законодательство пытается поставить ислам под государственный контроль.

МЕТАМОРФОЗЫ ВАХХАБИТСКОЙ ОППОЗИЦИИ

Несмотря на все усилия постсоветского государства и признанной им традиционалистской мусульманской элиты в Дагестане не удалось воссоздать ничего, подобного общерегиональной структуре ДУМСК. Большинство мусульманских общин не признали власть муфтията. В масштабах республики муфтияту подчиняется до 30-40% мечетных общин (Полевые материалы автора, 2016). Отсутствием широкой поддержки среди простых мусульман объясняется и тот факт, что много выпускников исламских вузов, контролируемых муфтиятом, не могут найти себе работу по специальности в джамаатах Дагестана. Положение обостряется острым соперничеством, расколовшим вышедшие из подполья суфийские общины (*вирды*). В современном Дагестане действуют не более 10 суфийских шейхов. Кроме того, есть общины, группирующиеся вокруг святых мест (*зийаратов*) известных суфийских наставников XIX-XX вв. Вирды принадлежат к трем братствам, проникшим на Восточный Кавказ в период его российского завоевания. Это накшбандийа-халидийа, шазилийа и кадирийа. Последнее более распространено в Чечне и Ингушетии. Не следует думать, что братства имеют этническую окраску. Дагестанские вирды объединяют представителей разных народов, аварцев, кумыков, табасаранцев, даргинцев и даже перешедших в ислам русских.

Братство накшбандийа еще в XIX в. раскололось на две ветви, из которых одна (халидийа-махмудийа) слилась с шазилийей. Журналисты, а за ними и некоторые ученые часто преувеличивают значение суфизма в постсоветском обществе (Максаков, 1998, 4; Митрохин, 2003, с. 127). На самом деле, влияние большинства суфийских шейхов ограничивается пределами их небольших общин. По своим обязанностям они приближаются к имаму мечети. Недаром многие авторитетные шейхи, например накшбандийцы Ильяс-хаджи Ильясов или Мухаммад-Мухтар Бабатов (ум. в 2015 г.) руководили квартальными джамаатами на окраинах Махачкалы. Вместе с тем, целый ряд медресе и большинство из действующих исламских вузов республики находится под контролем шейхов братства накшбандийа-шазилийа. Этика суфизма введена здесь в учебную

программу. Наиболее влиятельных суфиев в Дагестане в начале 2000-х годов было двое. Это Саид-афанди Чиркейский на севере и Сиражутдин Хурирский (1954–2011) в Табасаране (Южный Дагестан). Оба они в 2011–2012 гг. были убиты. После этого особо влиятельных суфийских наставников в республике не осталось. Последователи-мюриды Саида-афанди с 1992 г. контролируют муфтият в Махачкале. Бывший преемник Саида-афанди по линии шазилия Арслан-Али Гамзатов руководил Университетом им. Сайпулы-кади в Буйнакске. Нетерпимость последователей Саида-афанди, не признающих большинство других шейхов, делает отношения в среде современной мусульманской элиты крайне тяжелыми.

Однако главным врагом духовной и светской власти стали диссиденты-ваххабиты. Такую кличку движению дали его противники из ДУМД, полагающие, что те впадают в «ересь» Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба, реформатора из Аравии XVIII в. Ваххабиты противопоставляли себя кавказским мусульманам как по убеждениям, так и в одежде (по крайней мере, до гонений конца 90-х годов). Сами себя они называют «братьями» (араб. *ихван*), общиной истинных мусульман, следующих заветам «праведных предков» (араб. *ас-салаф ас-салихун*) времен пророка Мухаммада, откуда происходит еще одно название движения — *салафиты*. Мужчины носили прежде укороченные брюки и отпускали бороды, сбривая усы. Женщины надевают платок (*химар* или *хиджаб*), а порой закрывают лицо, что прежде не встречалось среди горянок. Ваххабиты стремятся очистить ислам от недозволенных новшеств (араб. *бид'а'*), к которым относят почитание суфиев, святых и ряд местных обычаев, например поминки и чрезмерные ритуальные расходы на свадьбы и похороны. В отличие от традиционалистов, ваххабиты ищут «чистый ислам» вне мазхабов. По их мнению, из-за контактов с неверными мусульмане-традиционалисты давно потеряли всякую связь с настоящим исламом, впав в многобожие (*ширк*) и идолопоклонство.

Ваххабиты — одно из самых загадочных течений в современном исламе. Оценки их смутны и не всегда основаны на надежных источниках, а настроение многих публикаций близко к панике (Известия, 10.02.1998, 21.04.1998, 25.04.1998; Новые Известия, 29.05.1998; Особая папка НГ. Чечня — 2000, 29.02.2000 и др. См. об этом подробнее: Эткин, 2000). Ваххабизм не раз называли «долларовым исламом», утверждая, что за каждого новообращенного арабские миссионеры платили ваххабитским имамам (*амирам*) тысячи долларов. Тем самым намекают на иностранное происхождение движения, якобы занесенного на Кавказ исламистами из арабских стран (Игнатенко, 2004, с. 181–188). Факты не подтверждают этого предположения. На самом деле движение в его современном виде возникло до проникновения в регион зарубежных миссионеров; оно родилось в Дагестане в самом начале 90-х годов. Дагестанские улемы находили истоки движения в Дагестане еще в начале XX в. (Шихалиев, 2010, с. 327, 333–337). Позднее ваххабиты действительно получали деньги и гуманитарную помощь от зарубежных фондов «Тайба», «ал-Харамайн», «ал-Игаса ал-исламия» и др. Однако еще большие средства проходили через руки ДУМД и других официально признанных кавказских муфтиятов (Макаров, 2000, с. 47). Не только ваххабиты, но и традиционалисты часто ездили в возродившийся с 1990 г. массовый хадж (в прошлом, 2016, г. его квота для Дагестана составила 6400 мест; по сравнению с началом 2000-х годов число хаджи уменьшилось) (Макаров, 2000, 47; Текущий архив Управления по делам религий, 1.06.2016). Еще в 70-е годы идеологи движения А.-К. Ахтаев, Б. Магомедов и его сводный брат А. Кебедов вместе с будущими врагами-суфиями создавали нелегальные кружки-*худжры*, где учили молодежь арабскому языку и основам

ислама. Пути их разошлись в борьбе за власть над Духовным управлением мусульман Дагестана (ДУМД), захваченным в 1992 г. сторонниками шейха Саида-афанди Чиркейского. К декабрю 1997 г. традиционалисты вынудили Багаутдина бежать в Урус-Мартан в Чечню. Вскоре, как уже говорилось, умер А.-К. Ахтаев.

Все это способствовало стремительной радикализации движения. К этому времени ваххабиты втянулись в вооруженное противостояние Чечни и России. С мирной проповеди «чистого ислама» они переключились на вооруженную борьбу в защиту веры (араб. *джихад*), рассматривая российский Кавказ как «область войны» за нее (араб. *дар ал-харб*). Этой цели служила созданная Багаутдином партия Джамаат Дагестана. К движению примкнули ветераны афганской и чеченских кампаний, в том числе саудовец Самир ибн Салих ас-Сувайли, более известный под псевдонимом ал-Хаттаб (1969-2002), и чеченский террорист Шамиль Басаев (1965-2006). В мае 1998 г. четыре даргинских селения Буйнакского района Дагестана объявили себя независимой от России шариатской территорией («Кадарская зона»). Летом 1999 г. отряды Басаева вторглись на север Дагестана, но были быстро разгромлены российскими войсками и дагестанскими ополченцами. Тогда же была взята приступом «Кадарская зона». По закону, принятому в сентябре 1999 г. в Дагестане, все ваххабитские мечети, школы, газеты были закрыты. Многие сторонники движения были брошены в тюрьмы. После этого поставленный вне закона и лишенный вождей ваххабизм ушел в подполье. Победа в Дагестане осталась за традиционалистами.

Несмотря на травлю сторонников движения по всему Северному Кавказу, традиционалисты, а за ними и власти России никак не могут освободиться от страхов перед рецидивами ваххабизма. Ваххабитские амиры погибли или эмигрировали. Бывший ученик Багаутдина Аюб (Ангута) Омаров покинул богатую общину ваххабитов Астрахани. И все же призрак ваххабизма не дает покоя властям. Он чудится им в волнениях «новых мусульман» и серии терактов, прокатившихся в 2004-2006 гг. по российскому Кавказу. Наиболее известны захват Басаевым в школе Беслана в сентябре 2004 г., нападение джамаата «Ярмук» на Управление Госнарконтроля в Нальчике в декабре 2004 г., «охота» на милиционеров в Дагестане (Подробнее об этом см.: Vobrovnikov, 2005). Не знаю, нужно ли видеть за всем этим руку ваххабитов? Ясно другое. Ваххабиты, действительно, представляют угрозу, но не миру, а отдельным мусульманским обществам постсоветской России. Это нигилистическое направление и новый раскол среди мусульман (Об отношении движения ваххабитов к постсоветским формам ислама см.: Vobrovnikov, 2001[2]). Ваххабиты подняли руку на своих же единоверцев и их реликвии, например святую могилу матери шейха Кунта-Хаджи, которую они пытались разрушить в Чечне.

Вместе с тем и сама ваххабитская оппозиция все более уходит в небытие. Вместо нее в Дагестане и в целом на Северном Кавказе появились другие оппозиционные мусульманские движения, как республиканского, так и регионального и даже международного типа. В регионе появились сторонники известной и запрещенной в России радикальной организации Хизб-ут-тахрир. Сохраняется и угроза вооруженной оппозиции. Только исходит она уже не от ваххабитов, а от сторонников появившегося с 2007 г. Имарата Кавказ и иных радикальных движений. Это так называемые лесные братья. В вооруженное подполье в леса уходит преимущественно молодежь. Среди его сторонников немало людей, пострадавших в ходе контр-террористических операций (КТО), которые продолжают проводиться по республике. Некоторый отток из Дагестана радикально настроенных мусульман наметился после появления в октябре 2006 г. террористической организации ИГИЛ. На территории, им контролируемые, выехало по разным данным до нескольких

тысяч северокавказцев. Часть лесных вернулась домой, но их реабилитация не завершена. По данным МВД, на учете в полиции состоит уже около 100 тысяч дагестанцев (Кавказский узел, 2016).

СТАРЫЕ СТРАХИ И НОВЫЕ БАРЬЕРЫ

В страхе перед ваххабитской опасностью Россия укрепляет южные рубежи. С осени 2004 г. по 2007 г. шло строительство военного городка в Ботлихе в Дагестане, куда планировалось перебросить российские войска из Грузии. В 2011 г. его гарнизон был перебросен в Майкоп. Ужесточен паспортный контроль. Можно подумать, что история вернулась на два века назад, когда весь регион перерезала укрепленная Кавказская линия. Всплыли старые страхи об исламской угрозе из-за рубежа. Даже серьезные эксперты говорят об «экспорте» исламизма в Россию из арабского мира (См., например: Игнатенко, 2004, 181-188). Подобно старым воякам Кавказской войны XIX в., российские военные в Чечне с ностальгией по утраченному имперскому величию обещают не отдать ни пяди «политой русской кровью кавказской земли» (Jersild, 2002, IX). В кавказских мусульманах они видят потенциальных союзников зарубежных террористов. Решительная борьба с терроризмом на Кавказе, конечно, необходима. Наряду с провалами вроде трагедии в Беслане у российских силовиков на Кавказе есть несомненные удачи. Среди последних можно отметить разгром в январе 2005 г. в Нальчике джамаата «Ярмук» с его амиром Сейфуллой (М. Атаевым). Несколько стабилизировалась в последние годы, в особенности после зимней Олимпиады в Сочи (2014), и обстановка в Дагестане. Вместе с тем повторные столкновения с мусульманскими радикалами, будь то в Кабардино-Балкарии или в Дагестане, заставляют задуматься.

Нейтрализовать такое движение удастся лишь при поддержке мирного мусульманского населения, как традиционалистов, так и салафитов. Тут одни силовые меры не помогут. Выход из положения я вижу в отказе от имперских амбиций и поиске диалога с обеими фракциями мусульманской духовной элиты. Характерно, что в наиболее тяжелом положении стоят сегодня республики, власти которых в 90-е годы играли на противоречиях между официальным муфтиятом и оппозицией. В первую очередь это относится к Дагестану. Нападения на милиционеров в какой-то мере были ответной реакцией на насилия, чинимые стражами правопорядка над дагестанцами в годы подавления ваххабитской оппозиции. Волнения в Кабардино-Балкарии, как верно заметил российский этнолог А.А. Ярлыкапов, связаны с неумелыми действиями властей, закрывавших мечети, устраивавших облавы на молящихся и иначе грубо оскорблявших религиозные чувства оппозиции (Ярлыкапов, 2005, 37). Характерно, что в Адыгее, например, противостояния муфтията и молодых мусульман удалось избежать благодаря политике муфтия Нурбия Емижа, привлекавшего молодежь к работе в ДУМ и создавшего при нем молодежную организацию во главе с черкесом-репатриантом из Косово Неджмеддином Абази. Признавая ислам в реалиях современного российского Кавказа, следует сохранять декларированную конституцией светскость государства и не идти на поводу ни у одной из враждующих мусульманских группировок.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

- Арапов, Д.Ю., Ларина, Е.И. (2006). *С.Г. Рыбаков и его «Обзор» организации духовной жизни мусульман России (апрель 1917 г.)*. Москва.
- Бабич, И.А. (2004[1]). Республика Адыгея и Краснодарский край: мечети и исламские общины. *Ислам и право в России*. Москва, 3, 5-35.
- Бабич, И.А. (2004[2]). Республика Кабардино-Балкария: мечети и исламские общины. *Ислам и право в России*. Москва, 3, 84-96.
- Бобровников, В.О. (2004). Вақф в Дагестане: из вчерашнего дня в завтрашний? Ислам и право в России. Москва, 2, 150-165.
- Бобровников, В.О. (2006). Дагестан. *Ислам на территории бывшей Российской империи* / Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. Москва, 1, 120-125.
- Дагестан: этнополитический портрет (1994). Сост. В.Ф. Грызлов, П. Москва.
- Емельянова, Н.М. (1999). *Мусульмане Кабарды*. Москва.
- Игнатенко, А.А. (2004). *Ислам и политика*. Москва.
- Известия*, (10.02.1998, 21.04.1998, 25.04.1998).
- Кавказский узел*, (24.02.2016), источник: <https://meduza.io/feature/2016/02/24/mecheti-v-kotorye-opasno-hodit>.
- Кемпер, М. (2008). *Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством*. Казань.
- Кисриев, Э.Ф. (2004). *Ислам и политика в Дагестане*. Москва.
- Макаров, Д.В. (2000). *Официальный и неофициальный ислам в Дагестане*. Москва.
- Максаков, И. (18.03.1998). Соотношение исламских движений Дагестана. НГ-Религии.
- Малашенко, А.В. (1998). *Исламское возрождение в современной России*. Москва.
- Махачкалинские известия* (9.06.1995).
- Мацузато, К., Ибрагимов, М.-Р. (2006). Тарикат, этничность и политика в Дагестане. *Этнографическое обозрение*, 2, 10-23.
- Митрохин, Н. (2003). Русская православная церковь и постсоветские мусульмане. *Отечественные записки*, 5, 126-135.
- Наврузов, А.Р. (2007). «Зияющие высоты». Исламские вузы постсоветского Дагестана и международные образовательные сети. *Центральная Азия и Кавказ*, 1, 24-36.
- Новые Известия*, (29.05.1998).
- Особая папка* НГ. Чечня — 2000, (29.02.2000), 2.
- Официальный сайт Джума-мечети г. Махачкалы*, источник: <http://masdjid.ru/index.php/2016-03-31-23-26-12>.
- Саид-афанди аль-Чиркави. (2001). *Сокровищница благодатных знаний*. Москва.
- Саид-афанди аль-Чиркави. (2003). *Сокровищница благодатных знаний*. Москва.
- Скачко, Ан. (1931). *Дагестан*. Москва.
- Советский Дагестан за 40 лет*. (1960). Махачкала.
- Текущий архив Управления по делам религий при правительстве Республики Дагестан. (1.06.2016), источник: <http://old.komrelige-dag.ru/activity/statis/34549-spravka-o-religioznoj-situatsii-v-respublike-dagestan-na-01-06-2016-goda>.
- Федеральный закон «О свободе совести и религиозных объединениях». (1997). *Собрание законодательства Российской Федерации*, 39, 7667-7678.
- Фонд Уполномоченного по делам религиозных культов при Совете Министров ДАССР, (1969), Центральный государственный архив Республики Дагестан, *ф. р.- 1234, оп. 4, д. 48, л. 63-78*.
- Ханбабаев, К.М. (2002). Религиозное образование в Дагестане. *Проблемы поликонфессионального образования в Дагестане*. Махачкала, 110-132.
- Ханбабаев, К.М. (2004). «Шариатизация» постсоветского Дагестана: мифы и реальность. *Ислам и право в России*, 1. Москва, 157-182.

- Чикаса, СагИд-афанди. (1999). *Къбисасул анбияъ*. Махачкала.
- Чикаса, СагИд-афанди. (2000). *Маджмуглат аль-фаваид*. Махачкала.
- Шевченко, М. (2001). Знание от пророка. *Зов предков*, 2-3.
- Шихалиев, Ш.Ш. (2010). «Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-мусаллах» ‘Абд ал-Хафиза Охлинского. *Дагестан и мусульманский Восток*. Отв. ред. и сост. А.К. Аликберов и В.О. Бобровников. Москва, 324-340.
- Шихсаидов, А.Р. (1999). Ислам в Дагестане. *Центральная Азия и Кавказ*, 4, 108-118.
- Эткин, М. (2000). Ваххабизм и фундаментализм: термины-«страшилки». *Центральная Азия и Кавказ*, 1, 126-137.
- Ярлыкапов, А.А. (2005). Ислам на Северном Кавказе: современные проблемы. Северо-Западный Кавказ. *Этническая ситуация в странах СНГ и Балтии. Ежегодный отчет*/ Под ред. В.А. Тишкова, Е. Филипповой. Москва, 35-38.
- Bobrovnikov, V. (1996). The Islamic Revival and the National Question in Post-Soviet Dagestan. *Religion, State & Society*, 24, 2/3, 233-238.
- Bobrovnikov, V. (2000). Mythologizing Sharia Courts in the post-Soviet North Caucasus. *ISIM Newsletter*, 5, 25.
- Bobrovnikov, V. (2001[1]). Al-Azhar and Shari'a Courts in Twentieth-Century Caucasus. *Middle Eastern Studies*, 37, 4, 1-24.
- Bobrovnikov, V. (2001[2]). Post-Socialist Forms of Islam: North Caucasian Wahhabis. *ISIM Newsletter*, 7, 29.
- Bobrovnikov, V. (2005). The Beslan Massacre. *ISIM Review*, 15, 13.
- Bobrovnikov, V. (2006[1]). Islam in the Russian Empire. *The Cambridge History of Russia*. Vol. II. *Imperial Russia, 1689-1917* / Ed. by D. Lieven. Cambridge, 202-223.
- Bobrovnikov, V. (2006[2]). Religion und Kultur in Dagestan: von der sozialistischen zur islamischen Revolution? *Kultura. Rußland-Kulturanalysen*, 9, 14-20.
- Bobrovnikov, V. (2007). The “Islamic Revival” in Dagestan Twenty Years Later. *Central Asia and the Caucasus*, 2 (44), 142-152.
- Jersild, A. (2002). *Orientalism and Empire*. Montreal-London.
- Longuet-Marx, F. (1998). Le retour de l'imam. *Caucase. Axes anciens, nouveaux enjeux. Nouveaux mondes*, 8, 165-176.

THE ISLAMISTS IN POLITICS IN EGYPT AND TUNISIA AFTER 'ARAB SPRING'

Irina Tsaregorodtseva
i.tsaregorodtseva@gmail.com

Irina Tsaregorodtseva

PhD in History, Associate Professor
of the School of Asian Studies, National
Research University Higher School
of Economics.

The pivotal goal of the study is to reveal the role of the Islamist parties and movements in politics in Egypt and Tunisia before and after the protests of the 'Arab spring'. In addition, author explains how various Islamist groups interacted with each other and which factors determined the nature of their interaction. According to preliminary observations, there were several common features in the character of Islamists' participation in politics in Egypt and Tunisia after the Mubarak and Ben Ali. By means of comparative analysis this research shows why Tunisian Islamists appeared to be more successful in politics than their Egyptian counterparts. The method of case-study was employed to investigate the relations between Islamist groups in 20 and 21 centuries. Eventually, the following conclusion was reached: these relations were highly determined not by common goals and ideological closeness of the Islamists, but rather by historical hostility towards each other and pragmatic interests.

Keywords: *Islamism, Arab Spring, politics, Muslim Brotherhood, Al-Nahda*

ИСЛАМИСТЫ В ПОЛИТИКЕ ЕГИПТА И ТУНИСА ПОСЛЕ «АРАБСКОЙ ВЕСНЫ»

Ирина Царегородцева
i.tsaregorodtseva@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.07.1.07>

Целью настоящего исследования было установить, какое положение занимали исламские партии и движения в политическом процессе Египта и Туниса накануне и после «арабской весны» и определить, как и почему складывались отношения между различными группами исламистов в этот период. Сравнительный метод использовался в данной работе не случайно: Египет и Тунис имеют немало общих черт с точки зрения участия исламистов во власти после свержения режимов Мубарака и Бен Али соответственно. Вместе с тем, опыт каждой страны оказался достаточно специфичным, что позволило составить представление о том, почему опыт тунисских исламистов стал более успешным. Благодаря ситуационному анализу были исследованы отношения между различными группами исламистов в двух государствах в XX и начале XXI веков и сделан вывод о том, что их отношения определялись не схожестью общих целей и близостью идеологий, а скорее историческим неприятием друг друга и прагматическими интересами.

Ключевые слова: Исламизм, «арабская весна», политика, «Братья-мусульмане», «ан-Нахда»

В конце 2010 — начале 2011 гг. в ряде стран арабского мира начались антиправительственные выступления, одним из главных требований которых стала смена политического режима и проведение демократических выборов. В средствах массовой информации, а также в историографии эти события получили название «арабской весны», хотя журналисты, эксперты и исследователи по-разному подходят к определению ее исторических границ, характера и содержания. Один из взглядов на «арабскую весну» заключается в том, что это череда социально-политических потрясений, которая началась на Ближнем Востоке на рубеже 2010-2011 гг. и в некоторых государствах продолжается до сих пор, перейдя в формат бесконечного военного конфликта.

События «арабской весны» можно считать завершенными в тех странах, где смена политической власти прошла относительно быстро и бескровно. На карте арабского мира таких государств только два — это Египет и Тунис. Протестные движения в обоих государствах начались в конце 2010 г. и разгорелись в начале 2011 г. К социально-экономическим лозунгам протестующих тогда добавились лозунги политические: проведение честных выборов, отмена несправедливых законов, отставка правительства, наконец, уход президентов. Президент Туниса Зин эль-Абидин Бен Али покинул страну в середине января 2011 г., президент Египта Хосни Мубарак подал в отставку в начале февраля того же года. В обоих странах подготовка к парламентским выборам началась с роспуска и запрета правящих

**Ирина Алленсеевна
Царегородцева**

*Кандидат
исторических наук,
доцент Школы
востоковедения
Научного
исследовательского
университета
«Высшая школа
экономики».*

партий и легализации новых движений и партий. На политической карте Туниса и Египта впервые появились легальные исламские партии.

Наибольшей популярностью пользовались те партии, которые были сформированы на основе влиятельных исламских движений, бывших до того долгие годы в оппозиции режимам — это тунисское движение «Возрождение» (*ан-Нахда*) и египетское движение «Братья-мусульмане» (*ал-Ихван ал-Муслимун*, запрещено в РФ). Именно образованные на основе этих движений политические партии — тунисская Партия возрождения и египетская Партия свободы и справедливости (*ал-Хуррийа ва-л-Адала*) завоевали больше всего голосов на выборах 2011-2012 гг. — около 37% в обоих случаях. Распределение мест в парламенте у партий, однако, оказалось немного иным в силу особенностей местных избирательных процессов: если члены Партии справедливости и развития в итоге заняли почти 44% депутатских кресел (вместе с «независимыми» кандидатами), то у тунисской Партии возрождения в парламенте получилось около 41% депутатских кресел. Общим для обеих стран опять стало то, что эти партии составляли все же менее половины депутатов парламентов и не могли в одиночку оказывать сильное влияние на работу законодательных органов.

Еще одной общей чертой политической жизни Туниса и Египта после смены режимов стало появление новых исламских партий. Они образовались на основе движений, которые ранее практически никак не проявляли себя в политике. В средствах массовой информации и новейшей историографии эти движения и партии получили название «салафитских». Это, например, египетские Партия света (*ан-Нур*), Партия фронта реформы (*Джабхат ал-ислах*). Тунисские «салафитские» партии были легализованы позже, уже после прихода к власти движения «Возрождение», но их появление тоже обозначило знаковую дифференциацию исламизма. Оставляя за скобками рассуждения о том, что несет в себе это определение — «салафитский» — и насколько точно оно отражает характер возникших в 2011 г. партий, отметим, что всех их объединяла неприязнь к исламистам в лице движения «Возрождение» и «Братьев-мусульман»¹. Эти новые партии в итоге оказались по разные стороны баррикад с партиями старыми. Но был ли их раскол предопределен с самого начала?

Корни исламизма

Исламизм, если понимать под этим политическую идеологию, основанную на принципах ислама, и политическое участие под знаменем этой идеологии, имеет в Египте более глубокие корни, чем в Тунисе. Египет вообще можно считать родиной исламизма, ведь именно там в 1928 г. появилось исламское движение «Братья-мусульмане», которое через несколько лет выросло в крупную политическую организацию, образцовую для многих возникших позднее исламистских движений². После запрета в 1954 г. «Братья-мусульмане» никак не участвовали в политической жизни страны вплоть до парламентских выборов 1987 г., однако их представительство в парламенте каждый раз оказывалось очень незначительным. Исключение составили выборы 2005 г., когда незави-

1. В то время как сами эти движения, как правило, не называют себя «салафитскими», в СМИ и многих академических изданиях они фигурируют именно под этим названием. В академической литературе нет четкого определения салафизма, не говоря уже о расхождениях историков с точки зрения датировки его начала. Безусловно, эта тема заслуживает отдельной работы. Для настоящего же исследования важно, что группы, называемые «салафитскими», стратегически и политически противопоставляют себя «Братьям-мусульманам» и/или группам, отпочковавшимся от этого движения.

2. Подробнее о политической эволюции движения см. классическую работу по этой теме: R.P. Mitchell «The Society of Muslim Brotherhood» (1959), а также монографию М.З. Ражбадинова «Египетское движение «Братьев-мусульман» (2004).

симые кандидаты от движения внезапно получили порядка 20% депутатских мест. Тогда политические аналитики заговорили о расцвете умеренного исламизма и предрекали Египту постепенное движение в сторону настоящей парламентской демократии. Этого, однако, не произошло. На последних перед началом «арабской весны» парламентских выборах правящая Национально-демократическая партия завоевала 81% депутатских мест, а «Братья-мусульмане» бойкотировали второй тур выборов и не прошли в парламент.

За годы политической борьбы до начала «арабской весны» движение «Братьев-мусульман» эволюционировало из подпольной организации с довольно радикальной идеологией и сомнительными связями в крупнейшую внесистемную оппозицию умеренного толка. Чем больше организация включалась в политический процесс, тем активнее вынуждена была подстраиваться под «правила игры», диктуемые властью и законом. Так, со временем из ее риторики практически полностью исчезли упоминания имени Сеййида Кутба, который был известен в 1960-х гг. в качестве главного апологета вооруженной борьбы против властей. Кроме того, в политическом лексиконе движения появились такие понятия, как «демократия», «представительный режим», «политический плюрализм» и т.д., притом, что основатель движения Хасана ал-Банни выступал против многопартийности. Несмотря на такую эволюцию, вплоть до 2011 г. организация была официально запрещена. В парламентских и местных выборах она участвовала, выдвигая своих кандидатов как независимых. Власти регулярно чинили препятствия оппозиции и пользовались административными ресурсами, не допуская ее усиления в парламенте, поэтому понять, каким был уровень поддержки «Братьев-мусульман» до начала «арабской весны», точно невозможно, хотя, по мнению ряда исследователей, он был довольно высоким (Wickham, 2005).

Были ли в Египте до «арабской весны» другие исламские движения, участвовавшие в выборах, как и «Братья-мусульмане»? Было только одно — это Партия центра (ал-Васат), которую образовали бывшие члены «Братьев-мусульман», разошедшиеся со своими товарищами по идеологическим вопросам. Так, например, в программе Партии центра было сказано, что копты и женщины могут баллотироваться на пост президента Египта, тогда как «Братья-мусульмане» считали это несовместимым с принципами ислама (Hizb al-wasat...). В целом, Партии центра не удалось предложить избирателям что-то принципиально новое. Кроме того, несмотря на публичный разрыв с «Братьями-мусульманами», она так и не смогла добиться от властей официального признания.

Помимо этих исламских движений, позиционирующих себя в последние годы в качестве участников демократических процедур, в Египте до «арабской весны» были представлены другие исламские организации и группы, в выборах не участвовавшие. Условно и очень приблизительно их можно разделить на два направления — (1) террористические организации исламского толка и (2) аполитичные организации проповеднического толка. Отличаются они друг от друга, как следует из этой типологии, избранными методами: если первые призывали к установлению исламского порядка путем вооруженной борьбы, то вторые полагали, что вернейший путь к этому — проповедь и исламское образование. В историографии первую группу еще иногда называют «джихадистами», а вторую — «сафитами» (Ashour, 2009).

«Джихадистские» организации процветали в Египте, начиная примерно с конца 1960-х и до начала 1980-х гг. Именно на этот период приходится активизация таких известных группировок, как «Обвинение в неверии и уход» (*ат-Такфир ва-л-Хиджра*), «Джихад» и др. (запрещены в РФ). С приходом к власти Хосни Мубарака (который, кстати, был

вице-президентом при убите исламистами Анваре Садате) государство начало жесткую борьбу с терроризмом, в ходе которой практически все самые опасные экстремисты были выдавлены из страны. Этому способствовала и начавшаяся в Афганистане война «правовверных мусульман» против советских войск, которая оттянула часть радикально настроенных исламистов из арабских стран. В целом, 1990-е и 2000-е гг. были периодом относительного затишья, когда борьба с терроризмом велась египетскими властями в основном на дальних подступах. Досталось, впрочем, и «Братьям-мусульманам», которые, несмотря на публичное осуждение терроризма, оставались на подозрении у государства.

Аполитичные исламские организации существуют в Египте достаточно давно. В 1912 г. была создана первая такая организация под названием «Законная лига» (*ал-Джамиййа аш-Шариййа*). Она занималась в основном религиозным просвещением в духе ислама и социальной работой. Благодаря своей подчеркнутой аполитичности «Законная лига» никогда не испытывала на себе репрессий властей. В 1926 г. появилось похожее движение под названием «Ассоциация сторонников сунны Мухаммада» (*Ансар ас-сунна ал-мухаммадиййа*). Как и «Законная лига», она держалась в стороне от политики.

Некоторые исследователи называют эти организации «салафитскими» и делают акцент на их пацифизме (Ashour, 2009). Между тем, в 1970-х гг. в Египте появилось движение под названием «Салафитский призыв» (*ад-Дава ас-Салафиййа*), которое по характеру своей деятельности весьма отличалось от «Законной лиги» и «Ассоциации сторонников сунны Мухаммада». Организация «Салафитский призыв» образовалась на базе молодежных ассоциаций, которые получили название «Исламских сообществ» (*ал-Гамаат ал-Исламиййа*). Эти довольно политизированные «сообщества» (гамааты, или джамааты) были очень активны в студенческой среде и часть их (в том числе, позднее «Салафитский призыв») пыталась противостоять влиянию «Братьев-мусульман». Таким образом, одной из основных их целей было лишить «Братьев-мусульман» поддержки среди молодежи.

В чем была причина такого соперничества? Коротко говоря, она заключалась в неприятии предлагаемой «Братьями-мусульманами» «исламской альтернативы» и выбранных ими демократических методов борьбы. Активисты «сообществ» допускали, что в определенных случаях борьба может быть вооруженной, если цель ее — свержение неугодного, несправедливого правителя. «Братья-мусульмане», наученные горьким опытом репрессий 1950-60-х гг., напротив, старались успокоить своих сторонников, говоря о том, что еще не время для установления исламского порядка, а вооруженный способ борьбы — средство крайне редкое. Не удивительно поэтому, что деятельность «Салафитского призыва» вызывала опасения у властей, которые пытались ее ограничить и поставить под свой контроль. Между тем, несмотря на свою политизированность, активисты «Салафитского призыва» в конце XX и начале XXI вв. вели довольно осторожную идеологическую пропаганду и избежали массовых репрессий. Одним из мощных факторов поддержки этой организации выступала помощь из Саудовской Аравии, которую лидеры «Салафитского призыва» ставили в пример как наиболее приближенное к идеалам исламского порядка модель государства и общества (Царегородцева, 2014, 18).

История исламистских движений в Тунисе не такая глубокая, как в Египте, хотя после событий «арабской весны» появились новые подходы в определении ее начала. Согласно самой распространенной точке зрения, корни тунисского исламизма уходят в 1970-е гг., когда на волне экономической стагнации и секуляризма в эпоху президента Хабиба Бур-

гибы в стране стали возникать исламские молодежные группы. Одним из их лидеров стал Рашид ал-Ганнуши — пожалуй, самый известный сегодня исламист тунисского происхождения. Оппозиционеры выражали недовольство политикой Бургибы, в особенности, в сфере религии и права. В конце 1970-х гг. исламисты организовали совместную с Всеобщим тунисским союзом труда забастовку с социально-экономическими требованиями, однако, в дальнейшем их пути разошлись.

В 1981 г. образовалась первая массовая исламская организация — движение «Исламская направленность» (*ал-Иттиджях ал-Ислами*), которая, как и «Братья-мусульмане» в Египте, сразу встала в оппозицию власти. Отличие между двумя организациями состояло в том, что в то время как «Братья-мусульмане» еще в 1970-х гг. публично отреклись от силовых методов борьбы за власть, движение «Исламская направленность» (ДИН) в 1980-х гг. от них не отказывалось (Видясова, 2015, 261). Это позволяло тунисским властям списывать практически любую террористическую угрозу на ДИН и завинчивать сильнее гайки против этого движения, набиравшего, вопреки всему, популярность среди недовольных политикой властей. Перемирие в отношениях между властью и исламистами в Тунисе наступило с приходом к власти Бен Али в 1987 г. Через полтора года ДИН изменило название на «нейтральное» — «Возрождение» (*ан-Нахда*), рассчитывая обойти официальный запрет на создание партий на религиозной основе. Однако власти не спешили. В 1989 г. в парламентских выборах кандидаты от движения «Возрождение» участвовали как независимые и, по разным оценкам, получили от 10 до 17% голосов по стране.

События в соседнем Алжире положили конец перемирию. В начале 1990-х развернулась активная кампания по борьбе с исламизмом в Тунисе, которая привела к тому, что все или практически все видные исламисты покинули страну, а на тех, кто остался, обрушились репрессии. Фактически можно говорить о разгроме «демократического исламизма» в Тунисе. Все последующие годы вплоть до начала «арабской весны» исламисты в выборах не участвовали. Расчищенное от них поле стало постепенно заполняться радикальными организациями, которые с началом нового тысячелетия не раз давали о себе знать в казавшемся когда-то благополучным на фоне других стран региона Тунисе. Среди радикалов начала 2000-х гг. особенно выделилась организация «Салафитская группа проповеди и борьбы» (*ал-Джамиа ас-Салафиййа ли-д-дава ва-л-кыталь*) — будущая «Аль-Каида в странах Исламского Магриба», которая действует в странах Северной Африки с конца 1990-х гг. Собственно о чисто тунисских радикальных организациях в это время ничего не известно, хотя есть свидетельства участия тунисцев в региональных и зарубежных террористических движениях в 1990-х и начале 2000-х гг.

Как и в Египте, в Тунисе существуют также и иные виды исламских групп, которые не относятся ни к избравшим демократические методы борьбы исламистам, ни к террористическим организациям. Как правило, в современных СМИ и историографии они называются «салафитскими». Есть, например, группы, которые занимаются исключительно религиозным просвещением, причем, в отличие от Египта, в Тунисе они не составляют единые организации и образуются преимущественно вокруг одной мечети или в рамках одного квартала (ан-Назыф, 2013).

Но есть и сторонники более активных действий, по представлениям которых для установления истинно исламского порядка недостаточно заниматься только религиозной пропагандой. К таковым относится, например, движение под названием Тунисский исламский фронт (*ал-Джабха ал-Исламиййа ат-Тунисиййа*). Оно было основано в 1988 г.

«суруритами» — сторонниками шейха Мухаммада Сурура, богослова сирийского происхождения. Об учении шейха Сурура практически ничего не известно на Западе несмотря на то, что в ряде мусульманских стран оно существует уже несколько десятилетий. Небольшое представление о нем имеют и арабские исследователи. В целом «суруризм» характеризуется ими как комплекс идей, почерпнутых из доктрин средневекового мусульманского ученого Ибн Таймийи и идеолога радикального ислама XX века Сеййида Кутба (ан-Назыф, 2013); однако вопрос о том, какие именно идеи этих идеологов были взяты за основу «суруритами», еще требует отдельного исследования. Пока что можно утверждать, что современные «суруриты» не отвергают демократические методы борьбы: одна из первых исламских партий, легализованных в Тунисе после прихода к власти Партии возрождения, возникла именно на основе Тунисского исламского фронта в 2012 г. Впрочем, до начала «арабской весны» это движение в политической жизни страны никак себя не проявляло.

Таким образом, еще до начала «арабской весны» спектр исламских движений Египта и Туниса был достаточно широк, несмотря на то, что действия властей были направлены на подавление исламской оппозиции. В Тунисе протест против действий государства со стороны исламистов был перенесен в основном в формат терактов, а также словесной критики со стороны «исламистов в изгнании», лидером которых был проживавший в Великобритании Рашид ал-Ганнуши. В Египте «исламский протест» принял более конструктивный характер благодаря участию «Братьев-мусульман» в демократических выборах. Одновременно в Египте и Тунисе формировались и развивались группы, скептически относившиеся как к опыту демократического участия исламистов, так и к террористическим методам. Эти группы не привлекали практически никакого внимания исследователей до тех пор, пока в обоих государствах не началась «арабская весна».

ПЕРЕМЕМЫ

У крупнейших исламских движений Египта и Туниса — «Братьев-мусульман» и «Возрождения» — был опыт участия в протестных движениях и до начала «арабской весны». Тунисские исламисты еще в 1970-х гг. выходили на забастовки совместно с Всеобщим тунисским союзом труда (Видясова, 2015, 260); однако, после разгрома движения в начале 1990-х его участие в социальной жизни страны было практически сведено на нет. Египетские исламисты совместно с левыми и молодежными движениями участвовали в забастовках и демонстрациях с социально-экономическими лозунгами регулярно с 1990-х гг.

Несмотря на такой опыт, ни то, ни другое движение не были ведущей силой первой фазы протестов 2010-2011 гг.; основным триггером уличных демонстраций стали молодежные движения преимущественно светского характера. Здесь было бы уместно сослаться на слова российского политолога-арабиста К. Труевцева (2012), который, на наш взгляд, в целом очень точно отразил ситуацию не только в Тунисе, но и в соседнем Египте: «В том, как сложилась политическая в Тунисе ситуация после свержения диктатуры З. Бен Али, ряд аналитиков не без основания усматривает некий парадокс: ударной силой восстания, в каком-то смысле его авангардом, была первоначально либерально-демократически (прозападно) настроенная молодежь, а политический выигрыш от него получили прежде всего исламистские силы». Действительно, официальное руководство движений поддержало «арабскую весну» лишь спустя какое-то время,

хотя отдельные молодежные группы, ассоциированные с «Братьями-мусульманами» и «Возрождением», принимали участие в протестах с самых первых дней. Исламисты, как и многие другие, не ожидали столь стремительного поворота событий и пытались тщательно просчитать свои действия — этим может объясняться заминка в их реакции на стремительно развивавшиеся уличные протесты.

В силу разрозненности и разношерстности протестного движения, а также нехватки времени для консолидации молодежных групп в преддверии назначенных на конец 2011 г. парламентских выборов в Египте и Тунисе, фаворитами предвыборной гонки стали те партии движения, которые уже имели опыт массовой мобилизации и участия в выборах и находились в оппозиции при Мубараке и Бен Али.

В Египте такой силой стало движение «Братьев-мусульман». Оно имело достаточно продолжительный опыт политического участия (с середины 1980-х гг.), хорошо владело инструментами мобилизации масс (через участие в социально-экономических протестах и социальную работу с беднейшими слоями населения), имело готовую политическую платформу, откликающуюся на многие острые для Египта проблемы, опыт оппозиционной работы в парламенте 2005-2010 гг., а главное — ореол мученика прежнего режима. В апреле 2011 г. впервые в истории Египта была зарегистрирована партия «Братьев-мусульман». Она получила название Партия свободы и справедливости, а ее лидером стал Саад ал-Кататни, который в 2005-2010 гг. возглавлял парламентский блок «Братьев-мусульман». По оценкам ряда экспертов, а также лидеров движения, Партия свободы и справедливости могла получить на предстоящих выборах около половины голосов.

В Тунисе движением с практически аналогичным набором преимуществ перед многими другими политическими силами стало «Возрождение». Отличие тунисских исламистов от египетских заключалась в том, что движение «Возрождение» не принимало участия в выборах в Тунисе с конца 1980-х гг. и все эти годы вело оппозиционную деятельность преимущественно из-за рубежа. Вместе с тем, это представляло одновременно и сильную сторону «Возрождения». «Братья-мусульмане» все предыдущие годы хотя и находились в оппозиции режиму, все же «играли по его правилам», участвуя в парламентских и местных выборах. «Возрождение» же в этом отношении упрекнуть было не в чем. Вот кто по настоящему пострадал от режима Бен Али, ведь с начала 1990-х гг. движение было практически полностью репрессировано в Тунисе и запрещено. В конце января 2011 г. в Тунис после долгого отсутствия вернулся бессменный лидер «Возрождения» Рашид ал-Ганнуши, и движение стало готовиться к парламентским выборам. 1 марта на его базе была зарегистрирована партия с аналогичным названием. Генеральным секретарем Партии возрождения стал Хамади ал-Джабали, отсидевший при Бен Али 14 лет по обвинению в попытке организации переворота. Согласно предварительным опросам, Партия возрождения считалась фаворитом предвыборной гонки в Тунисе.

Но Партия свободы и справедливости и Партия возрождения не были единственными исламскими партиями в своих странах. В течение 2011 г. регистрацию получили еще несколько партий, программы которых были основаны на исламских принципах.

В Египте их было больше. Это, прежде всего, Партия центра, о которой уже говорилось выше. Кроме того, было зарегистрировано еще несколько партий, основанных бывшими членами «Братьев-мусульман», которые откололись от движения в силу разных причин (от идеологического расхождения до личного конфликта с руководством «Братьев-му-

сультман») — таких партий насчитывалось более 10. Наличие такого количества идеологически близких «Братьям-мусульманам» политических партий, безусловно, оттягивало от материнской организации часть электората. Появились и другие партии с исламским характером, которые отношения к «Братьям-мусульманам» не имели и вообще позиционировали себя как новое явление в политической жизни Египта. В СМИ и историографии они получили название «салафитских» — в силу того, что их идеология, как правило, была построена на отрицании «ихванизма» (стратегии и идеологии «Братьев-мусульман») и более религиозно-консервативных взглядах на острые политические и социальные проблемы египетского общества. Таких партий тоже насчитывалось более десятка; практически все они носили довольно непривычные для политических партий названия с морально-этическим подтекстом. Наиболее крупные из них: Партия света, Партия самобытности (*ал-Асала*), Партия добродетели (*ал-Фадья*) и многие другие. Наконец, в Египте было зарегистрировано несколько партий, связанных с распространенными в государстве суфийскими орденами. Их объединяло одинаковое неприятие как «ихванизма», так и «салафизма». Самыми известными из них стали Партия египетского освобождения (*ат-Тахрир ал-Мисрий*), образованная на базе тариката Азимийя, а также Партия голоса свободы (*Саут ал-хуррийя*) — на базе тариката Рифаййа, и др.

В Тунисе не было такого разнообразия новых, и в том числе исламских, партий, как в Египте. Тунисское общество более гомогенно в религиозно-организационном отношении: в нем нет такого, как в Египте, количества религиозных институтов, групп и движений. Кроме того, большая часть тех, кого сегодня называют «салафитами», не состоит ни в каких крупных организациях, а группируется в основном вокруг квартальных мечетей, которых по стране — великое множество. Наконец, в силу особой исторической судьбы, тунисское общество в целом менее исламизировано, чем египетское, популярность исламской идеологии не так высока, а группы, выступающие против усиления влияния ислама в государстве и обществе, более мощные и многочисленные, нежели в Египте. Кроме Партии возрождения к парламентским выборам 2011 г. готовились следующие исламские партии, прозванные в СМИ «салафитскими»: Партия фронта реформы (*Джабхат ал-ислах*) и Партия справедливости и развития (*ал-Адала ва-т-Танмиййа*), однако они так и не смогли добиться регистрации. Лидеры Партии фронта реформы в 1980-е гг., как и лидеры «Возрождения», входили в ДИН, но затем их следы на некоторое время затерялись за границей, в том числе в «джихаде» против советских войск в Афганистане (Marcks, 2012). В целом, по мнению экспертов, «салафитское» движение имеет довольно небольшое влияние в тунисском обществе (Mahzab, 2011). Таким образом, Партия возрождения стала единственной исламской партией на выборах в Тунисе в 2011 г. и единственной исламской партией в парламенте созыва 2011-2014 гг. Пройдя в парламент, она образовала ведущую парламентскую коалицию — Тройка — с Конгрессом за республику и Демократическим форумом за труд и свободы. Коалиция заняла 138 депутатских кресел из 217 (почти 64%) и получила возможность оказывать решающее влияние на работу тунисского парламента.

Распределение исламских партий по политическим блокам накануне выборов 2011 г. в Египте в целом отражало идеологические и политические расхождения между этими партиями, а также личные конфликты или взаимное неприятие между их лидерами. Партия свободы и справедливости стала лидером «Демократического блока», в состав которого вошли также еще четыре небольших партии, из них только одна — Исламская партия труда (*ал-Амал ал-Ислами*) — возводила свою идеологию к исламским принципам, а три

других были светскими. Исламская партия труда, созданная еще в конце 1970-х гг., изначально придерживалась чисто социалистической идеологии, однако в середине следующего десятилетия постепенно стала превращаться в исламистскую. До 2011 г. она уже несколько раз образовывала политические союзы с «Братьями-мусульманами», так что ее можно назвать одной из наиболее близких им движений. Интересно, что идеологически и исторически гораздо более близкие «Братьям-мусульманам» партии и группы «ихванистского» толка вошли в блок Союз продолжения революции — это Партия египетского направления (*ат-Тайар ал-Мисри*) и Коалиция революционной молодежи (*Тахалюф шабаб ас-саура*), к которой примкнула в том числе группа представителей молодого поколения из «Братьев-мусульман». Партия центра участвовала в выборах самостоятельно. Так называемые «салафитские» партии также отказались вступать в союз с «Братьями-мусульманами» и вошли в разные другие политические блоки. Самые крупные из них — Партия света, Партия самобытности и Партия строительства и развития (*ал-Бина ва-т-Танмиийа*) — образовали «Исламский блок».

«Демократический блок», как и прогнозировалось, получил больше всего мест в парламенте — 45% мандатов. Но самой большой неожиданностью стало то, что «Исламский блок», составленный из партий и движений, не принимавших никакого участия в политике до 2011 г., стал второй по влиянию коалицией в египетском парламенте и занял 25% депутатских кресел. Партия центра получила всего 2%, а Союз продолжения революции — 1,6%. После окончания выборов в СМИ появился ряд статей с громкими заголовками вроде «Исламистские партии в Египте выиграли парламентские выборы», или «Египетские исламисты заняли 75% мест в парламенте». Однако в реальности союза между исламскими партиями в египетском парламенте так и не получилось — сказались давние противоречия между исламистами, и появившиеся в то время алармистские заголовки можно считать типичным журналистским преувеличением.

ПЕРЕХОДНЫЙ ПЕРИОД

После формирования нового состава парламентов в Тунисе и Египте началась подготовка нового проекта конституции. Расклад сил в законодательных органах этих государств отразил глубокую дифференциацию политических настроений после начала «арабской весны»: ни одна из партий-фаворитов предвыборной гонки не смогла заработать и половины голосов, а в парламентах оказалось непривычно большое число партий. Для сравнения: в египетский парламент 2012 г. прошло 15 партий, тогда как в 2010 их было 10, а в 2005 — 6; в тунисский парламент 2011 г. вошло 19 (!) партий, тогда как в 2009 и 2004 гг. их было по 7. Такой расклад сил указывал на то, что и обсуждение будущих конституций предстояло не из легких. Тунисская Тройка, возглавляемая Партией возрождения, обещала представить новую конституцию в течение года; похожий срок был определен и в Египте.

Новые парламенты избрали Конституционные ассамблеи (КА), в состав которых вошли в том числе и исламские партии из. В Египте из 100 членов второго состава КА (первый был распущен) 16 кандидатов оказались от Партии справедливости и развития, 8 — от Партии света и 1 — от Партии центра. В ходе обсуждения проекта конституции возникли значительные противоречия между «исламскими» и «светскими» членами КА. Результатом этих противоречий стал бойкот работы КА со стороны части светских и либеральных представителей и, соответственно, усиление влияния в ней исламистов. В ко-

нечном итоге, недовольными конституцией оказались практически все, кроме «Братьев-мусульман» и Партии света. Фактически это был первый случай стратегического союза исламистов после волны протестов «арабской весны», и характер конституции 2012 г. это отчасти отразил. Статья 2, провозглашавшая «принципы шариата основным источником законодательства», сохранилась в неизменном виде, однако, под давлением исламистов была добавлена статья 219. Она гласила: «Принципы шариата включают в себя общие доводы, неизменные юридические правила и источники, признанные суннитскими религиозно-правовыми школами» (Nass al-Dustur...). Такая формулировка ограничивала понятие «принципов шариата», которое ранее могло толковаться максимально широко, и сводила его по сути только к суннитской версии исламского права, хотя некоторые исламские духовные институты и лица уже достаточно давно признавали правомерность обращение и к шиитской правовой школе джафаритского толка. Кроме того, она подчеркивала неизменный (*усули*) характер принципов шариата, а также особую роль в нем фикха как системы конкретных правовых предписаний (в противопоставление шариату как, прежде всего, системе общих религиозно-нравственных ориентиров). Недостаточной ролью ислама и шариата в конституции 2012 г. среди исламистов остались недовольны внесистемные движения, не участвовавшие в политических событиях тех лет (Halawa, 2012).

Бурное обсуждение проекта новой конституции проходило на фоне непростых президентских выборов, где ни один из кандидатов не обладал безусловной поддержкой хотя бы половины политических сил в стране. Только одна исламская партия выдвинула в итоге своего кандидата — от Партии справедливости и развития в выборах принимал участие Мухаммад Мурси. Его поддержали далеко не все исламисты: в выборах также участвовал экс-член «Братьев-мусульман» Абдель Монем Абу ал-Футух, привлечший на свою сторону тех, кто был недоволен «Братьями-мусульманами». Он получил поддержку Партии света, Партии центра и Партии египетского направления. Таких разных по своему «окрасу» исламистов во многом сплотило неприятие «Братьев-мусульман» и в частности выдвинутого от этого движения кандидата — многим, мягко говоря, не симпатичного, особенно на фоне первого кандидата от Партии справедливости и развития Хайрата аш-Шатыра (дисквалифицирован в мае 2012 г.). Баллотироваться пытался и еще один интересный персонаж — Хазем Салах Абу Исмаил, ни к одному крупному исламскому движению не принадлежавший, но названный в СМИ «кандидатом-салафитом». Ему было отказано в регистрации по причине того, что его мать была гражданкой другого государства, а это запрещено египетским законом о выборах.

В результате непростой борьбы за президентское кресло по итогам второго тура победу с незначительным перевесом одержал Мухаммад Мурси. Ирония его победы заключалась в том, что кандидат-исламист выиграл всего каких-то 4% у Ахмада Шафика — человека, который служил в правительстве при Хосни Мубараке и по сути олицетворял собой прежний режим, с которым боролись протестующие в начале 2011 г. Победу кандидата-исламиста омрачали и другие обстоятельства, в частности, относительно невысокая явка на выборах — около 46 и 52% в первом и втором турах, соответственно, а также отсутствие широкой поддержки со стороны других политических сил, в том числе, исламских.

Системные исламисты различных мастей не выразили явного недовольства победой Мурси, но и одушевленной поддержки ему не оказали. Единственным позитивным для «Братьев-мусульман» моментом стал их консенсус с Партией света по поводу проекта новой конституции. В остальном отношения «Братьев-мусульман» с другими

исламскими движениями и партиями были напряженными. Не в меньшей степени этому способствовали и первые шаги Мурси в качестве президента. Так, в правительстве Хишама Кандиля, сформированном в августе 2012 г., помимо членов Партии справедливости и развития, практически не оказалось иных исламистов, кроме государственного министра по делам парламента Мухаммада Махсуба (Партия центра) и министра промышленности и торговли Хатема Салеха (Партия возрождения). Состав нового правительства совершенно не отражал состав парламента, в частности, знаковое представительство в нем так называемых «салафитских» партий, и потому спустя всего месяца после работы нового кабинета министров Партия света поставила вопрос о доверии правительству, назвав его «некомпетентным» (Salafist Shura Council, 2012). Что касается суфийских политических сил, то победу Мурси они также встретили прохладно и, несмотря на попытки нового президента примириться с ними, предпочли уйти в оппозицию. Конституция-2012 была ими также отвергнута и раскритикована, поскольку, по словам представителей Партии египетского освобождения, была «порочной и провальной, опиралась на принцип *вилаят ал-факих* и узаконивала произвол вооруженной полиции» (Царегородцева, 2014, 32). Таким образом, режим Мурси постепенно оказался в политической изоляции со стороны ведущих исламских сил страны, а сами «Братья-мусульмане» не смогли сформировать прочную политическую коалицию на основе близких им сил и движений. Отстранение Мухаммада Мурси от власти военными в июле 2013 г. было встречено негласной поддержкой всех исламистов, исключая, разумеется, «Братьев-мусульман».

Тунису удалось избежать столь мучительного перехода от старого порядка к новому, хотя переходный период в этой стране тоже оказался насыщенным конфликтами и разногласиями. Отсутствие такого широкого спектра политических партий исламского толка, как в Египте, сыграло в этом как положительную, так и отрицательную роль. Положительным моментом было то, что у Партии возрождения не оказалось сильных оппонентов среди идеологически близких ей политических сил, и в этом смысле ее авторитет как представителя исламистского авангарда был изначально выше, чем у египетских «Братьев-мусульман». Отрицательным моментом стало то, что партия могла рассчитывать только на поддержку светских партий, но в их числе не было тех, кто стремился сделать Тунис более исламской страной; это означало, что Партии возрождения предстояли довольно болезненные для нее обсуждения и компромиссы.

После избрания нового парламента в декабре 2011 г. был утвержден новый состав кабинета министров под руководством Хамади ал-Джебали. В отличие от правительства Кандиля в Египте, состав правительства ал-Джебали оказался более сбалансированным, хотя и в нем, разумеется, преобладали члены победившей на парламентских выборах партии. «Возрождение» контролировало 13 из 29 министерств, включая такие ключевые ведомства, как министерства экономики, внутренних и иностранных дел, а также юстиции (остальные посты были распределены между другими участниками Тройки и беспартийными). Вместе же с другими партиями Тройки Партия Возрождения контролировала большую часть кабинета министров. Примечательно, кстати, что пост главы министерства по религиозным делам достался беспартийному Нуреддину Хадми.

Вскоре в коалиционном правительстве стали назреть противоречия. Одним из камней преткновения стало поощрение Партией возрождения «салафитских» движений. Уже в первые месяцы работы нового парламента и кабинета были легализованы такие движения, как Фронт реформы, Партия освобождения (Хизб ат-Тахрир), Партия

самобытности и Партия благодетели. Хотя Партия освобождения отвергала и отвергала политическое участие, все четыре движения отказались на словах от насильственных методов борьбы и выразили лояльность Тройке (Koch, 2014, 9). Между тем, отсутствие явного осуждения Партией возрождения участвовавших акций насилия со стороны ряда «салафитских» групп стало вызывать у других участников Тройки раздражение и сомнения в целесообразности политической поддержки этих движений.

Раздражение усугубилось в связи с обсуждением проекта основного закона в составе Конституционной ассамблеи Туниса. Несмотря на то, что представители Тройки заняли в КА около 53% мест (из них 37% — у Партии возрождения), то есть большинство, работа по выработке взаимоприемлемого варианта конституции проходила в напряженной обстановке, в условиях периодических провокаций со стороны консервативных и радикальных исламских групп. Эти провокации участились в связи с заявлением Рашида ал-Ганнуши о том, что его партия не будет выступать за то, чтобы в новой конституции шариат был объявлен единственным источником законодательства. Это вызвало недовольство ряда салафитских лидеров и движений. Разошлись участники КА и различные группы тунисского общества и по «женскому вопросу». В проекте конституции ст. 2.28 должна была звучать так: «Государство гарантирует защиту прав женщин и будет поддерживать их с учетом того, что женщины являются полноправными партнерами мужчин в развитии страны, а их роли в семье являются взаимодополняющими» (Draft of the Constitution, 2012). В интернете вскоре появилась петиция, около 8 тыс. подписантов которой осудили определение общественного положения женщины через положение мужчины и требовали «равноправия полов» (Кашина, 2012). Введение этой статьи в конституцию связывалось оппонентами с влиянием Партии возрождения и их союзников среди «салафитов».

Вместе с тем, сама партия безуспешно балансировала между своими светскими и исламскими союзниками. Премьер-министр ал-Джебали попытался задобрить «салафитов», призвав политические силы страны подготовиться к их постепенному включению в политическую систему (Быстров, 2012). Это уже не понравилось соратникам Партии возрождения по Тройке, и внутри правящей коалиции стали назревать серьезные разногласия. Попытки Партии возрождения угодить всем привели ее в итоге к кризису власти, усугубившемуся на фоне экономической ситуации в стране. В феврале 2013 г. ал-Джебали подал в отставку, а неспособность его кабинета вывести страну из затяжного экономического кризиса обернулась частичной потерей доверия прежде всего к Партии возрождения, несмотря на то, что в последнее время между ал-Джебали и ал-Ганнуши тоже назревали серьезные противоречия. На смену ал-Джебали пришел другой член Партии возрождения — Али Лаараед. Он был вынужден пойти на уступки и несколько «почистить» правительство от своих однопартийцев: в новом составе кабинета министров за ними осталось 10 постов, при этом ключевые ведомства — иностранных и внутренних дел, а также обороны — достались беспартийным чиновникам.

Несмотря на предпринятые меры, популярность правительства в Тунисе падала, как и доверие к власти Партии возрождения. Причины для недовольства были прежними: отсутствие эффективных антикризисных мер в тунисской экономике, подавление оппозиционного движения в стране, снижение уровня безопасности и разгул преступных вооруженных групп (Алексеев, 2013). В отличие от Египта, где недовольство оппозиции оседали военные, которые в итоге и отстранили от власти исламистов, в Тунисе кризис власти исламистов решился конституционным путем — через выборы.

В январе 2014 г., наконец, была принята новая тунисская конституция, где «женский вопрос», а также ряд других противоречий, были в целом решены в духе светской трактовки. В целом, конституция не отразила усиление роли ислама, не говоря уже о шариате. Такая ее версия вызвала отторжение у «салафитов» и спровоцировала новую волну уличной агрессии со стороны ряда религиозно-консервативных групп. В этих условиях престиж Партии возрождения, не без попустительства которой несколько лет назад эти группы расцвели пышным цветом по стране, казался непоправимо нарушенным. Между тем, парламентские выборы 2014 г. показали, что, хотя партия так до конца и не вышла из кризиса, все же ее рано списывать со счетов. По итогам выборов она завоевала около 28% голосов, а в парламенте сформировала вторую по численности депутатскую фракцию, заняв почти треть мест. Первое место — у светской Партии призыва Туниса (*Нида Тунис*). И все же это нельзя считать провалом Партии возрождения: несмотря на все перипетии, ей удалось удержаться на волне, в отличие от египетских «Братьев-мусульман».

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

После того, как Бен Али и Хосни Мубарак покинули посты президентов и были сняты ограничения на деятельность исламских движений и партий, именно исламисты оказались наиболее популярными и сплоченными политическими силами. В обоих государствах они пришли к власти конституционным путем на волне революционных настроений, подогретых недовольством «засидевшимися» у власти политиками. В Египте «Братьям-мусульманам» удалось не только сформировать крупнейшую парламентскую фракцию, но и установить контроль над исполнительной властью, добившись победы на президентских выборах кандидата-исламиста. В Тунисе Партия возрождения также стала крупнейшей парламентской фракцией, благодаря чему могла также контролировать большую часть кабинета министров.

Несколько отличался только спектр исламизма в обоих государствах: если в Египте исламских партий было несколько, и все они представляли различные группы и течения — от «ихванистов» до «салафитов» и суфиев, то в Тунисе вплоть до формирования нового состава парламента была зарегистрирована только одна исламская партия.

Тем не менее, взаимоотношения исламистов в обоих государствах были довольно сложными. В Египте у крупнейшего исламского движения — «Братьев-мусульман» — в итоге так и не оказалось среди них надежных союзников. Отпочковавшиеся от него партии и группы предпочли дистанцироваться от бывших товарищей по политической борьбе и примкнули к преимущественно светским партиям. Кроме того, возникла целая группа небольших партий «салафитского» толка, которые в большей степени руководствовались прагматическими, нежели идеологическими соображениями при выборе политических союзников: когда им это было выгодно, поддерживали «Братьев-мусульман», а когда нет — выступали против них. Суфийский фактор в египетской политике тоже стал явлением нового порядка. И хотя суфийские партии не оказали значительного влияния на политический процесс в Египте в эти годы, само их появление является важным: суфии, которых традиционно считали аполитичными, не пожелали сидеть сложа руки, наблюдая, как набирают влияние «салафиты». В Тунисе же политическое положение движения «Возрождение» оказалось более выигрышным в политическом плане, нежели у других исламистов — те попросту оказались исключенными из выборов. Балансирование Пар-

тии возрождения между светскими союзниками и «салафитами» в итоге привело к ее ссоре со всеми. И хотя эта партия, в отличие от египетских «Братьев-мусульман», до сих пор входит в тунисский парламент, ее отношения с «салафитами» по-прежнему можно охарактеризовать как напряженные и неприязненные. Таким образом, ни в Египте, ни в Тунисе крупнейшим исламским движениям не удалось создать широкую политическую коалицию с «новыми» исламистами.

Это стало одной из причин того, что ни в одном случае исламисты не смогли стать доминирующей политической силой и, соответственно, оказать решающее влияние на формирование новых государственных реалий в Египте и Тунисе после «арабской весны». В Египте движение «Братья-мусульмане» вообще было запрещено и распущено, а остальные исламские партии и движения постепенно отошли в тень. В нынешнем составе египетского парламента, который был избран в 2015 г., исламисты занимают всего 11 из 596 депутатских мест и представлены единственной в своем роде Партией света. В тунисский парламент нового созыва, кроме Партии возрождения, новые исламские партии не прошли вообще. В обоих государствах в итоге победили по сути «светские» варианты конституций, хотя тунисская конституция-2014 была разработана с участием исламистов, а египетская конституция-2014 — практически без.

С избранием в Египте президента Абдель Фаттаха ас-Сиси в мае 2014 года и в Тунисе нового состава парламента и президента Беджи Каида ас-Себси в декабре того же года закончился непродолжительный период господства исламистов в политике этих стран. Между тем, в отличие от египетских исламистов, их тунисские коллеги еще сохраняют рычаги влияния на власть и могут попытаться взять реванш.

REFERENCES

- Alekseyev A. (2013, March 15). *Tunisia: The perspectives are shadowed*. Retrieved from Institut Blizhnego Vostoka website: <http://www.iimes.ru/?p=17021>. (in Russian)
- Al-Nazif A. (2013, April 12). Al-Kharita al-salafiyya fi Tunis ba'd al-thawra. Retrieved from *Al Arabiya* website: <http://www.alarabiya.net/ar/north-africa/tunisia/2013/04/12/قطر اخلافة-سنة-فلسلال-عرب-سنة-وت-يف-ة-فلسلال>.html (in Arabic)
- Ashour O. (2009). *The De-Radicalization of Jihadists: Transforming Armed Islamist Movements*.
- Bystrov A. (2012, August 28). *Tunisia: The disagreements in the ruling coalition*. Retrieved from Institut Blizhnego Vostoka website: <http://www.iimes.ru/?p=15394>. (in Russian)
- Draft of the Constitution of the Republic of Tunisia* (2012). Retrieved from: http://www.constitutionnet.org/files/2012.08.14_-_draft_constitution_english.pdf.
- Halawa O. (2012, December 12). Despite apparent support for Morsy, Salafis are divided over constitution. Retrieved from *Egypt Independent* website: <http://www.egyptindependent.com/news/despite-apparent-support-morsy-salafis-are-divided-over-constitution>
- Hizb al-wasat yahsul 'ala al-shar'iyya wa yusharik fil aqbat (2011, March 2). Retrieved from *Al-Aqbat Muttahidun*: <http://www.copts-united.com/Article.php?l=730&A=31974> (in Arabic)
- Kashina A. (2012, September 28). *The situation in Tunisia: August 2012*. Retrieved from Institut Blizhnego Vostoka website: <http://www.iimes.ru/?p=15683> (in Russian)
- Koch R. (2014, April). *Islam and Politics in Tunisia*. Retrieved from Islam and Politics in a Changing Middle East website: http://www.sciencespo.fr/psia/sites/sciencespo.fr/psia/files/KOCH_Rebecca.pdf.
- Mahzab I. (2011, November 18). Djuzur al-salafiyya fi Misr. Retrieved from Al Jazeera website: <http://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2011/11/18/سنة-وت-يف-ة-فلسلال-رودج>
- Marks M. (2012, September 28). Who are Tunisia's Salafis? Retrieved from Foreign Policy website: <http://foreignpolicy.com/2012/09/28/who-are-tunisi-as-salafis>.
- Nass al-dustur al-misri al-jadid 2012. Retrieved from *Jaridat al-shabab* website <http://www.elshaab.org/news/42977/صن-روتسدل-اصن-ديدجلا-يرصلال-روتسدل-اصن> (in Arabic)
- Salafist Shura Council head calls for dismissal of Egypt's Qandil govt (2012, September 26). Retrieved from *Abram Online* website: <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/53908/Egypt/Politics-/Salafist-Shura-Council-head-calls-for-dismissal-of.aspx>
- Truevtsev K. (2012). The Jasmine Revolution in Tunisia. In *Sistemnyi monitoring globalnykh i regionalnykh riskov. Arabskiy mir posle Arabskoy vesny*. Moskva, 378-399 (in Russian)
- Tsaregorodtseva I. (2014) Muslim groups of Egypt and their political parties before and after the 'Revolution of 25 January'. *Politicheskaya istoriya i analiz*. Preprint WP 14/2014/02. Moscow: Vysshaya shkola ekonomiki. (in Russian)
- Vidyasova M. (2015). Radical Islamist movements in Tunisia. In *Islamskiye radikalniyy dvizheniya na politicheskoy karte sovremennogo mira. Strany Severnoy i Severo-Vostochnoy Afriki* (Eds., pp. 258-281). Moscow. (in Russian)
- Wickham C.R. (2005). *Mobilizing Islam: Religion, Activism and Political Change in Egypt*. NY, Chichester.

Мусульмане в имперском и постимперском контексте



**MERE MARGINALIA?
THREE CASES OF 'MUSLIM RUSSIAN'
IN THE LATE RUSSIAN EMPIRE
(THE 1890S–1910S)**

Olga Bessmertnaya
olgabessm@gmail.com

Olga Bessmertnaya

Senior Researcher, Russian State
University for the Humanities, Moscow

The paper discusses three cases of the Russian Empire Muslims (Tatars) using the Russian language to speak about themselves and Islam. The cultural processes underlying 'Muslim Russian' turning into a discursive practice, its aims and expanding functions are analyzed, as well as its links to 'mass Orientalism' in the Russian imperial space and the speakers' quest of the ways to speak about Islam in Russian. The role of choosing Russian in forming the actors' identity as expert representatives of the imagined Russian Muslim community, while they acted as colonial intermediaries and/or political oppositionists, is shown. One case is A. Baiazitov and his contemporaries' polemics with E. Renan and the counter-Muslim (missionary, in particular) journalism in the 1890-s, which, being a response to the unifying (state-nationalist) trends in the imperial context, also shows the emergence of the space of Muslim voices in the Russian public discourse. The second case, i.e. Russian used by Muslim political activists in the times of mass politics, especially, in their private correspondence in the 1910-s, reveals its lingua franca functions in their aspirations to create a super-ethnic all-Russian Muslim community. Differently, the 3d case, which frames the paper, the handwritten notes made for himself by the Muslim reformist (jadid), journalist and oppositionist F. Karimov (Karimi) in the margins of the governmental "Journal of the Special Meeting for Elaboration of Measures to Counteract the Tatar-Muslim Influence in the Volga Region" (1910) presents the interiorization of Russian beyond its pragmatic and public functions, a situation of 'straight' individual multilingualism. As Russian, the language of the Russian power, served also to convey the modernist, mainly progressist discourse, the key question raised in the paper is the interaction of Islamic and modernist discourses in the Muslim Russian texts under discussion. In the polemics both with the trends of absolutizing and idealizing the modernity and of marginalizing the modernity questionnaire in the studies of Russian Islam, the notion of 'cultural bilingualism' is suggested, which allows depicting a coexistence of the two discourses even in the utterances that may seem purely modernist and lacking any Islamic subtext (e.g. Karimov's marginalia). The difference in the character of cultural bilingualism between Baiazitov's and Karimov's texts is shown, as well as their common connection with the Islamic vision of history, which prevents their definition in pure terms of modernism vs. traditionalism. The paper is partly based on archival sources. The supplement provides fragments of Karimov's notes, previously unpublished.

Keywords: Late Russian Empire; Russian Muslims, Russian language; mass Orientalism; Islamic discourse; Modernity; cultural bilingualism; colonial intermediaries; Ataula Baiazitov; Fatih Karimov (Karimi)

ТОЛЬКО ЛИ МАРГИНАЛИИ? ТРИ ЭПИЗОДА С «МУСУЛЬМАНСКИМ РУССКИМ ЯЗЫКОМ» В ПОЗДНЕЙ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ¹

Ольга Бессмертная
olgabessm@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.07.1.08>

В статье рассмотрены три эпизода использования мусульманами (татарами) Российской империи русского языка в высказываниях о себе и исламе. Анализируются культурные процессы, сопровождающие превращение «мусульманского русского» в дискурсивную практику, его связь с «массовым ориентализмом» в российском имперском пространстве, выработка способов говорить на русском об исламе, цели и расширяющиеся функции обращения к русскому. Показана его роль в формировании самосознания действующих лиц — колониальных посредников и/или политических оппозиционеров — как **компетентных представителей** конструируемой общероссийской мусульманской общности. Полемика А. Баязитова и его современников с Э. Ренаном и противомусульманской (в частности, миссионерской) публицистикой в 1890-е гг. (эпизод 1), являясь ответом на унификационные (государственно-националистические) тенденции в имперском контексте, свидетельствует, вместе

**Ольга
Бессмертная**

Старший
научный сотрудник,
РГГУ, Москва

с тем, о формировании пространства мусульманских голосов в российском публичном дискурсе. Использование русского мусульманскими политическими активистами в эпоху массовой политики, особенно в частной переписке в 1910-е гг. (эпизод 2), — демонстрирует его функции *lingua franca* в контексте их устремлений к созданию российской наднациональной мусульманской общности. В отличие от первых двух, эпизод 3, ключевой в статье, — рукописные пометки мусульманского реформиста (**джадида**), публициста и оппозиционера Ф. Каримова (Карими) на полях правительственного «Журнала Особого совещания по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае» (1910), сделанные им на русском **для себя**, — представляет пример интериоризации русского вне сугубой функциональности и публичности в ситуации «простого» индивидуального многоязычия. Поскольку русский, являясь языком (иноверной) власти, служил одновременно проводником **модерного, прогрессистского** дискурса, сквозной вопрос статьи — взаимодействие исламского и модерного дискурсов в рассматриваемых высказываниях мусульман на русском. В полемике как с тенденциями абсолютизации и ценностного восприятия модерности, так и маргинализации проблематики модерности в исследованиях российского ислама предложено понятие «культурного билингвизма», позволяющее описать сосуществование исламского и модерного дискурсов даже в высказываниях (таких, как маргиналии Каримова), кажущихся на первый взгляд сугубо модернистскими и лишенными какой-либо исламской подкладки. Показаны как различия

1. В основе статьи — доклад, прочитанный на конференции «Языки советского ислама», организованной А. Бустановым и М. Кемпером в Европейском университете в С.-Петербурге в апреле 2016 г. Я также признательна участникам семинара ИВКА РГГУ, где обсуждалась первая версия статьи, и анонимному рецензенту за содержательные замечания.

в характере такого культурного билингвизма в письме Баязитова и Каримова, так и общая связь их позиций с исламским пониманием истории, их несводимость к «чистым» категориям модернизма или традиционализма. Статья основана, в большой части, на архивных материалах. В приложении публикуются выдержки из заметок Каримова, прежде не публиковавшихся.

Ключевые слова: Поздняя Российская империя; мусульмане в России; русский язык; «массовый ориентализм»; исламский дискурс; модернность; культурный билингвизм; колониальные посредники; Атаулла Баязитов; Фатих Каримов (Карими)

Вероятно, зимой 1910 г. Фатих Каримов получил в свое распоряжение копию «Журнала Особого совещания по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае»². Созванное в январе того года по инициативе П.А. Столыпина и собравшее представителей разных ведомств — министерства Просвещения, МВД и Русской Православной Церкви, — совещание отражало заметное заострение «мусульманского вопроса» в деятельности властей³. В «Журнале», составленном, скорее всего, тогдашним главой Департамента духовных дел иностранных исповеданий, этнографом А.Н. Харузиным⁴, излагались выработанные совещанием взгляды на общую ситуацию с исламом в России — крайне опасную, с точки зрения участников, — и предлагались шаги для корректировки внутренней политики правительства в отношении мусульман. Ни с этими взглядами, ни с предлагавшимися шагами Ф. Каримов (1870–1937), разумеется, согласен не был. Публицист и редактор знаменитой оренбургской татарской газеты *Вақыт* (1906–1918), известной своей реформистской (джадидской) и оппозиционной платформой, автор книг и учебников на татарском языке, он к 1910 году был уже признанным (как среди мусульман, так и в имперских ведомствах) деятелем российского мусульманского оппозиционного движения⁵. Так что его решительное несогласие и яростная полемика с тезисами Совещания совсем не удивительны. Не слишком удивительно и то, что он высказал это несогласие прямо по ходу чтения, тут же — в рукописных комментариях на полях его копии *Журнала*, да еще и на приложенных к ней отдельных листах. Удивительным может показаться другое: он написал эти комментарии на полях, маргиналии *по-русски*. А ведь это заметки, выражающие его самую первую реакцию на прочитанное и предназначенные пока лишь для него самого — может быть, чтобы потом использовать их в каком-то его публичном выступлении или статье, когда им предстояло зазвучать, скорее всего, на татарском. Почему же этот татарский публицист пишет заметки на полях *для себя* по-русски, а не по-татарски?

2. НАРТ. Ф. 1370. О. 1. Д. 3. Л. 1–30 об. Документ в архиве Ф. Каримова не датирован. «Журнал Особого совещания по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае» опубликован А. Аршаруни (*Журнал*, 1929) без изъятий, но с незначительной редакторской правкой. Цель публикации — критика «близорукой» «национальной политики царизма». Это тот самый Аршалуис Аршаруни, который двумя годами позже в соавторстве с Хаджи Габидулиным публикует труд, ставший «классикой» ранних советских исследований по исламу в России (Аршаруни и Габидуллин, 1931). Однако, как нам придется убедиться, не только большевистские труды лежали в начале критики мусульманской политики Российской империи и, в частности, упомянутого «Журнала», звучавшей на русском языке.

3. Подробнее см.: Воробьева (1999), Е. Campbell (2015), Джераси (2013), Bessmertnaia (1996).

4. О роли А.Н. Харузина в правительственных трактовках мусульманского вопроса см. особенно: Арапов (2012), Бессмертная (2012).

5. О Ф. Каримове см. подробнее ниже; также: Госманов (2000). Я следую здесь русифицированным формам татарских имен (Каримов, а не Карими, Керими и т.п.) в соответствии с тем, как сами их носители подписывали свои тексты на русском языке. Используя размытое определение «оппозиционное», я имею в виду нередкую сложность наделения российских мусульманских оппозиционеров более точными маркерами.

Ставя этот вопрос, я вкладываю в него отнюдь не частный смысл. Мне хотелось бы понять, действительно ли *маргинален*, «побочен» этот случай с маргиналиями Каримова, и — даже если так — то как именно он связан с более широким историческим контекстом, *случаен* ли он. Не поможет ли такая «призма» более выпукло, а то и в не вполне предсказуемых ракурсах увидеть, *зачем* мусульмане в поздней имперской России иногда говорили по-русски, как они это делали и *что* это значило? Речь, иными словами, пойдет о том, чем была эта дискурсивная практика — каковы были ее функции, ее политические смыслы, но также и смыслы культурные, как она была устроена; а прежде того — почему все-таки можно считать, что *говорить по-русски* — причем говорить по-русски *о себе и об исламе* — уже тогда составляло в некоторых российских мусульманских слоях дискурсивную практику.

Тем самым я хотела бы несколько *осложнить* сложившийся, как мне представляется, и не вполне проговоренный историографический консенсус. Он предполагает, что «настоящие» мусульмане в разных областях Российской империи, т.е. культурное большинство мусульман, даже и в поздний имперский период не только не знали русского языка, но и порицали его использование как языка иноверной и репрессивной колониальной власти. При всей обоснованности этой позиции, она, как кажется, сложилась на скрещении нескольких противоположных историографических тенденций. С одной стороны, это наследие подвергшейся сегодня убедительной критике трактовки реформистских течений в российском исламе (джадидизма) как (прото) националистических движений — взгляда, характерного (особенно в период холодной войны, но не только) и для советской, и для западной историографий, (разумеется, с противоположными оценками так трактуемого явления)⁶; такая трактовка вела к акценту на «национальных» языках действующих лиц и игнорированию их русского. С другой — это сегодняшняя настойчивая маргинализация самого джадидизма как явления сугубо периферийного, если не весьма вредного и плохо определяемого (Eden, Sartori & DeWeese, 2016; DeWeese, 2016), что вновь ведет к акценту на классических, «традиционных» языках ислама: прежде всего арабском, персидском, тюркских. Наконец, с третьей — это отталкивание идей, напоминающих о другой советской интерпретационной рамке, «дружбе народов» (как и об аналогичных нарративах мусульманской лояльности), в которую, казалось бы, может вписаться «мусульманско-имперско-русский» язык.

Как мы увидим, среди мусульман, говоривших на русском языке об исламе, были не только джадиды. Однако джадиды (или, точнее, реформистски настроенная мусульманская политическая оппозиция⁷) — и в силу политической ситуации, в которой они себя видели, и в силу идей, ими разделявшихся, — по-видимому, действительно стали в начале XX века основными носителями этой практики. Я не стану отрицать ни то, что эта дискурсивная практика для них часто оставалась маргинальной, ни то, что сами они оставались меньшинством (но значимым меньшинством) среди российских мусульман. Однако *маргинальное* давно привлекает (а отнюдь не отталкивает) внимание исследователей. Так и случай с русскими маргиналиями Каримова интересен и по существу, и эвристически как своего рода «лабораторный», «чистый» опыт существования *на границе*. Вопрос же о том, насколько поздней имперский русский язык мусульман стал ис-

6. Критику таких трактовок см. особенно в: Dudoignon (1996); Frank (2001); Farkhshatov & Noack (2003); Bustanov & Kemper (2012b).

7. О связке между джадидами и мусульманской оппозицией см., например: Ямаева (2002).

током советского и постсоветского русского языка ислама⁸, а насколько несомненные схождения (наряду с важными различиями) в характере их складывания и функционирования порождены лишь ситуационными параллелями, станет, как мне представляется, предметом специального обсуждения в будущем.

Я лишь пунктиром, как постановку вопроса, попытаюсь наметить предысторию — тот контекст, развитие которого позволило маргиналиям Каримова появиться, и некоторые особенные эпизоды, этот контекст высвечивающие; а затем перейду к рассмотрению самих маргиналий.

ПРЕДЫСТОРИЯ: КОНТЕКСТ

Писать по-русски о себе и об исламе — для русских мусульман⁹ 2-й половины XIX века это был процесс выработки одного из новых языков самоописания. Независимо от того, насколько широким мы сочтем такое обращение к русскому языку при дальнейших исследованиях (пусть даже оно сведется в это время к отдельным индивидуальным попыткам), оно представляло, по-видимому, один из аспектов более обширных поисков обновленных способов самоописания, шедших — очень по-разному и неодновременно — в разных мусульманских регионах и обществах в составе Империи. Как кажется, можно предполагать связь письма на русском языке с первыми нациостроительскими предприятиями, когда авторы-мусульмане оказывались под прямым влиянием русских образовательных (или иных) институций. Тут труды, представляющие русло, названное М. Кемпером (2008, с. 573–580) «татарским дискурсом» XIX века (хотя начинается он раньше), характерным для «доцентов и преподавателей» казанских и оренбургских учебных учреждений, — исследователь имел в виду, что в мусульманах, в ключе русской традиции, тут видели прежде всего татар (многогранный представитель этого дискурса — Каюм Насыров, 1825–1902). Или, например, произведения выходцев с Северного Кавказа, подобных Шоре Ногмову (1794–1844)¹⁰. Но вряд ли обращение к русскому — когда речь шла собственно об исламе — не было связано и с атмосферой дебатов о судьбах ислама, его реформе и взаимоотношениях с русской имперской властью, происходивших среди ученых (улема) преимущественно на арабском¹¹. Вместе с тем, в мусульманских авторах, писавших на русском языке (во всяком случае, тех, что выступили *поначалу*), стоит видеть тот тип исторических персонажей, которых называют *посредниками* между метрополией и их родными обществами, — колониальных посредников самого разного толка¹² хотя бы потому, что их русскоязычное письмо не могло не зависеть от современного им русского языка описаний мусульманского мира.

Так мы оказываемся одновременно и в ином контексте — контексте распространения разных пластов русского ориентализма в его широком понимании. Я имею в виду особенно те ориенталистские дискурсы метрополии, которые более всего могли влиять на формирование языков самоописания российских мусульман, и языка описания ими

8. О (пост)советском «исламском русском»: Bustanov & Kemper (2012a). Об идейных основаниях для превращения «джадидского» в «коммунистическое/советское»: Khalid (1999, p. 281–301; 2015).

9. «Русскими мусульманами» в Российской империи называли всех ее мусульманских подданных независимо от их этнической принадлежности; речь шла собственно о подданстве — «гражданстве» (впрочем, в процессе политизации этнических различий слово «русский» в значении подданства начинало вызывать вопросы).

10. Ш. Ногмов начал публиковать свою знаменитую «Историю адыгейского народа» еще в 1847 г. под названием «О Кабарде» в журнале Закавказский вестник.

11. О таких дебатах в Урало-Поволжье см. Кемпер (2008).

12. I. Campbell (2011) пишет об этой категории людей в тот же период среди казахов.

ислама в особенности. Ведь при всех ориенталистских ограничениях эти тексты одновременно отражали поиски и создание того русского языка (точнее, языков), на котором мир ислама и самый ислам вообще можно было бы описать.

Вопрос о том, что именно в *языковом* отношении было более, а что менее значимым, требует специальных исследований. Кажется, однако, понятным, что не могло не входить в число таких ориенталистских дискурсов — участников этих процессов. Это академическое востоковедение и этнография; это и миссионерская полемика с исламом — чего стоил для разработки способов говорить об исламе по-русски хотя бы *Миссионерский противомусульманский сборник* (1873-1894)! Вряд ли можно сбросить со счетов «исламский» дискурс административной власти, не только зависевший от первых двух сфер,¹³ но дополнивший их, судя по всему, собственными повествовательными приемами, обретенными в попытках решать задачи управления (такой «синтез» представлен и в «Журнале Особого совещания», о котором речь впереди); иными словами, это дискурс «прикладного ориентализма» (термин А. Моррисона¹⁴). Особую роль играла, разумеется, художественная литература (Layton, 2005, особ. 252-261). И, вероятно, один из важнейших пластов, черпающий отовсюду и, в свою очередь, на многих воздействующий, — ориентализм *массовый*.

Здесь публицистика, включавшая не только газетные и журнальные статьи, но и отдельные издания, становившаяся все более острой с заострением «мусульманского вопроса» в политике правительства; описания путешествий и паломничеств; «бульварные» романы и повести о мусульманском Востоке и экзотическом восточном *Другом*. К тому же «гибридному» пространству рассказов, очерков, прогнозов, оценок и дискуссий я бы отнесла и популярное или полу-популярное востоковедение, как и популяризированную миссионерскую литературу: издававшиеся отдельными изданиями лекции, учебники — российские и переводные, справочные материалы, либо же высказывания в такого рода изданиях и по их поводу со стороны миссионерских кругов.¹⁵ Их читала, по-видимому, не только специализирующаяся по «Востоку» аудитория, но и, шире, «читатель газет» (характерно, что рецензии на подобные издания можно найти в популярных «тонких» журналах — иллюстрированных еженедельниках). Иными словами, можно, вероятно, говорить о популяризации и скрещивании в этом пространстве разных ориенталистских дискурсов, включая

13. Совмещение одними и теми же лицами занятий ученых, с одной стороны, и бюрократических, военных, дипломатических должностей — с другой, не раз отмечено исследователями. Различия между подобными деятелями замечает Tolz (2005). Поздние советские труды говорили о *взаимодействии* «практического» и «научного» востоковедения (История отечественного востоковедения, 1990).

14. Morrison (2009, 622-623) определяет «прикладной ориентализм» как «реальное воздействие ориенталистского мировосприятия на колониальное правление и законодательство» (“...the actual impact of “Orientalist” attitudes on colonial governance and law”); «точки, в которых изучение восточных языков, религий и обществ [с одной стороны,] и осуществление имперской власти — с другой,] пересекались» (“the points at which the study of Oriental languages, religions, and societies and the exercise of imperial power intersected”). Иными словами, это применение представлений о Востоке, и мусульманстве конкретно, в практике власти.

15. Вспомним, например, широко читавшийся 4-томный труд А. Мюллера «История ислама с основания до новейших времен» (СПб, 1895-1896; характерно, что он переиздан в Москве в 2004). Любопытен в предложенном ракурсе известный «Сборник материалов по мусульманству», составленный по распоряжению туркестанского генерал-губернатора С.М. Духовского в русле мер по озаконлению администрации с мусульманством после крайне обеспокоившего власти Анджижанского восстания 1898 г., вышедший в 2 томах. Том I под редакцией военного чина В.И. Ярового-Равского (СПб, 1899) подвергся критике в самом правительстве (со стороны С.Ю. Витте, а также А. Давлетшина) за чрезмерно негативное отношение к исламу (Бабаджанов, 2009). Том II (Ташкент, 1900) под редакцией В.П. Наливкина был более нейтральным. Но в обоих томах совмещались правительственный заказ, «смешанный» подбор авторов (администраторы, ученые, миссионеры), учебно-научный характер материалов (с преобладанием, особенно в 1-м томе, рассмотрения ислама вообще, а не его местных проявлений) и популярно-массовый характер издания. Один из примеров прямого присутствия миссионеров в пространстве «массового ориентализма» — брошюра Е.В. Воронца «Ислам и отношение к нему в русской печати (По поводу статьи в «Московских Ведомостях)», (СПб. типография Добродеева, 1887), первоначально опубликованная как статья в религиозном журнале «Странник» (1887); об этом еще пойдет речь ниже.

сложившиеся среди ученых, миссионеров и властей, об их переработке «для всех»¹⁶. Такими путями, при собственном участии этих «всех», по-видимому, и складывался наиболее общий русский язык описаний ислама, набор их наиболее общих черт.

Бум этой литературы не случайно приходится на последнюю треть XIX — начало XX вв.: с одной стороны, это период бурного развития русской массовой литературы вообще (Brooks, 1985; Рейтблат, 2009), в свою очередь стимулированного реформами 1860-х гг.; с другой — присутствие «Востока» в картине мира русской читающей публики тогда становится особенно плотным¹⁷. На этом фоне и «мусульманский вопрос» не только в политике правительства, но и в ее общественном обсуждении становится все более заметным (E. Campbell, 2016). Так что заострение собственных дебатов среди мусульман (особенно в Урало-Поволжье и Крыму), связанных с реформой исламского образования («новым методом») и зарождением периодики (что сопровождалось и расширением функций письма на татарском языке, обращенного к более широкой, чем прежде, если не сказать «массовой» аудитории) — с одной стороны, и подъем массового ориентализма в русской прессе — с другой, происходят примерно в одно время.

Как раз в этом контексте были переведены знаменитые лекции Э. Ренана: «Ислам и наука» (издана на русском в том же году, что была прочитана в Сорбонне, 1883) и «Место семитских народов в истории цивилизации» (издана на русском в 1888, прочитана в Коллеж де Франс в 1862)¹⁸ и дан не менее знаменитый в России ответ на русском языке на первую из них, принадлежащий мусульманину. Я имею в виду, конечно, три книги петербургского ахуна Атауллы Баязитова (касимовского татарина по происхождению): *Возражение на речь Эрнеста Ренана «Ислам и наука»* (1883); *Отношение ислама к науке и к иноверцам* (1887); *Ислам и прогресс* (1898). Фигура А. Баязитова (1846–1911) уже не раз описана¹⁹, да и подробное рассмотрение его полемики с Ренаном не входит в задачи этой статьи. Однако эта полемика позволяет, как мне представляется, заметить несколько важных черт в становлении практики обращения российских мусульман к русскому языку.

ПРЕДЫСТОРИЯ: АТАУЛЛА БАЯЗИТОВ И ВОКРУГ

Задумаемся сначала, на что именно отвечал А. Баязитов, а затем — как он это делал. Важность аргументов Ренана заключалась не просто в критике ислама, но в том, что он по-новому — на языке *модерности* — сформулировал основания противо-

16. Абашин (2015; первая публикация статьи — 2005) предлагает, наоборот, сузить понимание ориентализма, рассматривая его как один из вариантов *колониального* дискурса (вариант, отличный от описаний Африки, Восточной Европы и пр.) в ряду других дискурсов, описывающих *Другого*, таких как национальный, либеральный, социалистический и т.п. Одновременно, однако, он подчеркивает их взаимодействие и смешанный характер. Это последнее, происходящее в общем, широкое русле ориентализма, и представляется мне наиболее действенным в рассматриваемой ситуации. Противоположным охватом, в сравнении со взглядом Абашина, наделяет ориентализм Эткинд (2013).
17. Ср. ряд событий, связанных только с войнами и восстаниями: польское восстание (1863), заострившее инородческий вопрос в целом; широко обсуждавшийся конец кавказской войны (1864); завоевания в Центральной Азии (2-я половина 1870-х); русско-турецкая война (1877–78); анджанское восстание (1898); боксерское восстание в Китае (1899–1901); русско-японская война (1904–05).
18. Ренан (1883), Ренан (1888).
19. Названные книги А. Баязитова изданы в С.-Петербурге. Первая, «Возражение.» — краткая брошюра-рецензия. А. Баязитов выступал и со статьями в русских газетах: По поводу помещенного в одной из газет известия о скором обращении всех в ислам // *Голос*. 1882, № 308; Вопрос о просвещении инородцев // *Восточное обозрение*. 1885, № 10; По поводу мусульманского фанатизма // *Санкт-Петербургские ведомости*. 1886, № 123; Рецензия на книгу С. Усманца «Очерки развития религиозно-философской мысли в исламе» // *Исторический вестник*. Т. 40. 1890, № 6; Обманчивые призраки. Ответ на статью «Среди татар» в газете «Новое время» // *Санкт-Петербургские ведомости*. 1891, № 96. — С. 2-3; Ислам и культура // *С.-Петерб. ведомости*, 1891, № 214. 9 (21) авг.; О мусульманских школах // *Сын отечества*. 1892, № 338; Что проповедует ислам? // *Неделя*. 1896, № 36. — С. 1164–1168; Ахун Баязитов о событиях в Анджане // *Казанский Телеграф*. 1898, № 1720. 23 авг. — Цит. по: Ахметгалеева (Янбаева), 1994; Гафаров & Набиев, 2014; Беккин, 2016. См. также: Баязитов (2007); Гафурова (2003).

стояния двух миров, секуляризированной Европы и мира ислама²⁰. Одним из главных таких оснований стала теперь враждебность ислама и, глубже, семитского духа, эту религию породившего, науке и развитию, воплощавших в себе гений европейской цивилизации.²¹ Это не только служило объяснением «отсталости» мусульманского мира, но означало его неспособность к прогрессу вообще, его обреченность на бездеятельность, стагнацию и гибель — в отличие от рвущейся вперед Европы. Так концепция Ренана вписывалась в один из «больших нарративов» европейской модерности — прогрессистский.

Здесь приходится сделать терминологическое отступление. Понятие модерности само по себе давно вызывает споры в историографии, особенно применительно к незападным обществам. 2016 год был отмечен по меньшей мере двумя дискуссиями, специально посвященными модерности в актуальных для нас пространствах: Центральной Азии — в одной из дискуссий (*Beyond Modernism*), и России/СССР в целом — в другой (Споря о модерности; в центре обсуждения статья: Дэвид-Фокс, 2016)²². Составители сборника *Beyond modernism* («За пределами модернизма») возмущены, с одной стороны, ценностной нагруженностью этого понятия (когда «модерность» понимается как «современность» и представляет собой явление «прогрессивное», связанное с эмансипацией индивида, торжеством разума, новаторством и т.д.), а с другой — неправомерным, прямолинейным и нередко до смехотворности бездумным причислением к модернистам всех «позитивных» фигур в российском исламе, и особенно центрально-азиатских исламских реформистов — *джадидов* (что стало распространенным не только в постсоветской историографии). Возмущены настолько, что они предлагают отказаться от понятия модерности вообще, которое при таком его использовании становится бессмысленной всеобъясняющей оценочной рамкой (Eden, Sartori & DeWeese, 2016; DeWeese, 2016)²³. За этим — их общие возражения против тенденции свести изучение ислама в Центральной Азии и изменений в нем к исследованиям джадидизма как исламского модернизма (что связано с влиятельностью трудов Адиба Халида [Khalid, 1999, 2015; Халид, 2010]). Отсюда же — акцент на салафитских (фундаменталистских) взглядах реформистов, т.е. взглядах, теоретически противоположных модернистским.

О сложности самой этой дихотомии мне еще придется говорить далее. А на данном этапе подчеркну, что здесь для меня важно, главным образом, то понимание модерности, которое дали ей *постмодернисты*: это время, отмеченное совокупностью характерных дискурсов, наследующих Просвещению; время, отличающееся от *нашей* современности доверием к «метанарративам» (или «большим нарративам», «великим рассказам»), тогда как теперь наступил их закат; время *завершившееся* (и завершившееся состояни-

20. О влиятельности мнений Ренана как в европейском, так и в мусульманском мире (повлекшую и частную переписку между ним и ал-Афгани, где они во многом согласились друг с другом), см. подробнее Бессмертная (2010, 250-273); об общем контексте позиции Ренана писал Said (1978), ср. иной взгляд: Козлов (2012).

21. Неспособность мусульман к развитию и их чуждость науке Ренан обосновывал, в частности, тем, что наука, называемая мусульманской, во-первых, не мусульманская, поскольку существовала не благодаря, а вопреки исламу. И, во-вторых, не арабская, поскольку создавалась, хотя и на арабском языке, но преимущественно не арабами и вообще обычно не семитами, а представителями других рас, и именно индоевропейцами — персами (или представителями других религий — христианами).

22. Об истории споров вокруг понятия модерности и ее разных концепциях см. также лаконичный очерк С. Абашина (2015а, 20-27).

23. Характерно, что дискуссия «Споря о модерности» ставит Россию в то же положение по отношению к Западу, в каком видятся центральноазиатские территории Российской империи в *Beyond modernism*. Историографический охват первой дискуссии, однако, гораздо шире. См. особенно выступление Келли (2016).

ем постмодерна)²⁴. И к тому же, время отнюдь не светлое — порождающее мировые войны, Холокост и другие геноциды, и т.д. (Хоркхаймер & Адорно, 1997; Стейнберг, 2006²⁵). Как показывает дискуссия в НЛО, при всех сложностях, отказ от понятия «модерность» в историко-культурных исследованиях вряд ли целесообразен и при более объемном (и прагматическом) ее понимании — когда в ней видят характерный социальный и культурный опыт (например, практики, связанные с появлением массовой культуры, прессы и т.д., что я описывала выше); да такой отказ вряд ли и решил бы поставленные П. Сартори и Д. Девизом вопросы. Замечу, сколь важно это понятие в исследованиях империй²⁶. Однако в дальнейших рассуждениях модерность нужна нам, повторю, преимущественно как характеристика дискурсов.

Создание языка описаний мусульманского мира и ислама в том гибридном пространстве «массового ориентализма», куда включились и переводы лекций Ренана, как раз и определялось чертами этого «большого нарратива» — веры в прогресс. Здесь сочетались универсализм (почти тождественный европоцентризму — поскольку европейское и казалось всеобщим) и партикуляризм — интерес к отдельным культурам и цивилизациям, к национальным и подобным им воображаемым «самобытным» сообществам, к «исконному», «традиционному». Понятия «прогресс» и «культура» были постоянными в публичном дискурсе. Причем «культура» понималась двояко, сообразно двум названным измерениям. С одной стороны, это собственно цель прогресса — всеобщая, единая, универсалистская Культура, сумма достижений всего человечества, идеальное общество будущего. С другой — это партикулярная, национальная или подобная ей культура, *национальный дух*, культура-традиция (в таком смысле — это культура-прошлое); таких «национальных», отдельных культур много.²⁷ Но оба значения сказывались, когда иерархия культурных сообществ выстраивалась в виде единой эволюционистской схемы, «лестницы прогресса»²⁸. Ее верхнюю ступень занимала самая «развитая», дальше всех продвинувшаяся по пути прогресса Европа, а нижнюю — «отсталые народы мира», которым предстояло двигаться вперед и вверх, чтобы внести свой самобытный вклад в сокровищницу общей Культуры. Объявить мир ислама неспособным к науке и прогрессу в таком контексте означало выбросить его из эволюционного процесса, из истории вовсе.

Мусульманские ответы, прозвучавшие в разных точках мира, не были одинаковы. Так, ал-Афгани соглашался с Ренаном в том, что религия в принципе противостоит науке, но

24. «Состояние постмодерна» (1979) — известная лекция Ж.-Ф. Лиотара (Лиотар (2015); см. также: Лиотар (2008), особенно «Послание о всеобщей истории»). Как поясняет его концепцию Можейко (2003), учитывающий трактовки и других постмодернистских авторов, метанарративы, или большие нарративы — это дискурсивные «социокультурные доминанты, своего рода властные установки, задающие легитимацию того или иного (но обязательно одного) типа рациональности и языка. К метанарратиям Лиотар относит новоевропейские идеи эмансипации и социального прогресса, гегелевскую диалектику духа, просветительскую трактовку знания как инструмента разрешения любых проблем и т.п.». Они отнюдь не всегда проявляются эксплицитно. Казалось бы, путаницы между «модерностью» и «современностью» можно было бы избежать, используя вместо термина «модерность» понятие старой (советской) хронологии — «Новое время», однако оно еще более, чем «модерность», возвращает нас к идеям прямолинейной стадийности истории. Отмечу, что сейчас и постмодерное состояние может восприниматься как ушедшее, говорят, например, об 'after-postmodern' и т.п. категориях.

25. Стейнберг, говоря специально о России, отмечает вслед за В. Беньямином катастрофическую составляющую модерности и даже определяет модерность как катастрофу: <http://www.nlobooks.ru/node/7553>.

26. См., например, журнал *Ab Imperio*.

27. См. об этом и, шире, об эволюции понятия «культура» и его политических смыслах: Копосов (2005).

28. Очень выуклые примеры описаний иерархии народов, в основе которой «лестница прогресса» и «Культура» как цель истории, дал в 1910-1911 гг. журнал «Мусульманин» (Бессмертная, 2000).

подчеркивал, что массы простых людей не могут без нее обойтись²⁹. Со своей стороны, А. Баязитов признавал, что мусульманский мир *отстал*, но, как и следовало ожидать, ахун решительно возражал против того, чтобы рассматривать этот «упадок» как укорененный в самом исламе, как вытекающий из его сути. Он видел причины упадка мусульманской учености в иноземных завоеваниях, переходе власти в руки монголов или, позже, турок, для которых священный язык Корана, арабский, не был родным (например, Баязитов (1887, 10)). В отличие от ал-Афгани, замечу, он настаивал на примирении науки и религии (следует иметь в виду, что в русском переводе лекции Ренана, сделанном Ведровым, была опущена последняя часть оригинала — критика в адрес религии вообще). Здесь нам, однако, важно не столько концептуальное содержание этой полемики, сколько ее языковая сторона. Ведь уже чтобы *прочесть* Ренана, требовалось владеть языком того прогрессистского «большого нарратива», на котором Ренан произносил свои лекции.

Судя по его текстам, Баязитов этим языком не только владел, но, как кажется на первый взгляд, именно на нем и ответил. Сама идея отсталости (предполагающая поступательное движение народов вперед, к прогрессу, но в разном темпе), которую обсуждает Баязитов, присутствие в его текстах терминов вроде «прогресс» и «культурные народы», о том свидетельствует: «Надеемся, что настоящим сочинением удастся рассеять ошибочные понятия об отношении Ислама к образованию и прогрессу. Нам очень часто приходится слышать, даже от солидно образованных людей, будто бы отсталость мусульманских народов находится в связи с их религиозными понятиями...» (Баязитов, 1887, 3-4). Требуется отдельного рассмотрения вопрос о том, какую именно историософскую концепцию высказывал на этом языке автор (было ли это, например, собственно линейное прогрессистское видение истории, или оно совмещалось, скажем, с представлениями о пути от детства к старости, предназначенного каждому отдельному народу), какое именно значение обретали используемые понятия в его произведениях. Здесь же нам важно, что так или иначе это сказано на языке модерности.

Впрочем, не только на этом языке. Уже при первом чтении текста видно, что споря с прогрессистскими аргументами Ренана — и споря именно о прогрессе и исламе, — ахун Баязитов многие из своих рациональных прогрессистских доказательств основывает на... хадисах, сунне. То есть использует совсем не современные (во всяком случае, не современные европейские) методы полемики: «Автор книги о преданиях “Джамиа-ссагир” передает от лица Магомета, что он говорил: ученые есть светочи — факелы земли и заместители (хляфи)³⁰ пророков. Они наследники как мои, так и других пророков»³¹ (Баязитов, 1887, 19-20). Здесь сохранены даже элементы *иснада*, цепочки передатчиков хадиса, не говоря о важности в «классическом» суннитском исламе самой идеи об ученых-улема как наследниках пророков; Баязитов повторяет ее снова, цитируя и другие хадисы на эту тему.

29. Эта позиция была сформулирована ал-Афгани с большей и меньшей откровенностью в частных письмах к Ренану и в письме (на арабском) в известную французскую газету *Journal des Débats*, которая опубликовала французский перевод письма (18.05.1883, 3). Poleмика ал-Афгани с Ренаном публиковалась и для арабо-язычного читателя (Jamāl al-Dīn al-Hussaynī al-Afghānī. “al-Islām wa al-ilm”, in Al-Basīr, 3.05.1883). Тексты эти требуют сопоставления, поскольку высказывалось предположение, со ссылкой на М. Абдо, что такая позиция ал-Афгани не была предназначена для «простых мусульман» (Laurens (1991); ср.: Keddie. (1972, с. 189-199).

30. Имеются в виду *хулафа*, мн. от *халифа*, халиф.

31. Оригинал хадиса: *ءامل عل حى باصم ضرالاء افلخو ءاىبنالانوشوروو ىنوشوروو ءاىبنال*; его правильный (по нормам сегодняшнего исламоведения) перевод: «Ученые — светильники (*масабих*) земли и наследники пророков, наследуют они мне и наследуют пророкам». Хадис приводится в труде Абд ал-Малика ал-Муттака ал-Хинди «Сокровище благодетелей» (*Kanz al-ummāl*) и восходит, по всей видимости, к использованному ал-Хинди «Малому сборнику» (*ал-Джами ас-сагир*) Джалал ад-дина ас-Суйути (а не к имевшему то же название «Малому сборнику» аш-Шайбани, который широко использовался мусульманами ханафитского толка в России). Баязитов мог не назвать имя автора из-за этих сложностей. Я признательна М.А. Алонцеву за выявление хадиса.

Как видим, в письме Баязитова совмещаются разные культурные языки (они же — дискурсы) — т.е. «языки», имеющие разное культурное происхождение³². Один из них сложился в контексте европейской модерности, другой — исламского дискурса³³. Подобное совмещение в куда более сложном варианте еще привлечет наше внимание, когда речь пойдет о маргиналиях Каримова. Оно же требует большой осторожности в причислении того или иного писателя-мусульманина к «модернистам», даже если он использует языки модерности (так, само понимание Баязитовым науки и знания нуждается в специальном рассмотрении, чтобы выяснить, насколько влияли на него «традиционные» исламские (к которым оно, все же, кажется ближе) и «ренановская» концепции знания).³⁴ Однако и собственно *модерная* составляющая этих произведений — полемика мусульман с Ренаном, обсуждение отношения ислама к прогрессу и т.д. — отнюдь не непременно требовала использования *русского* языка. Подобные проблемы обсуждались и на других языках, в частности, на татарском (например, позже, Мусой Бигиевым³⁵).

В апреле 1884 г. знаменитый казанский миссионер Н.И. Ильминский в письме к еще более знаменитому обер-прокурору Св. Синода К.П. Победоносцеву цитировал, не без раздражения, известия, согласно которым изданное незадолго до того «Возражение на речь Эрнеста Ренана» «возбудило чрезвычайно живой интерес к себе в умах оренбургских мусульман: они повыписывали себе возражение Баязитова в значительном количестве экземпляров и читают, а для тех татар, которые не понимают литературного русского языка, *переводят на татарский язык*» (Ильминский, 1895, 102-103. *Курсив мой.* — О.Б.)³⁶. Зачем же Баязитов писал по-русски, если это приходилось потом «на местах» переводить на татарский? Учитывая к тому же, что опыт писательства на татарском у него уже был?³⁷

32. Подчеркну: я использую понятие «культурный язык» в значении *дискурса* (т.е. явления *вербального*), происходящего из той или иной культуры (в ее классическом антропологическом понимании). Это не то же, что «языки культуры» — способы описания себя и мира, относящиеся к самым разным рядам, например, языки кино, искусства, музыки, ритуала, поведения или же «языки (советского) ислама». Их связь с той или иной культурной традицией может не иметь значения при их обсуждении.
33. Об исламском дискурсе: Кемпер (2008); дополняющее определение: Frank (2001, p. 1-2).
34. Для М. Батунского главным признаком модернизма у «мусульманских модернистов» становится, пожалуй, их «бросок в историю», т.е. стремление «продолжить европейскую культуру, придавая ей новый смысл, сделать свой этноконфессиональный духовный субстрат, свой «способ бытия», одним из исходных пунктов созидания универсального культурного комплекса» (Батунский, 2003, 249). При почти монологическом своеобразии его взглядов (сочетавшимся с характерным для ряда неортодоксальных советских ученых 1970-х — 1980-х гг. органистическим пониманием культуры), он одним из первых ввел в научный оборот многие сведения, в частности — материалы русскоязычной полемики 1890-х гг. между мусульманами и миссионерами (см. особенно с. 242-260). Понятие «модернизм» предстает самоочевидным, а все данные собраны как если бы заново в Гафаров и Набиев (2011; 2014). См. также посвященные А. Баязитову труды Р.Р. Шангараява (в частности: 2014; 2015). По-видимому, предполагается, что «модернизм» — это любая критика традиции (как угодно понятой), особенно в сочетании с ориентацией на «приобщение к европейским ценностям», а обращение к русскому языку о том свидетельствует. См. критику подобных подходов в Beyond Modernism.
35. См., например, его статью 1912 г. *Маданият доньясы таракый итмеш икэн Исламтай доньясы ни очен иңде?* (Почему Запад прогрессировал, а мир ислама пришел в упадок?) в Хайрутдинов (2000).
36. Приводя эти сведения, Ильминский цитировал (с некоторыми стилистическими поправками) заметку Позднева в *Оренбургские епархиальные ведомости* (Позднев, 1884). Автором заметки был, по-видимому, служивший в то время преподавателем Оренбургской духовной семинарии, выпускник Казанской духовной академии православный богослов П.А. Позднев (имевший впоследствии весьма примечательную биографию; см. о нем на сайте «Русское православие»: http://www.ortho-rus.ru/cgi-bin/ps_file.cgi?2_640). В этой заметке он счел, что Ренан убедительнее, чем Баязитов. Позднев повторил отмеченные Ильминским сведения дважды, добавив: «По крайней мере оренбургские мусульмане сильно интересуются “Возражением” Баязитова и такое значение ему придают, что самой речи Ренана вовсе не желают читать. В этом мы убедились из беседы с некоторыми из здешних мусульман, которые на вопрос — читали ли вы самую речь Ренана?» — отвечали: “для чего ее читать, когда в «Возражении» она подробно и обстоятельно разобрана» (с. 246).
37. 1881: *أى غطصم دم جم اغايند ميون والشاب لکن نيدو ميون لک*; — *Мухаммед Мустафа...*, 2-е изд., 1885: *المسأله — اسلام*; 1883: *ان امالنا تي ارش*; — *Шараят ал-иман...*

Разумеется, дело в *адресате*: автор обращался и к русской публике *тоже*, даже *прежде всего* к ней, особенно, к той, которая читала Ренана и его единомышленников (вспомним цитированное выше указание на цели его книги). А тем самым он и помещал свой текст все в то же гибридное и разнородное пространство «массового ориентализма». Обращение к русскому языку, по неизбежности, требовало от него *переводческого усилия*, аналогичного по своей направленности тому, что уже прежде предприняли писавшие на русском востоковеды, миссионеры, религиозные философы, как и военные, путешественники и рассказчики (грань между «переводом» на русский язык мусульманских *реалий*, например, в травелогах, и переводом *текстов*, исламских *терминов* и *понятий*, то есть между описанием Другого и собственно переводом, часто оказывалась размытой)³⁸. Языком для перевода исламских понятий был язык христианства — другого и не могло существовать в русскоязычном универсалистском мировосприятии (так не только в миссионерской литературе, но это и подчеркивает ее роль). Даже позже и даже в русскоязычной *мусульманской* прессе (отнюдь не только в собственно русском ориентализме) мусульманский реформизм (а то и ислам вообще) отождествлялся с протестантизмом, суфийские братства — с монашескими орденами, служители мусульманского культа — с духовенством, течения в исламе — с сектами, даже Мухаммад сопоставлялся с Христом.

Альтернативой переводу уже тогда являлась транслитерация терминов, сопровождающаяся их пояснением. Можно думать, что, если в основе *перевода* лежали более или менее выраженные универсалистские презумпции, представление о *переводимости* языка ислама, то выбор транслитерации исходил, наоборот, из представлений о специфичности, непереводаемости, различиях, основывался на подчеркивании партикулярного (в самом деле, говорить «Аллах» или «Бог?»)³⁹. Однако иной раз транслитерация в ту пору могла быть вызвана всего лишь незнанием того, *как* перевести, появляясь *вопреки* стремлению к переводу, могла указывать на неразработанность способов перевода в опыте автора-переводчика. И вправду, когда Баязитов, цитируя приведенный выше хадис, *переводит* его и говорит «светочи-факелы земли» вместо буквального «светильники земли» (можно было бы перевести просто «светочи земли», не говоря уж о простейшем «освещают землю»), это выдает не только его недостаточное знание русского или арабского языка (чего, как мы вскоре убедимся, вовсе нельзя исключить), но и его напряженное стремление передать по-русски то, что кажется особенным и важным, как и убеждение в возможности такой передачи. В целом, он прибегает и к переводу, и к транслитерации (не переводится, например, слово хиджра, когда речь идет о летосчислении), хотя он предпочитает, как кажется, первый; дальнейшее исследование его выбора того, что переводить, а что транслитерировать в сравнении с выбором других авторов, пишущих по-русски об исламе, могло

38. Тут можно возразить, что русские востоковеды и/или путешественники «переводили» «Восток» на свой собственный язык и подходили к «Востоку» извне, из «своего» пространства, тогда как Баязитов переводил изнутри (из пространства «Востока») вовне, на «чужой» язык (попросту говоря, первые «переводили» чужое на свой язык, а Баязитов свое — на чужой). Однако здесь я говорю лишь о направлении «перевода», которое в обоих случаях одно: с «восточного» на русский. Одновременно речь идет, конечно, и о самой сути ориентализма и его более тонких интерпретаций, чем в классическом (Саидовом) понимании. Я стремлюсь показать, что русский язык, даже если он был плохо усвоен грамматически, по всей видимости, уже не воспринимался Баязитовым как язык вполне чужой в культурном отношении, а ситуация в целом имела оттенки самоориентализации.

39. Сравним: Кемпер (2012) показывает, что случаи перевеса транслитерации над переводом в постсоветских исламских текстах на русском языке связаны со стремлением их авторов к арабизации текста, к подчеркиванию специфичности ислама. В нашем же случае вектор чаще обратный, перевод преобладает над транслитерацией; за этим — не демонстрация принадлежности автора и его читателя традиции, основанная на стремлении подчеркнуть (и/или восстановить) исламскую идентичность (как при сегодняшнем акценте на транслитерации), а, наоборот, стремление приблизить ислам к всеобщему, универсальному. И даже там, где в рассматриваемых мною случаях присутствует транслитерация, самый факт рассказа об исламе на русском языке основан на том же стремлении ввести его в общее пространство мысли, да и духа.

бы стать выпуклой характеристикой его авторской позиции и исходных презумпций и, шире, того, что именно понималось разными авторами как исламская специфика.

Важно, однако, что, *переводя*, Баязитов будто чувствует себя вполне одиноким в этом пространстве «массового востоковедения»: он, похоже, почти не опирается напрямую на уже существующие рассказы об исламе. Такое чувство одиночества подтверждают, наверное, и упреки, высказанные Ильминским не только в адрес мусульманского автора «Возражения на речь Ренана», но и его предполагаемого русского помощника, упреки в том, по сути, что оба они недостаточно образованны (в самом деле, что в данном случае есть необразованность, как не отсутствие опоры на предшественников?): «В конце его (автора — О.Б.) возражения [на речь Ренана] приводятся научные арабские афоризмы русскими буквами. Что транскрипцию могла исказить русская типография, это не диво; но русский перевод арабских текстов и научных выражений представляет иногда такие особенности, которые ведут к подозрению, что мулла (автор «Возражения» — О.Б.), который толмачил эти тексты, совершенно не знаком с русскою научною терминологией, а тот, кто излагал по-русски, совсем не знаком с магометанскою наукой» (Ильминский, 1895, 102-103). Особенности рассматриваемого текста, вызвавшие этот упрек миссионера-ученого, нетрудно связать с тем, что в пространстве массовой литературы, на которое ориентировался Баязитов, представления о самом существовании сложившегося научного словаря могли быть весьма размыты. Нельзя ли, однако, объяснить такое незнание автора с «русской научной терминологией» не только тем, что он не успел ей обучиться, но еще и тем, что он считал ее для себя отчасти избыточной, поскольку он — лучше знает? Пусть он прибегал иной раз к обширному цитированию западных ученых в поддержку высказываемой им точки зрения⁴⁰, но все же источник своих знаний он помещал в ином, «своем», исламском пространстве.

Обращаясь к русской публике и полемизируя с доминирующим, на его взгляд (и не только его), русским консервативным мнением об исламе, Баязитов заявляет свои права на лучшее — и непредвзятое — знание, на понимание истинного положения дел в исламе, именно потому, что он сам мусульманин. Оставаясь в пространстве «массового ориентализма» (он ведь полемизирует *внутри* него), и ставя, казалось бы, ту же цель, что и собственно русские (немусульманские) авторы, — рассказать русской публике об исламе, он ведет речь с принципиально иной позиции: *это — правда, поскольку говорим мы сами*. Иными словами, *нам* приходится полемизировать с *Другим*, поскольку Другой нас описывает неверно. Тем самым, становится принципиальным, кто *субъект* высказывания. В этом, по-видимому, и заключена главная и двоякая функция обращения Баязитова к русскому языку: вести *полемику от имени мусульман* внутри *общего* (массового, российского) пространства.

Впрочем, высказывались подозрения, что книги Баязитова были написаны не им. Одно из таких утверждений принадлежит мусульманину, казахскому султану и полковнику Лейб-гвардии атаманского Его Императорского Высочества наследника цесаревича полка, одному из учредителей Мусульманского благотворительного общества в Петер-

40. В 1-й главе «Отношений» Баязитов приводит обширную цитату из «французского писателя Лебона», упоминая его занятия «историей арабской цивилизации» (Баязитов, 1887, 12-17). Мог подразумеваться Гюстав Лебон (1841-1931) — помимо прочего, автор книги *La civilisation des arabes* (1884). Насколько можно судить, он тогда не был широко известен в России (его имя не вошло в современные энциклопедические словари), а книга его переведена на русский только в 2009 г. (под названием «История арабской цивилизации»). Хотя содержание цитаты совпадает с духом книги Лебона, мне пока не удалось найти текстуальных совпадений, что осложняется различием языков французского оригинала и русской цитаты. Но, вероятно, это не единственный случай «свободного цитирования» в «мусульманском русском» того времени. Ср. комментарии Салихова (2010) к письмам Мурзы Алима.

бурге Гази Вали-хану (1844-1909) — фигуре тоже вполне посреднической, если иметь в виду отношения с имперской властью. В начале 1893 года он писал И. Гаспринскому: «Я удивляюсь смелости таких безграмотных людей, как Баязитов, решающихся издавать газету под громким именем «Блеск ислама», ради того только, чтобы эксплуатировать невежественный мусульманский народ [...] Воображаю, как бы повел дело издания своей предполагаемой газеты Баязитов, если бы ему было разрешено? Наверное, он думал воспользоваться услугами господина Величко (известного своими стихами под названием «Восточные мотивы») и компании, которые написали ему брошюры «Возражение на Ренана», «Ислам и наука» и статью в «Петербургских ведомостях» против Смирнова⁴¹, составленную общими силами; под всеми этими статьями красовалась только одна фамилия: «Мудар... (мударрис. — О.Б.) Баязитов...»⁴² Здесь кажется непонятным все: и то, что именно имеется в виду под безграмотностью Баязитова, и то, каким образом описанные выше произведения могли быть приписаны авторству немусульманской среды. Впрочем, Баязитов, похоже, действительно крайне плохо владел письменным русским языком и, во всяком случае, вряд ли мог обойтись без редактора.⁴³

Нам здесь важно, однако, иное. Восприятие Гази отчетливо подтверждает принадлежность русскоязычных произведений Баязитова пространству «массового ориентализма», чьими представителями и были «В.А. Величко и компания»⁴⁴. Оба исследователя, обращавшихся к его письму, не без доверия отнесли к назначенному им авторству этих произведений. Р. Беккин утверждает даже, что В.А. Величко и создал А. Баязитова как русского публициста, организовав подготовку и публикацию его работ на русском языке в стремлении «интегрировать консервативно настроенную мусульманскую элиту в русское общество» (под такой «подготовкой» исследователь подразумевает, по-видимому, значительное редактирование, если не написание/переписывание русских текстов Баязитова⁴⁵). На мой взгляд, имеющиеся сведения позволяют говорить лишь о том, что редакторскую, как

41. В.Д. Смирнов — цензор мусульманских изданий. Имеется в виду, очевидно, полемическая статья Баязитова в газете: Санкт-Петербургские ведомости. 1891. № 96.

42. ит. по: Зайцев (2014). О Г. Вали-Хане см. также статью в Ниве, 1891, №11, с. 258-260, включенную в подборку материалов: <https://sites.google.com/site/ssnmar/sultan-gazi-vali-han> (проверено 20.05.2017).

43. Письмо А. Баязитова к В. Соловьеву, демонстрирующее низкий уровень авторского владения русским письмом, независимо друг от друга приводят Смирнов (1995) и Беккин (2016а, см. особенно копию автографа на вкладке с иллюстрациями). Замечу, что проблемы письма зачастую решались тогда с помощью писарей. Ср. опубликованное там же Р. Беккиным высоко этикетное и грамотное письмо А. Баязитова археологу-востоковеду В.К. Трутовскому (1862-1932) от 04.09.1895. Я признательна Р. Беккину за предоставленные мне копии цитируемых здесь его статей и содержательные дискуссии.

44. В.А. Величко (1860-1903) известен как монархист и радикальный националист, сторонник «русской идеи», расист и антисемит, один из членов-учредителей Русского собрания (что ярко проявилось, в частности, в его книге «Кавказ», изданной посмертно его соратницей М.Г. Муретовой). Однако Вали-хан пишет в период до отъезда Величко на Кавказ (1896), когда он, возможно, придерживался иных взглядов. В это время он был, как считается, вдохновителем кружка, куда входили люди совсем иных убеждений, например, Н. Лесков, Вл. Соловьев, А.Н. Веселовский, И. Репин. Тогда он выступал преимущественно как литератор, поэт и автор «вольных переводов» из восточной поэзии (с подстрочников). Впрочем, нельзя исключить, что выражение Г. Вали-хана «Величко и компания» могло подразумевать не конкретный кружок, а значить просто «Величко и иже с ними», «люди, подобные Величко». Об этом кружке см. Де-ла-Барт (1912); о В.А. Величко см. также неслестные воспоминания Э. Ухтомского (Лукьянов, 1992).

45. И. Зайцев (2014), опубликовавший письмо Г. Вали-Хана, как и Р. Беккин (2016а, 2016б), отмечают «симпатию» В.А. Величко к исламу и мусульманским подданным России, однако симпатию «прагматическую», основанную на противопоставлении мусульман (с точки зрения Величко, более лояльных государству) иным инородцам, в частности, на предпочтении на Кавказе тюрок армянам. Как показывает Беккин (2016б), Величко и создал — в опубликованной им в 1901 г. биографии философа Вл. Соловьева — миф, лежащий в основе сложившихся в историографии представлений о дружбе между Соловьевым и Баязитовым. Однако на тех же, фактически, основаниях утверждать, как это делает исследователь, что публикация русских книг Баязитова еще и в 1й половине 1890-х гг. была реализацией «собственного проекта» Величко «под названием „А. Баязитов — русский публицист“», мне представляется преждевременным. Если все же допустить, что ранний Величко принимал участие в создании первых трудов Баязитова на русском языке, кто же писал за него после отъезда Величко на Кавказ в 1896 г.? Замечу, что Величко не имел востоковедного образования.

и при необходимости организационную помощь кого-то из членов этого кружка, куда А. Баязитов был вхож, нельзя исключить (если вообще подготовка обсуждаемых произведений связана именно с этими людьми из окружения Баязитова). Их большому, писательскому участию противоречит как раз характер дискурса и само содержание текстов: вряд ли эта «компания» так уж хорошо ориентировалась в хадисах.

Но не свидетельствуют ли сомнения Г. Вали-хана не столько о том, кто в действительности был автором этих произведений, сколько о его отвержении — возможно, вообще характерном для каких-то (военных?) мусульманских кругов⁴⁶ — самой ведшейся Баязитовым русскоязычной полемики об исламе, ее оправданности, *нужности* (не говоря о его неприязни к Баязитову персонально⁴⁷)? Тем более что и упрек в «безграмотности», соседствующей с «эксплуатацией невежественного народа», здесь мог иметь преимущественно политические коннотации, диктоваться идеологическим неприятием этого «консерватора»⁴⁸, что и побуждало «перебросить» авторство этих публикаций противоположной стороне полемики — «массовым ориенталистам» самой метрополии. Или же сказанное Г. Вали-ханом свидетельствует о совсем ином различии в его кругах самих противостоявших сторон (когда граница проводится не по линии «русская власть/публика vs. мусульманский ответ»)?

Зато Н.И. Ильминский (1895, 102-103), тоже усомнившись в авторстве Баязитова, как мы видели выше, без сомнений приписывает «Возражение на речь Э. Ренана» автору-мусульманину, только другому: «Оно произвело на меня такое впечатление, что это писал не мулла; вся манера и взгляды — Алимовские; и я подумал, что статью (т.е. «Возражение...». — О.Б.) писал мурза Алим, а мулла только номинально приплетен ради мусульманского эффекта» (имеется в виду, очевидно, большая авторитетность Баязитова).

Мурза Алим известен нам как еще один автор, писавший по-русски об исламе в газетах и полемизировавший с миссионерской критикой этой религии как таковой.⁴⁹ Ильминский упоминал о нем в переписке с Победоносцевым еще и несколькими месяцами раньше, в феврале 1884 (а письмо о «Возражении» Баязитова написано, напомним, в апреле). Он рассказывал тогда о частных письмах Мурзы Алима Н.П. Остроумову, написанных в ответ на выступление того в «Туркестанских ведомостях» с серией статей на предыдущем этапе полемики: «Что такое Коран? По поводу статей гг. Гаспринского, Девлет-Кильдеева и Мурзы Алимова»⁵⁰. Иными словами, предположения Ильминского об авторе «Возражения на речь Ренана» — независимо от того, кто этим автором на самом деле был, — определенно указывают, что он видит перед собой вполне сформировавшееся пространство «мусульманских голосов», зазвучавших по-русски публично, которые, к тому же, невозможно игнорировать. То же видит, замечу, и Остроумов, о чем свидетельствует само название его работы. Характерно, что о многих из этих мусульманских русскоязычных публикаций мы и узнаем сначала из ответов на них со стороны миссионеров. Такова, например, и известная статья М.А. Миропиева «Современное движение среди русских инородцев» (Миропиев, 1901, 1-76), где мы находим перечень мусульманских авторов,

46. Дальний родственник Г. Вали-хана (и, предположительно, соперник), Чокан Валиханов (1835-1865) привлек больше внимание исследователей (см.: I. Campbell, 2011; Bailey, 2009).

47. Неоднозначное отношение к А. Баязитову среди мусульман отмечает Беккин (2016а).

48. Так назвал А. Баязитова «классик» татарского мусульманского реформаторства — Дж. Валидов (1986).

49. Мурза Алим, 1882, Ислам и магометанство, в: СПб Ведомости, №№ 180, 188, 196, цит. по: Миропиев (1901).

50. Эта серия была издана затем отдельной книгой: Остроумов (1883). Письмо Ильминского см. в: Исаков и Багаутдинов (2015, 202-203). Копии писем Мурзы Алима (а также И. Гаспринского) Остроумову Ильминский направил Победоносцеву. Они опубликованы в: Салихов (2010).

на чьи публикации Миропиев не посчитал возможным не дать ответа. Их-то исследователи теперь преимущественно и рассматривают как «известных просветителей» и/или «модернистов», ведущих полемику с миссионерами, хотя о людях, эти имена носивших, мы знаем далеко не всегда (помимо знаменитого И. Гаспринского и А. Баязитова, здесь уже упомянутый Мурза Алим; Девлет-Кильдеев; автор, выступивший под псевдонимом «Мусульманин»; Искандер-Мурза и некоторые другие⁵¹). Но сколь бы ограниченным этот перечень ни оказывался, это и был, фактически, тот «*мусульманский эффект*», о котором говорил Ильминский, — эффект, вопреки его предположениям, не слишком зависевший от степени авторитетности имени автора, поскольку эти мусульманские голоса все равно потребовали ответа.

Названные выступления мусульманских авторов на русском языке рассматривались исследователями преимущественно как ответ на миссионерскую противомусульманскую полемику (см. особенно: Салихов, 2010; Гафаров и Набиев, 2011). Но за этим можно видеть, как мне кажется, большее. Учтем, что со стороны «русского общества» в дискуссии участвовали не только миссионеры. И авторы с русскими (немусульманскими) именами/псевдонимами вполне могли выступать на «мусульманской» стороне полемики (такова, например, рецензия N на «Отношения ислама к науке и к иноверцам» А. Баязитова, против которой резко выступил еще один миссионер, Евстафий Воронеж⁵²). Разграничение позиций в этой дискуссии шло не столько по линии «имперский центр vs. мусульмане» (и не непременно по линии «конфессиональный/миссионерский vs. светский»), сколько, в конечном счете, по отношению к проблемам имперского многообразия: здесь сталкивались унификаторские, националистические проекты устройства государства и те, что были в большей мере нацелены на поддержание такого многообразия⁵³. В этом смысле, мусульманские авторы русскоязычных публикаций выступали вполне как участники одной из версий *имперского* проекта (а потому, возможно, не слишком и важно, действительно ли *мусульманин* написал ту или иную статью из названного ряда или «ради мусульманского эффекта» ее писал кто-то из немусульманских авторов, имеющий соответствующие политические ориентации и пожелавший предстать мусульманином в этом общем пространстве «массового ориентализма»). Они — действительные русскоязычные мусульманские авторы этого времени — и видели себя частью Империи (притом входящими в те или иные группы имперских элит), потому и обращались к русскому языку.

Но задача «нам самим говорить русской публике правду об исламе» требовала по-новому сформированной идентичности и в ином аспекте: выступать *представителем*

51. Миропиев (1901,9) спорил со следующими выступлениями: И. Гаспринский, «Русское мусульманство», 1881; Мурза-Алим, «Ислам и магометанство», 1882; А.А. Девлет-Кильдеев, «Магомет как пророк», 1881; А. Баязитов, «Возражение», 1883 и «Ислам и прогресс», 1898; Мусульманин, «Мусульманство и рационализм» (в: Восточное обозрение, 1883. № 24); Искандер-Мурза, «Русские школы для мусульман в Туркестане» (в: Восточное обозрение, 1883. №№ 36, 38); кроме того — с еще одной анонимной статьей в «Восточном обозрении» и газетой Каспий (Баку) под ред. А.М. Топчибашева (см. о нем ниже). М. Батунский (2003), изучивший перечисленные публикации, явно следовал этому списку. Исследователям иногда удается расширить его, но он, по-прежнему, составляет костяк. Ср.: Гафаров и Набиев (2011).

52. N., Новое исследование об исламе, в: Московские ведомости, 1887, Август, № 218; автор — В.К. Трутовский, что следует из письма А. Баязитова к нему, опубликованного Р. Беккиным (2016, вкладка). Е. Воронеж, Ислам и отношение к нему в русской печати (По поводу статьи в «Московских Ведомостях»), СПб, 1887 — этот текст упоминают также Гафаров и Набиев (2011), но в версии статьи в «Страннике», написанной под псевдонимом. О Е.Н. Воронце см.: Липаков (2010).

53. Это отмечал уже Батунский (2003,242-260). Е. Campbell (2015) специально прослеживает, как «мусульманский вопрос» был включен в проблематику пореформенной эпохи и модернизации в России. Сложность русского националистического проекта как предполагающего империю и основывающего себя на имперской идее показала Maiorova (2010).

мусульманской общности в целом — «всего» ислама в границах Российской империи. Выбор русского языка служил, тем самым, и процессу «воображения» самой такой большой общероссийской мусульманской общности внутри империи (со всей конфликтностью в ее конкретном понимании, что и могло отразиться в отношении Гази Вали-хана к Баязитову)⁵⁴. Так что произведения эти принадлежали одновременно и пространству массового ориентализма, и этой иной, на глазах изобретаемой общности. И внутри «массового ориентализма» они составляли особую струю: прежде всего, в силу содержащейся в них заявки на специфическую субъектность автора — автора, не только *отвечающего* имперской власти, но и исходящего из *презумпции превосходства* над другими, пишущими об исламе, в силу особенности его знаний (пусть презумпции, этикетно сдержанной). Важно, что ислам оказывался тут далеко не только маркером идентичности, но и источником самих средств аргументации, наряду с прогрессистским дискурсом. Но именно этот последний позволял мусульманским авторам определить *свое* место в империи: и вписать себя в имперское пространство, и оспорить дискриминационные проекты⁵⁵. Ведь как раз принятый ими (как мы видели это у Баязитова) дискурс культурной отсталости стал и средством отвергнуть концепции, вовсе «выкидывающие» ислам из истории, и одним из обоснований исламских реформ, особенно школы (фактически, утверждалось: «отстали, но догоним»)⁵⁶.

ВРЕМЯ МАССОВОЙ ПОЛИТИКИ: СОЗДАТЕЛИ ГАЗЕТ

С началом эпохи массовой политики, связанным с революцией 1905 года, дебаты политизированных и так или иначе оппозиционных мусульманских кругов с российскими правящими кругами, разумеется, происходили на русском языке, как и их обращения к широкой русской публике в газетах (вспомним бакинский «Каспий», издававшийся на русском мусульманами, но также и мусульманские выступления в газетах представителей метрополии, например, в столичной «Речи» или тифлисском «Кавказе»). Стоит заметить, к примеру, что в распоряжении депутатов Мусульманской фракции Государственной думы (подчеркну конфессиональный характер ее определения), имевшейся во всех ее четырех созывах, и не могло быть иного языка для думских выступлений, кроме русского⁵⁷. Речь по-прежнему шла о том, чтобы в полемике с оппонентами *рассказать о себе действительную правду*, теперь еще и добив-

54. О формировании идеи всероссийской мусульманской общности см. особенно Noack, 2001.

55. Общим местом в историографии и теории колониализма стала констатация того, что современные проекты (особенно, идея нации), привнесенные в колонии европейцами, были усвоены местной элитой и превращены в антиколониальные дискурсы. См., например, классический труд: Chatterjee (1993). Я здесь подчеркиваю сам характер превращения политических смыслов таких проектов. Можно ли в нашем случае говорить о (прото-)национальной общности, не ясно; см. критику подобных интерпретаций применительно к аналогичным ситуациям: I. Campbell (2011).

56. Важно, что мотивы периодического и неизбежного упадка мусульманской общины характерны для собственно исламского дискурса (включая и исламскую историографическую традицию; см. об этом, в частности: Gardet, 1976; ср. Кемлер, 2008). Это позволяет Р. Крюзу (Strews, 2006, p. 325-349, особ. 328) отмечать, что принятие дискурса отсталости джахидами явилось расширением привычного для русских мусульман приема перевода исламских дебатов на язык правовых и религиозных категорий российской власти (привычного, поскольку он коренился в конфессиональной структуре российского государства). О некоторых путях превращения мотивов упадка мусульманской общины в прогрессистский дискурс отсталости в рассматриваемое время см.: Бессмертная (2010, особ.319-325), ср. также: Алексеев (2004).

57. О мусульманской фракции в четырех созывах ГД см.: Усманова (1999). Со ссылкой на критический обзор участника событий, Ф. Туктарова, она отмечает и проблемы с русским языком, с которыми столкнулись некоторые из мусульманских депутатов (с. 39). Характерно, что неправильности в русском языке, встречавшиеся в выступлениях депутатов от национальных меньшинств, могли вызывать насмешки парламентариев и, видимо, политизироваться (Усманова, 2014). Отмечая обращение к русскому языку некоторых мусульманских публицистов (М.-Ш. Тукаева, А. Цаликова), исследователь объясняет это лишь потребностью «быть правильно понятыми» (Усманова, 1999,17), что мне представляется упрощением.

шись равных с имперским большинством гражданских прав. Функции русского языка среди мусульман в таких условиях расширялись — в большой степени, по-прежнему, в связи со строительством всероссийской мусульманской общности, уже целенаправленном⁵⁸.

Заострение мусульманского вопроса в правительстве к 1910 году было сопряжено, как известно, с неудачей правительственных попыток осуществления реформ, предполагавшихся в 1905 году, особенно, касавшихся неправославных конфессий (так что подобные вопросы стали решаться преимущественно путями полицейского контроля). Характерно, однако, что несмотря на спад открытой политической активности (или, наоборот, из-за него), среди оппозиционных мусульман в это время предпринимаются попытки начать издание новой газеты, задуманной как *общемусульманская* (т.е. мусульманская всероссийская), притом в самой столице империи, Петербурге, и на русском языке. Отзвуки этих намерений известны исследователям по внешним источникам: как со стороны Министерства внутренних дел (а именно ДДДИИ), опубликовавшего в 1911 году обзор татарской печати за 1910 год (*Мусульманская печать*, 1987, 60), так и со стороны мусульманской татарской прессы⁵⁹. Однако до нас доходят и примеры внутренней *частной* переписки о такой газете между мусульманами, которая — что не менее характерно — тоже нередко велась на русском. Эти примеры позволяют судить о том, что именно обсуждалось.

Разные линии обсуждения скрещивались в переписке мусульманских *политических активистов* этого времени, часто связанных с мусульманской фракцией в Думе, но необязательно входивших в нее⁶⁰. Одним из организаторов или координаторов этой затеи был крупный деятель российского мусульманского движения (и, между прочим, редактор «Каспия» в 1898-1906), азербайджанец Али Мардан-бек Топчибашев⁶¹. Известно письмо Исмаила Гаспринского к нему, от 8 августа 1910 г., где этот идеолог джадидизма и создатель знаменитого бахчисарайского «Терджимана — Переводчика» (до 1904 выходившего с параллельными текстами на тюркском⁶² и русском языках, а затем — на тюркском), продолжая предшествовавшую переписку с Топчибашевым, касается планов издания новой газеты (и/или преобразования «Терджимана»). Он пишет, что «сию минуту» думает о создании еженедельника одновременно на русском и тюркском языках, к тому же с французским отделом «[по мере надобности и] возможности»⁶³. Все

58. Одну из концепций существования и оформления такой общности в этот период см. в: Исхаков (2007).

59. *Икътисад*, 1910, 12,376, цит. по: Усманова (1999, 61-62, 79).

60. Оба источника — «Мусульманская печать» и *Икътисад* — сходятся в том, что Ф. Каримов стремился сделать газету независимой от Мусульманской фракции Думы. Нельзя исключить, что в этом проявились конфликты, сходные с теми, которые шли во фракции в связи с организацией мусульманского Бюро при ней: должно ли оно было подчиняться фракции и лишь помогать ее работе или же, наоборот, быть достаточно независимым органом, представляющим «мусульманское общество» в целом. См. об этом письмо К.-М. Тевкелева (председателя фракции в III Думе) к А.М. Топчибашеву от 17.06.1910 (Исхаков, 2012, с. 145-147).

61. А.М. Топчибашев (Топчибаши, 1863-1934) — один из основателей партии «Мусульманский союз» (Иттифак ал-Муслимин) и участник мусульманских съездов 1905-1906 гг., фактический председатель Мусульманской фракции и ее Бюро в I Государственной Думе (в 1906, как подписавший Выборгское воззвание, Топчибашев был поражен в правах). После 1917 — крупный деятель независимого Азербайджана, затем в эмиграции. Детальная биография: Гасанлы (2014). Даты редакторства Топчибашева в «Каспии» приведены по этому труду.

62. Имеется в виду литературный язык, который И. Гаспринский пытался создать для всех тюрков-мусульман России.

63. Предшествующая переписка остается нам неизвестной; из письма не ясно, идет ли речь о еженедельнике дополнительно к новой газете, или так видится автору сама эта газета. Письмо опубликовано в: (Исхаков, 2012, 156-157). Рукописный черновик (или черновик копии) этого же письма (имеются незначительные расхождения с опубликованным текстом), видимо, переписанный для некоего Lazzarini (так сообщает приписка в конце документа), отложился в архиве Ш. Гаспринской (включающем материалы из архивов Топчибашева), переданном в НАРТ: Ф. 186. О. 1. Д. 6. Л. 1-4. Я цитирую по рукописи в НАРТ и использую публикацию письма для восстановления неясных мест.

это — в контексте «некоторых мер Министерства народного просвещения и Миссионерского съезда»⁶⁴ — мер, которые «взбудоражили татар»⁶⁵, отсюда интерес к центральному печатному органу».

Еще одной фигурой, к кому стекалась переписка, был наш Фатих Каримов. Так, о весьма широко предпринятых шагах ему писал из Москвы, по-видимому, отчитываясь в проделанной работе, И. Шагиахметов (а Каримов переслал это письмо Топчибашеву, чье участие предполагалось и автором письма)⁶⁶. Автор, вероятно, — Ислам Султанович Шагиахметов (1882 — не ранее 1920), оренбуржец, студент (1905 — не ранее 1909) юридического факультета Санкт-Петербургского университета (Д.У., 2011). Судя по этому письму, помощи в организации газеты ждали от богатых купцов и меценатов: екатеринбургских торговцев Камалетдина Хисаметдиновича и Нуретдина Зайнетдиновича Агафуровых (Нуретдин жил в Москве и предполагал, помимо прочего, «вести сношения» в Касимове), казанца Гаруна (Гарун-Рашида) Апанаева, бакинского нефтепромышленника Шамси Ассадудаева. Агафуровы и Апанаев были связаны, кроме того, членством в Екатеринбургском мусульманском благотворительном обществе⁶⁷, через которое, видимо, и предполагалось получить часть финансовой помощи. Иными словами, предполагалось идти уже проторенными организационными путями, обращаясь за поддержкой к мусульманской буржуазии (так и «Вақыт», редактором которого был Ф. Каримов, издавался оренбургскими золотопромышленниками братьями Шакиром и Закиром Рамеевыми⁶⁸).

Признавая, как и другие, вероятность возникновения трудностей в создании газеты, И. Шагиахметов выражал надежду, что «*это дело с газетой, представляющее для мусульманства неотложную насущную необходимость... несмотря ни на что осуществится*»: ведь для «*пайщиков [Общества]*» финансирование такой газеты «*слишком ничтожный риск, так [как] больше всего шансов, что они будут получать прибыль*» (автор, значит, был уверен в широком спросе на газету). Он продолжал: «*Будем верить, как и Топчибашев, в возрождение мусульманства. Это дело слишком важно и не будем от могущих быть временно неудач унывать, а надеяться, что мусульмане поймут свое дело*». И. Шагиахметов — совместно с лакцем Саидом Габиевым — действительно стал позже, с октября 1912 г., издавать в Петербурге такую газету на русском языке под говорящим названием «Мусульманская газета» (впрочем, редакторский и литературный приоритет, судя по публикациям в газете, был у Габиева⁶⁹). Она, скорее всего, мыслилась как замена провалившейся газете «В мире мусульманства» (издававшейся в Петербурге в апреле 1911 — начале 1912). Эту газету мусульмане из разных урало-поволжских городов, не без участия Ф. Каримова, поддержали поначалу, весной 1911 г., вероятно, в ней тогда и увидев

64. «Мерами Министерства народного просвещения» названо, скорее всего, то же январское межведомственное Особое совещание 1910 года, на полях «Журнала» которого оставил свои заметки Ф. Каримов. Миссионерский съезд состоялся через несколько месяцев после Особого совещания, в июне 1910 года. В восприятии рассматриваемых мусульманских кругов решения обеих встреч лежали в одном русле.

65. Говоря о татарах, Гаспринский имеет в виду, по-видимому, всех тюрков-мусульман России. Это подтверждается не только тем, что известно о его идеях вообще, но и конкретным контекстом этого письма, где говорится о представителях «народа» (читай, мусульман) «из разных областей», как и — с одобрением — о том, что «развившийся было волжский партикуляризм ныне чахнет».

66. НА РГ. Ф. 186. О. 1. Д. 65. Л. 1-4.

67. См.: Корепанова и Бикбов (2009); Бикбов (2009). См. также: Список членов мусульманского благотворительного общества в г. Екатеринбурге (Устав, 1913, 34-35).

68. Закир Рамеев (1859-1921), помимо прочего, — известный поэт, писавший на татарском под псевдонимом Дэр-дменд. О роли татарской буржуазии см. особенно: Салихов (2001).

69. Саид Габиев (1882-1963) — сын старшины селения Кумух (высланного в Псковскую область за участие в антиправительственном восстании 1877 г.), человек резко оппозиционных взглядов социалистического толка, активный участник революционных событий. Стал признанным советским дагестанским писателем.

решение вопроса, — прежде чем выяснили, что ее инициатор и издатель Магомет-Бек Хаджетлаше был двурушником и проходимцем (он был прозван в итоге «мусульманским Азефом»)⁷⁰.

Рецензия, опубликованная в 1911 г. в «Вақытте»⁷¹ на другое русскоязычное издание Хаджетлаше — журнал «Мусульманин», особенно выпукло показывает, зачем так нужна была этим мусульманским кругам газета (или периодическое издание вообще) на русском. Ведь «Мусульманин» виделся здесь в это время уже как одиозный журнал (отдельными чертами он перекликался, как утверждалось в рецензии, с правой русской прессой, приписывавшей мусульманам сепаратизм) и, тем не менее, его сочли «необходимым». Необходимым не только потому, что он все же давал русским читателям «некоторые сведения» о мусульманах, опровергавшие распространенные несправедливые обвинения в их адрес. Еще важнее, что он позволял «сблизить» основную, в глазах рецензента, российскую мусульманскую аудиторию, читавшую прессу на «тюркском языке» и получившую мусульманское образование, с теми «просвещенными» российскими мусульманами, кто тюркским языком не владел; назывались польско-литовские татары и представители «дагестанских племен»: «Они разбросаны по всем уголкам России: офицеров и иных чиновников среди них тысячи [...] Сблизить мусульман с этими элементами, которых можно было считать для нас потерянными, так же важно и такая же ценная услуга, как и создание тюркской печати». Предполагалось, что эти «просвещенные», читающие слои, выполняя собственную цивилизационную миссию, подобно русским народникам, в свою очередь должны будут просвещать народ — мусульманские массы (это были устойчивые мотивы печати). Различение (кажется, не вполне преднамеренное) «мусульманского образования» и «просвещенности» указывает на то, что «просвещение» ассоциировалось здесь специально с образованием европейского образца (полученным в России или Европе), тем самым — с дискурсами модерности.

Иными словами, русский язык использовался здесь как *lingua franca* для мусульман России. Одновременно, он обслуживал идею их общности, единение которой и виделось, как говорил, наряду со многими, Шагиахметов, залогом «возрождения мусульманства» (по сути, это расширение идей И. Гаспринского и его единомышленников о единстве российских мусульман, основанном на их тюркской общности). Этой общности нужен был единый язык, и притом не книжный арабский, а такой, который в условиях имперского опыта казался лучше отвечающим современным устремлениям этих мусульманских кругов: их мобилизационным стратегиям, характеру газеты как института, самому прогрессистскому нарративу — дискурсу просвещения и прогресса. Это был уже не только *ответ* в полемике, как в случае А. Баязитова, но в какой-то степени (впрочем, весьма ограниченной) организованное движение по созданию собственных общеимперских институтов.

Итак, два рассмотренных эпизода — гибридное пространство массового ориентализма, куда в качестве посредника вмешался Атаулла Баязитов, и сцена Государственной Думы и организационная деятельность мусульманских активистов за ней — показывают в совокупности две функции мусульманского говорения о себе и исламе на русском языке. Одна из них — внешняя, направленная вовне мусульманских сообществ, где адресат — не мусульмане, собственно разъяснительная и полемическая, связанная с идеями мусуль-

70. М.-Б. Хаджетлаше в марте 1911 г. совершил поездку в Оренбург, Уфу и Казань, чтобы привлечь мусульманских активистов к поддержке газеты «В мире мусульманства»; поскольку он имел частичную правительственную субсидию на газету, начать ее издание, вероятно, оказалось проще. Подробнее о нем и его разоблачении см.: Бессмертная (2012; 2016).

71. «Вақыт», 1911, № 839. Цит. по: НАРТ. Ф. 199. О. 1. Д. 722. Л. 237-238.

манского *представительства* и превосходства знания «изнутри». Другая — внутренняя, функция *lingua franca*, решающая задачи как частной переписки, так и создания *единого публичного пространства*, осмысляющегося в терминах всероссийской мусульманской общности и модерного, прогрессистского дискурса.

Но как с этим соотносится эпизод третий — маргиналии Фатиха Каримова в Журнале Особого совещания 1910 года? Ведь это пометки, сделанные им, прежде всего, для себя самого — а такое использование русского языка (такое речевое поведение) не укладывается ни в то, ни в другое из отмеченных выше его назначений: там решались задачи так или иначе публичные, коллективные, а эти заметки — личные, персональные. Кажется понятным, что Каримов попросту отвечает тексту («Журналу») на том же языке, на каком его читает, а тем самым ведет полемику на языке оппонента, власти.

Помимо прочего, создание таких заметок позволяет, видимо, говорить о высокой степени *интериоризации* русского языка в лингвистическом мировосприятии Ф. Каримова, превращения его в один из собственных, *своих* языков (чего еще, вероятно, не было у А. Баязитова) — что указывает на еще одно измерение в использовании русского мусульманами в рассматриваемое время. Разумеется, это случай индивидуальный⁷², хотя и не единственный (например, А.М. Топчибашев вел на русском языке еще более *личный* документ, дневник о поездке в Поволжье в 1909 г. [Исхаков, 2012, 117-141]). Характерно, что Ф. Каримов изучал русский (незадолго до того, как А. Баязитов начал публиковать свои произведения на русском) вопреки запрету его учителя в медресе, знаменитого накшбандийского шейха М.-З. Камалова, но при одобрении Каримова-отца, ахуна Гильмана — о чем вспоминает сестра Фатиха (Шараф, 2000, 137)⁷³. Характерно и то, что, судя по тем же воспоминаниям, уже во времена его редакторства в *Вақытте* Ф. Каримов писал по вечерам небольшие «легкие» рассказы — *на русском*, так что их переводили на татарский для публикации в журнале *Шура* (Шараф, 2000, 150). Все вместе, с одной стороны (на примере З. Камалова), подтверждает неоднозначное, в определенных случаях враждебное отношение к использованию русского языка среди мусульман Урало-Поволжья (по крайней мере, в эпоху, предшествовавшую временам массовой политики, которую можно в данном случае назвать «эпохой А. Баязитова»), что я уже отмечала вначале. С другой — это еще и важным образом расширяет «список» ситуаций, в каких русский язык *мог* использоваться теми мусульманами, кто считал это необходимым и/или позволительным. Оказывается, что использование русского отнюдь не всегда имело сугубо «прагматическое» назначение — как обращение вовне, к русской аудитории или *lingua franca* внутри аудитории мусульманской, что можно было бы сопоставить с *диглоссией*, поскольку в этом отражалась специфика его

72. Говоря об индивидуальном характере этого случая, я имею в виду не столько степень его распространенности (требующей дальнейших исследований), сколько сам его характер: использование русского языка, продиктованное индивидуальными, личными потребностями, — например, в документах личного характера.

73. Отец Ф. Каримова Гильман был муллоу в деревне Миннебаево Бугульминского уезда Самарской губернии. Мухаммад-Закир Камалов (1804-1893) — имам-хатыб и глава медресе в Чистополе, знаменитый шейх суфийского братства Накшбандийа. Некоторые аспекты его протеста против изучения русского языка проступают в: (Амирханов, 2001). Фатих Каримов был отдан на учебу в медресе Камалия приблизительно в 10 лет, так что эпизод с изгнанием его оттуда за самовольное изучение русского произошел примерно в 1880-1882 гг. Он учился затем в Стамбуле (1892-96), побывал в Западной Европе (в 1898 г., как помощник и переводчик в деловой поездке золотопромышленника Ш. Рамеева). Начинал учителем в новометодной школе в Крыму, испытал прямое влияние И. Гаспринского. Его журналистская жизнь разворачивалась в Оренбурге, куда семья переехала в 1899 году. Его ближайший круг включал как представителей крупной татарской буржуазии (братья Рамеевы — издатели «Вақыт»), так и религиозных деятелей реформистского толка (Р. Фахредин) и политических активистов левых направлений. После 1917г. остался в России, продолжал писать, преподавал в Татарском институте народного образования, созданном на базе оренбургского медресе Хусайния, где он преподавал и до 1917 г.; с 1925 г. — в Москве, сотрудник ряда издательств и преподаватель турецкого языка в Институте востоковедения. Репрессирован.

функций. Оно могло отвечать еще и собственно лингвистическим потребностям определенной ситуации и/или жанра (по крайней мере, со времен массовой политики), т.е. лежать в ряду «простого» билингвизма⁷⁴.

Остается, однако, еще один вопрос — тот же, что я поставила в связи с русскоязычными текстами А. Баязитова, но в случае Ф. Каримова стоящий куда острее. Формулирую возражения Особому совещанию на языке самого Совещания — русском, говорит ли Ф. Каримов и на том же «культурном языке», на каком правительство говорило об исламе, пользуется ли он тем же *модерным* дискурсом? Кажется, что, в отличие от случая с Баязитовым, утвердительный ответ на этот вопрос однозначен.

Характерно, что Э. Лаззерини, один из основоположников исследований джадидизма, в недавней статье (Lazzerini, 2016) включил Ф. Каримова в очень короткий, состоящий всего из четырех имен список мусульман-татар, отнесенных им к собственно джадидам⁷⁵. Придерживаясь оптимистической концепции модерности как нового «осевого времени» и разделяя ее прогрессистские принципы (т.е. как раз той концепции, которая так резко раскритикована в *Beyond Modernism*), он настоятельно отличает собственно джадидизм (важный своим содержанием, а не числом приверженцев) от мусульманского реформизма вообще и отождествляет его с модернизмом. Специфика взглядов джадидов, согласно Лаззерини, по сути и заключена в прогрессистском понимании истории, откуда вытекают все прочие особенности их мировоззрения и стратегий — особенно же, секуляризованный характер их «проекта». Если «традиционный» реформизм ориентирован на прошлое, на *обновление* (*tajdid*) как возвращение к корням ислама (в чем Лаззерини смыкается со своими оппонентами), то джадидизм, наоборот, ориентирован на *новаторство* (*jadid*): будущее видится в нем не телеологически, как predetermined, в идеале, «золотым веком» ислама (т.е. эпохой пророка Мухаммада), но допускает многие возможности и может быть *лучше* прошлого. Различая внутри реформизма, остающегося глубоко религиозным, «прогрессивных» и «консервативных» *схоластиков*, он решительно отличает их, вместе взятых, от секуляризованных джадидов⁷⁶. Иными словами, Ф. Каримов как участник этого списка здесь предстает «чистым» модернистом.

Но не заставят ли нас маргиналии Ф. Каримова к «Журналу Особого совещания» (всего лишь маргиналии!) усомниться в такой прозрачной модернистской чистоте его позиции? Не обнаружится ли и здесь, наряду с дискурсом прогрессистским, присутствие и исламского дискурса, хотя на этот раз — «подспудное», точнее говоря — его следы?

ЖУРНАЛ ОСОБОГО СОВЕЩАНИЯ vs. МАРГИНАЛИИ Ф. КАРИМОВА

В общем русле полемики, которую вели мусульманские активисты с правительством в это время, Ф. Каримов возражал каждому основному тезису Совещания, отраженному в «Журнале». Собственно, это и были важнейшие составляющие «мусульманского вопроса», как его конкретные пункты, так и общая концептуальная рамка, в которой они осмыслились.

74. Эта статья развивает и радикализует позицию, наиболее четко высказанную в Lazzerini (1992). Диссертацию, посвященную И. Гаспринскому (Ismail Bey Gasprinskii and Muslim Modernism in Russia, 1878-1914), Э. Лаззерини защитил в University of Washington в 1973 г.

75. Об этих дебатах см.: Кемпер (2008).

76. Здесь напрашивается аналогия между метафорой *замкнутости* (применительно к духу ислама) и широко дискутировавшимся в это время мусульманскими учеными средством преодоления «упадка» ислама — «*открытием* врат иджтихада» (авторитетного индивидуального суждения). Однако нет достаточных сведений, чтобы предполагать, что в тексте Каримова присутствует аллюзия именно к этому антониму замкнутости.

Конкретными точками столкновения были: роль Оренбургского магометанского духовного собрания в Уфе; программы и роль мусульманской конфессиональной школы; значение мусульманской (татарской) прессы; место татар Поволжья и Крыма среди других мусульман России. Все эти институты, в глазах властей того времени, служили, в конечном счете, сепаратистским идеям, понимаемым не только как угроза «отложения» мусульманских подданных от Российского государства в будущем, но как уже актуальное их «отчуждение» от «всего русского», создание «государства в государстве», «религиозно-национальная автономия». «Отчуждение», или «обособление», противоположное идеалам «сближения», сформировавшимся в правительстве еще в эпоху реформ 1860-х гг., если не раньше (Campbell, 2016), противоречило не только унификационным стремлениям к национальному государству. Оно виделось как «расшатывающее» сами «вековые устои русской государственной жизни» — сложившуюся иерархическую картину отношений русского/православного «большинства» и инородческих меньшинств.

Обоснованием же и мотивировкой такого «отчуждения» мусульман служил в понимании властей этого времени «панисламизм» (или «пантюркизм», зачастую отождествлявшийся с первым в силу преобладания тюрок среди мусульман России). А складывание мифа о таком панисламизме основывалось, во многом, на представлениях о характере мусульманской культуры; вообще, на идее, что такая единая культура/цивилизация реально существует (см. также: Bessmertnaia, 2006; Бессмертная, 2014). Причем миф этот — в частности и в «Журнале», где он составлял концептуальную основу, — казалось бы, вступал в подспудную полемику с тезисами Ренана (точнее, с тем широким комплексом европейских идей о мусульманском мире, которому Ренан дал воплощение в своих лекциях). Ведь устанавливалось, что мусульманский мир, считавшийся, по Ренану, обреченным на гибель в силу своей неподвижности и чуждости прогрессу, теперь пришел в движение и возрождается:

«Начиная с 60-х годов прошлого столетия во всем мусульманском мире, застывшем под гнетом узкой религиозной схоластики ислама и устаревших форм семейного, общественного и государственного строя и подавленным морально силою европейской цивилизации, стали обнаруживаться признаки пробуждения и стремления свергнуть европейское влияние путем оживления внутреннего духа ислама и единения всех мусульманских народностей на началах самобытной мусульманской культуры. Очагом и источником нового течения в мусульманстве явилась Турция в лице передовых европейски образованных руководителей, которые под наименованием младотюрок, отчасти из Франции, отчасти из Египта подняли агитацию против существовавшего в то время в Турции государственного строя⁷⁷, а также против косности, невежества и разобщенности мусульманства, являющихся главными виновниками падения всемирного могущества ислама. Это движение не замедлило отразиться и на наших мусульманских племенах» (Журнал, 109-110).

Таков зачин «Журнала». Место в этом построении Турции (Османской империи) легко объяснимо. Дело не только в роли, которую сыграла младотурецкая революция 1908 г. и последовавшие после нее события (наряду с революционными событиями тех

77. Татарское слово «маржа», происходит, вероятно, от русского имени Мария, Марья (на башкирском «мэрий»). Как сообщила мне в частной переписке И. Насыров, оно обозначает не только русских, но и «обрусевших представителей угро-финских народов Поволжья, если они не подчеркивают свое происхождение (мордовское, удмуртское и т.д.), как и татарок и башкирок, не строго соблюдающих мусульманские религиозные правила поведения и следующие «светским» обычаям». «Не скрывается подобно “мардже”», имеется в виду: «не скрывается так же, как [это делает] марджа» (не носит платок и т.п.).

же лет в Иране) в складывании правительственных опасений, адресованных мусульманам России после собственной российской революции 1905-1907 гг. Тут сказывался весь комплекс представлений о связях российских мусульман с их единой страной (в большой степени разделявшихся и мусульманами-тюрьками)⁷⁸. Одновременно Османская империя чаще всего представлялась основным оплотом мусульманского мира в его борьбе с Европой за восстановление его былого могущества (впрочем, центром и источником панисламизма могли видаться и другие страны, включая Африку). Таким образом, эти связи представлялись базой для сепаратистских тенденций⁷⁹.

Главная черта этого дискурса, однако, в том, что «возрождение» мусульманского мира отнюдь не видится здесь как приобщение к всечеловеческому прогрессу, но мыслится, скорее, эсхатологически, как угроза победы полюса зла, темных сил прошлого («отсталости», «косности») над прогрессивной Европой (в этом смысле, панисламистская угроза лежит в том же ряду, что «желтая опасность»). Так что этот дискурс не противоречит Ренану по существу. Именно потому, что внутренне «самобытная мусульманская культура» к прогрессу не способна, ей нужны «руководители», получившие свои знания и возможности извне, «европейски образованные» и «передовые» (понятие «передовой» и ему подобные в этом контексте имеют негативные коннотации). Они-то и привнесут в эту культуру европейские навыки, которые будут использоваться во зло в ее «культурной борьбе» с той же Европой, и Российским государством в частности (вспомним давнее высказывание Ильминского: «фанатик без русского образования и языка сравнительно лучше, чем по-русски цивилизованный татарин»⁸⁰). Так в этой системе представлений «прогрессивные» и наиболее «культурные» деятели мусульманского движения, способные стать «лидерами» темной мусульманской «массы», оказываются наиболее опасными и для существующего в России государственного строя, и для европейской цивилизации в целом⁸¹. В возможности создавать такие идейные ориентации среди мусульман и виделась опасность новометодной мусульманской школы (поскольку ее программы включали «общеобразовательные», т.е. не религиозные, предметы и в них преобладал родной язык в противовес русскому, и поскольку «отсутствовал»

78. Этот комплекс восходит, по меньшей мере, к Кючук-Кайнарджийскому мирному договору (1774), согласно которому вероисповедные дела татар ряда российских территорий оставались в ведении султана Османской империи. В полемике с лежащими за этим комплексом представлениями о роли султана была написана знаменитая статья В.В. Бартольда «Халиф и султан» (1912).

79. Одно из наиболее цитируемых (как в переписке Особого отдела Департамента полиции, так и исследователями) определений панисламизма представлено в циркулярном письме Особого отдела от декабря 1910 года (т.е. оно сформулировано уже после рассматриваемого нами Совецания и под его влиянием): «Главный принцип, около которого сосредоточивается панисламистское движение и который, так сказать, составляет его душу, — это объединение всего мусульманского мира в политическом и экономическом отношениях под эгидой Турции с конечной целью в будущем — образования всеобщей республики...». ГАРФ. Ф. 102. ДП ОО. 1910. Д. 74, ч. 1, л. 142-143.

80. Письмо Н.И. Ильминского К.П. Победоносцеву от 18.02.1885 г. (Исхаков и Багаутдинова, 2015, 214). Эта фраза полностью: «Но в случае крайности фанатик без русского образования и языка сравнительно лучше, чем по-русски цивилизованный татарин, а еще хуже аристократ, а еще хуже человек университетского образования». Речь шла о выборе муфтия, последняя часть фразы характеризует одну из кандидатур. Под фанатиком здесь понимается необразованный мусульманин. Ср. также высказывание С.В. Чичериной (публициста и супруги директора Казанской учительской семинарии Н.А. Бобровникова): «Знание русского языка не сближает, а усиливает обособленность [мусульман], так как дает [им] возможность переносить в свои школы лучшие методы, поднимать их культурно, лучше вооружать их» (*Сотрудник Братства Святителя Гурия*, 1910. 29-30, с. 477 — цит. по: Воробьева, 1999, 133).

81. Е. Кэмпбелл (Campbell, 2015) стремится различить взгляды на ислам, характерные, с одной стороны, для миссионеров, видевших в нем темную силу, с другой — для правительства, опасавшегося, согласно ее трактовке, преимущественно либеральных тенденций среди мусульман (скорее, речь идет о тенденциях, понятых как «националистические» в русле идей о «мусульманском национализме», что не мешало отождествлять одно и другое). Я стараюсь показать, что соотношение между миссионерскими и правительственными взглядами сложнее, эти опасения могут противоречиво совмещаться друг с другом, о чем свидетельствует и «Журнал» Особого совещания 1910 г., написанный по итогам дискуссии, где участвовали и церковные, и правительственные деятели.

правительственный контроль над ней)⁸² и мусульманской (татарской) прессы. И в этом же — опасность «татаризации».

Этническое и региональное разнообразие мусульманских анклавов России (понятое как «конгломерат находящихся на самых разнообразных ступенях культуры оседлых и кочевых инородцев преимущественно тюркского, отчасти финского, монгольского, иранского и других происхождений»⁸³), с одной стороны, и их общая религия, и именно ислам, — с другой, создавали для участников Совещения дилемму. Она решалась как раз посредством обращения к понятию «культура»:

«...Мусульманство представляет из себя совершенно своеобразное культурное явление. Выражая особое религиозное учение, оно, вместе с тем, связано с известным, исторически сложившимся бытом. Имея свои особые культурно-исторические традиции, владея своими международными духовными центрами, внося в мировую политику своеобразные принципы жизни, мусульманство, во всей его массе взятое, образует космополитическую, в пределах исповедующих религию ислама народностей, среду, парализующую индивидуальные особенности отдельных племен и объединяющую их в одно плотное и прочное тело [...]. Повсеместно народы, исповедующие ислам, выдвигают, в противоположность европейским принципам племенного национализма — национализм религиозный. В частности в России исповедующие магометанство племена в общем ходе своей эволюции опираются не на личную свою, бытовую индивидуальность, а на религию, как источник особого мировоззрения» (Журнал, 1929, 115-116).

Образ этого культурного единства и делал вообразимыми политическое объединение мусульман всего мира («панисламизм») и способность их «передовых» представителей влиять на всех остальных. Такими «передовыми», связанными с мировыми центрами мусульманства (где на первом месте «культурная столица мира» — Париж, но также Каир и Константинополь) и, тем самым, наиболее опасными как раз и виделись татары:

«В силу особых исторических и географических условий культурное преобладание и влияние среди мусульманских инородцев в России, не исключая даже Туркестанского края, принадлежит численно не занимающим первого места татарам, населяющим Приволжско-Камский край. Естественно поэтому, что первые отзвуки пробуждения мусульманского мира прежде всего отозвались на татарах именно этого края, а равно на татарах Крымского полуострова, никогда не прерывавших духовной своей связи с Турцией. Поэтому все, что было среди этих татар интеллигентного, обратило свои взоры на центры умственной жизни мусульманства — Париж, Константинополь и Каир, добываясь просвещения в духе возрождающегося панмусульманства. Попав в общий культурный оборот мусульманского мира, татары России и особенно татары Поволжья, в лице своих передовых представителей, прониклись не только идеями возрождения славы учения своего пророка, но и мечтами о восстановлении величия царства османов, воплощающегося для них в лице «повелителя правоверных» турецкого падишаха. Вместе с тем, среди означенных татар нарождается национализм, стремящийся к обеспечению своего культурного влияния на остальные мусульманские племена России» (Журнал, 1929, 110).

82. Подробнее о проблемах школьной политики см.: Dowler (2001); E. Campbell (2015, p. 148-153; 163-165); Naganawa (2007) подчеркивает несводимость этих дискуссий к противостоянию лишь двух сторон (правительства и мусульманских реформаторов) и разнообразие позиций участников (в частности, самостоятельность земств).

83. Журнал (1929, с.110).

Базируясь на тех же современных идеях (тут понятие «культура» служит разделению мира на два враждебных полюса, Европы и Ислама), этот дискурс уже сам по себе, фактически, помещает правительственную мусульманскую политику в тупик.

Ф. Каримов, на первый взгляд, отвечает «Журналу» прямым отрицанием, в тех же категориях. А общий смысл его несогласия — в противопоставлении этой охранительной конструкции, которую он критикует как ложную, голословную и бездоказательную, все той же «лестницы прогресса», тезиса «отстали, но догоним». Отличие от прогрессистских аспектов языка А. Баязитова здесь, казалось бы, сводится к тому, что за этим тезисом — не только (и не столько) утверждение, что истинный ислам, на самом деле, открыт знанию и прогрессу, но довольно ясная программа реформаторских действий в русле И. Гаспринского.

На полях, в коротких пометках-восклицаниях, Каримов вопрошает: «Доказательства?», «Факты?» — когда «Журнал» ведет речь о роли мусульманской школы и печати в пропаганде панисламизма и, тем самым, сепаратизма: «прошедшая новую школу мусульманская молодежь ушла и в Крыму и в Поволжье далеко по пути религиозно-культурного и политического сепаратизма»; «значительную роль [...] сыграла и татарско-мусульманская печать, систематически воспитывающая читающее мусульманство в духе панисламистских и пантюркских идей». Он требует: «хотя бы одну статью указать?» — в ответ на повторение такой оценки печати («мусульманская печать проповедует сближение всех единоверцев с Турцией»), и называет «словом для жупела» то самое «обособление» мусульман, в котором власти видят главную опасность⁸⁴. Он и в целом подчеркивает неверное, с его точки зрения, понимание «автором записки» «вреда» и «пользы» для «государственного дела России», восклицая: «Как понимать этот вред!»

Он вступает и в словесную, ироническую игру с текстом «Журнала», подхватывая использованные в нем слова и придавая им противоположный смысл. Соглашаясь с тем, что «происходящее среди мусульманских народов России культурное движение» имеет «особенную важность» и что «государственная власть» вынуждена «относиться к нему с точки зрения не только местного влияния, но как к событию первостепенного государственного значения», он инвертирует это утверждение, поворачивая его в позитивном, вместо подразумевавшегося негативного, ключе: «совершенно верно, но только жаль, что автор записки понимает значение это неправильно» (он перехватывает, к тому же, слово «(не) правильно» из следующей фразы «Журнала» о необходимости «противопоставления/я/ вредному влиянию панмусульманских и пантюркских агитаторов — влияния, основанного на правильном понимании государственной пользы». Л. 5). А по поводу воспроизводящего конспирологические стереотипы утверждения «Журнала»: «...наши мусульманские окраины, в том числе Кавказ и Туркестан, посещаются турецкими эмиссарами, проповедующими единение под знаменем пророка», — Каримов замечает: «очевидно “в том числе” — употреблено как прием элоквенции⁸⁵ — намек глухой [можно⁸⁶] в случае чего отказать» (Л. 5).

84. НАРТ. Ф. 1370. Оп. 1. Д. 3. Л. 4-4 об. Фраза «Журнала», которую сопровождает ремарка о «жупеле»: «Этому проекту умело придается характер всенародного пожелания и печать, со своей стороны, сознавая всю важность **такого обособления** и сплочения всего мусульманства, не щадит сил для популяризации этой идеи среди широких масс своих единоверцев» (подчеркнуто Каримовым) — Там же. Далее, ссылаясь на это дело, я указываю лишь номера листов рядом с цитатами. Если не указано иначе, подчеркивания принадлежат оригиналу.

85. «Элоквенция» (красноречие, изящная словесность) — это слово использовалось в ту пору нередко иронически.

86. Неразборчиво, слово приведено предположительно.

Более длинных комментариев на отдельных листах, продолжающих полемику, — шесть (Каримов нумерует их, подобно классическим комментариям/примечаниям, сообразно помеченным им цифрами местам в тексте «Журнала»)⁸⁷. Предшествующая им преамбула отмечает голословность и тенденциозность «записки» в целом и определяет задачи, которые ставит перед собой критик: он ограничится ответом лишь на те редкие места, где указываются какие-никакие факты⁸⁸. Из этих шести один комментарий (5-ый) высмеивает общую оценку ситуации в «Журнале» (предположение о сломе привычной иерархии), достигающую, пожалуй, кульминации в словах о расшатываемых устоях: «При сохранении внешнего спокойствия, даже в течение мятежного 1905 года, при сохранении полной формальной лояльности к государству, татары особенно поволжские, настойчиво веди крупнейшей исторической важности национально-культурное дело, имеющее целью расшатать не только вековые устои русской государственной жизни, но и твердо, казалось, установившееся соотношение политических и культурных сил (подчеркнуто Каримовым — О.Б.)». — «Еще менее понятно, — отвечает Каримов, — *ибо представить себе что-либо подобное нет возможности. Пришлось бы только удивляться спокойствию Пр-ва89, доходящему до преступности, [раз верить в] эти громогласные слова*» (Л. 29 об.).

Еще один комментарий (1-й) отрицает утверждаемую в «Журнале» бесконтрольность и автономность мусульманской школы (т.е. вновь оспаривает общую идею «обособления» мусульман и создания ими «государства в государстве»), указывая, одновременно, на репрессивные методы правительственного контроля: «Хороша автономия, когда урядника бояться, когда беспрекословно отбирали массами книги и задерживали занятия на целые месяцы» (Л. 28). Два других отвечают на правительственные опасения по поводу «татаризации» (согласно «Журналу», напомяно, она ведет к объединению и все тому же «обособлению» — сепаратизму российских мусульман). Один из этих двух комментариев опровергает «татаризацию» непосредственно (4-й): «Везде татаризация, да татаризация — да в чем она выражается и в какой форме? Совершенно непонятное для меня, всесторонне знакомого, выставляется в записке как достоверно ясная для каждого несомненная истина, признанная всеми как существующее явление» (Л. 29 об.). Другой (2-й) оспаривает правительственную оценку деятельности ОМДС, выдающегося теперь как централизирующий и объединяющий российских мусульман орган, центр «татаризации»⁹⁰. Характерно, что Каримов последователен в своей критике, поскольку здесь он подчеркивает не единство российских мусульман, а разнообразие их быта и необходимость знания конкретных региональных условий (одновременно, он демонстрирует ту же позицию пишущего, какую мы видели у Баязитова: «я знаю лучше»):

87. Я стремлюсь приводить тексты этих комментариев практически полностью, полагая заслуживающими внимания как источник сам по себе (насколько мне известно, он до сих пор не публиковался в исследованиях на русском языке), так и, специально, стилистику русского языка этих маргиналий. Отрывки из него в переводе на французский были опубликованы мною в: (Bessmertnaïa, 2006).

88. «Вся записка проникнута априорным духом тенденции, почти всецело голословной. Редко-редко где факты указываются, но и они освещены с предубеждением. [Приступ] в категорической, резкой, хотя совершенно голословной форме, точно излагаются аксиомы, не выдерживает никакой критики [и идею] дает всюду для автора ту, что читатель уже наперед настроивается воспринимать на веру дальнейшее изложение и освещение фактов. Изредка встречающиеся фактические данные по мере и в порядке их преподнесения я буду разбирать в свое время (имеется в виду, видимо, не «в другом месте», а последовательно, в порядке их изложения в «Записке» — О.Б.)» (Л. 28). В квадратных скобках — слова и фразы, разобранные лишь предположительно (это очень поспешный почерк); часть знаков препинания восстановлена мною.

89. Правительства.

90. Подчеркну, что критика участников Совещания (как и в других дискуссиях по мусульманскому вопросу) адресовалась не только самим мусульманам, но и собственной государственной политике, сложившимся практикам управления; речь ведь и шла о реформировании этих практик.

«Журнал»:

«Первым этапом в национально-культурном труде татар явилось систематическое отатаривание мулл, чрезвычайно облегченное обязательного явкой кандидатов на должности мулл в Оренбургское духовное Собрание в гор. Уфе для производства испытаний⁹¹. Возвращаясь после более или менее продолжительного пребывания при названном духовном собрании...»

Каримов:

«2) Знакомство с делами Ор. (Оренбургского) Маг. (Магометанского) Собр. (Собрания) и находящихся в наличности мулл в разных местах России с несомненностью убедят каждого, что единство места нисколько не повлияло на единство духа этих мулл и хотя бы приблизительный одинаковый уровень знаний их. Напротив, всякий исследователь этого вопроса убедится в том, что в действиях именно этого собрания замечается крайнее разнообразие в требованиях, т.к. они специально применялись к существующим в разных местах разным условиям и [во] все[x] свои[x] распорядительные(-ных) действия[x], начиная с выдачи свидетельств и кончая надзором за деятельностью мулл, Собрание не установило никаких общих рамок, наоборот применяло свои меры сообразно с местностью Страны. Нельзя и говорить о каком-то их руководящем (т.е. объединяющем. — О.Б.) влиянии. Фраза эта, кажущаяся вполне достоверною для постороннего непосвященного вследствие своей полной теоретической логичности — есть нет (т.е. «либо-либо» — О.Б.), — продукт незнакомства с делами, либо злой расчет на доверие» (Л. 28-28 об.)⁹¹.

Подчеркнутое разнообразие местных условий и отсутствие единства духа в муллах на местах отнюдь не означает, однако, что Каримов не разделяет представлений о существовании единой мусульманской культуры. Он лишь иначе, чем власти, видит ее текущее состояние (требующее просвещения и развития) и политические условия, которые были бы «правильными» для Российского государства в целом, и его мусульманских подданных в частности. Ведь, раз у них нет сепаратизма, татаризации, пантюркизма и пр., значит, нет препятствий ни для уравнивания их в правах с большинством, ни для не ограничиваемого государством конфессионального обучения — такого, какое как раз и отвечало бы насущным потребностям «мусульманской культуры». Своего рода манифестом универсалистского и прогрессистского дискурса (и, одновременно, признанием временной слабости, т.е. отсталости, своей культуры) оказывается его размашистое замечание на полях, сделанное в ответ на очередное предупреждение Журнала о государственном масштабе панисламской угрозы:

91. Здесь можно услышать и подспудную критику Каримова в адрес ОМДС и мулл, указание на недостаточный уровень знаний мулл и недостаточность единства их духа.

Журнал:

Не подлежит, конечно, сомнению [...], что указанного рода явления представляют для русского Государства грозную опасность. Очевидно, что в случае полного объединения всех магометанских племен России, насчитывающих уже теперь свыше 18 млн человек, государству нашему будет угрожать со всего внутреннего нашего Востока и Юга серьезная культурная борьба, исход которой может оказаться неблагоприятным для государства.

Каримов:

Культурная борьба опасна только для слабых культур. Плохой же патриот автор записки, допускающий возможность победы другой культуры над Европой (Л. 6)⁹².

Именно программам конфессиональной мусульманской школы посвящены два самых длинных комментария Каримова (3 и 6; они составляют 2/3 текста этих шести отдельных комментариев вместе взятых, 4 листа из шести; см. их полные тексты в Приложении). И именно здесь, вновь в разговоре о *знании* (как это было и у А. Баязитова), проступает — под поверхностью одного из самых острых пунктов все той же, в современных терминах ведущейся политической дискуссии — совсем иной по происхождению дискурс, исламский.

В маргиналиях Каримова, которые мы читали до сих пор, можно было иной раз видеть лишь полемику по принципу «да — нет», политические клише, характерные для высказываний мусульманской оппозиции, да и политические спекуляции. Теперь же это развернутые рассуждения, яркие образы, разные аспекты аргументации. Впрочем, и эти его идеи не сугубо оригинальны: они представляют ядро джадидской программы, обсуждение методов школьного обучения, а значит, вообще, *просвещения* мусульман (ср., например, Валидов, 1986).

В этих комментариях, как и прежде, присутствуют указания на непонимание властями сути вещей. В частности — сути действительных «политических мечтаний» реформаторов. Ее не отражают — замечает Каримов, — «активные выступления», в число коих попадают и неортодоксальные религиозные движения («махдисты», бабиты, ваисовцы), и спонтанные коллективные действия мусульман, напрямую спровоцированные властями (тут и андижанский бунт 1898 г., и волнения по поводу «русификаторской» школьной политики, запрета книг и т.п.). Как будто бы, сам жанр заметок на полях не позволяет автору разъяснить подробно, в чем эта действительная суть, можно лишь указать на нее. Она в том, что «новаторы» стремятся «сглаживать розни между нациями», — вопреки утверждению «Журнала», что это направление «враждебно России и всему русскому» (причем слово «розни» подразумевает здесь одновременно и «рознь», и «разницу», поскольку речь далее идет о «сглаживании» и вражды, и различий между мусульманами и немусульманами / русскими). Эта мысль развивается и в дальнейшем, так что последним словом всего комментария оказывается «слияние» — казалось бы, даже более сильный синоним того самого «сближения» мусульман с русскими, которое было идеалом мусульманской политики власти. И в тексте Каримова «слияние» тоже выступает как нечто, чего он, как и все «новаторы», хотели бы достичь (раз «старика», — говорит Каримов, — наконец-то,

92. Отмечу еще раз, что принадлежность России к Европе не вызвала сомнений ни у одной из этих спорящих сторон.

обнаружили, что помимо *китаба*, книги с арабским алфавитом, существует еще и *книга* с алфавитом европейским, «это уже в некоторых степенях [...] признак слияния»). Но как сочетать с этим все, услышанное нами от Каримова до сих пор? В частности, как со стремлением к некоему «слиянию» сочетается яростная защита в его тексте необходимости собственно *мусульманской общеобразовательной школы* (т.е. *новометодной*, управляемой самими мусульманами и предназначенной именно для них)? Ведь по закону конфессиональная школа должна была жестко ограничиваться преподаванием сугубо религиозных дисциплин, а общее образование мусульмане должны были получать в тех или иных типах школ метрополии, о чем и шла речь в «Журнале»? Видимо, это все же некое иное «слияние», чем то, к какому стремится власть.

Эти рассуждения Каримова оказываются куда более ясными, если изменить ракурс чтения и увидеть, что в разговоре об образовании он переводит полемику с правительством в план полемики со «стариками». «Старики», противопоставленные «новаторам», — это, конечно, не только собственно «старшее поколение», но «старые» в смысле «придерживающиеся старых традиций», «старого метода», известная оппозиция джадидов — *кадим*⁹³. И речь здесь идет о сюжетах религиозных, исламских, ничуть не в меньшей степени, чем о современных проблемах культуры, прогресса и просвещения.

Содержание обоих комментариев, касающихся школьных программ, — в критике старого ислама и старых медресе, именно *их* «замкнутого духа» и «обособленности» (безусловно, не ислама *вообще*). Эта критика может заимствовать понятия из ориенталистского дискурса («фанатики-консерваторы» — применительно к муллам «старой ориентации»). Но, вместе с тем, критика эта осуществляется не с дистанции, извне, а изнутри исламской полемики. Характерно, что транслитерация, непереуведенные на русский язык слова здесь уже не только отвечают собственно переводческим проблемам (а именно передаче терминов: *шариат*, *медресе*, *мектебе*, *шакирд*), но служат и риторическим приемом: они подчеркнуто негативно рисуют этот старый, замкнутый ислам, отнесены специально к его пространству: *гяур*, *китабат*, *марджа* (из татарского, со специальным пояснением «не мусульманка»). «Гяур» еще не значит отщепенец рода человеческого, которого нельзя считать правоспособным», — говорит Каримов, споря со «стариками». «Гяур» — как известно, одно из самых распространенных в русском языке того времени заимствований (из турецкого) исламского понятия (араб. *кафир*), прочно вошедшее в русский в значении «неверный» и отражавшее самые тяжкие стереотипы об отношении ислама к немусульманам (готовность предать их смерти, жестокость, фанатизм). Но у Каримова проблема оказывается лежащей в той области, где она лежит в самом исламе, в области права — *фикха* (ведь он иронизирует по поводу того, что «гяур» в представлениях «стариков» *неправомочен*); он подразумевает, вероятно, дискуссию поволжских ученых о том, относятся ли русские к «людям книги» — (*ахл ал-китаб*)⁹⁴. Замечу, что и в отмежевании Каримова от «сектантских» движений, упомянутых выше, можно слышать не только спор с правительством, лежащий в области имперской политики, но и отзвук их исламского ученого неприятия.

«Сглаживание розней между нациями» вовсе не подразумевает в этом контексте какого-либо размывания границ мусульманской общины, но именно размывание «духа ислама», вбирания им в себя широкого, универсального знания. «Какой же дух, как только

93. Таково собственное восприятие этого противостояния джадидами. О сложностях реальной ситуации см.: Dudoignon (1997; 2001). Здесь же см. о восприятии этого противостояния через различия поколений.

94. Об этих дебатах см.: Кемпер (2008).

не замкнутый и чуждый всего постороннего Исламу можно воспитать, если не дать молодежи знания из области общеобразовательных предметов [...]» — в этом пафос позиции Каримова. В том же смысле следует, очевидно, понимать и слово «слияние» (разные книги существуют на свете, исламу следует объединить в себе эти знания, быть открытым Другому и новому; знание универсально, «оказывается, и по-русски $2 \times 2 = 4$ » — вот, что говорится здесь). Речь, тем самым, идет и об обновлении ислама, и об отказе от ислама «неправильного», «замкнутого».

Заметки на полях не могут прояснить, однако, как именно видит Каримов отказ от такого неправильного ислама и включение в него нового знания (кроме как путем расширения и модификации школьных программ — предмета критики в комментируемом Каримовым «Журнале»). Но нельзя ли на основе сказанного предположить, что речь вновь, как это было характерно для исламского дискурса, идет об исламе *испорченном* (о его неправильно «воспитанном» «духе», если вспомнить собственные слова Каримова) — вероятно, из-за отклонений от первоисточников и искажений, внесенных в него интерпретаторами (т.е. следованием традиции — *taglid*)? И что «размыкание» его «духа» для нового, универсального знания видится возможным лишь путем его очищения от этих наслоений, исправления и, тем самым, возврата к истокам⁹⁵? Такая экстраполяция, во всяком случае, не противоречит ни сказанному самим Каримовым в его маргиналиях, ни контексту исламских дискуссий, к которым эти маргиналии, как выясняется, тоже отсылают. В этом контексте обновление (*tajdid*) как возвращение к истокам и новаторство (*jadid*) как включение нового знания не противоречат друг другу (как представляет это Лаззери-ни), а, скорее, предполагают одно другое. Так происходит, во многом, как раз потому, что концепция истории в исламском дискурсе структурируется не линейной идеей прогресса, а иными идеями (о чем говорит и сам Лаззери-ни)⁹⁶.

Как бы то ни было, обнаруживается, что даже в таком крайне секуляризованном тексте, каким, казалось бы, являются маргиналии Каримова, присутствует, пусть чаще имплицитно, достаточно прочный религиозный исламский пласт (а характер рассуждений автора в этом исламском регистре заставляет усомниться в возможности разместить *даже эту фигуру* на шкале между модернизмом и фундаментализмом, отнести его *либо* к тем, *либо* к другим). Выходит, даже в таком *маргинальном* тексте можно различить, по меньшей мере, две системы авторских референций, отсылающих к двум разным по своему происхождению дискурсивным пространствам. Одна из них, по-европейски современная, эксплицитно присутствует в тексте: на нее опирается тот категориальный язык, который явным образом организует текст и выбран автором, он легко прочитывается по-русски. Другой пласт референций, исламский, отсылающий к нарративам упадка и возрождения ислама, присутствует здесь имплицитно, он, в основном, скрыт за современным дискурсом культуры и прогресса. Его присутствие проявляется не только и не столько тематически (самого по себе разговора об исламе недостаточно, чтобы говорить о присутствии немодерного дискурсивного пласта), сколько в определенном характере *темных* или *странных* мест русскоязычного текста. Это такие «темные» места, которые проясняются как раз при их прочтении сквозь призму исламского дискурса (вроде суждений о «слиянии» или ошибочном «воспитании замкнутого духа ислама», рассмотренных выше). По-

95. Здесь напрашивается аналогия между метафорой *замкнутости* (применительно к духу ислама) и широко дискутировавшимся в это время мусульманскими учеными средством преодоления «упадка» ислама — «открытием врат иджтихада» (авторитетного индивидуального суждения). Однако нет достаточных сведений, чтобы предполагать, что в тексте Каримова присутствует аллюзия именно к этому антониму замкнутости.

96. См. примеч. 56.

видимому, они отсылают к таким исламским понятиям и ходам мысли, которые труднее передать по-русски (хотя бы постольку, поскольку средства такой передачи не разработаны), отчего русский текст и становится «темным». Вместе с тем, вероятно, и сам автор не часто намеренно стремится к такой прямой передаче, чаще исламские референции лишь пассивно присутствуют в процессе его письма. Помимо прочего, это могло казаться избыточным потому, что оба «культурных языка» призваны здесь говорить об одном и том же: разговор о преодолении культурной отсталости — это одновременно и разговор о преодолении упадка и возрождении ислама.

Итоги: культурный билингвизм и «МУСУЛЬМАНСКИЙ РУССКИЙ»

Такое сосуществование в одном тексте (одном «высказывании») двух самостоятельных, не совпадающих друг с другом систем референций, отсылающих к дискурсивным пространствам разного культурного происхождения, использование разных «культурных языков» целесообразно трактовать как *культурный билингвизм*. Термин этот восходит к структуралистским концепциям культуры, особенно — структурно-семиотическим подходам Ю.М. Лотмана и его школы, где сама культура как целое могла пониматься как особый язык⁹⁷. Однако здесь я хотела бы говорить о «культурном билингвизме» не для обозначения культурных взаимодействий вообще, и даже не любых взаимодействий дискурсов. Использование этого понятия в очень конкретном значении *сосуществования* (а не, скажем, синкретического смешения) «культурных языков» могло бы, в частности, помочь увидеть всю противоречивость и сложность случаев и Баязитова, и Каримова. И притом видеть разницу между ними: у Баязитова дискурсы разного культурного происхождения соседствуют друг с другом, а у Каримова один из них перекрывает другой. Одновременно, такой ракурс вскрывает динамику, изменчивость и характер переосмысления привычных категорий: так, у Каримова это переосмысление выливается в соположение *ислама* и *культуры* — остающихся, однако, в разных и не симметричных друг другу измерениях.

Взгляд на описанную ситуацию в терминах культурного билингвизма позволяет задуматься и об одном из аспектов мусульманского использования русского языка в целом. Является ли культурный билингвизм в предложенном здесь его конкретном, узком понимании (то есть *раздельное* сосуществование европейского современного и исламского дискурсов в одном и том же тексте) специфичным для *русского языка* выражением взаимодействия европейской модерности и ислама? Так могло бы происходить, например, из-за уже упомянутого отсутствия в русском разработанных культурных и собственно языковых средств для передачи категорий исламского дискурса. Иными словами, является ли такой культурный билингвизм чертой собственно языкового сознания и поведения или, как можно полагать, это более широкое явление? Тогда в какой степени присутствует так понимаемый культурный билингвизм в других языках, например, арабском, татарском — или для них более характерен в качестве результата тех же культурных взаимодействий,

97. Критику структуралистских подходов к культуре см., например, в: McDonald (1996). Характерно, что проблематика культурного билингвизма разрабатывалась Лотманом особенно в поздних работах (таких как «Культура и взрыв» (1992а), «Непредсказуемые механизмы культуры» (2010), см. также его «Статьи по семиотике и типологии культуры» в: Лотман, (1992b)). Эти работы, как раз в том же направлении, что и упомянутая критика, нацелены на рассмотрение культурной динамики и неравномерности. И все же представление о культуре как языке («открытой знаковой системе») несет на себе отпечаток понимания ее как самостоятельного субъекта, упорядоченной целостности, имеющей надиндивидуальный и детерминистский характер и неизменный, «эссенциалистский» стержень. Критики же стремятся видеть в культуре более разомкнутое, фрагментированное, постоянно перестраиваемое и далеко не сугубо текстуальное пространство.

скажем, синкретизм (смешение элементов разных дискурсов) и заимствования (такие как понятия «культура» и «прогресс» в арабском)? Или все-таки культурный билингвизм — это та неперемнная основа, на которой возникают *дополнительно* дискурсивные заимствования и смешение? Как все эти соотношения меняются со временем? Такой ракурс мог бы, вероятно, помочь исследовать дальше как складывание «исламского русского», так и пути культурных взаимодействий, о которых в этой связи приходится говорить.

Что же можно сказать в целом о рассмотренных эпизодах использования мусульманами русского языка в разговоре о себе и исламе? Выясняется, что обращение к русскому отнюдь не обязательно предполагало здесь одновременное использование *модерного*, прогрессистского дискурса; русский, при всех сложностях, мог обслуживать и исламский дискурс тоже (это особенно заметно у Баязитова). Вместе с тем, он не только служил *обращению* мусульман вовне собственной привычной среды — будь то широкое русскоговорящее имперское пространство (и те или иные его заинтересованные ориенталистские слои) или другие российские мусульмане (говорящие на иных языках или, шире, помещающие себя в надэтническое российское мусульманское сообщество). Одновременно, русский оказывался и средством их собственного *включения* в это пространство. Тем самым, отвечая широким современным практикам, обращение к русскому дополнительно *провоцировало* и обращение к современному дискурсу. Политически использование русского языка мусульманами-татарами могло служить как имперскому посредничеству, так и развитию и декларации оппозиционных взглядов (притом одно не непременно противоречит другому). Важно, что, как и в иных местах, говорить на языке власти позволяло еще и говорить ей в *ответ*: прогрессистский дискурс, выраженный на русском (пусть не только на нем), как раз и оказывался средством полемики; он отнюдь не обязательно обслуживал стратегии компромисса и лояльности (если не считать таковыми то, что люди, с которыми мы здесь встретились, по-видимому, и впрямь, как они и сами это заявляли, мыслили себя неотъемлемой частью Империи и искали пути процветания мусульманского сообщества и возрождения ислама *внутри* нее). Но, подчеркну это еще раз, русский язык и современный дискурс не непременно вытесняли дискурс исламский.

Нередко приходится слышать, что культурные взаимодействия, подобные описанным, ведут к кризисным явлениям, примитивизации и разрушению культурных традиций (например: Алексеев, 2004). Но не оказывается ли, вместе с тем, что ситуация двуязычия (а в случае образованных татарских мусульман — многоязычия), будь то двуязычие собственно лингвистическое или культурное, служит одним из наиболее выпуклых проявлений культурной динамики? Разумеется, европейская модерность и колониализм придают этой динамике особенно острые, часто уродливые формы. Но одновременно мы видим, как сосуществование дискурсов, происходящих из разных культур, «культурный билингвизм», превращается в сосуществование и переключку разных языков (одной) культуры — той самой, которую создавал и в которой жил Ф. Каримов, как и другие встретившиеся нам здесь люди. Призыв Каримова следовать принципу «и — и», вместо «либо — либо», заслуживает и широкого, метафорического толкования.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Комментарии Ф. Каримова к Журналу Особого совещания... (пт. 3 и 6)⁹⁸.

«Журнал»: Особенное внимание, однако, обращено было со стороны мусульманско-татарских руководителей на школу, и в этой области, начиная с 90-х годов прошлого столетия, проявляется совершенно определенное стремление к превращению конфессиональной школы в общеобразовательную со специфическим национально-политическим³⁾ (мусульманско-татарским) оттенком. Пользуясь отсутствием правительственного контроля над низшими конфессиональными школами, руководители эти стали вводить в них мало помалу, наряду с изучением Корана, общеобразовательные предметы, изучаемые исключительно на татарском языке и в тенденциозном, зачастую враждебном России и все-му русскому направлению³⁾ (Л. 2 об.-3).

Каримов: 3) Наоборот установить, как факт неоспоримый, что новый элемент в старых медресе навлек на себя гонения со стороны фанатиков-консерваторов именно тем, что новаторы стали проповедывать и сглаживать розни между нациями, внедрять идею — безобразную в глазах стариков — что «гяур» еще не значит отщепенец рода ч-ческого⁹⁹, которого нельзя считать правоспособным. Для всех слишком прекрасно известно, что мусульмане, и особенно муллы XVIII и XIX веков, скрепя сердце подчинялись лишь грубой силе в душе своей тая органическую вражду ко всему немусульманскому, а новое течение постепенно сглаживало эту рознь и страшный переворот в умах мусульман произвела идея о том, что одеваться по-русски еще не значит переходить в чуждый по религии лагерь, что если женщина не скрывается подобно «мардже»¹⁰⁰ (не мусульманке) [-] что это еще не значит что она отпала от Ислама и т.д. Наконец если пересмотреть все те жалобы и доносы на новаторов со стороны старых фанатиков — мулл и ишанов[,] то всякий убедится в этом — в них говорится про то, что это все безбожники, что все они анархисты, т.к. дескать они не признают ни мулл, ни властей. Понятные конечно приемы для вящего эффекта. Всякие же проявления активного выступления как андиганский бунт, волнения по поводу отбирания книг в медресе [,] введения в них русского языка, появление махдистов, бабистов, «Вайсистов» (ваисовцев. — О.Б.) и др. религ.¹⁰¹ сектантов не имеют никакой решительно связи с политическими мечтаниями [,] ни с новаторами в школах о которых говорит записка Совещания, что они вносят идею об отложении и образов. чуть ли не самостоятельного государства¹⁰² (?!) (Л. 28 об.-29 об.).

98. НАРТ. Ф. 1370. Оп. 1. Д. 3 (ссылки на листы дела даются при цитатах). Заметки Ф. Каримова носят конспективный, черновой характер. В них много сокращений, часто опущены знаки препинания. Для сохранения аутентичности текста, я расшифровываю сокращения в примечаниях (а не в квадратных скобках в тексте) и сохраняю авторскую пунктуацию, за исключением самых необходимых вставок. Все мои реконструкции — в квадратных скобках. Подчеркивания всюду принадлежат Каримову. Надстрочные цифры с последующей скобкой в цитатах из «Журнала» — нумерация комментариев Каримова, сделанная им же. Я признательна Н.Ю. Чалисовой и И.Р. Насырову за помощь в работе с текстом.

99. Человеческого.

100. Татарское слово «маржа», происходит, вероятно, от русского имени Мария, Марья (на башкирском «мэрийэ»). Как сообщил мне в частной переписке И. Насыров, оно обозначает не только русских, но и «обрусевших» представителей угро-финских народов Поволжья, если они не подчеркивают свое происхождение (мордовское, удмуртское и т.д.), как и татарок и башкирок, не строго соблюдающих мусульманские религиозные правила поведения и следующие «светским» обычаям. «Не скрывается подобно «мардже», имеется в виду: «не скрывается так же, как [это делает] марджа» (не носит платок и т.п.).

101. Других религиозных.

102. Образовании чуть ли не самостоятельного государства.

«Журнал»: ...Мусульманские руководители присвоили себе одно из ценнейших достояний Государства — школу, сделав тем самым важнейший шаг в деле религиозно-национальной автономности. Пагубные для государства последствия от такого шага естественно не замедлили сказаться во всем опасном объеме — в училищах под видом потребностей рационального изучения своей веры — ислама как предметы преподавания вводились не имеющие с религией общего: арифметика, история Турции и география Турции, и в то же время, наряду с этим, совершенно игнорировался русский язык, история России и география России¹⁰³; вместе с тем пропагандировался искусственно создаваемый панторкский язык¹⁰⁴ (Л. 8).

Каримов: 6) «Арифметика, Ист. Тури, геогр. Турции¹⁰³ не имеют связи с вероучением». Неправда: первое безусловно необходимо для практического применения муллами правил шариата, напр. дележа наследства. Как, не зная арифметики, мулла произведет правильный раздел иногда с такими мелкими дробями, что простого соображения бывает недостаточно. — Неправда также, что признается [не связанными с вероучением] история и география Турции — не только ее, но вообще «востока» [и мира¹⁰⁴] — как колыбели распространения Ислама который должны изучить муллы. Было бы верно сказать, что история и география Америки не имеют отношения к Исламу. Что касается рус. яз. [,] истор. и геогр. общей в том числе и России то такая тоже изучается но под сурдинкой из боязни чтобы это не послужило поводом к придиркам [,] так как прекрасно известно, что предметы, не относящиеся к исламу не допускаются по суц. ¹⁰⁵правилам в мектебе и медресе — конфессиональные учеб. ¹⁰⁶забедения. Хотя это правило ненормально и как таковое не строго выполнялось (часто начство ¹⁰⁷на это не обращало внимания) но все же риск вызвать какой-нибудь формальный повод к неприятностям, а то так и к закрытию — заставлял скрывать это пред властями.

Безрассудность изгнания обще-образовательных предметов из мектебе и медресе, точно эти предметы составляют какую-нибудь специальность нужную только для непосредственного применения в жизни [,] весьма ясна: Какой же дух, как только не замкнутый и чуждый всего постороннего Исламу можно воспитать если не дать молодежи знания из области обще-образовательных предметов [,] сами по себе непосредственно не дающих каких либо практич. ¹⁰⁸нужных знаний, а только снабжающих голову ч-ка ¹⁰⁹материалом необходимым для умственных рассуждений.

Благодаря этому в старых медресе этот дух обособленности настолько глубок был, что татары думали что только и свету в окошке, что истины ими прочитанные в их «китабах» [—] книгах. Яркой типичной иллюстрацией служит одно искреннее восклицание одного шакирда 2х лет пробывшего [в] медресе «Как, неужели и по-русски $2x2=4$? [»] Надо заметить что таблица умножения в форме буквенной заучивается и в старых медресе ¹¹⁰. Другое характерное явление заключается в том что старики-мусульмане, коих не коснулось «вредное» по словам записки влияние новаторов [думали,] то что «китабат» называется только мусульм. ¹¹¹книга, а книга с европ. алфав. наз. книга ¹¹². Но это уже в некоторых степенях их употребления — признак слияния (Л. 29 об. — 30 об.).

103. История Турции, география Турции.

104. Вставка под строкой.

105. Существующим.

106. Учебные.

107. Начальство.

108. Практически.

109. Человека.

110. Иными словами, уже 2 года проучившийся в медресе шакирд воспринимает полученное им там знание как сугубо «свое», мусульманское, а не универсальное, общечеловеческое.

111. Мусульманская.

112. А книга с европейским алфавитом называется книга.

СОКРАЩЕНИЯ

НАРТ: Национальный архив Республики Татарстан, Казань

ГАРФ: Государственный архив Российской Федерации, Москва

ЛИТЕРАТУРА

Bailey, S. C. (2009). A Biography in Motion: Chokan Valikhanov and His Travels in Central Eurasia. *Ab Imperio*, 1, 165-190.

Bessmertnaïa, O. (2006). Le “panislamisme” existait-il? La controverse entre l’Etat et les réformistes musulmans de Russie (autour de la « Commission spéciale » de 1910). In Luizard, P.-J. (S.l.d.), *Le choc colonial et l’islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d’islam* (pp. 485-515). Paris : La Découverte.

Beyond Modernism (2016): Rethinking Islam in Russia, Central Asia and Western China (19th-20th Centuries). *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 59 (1-2).

Brooks, J. (1985). *When Russia learned to read: Literacy and Popular Literature, 1861-1917*. Princeton: Princeton University Press.

Bustanov, A.K. & Kemper, M. (2012a), (Eds.). *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia*. Amsterdam: Pegasus.

Bustanov, A.K. & Kemper, M. (2012b). From Mirasism to Euro-Islam: the Translation of Islamic Legal Debates into Tatar Secular Cultural Heritage. In Bustanov & Kemper (2012a), 29-53.

Campbell, E.I (2015). *The Muslim Question and Russian Imperial Governance*. Bloomington & Indiana: Indiana University Press.

Campbell, I.W. (2011). *Knowledge and Power on the Kazakh Steppe, 1845-1917*. A dissertation... for the degree of Doctor of Philosophy (History). University of Michigan.

Chatterjee, P. (1993). *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Crews, R.D. (2006). *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

DeWeese, D. (2016). It was a Dark and Stagnant Night (‘til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia. In *Beyond Modernism* (pp. 37 — 92).

Dudoignon, S.A. (1996). Djadidisme, mirasisme, islamisme. In Dudoignon, S. A. & Georgeon, F. (S.l.d.), *Le réformisme musulman en Asie centrale : Du première renouveau à la soviétisation, 1788-1937. Cahiers du Monde russe, XXXVII (1-2)*, 13-40.

Dudoignon, S. A. (1997). Qu’est-ce que la ‘quadimiya’? Eléments de sociologie du traditionalisme musulman, en Islam de Russie et en Transoxiane. In Dudoignon S. A., Is’haqov D. & Mo-hammatshein R. (S.l.d.). *L’Islam de Russie : Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l’Oural depuis le XVIII^e siècle* (pp. 207-225). Paris: Maisonneuve et Larose.

Dudoignon, S. A. (2001). Status, Strategies and Discourses of a Muslim “Clergy” under a Christian Law: Polemics about the *Zakât* in Late Imperial Russia. In Dudoignon, S.A. & Komatsu, H. (Eds.). *Islam in Politics in Russia and Central Asia (Early XVIII to Late XX Centuries)* (pp. 43-73). London: Kegan Paul.

Eden, J., Sartori, P. & DeWeese, D. (2016). Moving Beyond Modernism: Rethinking Cultural Change in Muslim Eurasia (19th-20th Centuries). In *Beyond Modernism* (pp. 1 — 36).

Farkhshatov, M. & Noack, Ch. (2003). Research Trends in Studies on the History of Islam and Muslim Peoples (Bashkirs, Volga & Siberian Tatars)... In Dudoignon, S.A. & Komatsu, H. (Eds.), *Research Trends in Modern Central Eurasian Studies (18th — 20th Centuries): A Selective and Critical Bibliography of Works Published between 1985 & 2000*. Pt. 1 (pp. 1-47). Tokyo: The Toyo Bunko.

Frank, A. (2001). *Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: The Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780-1910*. Leiden: Brill.

Gardet, L. (1976). Moslem views of time and history. In *Cultures and Time* (pp. 197-214). Paris: UNESCO.

Keddie, N.R. (1972). *Sayyid Jamāl ad-Dīn «al-Afghānī»: A Political Biography*. Los Angeles: University of California Press.

Kemper, M. (2012). Comparative Conclusion: “Islamic Russian” As A New Sociolect? In Bustanov, A.K. & Kemper, M., 2012a, pp. 403-416.

Khalid, A. (1998). *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley: University of California Press.

Khalid, A. (2015). *Making Uzbekistan: Nation, Empire, and Revolution in the Early USSR*. Ithaca: Cornell University Press.

Laurens, H. (1991). A propos de la controverse Renan / Afghani: Islam et protestantisme. In *D'un Orient l'autre: Les métamorphoses successives des perceptions et connaissances* (vol. II, pp. 221-227). Paris : CNRS.

Layton, S. (2005). *Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lazzerini, E. (1992). Beyond Renewal: The Jadid Response to Pressure for Change in the Modern Age. In Jo-Ann Gross (Ed.). *Muslims of Central Asia: Expressions of Identity and Change* (pp. 151-166). Durham: Duke University Press.

Lazzerini, E. (2015). Rethinking the Advent of Jadidism. *Казанское исламоведение / Kazan Islamic Review*, 1, 132-146.

Maierova, O. (2010). *From the Shadow of Empire: Defining the Russian Nation through Cultural Mythology, 1855-1870*. Madison: The University of Wisconsin Press.

McDonald, T.J. (1996). (Ed.). *The Historic Turn in the Human Sciences*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Morrison, A. (2009). “Applied Orientalism” in British India and Tsarist Turkestan. *Comparative Studies in Society and History*, 51(3), 619-647.

Noack, Ch. (2001). State Policy and its Impact on the Formation of a Muslim Identity in the Volga-Urals. In Dudoignon, S.A. & Komatsu, H. (Eds.). *Islam in Politics in Russia and Central Asia (Early XVIII to Late XX Centuries)* (pp. 3-26). London: Kegan Paul.

Said, E.W. (1978). *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. New York: Vintage books.

Tolz, V. (2005). Orientalism, Nationalism, and Ethnic Diversity in Late Imperial Russia. *The Historical Journal*, 48 (1), 127-150.

Абашин, С. (2015а). *Советский кишлак: между колониализмом и модернизацией*. Москва: Новое литературное обозрение.

Абашин, С.Н. (2015б). В.П.Наливкин: «...будет то, что неизбежно должно быть; и то, что неизбежно должно быть, уже не может не быть...» Кризис ориентализма в Российской империи? В: *Полвека в Туркестане. В.П.Наливкин: биография, документы труды* (с. 17-63). Москва: Марджани.

Алексеев, И. (2004). Собрание расколотой уммы: фундаментализм как реинтерпретация исламской истории. *Ab Imperio*, 3, 491-516.

Амирханов, Р. (2001). Закир ишан Камалов и татарское просвещение. *Гасырлар Авазы — Эхо веков*, 1-2. Источник: http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2001_1_2/05/05_1/

Арапов, Д.Ю. (2012). П.А. Столбыпин и ислам. *Российская история*, 2, 121-126.

Аршаруни, А.М. и Габидуллин, Х. (1931). *Очерки панисламизма и пантюркизма в России*. Москва: Безбожник.

Ахметгалеева (Янбаева), Я. С. (1994). Почему Атаулла Баязитов возразил Эрнесту Ренану. *Петербургское востоковедение*, 5, 584-590.

Бабаджанов, Б. (2009). Андижанское восстание 1898 года и «мусульманский вопрос» в Туркестане (взгляды «колонизаторов» и «колонизированных»). *Ab Imperio*, 2, 155-200.

Батунский, М.А. (2003). *Россия и ислам*. Т. 2. Москва: Прогресс-Традиция.

Баязитов, А. (1883). *Возражение на речь Эрнеста Ренана Ислам и наука С.-Петербургского мухамеданского ахуна, Имам-Джамиа Хатыб Мударрисса Атаулла Баязитова*. СПб.: Суворин.

Баязитов, А. (1887). *Отношения ислама к науке и к иноверцам*. СПб.: Суворин.

Баязитов, А. (1898). *Ислам и прогресс*. СПб.: Суворин.

Баязитов, А. (2007). *Избранные труды*. Сост. и авт. предисл. А.Ш. Гафурова. Казань: Милли китап.

Беккин, Р.И. (2016а). Бер дуслык тарихы: Г. Баязитов һәм В.С. Соловьев. *Фәнни Татарстан*, 3, 88-107.

Беккин, Р.И. (2016б). Василий Величко и его проект «Атаулла Баязитов — русский публицист». *Бельские просторы*, 10, 152-160.

Бессмертная, О. (2000). Русская культура в свете мусульманства: текст и поступок. В: Журавский, А.В. (ред.). *Христиане и мусульмане: проблемы диалога* (с. 469-530). Москва: Библейско-богословский ин-т.

Бессмертная, О. (2010). Культурный билингвизм? Игра смыслов в одной скандальной статье (Из истории отношений мусульманских оппозиционеров и русских «государственников» в позднеимперской России). В: *Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема* (с. 197-383). М.: Языки славянской культуры.

Бессмертная, О. (2012). Мусульманский Азеф, или игра в Другого: метаморфозы Магомет-Бека Хаджетлаше. Почти роман. *Казус: индивидуальное и уникальное в истории*. 2007-2009, 209-298.

Бессмертная, О.Ю. (2016). Кем же был М.-Б. Хаджетлаше, или нужда в обмане. В: Смирнов, И.С. (Ред.), Чалисова, Н.Ю. (Отв.ред.), Александрова, Н.В. и Русанов, М.А. (Сост.). *Ya evat veda... — Кто так знает... Памяти В.Н. Романова* (с.135-190). Москва: РГГУ.

Бикбов, Р.Ф. (2009). Екатеринбургское мусульманское благотворительное общество. В: *Ислам на Урале. Энциклопедический словарь* (с. 111-112). Москва — Н.Новгород: Медина.

Валидов, Дж. (1986). *Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.)*. [М.- Пг., 1923]. Oxford: Society for Central Asian Studies: Reprint series.

Воробьева (Campbell), Е.И. (1999). *Мусульманский вопрос в имперской политике Российской самодержавия: 2-я пол. XIX в. — 1917 г.* Дис. канд. ист. наук: Ин-т российской истории РАН, Санкт-Петербургский филиал.

Гасанлы, Дж (2014). *Али Мардан-бек Топчибашев: Жизнь за идею*. Москва: Флинта.

Гафаров, А.А. и Набиев, Р.А. (2011). *Проблемы религиозной толерантности в трудах мусульманских модернистов во 2й половине XIX -нач. XX в. Ученые записки Казанского ун-та*, 153 (3).

Гафаров, А.А. и Набиев, Р.А. (2014). Модернистский дискурс в трудах А. Баязитова (80-90-е годы XIX века). *Ученые записки Казанского университета*, 156 (3), 85-93.

Гафурова, А.Ш. (2003). *Татарская газета «Нур» в Санкт-Петербурге и ее основатель Атаулла Баязитов*. СПб.: Славия.

Госманов, М. (2000), (Ред.). *Фатыых Кәрими / Фатих Карими: Научно-биографический сборник*. Казань: Рухият.

Д.У. [Усманова, Д.М.] (2011). Шагиахметов Шахислам (Ислам) Шагисултанович. В: *Ислам в Санкт-Петербурге. Энциклопедический словарь*. Источник: <http://www.idmedina.ru/books/encyclopedia/?3405>.

Де-ла-Барт, Ф. (1912). Литературный кружок 90-х годов (из воспоминаний о Вл. Соловьеве, Н.С. Лескове и др.). *Известия общества славянской культуры*, 2 (1), 8-21.

Джераси, Р. (2013). *Окно на Восток: Империя, ориентализм, нация и религия в России*. Авторизов. пер. с английского. Москва: Новое литературное обозрение.

Дэвид-Фокс, М. (2016). Модерность в России и СССР: отсутствующая, общая, альтернативная или переплетенная? *Новое литературное обозрение*, 140 (4). Источник: <http://www.nlobooks.ru/node/7551>

Журнал Особого совещания по выработке мер для противодействия татарско-мусульманскому влиянию в Приволжском крае (1929). В: Из истории национальной политики царизма. *Красный архив* (Москва), IV, 107-127; V, 61-83.

Зайцев, И. (2014). Новые документы об Исмаиле Гаспринском. *Гасырлар авазы / Эхо веков*, 3/4. Источник: http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2014_3_4/3/03/

Ильминский, Н.И. (1895). *Письма Н.И. Ильминского к обер-прокурору Святейшего Синода К.П. Победоносцеву*. Казань: ред. «Православного Собеседника».

История отечественного востоковедения до середины XIX века (1990). Москва: ГРВА «Наука».

Исхаков, Р.Р. и Багаутдинова, Х.З. (2015). (Авт.-сост.). *Материалы по истории образования и просвещения народов Волго-Уралья в рукописных фондах Н.И. Ильминского*. Казань: Яз.

Исхаков, С.М. (2007). *Первая русская революция и мусульмане Российской империи*. Москва: Социально-политическая мысль

Исхаков, С.М. (2012). (Сост., предисл. и прим.) *Документы и письма из личных архивов А.М. Топчибаши и Дж. Гаджибейли (1903-1934 гг.)*. Москва: Социально-политическая мысль.

Келли, К. (2016). Отклик на статью Майкла Дэвид-Фокса. *Новое литературное обозрение*, 140 (4). Источник: <http://www.nlobooks.ru/node/7552>

Кемпер, М. (2008). *Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: Исламский дискурс под русским господством*. Пер. с немецкого. Казань: Российский исламский университет.

Козлов, С.С. (2012). *Эрнест Ренан. Философия как идеология*. Москва: РГГУ.

Копосов, Н.Е. (2005). Культура как категория современной мысли. В: Он же. *Хватит убивать кошек: критика социальных наук* (с. 65-83). Москва: Новое литературное обозрение.

Корепанова, С.А. и Бикбов, Р.Ф. (2009). Агафуровы. В: *Ислам на Урале. Энциклопедический словарь* (с. 24-25). Москва — Н.Новгород: Медина.

Лиотар, Ж.-Ф. (2008). *Постмодерн в изложении для детей*. Пер. с франц. Москва: РГГУ.

Лиотар, Ж.-Ф. (2015). *Состояние постмодерна*. Пер. с франц. СПб.: Алетейя.

Липаков, Е. В. (2010). Воронеж Е.Н. В: *Православная энциклопедия*. Источник: <http://www.pravenc.ru/text/155264.html>

Лотман, Ю.М. (1992а). *Культура и взрыв*. М.: Гнозис -Прогресс.

Лотман, Ю.М. (1992б). Статьи по семиотике и типологии культуры. В: Он же. *Избранные статьи в 3х томах*. Том 1. Таллинн: Александра.

Лотман, Ю.М. (2010). *Непредсказуемые механизмы культуры*. Tallinn: Talinn University Press.

Лукьянов С. М. (1992). Запись бесед с Э. Э. Ухтомским. *Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII--XX вв.*, 2-3, 393—402. Источник: <http://feb-web.ru/feb/rosarc/ra2/ra2-393-htm>

Миропиев, М.А. (1901). *О положении русских инородцев*. СПб.: Синодальная тип.

Можейко, М.А. (2003). Закат метанарраций (или «закат больших нарраций»). В: *Новейший философский словарь*. Минск: Книжный дом. Источник: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/fil_dict/260.php

Мусульманская печать в России в 1910 году (1987). Сост. по распоряжению г. Начальника Гл. Упр. по делам печати под ред. В. Гольстрем [СПб, 1911]. Оксфорд: Society for Central Asian Studies: Reprint series, 12.

Остроумов, Н.П. (1883). *Что такое Коран? По поводу статей гг. Гаспринского, Девлет-Кильдеева и Мурзы Алимова*. Ташкент: Типография, арендуемая Ф.В. Базилевским.

Позднев (1884). Библиографическая заметка: Ислам и наука. Речь, произнесенная Э. Ренаном...; Возражение на речь Эрнеста Ренана «Ислам и наука» СПб. мухаммеданского Ахуна, Имам-Джамиа Хатыб Мударриса А. Баязитова... *Оренбургские епархиальные ведомости*, 6, 240-246.

Рейтблат, А.И. (2009). *От Бовы к Бальмонту и другие работы по исторической социологии русской литературы*. Москва: Новое литературное обозрение.

Ренан, Э. (1883). *Ислам и наука: Речь, произнесенная Э.Ренаном в собрании «Научн. Французск. Ассоциации»... в Большом Сорбонском амфитеатре*. Пер. Алексея Ведрова. СПб.: тип. М.М. Стасюлевича.

Ренан, Э. (1888). *Место семитских народов в истории цивилизации (речь при открытии курса языков еврейского, халдейского и сирийского в Collège de France)*. Пер. П. Петрова. Москва: Изд. В.Н. Маркуева.

Салихов, Р.Р. (2001). *Татарская буржуазия Казани и национальные реформы 2й пол. XIX-нач. XX в.* Казань: Мастер Лайн.

Салихов, Р. (2010). «Ислам как религиозное учение не заслуживает упрека в деспотизме или нетерпимости...». *Гасырлар авазы / Эхо веков*, 3/4. Источник: http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg/numbers/2010_3_4/06/01/

Смирнов, М. (1995). Письмо А. Баязитова к Вл. Соловьеву. *Логос: Диалог Восток — Запад* (Брюссель — Мюнхен — Москва), 50, 356-357.

Споря о модерности (2016). *Новое литературное обозрение*, 140 (4). Источник: <http://www.nlobooks.ru/node/7425>

Стейнберг, М.Д. (2016). О понятии модерности. *Новое литературное обозрение*, 140 (4). Источник: <http://www.nlobooks.ru/node/7553>

Усманова, Д.М. (1999). *Мусульманская фракция и проблемы «свободы совести» в Государственной Думе России (1906-1917)*. Казань: Мастер Лайн.

Усманова, Д. (2014). Ораторика в революционном законодательном собрании: риторический портрет Государственной думы 1-го и 2-го созывов (1906-1907). *Ab Imperio*, 1, 127-156.

Успенский, Б.А. (1994). Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковнославянского и русского языка. В: Он же. *Избранные труды*. Т. II: *Язык и культура* (с. 26-48). Москва: Гнозис.

Устав Екатеринбургского мусульманского благотворительного общества (1913). Екатеринбург. Источник: <http://gbvekprios.livejournal.com/photo/album/2064/?mode=view&id=32082&page=1>

Хайрутдинов, А.Г. (2000). *Наследие Муса Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов*. Ч.II. Казань: «Иман».

Халид, А. (2010). *Ислам после коммунизма*. Пер. с англ. Москва: Новое литературное обозрение.

Хоркхаймер, М. и Адорно, Т.В. (1997). *Диалектика просвещения. Философские фрагменты*. Пер. с немец. Москва-СПб.: Медиум, Ювента.

Шангараев, Р.Р. (2014). *Гатаулла Баязитов как представитель мусульманского модернизма в России. Казанская наука*, 12, 42-45.

Шангараев, Р.Р. (2015). Единство традиции и обновления во взглядах петербургского ахунда Гатаулла Баязитова. *Ислам в современном мире*, 11 (4). Источник: <http://islamjournal.idmedina.ru/jour/article/view/183/181>

Шараф (Каримова), З.Г. (2000). Фатих Карими. В: Госманов (2000, 135-156).

Эткинд, А. (2013) *Внутренняя колонизация: Имперский опыт России*. Авториз. пер. с англ. Москва: Новое литературное обозрение.

Ямаева, Л.А. (2002). *Мусульманский либерализм начала XX века как общественно-политическое движение: по материалам Уфимской и Оренбургской губерний*. Уфа: «Жилем»

**DEBATES AROUND
IBĀDAH BETWEEN
SHIHAB AD-DIN
MARDJANI AND HIS
OPPONENTS**

Dinara Mardanova

dinara.mardanova@gmail.com

Dinara Mardanova

Researcher of Sh. Mardjani Institute
of History, Leading bibliographer of
G. Ibragimov Institute of Language,
Literature and Art

*Dinara Mardanova's article is focused on the problem of **Ijtihād** and **Taqīd** through the debates of Tatar 'ulama' concerning the reform of Muslim law in the section of worship (**ibādah**). In connection with the problem of **Ijtihād** and **Taqīd** the following issues are discussed: the question of the night prayer '**isha** in the Volga-Ural region, the problem of the authority of legal sources, the question of the use of rational methods of cognition in religion as **Shariah** evidence. All these issues began to be widely discussed after the publication of the work of the famous writer and scholar Sh. Mardjani **Nazura al-hakk** in 1870. His work provoked the appearance of a number of critical essays, the most famous of which was **Jaruda** (1874). The analysis of the unfolding debates between Mardjani and his opponents allows to see how Muslim scholars adapted the Islamic legal tradition to the social realities of life in the Russian Empire under the conditions of modernizing traditional society.*

Keywords: *end of the 19th century, the Russian Empire, Volga-Ural, Mardjani, ijtiḥād/taqlīd, night prayer 'isha, authority, rationality, reform (islah).*

ПОЛЕМИКА ВОКРУГ 'ИБАДАТ МЕЖДУ ШИГАБУТДИНОМ МАРДЖАНИ И ЕГО ОППОНЕНТАМИ

Динара Марданова
dinara.mardanova@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlmg.07.1.09>

В литературе о мусульманском реформаторстве XIX–XX веков встречается много работ, затрагивающих проблему иджтихада и таклида. Продолжительное время вопрос иджтихада и таклида рассматривался через дихотомию этих понятий. Иджтихад часто ассоциировался с открытостью, просвещением, прогрессом, в отличие от таклида, в котором виделись отсталость, косность и регресс. Со временем появились исследования, открывающие новые грани этой проблематики. Представление об иджтихаде как методе получило интересное освещение в статье американского востоковеда Вазля Халлака «Врата иджтихада были закрыты?» (Hallaq, 1984). Рассматривая иджтихад VII–XI веков (I–V веков хиджры), автор пришел к выводу, что иджтихад как процесс не прекращался, менялись источники, используемые для извлечения юридических решений, менялись люди, их понимание, но сам метод сохранялся на протяжении всего рассматриваемого периода. Михаэль Кемпер, изучая исламский дискурс под русским господством, обратил внимание, что таклид не означал единого метода и, подобно иджтихаду, представлял собой динамический принцип, позволяющий интерпретировать действительность в требуемом ключе (Кемпер, 2008, с. 391). В недавно вышедшем сборнике, посвященном исламскому праву в Российской империи, Шамиль Шихалиев и Ребекка Гулд на примере полемики об иджтихаде и таклиде в Дагестане во второй половине XIX — начале XX веков отметили не просто параллельное использование обоих методов, но показали их соседство в творчестве одного и того же автора. Обращение к таклиду в одном случае не означало обязательный отказ от иджтихада в остальных случаях — один ученый мог обращаться к каждому из методов в зависимости от ситуации (Gould, Shikhaliev, 2017).

В этой статье я предлагаю посмотреть на проблему иджтихада и таклида сквозь полемику о реформировании мусульманского права в разделе поклонения — 'ибадат. Подобный ракурс позволит проследить, как мусульманские ученые адаптировали исламскую правовую традицию к социальным реалиям жизни в Российской империи в условиях модернизации традиционного общества. Модернизация происходила на фоне падения престижа Бухары среди мусульман Волго-Уральского региона и их постепенной переориентации со Средней Азии на Российскую империю (Frank, 2012). Несмотря на утверждение Девина ДеВиза, что апелляции к модернизму и использование этой категории в качестве отправной точки в исследованиях мусульманских обществ навязывает им европоцентристский подход, тем самым ограничивая и искажая их естественное восприятие, я намерен-

**Динара Замировна
Марданова**

Научный
сотрудник
Института истории
им. Ш. Марджани,
ведущий библиограф
Института языка,
литературы
и искусства имени
Галимджана
Ибрагимова АН РТ

но остаюсь в рамках заданной категории (DeWeese, 2016). Отказ от нее, на мой взгляд, помещает ислам в некоторый вакуум, непроницаемый для внешних влияний и идей, приводит к стремлению увидеть происходящие в исламе процессы в отрыве от европейского мира. Это кажется ошибочным в условиях доминирования дискурса модерна и модернизации.

Статья включает четыре смысловых раздела: первый служит небольшим введением в проблематику реформы (ислах) и краткую историческую справку об участниках и источниках полемики; второй посвящен проблеме ночной молитвы 'иша в Волго-Уральском регионе; третий ставит вопрос о допустимости использования рациональных методов познания в религии в качестве шариятских доказательств; четвертый раздел фокусируется на проблеме иджитхада и таклида.

Ключевые слова: конец XIX века, Российская империя, Поволжье, Марджани, иджитхад/таклид, ночная молитва 'иша, авторитетные источники, рациональность, реформа (ислах).

РЕФОРМА (ИСЛАХ) В ИСЛАМЕ И МУСУЛЬМАНЕ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Разные религиозные традиции обладают своим исключительным представлением о правильной жизни и истинном пути. Основанные на данных Богом или богами правилах, эти представления формируют систему ценностей и мировоззрение верующих. Нарушение установленных предписаний отдаляет от Бога и ведет к ухудшению жизни; отказ от «нарушений» и приведение жизни в соответствие с божественным законом возвращает на правильный путь и сулит счастье. В случае, когда очищение от греховных наслоений обретает массовый характер и происходит на уровне религиозных лидеров, оно выражается в идее реформирования религии, предполагающего отказ от части традиции и возвращение к представлениям более раннего времени, когда отклонений еще не было.

В конце XIX — начале XX века идея реформирования широко распространилась среди мусульманских ученых всего мира. Катализатором послужило столкновение исламского мира с европейским модерном, вызвавшим идейный кризис в мусульманском обществе. В XIX веке многие мусульманские страны терпели военные поражения от европейских государств, становились европейскими колониями. Утратив бывшее господство, мусульмане оказались вынуждены искать новые формы существования в «христианском» мире. Происходящие негативные изменения толковались учеными в связи с идеей отклонения от «истинного пути», произошедшего в результате внесения в религию (право и догматику) недопустимых нововведений. Для очищения религии от этих нововведений предлагалось провести реформу (ислах), целью которой было «исправить», «улучшить» то, что было плохим и неправильным. Ислах, при этом, мыслился через обновление религии (таджид) в соответствии с первоисточниками — Кораном и сунной.

В отличие от остального мусульманского мира, идея реформы в сочинениях мусульман Российской империи появилась еще в XVIII веке, впоследствии распространившись среди мусульманских ученых в XIX — начале XX веков (Кемпер, 2008; Шагавиев, 2010; Юзев, 2012). Как отмечает Стефан Дюдюаньон, в XVIII веке разговоры об обновлении (таджид), как правило, касались вопросов личной нравственности и были реакцией «ислама

на то, что считается упадком нравов мусульманской общины перед лицом доминирующего христианства» (Дюдюаньон, 1997, 61-63). В связи с этим большинство мусульманских ученых (*улема*), заняв охранительную позицию в отношении ислама, призывали остерегаться нововведений, исходящих от русских. В XIX веке, с появлением в Волго-Уральском регионе богатой торговли и промышленной мусульманской буржуазии «...разногласия, касающиеся содержания этического возрождения ислама» еще более усугубились (Дюдюаньон, 1997). Критика общества стала определяющим элементом в произведениях многих мусульманских авторов. Наряду с внешней критикой в адрес русских, широко распространялась критика, направленная внутрь мусульманской общины.

Заметным витком в полемике стали взгляды известного татарского ученого, богослова и историка — Шигабутдина Марджани (1818—1889), вызвавшие критику его современников. Началом для дискуссии послужило издание в Казани в 1870 году сочинения Марджани «Назурат ал-хакк». По мнению Кемпера, в этом сочинении автор сконструировал раннеисламскую эпоху, которая должна была рассматриваться как обязательный идеал для мусульман последующих поколений (Кемпер, 2008, 615), все выходящее за рамки этого образа попадало в число запретных нововведений и, следовательно, отвергалось. Марджани предлагал обновить (*тадждид*) жизнь мусульманской общины в соответствии с предложенным образом. В качестве сквозной темы он сосредоточился на проблеме ночной молитвы *'иша*, используя ее для обоснования права на иджтихад. Не все ученые, однако, согласились с предложенными Марджани преобразованиями, выделилась большая группа ученых, поддержавшая критику программу реформы Марджани.

Главным критическим ответом на «Назурат ал-хакк» стало анонимное сочинение «Музхиру ал-калимат ал-джаруда алляти хия фи ан-назура» (далее: «Джаруда»), изданное типографией Казанского университета в 1874 году. Автор последовательно раскритиковал образ истинного ислама, описанный Марджани. Наряду с автором «Джаруды» с критикой Марджани и защитой местной традиции выступили: Абу Накиб ат-Тунтари (1842-1919), главный идейный противник Марджани, известный как Ишми ишан; Мухаммад аш-Шаулянкари, получивший «традиционное мусульманское образование по классическим книгам» в медресе Ишми ишана; Динмухаммад ибн Ярмухаммад ибн Мансур ат-Тунтари (1849-1919); Гиладжуддин ибн Мухиддин ас-Сардави ал-Казани. Не все использованные в исследовании сочинения были направлены непосредственно против сочинения «Назурат ал-хакк» и самого Марджани, некоторые включали критику в целом воззрений Марджани и его последователей.

МУСУЛЬМАНСКОЕ ПРАВО КАК ИСТОЧНИК «ИСТИННОГО ИСЛАМА»

Весь корпус мусульманского права строится, по мнению мусульманских исследователей, на базе двух групп взаимосвязанных источников. Первую, получившую название *шариат* («прямой, правильный путь»), составляют юридические предписания Корана и сунны. На ее базе формируются нравственные ценности и религиозная совесть мусульманина. Шариат выступает источником конкретных норм, регулирующих их поведение (ИЭС, 1991, 292).

Вторая группа, получившая название *фикх*, включает нормы, «сформулированные мусульманско-правовой доктриной на основе «рациональных» источников, прежде всего единогласного мнения (*иджма'*) наиболее авторитетных правоведов — муджтахидов и факихов, и умозаключения по аналогии (*кийас*)» (Сюкияйнен, 1986). Под *иджма'* по-

нимается консенсус, «согласие, единосузное мнение (решение) авторитетных лиц по обсуждаемому вопросу, один из источников мусульманского права» (ИЭС, 1991, 91). Традиция связывает возникновение *иджма'* с деятельностью первых ученых законоведов (*муджтахидов*) второй половины VII века, которые установили порядок изучения спорных вопросов. *Кийас* — «суждение по аналогии», одна из категорий независимого суждения *ра'й*, ведущий принцип рационалистического исследования правовых вопросов, который заключается в сопоставлении схематической модели уже решенного и выведении решения по его примеру. По привлекаемому для сопоставления материалу *кийас* строится либо на основе тестов Корана и сунны (*ал-кийас аш-шар'и*), либо на основе широко известного и достоверного факта (*ал-кийас ал-'акли*)» (ИЭС, 1991, 137). Нормы второй группы сложились позднее, когда мусульмане столкнулись с ситуациями, не описанными Кораном и сунной. В основном эти нормы возникают в период распространения ислама на новые территории во время арабских завоеваний, когда возникла потребность урегулировать жизнь новообращенных мусульман в соответствии с религиозными предписаниями ислама, давшие развитие мусульманскому праву.

Что касается классификации самих правовых норм, то мусульманская правовая традиция делит их на две части. Первая включает в себя правила культа — *'ибадат*. В этом разделе собраны предписания, касающиеся отношений мусульман с Аллахом и регулирующие исполнение религиозных обязанностей. Вторая часть сводится к нормам поведения людей в их взаимоотношениях вне собственно религиозной сферы и называется — *му'амалат* (Сюкияйнен, 1986; The New Cambridge History of Islam, 2011, 144). Иногда помимо *'ибадат* и *му'амалат*, выделяют нормы наказания — *'ужубат* (Fahrettin, 1988). Кроме предписаний права, выделяется область догматики, иногда называемая, вслед за наименованием жанра соответствующих произведений (декларирующих религиозно-правовое «кредо» ученого) — *'акида*, то есть вероучение.

РАЗДЕЛ 'ИБАДАТ. МОЛИТВА 'ИША

Как уже было отмечено, раздел поклонения (*'ибадат*) в мусульманском праве включает нормы, регулирующие отношения мусульман с Аллахом, то есть действия, предписанные мусульманину и отражающие форму его поклонения и служения Аллаху. В ханафитском мазхабе, которого придерживались мусульмане Волго-Уральского региона, выделяют пять разделов поклонения: омовение (*тахарат*), молитва (*салат*), налог на имущество в пользу бедных (*закат*), пост (*саум*), паломничество (*хаджж*) (Тахмаз, 2010).

Ночная молитва *'иша* — одна из пяти ежедневных обязательных молитв мусульман. Ее обязательность (*фард*) наряду с другими молитвами утверждается в Коране [2:43]: «И выстаивайте молитву», отказ от нее считается грехом. Утверждая обязательность исполнения молитв, Коран не содержит подробных указаний по частным вопросам молитв, таким как порядок молений, время молить, молитвенные формулы и другие. Считается, что порядок моления сложился как подражание молитвенным позам и движениям пророка Мухаммада и закрепился памятью первых мусульман (ИЭС, 1991, 204). В сунне существуют указания о времени начала ночной молитвы — она должна начинаться с исчезновением вечерней зари после заката солнца или с наступлением полной темноты. В Поволжье в летнее время эти условия не всегда выполняются. В результате возникает трудность в определении точного времени молитвы, связанного с наступлением сумерек (*шафак*). На основании этого ученые пришли к выводу, что полная темнота является причиной (*сабаб*) ночной молитвы.

Считалось, что, если условие времени не выполняется, молитву совершать нельзя. В качестве довода приводились слова, что «молитва, совершенная в неочевидных условиях, является недействительной...» и в ее «совершении до определенного времени лежит большая угроза и большая опасность для веры» (Кемпер, 2008, 387). Именно к таким доводам апеллировал автор «Джаруды», критикуя Марджани: «Разве вы не видите надежных доказательств того, что наступление времени является условием этой молитвы и условием ее выполнения, как об этом сказано в “ат-Тавдих”» (ал-Джаруда, 87).

Спор о возможности в подобных условиях снять обязанность этой молитвы с мусульман Поволжья и Приуралья имел долгую историю, и в ученых центрах Средней Азии отдельными авторами прослеживается уже с XI века (Кемпер, 2008, 384). Как указал Марджани, первая отменяющая молитву *'иша* фетва исходила от поздних ханафитских ученых ал-Баккали и ал-Халуани, живших в Хорезме в 448 годы хиджры (1070 года) (Марджани, 2012, 387). Она не могла иметь авторитетной силы для всех мусульман, однако в силу господства среди казанских татар авторитета среднеазиатских факихов, многие верующие следовали данной фетве. Марджани раскритиковал «отменяющую» фетву, увидев в ней запретное нововведение бид'а (Марджани, 2012, 389), уводящее с пути выдающихся имамов (Марджани, 2012, 387) и отсутствующее прежде. В подтверждение своих слов Марджани сослался на воспоминания Ибн Фадлана, записавшего во время своего путешествия по Булгару, что болгары-мусульмане совершали *'иша* почти сразу после закатной молитвы *Магриб* (Марджани, 2008, 86). На основании этого свидетельства Марджани пришел к заключению, что после выхода «отменяющей» фетвы, ученые пришли к согласию (*иджма'*) в этом неверии и согласились цитировать его подобно устойчивому постановлению (*хукм*), полученному через консенсус, имеющему ясные предписания (*иджма' кат'ий*) и сопровождаемому широко распространенной (*мутаваतिр*) и достоверной (*йакин*) традицией (Марджани, 2012, 310). В результате, к вопросу о молитве *'иша*, обязательной к исполнению, эти ученые добавили вначале *иджтихад*, когда вывели данное постановление, а затем *таклид*, последовав за ним (Марджани, 2012, 389). Сам Марджани подобное действие расценил как неверие и писал, что «отрицающий одну из пяти обязательных молитв является неверным (*кафиром*)» (Марджани, 2008, 86). Понизив норму категории обязательного к исполнению (*фард*) до уровня временной и необязательной нормы степени предположительного знания (*занниййа*), ученые нарушили порядок обращения к источникам. Согласно исламскому праву, при выяснении шариатской нормы в отношении какого-либо вопроса муджтахид или факих прежде всего обращается к тексту Корана, не найдя в нем решения — к сунне, затем — к доводам *иджма'*. Если и там не найдется решение, то к *иджтихаду* на основе *кййаса*, а после — к другим производным доводам (*истихсан*, *истисхаб*, *истислах*, *'урф* или *'адат* и другим) (The New Cambridge History of Islam, 2011). В случае же с отменяющей фетвой, факих вместо соблюдения предписаний первоисточника обратился к дополнительному доводу и на его основе издал фетву, что, по мнению Марджани, было недопустимым.

Следует отметить, что причиной критики Марджани служила не только отменяющая фетва. В разных мазхабах существуют рациональные приемы, позволяющие исправить уже принятое решение. Так, в ханафитском мазхабе известен метод *ал-истихсан*, введенный Абу Ханифой (ум. в 767 г.) «как метод исправления решений, принятых на основании *кййаса*, но оказавшихся по каким-либо причинам неприемлемыми» (ИЭС, 1991, 245-246; 116). То есть у Марджани была возможность отказаться от отменяющей фетвы при помощи существующих в традиции «мирных» методов. Несмотря на это, он подверг критике не-

уюдную фетву. Как неоднократно отмечали исследователи, через вопрос о ночной молитве Марджани утверждал право на иджтихад. Важно уточнить, что речь шла не об иджтихаде в целом и его допустимости в разных сферах ислама, речь шла об иджтихаде в разделе поклонения (*'ибадат*). Здесь не затрагивался вопрос об иджтихаде в догматических вопросах (*'акида*), где Марджани придерживался противоположной точки зрения.

Помимо утверждения иджтихада, Марджани поставил вопрос об авторитетности правовых источников и порядке обращения к ним. Об актуальности этого вопроса свидетельствовала возникшая в результате дискуссии ученых путаница об исполнении/неисполнении молитвы *'иша*. В результате часть людей совсем отказались от совершения молитвы, другие продолжали ее исполнять, но руководствовались разными доказательствами и условиями. Как писал Марджани, часть верующих считала, что время приходит и сумерки наступают, когда на небе остается белизна, желтизна и другие цвета. Подобной точки зрения придерживался оппонент Марджани — аш-Шаулянкари, не отказавшийся от исполнения молитвы, но руководствовавшийся цветом неба (аш-Шаулянкари, 1901б, 87-88). Часть совершала *'иша* после середины ночи; некоторые определяли время молитвы через исчисление исчезновения сумерек в ближайших от них странах и т.д. По мнению Марджани, доказательства этих людей были лишь подобием шариатских доказательств, они могли оставить молитву только потому, что не увидели, к примеру, белизны или красноты неба, либо по другим причинам. Марджани считал, что даже когда не видно, что солнце скрылось, следует искать другие предпочтительные доказательства наступления времени молитвы (Марджани, 2012, 390-392). Сам Марджани в качестве доказательств для расчета времени ночной молитвы *'иша* (Марджани, 2012, 335), а также для определения начала и окончания месяца Рамадан, праздничных дней предлагал использовать астрономические и математические методы исчисления.

Исчисление времени начала месяца Рамадан

Традиционно начало месяца Рамадан определялось появлением лунного серпа на небе. В пасмурные и туманные дни, когда на небе не было видно луны, предыдущий месяц Ша'бан, в соответствии со словами пророка Мухаммада, дополнялся. Поскольку календарный лунный месяц составляет либо двадцать девять, либо тридцать дней, то при пасмурной погоде, когда луна не просматривалась, ученые руководствовались предосторожностью (*ихтийат*) и дополняли месяц до тридцати дней. Этот визуальный способ Марджани посчитал ненадежным и предложил заменить его математическими методами расчета, используемыми в астрономии.

Марджани считал, что после обнаружения доказательств, которые имеют ясные предписания (*кат'иййа*), основанные на науке (*масаил 'илмиййа*), в данном случае астрономии, метод дополнения месяца до тридцати дней терял легитимность. В качестве доказательства о допустимости использовать рациональные методы познания в религии Марджани приводит слова ал-Маргинани (ум. 593 г.х.), который писал, что это утверждается в Коране и сунне. В качестве второго доказательства Марджани сравнивает обращение к математическим методам расчета и извлечение доказательств через движение звезд и небесных орбит с уже принятыми в исламской традиции данными разных наук (языкознания — при толковании Корана, врачей об ифтаре в Рамадан и т.п.) (Марджани, 2012, 156).

Таким образом, Марджани предложил заменить традиционный метод наблюдения за лунной расчетом с помощью данных астрономии и математики. Тем самым он поставил

вопрос об использовании данных естественных наук в качестве доводов и доказательств в разделе *'ибадат*. Сторонники визуального метода расценили данное предложение, как выдуманное «новое законоположение» и запретное *бид'а*, противоречащее шариату (ал-Джаруда, 64-65). Автор «Джаруды» писал, что «следовать за учеными [математиками и астрономами] запрещается, согласно *иджма'*» (ал-Джаруда, 62). Обращение к математикам и астрономам автор «Джаруды» сравнил с обращением к колдунам и звездочетам, а это, согласно хадису, запрещено (ал-Джаруда, 68). «Удивительно то, что автор вышеприведенной цитаты [Марджани. — Д.М.] следует за тем, что говорят астрономы и отказывается от того, что сообщил пророк» (ал-Джаруда, 62)¹. Критические замечания против рациональных методов познания встречаются также у Динмухаммад ат-Тунтари, посчитавшего, что Марджани тем самым отошел от пути «Величайшего имама» (Абу Ханифы), а также от пути Ибн ал-Хумама (ат-Тунтари, 1909, 24).

Марджани считал допустимым в вопросах поклонения (*'ибадат*) заменить принятое прежде решение, основанное на традиции (*накл*) доказательством, выведенным из данных естественных наук, то есть основанном на разуме (*'акл*). В связи с этим он писал: «... разум (*'акл*) не противостоит традиции (*накл*) в том, что касается вещей умопостигаемых, и всецело охватывает постижение и его объекты в его положениях, так как он является одним из доводов Аллаха Всевышнего для рабов Божьих. Они [*'акл* и *накл*] не противоречат и не противостоят друг другу» (Марджани, 2008, 6/131). Ограничением для разума (*'акл*) служила традиция (*накл*), то есть первоисточники ислама — Коран и сунна. Как писал Марджани, «разум не принимается в расчет в религиозных делах, пока не привлечет себе на помощь прекрасный закон шариат; и не опираются на него, пока не обнаружится правильное божественное положение, его подтверждающее» (Марджани, 2008, 6/131). В случае возникновения противоречия между разумом и традицией, приоритет оставался за традицией (Марджани, 2012, 76-77).

В стремлении Марджани найти место рациональным методам познания в вопросах поклонения его оппоненты увидели попытку внести запретное *бид'а*: «придут такие люди, которые будут решать все вопросы только на основе разума, и это приведет к краху религии» (ал-Казани, 1899, 29).

ИДЖТИХАД

Другим «нововведением» Марджани, по мнению оппонентов, было «открытие врат *иджтихада*». Poleмика вокруг *иджтихада* носила длительный характер. В IV (X) веке ученые ханафитской и некоторые представители шафиитской школы пришли к консенсусу (*иджма'*) о «закрытии врат *иджтихада*» (Hallaq, 2004; Hallaq, 1986). Это означало, что правоведы больше не могли выводить юридическое заключение непосредственно из Корана и сунны. С этого времени им предписывалось обращаться к уже известным постановлениям, а в случае возникновения прецедентов, выводить правовое решение, руководствуясь установленными прежде правилами и нормами. Несмотря на поддержку этого решения большинством ученых, не все ученые согласились с ним. Основными оппонентами консенсуса о закрытии врат *иджтихада* выступили представители ханбалитской школы фикха, а также значительная часть шафиитов. Таким образом, спор об *иджтихаде* периодически возобновлялся.

1. Автор «Джаруды» приводит хадис: «Кто пришел к колдуну или звездочету (астрологу) и уверовал в то, что он сказал, тот стал неверным в отношении того, с чем пришел Мухаммад».

Со временем закрепились мысли об окончании времени, когда ученый мог достичь необходимой квалификации для совершения иджтихада из Корана и сунны. С этого времени следовало ограничиться иджтихадом в рамках своей школы, такой иджтихад получил название тахридж. Для его осуществления появились специальные правовые нормы, за пределы которых нельзя было выходить. Отличие между иджтихадом и тахриджом заключалось только в источниках, по методу выведения правового решения они не отличались. Найденное однажды авторитетным ученым решение попадало в раздел авторитетных источников права, несущих волю Аллаха и потому требующих неукоснительного следования. Как отметил Халлак, с постепенным увеличением числа норм произошло последовательное дробление уровней муджтахидов. С ростом числа степеней муджтахидов укреплялось представление, что количество ученых, способных на иджтихад, со временем уменьшается и большинство юристов могут быть только мукаллидами — последователями принятой традиции (*таклида*) (Hallaq, 1984, 29).

Марджани в «Назурат ал-хакк» на основании доводов из Корана, сунны, иджма⁴, мнений четырех великих имамов и других известных факихов постарался доказать, что век иджтихада, выводимого из Корана и сунны (*иджтихад мутлак*), не прекращался никогда, более того, совершение иджтихада является обязанностью (*фард*) верующих до Судного дня (Марджани, 2012, 105, 133). Оппоненты Марджани настаивали на завершении века абсолютного иджтихада, когда правовое решение извлекается непосредственно из Корана и сунны.

В «Назурат ал-хакк» Марджани не только доказывал открытость врат иджтихада на протяжении времени, но и писал, что «каждый обязан совершать иджтихад в меру своих способностей и знаний» (Марджани, 2012, 101). Муджтахид высоких умственных способностей и достаточных знаний должен держаться абсолютного иджтихада и извлекать доказательства из Корана и сунны; менее талантливый — иджтихада в пределах мазхаба и т.д. (Марджани, 2012, 101; Марджани, 2008, 144/356). Совсем неспособный на иджтихад, малообразованный человек должен выбрать наиболее достойного из муджтахидов и следовать за ним в правовых вопросах. Подобный выбор также будет являться для него иджтихадом (Марджани, 2008, 145/356). При этом, ему не следовало подражать муджтахиду во всех решениях и разрешалось следовать за авторитетным решением только в вопросах, в которых он сам не мог вывести иджтихад (Марджани, 2012, 102).

Против допустимости иджтихада для всех высказался Динмухаммад ат-Тунтари, считавший, что «...Марджани понизил степень великих шейхов до степени простонародья (*'амма*), и понизил степень досточтимых знатоков шариата до уровня отдельных, простых людей» (ат-Тунтари, 1909, 18). По мнению ал-Казани, «...простому народу не следует влезать в дела религиозные» (ал-Казани, 1899, 38), «простые люди должны принимать ислам, заниматься своим богослужением и оставить науку ученым» (ал-Казани, 1899, 21).

Автор «Джаруды» согласился с Марджани в необходимости «...следовать Корану, сунне, иджма⁴ и кийасу, однако это не подразумевало что каждый должен самостоятельно извлекать и приводить доводы...» (ал-Джаруда, 46). Он писал, что «даже если мы признаем дозволенность следования Корану и сунне для простых людей, то на наше время эта дозволенность не распространяется». Разрешение иджтихада для всех приведет к большой смуте и порче: люди начнут играть с законами Аллаха и порицать ученых (ал-Джаруда, 25), это «...таит в себе огромную угрозу для шариата» (ал-Джаруда, 51). Поэтому «в целях сохранения религии следует иджтихад сделать запрещенным для основной массы людей и дозволенным только для муджтахидов» (ал-Джаруда, 25-26).

Хотя автор «Джаруды» говорит о, якобы, доступности иджтихада для образованных ученых (*хасса*), но сразу же находятся другие причины, «мешающие» совершать иджтихад даже ученым. Муджтахид должен отвечать ряду требований.

Первое — он должен достичь степени *ихсана*²: Аллах «раскрыл сердца верующих и ученых и помог им принять ислам и достичь степени *ихсана*. Выделил из их среды муджтахидов и помог им давать верные ответы на вопросы. Эти люди способны черпать законы из его источников» (ал-Джаруда, 3). Второе — хорошо знать арабский язык, чтобы отличать отмененный текст от отменяющего. Третье — хорошо знать Коран и сунну, их контекст (ал-Джаруда, 41-42). Если обнаруживался человек, отвечающий этим требованиям, появлялась четвертая ограничительная причина: «Некоторые талантливые люди и в наше время способны анализировать священные тексты, однако это не говорит о том, что они в состоянии делать самостоятельный иджтихад, не думайте, что это так легко» (ал-Джаруда, 48). Пятое — отсутствие права у современников на иджтихад: «Мы мукаллиды и поэтому не имеем права следовать непосредственно Корану и сунне, наше доказательство — это слово муджтахидов» (ал-Джаруда, 36). Шестая причина связывалась со смертью всех муджтахидов и отсутствием новых: «если великие люди говорят о завершении века иджтихада со смертью муджтахидов, то что делать нам, ведь наше время еще дальше от века иджтихада» (ал-Джаруда, 50).

Таким образом, то, в чем Марджани находил «обязанность», его оппоненты видели отсутствие права и возможности. На основании приведенных выше критериев оппоненты Марджани доказывали несостоятельность Марджани в качестве муджтахидов.

МАХАЛ АЛ-ИДЖТИХАД: ПРЕДПОЛОЖИТЕЛЬНОЕ ЗНАНИЕ (ЗАННИЙЯ) ПРОТИВ ДОСТОВЕРНОГО ЗНАНИЯ (КАТ'ИЙЯ)

Одной из основополагающих причин полемики было разное понимание правовых источников. Автор «Джаруды» правовыми источниками назвал Коран, сунну, ривайат, признанный достоверный кийас (ал-Джаруда, 27), то есть кийас через иджтихад. Таким образом, иджтихад определенных авторитетных ученых рассматривался в качестве источника права из области кат'ийя, предполагающего обязательное следование и приводящего к таклиду.

Для Марджани источниками права служили Коран, сунна, *иджма'*, *кийас*» (Марджани, 2012, 94). В *иджма'* Марджани включал слова сподвижников пророка или «иджма' первой степени» (Марджани, 2012, 99-100). В отличие от оппонентов, кийас через иджтихад, как считал Марджани, входил в область «*заннийя* (предположительное) в практических вопросах» (Марджани, 2012, 94-95). Областью применения иджтихада (*махал ал-иджтихад*) были вопросы, не оговоренные в Коране, сунне, *иджма'* сахабов, то есть не имеющие ясных доказательств (*кат'ийя*).

Отнесение иджтихада в область достоверного или предположительного знания затрагивало вопрос, с одной стороны, об авторитетности среди верующих принятого решения, а с другой, ответственности за ошибочный иджтихад. Область иджтихада, как утверждал Марджани, была областью предположительного знания человека об истине, но не являющейся истиной, ниспосланной Аллахом. Поэтому не существовало достоверного и правильного иджтихада, так же, как не было правых и неправых в нем, ни один человек не мог доказывать другому, что тот неправ. Марджани возлагал индивидуальную ответственность за совершение иджтихада

2. ал-Ихсан («истовость», «совестливость», «чистосердечие») — в Коране ал-Ихсан — это искренность при исполнении религиозных обязанностей, противоположная ханжескому благочестию, лицемерию (рийа).

на каждого человека. Это исключало необходимость следовать за иджтихадом авторитетного ученого. Обязанностью каждого было стремиться к истинному знанию, которого он, тем не менее, не мог достичь, потому что истина известна лишь Аллаху и «Аллах знает, а вы не знаете» (Коран 2:216). Отнесение иджтихада в область предположительного знания сулило появление множества правовых решений по одному вопросу. Предупредив будущие споры о «достоверных и истинных» иджтихадах, Марджани допускал существование противоречий между верующими в вопросах, решенных через иджтихад.

Поскольку область иджтихада была областью предположительного знания, то любые совершенные в иджтихаде ошибки прощались верующему и за ними не следовало наказание (Марджани, 2012, 84). В случае совершения правильного иджтихада человека ожидала награда в двойном размере, за ошибочный иджтихад — в одинарном. Допущенная ошибка не считалась грехом, грехом был отказ верующего от иджтихада, когда он даже не пытался вывести правильное решение.

Мнение оппонентов Марджани несколько отличалось. Они допускали ошибку в иджтихаде только для ученого: «за ошибку он [муджтахид] награду не получает, но с него снимается грех, так как она совершена непреднамеренно. Это относится только к тем людям, которые достигли степени иджтихада, владеют его приемами и знакомы с основами шариата, делают правильный кийас». Что касается людей, не соответствующих этим условиям, их ошибочный иджтихад расценивался оппонентами как грех, за которым следовало наказание (ал-Джаруда, 27-28).

Таклид оппонентов

Утверждение равенства всех перед иджтихадом поднимало вопрос об авторитетности известных факихов и ученых, о традиции следования их решениям. Марджани критиковал своих оппонентов, «фанатично» следующих за решениями одного избранного факиха. Слова своего факиха или имама они, как писал Марджани, ставили выше Корана и сунны. Если им цитировался некоторый хадис или аят, противоречащий словам их факиха, они отвечали: «поскольку факих и муджтахид не последовали этому, то мы также не поступаем сообразно с этим» (Марджани, 2012, 105). Противоречащий словам факиха хадис они называли недостоверным (*гайр сабит*), если он оказывался достоверным (*сабит*), говорили: «его понимание неясно, у хадиса нехорошее доказательство, он либо отменен, либо растолкован иначе, либо ограничен, либо противоречащий, значит, ему нельзя следовать» (Марджани, 2012, 105-107).

На вопрос: «Почему нужно следовать словам именно этого факиха и почему важно предпочесть его слова словам другого?» они отвечали: следует выбрать слова этого факиха и следовать им, потому что так же говорил факих до него» и так продолжалось до тех пор, пока они не приходили к словам или действиям пророка (Марджани, 2012, 106). Марджани считал, что у мукаллидов отсутствовало настоящее шариатское доказательство и доказательством для них являлось само следование (Марджани, 2012, 98). Отказ оппонентов от иджтихада Марджани расценивал как призыв к «слепому следованию» — таклиду, без знания доказательств и доводов. В подобном следовании Марджани видел запретное нововведение — *бид'а* (Марджани, 2012, 140).

В ответ на критику Марджани автор «Джаруды» возразил, что следование за муджтахидом не является таклидом, потому что они следуют за ним, зная доказательства и доводы (ал-Джаруда, 30). Кроме того, следование за муджтахидом утверждается Кораном,

где говорится: «Следуйте за тем, что ниспослано вам от вашего Господа» (Коран, 7:3). Приводя этот аят в качестве шариатского доказательства, автор «Джаруды» утверждает, что в этом аяте подразумевается не только Коран, сунна, но также сюда включаются решения, выведенные муджтахидами (ал-Джаруда, 26). Отказ следовать за учеными-муджтахидами оппонент Марджани определяет как «...неэтичное отношение к ним», «злой умысел против них», «неверие в их праведность, великий грех...» (ал-Джаруда, 28). В основе мнения автора «Джаруды» лежало представление, что «любое из высказываний ученых имеет под собой шариатскую основу» (ал-Джаруда, 27). Марджани увидел за этим стремление представить решения факихов и муджтахидов, основанные на иджитхаде, как достоверное знание (*йакин, кат'иййа*), а Коран и сунну, наоборот, как предположительное (*занниййа*).

Хотя Марджани критиковал своих оппонентов за предпочтение слов определенного факиха аятам Корана и хадисам пророка Мухаммада, сам он действовал аналогичным образом, приводя в качестве доказательства одни аяты и отвергая другие, принимая слова одного авторитетного факиха и отвергая слова другого. Что подтверждает мнение М. Кемпера, писавшего, что как иджитхад, так и таклид «становились креативными и рациональными образцами действия в определенных исторических ситуациях» (Кемпер, 2008, 413) и «...могли обосновать любую желаемую позицию в каком-либо актуальном споре» (Кемпер, 2008, 418).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное исследование показало, что представители мусульманской элиты Поволжья неоднозначно реагировали на модернизацию традиционного общества. Причину ухудшения своего экономического и политического положения они связывали с отклонением от истинного пути, произошедшего в результате привнесения в религию запретных нововведений (*бид'а*).

Предложенная Марджани реформа отвечала потребностям времени. Постепенная переориентация мусульман Волго-Уральского региона со Средней Азии на Российскую империю предполагало создание общего экономического, законодательного, историографического поля. Интеграция мусульман в общеимперское поле требовала ответа на разных уровнях. Очерчивание новых границ правовых источников, пересмотр порядка обращения к ним, вынесение иджитхада из области утвержденного истинного знания (основы обязательных предписаний) в раздел предположительного знания (основы рекомендуемых и одобряемых предписаний) — все это были охранительные меры, направленные на защиту раздела поклонения (*'ибадат*) в мусульманском праве в условиях христианского государства. Как отмечает Паоло Сартори, правосознание мусульман в Российской империи претерпело существенные изменения. В результате деятельности российских правителей исламское право было реорганизовано в юридическое тело имперского правового здания. В регионах, управляемых Оренбургским магометанским духовным собранием, шариат был сведен к «личному статусу», в отдельных случаях фетвам давалась законодательная сила, в целом же юрисдикцией по многим вопросам заведовала имперская правовая система (Sartori, 2017, 5-6). Если перевести категорию «личных дел» с языка имперского дискурса на язык исламского, то интеграция мусульманского права протекала на уровне раздела *му'амалат*, то есть касалась норм поведения людей в их взаимоотношениях вне собственно религиозной сферы³.

3. См. Сюкияйнен (1986).

Наблюдаемая тенденция по интеграции норм *му'амалат* в имперское правовое поле со временем могла привести к реформированию других сфер — раздела поклонения (*'ибадат*), а также раздела догматики (*'акида*). Более того, подобные попытки, начиная с 1880-х гг., предпринимались на уровне миссионерских проектов А.Е. Маловым, Я.Д. Кобловым, В.В. Доронкиным и другими миссионерами. Поэтому выводя иджтихад в разделе *'ибадат* в область предположительного знания; а также помещая традицию (*накл*) над разумом (*'акл*), Марджани тем самым пытался защитить раздел *'ибадат* от возможных нововведений, связанных с изданием угодных власти и правительству фетв и религиозных постановлений.

Другим «нововведением» Марджани стала легитимация данных естественных наук, в частности, астрономии и математики, в качестве шариатских доказательств раздела *'ибадат*. Вопрос о светских науках носил дискуссионный характер, особенно для реформы образования, поэтому привлечение светских наук в религиозную сферу открывало поле для их развития на основании шариата и способствовало бы их продвижению.

«Открытие врат иджтихада» и привлечение к правотворчеству представителей простого народа (*'амма*) могло бы не только способствовать распространению грамотности и исламских знаний, но и зародить появление новых взглядов на роль личности в мусульманском обществе, содействовать развитию таких человеческих качеств, как активность, инициативность, предприимчивость, индивидуализм, столь важных в условиях модернизации мусульманского общества.

Призыв Марджани к иджтихаду на основе Корана и сунны противоречил местной традиции. «Новатор» Марджани предлагал заменить один источник раздела *'ибадат* — решения праведных предшественников (*салаф*), на другой — *иджтихад* из первоисточников. Отказавшиеся от абсолютного иджтихада оппоненты следовали за решениями прошлых муджтахидов и авторитетных факихов. Как иногда ошибочно считается, они не отказались от использования разума в решении правовых вопросов, но четко регламентировали область его применения. Оппоненты Марджани ограничивались вопросами, еще нерешенными прежними поколениями муджтахидов и факихов. Найденное однажды авторитетным ученым решение попадало в раздел авторитетных источников права, несущих волю Аллаха и потому требующих неукоснительного следования. Существующая традиция хотя и признавала в качестве источников в разделе *'ибадат* Коран, сунну, иджма' сподвижников пророка и последующих ученых, решения салафов, но фактически при вынесении правового решения факих, как правило, обращался к иджма' и решениям салафов; к Корану и сунне обращаться было не принято. Это способствовало укреплению авторитета региональных иджма' и решений салафов. Призыв Марджани отказаться от части иджма' и решений праведных предшественников, преимущественно принадлежащих к среднеазиатской традиции, расчищало поле для творчества и конструирования новых представлений и образов, позволяло пересмотреть существующую традицию сообразно с новыми условиями и требованиями.

Таким образом, через полемику происходила адаптация ислама к новым экономическим, социальным, политическим условиям, связанным с модернизацией традиционного общества в результате колонизаторской политикой Российской империи. Обновление ислама при этом мыслилось как обращение к первоисточникам и, как писал Э. Лаззерини, из прошлого выбиралось только то, что наилучшим образом отвечало требованиям современности (Lazzerini, 1992).

REFERENCES

- DeWeese D. (2016). It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 59 (1-2), 37-92.
- Dudoignon S. (1997). Qadimism: Elements of the Sociology of Muslim Traditionalism in the Tatar World and in Mawarannahr (In the late XVIII — early XX centuries). In *Islam in the Tatar World: History and Modernity* (Eds.). Kazan. (in Russian)
- Fahrettin A. (1988). *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi. (in Turkish)
- Frank A. (2012). *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, education, and the paradox of Islamic prestige*. Brill's Inner Asian Library.
- Gould R., Shikhaliev Sh. (2017). Beyond the Taqlid/Ijtihād Dichotomy: Daghestani Legal Thought under Russian Rule. *Islamic Law and Society*, 24, 142-169.
- Hallaq W. (1984). Was the Gate of ijthihad closed? *International Journal of Middle East Studies*, 16(1), 3-41.
- Hallaq W. (1986). On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad. *Studia Islamica*, 63, 129-141.
- Hallaq W. (2004). *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Cambridge University Press.
- Hourani A. (1983). *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Cambridge University Press.
- Islam: Encyclopedic Dictionary. (1991). Moscow: Nauka. (in Russian)
- Jaruda (1874). *Reproof Nazura al-hakk*. Kazan. (in Arabic)
- Kazani (1899). *The steel blade against the new methods*. Kazan. (in Tatar)
- Kemper M. (2008). *Sufis and Scholars in Tatarstan and Bashkortostan [1789-1889]: Islamic Discourse under Russian Rule*. Kazan. (in Russian)
- Lazzerini E. (1992). Beyond Renewal: The Jadid Response to Pressure for Change in the Modern Age. In Jo-Ann Gross (Eds.), *Muslims in Central Asia. Expressions of Identity and Change* (pp. 151-166). Durham-London: Duke University Press.
- Mardjani Sh. (2008). *Mature wisdom in explaining of An-Nasafi's dogmas*. Kazan. (in Russian)
- Mardjani Sh. (2012). *Review of the truth about the obligatory of al-isha prayer during the evening dawn does not disappear*. İstanbul. Daru-l-Hikme. (in Arabic)
- Muhametshin R.M., Adygamov R.K. (2016). *Introduction to Islamic Theology: Schoolbook*. Kazan (in Russian)
- Sartori P. (2017). Exploring the Islamic Juridical Field in the Russian Empire: An Introduction. *Islamic Law and Society*, 24, 1-19.
- Shagaviev D.A. (2010). *The role of Shihabetdin Mardjani in the Development of Tatar Theological Thought of the XIX Century*. PhD in History. Kazan. (in Russian)
- Shaulankari (1901a). *Reminding the righteous man about the envious person's intrigues*. Kazan. (in Tatar)
- Shaulankari (1901b). *The answer to the second envious' treatise*. Kazan.
- Syukyainen L. (1986). *Islamic law. Questions of Theory and Practice*. Moscow: Nauka. (in Russian)
- Takhmaz A. M. (2010). *Hanafi fiqh: canons of religious practice*. Moscow-Nizhny Novgorod: Medina Publishing House. (in Russian)
- The New Cambridge History of Islam* (2011), Vol. 4. Cambridge University Press.
- Tuntari (Ishmi ishan) (1899)/ "al-Isharat al-Lamiga fi anmuzaj al-fikh wa gawamid al-Kahstani". Kazan. (in Arabic)
- Tuntari D. (1909). *Encouraging worthy learned men to fight against ignoramuses distorted the pure doctrine of the Shari'ah*. Kazan.
- Yuzeev A.N. (2012). *Tatar Religious and Reformatory Thought*. Kazan: Tatar book publishing house. (in Russian)

**INVENTION OF LAUSANNE:
DAY OF PEACE AS AN
INSTRUMENT TO CONSTRUCT
CHARISMATIC LEADERSHIP
IN TRADITIONAL SOCIETY**

Varuzhan Geghamyan
varuzhan.geghamyan@gmail.com

Varuzhan Geghamyan

Ph.D. candidate, Faculty of African
and Asian Studies, Saint Petersburg
State University

The role of the charismatic power and charismatic leadership increases during the authoritarian modernization of traditional society. Authorities use different methods to construct and fabricate their images of charismatic leadership. During the one-party period in Early Turkish Republic the leader of the state exalted his personality through the transmission of his images, translating it into political cult. Common ground for this process was national holidays. Examining these ceremonies and rituals as invented traditions we look at the fabrication of the cult. Through these events collective historical memory and identity were formed and citizens imagined New Turkey and Turkish power. Using the example of Lozan Day Holiday as an illustration of construction of charismatic leadership in traditional societies, this paper demonstrates the history of representations of power in authoritarian regimes. Large range of textual and visual materials (archival documents, memories, newspapers and journals) are examined.

Keywords: *modernization; authoritarianism; Kemalism; memory; cult of personality; traditionalism; charismatic leadership*

ИЗОБРЕТАЯ ЛОЗАННУ: ПРАЗДНИК МИРА КАК СПОСОБ КОНСТРУКЦИИ ХАРИЗМЫ ВЛАСТИ В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

Варужан Гегамян

varuzhan.geghamyan@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlmg.07.1.10>

Несмотря на то, что однопартийная власть кемалистской Народно-республиканской партии в Турции (1923-1946 гг.) завершилась более семидесяти лет назад, кемализм продолжает оставаться интригующей темой в современных исследованиях по Турции. За последние два десятилетия ученые вышли за рамки традиционной историографии и создали значительное количество трудов, в которых с помощью новых подходов изучили политику, реформы и институты, на которых основывалась кемалистская однопартийная власть. Несмотря на это, не предпринимались попытки исследовать одну из самых важных явлений кемалистского режима — образование и функционирование культа личности М.К. Ататюрка и И. Иненю. Основываясь на социально-антропологической интерпретации в статье рассматривается феномен культа личности (харизматического лидерства) в контексте авторитарной модернизации турецкого традиционного общества. На примере празднований Дня Лозанны анализируется место изобретенных праздников в конструкции харизмы лидеров Турции.

Ключевые слова: авторитаризм, модернизация, харизма, традиционализм, кемализм, историческая память, культ личности

Однопартийная власть кемалистской Народно-республиканской партии в Турции (1923-1946 гг.) завершилась более семидесяти лет назад. Однако кемализм продолжает оставаться интригующей темой в современных исследованиях по Турции. За последние два десятилетия ученые вышли за рамки традиционной историографии и создали значительное количество трудов, в которых с помощью новых (критических) подходов изучили политику, реформы и институты, на которых основывалась кемалистская однопартийная власть¹. Несмотря на то, что эти исследования значительно расширили наши знания, почти не предпринимались попытки исследовать одну из самых важных явлений кемалистского режима — образование и функционирование культа личности М.К. Ататюрка и И. Иненю². Более того, феномен культа личности в Турции не рассматривался в контексте и в сравнении с другими случаями образования культов в традиционных

**Варужан Гегамович
Гегамян**

*Аспирант
Восточного
факультета Санкт-
Петербургского
государственного
университета*

1. Вот некоторые примеры этих работ: Koçak C. Belgelerle İktidar ve Serbest Cumhuriyet Fırkası; Brockett G. Collective Action and the Turkish Revolution; Yıldız A. Ne Mutlu Türküm Diyebilene; Alan. Reconsidering State, Party, and Society in Early Republican Turkey; Atabaki T., Brockett G. Ottoman and Republican Turkish Labor; Metinsoy M. Fragile Hegemony, Flexible authoritarianism, and Governing from Below.
2. Несмотря на это, создано значительное количество работ, посвященных роли посмертного культа Ататюрка в Турции. Например: Özyürek E. Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey; Nazlı Ökten. "An Endless Death and Eternal Mourning"; Zürcher E.J. In the name of the father, the teacher and the hero: the Atatürk personality cult in Turkey.

обществах³. Это было связано с тем, что как в прошлом, так и в современных исследованиях основное внимание обращается в сторону фигуры Ататюрка, а культ личности рассматривается как результат его личной харизмы⁴ и тоталитарных тенденций, распространенных в Европе между двумя мировыми войнами. Таким образом, остаются в стороне особенности социокультурного развития турецкого общества, которое влияло на все политические процессы, в том числе и на зарождение культов. Почти не изученными остаются вопросы образования культа преемника Ататюрка — Исмета Иненю, а также механизмы функционирования этих культов как в период однопартийного режима, так и в последующем. Неизученность этих тем оставляет много открытых вопросов. Были ли внутренние причины для образования культов (или шире — харизматического лидерства) и если да, то каковы они? Как изобретались и конструировались культы в традиционном обществе? Почему после завершения кемалистского однопартийного периода мы периодически сталкиваемся с попытками создания культов в современной Турции (в прошлом Аднан Мендерес, Кенан Эврен, а в настоящем Реджеп Тайип Эрдоган)?

Основываясь на социально-антропологической интерпретации феномена традиционализма и модернизации традиционного общества, мы попытаемся в некоторой степени заполнить сложившийся исследовательский пробел. Для этого мы предлагаем рассмотреть феномен культа личности или, другими словами, харизматического лидерства в контексте авторитарной модернизации турецкого традиционного общества. В процессе модернизации незападных обществ традиционный социум распался. Так как он основывался на «власти традиции», то в результате политическая элита применяла симулякры «власти традиции» для принудительной солидаризации традиционного общества. Центральным из этих симулякров являлось харизматическое лидерство, которое в условиях авторитарной власти преобразовывалось в культ личности лидера. Именно этим стоит объяснить дальнейшие попытки конструкции харизмы разных политических деятелей Турции и Ближнего Востока вокруг своих личностей. Сознательная конструкция харизматического лидерства иллюстрируется на примере второго президента Турции Исмета Иненю.

В данной статье сначала мы раскроем роль харизматического лидерства в процессе модернизации традиционного общества, после этого рассмотрим место изобретенных праздников в конструкции харизмы лидеров Турции. Наконец, в завершающей части нашей работы мы детально изучим историю празднования Дня Лозанны (Lozan Sulh Bayramı), демонстрируя преемственность в использовании харизматического лидерства как механизма «власти традиции» в традиционном

3. Аналогичные культы образовались во многих западных государствах (Египет, Сирия, Ирак и т.д.) — см. Гегамян (2017, 49).

4. Культ Ататюрка представляет собой яркий пример конструкции харизмы для солидаризации общества. При этом эта сконструированная харизма долгое время влияла на объективную оценку образа Ататюрка в историографии. Кемаль Ататюрк представлялся как харизматический лидер, который благодаря своим сверхъестественным качествам создал современную Турецкую Республику. Однако, как показал тюрколог Зюрхер, Ататюрк не являлся харизматическим лидером в классическом веберском понимании: «Если мы понимаем харизматическое лидерство как отношение между лидером и его последователями, основанное на личностных качествах лидера, то вырисовывается совершенно другая картина. Основная идея Вебера заключалась в том, что [харизматический] лидер признается лидером благодаря своим экстраординарным, супернатуральным и даже магическим личностным качествам, а не основывается на его позиции в традиционной или рационально-легальной политической системе. Появление харизматического лидера — это вызов существующей системе, а не его продукт. Ататюрк не имел с этим ничего общего» (Zürcher, 2012). Ататюрк не пришел к власти благодаря своим сверхъестественным качествам. Современники Кемаля не видели в нем ничего подобного. Все упоминания о его сверхчеловеческих качествах датируются более поздним периодом, когда началось создание культа Ататюрка.

обществе. Для этого использован широкий круг источников: текстовые и визуальные материалы из турецкой прессы, воспоминания участников событий, литературные произведения и т.д.

АВТОРИТАРНАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ И ХАРИЗМАТИЧЕСКОЕ ЛИДЕРСТВО В ТУРЦИИ

Модернизационные процессы, которые начались в Османской империи в 19-м веке, продолжились после 1923 года, когда была образована Республика Турция. Власть в новой республике принадлежала военно-бюрократической элите, которая стремилась к модернизации османского государства на протяжении нескольких десятилетий. Эта элита, которая состояла преимущественно из младотурок — бывших членов «Партии единение и прогресс» (İttihat ve Terakki Fırkası), построила в стране авторитарный режим, просуществовавший, фактически, до 1950 года (Atabaki, Zürcher, 2004, 98). Президент страны Мустафа Кемаль Ататюрк и его преемник на этом посту Исмет Иненю были идейными сторонниками ускоренной модернизации турецкого общества и государственного строя по западному образцу (Nanioğlu, 2011). В одном из интервью французскому журналисту Кемаль заявлял: «Наша политика, наши традиции, наши устремления будут направлены на то, чтобы Турция стала европейской страной, или, точнее, страной, ориентирующейся на Запад» (Киреев, 2007, 157).

Согласно видению кемалистов, модернизация и вестернизация турецкого общества (большинство которого составляло традиционное мусульманское население) предполагали создание секулярной, правовой, националистической политической, экономической и социокультурной системы. После установления и монополизации власти в стране кемалисты инициировали широкие реформы, которые касались всех сфер жизни молодой республики. Подразумевалось, что заимствование у Европы политической, экономической и правовой культуры приведет к перестройке традиционных общественных отношений турецкого общества. Однако модернизация «сверху» не смогла обеспечить вестернизацию социального строя в Турции. Традиционное мусульманское общество почти не было затронуто модернизационными реформами (Meeker, 2002, 318). Однако принудительная и ускоренная модернизация традиционного социума, как показала общественно-политическая практика незападных (восточных) формаций, неизбежно приводит к постепенному распаду традиционного общества. Модернизация турецкого общества, как отмечает отечественный тюрколог В.И. Данилов, осуществлялась «преимущественно силовыми методами, что привело наряду со значительными успехами в экономике и культуре к неоправданной ломке традиционных ценностей» (Данилов, 1997, 63).

Традиционное общество, как убедительно показали антропологи/этнографы, образуется посредством «власти традиции», которая обеспечивает социальную солидарность общества, эффективно регулируя поведение членов традиционного социума (Бочаров, 1992, 23-21). В результате политические элиты данных формаций прибегают к «принудительной солидаризации» общества. Под этим понимается сознательная деятельность по использованию механизмов «власти традиции» в целях солидаризации общества. Другими словами, политические элиты в новых социокультурных и политических условиях применяют симулякры тех механизмов,

которые обеспечивали солидарность социума до модернизации. В качестве этих симулякров выступают властная вертикаль (иерархия), государственная идеология, исторический миф, конструирование новых «традиционных» структур и этничности, харизматическое лидерство. Применение этих механизмов, в свою очередь, приводит к укреплению авторитаризма, который имеет форму так называемых «имитационных демократий» (Бочаров, 2016, 740-741).

Механизмы «власти традиции» использовались кемалистской политической элитой с началом модернизационных преобразований. После того, как кемалисты установили свою монополию на власть в 1926 году, созданный ими порядок постепенно перерос в полноценный авторитарный режим, которому были присущи признаки диктатуры (Zürcher, 2004, 176). Имело место тотальное вмешательство государства во все сферы жизни — от экономической до социально-политической (Киреев, 2007, 216). Кемалистские реформы насаждались сверху и не оставляли возможности для равного диалога с населением. Это вызывало недовольство и оппозиционную реакцию большинства (Azak, 2007). В создавшихся условиях власть применяла механизмы солидаризации общества. Главенствующей идеологией стал кемализм, создавался исторический миф единства турецкой нации, властная вертикаль была основой политической системы. Ввиду авторитарного характера модернизации и веры кемалистов в «человека порядка» (man of order) особенно усиливалась роль харизматичного лидера страны (Atabaki, Zürcher, 2000, 5). С одной стороны, лидер становился стержнем новой иерархической вертикали власти, которая функционировала на основе личной преданности (Бочаров, 2016, 742). С другой стороны, лидер через свою харизму обеспечивал консолидацию традиционного общества (Там же). При этом харизматический образ лидера являлся ключевым, потому что в обществе, где доминирует субстрат архаического мышления, именно сверхчеловеческие личностные качества дают лидеру возможность использовать легитимное насилие в управлении. Харизма является тем фильтром, через который лидер общается со своей аудиторией, обеспечивая процесс *властной коммуникации*, так необходимой для ее легитимности. Если естественные харизматические качества отсутствуют, харизматические образы лидера сознательно конструируются через разные каналы (медийные и публично-пространственные площадки) и формы (речевые/вербальные, визуально-декоративные и «игровые»⁵). В определенных условиях⁶ сакральное облагораживание и возвышение личности лидера через пропаганду приводит к образованию культа личности (Плампер, 2010, 12).

Необходимость в харизматическом лидерстве осознавалась в период однопартийной власти в Турции (1925-1946). Мустафа Кемаль (1923-1938), будучи одним из (но не

5. Мы используем слово «игровая», заимствуя у Йохана Хейзинга идею о том, что человеческая культура имеет игровую природу. (Хейзинга, 1997). Важно отметить, что в игровых формах, как и в их более архаичных аналогах, обеспечивается бессознательное усвоение информации через коллективные действия (музыкальный ритм, пение, танец, клятвы и присяги и т.д.) (Бочаров, 2016, 746).

6. Пользуясь методом классификации немецкого историка Яна Плампера, можем отметить пять особенностей, которые типологически характеризуют современный культ личности. Первая: современные культы личности являются следствием возникновения массовой политики (mass politics), это означает, что источником легитимности культа личности и основной аудиторией является народ. Второй важной особенностью является использование современных СМИ, что необходимо для широкого распространения атрибутов культа личности (фильмы, портреты, плакаты и т.д.). Другой особенностью является то, что культ личности возникает только в закрытых обществах, в которых часто сопровождается насилием и ограничением прав человека. Политический культ личности необходим для определения отношений между властью и подчиненными. Четвертое обстоятельство заключается в том, что все современные культы личности возникают в светский период истории страны, после того, как божества удалены из метафизического пространства общества. И последняя особенность: современный культ личности является исключительно патрицентричным явлением (Плампер, 2010, 12).

единственным) руководителей кемалистской революции, сразу после установления своей единоличной власти начал конструкцию своего харизматического образа, который очень быстро перерос в культ (Zürcher, 2012, 132). Харизматическое лидерство давало ему возможность сохранить и развить сложившуюся авторитарную систему власти, а также обеспечить реализацию модернизационных реформ. Приемник Ататюрка, Исмет Иненю (1938-1950), который также был представителем указанной военно-политической элиты, был избран в качестве президента с точки зрения сохранения и развития системы и дальнейшей солидаризации общества (VanderLippe, 2005, 31).

«ИЗОБРЕТАЯ ПРАЗДНИКИ»

Для конструкции харизматического лидерства важным инструментом являлись так называемые *государственные спектакли*, которые предполагают активное участие объектов власти: праздники, массовые ритуалы, спортивные мероприятия и т.д.⁷. Через эти мероприятия формировались коллективная историческая память и коллективное самосознание⁸. После революций, которые отстраняются от прошлого, создается новая коллективная национальная память и историческое самосознание с помощью новой историографии и национальных праздников. Рассматривая эти праздники как «*изобретенные традиции*» (Хобсбаум, 2000, 318), мы можем проследить за конструкцией образов харизматических лидеров в праздничных нарративах. Харизматический лидер периодически легитимизировал свою власть во время праздников и массовых ритуалов, так как последние, в отличие от других форм коммуникации, обеспечивали большую публичность и намного более широкую инклюзивность субъектов властной коммуникации (Roy, 2006).

С первого дня основания республиканского режима в Турции государственные и национальные праздники активно использовались для политической социализации, легитимации и мобилизации. События 1918-1922 гг. кемалистское руководство представило как «национально-освободительную борьбу турецкого народа», соответственно были изобретены праздники, которые должны были укрепить в общественном сознании значимость «кемалистской революции». Так, широко стали отмечаться День Республики (Cumhuriyet Bayramı), День Молодежи и спорта (Gençlik ve Spor Günü), День национального суверенитета и детей (Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı), День Победы (Zafer Bayramı), День Лозанны (Lozan Sulh Bayramı). Все эти праздники сопровождалась большими, общереспубликанскими мероприятиями⁹.

Во время этих праздников кроме традиционных выступлений и спектаклей, важное место занимали спортивные мероприятия, в которых участвовала молодежь.

7. Важно отметить, что в игровых формах, как и в их более архаичных аналогах, обеспечивается бессознательное усвоение информации через коллективные действия (музыкальный ритм, пение, танец, клятвы и присяги и т.д.) (Бочаров, 2016, 746).
8. Определяя важные события давнего и недавнего прошлого, праздники предоставляют возможность коллективно вспоминать эти события и интерпретировать их в национальном контексте (Yılmaz, 2013, 180).
9. Другой немаловажной категорией праздников являлись торжества, имеющие более локальное значение. Речь идет о днях отдельных городов или населенных пунктов, в которых происходили важные события кемалистского движения (подобные празднования начались в западных городах Турции сразу же после завершения военных действий в 1922 году). Специально праздновались также дни учреждения важных республиканских институтов, организаций, дни реформ (например, в стране широко отмечался праздник Дня Народных домов (Halkevleri Bayramı), Дня языка (Dil Bayramı), Дня земли (Toprak Bayramı) и т.д.). Наряду со всеми указанными праздниками отмечались также исламские праздники Рамадан (Ramazan Bayramı) и Курбан Байрам (Kurban Bayramı).



Рис. 1

к вышесказанному знаменательны некоторые мероприятия в рамках праздника 19 Мая — Дня молодежи и спорта. В период правления Национального шефа, как именовали второго президента страны, в этот день народ и, в первую очередь, молодежь демонстрировала свою поддержку Иненю. В рамках праздника устраивался «Молодежный бег с флагом» (Gençlik Bayrak Koşusu), который обычно начинался за несколько дней до самого праздника (Şlus, 09.05.1945, 1-2). В этом беге участвовала молодежь со всех частей страны. Это был своеобразный марафон, во время которого молодые бегуны-атлеты с четырех концов страны приносили в столицу — Анкару — флажки-символы единства страны в лице президента. На флажках было написано «От Вечного шефа к Национальному шефу». Другим важным элементом этого ритуала была «священная пограничная земля», которую также носили со всех сторон государственной границы (восточная, западная, северная, южная). Земля считалась священной, так как землю называли символом Ататюрка и объединенной Турции. Вот как газеты обосновывали сакральность этого символа: «Молодежь готова жить и умереть за эту землю» (2), «если Ататюрк лежит в этой земле, значит эта земля — и есть он» (3). Бегуны с флажком и землей проходили по всем регионам страны. Население больших населенных пунктов встречало их и становилось участником этого большого ритуала. Весь этот путь подробно освещался на первых страницах газет, таким образом давая возможность своим читателям вместе «пройти» этот путь и быть соучастником этого процесса. Для наглядности иногда печатались карты, которые показывали передвижение сакральных предметов от Ататюрка к Иненю (см. рис 1).

19 мая главные торжества проходили на стадионе в присутствии Национального шефа. После спортивных демонстраций сакральные предметы в качестве подарков вручались Иненю (1). Национальный шеф выступал с обращением к турецкой молодежи. Праздник заканчивался демонстрацией атлетов, которые своими телами образовывали

В новой республиканской идеологии дети и молодежь репрезентировали будущее нации, превратившись в средства и символы национального возрождения и развития (Yılmaz, 2013, 186). Воспитание здоровых, крепких и дисциплинированных молодых людей было основой для здоровья нации и для ее защиты в условиях постоянной опасности войны. Спорт как инструмент физического здоровья и моральной регуляции был представлен как национальная обязанность. В 1930-1940-х годах подобное восприятие спорта было под сильным влиянием европейских идей по этому вопросу¹⁰. При этом молодые люди являлись также символами мобилизованной поддержки лидера массами. В качестве иллюстрации

10. В частности, широко применялись подходы к спорту, которые имели место в фашистской Германии и Италии. Например, постепенное перемещение праздников с площадей и улиц на стадионы и демонстрация дисциплинированных тел в атлетических представлениях являются признаками этих фашистских тенденций (Yılmaz, 2013, 188).

надписи «Инению» и «Спасибо, Инению!» (см. рис. 2). Для зрителей это представлялось впечатляющим зрелищем: Инению на центральной трибуне, а то, что было вокруг, символизировало его тело, о чем свидетельствовала составленная молодыми спортсменами надпись. Эта демонстрация символизировала форму власти в представлении самой власти, в которой зрители выступали одновременно как субъекты и объекты властного нарратива. Как отмечает М. Фуко в своем понимании эмпирической и трансцендентальной двойственности, присутствующие на стадионе массы не только смотрели на зрелище, но и сами были частью этого зрелища (Фуко, 1994, 338). В свою очередь исследовательница Э. Озюрек отмечает, что такая символизация была возможна, если массы в доминирующем нарративе были представлены как тело нации (Özyürek, 2006, 116). Физическое присутствие «тел нации» на стадионе давало возможность народу видеть своего лидера, таким образом создавая прямую коммуникацию с властью посредством лидера. В конструкции харизмы Инению единение нации в лице Инению было одним из центральных нарративных линий, укреплению которой способствовали эти ритуалы.

Для того, чтобы показать сознательность и преемственность в конструкции и использовании харизматического лидерства как механизма «власти традиции», мы рассмотрим историю празднования «Дня Лозанны».

«СИМВОЛ ЛОЗАННЫ»:

КОНСТРУКЦИЯ И РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ХАРИЗМЫ ВО ВРЕМЕНИ

После окончания Первой мировой войны, в котором предшественница Турции — Османская империя — потерпела поражение, между османским правительством и странами-победительницами в 1920 году был подписан Севрский мирный договор. Однако это соглашение не было принято Анкарским руководством во главе с Мустафой Кемалем (Ататюрком), которое уже к этому времени контролировало огромную часть Анатолийского полуострова и намеревалась создать новое государство на этой территории в противовес султанскому правлению из Стамбула. Добившись фактической монополии власти в результате анатолийского движения, представители Анкарского турецкого правительства 20 ноября 1922 г. в швейцарском городе Лозанна сели за стол переговоров с державами Антанты по заключению нового мирного договора. Главой турецкой делегации был назначен один из главных действующих лиц анатолийского военного движения Мустафа Исмет (Инению), который в последующем будет представлен как один из двух главных строителей «великой политической победы Лозанны».

Стоит отдельно отметить острую борьбу за пост главы турецкой делегации на переговорах. После завершения активных военных действий анатолийское военнополитическое руководство влилось в борьбу за распределение власти в стране. Лозаннские переговоры должны были утвердить власть анкарского правительства над территорией будущего независимого государства, что означало признание власти в лице того, кто будет представлять новую власть перед

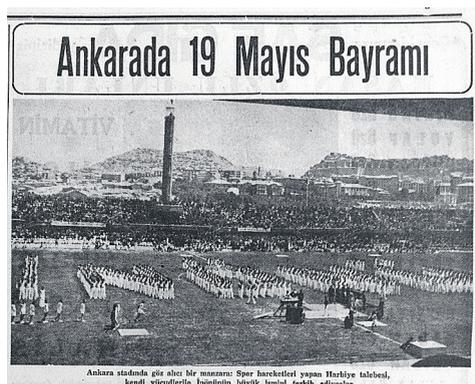


Рис.2

мировым сообществом. Мустафа Кемаль предложил кандидатуру героя войны, своего друга Исмета паша. Последний выгодно отличался от всех остальных кандидатов своей лояльностью и зависимостью от Мустафы Кемаля (Ertan, 2013, 72). В начавшейся борьбе за власть в Анкаре Исмет паша с верностью встал на сторону Кемаля и приводил в жизнь его поручения, поддерживая реформы и шаги Кемаля. Мустафа Кемаль обосновывал свой выбор умением Исмета паша вести жесткие переговоры (Atatürk, 1969, 681).

Возглавив турецкую делегацию (Heyet-i Murahhasa), Исмет паша из военного деятеля превратился в государственного чиновника, новый образ которого фактически «создавался» при активном участии Мустафы Кемаля (Aydemir, 2011, 217). Последний же, для большего укрепления своих позиций в борьбе за единоличный контроль власти, начал сознательное построение своей харизмы и образа главного героя «национально-освободительного движения турецкого народа» (Zürcher, 2012) В этом новом доминирующем нарративе, который получил свое «программное содержание» в известной «Речи» (Nutuk), для Исмета паша отводилась роль главного соратника и исполнителя идей кемалистской революции, а также самого близкого друга «Гази» Мустафы Кемаля.

ЗАРОЖДЕНИЕ И РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ПРАЗДНИКА И ЕГО ГЕРОЕВ

Как и предполагалось, переговоры в Лозанне затянулись и продлились девять месяцев. Окончательное соглашение было достигнуто несколько месяцев спустя — 24 июля 1923 года. В результате подписания договора Турция с анкарским правительством фактически признавалась суверенным государством в границах, которые почти совпадали с границами, указанными в Национальном обете.

Членов лозаннской делегации приветствовали и чествовали как героев. Навстречу им в приграничную Чатадджу был отправлен специальный поезд (каждому вагону состава было присвоено имя битвы или города, в котором состоялось значимое для анатолийского движения сражение). Сам Иненю сидел в первом вагоне, который носил название «Мир» (Sülh). Для Исмета паша приготовили победный лавровый венок. Почти на всех станциях в честь делегации организовывались пышные встречи, делались жертвоприношения (курбан), читались молитвы, школьники читали стихи и пели национальные марши (Avcı, 1993, 342). Центральную роль в праздничной символике играли дети как символ молодой республики. Так, например, в поселении Чамлыджа Иненю и делегацию встретила группа детей, которые были одеты в национальные костюмы тех районов, которые они представляли. В центре этой группы стояла девочка в белых одеяниях и с белыми крыльями, которая символизировала «ангела мира». Вот как описывает газета «Хакимийет-и Миллие» (Hakimiyet-i Milliye) возвращение Исмета паша и его друзей в Анкару: «С рассветом для нас родился день, который точно напоминал возвращение победы. С раннего утра город и станцию наполнила толпа народа, с каждой стороны тянулись массы встречающих женщин и мужчин... Каждая сторона была наполнена и не было возможности сдержать толпу... И в сопровождении красивых праздничных флагов, аплодисментов и выкриков «Да здравствует!» поезд делегации приехал к нам» (Hakimiyet-i Milliye, 14.08.1923, 2).

Военно-политическое руководство в Анкаре во главе с Ататюрком начало трактовать результаты Лозаннских переговоров как «политическое утверждение военной победы». Риторика властей приписывала этому договору великое историческое значение. Вот как характеризует заключенный мирный договор сам Исмет паша в первый же день по прибытии в Анкару, в выступлении перед депутатами Великого национального

собрания Турции: «Господа! Документы, находящиеся в ваших руках, — результат эпохи политической борьбы. После того, как закончилась военная борьба в войне за независимость, началась борьба политическая. Эта политическая борьба на самом деле началась с Муданийского перемирия... С того дня и до момента подписания Договора (Лозаннского мирного договора. — В.Г.) радикалы, у которых мысли и решения нечисты, утверждали, что Муданийское перемирие является ошибкой. Но ошибались они! Сегодня перед нами результат, который ярко демонстрирует эту ошибку. Территорию, которую без подписания Муданского перемирия нам бы пришлось добывать военной силой, мы получили без единой пролитой капли крови...» (2). В своем обращении по случаю подписания договора находящийся в Измире Мустафа Кемаль поздравил народ с праздником Курбан байрам и с заключением мира: «Наш вожделенный праздник совпадает с днем подписания Лозаннского мира. Наша борьба, которую мы вели в период несчастья нашей родины, для того, чтобы принести нашему народу спасение и независимость, увенчалась первым большим успехом нашего оружия и нашей политики. ...Наших дорогих соотечественников я от всей души поздравляю со счастливым праздником, который является одним из великих этапов нашей национальной истории» (Vakit, 25.07.1923, 1).

После того, как Мустафа Кемаль и представители правительства выступили с официальными заявлениями, заранее подготовленные празднования начались во многих уголках страны. Масштаб и организованность празднований, которые выходили далеко за пределы Стамбула и Анкары, позволяют предположить, что власти изначально намеревались преподнести подписание мирного договора как достижение, равное общенациональному празднику (Tahir, 2006, 215). Еще 22 июля 1923 года в центральном отделении Общества защиты прав (Mudafaa-ı Hukuk Cemiyeti) в Стамбуле было организовано собрание с участием официальных чиновников и представителей сил правопорядка для создания и утверждения программы действий и мероприятий, приуроченных к 24 июля (Vakit, 25.07.1923, 1). Планировалось, например, оповестить население Стамбула о подписании договора пушечными залпами и факельными шествиями. Еще одним свидетельством государственного внимания к освещению Лозаннского договора является благодарственное письмо в виде телеграммы, отправленное от имени Управления по делам печати (Matbu'ât İstihbarât Müdiriyet-i Umumiyesi) и адресованное «патриотической прессе». В нем, после того, как подчеркивается значимость Лозаннского договора, в частности, говорится: «Наша пресса будет упоминаться с благодарностью и признательностью за оказанную значимую службу в трудные времена, которые предшествовали этим прекрасным дням в истории Турции» (Sulh ve Matbu'ât..., 1923, 3).

Турецкая пресса сыграла значительную роль в конструкции образа «великого праздника Лозанны». Некоторые издания, выходившие в свет в Стамбуле и в Анкаре, еще до заключения договора начали широко и в праздничном ключе трактовать происходящие в Лозанне события. Так, задолго до 24 июля, когда стала известна точная дата подписания договора, газеты и журналы характеризовали эту дату как день Праздника мира (Sülh Bayramı). 19 июля в главном печатном органе анкарской власти «Хакимийет-и Миллие» автор Зия Гюхюр писал: «...Мы достигли этого дня не с помощью друзей, соседей или волей случая. Мы вышли против всего мирового вражества, полагаясь только на свой народ. 24 июля станет нашим славным днем» (Gühür, 1923, 1).

Здесь следует отдельно отметить также тот факт, что Лозаннский договор прямо или косвенно противопоставлялся Севрскому договору, по которому, как известно, Османская

империя фактически полностью попадала под контроль стран-победительниц. В этой связи примечательна колонка в газете «Илери» (İleri), которая носила название «Два июля нашей истории». В ней автор сравнивает июль 1920 и июль 1923 годов, отмечая, что, в отличие от 1920 года, теперь турецкое государство село на равных за один стол с остальным миром (Gökgöz, 2011, 102). Лозаннский мирный договор, по сути, трактовался лидерами кемалистского движения как «заключительная точка последнего этапа в борьбе за независимость» (Göleç, 2013, 39).

О том, что Лозаннский мирный договор будет использоваться не только как политическая победа над «внутренними и внешними врагами», но и как средство мобилизации масс, можно судить не только по риторике властей. Как показывает наше детальное рассмотрение прессы этого времени, власти тщательно подготовились к символической репрезентации этого события как праздника для новой Турции. Так, например, в Стамбуле, кроме уже упомянутых запланированных дневных мероприятий, начались также ночные народные гуляния. Собравшийся на площади Беязит и перед администрацией Фатиха народ праздновал, размахивая турецкими флагами и выкрикивая слова в поддержку Лозаннского договора, Мустафы Кемаля и других лидеров националистического движения (23 Temmuz..., 1923, 1). Подобные празднования происходили во всех уголках страны.

В последующие годы риторика властей и господствующий нарратив продолжали усиливать значение Лозанны и тиражировать этот символический образ. Главным днем празднований являлось 24 июля, на которое была запланирована основная часть мероприятий. В этот день на газетных полосах появлялись поздравления высшего руководства в честь «Великого дня». Судя по газетам и журналам этого периода, до 1936 года праздник отмечался также 23 июля. До принятия основного закона о праздниках часто для государственных учреждений этот день объявлялся нерабочим (Gökgöz, 2011, 105). Особенно торжественными были мероприятия 1933 года, когда отмечалось десятилетие подписания договора. В том же году, в честь 10-летия основания республики, увидели свет специальные издания, в которых значительное место занимала тема Лозаннского договора. В 1935 году был принят закон о национальных праздниках и днях отдыха (Ulusal Bayram..., 1935). Хотя День Лозанны не получил официальный статус национального праздника, однако он отмечался как со стороны народа, так и с подачи и с участием официальных государственных лиц (Gökgöz, 2011, 103). Судя по печати данного периода, можно утверждать, что годовщины Лозаннского договора продолжали преподноситься как праздник.

Таким образом, Анкарское правительство пыталось решить две ключевые задачи: установление официального исторического дискурса и усмирение политических противников в парламенте. Кроме того, сплочение и мобилизация народных масс вокруг этой даты обеспечивало трансляцию идей модернизации кемалистов.

ГЛАВНЫЕ ГЕРОИ: ОБРАЗ ИСМЕТА ИНЕНЮ

К середине 1920-х годов, параллельно с установлением однопартийного авторитарного режима, символ Лозаннской «победы» превратился в инструмент легитимации и сакрализации политических лидеров страны, в первую очередь Мустафы Кемаля и Исмета пашы. Так, уже в 1923 году в честь праздника была организована акция в помощь родственникам погибших во время анатолийского движения, на аукционе продавались портреты этих двух лидеров (Hakimiyet-i Milliye, 29.07.1923, 2).

В официальном нарративе подчеркивалась роль этих деятелей в достижении «победы» в Лозанне, в то же время умалчивалось о деятельности других активных военно-политических деятелей¹¹. Этот нарратив можно сформулировать одной фразой, часто встречающейся в то время в печати: «Лозаннский договор — подарок Великого Гази (Мустафы Кемалю — В.Г.) и Исмета паши турецкому народу» (Zeki, 1927, 161-162). Было четкое распределение ролей между двумя лидерами. Кемалю приписывалась роль организатора, руководителя и человека, который предвидел этот результат и привел турецкий народ к нему. «Почему мы смогли заставить наших врагов подписать Лозаннский договор?» — задает вопрос в своем труде один из членов турецкой делегации в Лозанне, Супхи Нури Илери. Следующим предложением он сам отвечает: «Короче говоря: благодаря спасительному гению Гази» (Nuri, 1933, 139).

Исмет паша выступал в период однопартийной власти в статусе главного союзника и друга Кемалю. Этот статус в турецкой историографии получил характерное название «Второй человек» государства (Нерер, 1998). Для укрепления образа «Второго человека» важными являлись победы, одержанные во время анатолийского движения войсками, которые возглавлял Исмет паша. Однако главенствующим символом, подпитывающий его авторитет, был Лозаннский договор.

В кемалистском нарративе Иненю изображался как военный, который в то же время является умелым дипломатом. Подобная репрезентация роли Исмета паши началась еще до полного завершения переговоров в Лозанне. Об этом можно судить по заметкам, которые выходили в прессе того периода. Так, например, в газете «Тевхиди Эфкяр» от 23 июля 1923 года появилась такая характеристика Исмета паши: «Исмет паша, который является одним из самых ценных командиров нашей борьбы, здесь (в Лозанне — автор) выиграл борьбу за мир против всей Европы так же, как он добился победы против греков. И поэтому он достоин называться «как гази войны, так и гази мира»» (Göleç, 2013, 45). В течение всей конференции в турецкой прессе печатались подробности «удачных переговоров» Исмета паши.

Риторика и репрезентация власти изменилась, когда к 1937 году стали очевидны разногласия между Ататюрком и Иненю. В сентябре конфронтация двух лидеров настолько усилилась, что Иненю, по «рекомендации» Ататюрка, взял полуторамесячный отпуск, а пост премьера временно занял министр экономики Дж. Баяр. Через месяц стало ясно, что Иненю больше не вернется к этой должности. Иненю подал в отставку, сохранив за собой мандат члена турецкого меджлиса. Однако по сути он был полностью отстранен от активной политики.

Продолжающаяся конфронтация сразу же сказалась на репрезентации образов Иненю. Если изучить прессу данного периода, то можно убедиться, что после отставки Иненю постепенно «стирался» также с нарративного поля республики. В просмотренных нами основных газетах, журналах и других печатных материалах Иненю не упоминается вплоть до избрания президентом 11 ноября 1938 года. Однако исчезновение из «настоящего» республики предполагало также изменения в политическом прошлом. Иненю перестал появляться в официальном историческом нарративе. Прекрасной иллюстрацией этой ситуации служит запись Иненю в дневнике, датируемая 24 июля 1938 года: «В день Лозанны никому ничего не дали написать» (ДНА). Ни одна из турецких газет в День Лозаннского праздника не упомянула имя Иненю. Газета «Улус», которая являлась рупором правительства и НРП, в честь 15-летия республики подготовила специальное приложение к газете (15 inci yıl — Ulus İlavesi). В большой статье, которая была посвящена трем важным событиям

11. Если в случае с Ататюрком предавалась забвению роль других видных деятелей анатолийского движения, то в случае с Лозанной не упоминались другие члены анкарской делегации на переговорах.

внешней политики Турецкой республики — Лозаннскому договору, Конвенции Монтре и «присоединению» Хатай — Иненю ни разу не упоминается (Lozan-Montrö-Hataı, 1938, 5). Более того, автор статьи утверждает: «На самом деле, Лозанна — произведение одного человека», таким образом противореча доминирующему до этого нарративу о двух строителях «Лозаннского памятника». Здесь можно увидеть своеобразную констатацию нового, так сказать, «отрегулированного» официального нарратива.

Учитывая хронологию репрезентации праздника Лозанны до 1938 года, подобное «исчезновение» одного из его главных героев отчетливо показывает намерение государственной агитационной машины предать Иненю забвению. Таким образом, политическое настоящее Турции конструировало политическое прошлое¹².

После 1939 года

После отстранения от активной политики Иненю жил отшельником в своем доме: не появлялся на публике, не выступал с речами и т.д. Как остро замечает турецкий журналист А. Хюр: «Если бы Ататюрк скончался несколькими годами позже, то, скорее всего, Иненю полностью бы пропал со сцены» (Hür, 2014). Однако этому не суждено было случиться.

10 ноября 1938 года после продолжительной болезни Ататюрк скончался. На следующий день Великое Национальное Собрание Турции почти единогласно выбрало президентом страны Исмета Иненю, который не только был провозглашен наследником Ататюрка и продолжателем его дела, но и новым лидером турецкой нации. В декабре на чрезвычайном съезде НРП Иненю был объявлен «Национальным шефом» (Milli Şef) Турции и бессменным председателем партии.

Образ главного героя «Лозаннской победы» оставался важным составляющим культа Иненю. Более того, до присвоения титула «Национальный шеф» именно «победитель Лозанны» был главным эпитетом турецкого президента наряду с образом «ближайшего соратника Ататюрка». Иненю после годичной паузы опять стал периодически появляться в публичном пространстве (Ulus, 18.11.1938, 3; Tan, 12.11.1938, 6). В качестве примера стоит привести стихотворение писателя Юсуфа Зия Ортача, которое появилось в газете «Джумхуриет» сразу после избрания Иненю новым президентом (Ortaç). В стихотворении, которое называлось «Иненю» и возвеличивало его личность, наряду с другими похвалами, есть такие строки:

*Ты добавил луч света в нашу двадцатилетнюю жизнь,
Ты создал страну, на горизонте которой пылает солнце
Ты поставил подпись под самым блестящим победным миром* (выделено В.Г.).

После ноября 1938 года праздник Дня Лозанны заново отмечался по всей стране и служил важным каналом тиражирования образа Иненю. Во время этих торжеств Иненю предстал как «герой, разорвавший цепи рабства», про него писали: «Лозанна — это Иненю!», «Архитектор Лозаннского договора Иненю во главе государства. В дни войны, которая терзает весь мир, бытие Иненю — есть самая большая гарантия

12. В этой связи интересным кажется примечание турецкого исследователя Дж. Кочака, который в данном контексте задается риторическим вопросом: «Если бы «Речь» (Nutuk) была написана и произнесена в 1937 году, то как в ней был бы представлен Иненю?» (Koçak, 2011)

турецкого народа...» и т.д. (Gülen, 2013, 80). Лозаннский договор представлялся как главное достижение Исмета Иненю. Как выразался сам Иненю: «Лозаннский договор — это памятник мира в сердце Европы» (Akşam, 25.07.1952).

По свидетельству очевидцев, Праздник мира отмечался по всей стране с большим размахом и воодушевлением. Массовости праздника способствовало то обстоятельство, что праздник выпадал на конец июля, и погодные условия были очень благоприятны для народных гуляний. В этот день организовывались конференции, представители интеллигенции выступали с речами, проводились торжественные мероприятия, конкурсы и развлекательные программы и т.д. Примечательным событием во время этих празднований являлось вывешивание портрета Национального шефа в разных государственных и общественных учреждениях. Иногда портрет был подписан лично Национальным шефом.

Важную роль в репрезентации праздника продолжали играть СМИ. По случаю праздника газеты выходили с первыми полосами, на которых Иненю изображался как герой. Такие заголовки можно было встретить во всех изданиях: «Лозаннская победа — это не только свидетельство прошедшей истории, но и нашего настоящего и будущего» (Cumhuriyet, 24.07.1941, 1). В прессе в этот день появлялись обширные статьи и обращения к Иненю, в которых авторы выражали свою привязанность и чувства к Национальному шефу. Например, в газете «Улус» (Ulus) по случаю праздника в 1940 году вышла статья, где говорилось: «24 июля 1940 года стало для нас поводом принести клятву национальному единству и великому шефу, который предоставил нам его. Шефу, который является представителем победы, одержанной им в роли командира западного фронта, начавшим свой путь победой при Иненю, представителем мира в Лозанне и долгие годы представителем прогресса в лице премьер-министра» (Ulus, 24.07.1940). В журнале «Юлькю» (Ülkü), главном органе Народных домов, по случаю праздника можно было встретить подобную репрезентацию: «Значение Лозаннского мира следующее: безоговорочно и безусловно быть независимыми в границах нашей страны и безоговорочно признавать права других. В искренность этой нашей веры в Лозанне никто не верил. Но Ататюрк и Исмет Иненю... Они знали, что без победы невозможно было добиться этого. Пока никто не будет помогать нашей независимости, мы будем верны закону. А если наша независимость будет под угрозой, мы вспомним наших героев в августе 1922 года... Поздравляем с Праздником мира турецкого народа!» (Gökğöz, 2011, 109).

Символ Лозанны сопровождал образ Иненю повсеместно. Во время предвыборной кампании 1939 и 1943 года НРП активно начало использовать аудио-пластинки, на которых записывались не только речи Иненю, но и песни, посвященные Национальному шефу (Mahmutoğlu, 2016, 45). В одной из песен есть такие слова:

*Он потопил Севр и добился права в Лозанне,
Всех заморозил на политической арене.*

...

Это Иненю, Иненю наш отец и наш башбуз (Alkan, 2003, 103).

Примечательно, что в праздновании Дня Лозанны Ататюрк отошел на второй план, и Иненю представлялся как главный герой этого процесса.

Символическое содержание Дня Лозанны получило новое наполнение в 1939 году. 16-ая годовщина праздника совпала еще с одним важным днем в истории Турции. В июне

1939 года Турция фактически аннексировала Александрийскую провинцию Сирии и присоединила ее к себе под названием Хатай (Hataı). Присоединение этой территории иногда отмечалось вместе с днем Лозанны. Вместе с Днем Лозанны отмечался также день подписания Конвенции Монтре (Yılmaz, 2013, 183).

Харизматический образ Иненю как символа мира по своей значимости «выходил» за рамки Турции. Так, в прессе встречались описания Иненю как всемирного лидера, и в этом контексте его называли «гарантией всемирного мира»: «Его речи влияют на массы, которые объединились за мир и безопасность во всем мире» (Tan, 12.12.1940).

День Лозанны широко отмечался в Турции до 1950 года, когда к власти пришла ДП. Новая власть сразу же отменила празднования 24 июля и постепенно снижала значимость этого дня и документа, что стало одной из тем в межпартийной борьбе в период с 1950-1960 гг. (Gülen, 2013, 99), но также полем войны за право контролировать национальную память (Gökğöz, 2011, 110).

Лозаннское наследие остается объектом политической борьбы в современной Турции. В сентябре 2016 года президент Турции Реджеп Тайип Эрдоган раскритиковал толкование Лозанны как победы: «В 1920 году они нам показали Севр, в 1923 году вынудили к Лозанне (Лозаннскому договору). Кое-кто пытался ввести нас в заблуждение, представляя Лозанну в качестве победы, — отметил президент, добавив, что по Лозаннскому договору Греции были отданы острова в Эгейском море. — Разве это победа?» (Оппозиция подвергла критике Эрдогана..., 2016). После этого заявления, которое было сделано в разгар политической борьбы за конституционные реформы, все участники политической сцены начали активное обсуждение роли Лозаннского договора в истории Турции. Появились работы, которые «подтверждали» слова президента или, наоборот, «доказывали» обратное.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подробно рассмотрев историю Праздника Мира, мы увидели, как в результате авторитарной модернизации политические элиты создавали образы харизматической власти. Сравнительное рассмотрение культов в других авторитарных режимах с турецким случаем может раскрыть некоторые общие закономерности зарождения и роли харизматического лидерства в современном восточном обществе.

Однако стоит отметить, что властный диалог не был односторонним и, соответственно, в «производстве» культа принимало участие и общество. Традиционное общество переживало, обсуждало, оспаривало и принимало диктуемые политической элитой образы харизматического лидерства. То, как народ воспринимал своего лидера, каким его видел, какое место занимал культ в коллективном воображении, как культ лидера помещался в религиозный (в частности — исламский) контекст в условиях лаицизма, остается преимущественно неисследованным. Поэтому реконструкция создания и функционирования культов в традиционном обществе не может быть полной без рассмотрения этих вопросов, а шире — без анализа путей влияния модернизационных реформ на повседневную жизнь традиционного общества.

REFERENCES

- 23 Temmuz Bayramını Tes'vid, *İkdam*, 25.07.1923. (in Turkish)
Akşam, 25.07.1952. (in Turkish)
 Alkan M. (2003). Milli Şef Döneminde Siyasal Propaganda. «Başbuğumuz, babamız İnönü». *Toplumsal Tarih*, 120, 102-103. (in Turkish)
 Atabaki T., Zürcher E.J. (2000). *Men of Order: Authoritarian Modernization under Atatürk and Reza Shah*. London: I. B. Tauris.
 Atatürk K. *Nutuk*, II. cilt (1920-1927). İstanbul 1969. (in Turkish)
 Avcı C. (1993). The Return of İsmet İnönü from Lausanne and his speeches. *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 3 (12), 342. (in Turkish)
 Azak. U. (2007). A Reaction to Authoritarian Modernization in Turkey: The Menemen Incident and the Creation and Contestation of a Myth, 1930-31. *The State and the Subaltern. Modernization, Society and the State in Turkey and Iran*. I.B. Tauris, 143-158.
 Bocharov V.V. (1992). *Power, Traditions, Control. An attempt of ethnographic analysis of the political cultures of the Africa's modern states*. Moscow: Nauka. (in Russian)
 Bocharov V.V. (2016). *Traditionalism of the East as a "Compulsory Solidarity"*. Moscow. (in Russian)
Cumhuriyet, 24.07.1941. (in Turkish)
 Danilov V.I. (1997). Turkey of 20-30s: A Path to Democracy. *Vostok*, 2, 63-75 (in Russian)
 DHA, Bu mektuplar ilk kez yayınlanıyor. Retrieved from: http://www.dha.com.tr/bu-mektuplar-ilk-kez-yayinlaniyor-_241745.html (in Turkish)
 Ertan T.F. (2013). The Question of the Delegation of Turkey to Lausanne. *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 53 (Lozan Antlaşması Özel Sayısı), 61-76. (in Turkish)
 Foucault M. (1994). *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*. Sankt Peterburg. (in Russian)
 Geghamyan V.G. (2017). To serve the Chief: The Role of Turkish Literature in the Representation of Power During the Presidency of İ. İnönü (1938-1950). *Genesis: Historical research*, 4, 2017, 38-55. (in Russian).
 Gökgöz G. (2011). A day, which was erased from memory: The Lozan Peace Day. *ÇİTAD*, X/22, *Babar*, 95-114. (In Turkish)
 Göleç M. (2013). To Look in the Mirror of Lausanne: The Lausanne in the Ideological Text of foundation of Revolution. *History Studies: International Journal of History*, 5 (4), 39-53. (in Turkish)
 Gühür, Ziya, 24 Temmuz, *Hakimiyet-i Milliye*, 19 Temmuz 1923. (in Turkish)
 Gülen A. (2013). *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 53 (Lozan Antlaşması Özel Sayısı), 77-100. (in Turkish)
 Hakimiyet-i Milliye, 14.08.1923 (in Turkish)
 Hakimiyet-i Milliye, 29.07.1923. (in Turkish)
 Heper M. (1998). *İsmet İnönü. The Making of a Turkish Statesman*. Brill.
 Hobsbawm E. (1983). The Invention of Tradition. In Hobsbawm E. and Ranger T. (Eds.), *The Invention of Tradition* (pp. 1-14). Cambridge University Press. (in Russian)
 Huizinga J. (1997). *Homo Ludens: Essays on the history of culture*. Moscow: Progress-Traditsia. (in Russian)
 Hür A. (2014, August 9). All the men of Cankaya. *Radikal Gazetesi*. (in Turkish)
 Koçak C. *Atatürk Nutukta Kızdığı paşalarla sonradan barıştı*, 31.12.2011. Retrieved from: <http://www.duzceyereIhaber.com/Cemil-KOÇAK/5640-Ataturk-Nutukta-kizdigi-pasalarla-sonradan-baristi>. (in Turkish)

- Kireev N.G. (2007). *History of Turkey. 21st Century*. Moscow: Kraft+IV RAN (in Russian)
- Lozan-Montrö-Hatay, 15 inci yıl — *Ulus Ilavesi*, 29.10.1938. (in Turkish)
- Meeker M. (2001). *A Nation of Empire. The Ottoman Legacy of Turkish Republic*. University of California Press.
- Mesut, Zeki, Lozan Muahedesi. *Hayat*, N 2, 35, 1927. (in Turkish)
- Nuri S. (1933). History and Thoughts on Sevre and Lausanne Peace agreements. İstanbul Üniversitesi *Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 10:61, 129-149. (in Turkish)
- Ortaç Y.Z. İnönü. Retrieved from: <http://www.halilibrahimtunali.net/index.php/1945-8-ocak-13-ocak>. (in Turkish)
- Özyürek E. (2006). *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey*. Duke University Press Book.
- Plamper Y. (2010). *The Stalin Cult: A Study in the Alchemy of Power*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (in Russian)
- Roy S. (2006). Seeing a State: National Commemorations and the Public Sphere in India and Turkey. *Comparative Studies in Society and History*, 48 (1). 200-232.
- Sulh ve Matbu'ât: Milliyetperver Matbu'âta Bir Şükran, *Hakimiyet-i Milliye*, 29.07.1923. (in Turkish)
- Şükrü Hanioglu M. (2011). *Atatürk: An Intellectual Biography*. Princeton University Press.
- Tahir K. (2006). Lausanne Peace Agreement and Turkish Public opinion. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, XXII (64-66), 215-245. (in Turkish)
- Tan*, 12.11.1938. (in Turkish)
- Tan*, 12.12.1940. (in Turkish)
- Ulus*, 24.07.1940. (in Turkish)
- Ulus*, 09.05.1945. (in Turkish)
- Ulus*, 18.11.1938. (in Turkish)
- Ulusal Bayram ve genel tatiller hakkında kanun, Kanun N 2739, Kabul tarihi 27/5/1935, *Resmî Gazete*, Sayı 3017, 1.06.1935. (in Turkish)
- Vakit*, 25.07.1923. (in Turkish)
- VanderLippe J.M. (2005). *The Politics of Turkish Democracy: İsmet İnönü and the Formation of the Multi-Party System, 1938-1950*. State University of New York Press.
- Yılmaz H. (2013). *Becoming Turkish: Nationalist Reforms and Cultural Negotiations in Early Republican Turkey, 1923-1945*. Syracuse University Press.
- Zürcher E.J. (2012). In the name of the father, the teacher and the hero: the Atatürk personality cult in Turkey. In Vivian Ibrahim, Margit Wunsch (Eds.), *Political Leadership, Nations and Charisma* (pp. 129-142). Routledge.
- Zürcher E.J. (2007). The Ottoman Legacy of the Kemalist Republic. In T. Atabaki. *The State and the Subaltern. Modernization, Society and the State in Turkey and Iran* (pp. 95-110). I.B. Tauris.
- Zürcher E.J. (2004). *Turkey. A Modern History*. I.B. Tauris.

Рецензии



**РЕЦЕНЗИЯ ДЕВИНА
ДЕВИЗА НА КНИГУ
ФРЕДЕРИКА СТАРРА
«УТРАЧЕННОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ»**

Девин ДеВиз
deweese@indiana.edu

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.07.1.11>

Devin A. DeWeese

Professor, Department of Central Eurasian Studies, Indiana University

Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane by Frederick Starr (review)

This text is a translation of DeWeese's review, published in Journal of Interdisciplinary History, Volume 45, Number 4, Spring 2015, pp. 611-613.

Рецензия Д.Девиза на книгу Ф. Старра (S. Frederick Starr, *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*, Princeton, Princeton University Press, 2013) была опубликована на английском языке в *Journal of Interdisciplinary History*, 45 (4), Spring 2015. — С. 611-613. Перевод печатается с разрешения редакции журнала и самого автора. Книга Старра вышла на русском языке в 2017 году под названием «Утраченное Просвещение: Золотой век Центральной Азии от арабского завоевания до времен Тамерлана».

Эта совершенно неудачная книга замышлялась как интеллектуальная история Центральной Азии от начала нашей эры до конца тимуридского периода, с акцентом на домонгольскую исламскую эпоху. Но в ней рассматривается лишь то, что Старр считает ценным и важным, и о чем он узнал из вторичной литературы, и цель книги — оплакать упадок Центральной Азии после того состояния, которое Старр с его европоцентричным подходом к культурной и интеллектуальной истории оценивает как хорошее, истинное и правильное.

Девин ДеВиз

*Профессор
кафедры изучения
Центральной Азии
Университета
Индианы*

Можно было надеяться, что несмотря на глубоко ущербную концепцию и подход, лежащий в основе книги, заключенные в ней научные находки могли бы оправдать ее и придать ценность как минимум в качестве фактографической работы по центральноазиатской интеллектуальной истории. Но это не так. Можно было рассчитывать хотя бы на хорошую библиографию, но нет и ее. В книге нет признаков работы с какими-либо первоисточниками на языках оригинала; она основана на переводах и вторичной литературе на английском, русском, французском и немецком языках, и потому совершенно неоригинальна. Что касается переводов, Старр регулярно сообщает, что меняет слова в цитатах, и тем самым не оставляет читателю вообще никакой надежной опоры в источниках.

Разумеется, работы, основанные на вторичной литературе, тоже могут быть ценными в качестве обобщающих, обзорных или критических. Их ценность определяется

свежим взглядом, критической позицией, оригинальной точкой зрения или аналитическим талантом, выросшим на почве непосредственной работы с первоисточниками. Но в «Утраченном Просвещении» ничего этого тоже нет. Вся его логика выстроена вокруг поверхностных дихотомий «разум — вера», «наука — религия», «прогресс — отсталость» и «позитивный — негативный», безо всяких попыток достичь более глубокого и детального понимания даже этих самых категорий в том виде, в каком они выражены в реальной истории.

Основное утверждение книги: Центральная Азия как участник и, более того, инициатор расцвета мусульманской учености IX–XII веков наслаждалась золотым веком просвещения, но в последующие темные века с ним покончили религиозные люди. Некая новизна работы состоит в том, что она дотягивает «золотой век» до конца эпохи Тимуридов (а не винит в его гибели одно лишь монгольское завоевание). Но главы о монгольском и тимуридском периодах выглядят необязательными дополнениями и наполнены даже большим количеством фактических ошибок, необоснованных интерпретаций, неоправданных экстраполяций и значительных пропусков, чем остальная часть книги.

Как бы то ни было, эта предпосылка жестко связывает работу с печальной «традицией» изучения Центральной Азии и вообще мусульманского мира, суть которой — прославление домонгольского периода и принижение последующих, объявленных временами упадка, коррупции, обскурантизма и отвержения всего хорошего и благородного (т.е. «просвещения» по Старру). Эта традиция породила привычку пропускать период в истории Центральной Азии от падения Тимуридов до появления «реформаторов»-джадидов в конце XIX — начале XX века под тем абсурдным предлогом, что в эти века не происходило никаких известных или интересных событий. Большинство изучающих Центральную Азию не впадут в это заблуждение, но менее серьезных читателей могут сбить с толку книги, подобные рецензируемой. Зависимость от вторичной литературы делает период с XVII по XIX века недоступным Старру, поскольку большая часть информации об этом периоде имеется только в первоисточниках. Но Старр, не обращаясь к этим первоисточникам, все же уверен, что в них нельзя найти ничего подобного даже искре того, что он называет просвещением. Не нужно указывать на упрощенный характер его критериев, чтобы понять: автор впадает в порочный круг, противопоставляя неверно понятый «век просвещения» эпохе предполагаемой интеллектуальной стагнации (хотя о последней на самом деле неизвестно, так как источники по большей части нетронуты); он отталкивает читателя от исследования позднего «темного» периода и его неизвестных источников. Таким образом, убеждение Старра в том, что золотой век кончился, не основано на источниках, но препятствует их исследованию, точно так же, как осуждаемые им по всему тексту религиозные ограничения.

Именно религия, в частности, ислам, с точки зрения Старра, виновна в удушении центральноазиатского просвещения и порче золотого века. Вот, например, ключевые утверждения в главе об арабском завоевании Центральной Азии: 1) арабы и мусульмане были разрушителями-джихадистами; 2) все хорошее в мусульманской цивилизации создано жителями Центральной Азии. Монотонный барабанный бой восхвалений Центральной Азии в этой работе кажется чрезмерным даже нам, но он лишь частично маскирует антиарабский и явно антиисламский подтекст книги. Старр совершенно неприкрыто враждебен к религии, особенно к суфизму, который он обвиняет в торможении движущей силы эпохи просвещения. Впрочем, его нелюбовь к религии — скорее положительная черта, потому что когда он рассуждает на религиозные темы, то совершенно сбивается (искажа-

ет роль и значение хадисоведения, блуждает в юридических проблемах, а его замечания по истории суфизма попросту смехотворны и не заслуживают внимания).

В своей враждебности к религии и примитивном противопоставлении просвещения и отсталости книга больше всего напоминает советскую школу исследований Центральной Азии. Последняя прославляла научное наследие региона, но по очевидным причинам принижала его политическое и религиозное наследие. Несомненно, Старр много и по большей части некритически использовал эти работы, во множестве создававшиеся в самой Центральной Азии. Подчеркивание научного вклада было в советские времена допустимым выражением национальной гордости в центральноазиатских республиках. Таким образом, работы советского периода питали уверенность Старра в том, что жители Центральной Азии создали все хорошее в мусульманском мире (он даже принимает на веру современные националистические фантазии о том, что местные жители возвращались на родину, а не умирали в далеком Багдаде).

В то же время риторика об утраченном золотом веке напоминает триумфалистскую колониальную западную науку, которая «объясняла» и осуждала отсталость современного ей Ближнего Востока или всего мусульманского мира, прославляя достижения народов древности по контрасту с культурными провалами их потомков. Подобные исследования вышли из моды в 1950-60-х гг., но впоследствии вернулись на Ближний Восток с риторикой попыток выяснить «что пошло не так». При безрадостном состоянии наук о Центральной Азии в США неудивительно, что подобная риторика нашла прибежище в этом поле, как видно по «Утраченному Просвещению».

Если коротко, то книга Старра продвигает упрощенные и несостоятельные аргументы, скорее полемические, чем научные, а работа автора с источниками не соответствует даже минимальным научным стандартам. Логично предположить, что книги с названиями типа «Век Просвещения» или «Золотой Век» пишутся не ради науки, а в целях маркетинга, политики, полемики или просто из старомодной романтической ностальгии. Данная книга ничем не опровергает этого предположения. Печально, что она опубликована в солидном университетском издательстве.

МЕЧТЫ О МУСУЛЬМАНСКОЙ СОЛИДАРНОСТИ В БОРЬБЕ С НЕОКОЛОНИАЛИЗМОМ

Софья Рагозина
sofyaragozina@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlg.07.1.12>

Sofya Ragozina

Ph.D. Candidate, Lecturer, National Research University Higher School of Economics

Dreams about Muslim solidarity in the struggle with Neo-colonialism. Review of The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History by Cemil Aydin

Рецензия на книгу Джемиля Айдына «Идея мусульманского мира. Глобальная интеллектуальная история»

После теракта 11 сентября Джордж Буш фактически объявил крестовый поход против мусульман, назвав их главными виновниками произошедшей трагедии. Марин Ле Пен, не стесняясь, сравнивает молящихся мусульман с нацистской оккупацией Парижа. Дональд Трамп в ходе своей предвыборной кампании не раз обращался к исламофобской риторике. В условиях господства подобного дискурса проблема негативных стереотипов о мусульманах и исламе представляется крайне актуальной для изучения представителями различных социальных наук. Кто-то исследует дискурсивные стратегии исламофобии, кто-то анализирует отдельных акторов этого дискурса, но большинство так или иначе задаются вопросом о причинах появления данного явления как такового. Исключением не стала и работа профессора департамента истории Университета Северной Каролины Джемиля Айдына «Идея мусульманского мира: глобальная интеллектуальная история»¹.

По мнению автора, одна из главных причин негативного восприятия мусульман заключается в доминирующем представлении о единстве и «гомогенности» мусульманского мира. Почему эта идея оказалась столь популярной? Ответ на этот вопрос, по мнению Джемиля Айдына, следует искать сложившейся иерархии международных отношений эпохи империй XIX века. В чем основной исследовательский интерес Айдына? Основным интерес для него представляют «цивилизационные и геополитические нарративы, сформированные европейскими державами в отношении мусульманских обществ и перестроенные в соответствии с реалиями холодной войны». Именно эти имперские нарративы, по его мнению, формируют наше восприятие ислама вплоть до сегодняшнего дня.

Для начала стоит отметить, что идеи, лежащие в основе исследования Айдына, не новы. Так, один из наиболее авторитетных исследователей мусульманских сообществ Талал Асад

**Софья Андреевна
Рагозина**

*Соискатель
ученой степени
кандидата наук, пре-
подаватель НИУ ВШЭ*

1. Aydin, Cemil (2017). *The idea of the Muslim world: a global intellectual history*. Cambridge, Massachusetts Harvard University Press.

не раз подчеркивал непродуктивность искусственных обобщений в изучении ислама, а также ошибочность восприятия мусульманского мира как единого организма, отдавая предпочтение пониманию ислама как дискурсивной традиции во всем ее разнообразии².

Исследователи из совершенно иной области — социальной лингвистики и дискурс-анализа — также акцентируют внимание на том, что унифицированное восприятие мусульман представляет собой важный элемент негативного образа ислама. П. Бейкер, К. Габриелатос и Т. МакЭнери изучают образ ислама, формируемый британскими СМИ. В частности, они обращаются к анализу категорий, относящихся к различным формам объединения мусульман («мир», «сообщество», «совет» и т.д.). На основе рассмотренных языковых стратегий авторы приходят к выводу о том, что у читателей газет складывается ошибочно упрощенное восприятие мусульманского мира.

Что же касается апелляции к имперской истории и зависимому положению мусульманского мира перед лицом западных метрополий, то здесь можно перечислить большое количество работ, так или иначе обращающихся к этой теме, что в целом указывает на своего рода «моду» на исследования в области новой имперской истории и неокOLONиализма.

Что касается работы Айдына, то имперский нарратив он обнаруживает в подробном рассмотрении взаимодействия империй и работах отдельных интеллектуалов своего времени, которые, на его взгляд, оказали решающее воздействие на появление ошибочной идеи о «единстве мусульманского мира».

В первой главе «Имперская умма до XIX века» автор расставляет основные акценты, выступая в роли последовательного сторонника парадигмы «realpolitik» в международных отношениях. Несмотря на то, что в мусульманском мире были отдельные «возрожденческие ученые» («revivalist scholars»), нет оснований говорить о таких связях между ними, которые могли бы реально повлиять на международную повестку дня. Скорее есть смысл рассматривать их в отдельных региональных контекстах Западной Африки, арабского мира и Южной Азии. Основную роль играют лишь политические интересы отдельных стран, а реализовать их могут только наиболее сильные из них, а именно уже сформировавшиеся в конце XVIII — начале XIX века империи.

Основные вехи складывания имперского нарратива Айдын описывает во второй и третьей главах «Усиление имперского мирового порядка (1814-1878)» и «В поисках гармонии между Королевой и Халифом (1878-1908)», которые являются наиболее подробными. Формат нашего обзора не позволяет нам подробно остановиться на частных моментах изложения имперской истории того периода, отметим, однако, что автор делает это чрезвычайно интересно. Скорее хотелось бы обратить внимание на некоторые частные, но крайне важные, на наш взгляд, для понимания проблемы моменты. Во-первых, стоит отметить, что в центре внимания Айдына находятся Османская империя и кемалистская Турция, а также Южная Азия. Опыту арабского мира он уделяет гораздо меньше внимания, что, естественно, оказывает влияние на всю логику его рассуждений. Во-вторых, Айдын выдвигает важный тезис о том, что, несмотря на распространенный стереотип об «угнетенности мусульманского мира» перед лицом западной гегемонии, в середине XIX века «реформирующиеся мусульмане (reformist Muslim) не воспринимали себя жертвами европейской экспансии, но скорее считали себя получателями

2. Asad, Talal (1986). *The idea of an anthropology of Islam*. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Washington, D.C.

и активными агентами новых управленческих практик». Еще тогда в последующее противостояние западного и мусульманского мира закладывается цивилизационный компонент: цивилизация воспринимается не как культура отдельного народа, а как «взращенная модель существования, доступная всему человечеству» («a cultivated way of life accessible to all humanity»). Мусульманским народам оказалось в тот момент удобно апеллировать к такому пониманию цивилизации.

Гораздо более важно, по мнению Айдына, что именно на основе такого понимания цивилизации происходило реальное воплощение в жизнь идей мусульманской солидарности, появлялись «транснациональные мусульманские идентичности». В чем это выражалось? В популярности трудов Джамалуddина аль-Афгани и Мухаммада Абдо. В широком распространении журнала Аль-Манар, выходившего с 1898 по 1935 годы в Египте, главным редактором которого долгое время был Рашид Рида. В том, что все эти идеи нашли свое воплощение в реальных политических проектах, например, махдистском восстании 1880-х годов в Судане. Айдын говорит о появлении влиятельного панисламистского нарратива, который удивительным образом оказался способен сосуществовать с «реальностью доминирующего христианского имперского порядка».

Этот нарратив включает в себя шесть основных идей. Во-первых, это собственно появление конструкта исламской цивилизации в контексте противопоставления христианской западной цивилизации. Одной из отправных точек для появления такого конструкта, по мнению Айдына, является труд Эрнеста Ренана «Ислам и наука», где он рассматривает мусульманскую цивилизацию как «жестко отделенную и низшую» («rigidly separate and inferior»). Разговоры об упадке мусульманской цивилизации с одной стороны еще раз доказывают появление такого дискурсивного элемента как «мусульманский мир», а с другой — реактуализируют восприятие ислама как мировой религии, чего раньше не было. В-третьих, история мусульманского мира начинает рассматриваться как продукт западного унижения. Появляется идея об имманентности конфликтного характера мусульmano-христианского взаимодействия. Однако наиболее важными для Айдына оказываются тезисы, касающиеся растущего самосознания мусульман и антиколониального интернационализма, включившего в себя не только мусульманские народы. Можно сказать, что появление панисламистского проекта стало возможным благодаря действиям обеих сторон: «и западной, и мусульманской». Запад хотел унифицировать восприятие мусульманского мира, и тот действительно стал таковым. Причем не всегда это делалось с позиции противостояния мусульманскому миру: иногда Запад поощрял панисламистские идеи, когда это отвечало интересам империи. Турция до некоторых пор также использовала риторику исламской цивилизации, апеллируя к поиску гармонии, а не конфликту. Однако переломным моментом (кстати, не совсем понятно, почему) в переходе от мирной риторики к мусульmano-христианскому противостоянию стала русско-турецкая война 1877-1878 года, когда все накопленные противоречия вылились в публичное пространство и дискурс мусульmano-христианского противостояния уже не снижал градуса напряженности.

Айдын оказывается буквально в плену мысли об успехе проектов мусульманской солидарности: панисламистский проект Джамалуddина аль-Афгани, подобные проекты Ахмеда Хилми Шехбендерзаде, Наджи Исмаила Пелистера внутри Османской империи — все они создавали единое идейное пространство, в котором существовал мир в ту эпоху. В качестве одного из доказательств усиления связей между мусульманскими сообществами в XIX веке он приводит значительный рост числа паломников, совершивших хадж в Мекку

в то время. Хотя вряд ли в основе этого лежали идеи мусульманской солидарности и рост интереса к исламу, вероятно, благодаря техническим достижениям стало возможным значительное сокращение времени в пути до Мекки из самых отдаленных регионов.

Постмодернистский тезис о том, что имперское идейное пространство полностью переопределило мир реальной политики, не подлежит сомнению для Айдына. «Имперская глобализация установила интеллектуальные и политические сети через все мусульманские общества, распространяя такие прогрессивные идеи, как легальный модернизм, конституционализм, отмена рабства, права женщин... Идея мусульманского мира могла бы возникнуть даже и без Османского лидерства и халифа в Стамбуле. Создание мусульманского мира было продуктом мусульманской сущности (subjecthood) в условиях господства империй и была призвана критиковать европейский расизм».

Все последующее изложение истории было призвано проиллюстрировать мысль о том, что идеи мусульманской солидарности оказывали и продолжают оказывать влияние на развитие событий в мусульманском мире: будь то мусульманские конгрессы начала XX века или последствия исламской революции в Иране в 1979 году.

Данный тезис не может не вызвать целый ряд вопросов. Действительно ли так сильны были узы мусульманской солидарности? Интеллектуальные дискуссии о панисламизме были уделом лишь ограниченной группы населения — будь то в Османской империи или сообществ Южной Азии — и не оказывали существенного влияния на умы подавляющего числа населения. Даже мусульманские конгрессы, действительно позиционирующиеся поначалу как воплощение панисламистских идей, быстро сошли на нет, уступив место национальной риторике.

Кроме того, автор настолько увлечен оправданием значимости панисламистского проекта, что совершенно не уделяет внимание «обратной стороне медали». Зачастую в отечественной и зарубежной историографии социально-политические проекты изменения мусульманских обществ в начале XX века рассматриваются в ключе «исламского реформизма/модернизма». Несомненно, анализируя историю империй и места мусульманского мира в нем, автор обращается к термину «модернизм», но предпочитает продолжать рассматривать труды интеллектуальной элиты того времени именно в «панисламистском дискурсе», говоря об успешности отдельных политических проектов.

Однако самым спорным моментом, на наш взгляд, является убежденность Айдына в том, что при виктимизации ислама и мусульман используются те же механизмы, что и в расистском дискурсе (так называемая расиализация — «racialization»). Он неоднократно использует данную терминологию в описании процессов появления негативных стереотипов об исламе. Данный тезис вызывает дискуссии среди специалистов, занимающихся изучением исламофобии. Одни выступают за исследование исламофобии на основе имеющихся методов изучения расизма, другие уверены в непродуктивности такого подхода, так как в таком случае теряется уникальная специфика предмета исследования — мусульманского сообщества. Не вдаваясь в теоретические дискуссии по данному вопросу, отметим, что на наш взгляд, наиболее обоснованной выглядит вторая точка зрения. Исламофобия может заимствовать некоторые элементы и даже инструменты расизма, но в целом эффективнее рассматривать ее как самостоятельное социальное явление³.

3. Allen, Ch. (2010) *Islamophobia*. GBR: Ashgate Publishing Group.

Развитие панисламистского проекта в XX веке, по мнению Айдына, происходит сначала вокруг Саудовской Аравии, а после 1979 года — вокруг идеи «экспорта исламской революции». Однако такой государственно-центричный взгляд на историю XX века через призму имперского континуитета приводит к существенным абберациям. Так, по мнению Айдына, исланизм как глобальное явление появляется только в начале 1980-х годов. Действительно, в тот момент появляется такой крупный региональный игрок, как «Хезболла» в Ливане, активизируются шиитские движения в других арабских странах. Но революция 1979 года активизировала и многие суннитские движения, возникшие гораздо раньше. Спусковым крючком для появления подобных движений в арабском мире стало поражение арабских стран в войне 1967 года. Оно продемонстрировало не только проблемы в военной сфере, но и поставило крест на дальнейшей судьбе панарабизма в ближневосточном регионе. Возникший идейный вакуум не без помощи Саудовской Аравии был заполнен идеями о реактуализации роли ислама в воплощении социально-политических идеалов. Усилились позиции «Братьев-мусульман», появлялись новые движения. На отдельных этапах можно было говорить о панисламистской риторике и в дискурсе «Братьев-мусульман», позже — «Аль-Каиды»: это и призывы к восстановлению/построению халифата, воплощению норм шариата, противостоянию «неоколониальному Западу». Но, несмотря на это, все эти идеи всегда использовались лишь как своеобразный «маркер принадлежности к исламистскому сообществу», в реальности все эти внесударственные акторы с разной долей успешности были нацелены на решение локальных проблем или включение в локальную повестку. В качестве исключения можно разве что привести в пример ИГИЛ (запрещено в РФ) в ограниченный период времени — с 2014 по начало 2016 года, когда, по-новому используя потенциал новых медиа, они смогли реализоваться действительно как глобальный проект. Однако Айдын не обращает внимания на изменившийся расклад сил в регионе и увеличившуюся роль негосударственных акторов в политических процессах. Идеи по-прежнему оказываются важнее того, что происходит в отдельных странах. Он так и пишет: «Несмотря на затяжные войны в Ираке, Сирии, Йемене и Афганистане, несмотря на то, что мусульманские общества разделены как никогда, отсылка к идеальному мусульманскому единству существует». Мусульманская солидарность по-прежнему может выступить в роли инструмента противостояния «имперскому расизму».

Сложно не согласиться с его идеей о том, что «корни современной исламофобии лежат в отдельных моментах истории конца XIX века, когда мусульманские сообщества были частью той же имперской политической системы и могли требовать своих прав в рамках сложившейся системы. Вывод автора выглядит, несомненно, логично, однако довольно наивно: «мобилизуя свои моральные традиции, мусульмане и их немусульманские союзники смогут освободить все политические усилия из тюрьмы воображаемых геополитических уз мусульманского мира и Запада, которые были так важны для дискриминировавшей их идеологии. ... Декolonизируя (и, возможно, деконструируя) наши категории и концепции религии, цивилизации и мирового порядка, мы сможем лучше противостоять поднимающемуся антимусульманскому расизму в Европе и США, объединяя наши усилия в борьбе с мировой несправедливостью». Действительно, последствия колониальной эпохи продолжают оказывать влияние на политическую реальность большинства мусульманских стран. Однако возможность мусульманских стран вновь найти точки соприкосновения для решения реальных политических и экономических проблем внутри стран и уж тем более для противостояния новому западному колониализму представляется едва ли реализуемой.

In memoriam



МЕЖДУ KULTURKAMPF И POLITIKKAMPF: ВСПОМИНАЯ ДВУХ ПОКОЙНЫХ МУСУЛЬМАНСКИХ ИНТЕЛЛЕКТУАЛОВ

Кямал Гасымов

kamal.t.gasimov@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.24848/ismlmg.07.1.13>*Kamal Gasimov**Ph.D. student, Department of Near Eastern Studies, University of Michigan**Between the Kulturkampf and Politikkampf: Recalling two late Muslim Intellectuals**In March, 2016, two symbolic figures of the modern Islamic thought died — Taha Jabir Al-Alwani (b.2016) and Hassan At-Turabi (b.1932). They were two very different persons, theologians and thinkers, which embodied a whole epoch in the history of the modern Islamic ideological and socio-political movements. There is something mystic in that they passed away almost simultaneously.*

В марте 2016 г. скончались две знаковые фигуры современной исламской мысли — Таха Джабир аль-Альвани (род. 1935) и Хасан ат-Тураби (род. 1932). Это были два очень разных человека, богослова и мыслителя, олицетворявшие целую эпоху в истории современных исламских идейных и социально-политических движений. В том, что они практически одновременно покинули этот мир, есть что-то мистическое.

АЛЬ-АЛЬВАНИ

Таха Джабир аль-Альвани родился в 1935 г. в городе Эль-Фаллуджа в Ираке. Высшее образование получил в университете аль-Азхар (Египет). В 1969 г. был вынужден покинуть Ирак из-за преследований баасистского режима. Защитив докторскую диссертацию в аль-Азхаре, он отправился в Саудовскую Аравию, где преподавал методологию исламского права в Исламском университете им. имама Мухаммада б. Сауда, в 1983 эмигрировал в США.

Кямал Гасымов

*Аспирант
факультета
ближневосточных
исследований Универ-
ситета Мичигана*

Аль-Альвани был одним из мусульманских богословов, которые разочаровались в методах исламского политического активизма в целом, и в политике движения «Братья мусульмане» в частности (организация запрещена в РФ. — прим. ред. *Islamology*). В 60-ых гг. он был близок к Исламской партии Ирака, связанной с иракскими «Братьями мусульманами», но отдался от партии после того, как покинул Ирак. Он был недоволен определенной закрытостью, консерватизмом взглядов и некоторыми сторонами политической активности движения. Личный опыт общения с представителями «Братьев мусульман» привел его к мысли о том, что богослову трудно сохранить независимость, будучи связанным с каким-либо политическим исламским движением. Он считал, что «четверо должны избегать партийности — судья, солдат, полицейский и богослов». На подобное отношение аль-Альвани повлиял и его учитель шейх Мухаммад аль-Газали, который сам когда-то был сторонником «Братев мусульман», но со временем пересмотрел и раскритиковал многие идеологические и политические аспекты данной организации.

Таким образом, аль-Альвани и его коллеги — Исмаил Раджи аль-Фаруки, Абд аль-Хамид Абу Сулайман и Джамал Барзинджи пришли к мнению, что серьезно говорить о реформах в условиях арабских стран невозможно. Для этого нужна среда, свободная от диктатуры властей и нетерпимости исламских организаций. Исходя из этого, они в 1981 г. основали Международный институт исламской мысли в США (в Вашингтоне), где до этого учились и преподавали, будучи вынужденными покинуть свои страны. Своей задачей Институт объявил обновление исламской мысли, реформирование системы образования в мусульманском мире, создание условий для формирования нового поколения мусульманских интеллектуалов, которые бы гармонично сочетали достижения западных гуманитарных наук с исламским знанием.

Работая над этой задачей, аль-Альвани и его соратники выдвинули проект «исламизации знания» (исламият аль-ма'рифат), суть которого заключается в разработке исламской эпистемологии социальных наук. Авторы проекта предлагают новое прочтение исламских источников и реформирование методологий исламских дисциплин (прежде всего усул аль-фикх и ильм ат-тафсир) в свете современности. Кроме этого, они считают, что западное гуманитарное знание не нейтрально и является частью культурной гегемонии. Например, современные западные гуманитарные науки — социология, антропология, историография и другие — сформировались в социально-политическом контексте «западных стран» и, так или иначе, подвержены влиянию колониализма, ориентализма и часто предвзято объясняют процессы в мусульманских обществах. Поэтому авторы проекта предложили новую методологию и эпистемологию для изучения и описания истории ислама и современного мусульманского общества. В результате, появились работы об исламской теории международных отношений, исламских концепциях антропологии и социологии и исламском взгляде на биоэтику, предлагавшие альтернативную точку зрения постколониального мусульманского интеллектуала.

Аль-Альвани считал, что борьба за будущее мусульман должна проходить не в египетских, иракских или еще каких-либо парламентах, а в университетах и аудиториях.

Он не верил в проект исламизации общества сверху, но он верил в интеллектуальное освобождение мусульманской интеллигенции через исламизацию методологии социальных наук или, иначе говоря, через выработку исследовательских подходов и объяснительных моделей на основе исламских источников знания. В данном случае под исламизацией понимается объяснение социальных, политических и философских вопросов через призму коранического мировидения (у аль-Альвани и его соратников своя экзегетика Корана), использование (и новое прочтение) идей и концепций, выработанных классиками исламской мысли (аш-Шафи'и, Ибн Хазмом, аль-Газали, Ибн Рушдом, Ибн Таймией, Ибн Халдуном и многими другими), подчеркивание этических сторон (проблем) правовых и научных вопросов.

В Исламском университете «Куртуба» в Эшберне (штат Вирджиния), аль-Альвани пытался претворить свои замыслы в жизнь и занимался практическим применением новой теории образования и методов преподавания исламских дисциплин.

Таким образом, аль-Альвани и его коллеги противопоставили свой проект, хотя и не целенаправленно, проекту политического ислама.

Идея о том, что «исламская реформа» должна проходить через университеты, а не через парламенты, политические партии, государственные институты и армию, явилась новой вехой в истории исламского активизма.

Отметим, что аль-Альвани критиковали как исламисты — за вольное обращение с текстом, так и либеральные мыслители за желание найти «третий путь» между салафизмом и секуляризмом. В свою очередь, он не желал отказываться от исламского наследия, но и не хотел копировать опыт «праведных предшественников», а был сторонником широкого иджтихада и строил методологию исламского права на основе теории целей шариата. Его книга «Цели шариата» повлияла на правовое мышление нового поколения богословов, которые, в основном, либо родились, либо учились на Западе. Особое внимание аль-Альвани уделял фикху для мусульманских меньшинств, пытаясь выработать системную методологию или общие принципы, на основе которых можно было бы выводить фетвы для европейских и американских мусульман. Задача подобного фикха — помочь мусульманам гармонично сосуществовать в западном социальном контексте.

В конце 80-ых, с целью практического применения данных идей, аль-Альвани создает «Совет по исламскому праву (фикху) Северной Америки».

Кроме этого, аль-Альвани пытался выработать и описать комплексную кораническую методологию. В серии книг, входящих в цикл «Коранические чтения», он размышляет над связью между текстом (Кораном) и контекстом (миром), предлагает новую интерпретацию некоторых коранических терминов и концепций, размышляет над высшими целями Священного писания. Нужно отметить, что эти работы оказали влияние на Тарика Рамадана и некоторых других известных мусульманских интеллектуалов.

Наверное, самой известной книгой аль-Альвани является «Нет принуждения в религии», где он подвергает критике и опровергает норму о смертной казни за вероотступничество, которая до сих пор считается частью исламского права.

Кроме этого, в этой книге аль-Альвани отстаивает право богослова на независимый иджтихад и право каждого человека на свободный выбор, утверждая, что свобода убеждений является одной из целей шариата.

В то же время, у идей аль-Альвани было немало критиков. С одной стороны, критики называли проект исламизации знания «сугубо идеологическим проектом по приданию гуманитарным наукам исламской окраски». С другой стороны, данный проект рассматривался как продолжение «политического ислама» или его нового метода «культурной борьбы» за умы мусульманского студенчества и интеллигенции. Аль-Альвани и его коллеги отвечали на данную критику, но, на мой взгляд, не всегда убедительно и системно.

Аль-Альвани безусловно привнес в исламскую мысль новые темы и интерпретации и воспитал целое поколение исламских ученых, которые мыслят за пределами парадигм как «традиционных» (или «официальных») исламских институтов, так и исламских социально-политических движений.

АТ-ТУРАБИ

Хасан ат-Тураби родился в 1932 г. в небольшом городке Кассала на востоке Судана. Получив классическое исламское образование в Судане, он решает изучать право в Лондонском университете. После защиты докторской диссертации в университете Сорбонны в 1964 г. ат-Тураби возвращается в Судан, и сразу же становится главным публичным исламским интеллектуалом.

В конце 60-ых ат-Тураби преподает на юридическом факультете Хартумского университета и активно занимается политической деятельностью. Позже ат-Тураби

создает партию «Фронт исламской хартии» (политическая организация суданских «Братьев мусульман»). С этого момента он мобилизует все силы ради реализации своего проекта по созданию исламского государства и исламской правовой реформы в Судане. Однако после военного переворота Джафара Нимейри в 1969 г. суданские исламисты подвергаются преследованиям. Ат-Тураби проводит несколько лет в заключении, а позже в изгнании в Ливии.

Однако в 1977 г. Нимейри, принимая во внимание рост популярности исламского движения и идей политического ислама среди суданцев, а также балансируя между коммунистами и исламистами, берет курс на сближение с последними. Нимейри начинает проводить политику, направленную на увеличение роли ислама в общественной и государственной сфере.

Ат-Тураби соглашается на сотрудничество с диктатором, желая извлечь максимальную выгоду для исламского движения.

В 1979 г. ат-Тураби был назначен генеральным прокурором и главой комитета, который занимался приведением статей конституции в соответствие с нормами исламского права. Эту должность и полномочия ат-Тураби использовал для претворения в жизнь своей идеологической и политической программы. Фактически, впервые исламский идеолог и его последователи, вышедшие из шинели «Братьев мусульман», получили возможность применить свой проект на практике.

Нужно отметить, что когда в 1983 г. Нимейри издал свои печально известные «Сентябрьские законы», которые включили в гражданское и уголовное право множество норм исламского права, ат-Тураби поддержал эту инициативу, хотя и не занимал уже должность генерального прокурора. В результате в Судане стали отрубать руки за воровство, высекать плетью за распутное поведение и казнить за вероотступничество. В 80-е были случаи, когда нормы исламского права применяли и в отношении представителей иных религий. Ат-Тураби, несмотря на то, что он всегда говорил о важности поэтапного введения исламских законов и умеренности в их применении, все-таки поддержал «шариатскую политику» Нимейри. Дело в том, что он, как и остальные представители политического ислама в Судане, не хотел упускать такую редкую возможность внедрения шариата, и считал, что все недостатки можно будет исправить позже.

В этот период ат-Тураби организовывал различные мероприятия на тему современности и важности исламского права, отправлял молодых активистов своего движения на учебу в Европу и США, способствовал назначению своих сторонников на важные государственные посты.

Однако Нимейри беспокоила растущая популярность и влияние исламского идеолога, и все закончилось тем, что ат-Тураби арестовали.

В 1985 г. после очередного переворота, который отстранил Нимейри от власти, ат-Тураби был освобожден, и его партия, которую он переименовал в Национальный исламский фронт, сразу же вступила в политическую борьбу и даже смогла получить около 18% голосов на парламентских выборах.

В этот период ат-Тураби говорит о свободах, правах и особенно о демократии в исламской системе, которую он объясняет через исламскую концепцию шуры. Несмотря на это, он и его сторонники поддерживают переворот 1989 г., который приводит к власти Омара Хассана аль-Башира.

В период правления аль-Башира ат-Тураби занимал должности председателя парламента и министра иностранных дел. После переворота 1989 г. к власти приходят ученики и сторонники ат-Тураби, люди, которые выросли на его книгах и выступлениях. Новые политические возможности позволяют ат-Тураби продолжить осуществление своего проекта по созданию исламской политической системы.

В 1991 г. ат-Тураби создает Исламскую народную и арабскую конференцию, членами которой стали известные идеологи политического ислама, лидеры Организации освобождения Палестины, представители «Хезболлы» и «афганские» муджахиды (такие, как Усама б. Ладен и Айман аз-Завахири). Можно сказать, что ат-Тураби собрал вместе всех диссидентов и радикалов, как шиитов, так и суннитов, которые были в оппозиции всем официальным институтам в арабском мире.

Однако политические амбиции, непредсказуемость и постоянная борьба за власть привели ат-Тураби к конфликту с аль-Баширом. В 1999 г. ат-Тураби основал оппозиционную режиму аль-Башира партию «Народный конгресс». После этого он неоднократно подвергался арестам, а деятельность его партии всячески ограничивалась. Но незадолго до своей смерти, старый, уставший и потерявший реальную власть ат-Тураби принял предложение аль-Башира о примирении.

В отличие от аль-Альвани, ат-Тураби искренне верил, что посредством политической борьбы возможно построение исламского общества и государства.

Именно поэтому ат-Тураби сотрудничал с разными политическими силами и диктаторами ради реализации своего исламистского проекта. Как мыслитель ат-Тураби постоянно пытался доказать миру и мусульманам, что исламское право все еще эффективно и способно функционировать в условиях современного государства. Ему просто надо дать шанс.

В то же время ат-Тураби отвергал салафитскую модель исламизации. Он критиковал салафитский подход за отсутствие гибкости, буквализм и закостенелость. Он считал, что современные салафиты следуют «букве» «праведных предков», но не видят целей и ценностей их наследия. По мнению ат-Тураби, опыт первого поколения мусульман безусловно идеальная модель, но попытка повторить эту модель не имеет смысла. Сегодня мусульмане, опираясь на эту модель, должны создать новую, исходя из нового исторического контекста.

Ат-Тураби понимал вопрос об аль-хакимийа (о том, что только Аллах устанавливает законы) иначе, чем Сайид Кутб и другие идеологи «Братьев мусульман». Он считал, что подчинение власти Аллаха предполагает не механическое установление норм шариата, а следование ценностям откровения и осуществления высших целей, сокрытых в нем.

Можно сказать, что во всех символах и концепциях ислама ат-Тураби видел политический смысл. Даже в обрядовой молитве он выделял политическую составляющую: молитва объединяет мусульман, так как собирает их всех вместе в мечети, молитва уравнивает всех мусульман — и богатый и бедный стоят в одном ряду, молитва способствует диалогу между мусульманами, так как они совещаются, прежде чем выбрать имама и т.д.

Кроме этого, ат-Тураби, как и его современник аль-Альвани, уделял большое внимание обновлению методологии исламского права. Он писал, что традиционный усул аль-фикх не способен решить проблемы современных мусульман.

Правовая методология ат-Тураби основана на теории целей шариата, которая при выведении нормы принимает во внимание социально-политический контекст, нравственные стороны и общественную пользу.

На основе этой методологии он издал фетвы о свободе слова в исламе, о равенстве между мужчиной и женщиной в религиозных и политических вопросах, о допустимости совместного обучения молодежи обоих полов и т.д. Ат-Тураби расширил понятие мусульманский богослов ('алим, мн. 'улема) и считал, что экономисты, биологи или социологи должны быть вовлечены в обсуждение вопросов исламской юриспруденции, так как для ответа на вызовы современной эпохи классического исламского образования недостаточно. Данную идею суданского мыслителя заимствовали многие представители «исламского обновления».

Ат-Тураби занимался не только вопросами исламского права, но и вопросами коранической экзегетики. Он долгое время работал над тафсиrom, в котором применен метод, схожий с методом систематической теологии. В своем тафсире ат-Тураби осознанно не опирается на экзегетику средневековых богословов, а пытается комплексно, в контексте своей эпохи, индуктивным методом прочитать Коран и определить его основные идеи, связь между различными сюжетами, общие ценности и послания.

Однако, несмотря на весь этот реформаторский дискурс, будучи у власти ат-Тураби не удалось эффективно и в полной мере применить свои реформаторские проекты на практике. Более того, именно благодаря исламской политике Нимейри, которую он и его сторонники поддерживали, был казнен за свои убеждения мусульманский мыслитель (и ярый оппонент политики ат-Тураби) Махмуд Мухаммад Таха.

Интересно, что аль-Альвани в своей книге «Нет принуждения в религии» упомянул об этом событии, вскользь указав, что ат-Тураби, на самом деле отрицает «смертную казнь за вероотступничество», но, тем не менее, Таха был казнен без всяких возражений с его стороны.

Как бы ни была противоречива и неоднозначна политическая деятельность ат-Тураби, его политика и труды безусловно оказали сильное влияние на суданское общество и мусульманские социальные движения в мусульманском мире.

РАЗЛОМ ЭПОХ

Наследие аль-Альвани и ат-Тураби — это две очень разные и в то же время удивительным образом похожие реакции исламского пост-колониального интеллектуала на «западный» модерн (аль-хадаса) и проблемы молодого арабского национального государства. Первый боролся с культурной гегемонией «Запада», предлагая исламские эпистемологические модели, второй боролся с политической гегемонией, пытаясь выстроить альтернативную политическую систему. Оба они строили свои концепции в противостоянии с Другим — колониалистом, сионистом, глобалистом. И оба пытались предложить пути возрождения и обновления политических и образовательных институтов мусульманских обществ, которые они рассматривали как единую умму.

Несмотря на разность подходов, оба мыслителя — продукт одной эпохи и сформировались они в контексте таких, центральных для мусульманского мира, проблем, как поиск модели арабо-мусульманского единства, конкуренция панарабизма с панисламизмом, арабского марксизма с политическим исламом, Палестинская проблема, культурная вестернизация, строительство национального государства и т.д.

Безусловно, наследие обоих мыслителей нуждается в критическом прочтении и в новой оценке, особенно в эпоху, когда национальное арабское государство переживает кризис, а транснациональные радикальные движения захватывают территории и с помощью насилия пытаются внедрить систему, которую называют «шариатской»; в эпоху, когда исламские политические движения демонстрируют политическую беспомощность и безжалостно подавляются со стороны авторитарных режимов. Именно в этот период и в контексте этих процессов тотальные идеи о конструировании «правильного» мусульманина с всеохватывающим исламским взглядом на вещи или о построении справедливого общества в котором ислам регулирует все сферы жизни человека, нуждаются, как минимум, в серьезном переосмыслении.

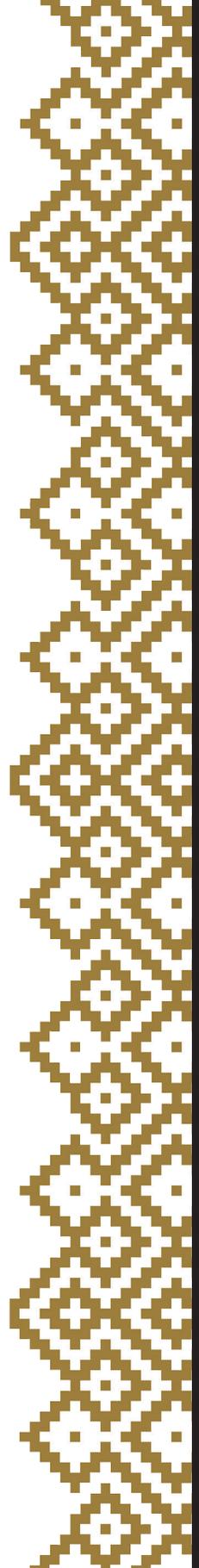
Уход этих двух мыслителей знаменует разлом эпох — что-то заканчивается, стремительно подходит к концу в исламском мире. Пока трудно сказать, что именно — парадигмы, взгляды на вещи, идеи, интеллектуальные и политические проекты...

Интересно, что за несколько месяцев до «Арабской весны» скончались такие «киты» арабского либерализма и гуманизма, как Мухаммад Абид аль-Джабири, Мухаммад Аркун и Наср Хамид Абу Зайд — все трое ушли в 2010-ом, а в 2011-м арабы вышли на улицу с лозунгами «свобода», «достоинство», «хлеб».

ISSN 2541-884X



Фонд Марджани



Volume 7 } Issue 1 } 2017

ISLAMOLOGY