МИР ИСЛАМА

PAX ISLAMICA

دار الإسلام

1(6)/2011

Редакция журнала:

МИР ИСЛАМА
PAX ISLAMICA
دار الإسلام

Главный редактор — А.Ю. Хабутдинов

Редакционный совет:
С.Н. Абашин (Институт этнографии и антропологии и Институт востоковедения РАН),
Д.Ю. Арапов (МГУ им. М.В. Ломоносова, исторический факультет),
Н.С. Кирабаев (Российский университет дружбы народов),
Г.Г. Косач (Российский государственный гуманитарный университет),
М.С. Мейер (МГУ им. М.В. Ломоносова, Институт стран Азии и Африки),
В.В. Наумкин (Институт востоковедения РАН), А.В. Коротаев (Российский государственный гуманитарный университет и Институт Африки РАН),
Н.Н. Дьяков (Санкт-Петербургский государственный университет, Восточный факультет),
А.Н. Юзеев (Российская академия правосудия, Казанский филиал)

Редакционная коллегия: И.Л. Алексеев (зам. главного редактора),
П.В. Башарин, Р.И. Беккин, В.О. Бобровников, И.Ф. Гимадеев, И.В. Зайцев,
Т.В. Котюкова (ответственный секретарь)

Редактор: И.Ф. Гимадеев, Т.М. Мастюгина
Корректор: А.А. Конькова
Дизайн: Э.М. Кагаров
Верстка: С.Н. Чеботарев

Учредитель:

ООО «Издательский дом Марджани»
Журнал «Pax Islamica» зарегистрирован в Федеральной службе по надзору за соблюдением законодательства в сфере массовых коммуникаций, связи и охране культурного наследия.
Свидетельство ПИ № ФС77–28953

ISSN 1999–9437

Издатель:

ООО «Издательский дом Марджани»

Продажа по подписке

Тираж номера: 150 экз. Заказ № ?

Цена свободная

Адрес редакции: 117997, г. Москва, ул. Вавилова, д. 69.

Телефон: (495) 234–04–79

e-mail: paxislamica@mardjani.ru www.mardjani.ru

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного электронного оригинал-макета
в типографии ООО «Издательство «Проспект»

119606, г. Москва, Проспект Вернадского, д. 84, к. 2.

Интернет-версия: www.paxislamica.ru

Редакция не предоставляет справочной информации. Редакция не несет ответственности за достоверность информации, опубликованной в рекламных объявлениях. Рекламируемые товары и услуги подлежат обязательной сертификации.
Перепечатка материалов, опубликованных в журнале «Pax Islamica»,
а также на сайте www.paxislamica.ru допускается только с разрешения редакции.

Содержание

5 **Памятники мусульманской культуры**
6 *М.А. Сафаров* Использование устного нарратива при изучении истории мусульманской общины Москвы советского периода

15 **Исследования исламского наследия**
16 *Г.Р Сайфуллина*. Татарские богословы о дозволенности музыки в исламе

29 **История мусульманских сообществ**
30 *А.Н. Старостин*. Феномен «советского ислама» на Среднем Урале

55 **Религиозная и социальная практика**
56 *К.А. Моргунов*. Имамы оренбургских мечетей и их роль в сохранении мусульманских религиозных традиций в 1940-е–1980-е годы

72 *Nadja Thoma*. Identity Construction Strategies in Muslim hip-hop. A multimodal analysis of the work of the German rapper Sahira

89 **Социология, политология и экономика исламского мира**
90 *И.Л. Алексеев*. Между Ибн Таймийей и Ибн Халдуном: в поисках аналитической модели арабских революций 2011 г.

114 *А.Р. Аюпова*. Мусульманские религиозные течения в современной Великобритании

127 **Краткие сообщения**
128 *И.В. Зайцев*. «Асар» Ризаетдина Фахретдинова о московском ахуне Хайретдине Агееве

131 **Рецензии и обзоры**
132 *С.Н. Абашин*. Рецензия на книгу: *Бабаджанов Б.М.* Кокандское ханство: власть, политика, религия. Токио–Ташкент, 2010. 742 с.

143 *Г.Г. Косач*. Рецензия на книгу: *Натана ДеЛонг-Ба*. Реформы Мухаммеда ибн Абд аль-Ваххаба и всемирный джихад. Пер. с англ. А.А. Филиппова. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир», 2010. 374 с.

150 *И.В. Зайцев*. Османская империя и российские мусульмане. Обзор новых книг

155 *П.В.Башарин*. Рецензия на книгу: *Adambakan S.* Qurrat al-'Ayn. Eine Studie der religiösen und gesellschaftlichen Folgen ihres Wirkens. Berlin : Klaus Verlag, 2008, p. 322. (Islamkundlische Untersuchungen. Band 278).

158 **Научная жизнь**
159 *Н.Н. Дьяков, А.С. Матвеев*
Международная научная конференция «Россия и Арабский мир: к 200–летию профессора Санкт-Петербургского университета Шейха ат-Тантави (1810–1861)»

164 *П.В. Башарин*. Soufisme, culture et musique

167 *И.Л. Алексеев, П.В. Башарин, В.О. Бобровников, И.В.Зайцев, Р.Р. Рахимов, Ю.И. Трундаева*. Вторая международная научная конференция «Мир ислама: история, общество, культура»

178 **In memoriam**
179 *А.А. Иванов, А.А. Хисматулин*
Олег Федорович Акимушкин
(17.02.1929–31.10.2010)
Некролог.

186 **Сведения об авторах**

188 **Abstracts**

192 **Памятка автору**

Памятники мусульманской культуры

1

М.А.Сафаров

Использование устного нарратива при изучении истории мусульманской общины Москвы советского периода

Процесс изучения советского периода истории мусульманской общины Москвы находится еще на стадии формирования. В основном в отечественной историографии продолжается начатое в середине 1990-х гг. определение основных тематических параметров изучения советского периода истории мусульманской общины Москвы, происходит сбор и анализ эмпирического материала, преимущественно посвященного различным аспектам функционирования Московской Соборной мечети (Ф. А. Асадуллин, И.З. Мухамеджанов, М.А. Сафаров, Д.З. Хайретдинов и др.)[1]. Становится все более очевидным, что одним из ключевых направлений дальнейших научных поисков должно стать изучение повседневной жизни мусульман советской Москвы[2]. Поэтому важным является выявление актуальных методологических подходов, наиболее применимых к анализу социальной жизни московских мусульман, появление специальных источниковедческих работ.

В связи с этим большое значение имеет оценка и типологизация источниковой базы по данной проблеме. Помимо традиционных источников документального характера (законодательной базы, отчетов уполномоченных по делам религии, отчетов и протоколов заседаний совета Московской Соборной мечети и т.д.), серьезное внимание следует уделить тем или иным видам нарративных источников[3]. Среди них особое место занимают устные нарративы. Недостаток документальных источников, почти полное отсутствие «письменного» наррати-

1 | Тем не менее определенные итоги уже можно подвести. Наиболее полно материал о советском периоде истории мусульманской общины Москвы представлен в соответствующих статьях уже получившего широкую известность энциклопедического словаря «Ислам в Москве» (2008). Очевидной потребностью в связи с этим связи является проведение специального историографического исследования по данной теме.

2 | Это, разумеется, не означает отказа от других, уже оформившихся направлений исследований, в частности — от анализа биографий, прежде всего имамов советского времени. Важным здесь является повышение концептуального уровня работ, более полный учет контекста изучаемого времени.

3 | Под нарративом (англ. narrative — рассказ, повествование) мы понимаем исторически и культурно обоснованную интерпретацию некоторого аспекта мира с позиции какой-либо отдельно взятой человеческой личности.

ва, например зафиксированных самими авторами воспоминаний, делают устный нарратив важным свидетельством истории мусульманской общины Москвы[4]. Методика сбора и анализа устного нарратива применительно к нашей теме в целом тождественна аналогичным способам получения нового материала, разработанным в социологии, этнографии, религиоведении, фольклористике и других областях гуманитарного знания (далее мы покажем методические особенности, определенные спецификой предмета исследования). Ключевую роль здесь играет анализ воспоминаний представителей мусульманской общины старшего поколения, принимавших активное участие в религиозной жизни. Важным для исследователя является максимально четкое целепологание при планировании научной работы и, в зависимости от целей, предварительное определение круга тех людей, чьи воспоминания станут наиболее информативными[5]. Несмотря на, казалось бы, очевидность подобного действия для любого историка, нередко многие исследователи не экстраполируют свои источниковедческие навыки из практики работы с документальными источниками на анализ нарратива (это касается изучения различного круга вопросов, в том числе связанных с этноконфессиональной проблематикой). Поэтому профессиональной удачей исследователя является нахождение таких людей, чьи воспоминания можно условно считать «комплексным» нарративом, то есть источником, включающим в себя различные стороны жизни мусульманской общины советской Москвы, имеющим широкие хронологические рамки и отличающимся ярко выраженной личностной составляющей.

Наша исследовательская практика показала, что по уровню информированности, умению не только излагать ход истории общины, но и давать развернутые оценки происходившим событиям, тенденциям и личностям особо выделяются представители татар, так или иначе связанных с городом Касимов Рязанской области. Это объясняется тем, что касимовские татары, а также тесно связанные с ними уроженцы татарских сел Тамбовской губернии в дореволюционный период являлись представителями элиты мусульманской общины Москвы: активно занимались предпринимательством, в значительной мере определяли жизнь мечетей и других общинных институтов. Успешно адаптированные к условиям дореволюционной Москвы и отлично понимавшие все сложности и ограничения, связанные с жизнью мусульман в рамках

4 | По существу, к числу нарративных источников, тематически связанных с советской историей мусульманской общины Москвы, зафиксированных самими авторами и ныне опубликованных, можно отнести лишь фрагменты дневника муфтия Галимжана Баруди (1857–1921) [Баруди, 2000], где отражены его впечатления от политики большевиков по отношению к исламу в первые годы советской власти, а также имеющие значительный источниковедческий интерес воспоминания уроженки и многолетней жительницы «татарского» Замоскворечья, представительницы известных дореволюционных купеческих семейств Вергазовых и Янбухтиных Амины Хусаиновны Губайдуллиной [Губайдуллина, 2003].

5 | Тематические рамки исследований неизбежно требуют четкого структурирования источников. В то же время стоит учитывать и самоценность нарратива как такового. В любом случае исследователь получает уникальные свидетельства индивидуального опыта. Это тем более важно применительно к религиозной жизни в советском городе.

империи, татарские предприниматели и их потомки столкнулись после 1917 г. с масштабными и трагическими испытаниями новой эпохи. Ценность воспоминаний потомков таких известных купеческих семей, как Ерзины, Вергазовы-Янбухтины, Девишевы и др., чье детство и юность пришлись на 1920–1930-е гг., уникальна. Разумеется, различные свидетельства представителей поколения, сформировавшегося в довоенный период, восприятие ими социальных трансформаций первых десятилетий советской истории анализировались и вводились в научный оборот и раньше. Уникальность воспоминаний потомков московского татарского купечества в том, что трансформации, затронувшие все слои советского общества, интерпретируются этими людьми через призму своей этнической и конфессиональной идентичности. Другими словами, «ликвидация буржуазии как класса», различные легальные формы дискриминации представителей имущих в прошлом сословий сочетаются в их опыте с гонениями на религию, в том числе с уничтожением почти всех мусульманских институций, борьбой с проявлениями татарской «буржуазной» культуры (прежде всего с наследием джадидизма). Даже небольшой нарративный фрагмент дает максимально возможную целостную интерпретацию жизни данного социального слоя в «предлагаемых обстоятельствах» эпохи.

В качестве наиболее яркого примера подобного комплексного нарративного источника можно назвать воспоминания Раузы Ахмедовны Кастровой, внучки основателя Московской Соборной мечети Салиха Ерзина (нач. 1830-х гг. — 1911). Раузу Кастрову, родившуюся в Касимове в 1911 г. и живущую в столице с 1921 г., не случайно называют хранительницей истории московской мусульманской общины, «живой легендой»[6]. Автором этих строк в течение ряда лет осуществляется запись воспоминаний Р.А. Кастровой, уже послуживших важнейшим источником реконструкции жизни московских мусульман в XX в. и, в значительной мере, введенных в научный оборот. С целью демонстрации информативной насыщенности данного нарративного источника перечислим и кратко охарактеризуем основные темы, значительно раскрытые благодаря воспоминаниям Р.А. Кастровой:

— обстоятельства функционирования мечети на Большой Татарской улице (ныне Исторической мечети) в 1920-е гг.: жизнь и деятельность имама Абдуллы Шамсутдинова (1878–1937); учебный процесс в мектебе при мечети, существовавшем до конца 1920-х гг.; штат мечети и преподаватели мектеба; воспоминания о выдающемся религиозном деятеле, теологе Мусе Бигееве (1874–1949), работавшем в мечети и преподававшем основы ислама в мектебе в 1923–1925 гг.;

— эмиграция некоторых представителей татарского купечества в начале 1920-х гг.;

— Замоскворечье в годы НЭПа;

6 | Подробнее биографию Раузы Кастровой см.: Сафаров, 2009.

— начало активной антирелигиозной кампании в конце 1920-х — начале 1930-х гг.: антирелигиозные диспуты; неприятие публичных форм антирелигиозной пропаганды; порицание татар-атеистов;

— процесс активного разрушения общинного характера жизни мусульман в Замоскворечье в 1930-е гг. (репрессии 1930-х гг.);

— функционирование Татарского клуба имени Х. Ямашева и других институций татарской советской культуры, расположенных в доме Асадуллаева в 1920-е — середине 1930-х гг.: органичное принятие татарской молодежью Замоскворечья элементов конструируемой татарской советской культуры, в том числе активное участие в различных мероприятиях клуба имени Х. Ямашева, сочетавшееся, тем не менее, с сохранением выраженной религиозной идентичности;

— восприятие видных татар-большевиков представителями бывшего купеческого сословия Замоскворечья: воспоминания о видном советском политическом деятеле Мирсаиде Султан-Галиеве (1892–1940), женатом на двоюродной сестре Раузы Кастровой Фатиме Ерзиной;

— генеалогические связи московских татар — потомков купеческих семей, связанных с Касимовом и татарскими селами Рязанской и Тамбовской губерний: характеристика многих представителей этих семей, рассказ об их жизни после национализации имущества, в годы НЭПа и в период репрессий (Ерзины, Агеевы-Шамсутдиновы, Янбухтины-Вергазовы, Девишевы, Кастровы, Кашаевы, Бурнашевы и др.). Указывается, что вплоть до закрытия мечети на Большой Татарской улице и начала массовых репрессий мусульманская община в Замоскворечье отличалась тесно переплетенным сословно-земляческим характером — значительное число прихожан составляли потомки элиты дореволюционной мусульманской общины;

— закрытие мечети на Большой Татарской улице и процесс перехода мусульман Замоскворечья в общину мечети в Выползовом переулке (Московская Соборная мечеть): история Московской Соборной мечети, основанной дедом Раузы Кастровой, и память о великом меценате Салихе Ерзине среди московских мусульман в советское время; восприятие прихожанами из Замоскворечья имамов Московской Соборной мечети, в том числе Халила Насретдинова (1890–1964); мечеть в годы Великой Отечественной войны;

— мусульманские праздники в московских мечетях и в семьях в 1920-е — середине 1930-х гг.: участие женщин в специально организованных для них коллективных молитвах в мечети; воспоминание о проведении шиитами праздника Ашура-байрам в мечети в Выползовом переулке в конце 1920-х гг.;

— мусульманская жизнь в Москве в послевоенный период и сохранение религиозной идентичности в условиях советского города: сохранение стойкой исторической памяти о прежнем высоком статусе

в структуре мусульманской общины, об аристократическом происхождении (при этом термин «мурзы», потомками которых и являлось большинство московских касимовских мусульман, не употреблялся); восприятие имам-хатыба Московской Соборной мечети Ахметзяна Мустафина (1902–1986); сочетание в религиозной жизни посещения мечети с активным проведением меджлисов — религиозных собраний-трапез в мусульманские праздники и памятные дни поминовения родных; значение Даниловского мусульманского кладбища не только как места для захоронения, но и как материального выражения исторической памяти; сочетание религиозного мировоззрения с традиционно присущим касимовским татарам стремлением к получению высшего образования и активной жизненной позицией[7].

Тематически близки к воспоминаниям Раузы Кастровой впечатления и другой старейшей представительницы московской мусульманской общины Ильсияр Абдулловны Шамсутдиновой (1920 г.р.), происходящей из рода имамов мечети на Большой Татарской улице. Воспоминания Ильсияр Абдулловны, в частности, касаются личности ее деда — Хайретдина Агеева (1827/1828–1913). Она не застала Хайретдин-хазрата в живых, однако память об этом выдающемся религиозном деятеле сохранялась в семье. В центре воспоминаний И.А. Шамсутдиновой — трагическая судьба ее родителей — имам-хатыба Абдуллы Шамсутдинова и его жены Магиры Агеевой-Шамсутдиновой, погибших в годы репрессий. Ярко и подробно Ильсияр Абдулловна рассказывает о жизни мечети в 1920-е гг., мусульманских праздниках, прихожанах, мектебе. Примечательна рассказанная И.А. Шамсутдиновой судьба ее тети (родной сестры имама А. Шамсутдинова) Сагдии Хасановны Булатовой (1882–1950), родившейся в семье преподавателя медресе и купеческой дочери. Активная сторонница социал-демократического движения в начале XX в., Сагдия Булатова являла собой редкий пример убежденной татарской женщины-большевички, активного пропагандиста. После Октябрьской революции Сагдия Булатова работала в системе просвещения Рязанской губернии, а с 1924 г. — в татарской секции агитотдела Московского комитета партии. Почти не контактировавшая с семьей брата-имама, она, тем не менее, была в 1939 г. репрессирована и провела в заключении много лет. Вскоре после освобождения Сагдия Булатова скончалась (реабилитирована посмертно в 1955 г.).

7 | Воспоминания Раузы Кастровой, свидетеля многих важных событий, знакомой с выдающимися деятелями татарской истории XX в. (Мусой Джалилем, Ахмедом Ерикеем, Салихом Сайдашевым, Назибом Жигановым, Сарой Садыковой и многими другими), разумеется, многократно шире рамок темы «жизнь мусульман в советской Москве». В частности, Рауза Ахмедовна обладает материалом о татарском купечестве дореволюционного Касимова, к уникальному миру которого она принадлежала. Стоит учитывать и ее наблюдения за отражением событий советской истории в жизни Москвы начиная с 1920-х гг., художественные впечатления (Р.А.Кастрова работала в Комитете по делам искусств, хореографическом училище при Большом театре, Радиокомитете, была знакома со многими выдающимися представителями советской культуры). Особая страница в ее воспоминаниях — годы, проведенные в ссылке, в городе Акбулак Оренбургской области (вторая половина 1930-х гг.).

Воспоминания Амины Хусаиновны Губайдуллиной, родившейся в Москве в 1929 г., помимо многочисленных содержательных материалов, почерпнутых от родителей и родственников, содержат и уникальные наблюдения за жизнью мусульманской общины Москвы советского времени. Это рассказ о Большой Татарской улице уже после закрытия мечети, о сохранении особой татарской специфики этой части Замоскворечья (в частности, постоянно звучавшей татарской речи) вплоть до конца 1960-х гг., когда обитатели коммунальных квартир в купеческих особняках переселились на окраины Москвы. В воспоминаниях Амины Губайдуллиной также содержатся свидетельства о прочном сохранении религиозного мировоззрения у людей, успешно адаптировавшихся к условиям советской жизни, имевших высшее образование, занимавших ответственные должности (конечно, речь не идет об активном проявлении религиозности).

Сбор материала среди потомков касимовских татар методически сравнительно прост и проходит в форме интервью. Четкий план, корректируемый в ходе интервью, умение ориентироваться в контексте истории мусульманской общины Москвы и в реалиях советского времени дает возможность исследователю получить максимальный объем необходимой информации. Однако при изучении жизни мусульман Москвы советского периода следует помнить и о существовании другой части общины — выходцев из татарских сел и деревень Нижегородской и Пензенской областей, Мордовии, без учета и анализа воспоминаний которых многие исследовательские задачи останутся нереализованными. Прежде всего это касается тем, связанных с изучением процесса урбанизации мусульманского населения, адаптации сельских жителей-мусульман к условиям советского города, вхождения их в существовавшие общинные структуры и др. Составлявшие основную часть мусульманской общины Москвы в советское время, татары-мишари доминировали среди прихожан Второго мусульманского прихода в Мещанской части города со времени его основания, то есть с конца XIX — начала XX в. Однако большая часть татар-мишарей поселилась в Москве уже в советское время, начиная с 1920-х гг.

В этом контексте особый интерес представляют воспоминания людей, родившихся в конце 1920-х — 30-е гг. в татарских селах и переселившихся в юности в Москву. План интервью с ними может затрагивать следующие аспекты: мотивы и обстоятельства переселения в город; поиск работы и жилья в городе; особенности земляческого характера социальной жизни; посещение Московской Соборной мечети и восприятие имамов, в том числе ключевой фигуры мусульманской жизни Москвы 1960-х — середины 1980-х гг. Ахметзяна Мустафина; проведение меджлисов и соблюдение мусульманской обрядности; сохранение связей с родными селами и деревнями и др.

В результате полноценного интервью можно получить содержательную информацию об опыте сохранения традиционного для татар-мусульман характера жизни в условиях столицы СССР. Большинство интервью показывают, что высокому уровню религиозности способствовало сохранение прочных социальных контактов, основанных на земляческом принципе (в том числе в повседневной жизни, при заключении браков и т.д.), связей с родными селами и живущими там родственниками, восприятие мечети не только как места для совершения молитвы, но и в качестве центра социального притяжения. Немаловажным являлся и характер профессиональной деятельности: большинство татар — выходцев из сельской местности, были заняты на низкоквалифицированной работе или в торговой сети, причем нередко выбор места работы также определялся земляческим принципом. Кроме того, подобные профессиональные области были минимально идеологизированы, а частная жизнь занятых в них людей в самой меньшей степени регламентировалась официальными, партийными установками, позволяя почти в неизменном виде сохранять религиозность[8].

Работа по сбору нарратива среди татар-мишарей имеет свою специфику. Наиболее полноценно она будет осуществлена, если исследователь свободно владеет татарским языком. Это связано не только с достаточно слабым владением русским языком многими пожилыми людьми из числа татар-мишарей, но и с тем, что вопросы носят так или иначе личностный характер (особенно, если это касается индивидуального религиозного опыта). При характерной для татар тождественности мусульманского и собственно этнического (татарского) вся религиозная сторона жизни такого человека может быть адекватно и аутентично выражена им лишь на родном татарском языке.

Кроме того, многие нарративы могут носить достаточно разрозненный, «хаотичный» в хронологическом и тематическом смысле характер. Все это требует от исследователя не только владения источниковедческой методикой, но и элементарных психологических навыков для проведения беседы с пожилыми людьми.

В заключение выскажем несколько наблюдений относительно анализа полученного нарратива применительно к нашей теме. Главное — не абсолютизировать и не идеализировать полученный материал, несмотря на то, что многие аспекты изучаемой темы, как показано

8 | Так, люди, занятые неквалифицированным трудом, в подавляющем большинстве не являвшиеся членами КПСС, в 1950-е — 1980-е гг. регулярно посещали мечеть, соблюдали все ключевые мусульманские обряды, приобретали халяльное мясо на Пятницком рынке в Замоскворечье. Там существовало единственное в послевоенной Москве место продажи данной продукции, причем статус этого места официально не регламентировался — это были обыкновенные торговые палатки, характерные для заурядного городского рынка, где торговцы-татары реализовывали конину и баранину. Нарративные свидетельства создают впечатление о почти полной автономности жизни московских мусульман первого поколения в послевоенной Москве. Здесь стоит учитывать, конечно, и слабое знание ими русского языка. Большинство их детей уже стремились получить среднее специальное или высшее образование.

выше, практически полностью наполняются его содержанием. Стоит помнить, что нарратив — прежде всего интерпретация собственного опыта, субъективный взгляд на историю. Он должен быть подкреплен корпусом источников другого рода, в первую очередь документальных, что придаст исследованию целостную и комплексную источниковедческую базу.

Мы полагаем, что исследователь, впервые приступающий к сбору и анализу нарратива (с учетом междисциплинарного характера нарративного дискурса), должен овладеть не только источниковедческими приемами, методическими знаниями, но и ознакомиться с имеющимися общетеоретическими работами в области нарративизма[9], в том числе отличающимися достаточно критическим взглядом на широкое использование нарратива в научных исследованиях.

9 | См. например: Анкерсмит, 2003; Рикер, 1999. Глубокий анализ различных зарубежных концепций нараттивизма содержится в статье социолога А.В. Борисенковой [Борисенкова, 2010].

Список источников и литературы

Анкерсмит, 2003 — Анкерсмит Ф. Нарративная логика: семантический анализ языка историков. М., 2003.
Баруди, 2000 — Баруди Г. Памятная книжка. Казань, 2000.
Борисенкова, 2010 — Борисенкова А.В. Нарративный поворот и его проблемы // Новое литературное обозрение. 2010. № 3 (103).
Губайдуллина, 2003 — Губайдуллина А.Х. Татарская слобода, моя малая родина // Татарский мир. 2003. № 3.
Ислам, 2008 — Ислам в Москве: Энциклопедический словарь. Н.Новгород, 2008.
Рикер, 1999 — Рикер П. Время и рассказ. М.: ИНИОН; СПб., 1999.
Сафаров, 2009 — Сафаров М.А. Кастрова Рауза Ахмедовна // Ислам в центрально-европейской части России: Энциклопедический словарь. М., 2009.

Исследования исламской мысли

2

Г.Р. Сайфуллина

Татарские богословы о дозволенности музыки в исламе

Вопрос о дозволенности музыки (пения, игры на музыкальных инструментах) и слушания музыки в исламе – предмет извечных дискуссий, не прекращающихся и по сей день. Отражение этих дискуссий можно найти в значительном количестве источников, написанных в разные эпохи и на разных языках.

О вкладе татарских мыслителей в эту полемику к сегодняшнему дню известно не много по разным причинам: малочисленность сохранившихся арабографичных материалов, труднодоступность этих текстов для современных музыковедов — не только из-за арабского алфавита, но и самого старотатарского языка, изобилующего арабизмами, фарсизмами, и в целом отражающего реалии совершенно иной, по сравнению с сегодняшней, художественной культуры. Вместе с тем благодаря работе, начавшейся с 1990-х г., эти источники постепенно занимают свое место в истории изучения татарской музыкальной культуры[1].

Сегодня в нашем распоряжении в первую очередь материалы XIX — начала XX в. — периода, занимающего особое место в истории татарской духовной культуры. Это время, отмеченное целым рядом факторов, из которых особенно важными нам представляются: 1) растущий интерес татарского общества к самым разным вопросам национальной культуры; 2) творческая активность мусульманского духовенства, вступавшего тем или иным образом в обсуждение злободневных проблем.

Вопрос отношения ислама к музыке был одной из таких проблем, о чем свидетельствует частое обращение (косвенное или прямое) рядовых мусульман к этой теме в периодике, нередкие отдельные высказывания татарских ученых в ходе обсуждения других тем (С. Нурлати-Булгари, Ш. Марджани, К. Насыри), наконец, появление

1 | См.: Сайфуллина, 1990; Сайфуллина, 1996; Сайфуллина, 1997.

нескольких специальных разработок (Р. Фахретдин, Х.-Г. Габаши, Х. Кильдебаки).

Прежде чем обратиться к самим текстам, необходимо обрисовать контекст этого времени и обозначить причины, по которым начинает обсуждаться этот вопрос.

Самым влиятельным фактором, определявшим статус музыки в татарском обществе в этот период, было отношение ортодоксально мыслящих священнослужителей, видевших в ней угрозу нравственному климату в обществе[2]. Средневековые публичные формы музицирования, подкрепленные поддержкой меценатов-феодалов, были в прошлом; в распространявшейся в учебных заведениях литературе доминировали резко отрицательные оценки явлений музыкальной практики. В пример приведу многократно переиздававшуюся книгу турецкого имама Биргеви (XVI в.), повсеместно использовавшуюся в качестве учебного пособия (в татарской среде известную как просто «Пиргули»)[3]. В одном из разделов книги даются однозначные рекомендации относительно слушания и пения:

«…Будь осторожен, слушая саз, и мизмар,
и канун и шештэ, и капуз,
И танбур, и чанг с чаганой, не прислушивайся к их ритмам!
От слушания, как от разврата, идут сплетни;
прячься от пения каждый раз.
Нужен Коран, нужны зикры и стихи, но без мелодий,
без музыки..!» [Пиркули, 1840, с. 35].

В повседневной жизни татар-мусульман музыка присутствовала, но по возможности так, чтобы об этом не знали муллы. В литературе разного рода неоднократно можно встретить описания деревенских гуляний с пением и игрой на музыкальных инструментах, обязательно смолкающих по приближении к дому муллы[4]. При существовании неофициальных традиций музицирования в разных школах и медресе, в уставах учебных заведений даже джадидистской направленности музыка причислялась к делам, «противным шариату»[5].

В то же время следует учесть, что это был период, когда татары (особенно в городских условиях) открывали для себя новые, европейские, формы культурной жизни, в частности формы открытого публич-

2 | О том, насколько влиятельна в обществе была идея о запретах на музыку, свидетельствуют, в частности, выступления в татарской прессе, например, Махубджамал Акчуриной: «Нельзя оставаться спокойным, видя, как наши пленительные, глубоко содержательные песни постепенно исчезают и забываются. То, что причины этому — наше духовенство, никто отрицать не будет. Если бы эти «духовные отцы» не расценивали музыку как нечто запретное (*харам*), наш народ, особенно женщины, изучая музыкальную науку, записывали бы песни в нотах, и тогда они, конечно, не исчезали бы» [Акчурина, 1914].

3 | О татарских изданиях «Пиргули» см.: Kemper, 1998.

4 | Факт, упоминаемый и в цитированной статье М.Акчуриной.

5 | Из «Правил для учащихся медресе “Мухаммадия” в Казани» (1913): «Шакирды … замеченные в делах, противных шариату, порядкам медресе, как например: игре в шахматы, шашки, игре на скрипке, курении табаку; позволившие себе неприличные выходки вроде: свиста, хлопанья в ладоши, диких криков, пения, брани и драки, подлежат заслуженному наказанию» [Медресе, 2007, с.248].

ного музицирования, что, естественно, заставляло задуматься о причинах различий в развитии музыкальных традиций.

Говоря о культурном контексте времени, нужно помнить и о том, что в татарской среде сохранялось знание о музыкальной культуре мусульманского Востока (о музыке как науке, ее терапевтических свойствах, о традиционной музыкальной практике)[6] и еще были живы носители практических (религиозных и нерелигиозных) музыкальных традиций, связывающих культуру татар с культурой мусульманского Востока[7]. (Контраст этих форм музыкальной практики с европейскими для татарских мыслителей этого периода, думается, был одним из стимулов поиска ответов на вопрос: какой должна быть татарская музыка и ее будущее[8].) По всей видимости, все перечисленные факторы обусловили и рост интереса к вопросам музыки, и сами подходы к их обсуждению в богословской среде.

В качестве самой общей тенденции назовем стремление татарских мыслителей к пересмотру укоренившихся представлений о «запретности» музыки, к доказательству не только ее дозволенности, но и необходимости для человека. При различиях в аргументации, у различных авторов обнаруживается много общего.

Наиболее раннее из известных сегодня произведений, затрагивающих вопросы музыки, было написано Са'даддином б. Сайдаш Нурлати-Булгари в середине XIX в.[9] Это поэма философского содержания «Әбьят мәгарифе кальбият» («Стихи просвещенного сердца»), значительная часть которой посвящена музыке. Примечательно, что главный пафос произведения заключается в прославлении музыкального искусства, имеющего божественное значение для людей. Способность музыки пробудить душу выводит это искусство на высшую ступень эстетического и этического совершенства, подчеркивает автор поэмы.

В конце XIX — начале XX в. эта тема оказывается часто обсуждаемой, особенно мыслителями джадистского направления. Свое мнение по этому поводу высказали ведущие религиозные авторитеты — Шихабаддин Марджани (отмечавший естественность пения и, шире, музицирования для человека)[10], позже — авторы специальных работ Риза Фахреддин, Хасан-Гата Габаши и, наконец, Хади Кильдебаки. Выступившие на эту тему по разным причинам и преследующие разные цели, они сходятся в одном: сама по себе музыка не может быть греховна и потому запрещаема.

6 | В целом данный вопрос требует специальной исследовательской работы. Однако и сейчас мы можем судить о компетенции татар-мусульман в музыке мусульманского Востока по разного рода свидетельствам: различным литературным (в частности, мемуарным) источникам, сохранившейся в языке специальной терминологии [см.: Сайфуллина, Сагеева, 2009], присутствию трактатов по музыке (в частности, на персидском языке) в книжных коллекциях прошлого.

7 | См.: Макаров, 2002.

8 | Этот вопрос обсуждался и в среде татарских литераторов — Г. Исхаки, Г. Тукаем, Г. Рахимом и др.

9 | Описание списка этой поэмы, датированного 1867 г., дает в своей статье М. Гайнетдинов [Гайнетдинов, 1990].

10 | У Марджани нет специальных работ, касающихся музыки, но его взгляды на эту тему отражены в ряде других работ, а также в воспоминаниях учеников и современников. ([см.: Мәрҗани, 1915; Мәрҗәни, 1968], а также монографию Я. Абдуллина [Абдуллин, 1976]).

Сегодня высказывания этих богословов для нас интересны многим: логикой убеждения, полемичностью, поиском ответов на конкретные культурные вызовы своего времени. При этом важнейшей особенностью всех трех работ (даже обращающегося к европейским материалам по истории музыки Кильдебаки) является то, что все они написаны в традициях мусульманского богословия.

Первым примером в этом отношении можно назвать работу Ризы Фахретдина (1859–1936) — выдающегося религиозного и общественного деятеля, педагога. Строго говоря, это не специальная работа по музыке, а раздел знаменитого труда, посвященного хадисам, — «Җәвамигуль кәлим шәрхе» (Комментарий на сборники изречений /Пророка/, 1916)[11]. Однако тщательность, с которой подходит ученый к рассмотрению спорных вопросов в этой области, объяснению несостоятельности огульных обвинений в адрес стихов и музыки, позволяет поставить эту работу в один ряд с другими, специальными трудами.

Тезисы Фахретдина, которые кажутся важными с позиции сегодняшнего дня:

1. Автор четко формулирует основные позиции отношения (от резко негативного к положительному) к музыке в исламе[12], отмечая необходимость тщательного анализа приводимых доказательств: «…чтобы принять законные решения, нужны такие доказательства, как Коран, сунна, *иджма‘* (общее решение, соглашение) и *кияс* (подобие, аналогия). Здесь недостаточно предположений и сравнений, простых рассказов и легенд, что “такой-то человек сделал то-то, а другой сказал то-то”. И если на тему запретности произнесения стихов, слушания музыки и игры нет законных доказательств (да и представить такие доказательства не хватит сил), по каким причинам и из-за какого неприятия все это должно быть *харам*?!» [Фахретдин, 1995, с. 151]. Отвечая на этот вопрос, Фахретдин рассматривает как содержательные аспекты ценности собственно поэтических традиций, их эстетическую значимость, так и их формальные признаки (метризованность, распев).

2. Все основные положения работы отражают понимание Р. Фахретдином музыки и музыкального в непосредственной связи с поэтическим, что характеризует подход многих мусульманских авторов к этой теме[13]. Критика поэтов в Коране — одна из причин формирования критического отношения к стихам и их произнесению (что для автора — явление музыкальное, распев), а затем и к пению и игре. Потому значительное место в тексте Фахретдинова занимает обоснование (с примерами из разных сборников хадисов и другой литературы) ценности поэтических традиций. Автор приводит примеры слуша-

11 | Переиздание на кириллице: Фахретдин, 1995.

12 | «Среди исламских ученых /всё/ продолжаются разногласия по поводу произнесения стихов, музыки и их слушания. Эти разногласия можно свести к следующим позициям: 1. Все они запретны (*харам*). 2. Пение в сопровождении [игры] запрещено, остальные виды — дозволены (*мубах*). 3. Абсолютно дозволены (*мутлаку мубах*). 4. Не только дозволены, но одобряемы *(мустахаб*)» [Фахретдин, 1995, с.150].

13 | Аналогично явления музыкального и поэтического интерпретирует Х.-Г. Габаши. См. ниже.

ния стихов Пророком Мухаммадом и его сподвижниками и задает вопрос: «Таким образом, почему-то только критика Пророком стихов учитывается, и по каким причинам слова похвалы и одобрения остаются без внимания?» [Фахретдин, 1995, с. 153].

3. Отмечая сложность однозначной оценки музыки и слушания в исламе, Фахретдинов все же не соглашается с их определением как заведомо запретных (*харам*) или неодобряемых, незаконных (*макрух тахрими*) по следующим причинам:

— отсутствие в Коране и Сунне слов о запрещенности музыки и слушания музыки;

— слабость хадисов, приводимых в доказательство запрещенности;

— несоответствие оценки одних и тех же явлений (игры, пения) в разных условиях — в праздники (когда они дозволены) и в повседневной жизни (когда запрещаются);

— последний довод касается эстетической ценности звучащих, естественных для природы явлений. Полемически он восклицает: «Какое различие между звуком соловья и звуками, извлекаемыми струнами скрипки? Слушание первого дозволено, а последнего — пусть запрещено будет?!» [Фахретдин, 1995, с. 155].

Итогом спора, пишет Р. Фахретдин, должно быть следующее: «Если стихи, музыка (*уенлар*) и их слушание сочетаются с чем-то запретным… тогда это или *харам* или *макрух*. (И все речи провозглашающих запреты именно на это и опираются!) Однако такие оценки неправомерны по отношению к стихам и музыке в их чистом виде… Мелодии привлекают человека к себе… Мир ислама должен бы это сделать средством для исправления нравственности и распространения моральной чистоты. Надо остановить практику, когда для слушания пения молодежь ходит в испорченные места и находит себе испорченных спутников. А это возможно, если в доме и семье, среди современников и соплеменников, среди родственников и друзей пение и слушание не будет считаться виной/проступком» [Фахретдин, 1995, с. 156].

Последнее замечание позволяет обратиться к следующему источнику, ибо причиной его появления было именно обсуждение вины (или, напротив, невиновности) популярного татарского певца Камиля Мутыги-Тухватуллина[14], начавшего выступать с концертами в начале XX в. Речь идет о рукописной статье Хасан-Гата Габаши[15], написанной

14 | Камиль Мутыги-Тухватуллин (1883–1941) — неординарная личность, оставившая памятный след в татарской культуре начала XX в. Сын известного троицкого имама, выпускник университета «Аль-Азхар», журналист К. Мутыги был известен и как чтец Корана. Его первые выступления в качестве певца вызывали противоречивую реакцию в татарской среде, вплоть до запрета некоторых концертов.

15 | Габаши Хасан-Гата (1863–1936) — выдающийся татарский общественный и религиозный деятель, историк, педагог, автор работ по образованию, трудов по истории тюркских народов. Отец первого татарского композитора Султана Габаши. В разные годы занимал пост казыя (судьи) ОМДС. Один из активных пропагандистов преподавания по джадидскому методу. В 1932 г. арестован и сослан в Архангельскую область. Амнистирован по болезни. Скончался на родине вскоре после возвращения.

по просьбе Уральского генерал-губернатора между 1908 и 1915 г. — в то время, когда Габаши работал в Духовном управлении мусульман[16].

Главная задача статьи, согласно автору, — «по просьбе вышеупомянутого губернатора … дать объяснение взглядов исламских ученых и законоведов по вопросу стихов и пения». По сути же статья имеет более широкий практический смысл: доказывая легитимность выступлений Мутыги, Габаши говорит о будущности музыки, пения, концертных форм в татарской культуре XX в.[17]

Как и Р. Фахретдин, Габаши начинает с вопроса о стихах, уточняя их понимание в мусульманской и современной ему татарской культуре и направляя разговор в русло не столько поэтической, сколько музыкально-поэтической культуры: «*Шигырь = бәет = җыр*» (песня)[18]. Аналогично Фахретдину, Габаши доказывает зависимость ценности (или наоборот, порочности и соответственно греховности) стихов только от их содержания и используемых слов. Одна из формулировок отражает точное представление Габаши о неразрывности здесь этического и эстетического: «Стихи, в зависимости от слов, с красивыми словами — красивы, с безобразными — безобразны». Привлекает внимание разнообразие приводимых им эпизодов, говорящих о благожелательном отношении Пророка Мухаммада и его сподвижников к стихам и их чтению. Например: «Для произнесения стихов Хасаном Пророк хотел поставить минбар в мечети. Айша сообщала, что сподвижники произносили стихи перед Пророком, а он в это время улыбался. В тафсире Кади Байдави[19] передается, что хазрат ʻУмар с минбара в мечети говорил своим сподвижникам: «Сохраните стихи времен *джахилии*».

Обобщая, Габаши пишет, что принятые в то время книги фетв в целом считали: «Если в стихотворении мудрые поучительные слова и полезные знания — тогда оно не неодобряемо (не *макрух*)».

Соответственно строятся рассуждения Габаши и о пении, которому он также дает соответствующие (использовавшиеся в современном ему татарском языке) определения: «*Гыйна-тәганни = көйләү-җырлау*»[20]. Ссылаясь на известные авторитеты (Ибн Кутайба, аль-Газали, Ибн ʻАбидин, аль-Кари и др.), Габаши отмечает отсутствие огульного

16 | Статья (автором не озаглавленная) хранится в Отделе редких рукописей Библиотеки им. Лобачевского в Казанском университете: ОРРК НБ КГУ. 1154 т. 4664. Фонд Х-Г. Габаши. В настоящее время готовится публикация текста и перевода на русский язык. Сходный по содержанию материал содержится в небольшом по объему разделе статьи Габаши «Мәржани хәзрәтләрен искә төшерү» в сборнике, посвященном памяти Ш. Марджани [Мәржани, 2010, С. 577–624].

17 | «По /отношению/ к произнесению стихов в концертах становится понятным и будущее пения /у нас/».

18 | Эта авторская «формула» Габаши по-своему отражает не только характеризующее татарский язык смешение тюркских, арабских (и шире — персидских) элементов, но понимание этих категорий в контексте времени рубежа XIX–XX веков — как литературных, но предназначенных для мелодизированного чтения. Сегодня знак равенства между ними вряд ли можно поставить: слово «*шигырь*» в современном татарском языке используется только для письменных поэтических текстов; «*бәет*» — как обозначение фольклорного музыкально-поэтического жанра эпической традиции; «*җыр*» — как песня, музыкально-поэтическая форма, где мелодическое начало играет главенствующую роль.

19 | Кади Байдави (ум. в 1286) — автор широко известного в мусульманском мире тафсира Корана «Анвар ат-танзил ва асрар атта'вил» *(*«Светочи откровения и тайны истолкования»).

20 | По сути, здесь происходит переход к явлениям музыки, и не только чисто вокальной. Как и многие его современники, Габаши еще пользуется традиционной терминологией исламского мира; ниже в тексте для обозначения инструментальной музыки появляется термин «мусика». Отметим, что из четырех приведенных им категорий в настоящее время используются только тюркские

запрета на пение в среде исламских ученых и подчеркивает значимость здесь контекста и намерений исполнителей: «...некоторые из вышеупомянутых книг фетв называют музыку безусловно запретной, некоторые — неодобряемой. Но и при этом большинство из них отмечает, что если /пение необходимо/ для обучения рифме и красноречию, то вреда в этом нет. А некоторые признают музыку правомерной (*дөрест* — букв. верный, правильный), если она не служит бесполезному».

Как и в работах Р. Фахретдина, Х. Кильдебаки, важнейшим «инструментом» оценки явлений музыкально-поэтической практики для Габаши являются традиционные в исламской науке деления — от запретного до похвального. При этом блестящее знание богословской литературы и арабского языка позволяют Габаши критически подходить к тем или иным известным оценкам и трактовкам. Например: «Даже несмотря на то что Кухистани[21] в комментарии к *"Мухтасар ал-Викайа"*, говоря о пении, сознательно подчеркивает в слове «*макрух*» значение «*мухаррам*» (запрещенный, недозволенный), все равно ученые в тех или иных ситуациях считают ее дозволенной (*җаиз*)». Примечательный пример детальной и эмоциональной критики являет собой обсуждение Габаши «*лахв аль-хадис*» — выражения в Коране (31:6)[22], используемого (до сих пор) противниками музыки в качестве одного из частых аргументов[23]. Здесь он следует примеру Газали, открыто доказывающего беспочвенность или несостоятельность тех или иных утверждений о греховности музыки в своих работах («Кимийа-йи саадат», «Ихйа 'улум ад-дин...»). Анализируя содержание аята и сложившиеся традиции его толкования, Габаши опровергает тех, кто произвольно трактует текст Корана: «Некоторые... говорят, что якобы предмет *лахв аль-хадис* — пение. Однако, одобренный нашими учеными, совершенный Тафсир Джалалайн[24], не упоминая других возможностей /трактовки/, прямо пишет, что речь идет о Надре ибн аль-Харисе — человеке, который покупал книги у персов... и рассказывал их истории людям Мекки. Люди Мекки, слушая его, не слушали Коран. О том же говорит Тафсир Мадарик... Кади Байдави, а также "Тибьян", "Мавакиб"[25] и другие говорят, что основной целью этого Надра ибн

«*көйләү*» и «*җырлау*», несмотря на то что еще менее ста лет назад и «*гыйна*», и «*тәганни*» были столь же естественным элементом татарского языка. Целый ряд примеров тому можно найти в: Сайфуллина, Сагеева, 2009.

21 | Мухаммад ал-Кухистани — ханафитский ученый (ум. в 1543).

22 | *Лахв аль-хадис* — в разных переводах — «пустая болтовня», «пустые россказни». У Ш. Аляутдинова *лахв аль-хадис* — «веселье речи, забава речи и игра речи». См.: Фетва о соответствии канонам ислама музыки, музыкальных инструментов и пения в [Аляутдинов, 2001].

23 | Например, текст аята в переводе И.Ю. Крачковского: «Среди людей есть и тот, кто покупает забавную историю, чтобы сбить с пути Аллаха без всякого знания, и обращает это в забаву. Они — те, для которых унизительное наказание» — в переводе Э.Р. Кулиева получает следующую интерпретацию: «Среди людей есть такой, который покупает праздные речи (*песни и музыку*), чтобы сбивать других с пути Аллаха безо всякого знания, и высмеивает их (знамения Аллаха). Таким уготованы унизительные мучения» [Коран, 2005].

24 | Тафсир ал-Джалалайн («Толкование Корана двух Джалалей») — один из самых авторитетных тафсиров, признанных в мусульманском мире, названный по именам авторов — Джалаладдина ал-Махалли (790/1388 — 863/1459) и Джалаладдина ас-Суйути (849/1445 — 911/1505).

25 | В своем описании арабоязычных тафсиров Р. Фахретдин упоминает работу «Мадарик ат-танзил...» Ахмада ибн Махмуда ан-Насфи аль-Ханафи (ум. в 710 Х.). «Тибьян», «Мавакиб» — названия тафсиров турецких авторов.[см.: Фахретдин, 2008].

ал-Хариса было… отвратить людей Мекки от праведного пути и надсмехаться над Кораном». Заключая свой анализ, богослов пишет: «При внимательном чтении… становится абсолютно ясно, что это — не про певцов, но про тех кафиров, кто надсмехается над религией Аллаха и для отвращения от пути Божьего использует пустые и беспочвенные рассказы. И что же, ни с того ни с сего, по прихоти некоторых толкователей Корана, пусть этот аят и про пение будет?!»

Так же тщательно Габаши рассматривает категорию «*батыйль*» (имеющую семантические градации от «бесполезного» до «неверного»), доказывая отсутствие смыслов запрещенности по отношению к разным видам игры, в том числе и музыкальной: «По поводу пения и певцов в качестве серьезного аргумента приводят следующий хадис: “У правоверных каждая игра (*уен*) — *батыйль*, кроме приучения коня к седлу, стрельбы из лука и веселья с друзьями”. Слово *“батыйль”* в данном хадисе трактуют как *харам*. По этой причине все, кроме упомянутых в этом хадисе трех игр, получаются запрещенными… То, что слово *батыйль* здесь не имеет значения *харам*, Имам Газали объясняет следующим образом: “Слово “*батыйль*” не доказывает запрещенности. Скорее, это просто — “бесполезность”… Шаукани: “Ответ Имама Газали очень справедлив! Потому что дела, не приносящие пользы, — это часть дозволенных (*мубах*)”».

В ходе рассуждений Габаши упоминает хадисы, подтверждающие позитивное отношение Пророка к разным играм, и в том числе — знаменитый рассказ Айши о том, как Пророк предложил ей посмотреть игры/танцы эфиопов в мечети.

На основе анализа широкого круга тафсиров, хадисов, их интерпретаций Габаши приходит к однозначному для него выводу: «…Согласно всем приведенным доказательствам и риваятам, стихи, музыка, пение — дозволены, не предосудительны *(мубах)*». При этом особенно актуальным для него представляется привлечение внимания мусульманского общества к эстетической и этической значимости для человека стихов, музыки и слушания — аспект, как считает Габаши, обойденный вниманием в современной ему литературе: «…Стихи, пение, слушание… про их чистые и основные качества и про их воздействие еще должно быть написано. Работы много, однако… это наш долг». Соответственно звучит и решение о судьбе татарского певца: «Таким образом, нельзя видеть законных препятствий для концертов Камиля Мутыги-Тухватуллина. Если же принять во внимание возможное благо от них народу… это можно считать желаемым делом».

Сопоставляя взгляды Ризы Фахретдина и Хасан-Гата Габаши со взглядами Хади Кильдебаки[26], можно сказать, что в целом это позиции

26 | Хади Кильдебаки (1881–1949) — мулла, к моменту выпуска книги в 1909 году — преподаватель медресе в Уфе, автор фельетонов и очерков на разные темы, ряда театральных произведений. В советское время — журналист, переводчик, в 1921 — нарком просвещения Башкирии. Умер в 1949 в Свердловске. В 1999 г. издательство «Иман» в Казани выпустило книгу в современной татарской графике, на ее основе была предпринята первая попытка русского перевода работы, с большим количеством неточностей как частного, так и принципиального характера [Из истории, 2010, С. 100–125]. В данной статье цитаты приводятся по оригинальному изданию 1909 года.

единомышленников (хотя работы писались, безусловно, независимо друг от друга). Вместе с тем работа Кильдебаки — самого молодого из этих авторов — выделяется по многим параметрам: это первая специальная (в масштабе российских мусульман) монографическая работа на тему «Ислам и музыка», в которой проблема ставится в контексте собственно музыки[27]. Если для первых авторов это в первую очередь рассуждения на тему разрешенности музыки с точки зрения установлений ислама, то для Кильдебаки это и поиск ответов на вопрос о причинах отставания татарской музыкальной культуры. Такая постановка вопроса заставляет его обратиться не только к исламским источникам, но и европейским работам по истории музыки[28].

Приступая к своему труду, Х. Кильдебаки исходит из самоценности музыки как явления духовной культуры. Выдвигая музыку на первое место среди других искусств, он пишет, что «музыка — показатель духовного состояния нации». Первый раздел — «Музыка» по существу представляет собой поэтичный дифирамб любимому искусству, на что указывает обилие цитируемых стихов и поговорок, подробное перечисление качеств, возвышающих музыку как искусство и отличающих ее как науку. Интересно, что автор акцентирует свое внимание на лечебных свойствах музыки, пишет о формировании — благодаря музыке — нравственного начала в человеке, ее благотворном воздействии на животный мир.

Вторая глава «*Исламның мәркәзе булган гарәплар һәм аларда музыка*» (букв.: «Арабы как центр ислама и их музыка»), как отмечает сам Кильдебаки, повторяет данные Наумана. Однако сама расстановка акцентов, логика раскрытия материала обнаруживают своеобразие мышления автора, пытающегося обосновать зарождение и характер развития тех или иных традиций условиями жизни, географической изолированностью, психологией арабов. Важными для обоснования последующих тезисов являются положения:

— об объединяющей роли Единобожия у арабов;

— об особой художественной одаренности арабов, выражающейся в приоритете поэзии над другими искусствами, что свидетельствует, по мнению автора, и об их музыкальности;

— о такой специфической черте арабо-мусульманского искусства, как орнаментальность, в связи с чем автор по ассоциации вспоминает росписи знаменитой Альгамбры в Гранаде.

Пожалуй, наиболее важной частью главы является раздел, где автор касается музыкальной практики (перечисляя названия ладов) и теории, отмечая важнейшие труды мусульманских авторов — ал-Халила, ал-Кинди, Ибн Сины и др. Правда, Кильдебаки критикует сред-

27 | Что отражено и в категориальном аппарате работы. Единственный из авторов, Кильдебаки использует в качестве основной категорию «музыка» в современном понимании этого слова.

28 | Главным источником информации для Кильдебаки служит «Всеобщая история музыки» Э. Наумана (СПб., 1896–1902).

невековых мыслителей за то, что они вслед за древними греками рассматривали музыку лишь как часть математики.

Уже в этой главе затрагивается вопрос о положении музыки в период правления праведных халифов и отношении Пророка Мухаммада к музыке. Доказательствам же отсутствия запретов на музыку в Коране и авторитетных хадисах посвящена следующая, центральная глава книги «*Музыкага дин исламның карашы*» («Взгляд исламской религии на музыку»).

Не ограничиваясь поиском доказательств незапрещенности музыки, Кильдебаки стремится раскрыть механизм возникновения искаженных представлений о ней. Отражение вопроса о дозволенности музыки в Коране для автора представляется наиболее однозначным. Анализируя аяты, на которые опираются защитники концепции запрещенности музыки (Коран 31:6; 28:55), уточняя значение отдельных понятий, проверяя трактовку аятов у различных мусульманских авторитетов, Кильдебаки констатирует: «Коротко говоря, в Коране нет и не может быть аята, объявляющего музыку запретной (*харам*)» [Кильдебаки, 1909, с. 16].

Более объемный раздел посвящен хадисам — наиболее обширному и противоречивому источнику информации по данному вопросу. Несмотря на то что свой анализ Кильдебаки начинает с утверждения, что «и среди хадисов Пророка нет ни одного называющего красивую музыку запретной», он считает необходимым проанализировать разные группы хадисов и подтвердить достоверность передаваемых в них фактов.

Связано это не только с противоречивостью самой информации, заложенной в хадисах, но и с возможностью их различной трактовки. Не последнюю роль здесь играет упоминавшаяся выше многоступенчатая градация понятий, отделяющих запретное от дозволенного и поощряемого.

Деля хадисы на две основные группы (свидетельствующие о разрешенности и запрещенности музыки) Кильдебаки приводит известные примеры, прослеживая в каждом случае цепь передатчиков, степень достоверности или ущербности предания, сопровождая тексты комментариями известных мухаддисов. Основой для него прежде всего являются признанные самыми авторитетными сборники хадисов, работы Навави, Газали и др. В качестве важнейшего критерия в определении допустимости музыки он выделяет приуроченность, уместность, целесообразность ее звучания. Именно огульное распространение негативной оценки увеселений, действительно достойных осуждения, на всю музыкальную практику, песни, танцы — главная причина нетерпимого отношения к ней, считает Кильдебаки. Приходя к заключению, что главный источник распространения представлений о греховности музыки — слабые, а потому не заслуживающие доверия хадисы, он завершает данный раздел книги следующим комментарием:

«...Часто повторяют в народе, что “слушание музыкальных инструментов — грех, присутствовать при этом — испорченность, а наслаждаться этим — богохульство”. Но такого рода “хадиса” среди достоверных хадисов я не смог найти» [Кильдебаки, 1909, с. 16].

Подтверждению мысли о том, что музыка может быть не только допустима, но и желательна, посвящена третья глава книги — «Взгляды на явления музыки сподвижников Пророка, их последователей, имамов и великих богословов». Здесь на конкретных примерах из жизни известных личностей, вновь демонстрируя прекрасную эрудицию в области истории ислама, Кильдебаки обосновывает легитимность пения, слушания, игры на таких музыкальных инструментах, как уд, барбат, танбур, дэф и других.

Главный вывод, к которому приходит автор в результате подробного анализа изложенных фактов, созвучен заключениям Р. Фахретдина и Х.-Г. Габаши: желательность, допустимость или запрет музыки каждый раз определяется характером, задачами и результатами конкретного явления музыкальной практики: «То, что приносит хорошие результаты, счастье человеку и обществу — дозволено; то же, что ведет к плохим последствиям или оказывается причиной бед для человека, то запретно» [Кильдебаки, 1909, с. 29].

Эта зависимость от непосредственной ситуации в «использовании» музыки и послужила источником разногласий в оценке проблемы «ислам и музыка», что, в свою очередь, привело к формированию действительно негативного отношения к определенным музыкальным традициям в тех или иных социальных условиях. Опираясь на это положение, Кильдебаки объясняет незавидное, по его мнению, состояние татарской музыкальной культуры к началу XX в.: необразованность в области музыкального искусства, а также в области богословской мысли привели к господству крайне негативного отношения к музыке той части духовенства, которая существенно влияла на развитие татарской культуры. В связи с этим музыкальная практика была низведена до уровня «обслуживания» осуждаемых обществом заведений. Отсутствие же других форм общественной музыкальной жизни заставляло посещать эти запретные места многих[29]. Плачевность результатов подобной практики, пишет Кильдебаки, налицо: так сокращается творческий потенциал богато одаренного народа в области поэзии, вокальной и инструментальной музыки, так общество отталкивает от себя талантливых мастеров-исполнителей.

Выход из сложившейся ситуации (в контексте татарской культуры) автор видит:

— в необходимости объективного изучения мусульманских источников по вопросу «Ислам и музыка»;

29 | Ср. с вышеприведенным высказыванием Р. Фахретдина на эту тему. Констатацию факта того, что желание услышать известных певцов и инструменталистов приводило людей в злачные места, можно найти и у других татарских авторов, в частности у Ш. Марджани, Г. Исхаки.

— в необходимости создания нормальных условий для свободного, не стесненного никакими запретами развития разных форм музыкальной жизни;

— в приобщении к опыту европейской музыкально-профессиональной культуры.

Таким образом, обзор работ Р. Фахретдина, Х.-Г. Габаши и Х. Кильдебаки по вопросу «Ислам и музыка» позволяет сделать следующие выводы:

1. При различии форматов работ и поставленных авторами задач в них обнаруживается много общего. Учитывая сходность высказываний на эту тему многих авторов (не только богословов, но и писателей, журналистов) в начале XX в., можно говорить об активно проявляющей себя общей тенденции в оценке статуса музыки в татарском обществе этого периода.

2. Все сходятся в главном: нет запретности в музыке и пении, в получении эстетического удовольствия самого по себе, в чем можно видеть продолжение идей великих мыслителей Востока, и прежде всего Газали (на которого ссылается каждый из авторов).

3. Общей характеристикой подходов всех трех авторов является обоснование связи между музыкально-эстетическим и этическим, что, соответственно, и должно определять степень «греховности» или «дозволенности» музыки. В том, что явления музыкальной практики, способствующие нравственному растлению человека, достойны осуждения, единодушны все.

4. Несмотря на идеи обновления и на предложения пересмотра сложившейся практики (звучащие у Кильдебаки в наиболее открытой форме), все авторы остаются в русле традиций мусульманской богословской мысли — и в материалах, и в логике изложения. Каждый из них демонстрирует энциклопедическую осведомленность в «поле» богословских источников — качество, отличавшее многих крупнейших татарских мыслителей этого времени.

5. Все три работы задумывались и писались в контексте татарской культуры, однако уровень обсуждения проблемы показывает их универсальный характер, актуальность и для других этно-региональных исламских культур начала XX в. и нашего времени. Особенно, если учитывать нарастающий «снежный ком» продукции, направленной против пения, слушания, игры на музыкальных инструментах. Но не есть ли это «перекладывание человеческих пороков на ни в чем не повинное искусство»[30], о чем более ста лет назад писал Хади Кильдебаки?!

30 | Буквальный текст: «…Пороки человека были перенесены на ни в чем не повинные музыкальные инструменты и прекрасные звуки/голоса» [Кильдебаки, 1909, с. 29].

Список источников и литературы

Kemper, 1998 — Kemper M. Die Birgawi-Rezeption in der Wolga-Ural-Region: Drucke, Kommentäre, Übersetzungen, Adaptionen // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th Centuries. Vol. 2. Berlin, 1998. P. 160–168.
Абдуллин, 1976 — Абдуллин Я. Татарская просветительская мысль. Казань, 1976.
Акчурина, 1914 — Акчурина М. Милли көйләремез хакында (О наших национальных мелодиях) // Вакыт. 1914. 7 февраля. № 1407.
Аляутдинов, 2001 — Аляутдинов Ш. Путь к вере и совершенству. М., 2001. С. 351–364.
Габаши — Габаши Х.-Г. Рукопись статьи на тему «Ислам и музыка». ОРРК НБ КГУ (Отдел редких рукописей Библиотеки им. Лобачевского Казанского университета). 1154 т. 4664. Фонд Х-Г. Габаши.
Гайнетдинов, 1990 — Гәйнетдинов М. Әбъят мәгарифе кальбият // Әдәби мирасның яна катламнары. Казан, 1990. С. 68–74.
Из истории, 2010 — Из истории татарской музыкальной культуры Научные труды Казанской консерваторию. Вып. 2. Казань, 2010.
Килдебаки, 1909 — Килдебәки Һ. Музыка вә ислам. Уфа, 1909.
Коран, 1990 — Коран / Перевод И.Ю.Крачковского. М., 1990.
Коран, 2005 — Коран / Перевод смыслов и комментарии Э. Кулиева. М., 2005.
Макаров, 2002 — Макаров Г.М. Классические инструментальные традиции мусульманского Востока в старотатарской музыкальной культуре // Исламское искусство в Волго-Уральском регионе. Казань, 2002. С. 121–148.
Медресе, 2007 — Медресе Казани XIX — нач. XX в. Сборник документов и материалов. Казань. 2007. С. 248.
Мәржани, 1915 — Мәржани Ш. Мәкаләләр җыентыгы. Казан, 1915.
Мәржани, 1968 — Мәржани Ш. Мәкаләләр җыентыгы. Казан, 1968.
Мәржани, 2010 — Мәржани. Казан, 2010.
Пиркули, 1840 — Пиркули китабы. Казань: Азиатская типография, 1840.
Сайфуллина, 1990 — Сайфуллина Г. Вопросы песенного фольклора на страницах татарской дореволюционной печати // Страницы истории татарской музыкальной культуры. Казань, 1990. С. 53–65.
Сайфуллина, 1996 — Сайфуллина Г. Проблема «Ислам и музыка» в истории татарской общественной мысли // Идель. 1996. № 11–12. С. 52–55.
Сайфуллина, 1997 — Сайфуллина Г. «Музыка вэ ислам» Х. Кильдебаки в истории татарской общественной мысли // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. М., 1997. Т. 2. С. 192–194.
Сайфуллина, Сагеева, 2009 — Сайфуллина Г., Сагеева Г. Категории татарской традиционной музыкальной культуры. Аннотированный словарь. Казань, 2009.
Фахретдин, 1995 — Ризаэтдин бине Фәхретдин. Җәвамигуль кәлим шәрхе. Казан, 1995.
Фахретдин, 2008 — Фахретдин Р. Коран // Минбар. 2008. № 2. С. 48–65.

История мусульманских сообществ

3

А.Н. Старостин

Феномен «советского ислама» на Среднем Урале*

Послевоенный период истории ислама в России — наиболее спорное и противоречивое время. Сохранившиеся источники, например Отчеты Уполномоченных Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР, документы инструкторов обкомов по национальной политике и другие официальные документы рисуют перед нами весьма удручающую картину: действующих мусульманских общин практически не было (им не давали зарегистрироваться), религиозная жизнь в сельских районах затухала (этому процессу власти активно способствовали своей политикой), исламские традиции претерпевали существенные изменения. «В районе очень живучи религиозные пережитки и суеверия, — говорится в отчете о культуре татар и марийцев Сажинского района Свердловской области за 1954 г. — В марийских и татарских деревнях много верующих. И до сих пор справляются религиозные праздники, обряды, которые сопровождаются продолжительными (от нескольких дней до нескольких недель) пьянками с участием большинства населения. Следует отметить также и то, что если раньше такие праздники, как Ураза Байрам и Кутаи Байрам [так в тексте, очевидно Курбан-Байрам. — *А. С.*], сопровождались без пьянок, то в настоящее время они отмечаются массовыми пьянками в рабочее время» [ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 53. Д. 148. Л. 75]. Эти строки производят очень гнетущее впечатление. При чтении подобных документов, возникает ощущение, что советские власти добились в послевоенный период поставленной перед собой в годы большого террора цели — избавиться от религии как фактора общественной жизни. Однако можно усомниться — если ислам в 1950–1980-е гг. настолько деградировал, то откуда же тогда взялся феномен религиозного возрождения, который мы наблюдали в 1990-е гг.? Он не мог возникнуть на пустом месте.

* | Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ "Эволюция религиозного ландшафта Урала в конце XIX–XX вв: историко-культурный атлас" N11-01-00317а

В Отчетах Уполномоченного СРК при СМ СССР по Свердловской области в 1950–1960-е гг. фиксируется наличие десятков незарегистрированных мусульманских общин. Их численность постоянно увеличивалась. «Мусульманские группы верующих находятся в Сажинском, Манчажском, Красноуфимском, Нижнесергинском районах и городах Свердловске, Красноуфимске, Серове и Карпинске. Эти группы немногочисленные», — отмечалось в отчете Уполномоченного за 1954 г. [ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 53. Д. 111. Л. 67]. По оценкам Уполномоченного, всего в области действовало 56 незарегистрированных религиозных обществ разных конфессий, из них 20 были мусульманские. Их численность колебалась от 60 до 200 чел., самой многочисленной была община г. Свердловска — 2000 чел [ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 53. Д. 111. Л. 85]. В отчете за 1958 г. приводятся более конкретные данные: «Большие группы мусульман действуют в д. Контуганово Бисертского района, г. Красноуфимске, дд. Рахмангулово, Верхний Баяк, Средний Баяк, Усть-Баяк Красноуфимского района. В Манчажском районе — 10 незарегистрированных мусульманских групп с общим количеством верующих до 500 чел., в Сажинском районе — 8 групп, 5 в Нижнесергинском районе, в Верхней Пышме — 200 мусульман [ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 58. Д. 112. Л. 238]. А из отчета за 1960 г. видно, что количество незарегистрированных мусульманских общин увеличилось до 36.

Таблица 1

Незарегистрированные общества мусульман Свердловской области в 1959 году [ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 58. Д. 112. Л. 72–75].

Район или населенный пункт	Количество мусульманских обществ	Число верующих мусульман, которых объединяют общества, чел.
г. Верхняя Пышма	1	100
г. Карпинск	1	30
г. Красноуфимск	1	100
г. Свердловск	1	3000
с. Ачит	1	100
п. Бисерть	1	100
Красноуфимский район	9	450
Манчажский район	10	500
Нижнесергинский район	6	220
Сажинский район	3	200
Тугулымский район	1	20
ИТОГО	**36**	**4780**

Из табл. 1 видно, что наибольшее количество незарегистрированных мусульманских обществ (общин) действовало на юго-западе Свердловской области, в сельских районах компактного проживания татаро-башкирского населения, где религиозные традиции были наиболее стойкими. В отчетах тех лет приводятся сведения о жизни некоторых из этих мусульманских общин. «В деревнях Юрты и Юрты Тегень Слободо-Туринского района проживает свыше 500 чел. татарского населения, среди них есть до 50 чел. верующих мусульман, в т.ч. 3 чел. бывших муллы — Юнусов 1878 г.р., Абсолямов 1903 г.р., Валееев, 1883 г.р. Активности среди верующих не наблюдается, групповых сборов не проводится. Молятся в домашних условиях и совершают погребение умерших по религиозному обряду». Вот еще одна информация: «В д. Арти-Шигири Артинского района проживает свыше 600 чел. татарского населения, среди них 40 чел. верующих мусульман. Возглавляет их Садыков. Молитвенные собрания проводятся небольшими группами по домам у верующих. В последнее время после предупреждения Садыкова о незаконности их действий массовые сборы почти прекратились, собираются только в большие праздники, а также совершаются по религиозным обычаям обряды похорон» [ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 58. Д. 112. Л. 63–64]. Из этих сообщений видно, что существование части мусульманских общин ограничивалось лишь совершением положенных молитв в домашних условиях, роль мечетей выполняли частные дома, действиями верующих руководили религиозные лидеры, в том числе бывшие муллы.

Источники фиксируют и другие варианты функционирования мусульманских общин. «В г. Серове выявлена группа верующих мусульман в количестве примерно 30–40 чел., все преклонного возраста, на моления собираются на татарском кладбище. Муллы нет. Читают молитвы из Корана наиболее грамотные, сведующие в религиозных делах верующие, а также совершают обряды погребения умерших по религиозным обрядам» [ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 58. Д. 112. Л. 63–64]. Еще один пример: «Группа верующих мусульман в г. Верхняя Пышма пыталась самовольно построить на татарском кладбище молитвенный дом летнего типа, это было своевременно обнаружено и незаконные действия прекращены» [ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 64. Д. 113. Л. 13]. Данные примеры говорят о том, что для части мусульманских общин после закрытия мечетей центрами религиозной жизни стали мусульманские кладбища, там происходили регулярные сборы по пятницам и во время главных праздников ислама, функции мулл выполняли религиозно грамотные члены общины, как правило, пожилые люди. Тенденцией развития данных общин являлось желание восстановить такой институт, как мечеть, с целью полноценного осуществления религиозной функции махалли. К этому типу общин, безусловно, можно отнести свердловскую общину, о которой сохранились достаточно подробные сведения.

Когда по постановлению Уралоблисполкома от 5.03.1930 г. был закрыт Екатеринбургский молельный дом, а здание передано под детский сад, мусульманская община начала группироваться вокруг мусульманского кладбища г. Свердловска на Васиной горке (возле бывшего кинотеатра «Комсомолец»). После расстрела в 1937 г. руководивших общиной мулл К. Мусакаева и М. Галимова управлять общиной стали наиболее уважаемые аксакалы, в конце 1940-х — начале 1950-х гг. это были Гарей Сайфутдинов и Ахмет Зиганьшин. Их усилиями в 1954 г. была отремонтирована и утеплена катаверна, использовавшаяся для молитв и вмещавшая до 50 человек [ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 53. Д. 111. Л. 58]. Активисты мусульманской общины Свердловска неоднократно обращались к властям с просьбой построить новое помещение покойницкой, но получали отказ. В то же время верующие неоднократно направляли в Совет по делам религиозных культов в Свердловском облисполкоме прошения о возвращении здания мечети либо о разрешении на покупку частного дома или строительство новой мечети, а также об официальной регистрации общины, но всегда получали отказы [ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 53. Д. 111. Л. 64]. По данным Уполномоченного СРК по Свердловской области В.И. Рапусова, общая численность мусульманской общины Свердловска оценивалась в 3000 чел. Из 67 известных Рапусову активистов мусульманской общины все были мужчинами: в возрасте 37–40 лет — 1 чел., 40–50 лет — 7 чел., 50–60 лет — 22 чел., старше 60 лет — 37 чел. [ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 64. Д. 113. Л. 7]. На кладбище на пятничные молитвы в этот период собиралось до 120 чел., на Ураза-Байрам и Курбан-Байрам — до 2000 чел. Так, Ураза-Байрам 2 июня 1954 г. на кладбище праздновало более 1000 человек. «На моление верующие стали собираться с утра, и к 10 часам (к началу моления) было не менее 1000 чел. Причем была и молодежь», — отмечает уполномоченный [ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 64. Д. 113. Л. 64]. В связи с этим, 24 августа В.И. Рапусов написал докладную записку о деятельности мусульман Свердловска и лично вручил ее первому секретарю Свердловского горкома партии. Вскоре вышло постановление горисполкома «О незаконных действиях групп верующих на Шарташском и мусульманском кладбищах». Деятельность мусульманской общины в катаверне была запрещена [ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 53. Д. 111. Л. 70–72]. С 1960-х гг. на кладбище перестали производиться захоронения. К тому же в этот период в общине произошел раскол, верующие обратились к властям с просьбой сместить избранных обществом уполномоченных Зиганшина и Сайфутдинова, которые обвинялись в присвоении денежных средств и злоупотреблениях полномочиями, но власти не стали вмешиваться в конфликт [ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 55. Д. 116. Л. 81–82]. В результате с середины 1960-х гг. мусульмане Свердловска начали собираться на квартирах [Ислам на Урале, 2009, с. 221–223].

«Кладбищенский» вариант существования общин встречался в советское время на Урале достаточно часто. Пример тому мы находим

в г. Златоусте Челябинской области, хотя он относится к более позднему времени. Лишенные молитвенного помещения в 1929 г., мусульмане Златоуста совершали религиозные обряды в частных домах и на территории мусульманского кладбища на горе Уреньга. В 1981 г. активисты мусульманской общины построили там молельный дом, который посещали до начала 1990-х гг. [Старостин 1].

Желание обрести мечеть было одним из самых сильных стремлений мусульман в рассматриваемый период. Мечеть была неким символом того, что ислам продолжал свое существование. Этим объясняется значительное число ходатайств на открытие мечетей, поступавшее к Уполномоченному СРК по Свердловской области. С 1946 по 1957 г. к нему ежегодно поступало в среднем по 10 ходатайств из различных городов и деревень региона, но по всем было отказано [ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 59 Д. 110. Л. 65]. Естественно, бесконечные отказы болезненно воспринимались мусульманами, и они отчаялись добиться успеха. В результате в 1960 г. к Уполномоченному поступило всего 2 ходатайства от мусульман [ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 59. Д. 110. Л. 65].

Отчаянию способствовало и то, что на глазах верующих здания мечетей, отобранных у них под клубы, школы, мастерские и склады, стремительно разрушались. Характер использования зданий объясняет плохую сохранность закрытых мечетей, которую фиксируют источники уже в середине 1950-х гг. «Многие клубы помещаются в зданиях бывших мечетей, давно пришедших в негодность. Однако и эти помещения часто занимаются под склады зерна, картофеля и т.п.», — писали в январе 1953 г. инструкторы Свердловского обкома КПСС в справке о состоянии хозяйственно-политической и культурной жизни сельского населения татарской и марийской национальности [Колхозная жизнь на Урале, 2006, с. 723]. Если верующие бережно относились к своим храмам, то после их экспроприации халатное отношение новых хозяев обрекло уральские мечети на исчезновение. «В области было до 50 действующих мечетей, сейчас 2, — писал в отчете за 1960-й г. Уполномоченный СРК, — в области проживает 60 тыс. населения мусульманского вероисповедания (татары), из них верующие — 4000 чел., принимающих участие в обрядах. В Нижнесергинском районе было 9 мечетей, сейчас ни одной, 7 тыс. мусульманского населения, 300 активных мусульман. В Манчажском районе было 10 мечетей, сейчас ни одной, 5 тыс. мусульманского населения, 500 активных мусульман. В Сажинском районе 5 тыс. мусульманского населения, 1 действующая мечеть. Красноуфимский район раньше имел 9 мечетей, сейчас ни одной, 500 активных мусульман» [ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 64. Д. 113. Л. 8]. То есть несмотря на отсутствие мечетей, мусульманские общины сохранились. Но на основании одних лишь документов довольно сложно восстановить, как функционировали мусульманские общины в условиях действия советского антирелигиозного законодательства и усиления атеистической пропаганды. Пролить свет на этот вопрос

помогают источники личного происхождения: опубликованные воспоминания и интервью с пожилыми мусульманами. Хотя эти источники не настолько объективны, как отчетность, законодательный и актовый материал, так как с годами забываются некоторые факты, а их передача респондентами окрашена эмоциями, в то же время они содержат личный человеческий опыт и подчас проясняют такие подробности и дают такие интересные сведения, которые было бы невозможно почерпнуть из любых других источников.

В 2007–2009 гг. автором было записано 40 полуформализованных исторических интервью с людьми среднего, старшего и пожилого возраста (от 45 до 91 года), главным условием отбора было то, чтобы данные люди были практикующими мусульманами. Четверть из них в недавнем прошлом или в настоящее время являются религиозными деятелями (имамы, муэдзины) — 25 %, но большинство (75 %) — рядовые верующие. Половозрастная структура респондентов следующая: 25 % женщины, 75 % мужчины. Национальная структура респондентов — 70 % татары и 30 % башкиры, что соответствует соотношению данных этносов в Свердловской области. Для большей объективности и фиксации исторического опыта каждого поколения, респонденты были поделены на четыре возрастные категории: 45–60, 61–70, 71–80, 81–90 лет, представители каждого поколения представляют собой четверть опрошенных. Ровно половину опрошенных составляют сельские жители, другую половину — горожане, причем последние распадаются на две категории: жители города Свердловска/Екатеринбурга (20 % от всех) и жители средних и малых городов Свердловской области (30 % от всех). Данная пропорция в целом характеризует структуру незарегистрированных мусульманских общин в 1950–1980-е гг., информация о которых содержится в отчетах Уполномоченного СРК по Свердловской области.

Интервью со всеми респондентами проводилось по заранее составленному опросному листу с определенным перечнем вопросов, при этом целью было не только получение однозначных и кратких ответов на сформулированные вопросы, но и подробных пояснений, комментариев и воспоминаний, давших большой пласт интересной информации. Все интервью фиксировались с помощью звукозаписывающей или видеозаписывающей аппаратуры, расшифрованы с сохранением стилистики и особенности речи респондента. Если интервью осуществлялось на татарском языке, впоследствии был сделан перевод на русский язык. Они хранятся в личном архиве автора и доступны для исследования [Архив автора. Ф. 1. Оп. 2. Д. 3]. Внимание данного исследования было направлено прежде всего на период 1960–1980-х гг., время в истории мусульман Свердловской области, наименее обеспеченное документальными источниками.

Респондентам были заданы следующие вопросы:

I часть — общие вопросы

1) Существовала ли в 1960–1980-е гг. в вашем населенном пункте организованная мусульманская община?

NB *под организованной мусульманской общиной автор понимает сообщество верующих, собирающихся с определенной периодичностью (не менее раза в месяц) для проведения религиозных обрядов.*

Утвердительно ответили 80 % опрошенных, отрицательно — 10 %. 10 % ответили, что знали о том, что по трое-четверо верующих изредка собирались вместе для проведения некоторых религиозных ритуалов.

2) Сколько человек было в общине вашего населенного пункта?

NB *при анализе ответов на данный вопрос использовалась информация, полученная от 80 % респондентов, давших положительный ответ на первый вопрос.*

5–10 чел. — 40 %, 10–15 чел. — 40 %, 20 и более — 20 %.

В среднем, количество верующих, которых объединяла мусульманская община, составляло 12 чел., т.е. они были относительно небольшими.

3) Каков был примерный возраст членов мусульманской общины вашего населенного пункта на середину 1970-х годов?

NB *при анализе ответов на данный вопрос использовалась информация, полученная от 80 % респондентов, давших положительный ответ на первый вопрос.*

40–50 лет — 20 %, 50–60 лет — 20 %, 60 и старше — 60 %.

Средний возраст составляет 58 лет, таким образом, хранителями исламской традиции были в основном люди предпенсионного и пенсионного возраста.

4) Где чаще всего собирались члены мусульманской общины вашего населенного пункта?

NB *при анализе ответов на данный вопрос использовалась информация, полученная от 80 % респондентов, давших положительный ответ на первый вопрос и 10 %, давших иной вариант ответа.*

На квартирах и в частных домах — 70 %, на мусульманском кладбище — 20 %, в открытом поле или в лесу — 10 %.

Исходя из этих ответов, можно утверждать, что мусульманские общины в последние тридцать лет советской власти избрали «квартирную форму» существования, так как это был наиболее безопасный способ сохранения религиозной традиции, позволяющий избежать преследования властей. О том, что люди собирались в специальном здании, сооруженном для молитвенных целей, сказал лишь один респондент.

5) Проводился ли в вашем населенном пункте регулярный пятничный намаз с хутбой?

NB *при анализе ответов на данный вопрос использовалась информация, полученная от 80 % респондентов, давших положительный ответ на первый вопрос.*

Да — 60 %, нет — 40 %.

Данные ответы говорят о том, что у верующих не всегда была возможность собраться вместе для того, чтобы провести пятничное богослужение. Наибольшее число положительных ответов дали жители городов, это объясняется тем, что в городе было легче собраться вместе, не привлекая внимания властей. Жители же деревень не имели такой возможности, так как в деревнях все друг у друга на виду, и информация о периодических сборах мусульман мгновенно доводилась до сельской администрации и милиции. Тем не менее члены деревенских мусульманских общин находили возможность хотя бы раз в месяц провести джума-намаз либо собирались вместе для проведения других исламских ритуалов: курбан (праздничный обед или ужин, организуемый из желания отблагодарить Аллаха за оказанную милость: богатый урожай, возвращение сына из армии, получение премии и т.д.), ифтар (разговение после дня поста во время месяца Рамазан), совместное чтение Корана либо обряды жизненного цикла (имянаречение, никах, джаназа-намаз). Именно эти обряды объединяли членов деревенских мусульманских общин, в которых не читался пятничный намаз.

6) Был ли в вашем населенном пункте мулла?

NB *при анализе ответов на данный вопрос использовалась информация всех респондентов.*

Да — 95 %; нет, но при необходимости приглашали со стороны — 5 %.

7) Был ли это профессиональный священнослужитель (в прошлом служил имамом мечети и имел религиозное образование) или человек, обладавший религиозными знаниями, и исполнявший обязанности муллы по просьбам единоверцев?

NB *при анализе ответов на данный вопрос использовалась информация всех респондентов.*

Непрофессиональный священнослужитель — 95 %, профессиональный священнослужитель — 5 %.

Ответы на вопросы 6) и 7) говорят о том, что почти повсеместно были неофициальные муллы, к услугам которых время от времени прибегало татаро-башкирское население области. Помимо руководства мусульманской общиной, на их плечах лежала очень большая ответственность. Характерен ответ 51-летнего респондента из д. Большой Турыш Красноуфимского района (возраст респондентов приведен на 2009 г.): «*Были неофициальные муллы. Имена детям давать надо было, хоронить надо — без джаназа ведь никогда у нас не хоронили*» [Архив автора. Ф. 1. Оп. 2. Д. 3. Л. 14]. О роли муллы хорошо сказала 62-летняя респондент, родом из д. Гайны, ныне проживающая в г. Красноуфимске: *«Наш мулла был очень строгий человек, он регулярно ходил по домам, стыдил людей за то, что они отошли от веры, сильно ругал, если мужик начал пить или гулять, возвращал таких людей в семью, его очень уважали за это, но и немного боялись. Если члены семьи работали*

в огороде и видели, что к ним мулла идет, они бросали свою работу и тут же шли в дом, готовили на скорую руку угощение для муллы» [Архив автора. Ф. 1. Оп. 2. Д. 3 Л. 24]. Возвращаясь к цифрам, необходимо ответить еще одну немаловажную деталь — большинство мулл были непрофессиональными священнослужителями, как правило, они выполняли эту роль на общественных началах, в свободное от работы время. Тем не менее большинство респондентов отмечали, что эти люди обладали высокой религиозной грамотностью — знали арабский язык (в основном от родителей или успели окончить религиозную школу — мектеб до середины 1920-х гг.), читали и переводили Коран, умело и правильно проводили исламские ритуалы. О наличии профессиональных мулл сообщили лишь 5 % респондентов, что соотносится с данными о физическом истреблении большинства имамов в 1930-е гг. По словам респондентов, профессиональные муллы действовали не очень активно, памятуя о преследованиях, которым подвергались в предшествующий период. Именно отсутствие профессиональных имамов вынуждало рядовых верующих, обладавших определенными религиозными знаниями, брать на себя функции священнослужителей.

8) Слышали ли вы или сами сталкивались с фактами преследования за религиозные убеждения?

NB *при анализе ответов личной части анкеты использовалась информация всех респондентов.*

Нет — 80 %, да — 20 %.

Из этого следует, что, несмотря на действовавшее в стране достаточно жесткое антирелигиозное законодательство, верующих мусульман не преследовали за их религиозные убеждения. По крайней мере большинство респондентов с такими фактами не сталкивались. В то же время 20 %, заявивших о том, что сталкивались с такими фактами, привели в пример лишь случаи оскорбления религиозных чувств, вызовы на беседы в администрацию или в компетентные органы, давление на верующих с требованием ограничить их религиозную деятельность или отказаться от своих убеждений, но ни одного случая реального преследования, которое бы закончилось арестом или физическим насилием. Эти данные подтверждают — после войны изменились времена, изменились люди, изменилась политика властей. От открытого преследования власти перешли к идеологическому контролю. Сказалось и то, что СССР в 1975 г. подписал Заключительный акт Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе, тем самым приняв на себя обязательства не допускать дискриминации верующих людей и не ущемлять их права.

II часть — личные вопросы

NB *при анализе ответов личной части анкеты использовалась информация всех респондентов.*

8) Были ли ваши родители (родитель) или члены (член) вашей семьи практикующими мусульманами?

NB *под понятием «практикующий мусульманин» автор понимает человека, читающего пятикратный намаз, постящегося в месяц Рамазан, празднующего Ураза- и Курбан-Байрам и совершающего другие предписания ислама.*

Да — 70 %, частично — 30 %.

«Частично» означает, что человек мог держать уразу, но не читать пятикратный намаз, либо держать уразу, но не совершить обряд имянаречения своему ребенку. Возможны различные комбинации. Ответы респондентов говорят о том, что в большей части семей, из которых вышли опрошенные нами верующие мусульмане среднего и пожилого возраста, были носители исламских традиций. Представители более молодого поколения (45–60 лет) чаще всего указывали на бабушек, реже на дедушек и родителей. Для остальных трех возрастных категорий характерны указания на родителей, бабушек и дедушек.

9) Обучали ли вас в детстве исламским ритуалам и каким?

а) Азы религии (объяснение того, что существует Аллах, он все видит, что необходимо начинать любое действие со слов «бисмилляхи рахмани рахим», читать эту молитву на ночь, говорить «Аллаху акбар» после еды и др.) — 50 %.

б) Это же плюс чтение намаза, пост в месяц Рамазан — 30 %.

в) Обучение арабскому языку и чтению Корана — 10 %.

г) Передача исламской традиции ограничивалась лишь разъяснением основных понятий, празднованием в семейном кругу или в гостях Ураза-Байрама, Курбан-Байрама — 10 %

Ответы а) и г) характерны для возрастных групп 45–60, 61–70 лет и частично для людей более старшего возраста, в чьих семьях далеко не все были носителями исламской традиции. Тем не менее эти ответы дают нам очень важную информацию. Поскольку мусульманская община утратила образовательную функцию (если власти выявляли факты несанкционированного обучения религии, это каралось административной ответственностью), то она частично перешла в семью. Как видно из ответов, передача религиозных знаний осуществлялась не в полном объеме. Особенно людям, чье детство (5–15 лет) пришлись на 1950–1960-е гг. Причины этого хорошо объяснил 45-летний респондент из г. Серова: *«Если взять мою бабушку… она, боясь за нас, научила в первую очередь благодарить Всевышнего, после еды и после всего, начинать дела с молитвы «бисмилля», чтобы в душе у нас всегда был Бог, но, видя, что творится в государстве, зная, что такое государство, пройдя через военные годы, все пожилое поколение боялось за детей, они только азам нас научили и ничего больше не давали»* [Архив автора. Ф. 1. Оп. 2. Д. 3. Л. 44]. Именно боязнь за детей, желание, чтобы они избежали преследований за веру, побуждало представителей старшего поколения, носителей исламской традиции, сознательно ограничить ее передачу.

10) В каком возрасте вы сами пришли к исламу?

С детства — 10 %.

С детства верил, но совершал не все религиозные обряды — 20 %.

В зрелые годы (30–50 лет) — 20 %.

В преклонном возрасте (50 лет и старше) — 50 %.

С детства практиковали ислам в основном представители возрастных групп 71–80 и 81–90 лет, чье детство пришлось на довоенное, военное и послевоенное время. Можно сказать, что некоторые из них сумели застать еще старую, не разрушенную властями мусульманскую общину, либо все члены их семьи были практикующими мусульманами и в полном объеме передали детям религиозные знания. Однако половина респондентов пришли к исламу лишь под старость. Некоторые же были верующими всегда, но строго следовать канонам ислама им мешала работа. Выйдя на пенсию, когда, как выразился один респондент, *«их уже ничего не связывало с государством»* [Архив автора. Ф. 1. Оп. 2. Д. 3. Л. 46], они, полные сил и энергичные люди, полностью посвятили себя религии.

Из данных проведенного опроса видно, что мусульманские общины не прекратили своего существования, несмотря на давление государства. Однако внутри них происходили кризисные процессы, связанные главным образом с прерыванием преемственности между представителями разных поколений в 1960–1970-е гг. и естественным уходом в мир иной пожилых людей, являвшихся носителями исламского сознания. Ведь именно старики были по преимуществу членами неофициальных мусульманских общин на Среднем Урале.

О том, как существовали мусульманские общины региона в интересующий нас период, нельзя судить лишь по приведенным количественным показателям. Помимо цифр, в ходе интервью были получены очень интересные сведения о различных институтах мусульманской общины. Эти сведения, полученные при личном общении, являются едва ли не самыми важными в ходе проведенного исследования, поскольку приоткрывают неизвестный ранее огромный пласт истории мусульманского сообщества Свердловской области.

Наиболее подробные сведения удалось получить об институте неофициальных мулл. Некоторые респонденты смогли назвать имена и фамилии мулл, действовавших в их населенном пункте. Однако не все смогли вспомнить полные имена, кто-то смог сообщить лишь имя, кто-то фамилию. Чаще всего именно под именами они остались в народной памяти. Интересно отметить, что даже в относительно небольших деревнях одновременно было несколько неофициальных мулл. К примеру, 51-летний респондент из д. Большой Турыш Красноуфимского района сообщил, что *«муллами у нас были Ибрагим-мулла, Фаизханов, Хабиб Валиевич — Хабиб-мулла. Это были очень грамотные люди, они вели здоровый образ жизни, умели читать и писать по-арабски, их родители научили. Они пользовались огромным*

уважением, люди их слушались. Они никуда не ездили, раньше же не было медресе. Они учились друг у друга и по старинным арабским книгам» [Архив автора. Ф. 1. Оп. 2. Д. 3. Л. 15]. 80-летний респондент из д. Средний Бугалыш того же района не смог вспомнить имя муллы, отметил только, что он умер в возрасте 102 лет, потому что был набожным и верующим. В пгт. Зюзельский, что в окрестностях г. Полевской, по сведениям 62-летней респондентки, *«в советское время были муллы и абыстаи, их имена до сих пор помнят наши мусульмане: Хозий-абый, Валиахмат-абый, Зайнах-бабай, Гаяз-бабай Камалтдинов и другие, их по праздникам приглашали в дома, чтобы они прочли молитвы, провели поминки по усопшим. Все они уже давно умерли. Это были не профессиональные священнослужители, а простые рабочие, но знающие ислам, кто-то был самоучкой, кто-то от родителей перенял, кто-то успел выучиться в мектебе. Я помню, что одновременно было всегда по два муллы»* [Архив автора. Ф. 1. Оп. 2. Д.3. Л. 9]. *«При мне был Касым-бабай, фамилию не помню, после него был Гариф-бабай Зарипов, потом был Хасиб Ахметзянов, после него был Салих-бабай, а потом и по настоящее время Габдулхак-хазрат Фазлыев»*, — сообщил 45-летний респондент из Серова. На вопрос о том, кем были эти люди, он ответил: *«Они были рабочими, а религиозные знания получали, как правило, от своих отцов. Умели читать по-арабски обязательно, на всех праздниках и хутбах, была мало-мальская библиотека тех книг, которые были напечатаны до революции, и, как правило, перед джума-намазом они брали эти старинные книги и на основании них строили свои проповеди. Они становились муллами, как правило, после выхода на пенсию. Если до выхода на пенсию они вместе с родителями исполняли заветы Всевышнего, молились, а муллами становились после выхода на пенсию»* [Архив автора. Ф. 1. Оп. 2. Д. 3. Л. 45]. Известны имена и неофициальных мулл г. Свердловска: *Шагабатдин-бабай, Акрам-бабай, Габдулхай-бабай, Ямафлюн-мулла, Кашвиглюм Нуриманов, Насретдин Хасанов* [Архив автора. Ф. 1. Оп. 2. Д. 3. Л. 60, 65]. Интересно отметить, что каждый из них отвечал за конкретный район города. В Верхней Пышме, по информации 80-летнего респондента, муллами в советские годы были: *Ахметзаги-хазрат, Габдерахим Магафурович, Юсуп-Бабай, Мухтабар Сайфетдинович, Ахметгазый Ахметзагиевич, Ханиф Гайзетдинович, Мухамметгата Саитгалиевич, Закария Самигуллович.* Фамилии ни одного из них вспомнить наш респондент не сумел [Архив автора. Ф. 1. Оп. 2. Д. 3. Л. 5].

Сведения об именах неофициальных мулл можно найти также в краеведческой литературе и периодической печати. В д. Нижний Арий Ачитского района негласными муллами были мулла Габдульмумир, мулла Гани, мулла Муфатик (до 1980 г.), мулла Заян-бабай (жил до 1993 г.) [Шарифуллина, 2001, с. 3]. В с. Азигулово Артинского района Свердловской области муллами были Дильмахамматулла Муратшин (1940–1950-е гг.), Шарип Капиров, Руфкат Дильмухаметов (до 1985 г.),

«они завершили деятельность “конспиративных” мулл, вынужденных работать с населением в постоянном страхе», — пишет журналист Д. Триходомингес [Триходомингес, 2000]. О муллах д. Васькино Нижнесергинского района можно найти информацию в очерке педагога-организатора средней школы д. Васькино З.Ш. Валиевой: «Народная память сохранила имя Гали-муллы, прадеда которого звали Биганай, а сыновей — Мирсаит и Бари. Муллой стал его сын — Мирсаит, а затем и внук — Ахматгата-мулла… читали молитвы Габтрахман мулла и Зиннур мулла. С 1970 по 1990 годы единственным муллой в деревне был Рахим-мулла. После его смерти имамом стал младший сын Мирсаит-муллы — Нургаян-мулла» [Васильева, с. 2].

Вот, пожалуй, и все сведения о муллах с послевоенного времени и до момента развала СССР, которые удалось найти при личных опросах и в краеведческой литературе. Среди них были единицы профессиональных священнослужителей, в основном же — религиозно грамотные представители мусульманской общины, все пожилого возраста. Однако автору исследования очень повезло, поскольку несколько респондентов оказались родственниками неофициальных мулл советского периода и на основании их рассказов были получены относительно подробные биографические сведения об их родителях и близких. А по судьбам этих людей можно составить некоторое представление в целом об институте духовных наставников уральских мусульман.

Неформальные муллы советского времени

Кашвиглюм Нуриманович Нуриманов (1900, д. Тыннамасово ныне Антанышевский р-н Республики Татарстан — 14.03.1975, г. Свердловск) — религиозный деятель, один из лидеров мусульманской общины г. Свердловска в 1950–1970-е гг. По национальности татарин. Родился в семье потомственных священнослужителей. Окончил медресе «Мухаммадия», построил мечеть в родной деревне. Опасаясь репрессий, в 1929 г. переехал в Свердловск, где устроился на Уралмашзавод, работал слесарем механического цеха. В 1930 г. перевез жену и 9 детей. Стахановец. Производственную программу систематически выполнял на 150–200 % [Стахановец, 1938]. В условиях преследования за религиозные убеждения старался соблюдать требования религии: держал уразу, тайно читал намаз. В доме Нуриманова периодически собирались мусульмане Уралмашзавода для совершения коллективных молений. В годы ВОВ тесно общался с приехавшими на Урал трудмобилизованными из Средней Азии. Как передовика производства его оставили на предприятии и не призвали в армию. После предупреждения спецслужб о недопустимости «религиозных сборищ» вел себя осторожнее, ограничившись участием в коллективных молитвах на мусульманском кладбище Свердловска в 1950–1960-е гг. В середине 1960-х гг. стал

одним из лидеров мусульманской общины города, которого приглашали для совершения религиозных ритуалов. Вместе с рядом аксакалов сумел сохранить костяк мусульманской общины, собиравшийся для совершения ритуалов на частных квартирах. В 1960 г. вышел на пенсию. Копил средства на хадж, но несмотря на все старания, не получил разрешения властей на совершение паломничества [Старостин 2].

Насретдин Садретдинович Хасанов (1903, д. Б. Иркабаева Кунашакского района Челябинской области — 1973, Свердловск) — религиозный деятель, неофициальный мулла Чкаловского района г. Свердловска [Ислам на Урале, 2009, с. 222]. По национальности башкир. Из семьи середняков. Окончил сельский мектеб. В конце 1920-х гг., спасаясь от раскулачивания, ночью, взяв лишь семью, документы и религиозные книги, бежал из родной деревни в Свердловск. До войны работал на шахтах, на лесозаготовках на 10-м кордоне в Свердловске, извозчиком в объединении Уралзолото (в сопровождении охраны объезжал прииски и забирал добытое золото). В годы войны был призван в армию, получил ранение в руку в ходе Сталинградской битвы, демобилизован. В послевоенные годы работал вахтером на мясокомбинате Свердловска, позднее на «Свердловском заводе эбонитовых изделий». В послевоенные годы активно занимался религиозной деятельностью. По приглашению мусульман приходил к ним домой, проводил имянаречение, никах, эшкюрю — лечение Кораном, осуществлял полное прочтение Корана в течение 15–20 дней по умершим, проводил джаназа. Каждую пятницу посещал коллективный намаз на мусульманском кладбище Свердловска. В 1964 г. в составе 20 человек подписал заявление на имя Уполномоченного СРК по Свердловской области с просьбой предоставить мусульманам помещение под мечеть либо дать разрешение выкупить частный дом для организации молитвенного дома. После этого попал в «двадцатку запрещенных мулл» города, чья деятельность контролировалась властями. Находился в тесном контакте с неофициальными муллами Сибири и Южного Урала, они нередко подолгу гостили у Хасанова во время своего приезда в Свердловск. Двое из его сыновей впоследствии стали имамами городских мечетей.

Минигадый Камалтдинов (1927, Казань — 1996, пгт. Зюзельский) — религиозный деятель, неофициальный мулла пгт. Зюзельский Полевского городского округа. По национальности татарин. Родом из Казани, попал в поселок, работал шахтером-взрывником, некоторое время прожил в Узбекистане, потом работал на шахте и руднике в Зюзельском. Религиозные знания получил от родителей, всегда был верующим человеком, совершал пятикратный намаз, удовлетворял духовные требы своих односельчан [Старостин 3].

Исмагил Хамидуллин (1904, д. Уразаево, Нижнесергинский район — 1990, д. Уразаево) — религиозный деятель, неофициальный мулла д. Уразаево. Религиозное образование получил до революции в Красноуфимске, участник Гражданской и Великой Отечественной

войны. До 1940-х гг. работал в колхозе, после войны — на железной дороге в г. Первоуральске, в конце 1950-х гг. вернулся в родную деревню, работал в леспромхозе. Занимался религиозной деятельностью. Совершал все обряды жизненного цикла для жителей д. Уразаево.

Зайнах Гиматов (? — ?) — религиозный деятель, неофициальный мулла пгт. Зюзельский Полевского городского округа. Родом из д. Усманово Кунашакского района Челябинской области, успел выучиться в сельском мектебе, знал арабскую грамоту. Поскольку у его отца было крепкое хозяйство, семью Гиматовых раскулачили и выслали в разные места. Таким образом Зайнах Гиматов оказался в Зюзельском. Будучи пожилым человеком, не был призван в армию в годы ВОВ. Остался единственным мужчиной в поселке, помогал по хозяйству женщинам, которые остались с детьми на руках, работал пожарным, несколько раз избирался депутатом поселкового совета. Всегда совершал пятикратный намаз, держал уразу, учил детей религии, организовав неформальное мектебе. Когда про это узнал председатель поселкового совета тов. Тихин, уважавший Зайнаха Гиматова за его трудолюбие, посоветовал ему прекратить религиозные занятия и убрать подальше имевшиеся у него в большом количестве религиозные книги [Старостин 3].

Хабибулла Гайнуллин — (1887, д. Уразаево Нижнесергинский район — 1990 д. Уразаево) — религиозный деятель, неофициальный мулла д. Уразаево. Религиозное образование получил до революции в Красноуфимске, после организации в 1926 г. в деревне колхоза участвовал в строительстве всех хозяйственных объектов, позднее работал в колхозе. В послевоенное время занялся религиозной деятельностью, умел читать Коран, призывал людей к исламу и соблюдению всех религиозных ритуалов, пятничный намаз совершался в его доме. В середине 1950-х гг. его вызывали в милицию в г. Нижние Сергии и призывали оставить религиозную деятельность, на это он возразил, что ничему плохому людей не учит, против советской власти не выступает. Совершал все обряды жизненного цикла.

Из приведенных биографий видно, что неофициальные муллы были в основном представителями дореволюционного поколения, получившими образование в семье или в мусульманских учебных заведениях. Многие из них работали и занимались религиозной деятельностью в свободное от работы время. Деятельность мулл была многообразной. Например, мулла Хабибулла Гайнуллин из д. Уразаево Нижнесергинского района совершал обряд бракосочетания, джаназа-намаз. *«У него дома намаз читали. Если в одну пятницу не придешь, он очень ругал, вы, говорит, неверующие, марийцы! (у марийцев ведь веры нету). Ругал он очень, крепкий старик был, все время гостей собирал, когда Курбан, Маулид, в деревне три-четыре дома собирал на эти праздники, он каждый раз ходил по пятницам на могилы, дуга читал. Он, когда пятница — пусть сено горит, пусть дождь идет — не ходил на*

работу, а тех, кто ходил, он их ругал», — говорит 80-летняя респондентка из д. Уразаево [Архив автора. Ф. 1. Оп. 2. Д. 3. Л. 53]. Были очень востребованы и услуги свердловского муллы Хасанова. *«Раз он знал хорошо Коран, поэтому люди приходили, он занимался дома чтением Корана, лечил людей — эшкюру… к отцу очень много народу приходило, приходили домой, увозили к себе, когда надо было читать Коран, имянаречение, на никах, и т.д. все обряды делали. Джаназа очень много делали, это был самый частый обряд. Он был муллой Чкаловского района, его часто таскали»,* — говорит 65-летний сын муллы [Архив автора. Ф. 1. Оп. 2. Д. 3. Л. 70]. За свои услуги неофициальные муллы получали вознаграждение (*хаер* или *садака*), обычно небольшое, однако составлявшее существенный источник дохода для семьи муллы. В своей богослужебной практике неформальные муллы пользовались арабскими книгами, изданными или написанными до революции. Некоторые из них до сих пор хранятся в семьях советских мулл. Среди них преобладают казанские издания типографии братьев Каримовых, тафсиры, хадисы, книги по шариату, дореволюционные татарские и арабские словари. Многие в очень хорошем состоянии. Естественно, что деятельность мулл вызывала противодействие властей. Работали с ними и напрямую: *«В 1950-е гг., когда точно, не помню, нашего хазрата Гайнуллина Хабибуллу вызвали в район в милицию,* — говорит 80-летняя жительница д. Уразаево, — *и начали попрекать за его деятельность. Мы уж думали, что он не вернется, сколько хазратов ведь в свое время отправили в Сибирь да расстреляли. А он и говорит в милиции: “Я ведь плохому не учу, те люди, которые молятся, не дерутся, не пьют, едят только халяль, я ведь против государства ничего не делаю”. Его отпустили»* [Архив автора. Ф. 1. Оп. 2. Д. 3. Л. 53]. Но чаще всего в этот период действовали через родственников. Так, дети Н.С. Хасанова рассказали, что за деятельность отца им также доставалось: *«Я работал на Уралхиммашзаводе, моя сестра работала в больнице, мы состояли в партии, и нам все время говорили: “Успокойте вашего старика, все время пишет и пишет, какая может быть мечеть в наше время”»* [Архив автора. Ф. 1. Оп. 2. Д. 3. Л. 72]. Аналогичную историю поведал сын К.Н. Нуриманова: *«Папа здорово хотел в хадж, накопил 10 000 руб., написал заявление в 1964 г. на имя Уполномоченного СРК по Свердловской области, был у него несколько раз на приеме, но всегда получал отказ. Меня этот товарищ позвал и говорит: “Наверное, ты все эти письма готовишь, потому что у тебя отец неспособен такое написать”. Я говорю: “Я действительно не знаю, что он собирается поехать”. Меня начали воспитывать, мол, повлияй на отца, Свердловск — город закрытый. Сколько папа ни старался, его не выпустили»* [Архив автора. Ф. 1. Оп. 2. Д. 3. Л. 62].

Что касается общественно-политических взглядов неформальных мулл, то, как это ни странно, они вполне лояльно были настроены к советской власти и членству своих детей в партии. З. Гиматов из пгт. Зюзельский был депутатом поселкового совета, сын К.Н. Нуриманова:

«Я старался свои взгляды на религию не афишировать. Мне сказали: "Если ты в партию не вступишь, у тебя карьерного роста не будет". Когда я окончил институт, я посоветовался с отцом, он сказал: "Главное, чтобы у тебя в сердце вера оставалась. А если для жизни надо — давай работай"». 63-летний сын Н.С. Хасанова вспоминает, что его отец даже шутил по поводу того, что в его семье подрастает плеяда коммунистов: *«Держитесь, вот скоро коммунисты подрастут!»* — говорил он знакомым бабаям. А его супруга была вполне довольна тем, что ее как женщину защищают советские законы: *«В царское время мы были абсолютно не защищены, а сейчас я живу спокойно, сейчас законы властвуют»* [Архив автора. Ф. 1. Оп. 2. Д. 3. Л. 69].

Институт неофициальных мулл был чрезвычайно развит на Урале. Некоторые из них имели огромное значение в масштабах всей России. Так, в хуторе Миасском г. Челябинска проживал и был имамом мечети последний татарин-хафиз (знаток Корана наизусть) советского периода Файзихан Мавлявиев, получивший образование еще в дореволюционный период. Из с. Арсланово Нязепетровского района был родом видный деятель подпольного ислама советского времени Нурулла Муфлихунов, который, будучи имамом Чистопольской мечети (Татарстан), в начале 1980-х гг. собрал вокруг себя большое число молодых учеников, приезжавших в Чистополь из Казани, Москвы, Ленинграда и других мест. Многие из них впоследствии сыграли значительную роль в процессе исламского возрождения в России [Ислам на Урале, 2009, с. 137].

Однако большая часть неофициальных мулл окончили свои дни в 1970–1980-е гг. Естественно, в последние дни своей жизни они отошли от активной религиозной деятельности. На расширенном заседании Совета по делам религиозных культов 17 мая 1973 г. его председатель В.А. Куроедов констатировал, что во всех регионах страны отмечается острая нехватка служителей разных культов, их бездействие и случайный характер молитв [Михалева, 2009, с. 54]. Старение и естественная убыль религиозных деятелей были общей тенденцией во всех уральских регионах. Так, в Пермской области в 1970 г. было зарегистрировано 3 мусульманских священнослужителя — 2 имама и 1 муэдзин, все трое — старше 60 лет с начальным светским или средним духовным образованием [Михалева, 2009, с. 55]. В Башкортостане в 1969 г. из 14 официально работавших имамов половина была в возрасте 60–70 лет, другая половина — старше 80 лет. Среди имамов высшее духовное образование имел 1, среднее — 6, низшее — 7 человек [Юнусова, 1999, с. 262]. В связи с отсутствием профессионального духовенства, имамами мечетей часто становились случайные лица, дискредитирующие как духовное управление, так и веру. К примеру, в 1973 г. в мечеть деревни Ахуново был направлен сторож уфимской мечети, который за три года работы приобрел навыки священнослужителя, даже два месяца проучился в медресе «Мир-и Араб», но не осилил

программу и вернулся, получив официальное назначение в приход. Однако через полтора года своего служения тайно вместе с семьей уехал в Среднюю Азию, оставив верующих глубоко разочарованными [Юнусова, 1994, с. 161–162]. Один из служителей уфимской мечети в 1978 г. бросил жену с пятью детьми, женился на второй, а вскоре, бросив ее, на третьей девушке, что вызвало возмущение прихожан [Юнусова, 1994, с. 102]. И.о. имама деревни Ст. Мусино Чишминского района Башкирии вместо проповедей читал довоенный конспект по философии своего родственника, из сельского духовенства практически никто не знал Коран, они читали лишь один аят и заканчивали службу. Поскольку профессиональные имамы умирали, и заменить их было практически некем, в мечетях начиналась чехарда: в течение 1977 г. в приходах Башкирии сменилась треть духовенства, в некоторых мечетях по 2–3 раза [Юнусова, 1994, с. 103]. Резко сократилось и число безмечетных мулл.

Религиозных традиций в эти годы придерживались тоже в основном лишь представители старшего поколения. Так, прихожанами единственной работавшей в конце 1960-х г. в Тюменской области мечети в с. Чикчи Тюменского района были преимущественно пожилые люди. Об этом пишет зам. заведующего отделом пропаганды и агитации тюменского обкома КПСС Кабир Фахрутдинов в своей книге «Религия и человек». В книге сообщается, что с пожилыми верующими проводилась как массовая, так и индивидуальная работа: «Хайбулла Муратов. Посещал мечеть. С ним долго вели индивидуальную работу. Не добившись ничего, привлекли дочь аксакала — учительницу и зятя-коммуниста. Только это принесло результаты». Также в Чикчинском сельском клубе накануне месяца Рамадан было организовано чаепитие, перед пожилыми верующими выступали участники художественной самодеятельности и атеисты, многие люди отказались от соблюдения уразы, а вскоре мечеть и вовсе закрыли [Кабдулвахитов, 2005, с. 152–153].

Сказанное относится и к мусульманским общинам Свердловской области. На основе рассказов наших респондентов можно восстановить жизнь мусульманских общин в ряде городов и деревень. И везде мы увидим, что на молитвы собирались в основном старики. Так, в г. Серове с послевоенных лет до 1985 г. из-за отсутствия мечети верующие собирались в частном доме Абделкавыя Галиуллина, количество прихожан колебалось от 25 до 40 чел., все — преклонного возраста. Каждую пятницу там проводилась коллективная молитва и читалась хутба. Молитвы проводились и во время религиозных праздников — Маулид, Курбан- и Ураза-Байрам. Правда, заклание жертвенных баранов на Курбан-Байрам не производилось. Финансовая самостоятельность общины обеспечивалась за счет добровольных пожертвований ее членов. Собранные деньги шли на покупку дров для хозяина дома и на помощь неимущим. В 1974 г. А. Галиуллин скончался, но строго нака-

зал своему сыну-коммунисту, чтобы стариков не прогоняли по пятницам. Поэтому здесь пятничный намаз проводился еще в течение 11 лет. Верующие не распространялись в своем окружении о том, что они посещают стихийно образованную мечеть, но власти пристально следил за деятельностью общины. *«На наши мусульманские праздники приходили из администрации какой-нибудь человек, татарин, якобы мусульманин, он вместе со всеми молился, после каждого праздничного молебна эти люди должны были составлять отчет о том, что они увидели, была ли антиправительственная и антисоветская агитация, он отдавался в горкомы и райкомы партии»*, — сообщил 45-летний респондент из Серова [Архив автора. Ф. 1. Оп. 2. Д. 3. Л. 45]. Как правило, мусульмане не знали, кто из пришедших на праздник был «засланным казачком», потому что на главные исламские праздники собиралось достаточно большое число людей.

В деревнях Нижний Арий, Уразаево, Большой Турыш, Средний Бугалыш, Уфа-Шигири, Средний Баяк, Верхний Баяк и других пожилые верующие обычно собирались по домам в количестве 10–12 чел. для проведения коллективных молитв под руководством неформальных мулл, в летнее время в некоторых местах моления проходили в поле, лесу или на кладбище, но все же преимущественно в домах. Там, где не проводился пятничный намаз, поводом для сбора служили обряды жизненного цикла, курбан, ифтары и главные праздники ислама. Так происходило в пгт. Зюзельский и в Полевском. При этом всегда накрывался стол и читался Коран. Примечательно, что в этот период повысилась роль религиозно-грамотных пожилых женщин — абыстай, которые наравне с неформальными муллами пользовались заметным влиянием среди верующих. Они также читали Коран и молитвы [Старостин 3].

В Свердловске 1960–1980-е гг. также были периодом «квартирного» существования мусульманской общины. Ее численность заметно сократилась — до нескольких десятков человек. Собираясь по тем же поводам, что и их единоверцы из области, свердловские мусульмане предпочитали для этого квартиры и частные дома. Тем не менее верующие изредка продолжали собираться на старом мусульманском кладбище и на татарском секторе Нижне-Исетского кладбища. Наиболее активные аксакалы продолжали просить власти дать им разрешение на покупку частного дома под молельню, но всегда получали отказ. В середине 1970-х гг. они объехали несколько домов, пытаясь договориться с хозяевами о том, чтобы взять дом в аренду, но те боялись связываться с мусульманами, опасаясь преследования властей [Архив автора. Ф. 1. Оп. 2. Д. 3. Л. 69].

Религия становилась уделом стариков. Как в легально работавших мечетях, так и в неофициальных общинах на Урале сложно было увидеть молодые лица. Молодежь не привлекал «бабайский» ислам. Тому было несколько причин: а) получение татаро-башкирским населением среднего и высшего образования в советских учебных заведе-

ниях, где обучение велось со светских позиций; б) отказ старшего поколения от передачи религиозных знаний своим детям из-за опасения преследований властей; в) непрекращающаяся работа КПСС и общества «Знание» по проведению атеистической и антирелигиозной пропаганды среди татаро-башкирского населения.

Несмотря на это, среди основной массы татаро-башкирского населения продолжали сохраняться некоторые элементы исламской религиозной традиции. В частности, почти все респонденты сообщили нам о том, что в этот период порицалось сожительство молодых людей без совершения ритуала никах — даже если молодые люди официально зарегистрировали свой брак в ЗАГСе, но не обращались к услугам муллы, это считалось развратом. Резко отрицательно относились в татаро-башкирской среде, особенно в небольших городах и деревнях, к смешанным бракам, если в таких семьях рождался ребенок, то муллы отказывались совершать над такими детьми обряд имянаречения. Сократилось количество обрезаний для мальчиков, потому что людей, совершающих такой обряд, власти преследовали за «незаконную медицинскую деятельность». Несколько таких случаев имели место в Серове. Однако практически немыслимо было похоронить умершего человека без чтения по нему джаназа-намаза. Кроме того, несмотря на утрату арабографической письменности, у татаро-башкирского населения сохранилось уважительное отношение к рукописным и старопечатным книгам с арабской вязью. В отдельных семьях наиболее набожных мусульман Урала, сохраняющих религиозную практику, бытование арабской графики сохранялось, по крайней мере, до 1970-х гг. В 2008 г. автором исследования в одном из домов д. Уфа-Шигири Нижнесергинского района Свердловской области были обнаружены тетрадки с подшитыми страничками из Корана, служившие образцом для письма, с которых дети переписывали отдельные аяты, упражняясь в каллиграфии. В таких семьях детей обучали не только арабскому, но и турецкому (д. Уразаево), а в отдельных случаях персидскому языкам (дд. Юлдус, Сибирки Шадринского района Курганской области) [Старостин 4]. Но эти случаи единичны.

Чаще всего со смертью пожилых людей, владевших арабским письмом, происходила утрата этой письменной традиции. Их дети уже не знали арабских букв, но у них сохранялось уважительное отношение к арабографическим текстам. В местах компактного проживания татаро-башкирского населения екатеринбургским тюркологом и коллекционером Д. Сергеевым зафиксирована сакрализация арабографических книг. Отдельные страницы из старинных рукописных и старопечатных книг бережно сохранялись и использовались в качестве талисманов. Такие подборки разнородных по содержанию текстов хранились на почетном месте, как иконы в красном углу в избах у русских. Правда, иногда за священный текст принимались страницы из книг нерелиги-

озного содержания, например, учебников по математике, географии и биологии [Старостин 5].

Это почитание было одним из элементов религиозной традиции, передававшейся в мусульманских семьях наряду с основными молитвами, правилами омовения и личной гигиены, халяльного убоя скота. Но молодое поколение татар и башкир в 1970-е гг. воспринимало лишь внешние атрибуты веры, тогда как глубинное ее значение многим уже становилось непонятным. Характерным примером являются воспоминания 73-летнего уральского имама Рафиса Тимершина, который в детстве попросил своего отца-муллу научить его правилам чтения Корана и основам веры. На что получил ответ: *«Сынок, всегда знай и верь в Единого Бога. Уважай пророков и Коран. Со словами "Бисмиллахи рахмани рахим" садись за стол, с "Аллаху акбар!" — уходи. Пока этого тебе хватит. Со временем, если будет желание, ты сам придешь к исламу»* [Старостин 6]. О сохранении исламских пищевых традиций в татарских семьях Среднего Урала без осознания их значения свидетельствует интервью пожилой смотрительницы екатеринбургского мусульманского кладбища Гульзифы Ахметшиной: *«А свинину-то я не ем, у нас не можно ее кушать. Да разве вот коров-то когда держали, всегда с молитвой резали — это у меня еще папа так делал и меня приучил»* [Гусев].

Зачастую роль учителей брали на себя и женщины. *«Я благодарен моей бабуле,* — говорит имам Медной мечети г. Верхняя Пышма Айрат Мухаметзянов, — *она была очень религиозной женщиной и с детства учила своих детей и внуков арабскому алфавиту, молитвам. Она говорила: "Внучек, выучи эту короткую суру". Когда я уходил в армию, то она написала мне в тетрадку некоторые суры из Священного Корана. Она отдала ее мне со словами: "Читай их каждую свободную минуту, и они помогут тебе". Я ей благодарен, так как именно она заложила во мне религиозное зерно»* [Ислам сегодня, 2007].

Но, как правило, религиозные знания молодежи, чье детство пришлось на 1960–1970-е гг., ограничивались этим «зерном». В ком-то оно проросло в годы религиозного возрождения, а в ком-то почти полностью погибло. Тем не менее, по мнению историка Владимира Ардаева, в последние десятилетия существования СССР на семейном уровне бытование ислама продолжало оказывать определяющее влияние на воспитание подрастающего поколения татар и башкир, в том числе членов партии. «Даже партийные функционеры, — пишет историк, — с трибун произносившие пропагандистские речи, в кругу близких организовывали обряд обрезания мальчиков, приглашали мулл на свадьбы детей и хоронили умерших в полном соответствии с мусульманскими традициями» [Ардаев]. Таким образом, в симбиозе традиционных и советских культурных структур не утратили своего значения старые ритуалы жизненного цикла (связанные прежде всего с рождением, свадьбой, со смертью и трауром), и потому сохранялась потреб-

ность в чтецах ритуальных текстов, а значит, и в тех, кто мог этому научить. Однако в годы «застоя» власти продолжали вести борьбу с «религиозными пережитками», а сокращение количества верующих за счет их естественной убыли и отход молодежи от религии воспринимался как достижения атеистической работы. По данным М.Ф. Калашникова, на Урале воспроизводство религии в молодом поколении к 1974 г. сократилось в 10 раз. Однако 15 % детей в Пермской области, учащихся во 2–4-м классе, периодически или регулярно молились [Калашников, 1977, с. 52]. Но уже к середине 1980-х гг., согласно данным социологических исследований, среди молодежи в возрасте до 20 лет неверующих было 97 % [Лошакова, 1993, с. 23].

Однако с конца 1970-х гг. роль ислама в СССР, в частности на Урале, начала меняться. Это было связано с Исламской революцией в Иране и с войной в Афганистане. В страну стали проникать идеи радикализма под исламскими лозунгами, и власти, опасаясь их распространения в нелегальных кружках и организациях, то шли по пути их легализации, регистрации новых общин и даже открытия новых мечетей, то вновь «закручивали гайки» [Ардаев]. Однако общий вектор политики был задан в пользу верующих. «Первыми ласточками» религиозного возрождения стали мусульманские общины в некоторых городах Урала, получившие легальный статус в начале 1980-х гг. Еще в 1975 г. аксакал из Тобольска Арслангирей Арангулов стал добиваться от властей открытия в городе молельного дома. Побывав на приеме у секретаря горисполкома и первого секретаря горкома КПСС, он ничего не добился. Чиновники говорили ему: «Не ходи никуда, не баламуть народ». Потом он ездил в Тюмень, где прошел все областные инстанции и также получил отказ. Но это не остановило аксакала, и он отправился в Москву, где прошел путь от председателя Совмина РСФСР М.С. Соломенцева до председателя Совмина СССР А.И. Косыгина и помощников Л.И. Брежнева. Наконец, после повторной поездки в Москву в 1980 г., в Тобольск была спущена директива: не препятствовать открытию молельного дома. 4 марта 1980 г. в доме на ул. Гуртьева, 18, был совершен первый намаз. В 1981 г. мусульманская община Тобольска смогла выкупить избу-пятистенку на ул. Басова, 23, и там стали проводить намаз [Назыров, 2000, с. 9].

В конце концов добилась своего и мусульманская община Свердловска. Ее полулегальному существованию пришел конец, когда 23 мая 1982 г. была организована община мечети «Маулид». По просьбе старейшин, председатель Свердловского облисполкома Б.Н. Ельцин разрешил мусульманской общине купить частный дом (по адресу пер. Воронежский, 16, в Чкаловском районе), на базе которого была позднее построена первая городская мечеть «Маулид» (открыта в 1994 г.). Она была официально зарегистрирована властями и включена в реестр общин ДУМЕС. Мусульмане собрали значительную по тем временам сумму — 16 тыс. руб. и выкупили дом заго-

товителя, где начали молиться. Неофициальные муллы, продолжавшие работать по районам, теперь сдавали большую часть полученных от людей за проведение религиозных обрядов денег в кассу мечети [Ислам на Урале, 2009, с. 222].

С началом перестройки религиозное возрождение начало проявляться в полную силу. Как пишет А.Б. Юнусова, к концу 1980-х гг. «стало очевидным, что ислам в России, пережив 70-летний прессинг тоталитаризма, сохранил глубокие корни в народном сознании и основные свои качества, обеспечившие ему возрождение. Та самая незначительная часть населения, которая не могла скрыть своих религиозных убеждений, те единицы убежденных и искренних в своих чувствах представителей духовенства, продолжавшие служить, несмотря ни на что, а также генетическая память народа послужили тончайшей связующей нитью, не давшей религиозной жизни безвозвратно оборваться» [Юнусова, 1994, с. 112].

Подводя некоторые итоги, необходимо отметить, что в целом антиисламская политика советской власти оказалась неудачной, поскольку окончательно искоренить ислам среди татаро-башкирского населения Урала не удалось. Прежде всего потому, что мусульманские общины, несмотря на ликвидацию большей части их институтов в 1920–1930-е гг., продолжали функционировать, хоть и нелегально, в ограниченном виде. Именно эти общины стали базой для официальных мусульманских общин, которые появились на Среднем Урале в конце 1980-х — начале 1990-х гг. Конечно, физическое уничтожение имамов в годы сталинских репрессий и ограниченная подготовка новых священнослужителей в единственном в СССР медресе в Бухаре и Исламском институте Ташкента привели к снижению уровня религиозных знаний среди мусульманского населения, так как не было профессиональных духовных наставников. В 1970-е гг. общины пережили острый кризис, связанный с естественной убылью пожилых верующих и разрывом религиозной преемственности между поколениями. Но ислам сохранился на бытовом уровне, продолжая оказывать определенное влияние на жизнь значительной части уральских татар и башкир. Что создало благоприятные условия для исламского возрождения в годы перестройки и новой России.

Список источников и литературы

ЦДООСО — Центр документации общественных организаций Свердловской области Ф. 4. Оп. 53. Д. 148, Д. 111; Оп. 55. Д. 116; Оп. 58. Д. 112; Оп. 59 Д. 110; Оп. 64. Д. 113.

Архив автора. Ф. 1. — Материалы по истории мусульманского сообщества Свердловской области. Оп. 2 — советский период. Д. 3 «Интервью с религиозными деятелями и верующими Свердловской области об истории ислама в период 1930–1980-х гг.».

Ардаев — Ардаев В. Ислам в СССР//URL: http://www.islam.ru/pressclub/histori/islam_USSR (дата обращения: 17.06.2010)

Васильева — Васильева З.Ш. Деревня Васькино. Очерк [Васькино, не позднее 2000 г.] //Личный архив Р.З. Бикбова

Гусев — Гусев М. «Я на кладбище живу». Почти полвека Г. Ахметшина присматривает за могилами мусульман Екатеринбурга//URL: http://www.islam.ru/lib/jzm/gupiket/?print_page (дата обращения: 17.06.2010)

Ислам сегодня, 2007 — Интервью А. Мухаметзянова программе «Ислам сегодня». Эфир на телеканале ОблТВ 27.07.2007.

Ислам на Урале, 2009 — Ислам на Урале: Энциклопедический словарь / Сост. А.Н. Старостин, отв. ред. Д.З. Хайретдинов. М.–Н.Новгород, 2009.

Кабдулвахитов, 2005 — Кабдулвахитов К. По следам тюменских шейхов. Историческое расследование. Тюмень, 2005.

Калашников, 1977 — Калашников М.Ф. Молодое поколение и религия. Пермь, 1977. С. 52.

Колхозная жизнь, 2006 — Колхозная жизнь на Урале. 1935–1953 (сборник документов). М., 2006.

Лошакова, 1993 — Лошакова И.Л. Динамика изменений духовной ориентации советского общества: процесс секуляризации на Урале в период 1961–1985 гг. Автореф. дисс… докт. ист. наук. Екатеринбург, 1993.

Михалева, 2009 — Михалева А.В. История ислама в Пермской губернии, области, крае. Пермь, 2009.

Назыров, 2000 — Назыров Р. Этот юбилей надо помнить // Мусульмане Сибири (Тюмень). Май 2000. № 7(8). С. 9.

Старостин 1 — Старостин А. Арабская вязь в сердце Урала, или Несколько слов об исламской книжности // URL: http://www.islamrf.ru/news/reportages/umma/10962 (дата обращения: 17.06.2010)

Старостин 2 — Старостин А. Здоровье и вера – ключ к долголетию // Пенсионер (Екатеринбург). 18.09.2006.

Старостин 3 — Старостин А. История ислама на Урале через историю одной семьи//URL: http://www.islamrf.ru/news/history/culture/10793/ (дата обращения: 13.06.2010)

Старостин 4 — Старостин А. Мусульмане города оружейников и металлургов//URL: http://www.islam.ru/pressclub/donate/me4eti/zlatoust/?print_ page (дата обращения: 14.07.2010)

Старостин 5 — Старостин А. Мусульмане Зауралья//URL: http://www.islamrf.ru/news/umma/reportages/8393 (дата обращения: 17.06.2010)

Старостин 6 — Старостин А. Мусульмане ПГТ Зюзельский превратили в мечеть бывший магазин // Хивар (Екатеринбург). 2010. № 2. С. 4, 6.
Стахановец, 1938 — Стахановец-слесарь Нуриманов Глюм // За тяжелое машиностроение (Свердловск). 29.08.1938. № 199.
Триходомингес, 2000 — Триходомингес Д. Эволюция ислама в глубинках Уральского региона // Отчий край. 20.09.2000. С. 7.
Шарифуллина, 2001 — Шарифуллина Ю. Деревня Нижний Арий Ачитского района Свердловской области: реферат [Н. Арий]. 2001 // Личный архив Р.З. Бикбова.
Юнусова, 1994 — Юнусова А.Б. Ислам в Башкирии 1917–1994. Уфа, 1994.
Юнусова, 1999 — Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999.

Религиозная и социальная практика

4

К.А.Моргунов

Имамы оренбургских мечетей и их роль в сохранении мусульманских религиозных традиций в 1940–1980 гг.

Все культовые сооружения в Оренбургской области, в том числе и мечети, были закрыты в ходе масштабной антирелигиозной кампании, так называемой «безбожной пятилетки», в 1932–1937 гг. Сохранились лишь отрывочные свидетельства о том, что некоторые мусульманские молитвенные здания продолжали действовать нелегально вплоть до начала войны. Так, в 1938 г., по данным местных органов власти, молитвенные собрания проходили в 7 мечетях области: по одной в Абдулинском районе и Соль-Илецке, три в Асекеевском районе и две в Оренбурге. Из отчета областного совета Союза воинствующих безбожников следует, что в 1940 г. в Чкалове имелась одна мечеть, которая использовалась верующими для совершения богослужений нелегально.

В конце Великой Отечественной войны и послевоенные годы произошли определенные изменения в государственно-конфессиональной политике. На фоне либерализации государственно-церковных отношений началось возрождение религиозной жизни, религиозные организации получили возможность официальной регистрации, в пользование верующих передавались молитвенные дома, церкви и мечети. И пусть эти уступки носили крайне ограниченный характер, все же это дало возможность верующим официально совершать богослужения, сохранять религиозные традиции и обрядность.

В непростых условиях тотального контроля и атеистической пропаганды особую роль играли религиозные деятели, несущие свой пастырский долг среди верующих. Многие из них остались в доброй памяти верующих, однако информация об их жизни и деятельности, к сожалению, крайне скудна. Архивные источники, хранящиеся в фонде уполномоченного по делам религиозных культов по Оренбургской области, позволяют выявить и описать основные этапы жизненного пути имамов мечетей Оренбургской (с 1938

по 1957 г. — Чкаловской) области, возглавлявших мусульманские приходы в послевоенные десятилетия.

Всего за период с 1944 по 1947 г. в Чкаловской области было зарегистрировано семь общин мусульман: в городах Чкалов и Соль-Илецк, а также в селах Старокульшарипово, Султакай, Татарская Каргала, Старое Гумерово, Ново-Мусино. Они действовали вплоть до «хрущевского» наступления на религию, когда были закрыты четыре из семи мечетей. К началу 1964 г. в области продолжали свою деятельность мечети и молитвенные дома в Оренбурге, селах Татарская Каргала и Старокульшарипово. В конце 1960-х г. были зарегистрированы общества мусульман в селе Бакаево и городе Бугуруслан. Вплоть до начала 1980-х гг. в области действовали только пять этих религиозных обществ мусульман. В 1981 г. было зарегистрировано общество мусульман в Соль-Илецке, а в мае 1984 г. было зарегистрировано общество мусульман в с. Ибряево Северного района. В 1986 г. была зарегистрирована еще одна община мусульман — в с. Асекеево.

Первой в апреле 1945 г. была официально зарегистрирована чкаловская община мусульман, а имамом чкаловской мечети стал Зиятдин Мумеджанович Рахманкулов. Родился он 2 (12) мая 1881 г. в семье потомственных священнослужителей. В 1905 г. окончил одно из троицких медресе. Указом Оренбургского Губернского Правления от 24 августа 1906 г. № 3168 утвержден в должности 2-го муллы, а также в званиях имама-хатыба и мударриса 3-й соборной мечети Троицка. После смерти брата А.М. Рахманкулова и до закрытия мечети в 1932 г. возглавлял приход. Затем перебрался в Ташкент, где два года работал переводчиком в государственных органах. С 1934 по 1937 г. находился на иждивении сына, после чего снова вернулся на государственную службу в качестве канцелярского и торгового работника. 7 апреля 1945 г. был утвержден муллой Чкаловской (Оренбургской) мечети. В 1946 г. З.М. Рахманкулов был назначен ДУМЕС мухтасибом Чкаловской области, а в сентябре 1948 г. на съезде представителей мусульманского духовенства и мирян Европейской части СССР и Сибири избран кадием и заместителем муфтия. В конце 1948 г. он был назначен мухтасибом Чкаловской и Куйбышевской областей.

З.М. Рахманкулов сыграл важную роль в возрождении мусульманского религиозного движения в Оренбургском крае. Уполномоченный Совета по делам религиозных культов по Чкаловской области называл Рахманкулова «маститым знатоком всех догматов Корана». Он владел русским, арабским, персидским, турецким языками, хуже знал английский и немецкий языки. Будучи грамотным и опытным служителем культа, имам чкаловской мечети пользовался огромным уважением верующих. Многие верующие среднего возраста, в обычные дни не посещавшие мечеть, во время религиозных праздников специально приходили в мечеть послушать его проповеди.

Умер З.М. Рахманкулов 25 декабря 1952 г. (по врачебному заключению, причиной смерти стал рак пищевода). Несмотря на то что его похороны 26 декабря 1952 г. пришлись на рабочий день, проводить муллу на кладбище собрались более тысячи человек. Популярность имама среди верующих была столь высока, что после его смерти посещаемость мечети снизилась более чем вдвое.

Практически сразу вслед за верующими Чкалова в местные исполкомы и в адрес уполномоченного Совета по делам религиозных культов стали направлять свои ходатайства мусульмане из различных районов области. В октябре 1945 г. было зарегистрировано общество мусульман с. Старокульшарипово Асекеевского района (численность верующих около 80 человек). Помещение мечети, переданной по договору религиозному обществу, с 1936 по 1940 гг. использовалось как клуб. В годы войны его использовали для хранения зерна. Одноэтажное деревянное здание было лишено минарета. Имамом был утвержден Зуфар Мукимович Мукимов. Родился он в 1888 г. в крестьянской семье. В 1900–1914 гг. жил в с. Старокульшарипово, относившемся тогда к Бугурусланскому уезду Самарской губернии. Получил начальное религиозное образование. С 1914 по 1918 г. служил в армии. По возвращении домой вел крестьянское хозяйство. С 1919 по 1922 гг. служил в Красной армии, участвовал в Гражданской войне, после чего снова вернулся к крестьянскому труду. С 1930 г. состоял в колхозе. 29 января 1946 г. З.М. Мукимов был назначен имамом мечети с. Старокульшарипово (ныне Асекеевского района Оренбургской области). Дата смерти З.М. Мукимова неизвестна, имеются лишь сведения о том, что в 1972 г. он по-прежнему возглавлял мусульманскую общину в родном селе [ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 173. Л. 43].

В декабре 1945 г. была официально зарегистрирована мусульманская община численностью 60 человек в селе Султакай ныне Александровского района. Мусульмане села Султакай ходатайствовали о возвращении им здания бывшей мечети, но оно было переоборудовано под клуб, поэтому верующие согласились использовать в качестве молитвенного здания пустующий одноэтажный бревенчатый дом. Имамом мечети стал Мухамедгали Габдрахманов (1875 г.р.). В 1901 г. он окончил медресе в с. Татарская Каргала и до 1911 г. служил муллой, затем занимался крестьянским хозяйством. С 1929 г. состоял в колхозе. 7 апреля 1946 г. зарегистрирован органами власти в качестве муллы мечети с. Султакай. Дата смерти М. Габдрахманова не установлена. Последние сведения о нем обнаружены в архивных документах за 1958 г. [ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 173. Л. 73; Д. 240. Л. 114].

Следующее мусульманское религиозное общество было зарегистрировано в октябре 1946 г. в селе Татарская Каргала Сакмарского района, где в пользование верующих была возвращена мечеть № 8. Одним из основных мотивов при удовлетворении ходатайства стало то,

что Каргала — старинное татарское селение, в котором до революции имелось девять мечетей. Имамом мечети был утвержден Халиулла Газизович Даутов. Родился он в 1872 г. в крестьянской семье в с. Каргала, где в 1894 г. окончил медресе. В период с 1894 по 1910 г. служил в 23-м пехотном Козловском полку, который дислоцировался сначала в Курске, а затем в Харькове. После демобилизации Х.Г. Даутов десять лет, с 1910 по 1920 гг., служил учителем в медресе с. Каргала. Затем, вплоть до 1946 г., трудился в селах Каргала и Верхние Чебеньки. После регистрации мусульманского религиозного общества с. Татарская Каргала в октябре 1946 г. был утвержден имамом, должность которого исполнял до конца своей жизни. При нем была отремонтирована каргалинская мечеть, начались регулярные богослужения, в 1953 г. В ней, одной из первых в области, была установлена ширма, за которой могли молиться женщины. Х.Г. Даутов был широко известен как народный целитель, с помощью различных трав лечивший расстройства нервной системы, головные боли и многие другие недуги. К нему обращались не только жители Оренбурга и районов области, но и приезжие из других городов, в частности из Москвы.

После смерти Х.Г. Даутова в 1960 г. имамом мечети был назначен Рахматулла Гизатуллович Нигматуллин. Родился он в мае 1903 г. в с. Утеево ныне Красногвардейского района Оренбургской области. В 1910–1919 гг. учился в медресе родного села, в 1920–1941 гг. работал в своей деревне. С началом войны был призван в ряды Красной армии, где служил шофером. В августе 1943 г. был тяжело ранен и пять месяцев пролежал в госпитале, откуда с документами инвалида II группы был демобилизован и вернулся домой. Однако, несмотря на инвалидность, в июле 1944 г. был направлен в трудовую армию. После окончания войны устроился на работу шофером в пожарную команду г. Сорочинска. Выйдя на пенсию, в 1958 г. переехал на постоянное жительство в с. Татарская Каргала Сакмарского района Оренбургской области и в ноябре 1960 г. был назначен муллой местной мечети.

В октябре 1946 г. была открыта мечеть в городе Соль-Илецке. Верующим была возвращена в пользование самая маленькая по размерам мечеть, находящаяся на окраине города. Старое деревянное одноэтажное здание мечети требовало ремонта. Мечеть имела минарет и галерею для женщин. 7 декабря 1946 г. с общиной верующих был заключен договор о передаче мечети в безвозмездное и бессрочное пользование. Имамом был утвержден Улульфазыл Мустафин (1879 г.р.). Известно, что в 1898 г. он окончил Караван-Сарайское медресе в Оренбурге. Азанчи (муэдзином) и сторожем мечети в сентябре 1946 г. был избран Абдрахман Бектимиров (1892 г.р.). В середине 1950-х гг. У. Мустафина на посту имама мечети сменил Ямиль Муратов. Но исполнительный орган прихода неоднократно жаловался на него и направил в ДУМЕС просьбу освободить Я. Муратова от должности.

В результате в 1956 г. имам был переведен в мечеть Камышлинского района Куйбышевской области [ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 238. Л. 42, 109]. В период с 1956–1962 гг. муллой мечети в г. Соль-Илецке был Закир Тозеевич Курманаев. В июне 1962 г. решением Оренбургского облисполкома с формулировкой «в связи с распадом и фактами грубых нарушений постановлений местных советских органов и законодательства о религиозных культах» религиозное общество мусульман г. Соль-Илецка было снято с регистрации. Здание мечети было передано райисполкому для использования под клуб ДОСААФ [ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 240. Л. 115].

В декабре 1946 г. было возвращено здание бывшей мечети зарегистрированному обществу мусульман села Старое Гумерово. Деревянное здание мечети было одноэтажным, без минарета. Имамом был утвержден Мухамедвали Султангалеевич Азнабаев (1888 г.р.). В документах о нем сообщается лишь то, что в 1904 г. он окончил медресе в г. Оренбурге. После него непродолжительное время имамом мечети был уроженец этого же села, окончивший медресе, башкир по национальности, Хамит Ишбулатов (1882 г.р.). С 1958 г. муллой мечети в с. Старое Гумерово был Габдулла Гайсин [ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 238. Л. 47; Д. 240. Л. 113].

В мае 1950 г. большое деревянное здание мечети в с. Старое Гумерово было разобрано и материалы использованы для строительства семилетней школы в соседнем с. Кутуш. Причем сделано это было местными властями самовольно, без получения разрешения у областных органов и Совета по делам религиозных культов. Позднее облисполком согласился с действиями Старогумеровского сельсовета. Поводом для изъятия здания мечети у верующих явилось то, что они не выполнили условия договора о передаче здания мечети в пользование религиозной общине. В соответствии с этим документом верующие обязаны были произвести ремонт здания. Однако к 1950 г. половина помещений мечети не имели пола и потолка, 5 из 14 окон были заделаны саманом, остальные окна имели только одинарные летние рамы. Одна небольшая печка голландского типа не в состоянии была обогреть большое помещение площадью 80 кв. метров. Такое состояние мечети позволило местным властям обвинить членов религиозной общины в нерадивом отношении к зданию и изъять его для общественных нужд. Более того, облисполком считал необходимым снять с регистрации общество верующих с. Старое Гумерово. Были собраны все соответствующие материалы и направлены в Совет по делам религиозных культов. Однако с регистрации общество снято не было и продолжало свою деятельность. В результате верующие вынуждены были арендовать небольшой дом в башкирском селе Кутуш [ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 211. Л. 145–146].

Последним, в январе 1947 г., было зарегистрировано религиозное общество мусульман в селе Ново-Мусино Шарлыкского района, где верующие первоначально арендовали под молитвенное здание переднюю часть частного дома гражданина Бикмурзина [ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 211. Л. 145–146]. Но в том же году общиной был построен молитвенный дом. Муллой мечети был утвержден Кабир Алгамович Мусалимов. Родился он в 1890 г. в с. Шатман Киргиз-Миякинской волости Уфимской губернии. В 1915 г. окончил медресе в Уфимской губернии, с 1915 по 1920 г. был учителем в медресе родного села. В 1920–1929 гг. служил муллой в с. Карешево Белебеевского кантона Башкирской АССР. С 1929 г. работал разнорабочим на различных предприятиях Челябинской и Оренбургской областей. 15 ноября 1946 г. Советом по делам религиозных культов при СМ СССР было удовлетворено прошение о регистрации общества мусульман в с. Ново-Мусино ныне Шарлыкского района Оренбургской области, а 24 января 1947 г. имамом назначен К.А. Мусалимов [ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 173. Л. 111].

В 1966 г., после того как натиск на религию пошел на спад, было официально зарегистрировано религиозное общество мусульман в с. Бакаево. Имамом мечети был утвержден имам-хатыб Гильмутдин Фатхутдинович Зарипов (1893 г.р.). В 1981 г. его сменил Халиулла Абдукадырович Абдулхайров (1934 г.р.).

В 1969 г. органами власти после длительного рассмотрения было принято решение о регистрации общества мусульман и открытии молитвенного дома в Бугуруслане. Имамом мечети был назначен Халим Ганеев (1891 г.р.). В 1970–1980-е гг. имамами бугурусланской мечети были также Хамитшагит Салахутдинович Салахутдинов (1896 г.р.) и Асбахутдин Садретдинов [ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 309. Л. 5]. В 1986 г. имамом мечети стал Абдулла Измайлович Санжапов (1907 г.р.).

Вернемся к соборной мечети Оренбурга. На посту имама З.М. Рахманкулова сменил Халиулла Латыпович Латыпов. Родился он в 1881 г. в с. Малая Цильна ныне Дрожжановского района Республики Татарстан. В 1907 г. поступил в медресе «Марджания» при 1-й соборной мечети г. Казани. С 1918 по 1922 г. работал там же преподавателем. В 1922–1929 гг. служил имамом в родном селе, а с 1946 по 1953 г. — в Ульяновске. 25 мая 1953 г. назначен имам-мухтасибом Чкаловской (Оренбургской) мечети, но пробыл здесь всего один год и 13 мая 1954 г. был переведен на должность имама мечети Марджани в Казани. 12 июля 1965 г. вновь определен на должность имам-мухтасиба соборной мечети в г. Оренбурге. Одной из основных своих задач он считал повышение авторитета официально действующей религиозной организации, проводил разъяснительную работу и предостерегал верующих от обращения к незарегистрированным служителям культа. По просьбе мусульманок устраивал для них отдельные проповеди. В начале 1970-х гг. обострился конфликт между муллой и исполнительным

органом прихода. Возраст и плохое здоровье не позволяли мулле полноценно исполнять свои обязанности. В июле 1972 г. Х.Л. Латыпов был уволен со своей должности и перебрался в г. Ульяновск [ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 308. Л. 35].

После перевода Х.Л. Латыпова в мае 1954 г. в Казань, на пост имама оренбургской мечети и одновременно мухтасиба Чкаловской и Куйбышевской областей был назначен Фарук Шарафутдинович Шарафутдинов. Родился он в 1891 г., в с. Трюк-Тямти ныне Тюлячинского района Республики Татарстан. Отец его был муллой. После окончания медресе Ф.Ш. Шарафутдинов с 1920 г. служил имамом в с. Ковали ныне Пестречинского района Республики Татарстан. За выступление в защиту своего брата-муллы 13 октября 1929 г. арестован, а 5 февраля 1930 г. приговорен тройкой ГПУ ТАССР по ст. 58–10 УК («антиколхозная религиозная агитация») к 5 годам концлагерей (г. Котлас). С 1946 г. служил муллой в Чистополе, Казани и Троицке. После своего назначения в Чкалов в 1954 г. Ф.Ш. Шарафутдинов совершил паломничество в Мекку. При нем сократилась посещаемость мечети в обычные дни до 10–15 человек, однако на пятничную молитву стало собираться гораздо больше людей — до 600–700 верующих за счет жителей окраин города и сельских районов. Увеличение пожертвований почти в два раза позволило осуществить ремонт мечети, были проведены электричество и водопровод, территория, на которой располагалась мечеть, была обнесена забором, отремонтирован и покрашен минарет, на нем впервые установлена световая сигнализация для оповещения верующих о времени приема пищи во время поста. Однако именно на материальной почве у муллы возникли трения с исполнительным органом, и в ноябре 1956 г. Ф.Ш. Шарафутдинов получил новое назначение в Омск.

С 1956 по 1965 г. чкаловскую соборную мечеть возглавлял Абдулгазиз Сибагатуллович Муртазин. Родился он в 1885 г. в п. Шишма ныне Саракташского района Оренбургской области. Отцом его был муэдзин 2-й соборной мечети этого поселка. В 1909 г. А.С. Муртазин окончил медресе «Галия» в Уфе. Указом Оренбургского Губернского Правления от 16 февраля 1911 г. № 140 утвержден в должности 1-го муллы, а также в званиях имам-хатыба и мударриса 2-й соборной мечети пос. Алабайтальского (ныне Беляевского района Оренбургской области). Открыл новометодную школу, что вызвало конфликт с консервативно настроенными жителями села во главе с муллой 1-й мечети, ишаном Хабибуллой Махмутовым, получившим традиционное образование в Бухаре. В январе 1915 г. по инициативе А.С. Муртазина было открыто Алабайтальское потребительское общество, в мае 1916 г. он был делегатом Первого съезда уполномоченных потребительских обществ Оренбургского р-на, на котором было принято решение об их объединении в союз. На Первом съезде мусульман Оренбургской

губернии А.С. Муртазин был избран депутатом Милли Меджлиса (20.11.1917–11.01.1918). Впоследствии служил муллой и учителем в Буртинской и Екатериновской волостях Саракташского р-на. После закрытия мечети с 1930 по 1945 г. работал каменщиком в различных организациях Средней Азии. В 1945 г. перебрался в г. Казань, где проживал у сына. С 1948 по 1952 г. работал строителем и пчеловодом в колхозе им. Андреева Шишминского сельсовета Саракташского района. В 1953 г., после смерти З.М. Рахманкулова, на собрании общины А.С. Муртазин был избран муллой Чкаловской (Оренбургской) мечети. Однако уполномоченный по делам религиозных культов по Оренбургской области выступил против этой кандидатуры. Он считал, что А.С. Муртазин скрывался в Средней Азии от возможных преследований, так как прежде имел крупное хозяйство и наемных работников. Местные органы власти обратились в Уфу и рекомендовали муфтию воздержаться от этого назначения. В результате он был направлен муллой в Стерлитамак, откуда в 1954 г. переведен в Ростов-на-Дону. В 1956 г. по выбору общины А.С. Муртазин все-таки был утвержден имамом Чкаловской (Оренбургской) мечети и мухтасибом Чкаловской и Куйбышевской областей. При А.С. Муртазине было осуществлено переоборудование мечети: проведен капитальный ремонт, укреплен потолок, печи заменены радиаторами водяного отопления, сделана пристройка для канцелярии и раздевалки, во дворе появилось помещение для омовения, после неоднократных обращений установлен телефон [ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 228. Л. 168; Д. 268. Л. 150]. Он возглавлял религиозную организацию Оренбурга и области до 1965 г.

После того как Х.Л. Латыпов во второй раз покинул пост имама оренбургской мечети, на его место был назначен Яхъя Аляутдинович Имаметдинов. Родился он 15 марта 1909 г. в с. Чембилей ныне Красно-Октябрьского района Нижегородской области. Получил начальное религиозное образование дома у своих родителей. С 1926 по 1930 г. жил и работал в Москве, в 1931–1933 гг. служил в армии. С открытием в 1945 г. соборной мечети в г. Оренбурге стал ее активным прихожанином, входил в состав «двадцатки» — исполнительного органа прихода. В 1972 г. по рекомендации ДУМЕС был избран имам-хатыбом Оренбургской мечети, должность которого занимал до конца своей жизни. В 1979 г. совершил хадж. 15 июня 1984 г. Я.А. Имаметдинов, возглавлявший религиозную общину на протяжении двенадцати лет, скончался [Информационный отчет, 1980, л. 7–8].

В августе 1984 г. на должность имам-хатыба соборной мечети г. Оренбурга был приглашен Абдулфарид Мазитович Сайфуллин 1948 г. рождения, который до этого руководил мусульманской общиной г. Астрахани. Однако у него сразу не сложились отношения с исполнительным органом прихода. Совет попечителей подал уполномоченному СРК по Оренбургской области две жалобы на муллу о том, что он

самовольно установил себе высокую зарплату и грубо обращается с прихожанами. Практически сразу А.М. Сайфуллин уехал в Москву, хотя продолжал числиться имам-хатыбом Оренбургской мечети до февраля 1985 г.

Процессы секуляризации, а также перемены, происходившие в общественной жизни и сознании верующих в послевоенные десятилетия, побуждали религиозных деятелей модернизировать и сам культ, внося в него определенные изменения. В рассматриваемый период социально-политическая позиция духовенства значительно изменилась. Это достаточно четко просматривается на примере мусульманского духовенства, которое в послевоенные годы получило возможность пусть и неравноправного, но сотрудничества с органами власти и всячески стремилось доказать свою лояльность советской государственности. Большое место в деятельности мусульманских религиозных организаций и духовенства в этот период занимает приспособление культа к условиям советской действительности. Стал отчетливо проявляться конформизм духовенства, которое сознательно шло на некоторые изменения правил религиозной обрядности. Приведем только некоторые факты.

Ежегодно перед проведением мусульманских праздников Ураза-Байрам и Курбан-Байрам ЦДУМ распространяло обращения ко всем общинам верующих, в которых, во избежание конфликтных ситуаций и неудовольствия со стороны властных структур, содержались рекомендации по соблюдению советского законодательства. В июне 1947 г., после выхода в свет Постановления СМ СССР «О ликвидации нарушений устава сельхозартели», ЦДУМ выступило с призывом к верующим не ослаблять своей работы на производстве в период проведения праздника Ураза. Это обращение было зачитано Чкаловским мухтасибом З.М. Рахманкуловым перед верующими сразу после молитвы. В дни религиозных праздников служителям культа рекомендовалось проводить молитвы в утренние часы, до начала рабочего дня, чтобы совершение религиозного обряда не имело своим последствием нарушение трудовой дисциплины. В июне 1954 г., лично посетив Чкалов, муфтий Ш.Ш. Хиялетдинов дал указание закончить молитву до восьми часов утра. На проповедь же могли остаться верующие, не работающие на производстве. Каждая проповедь в мечети непременно заканчивалась здравицей советскому правительству и непосредственно главе государства и партии.

Определенная роль отводилась религиозным организациям в распространении советской идеологии, в частности, пропаганде внешнеполитической позиции советского руководства. Например, в декабре 1951 г. Ш.Ш. Хиялетдинов обязал З.М. Рахманкулова предложить всем имамам мечетей через проповеди и в беседах разъяснить верующим содержание постановлений, принятых на Всесоюзной конферен-

ции сторонников мира, участником которой был и муфтий. В августе 1952 г. в Чкаловскую соборную мечеть было направлено письмо из Духовного управления, в котором в очередной раз предписывалось не затягивать утреннюю молитву, а для проповеди предлагалась тема — «Борьба народов за мир». Эта тематика стала постоянной. В своей проповеди З.М. Рахманкулов призвал верующих присоединиться «…ко всем честным людям с гневным голосом протеста против зверств, чинимых американскими империалистами в Корее», а также «добросовестно относится к работе на производстве, чтобы молитвой и трудом укрепить дело мира» [ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 228. Л. 116]. В дни праздника в июне 1954 года перед более чем трехтысячной аудиторией мулла чкаловской мечети Ф. Шарафутдинов в своей проповеди обрушился на «правителей» США, которые «…совершают зверства в Индокитае, Южной Корее, американцы эксплуатируют народы колоний, мусульман Востока и Азии. Их ставленники обращаются с народом, как с рабами, они избивают детей, калечат женщин и стариков…» [ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 238. Л. 13]. Часть верующих при этом, по утверждению уполномоченного В. Опитина, прослезилась. В заключение проповеди мулла призвал верующих хорошо работать и честно выполнять распоряжения своих начальников. В этом же году была значительно «урезана» традиция произнесения такбира верующими по пути в мечеть. Власти усмотрели в этом элементы религиозной демонстрации, в результате чего последовало распоряжение муфтия, в соответствии с которым возглашать такбир разрешалось только при входе во двор мечети.

Согласуясь с современными требованиями, пересматривались и категории верующих, освобождавшихся от обязательных предписаний поста. В соответствии с разъяснениями, содержащимися в письме ЦДУМ, распространенном в мае 1955 г., в их число включались рабочие, занятые физическим трудом, школьники и больные. Опрос верующих по этому поводу в Бугуруслане показал, что многие сочли подобное расширительное толкование как отступление от одной из пяти основ мусульманской веры.

В 1949 г. муфтием была распространена фетва, допускающая «пение» такбира только в зданиях зарегистрированных мечетей и запрещавшая делать это на улицах. Однако после встречи муфтия Расулева с председателем Совета по делам религиозных культов при СМ СССР Полянским было получено формальное разрешение на возглашение такбира в обычном порядке. Впоследствии, правда, это ограничение все же было введено. 18 июня 1961 г. Духовным управлением была распространена фетва, в которой содержалось решение, принятое на собрании высшего духовенства о запрете чтения такбира вслух по пути следования к мечети в дни праздника Курбан-Байрам. В этом же обращении отмечалось, что принесение в жертву животного не являет-

ся обязательным обрядом. Объяснялось, что «исполненные пятничные намазы под открытым небом и муллами-самозванцами не принимаются Аллахом» [Юнусова, 1999, с. 260].

Нередко в своем стремлении «осовременить» религиозное учение духовенство стремилось отыскать в нем общие моменты с советской идеологией. Мухтасиб А. Муртазин в своей проповеди в феврале 1965 г., пытаясь заинтересовать молодежь учением ислама, доказывал, что соблюдение норм морального кодекса строителя коммунизма всецело отвечает догматике ислама, которая, в свою очередь, соответствует всем нормам советской жизни. В заключение своей проповеди мулла отметил, что посещение мечети с чистой душой — это уже большое и светлое дело, даже если верующим не удается соблюдать в быту регулярно все каноны и обряды ислама. В своих проповедях представители духовенства стремились подчеркнуть единство советского общества и свою законопослушность. Имам мечети в с. Татарская Каргала Р.Г. Нигматуллин в проповеди, произнесенной во время проведения в 1970 г. праздника Курбан-Байрам обратился к верующим со следующими словами: «Граждане! Мы все люди советские. Мы должны верить Богу, никогда не забывать и верить нашим советским законам, надо быть примерным и всегда следовать по пути нашего великого вождя — товарища Ленина» [ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 290. Л. 119].

В 1960–1970-е гг. религиозные организации по-прежнему выполняли свою агитационную функцию по разоблачению империалистической политики западных держав. В феврале 1972 г., в преддверии праздника Курбан-Байрам муфтий Ш. Хиялетдинов разослал имамам тексты обращения ко всем народам мира с призывом бороться за мир, требовать немедленного вывода израильских войск из арабских земель, прекращения бомбардировок Северного Вьетнама, выступать против империалистической политики в Индокитае. В дни праздника это обращение было зачитано во всех мечетях и молитвенных домах. Идеологические установки, содержащиеся в обращении муфтия, всецело соответствовали общеполитическим установкам советского правительства: «Дорогие братья мусульмане! Как известно, наше правительство Советского Союза неустанно ведет миролюбивую политику между народами, постоянно борется за смягчение международного напряжения, за освобождение угнетенных народов от агрессии. Чтобы больше помогать странам, ведущим борьбу за освобождение и независимость, наша оборонная мощность должна быть еще сильнее. Для этого каждый гражданин должен работать усердно, добросовестно и внимательно, беречь народные богатства и быть высокогуманным, бдительным» [ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 294. Л. 3]. Кроме того, верующим в очередной раз напомнили содержание фетвы ДУМ Европейской части СССР и Сибири «О жертвоприношении животными в праздник

гайди-курбан» где, со ссылкой на законы шариата, жертвоприношение объявлялось необязательным ритуальным обрядом ислама.

12 августа 1980 г., в Ураза-Байрам, имам Оренбургской соборной мечети Яхья Имаметдинов выступил с большой проповедью, в которой призывал всех верующих стремиться к миру, заботится о своих родных и близких, о воспитании детей, уважительно относиться к окружающим, соблюдать общественный порядок и бороться с его нарушителями. Имам призвал верующих молиться за то, чтобы на всей земле был прочный мир: «Руководители нашей Родины — Советского Союза, неустанно энергично борются за мир между народами. Молим Аллаха! Пусть восторжествуют благородные планы нашего руководства! Молим Аллаха! Да будет победа за победой в деле создания справедливого равенства людей во всем мире!» [ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 306. Л. 4].

В одной из своих проповедей Яхья Имаметдинов рассказал о мусульманской конференции, прошедшей в Ташкенте в сентябре 1980 г.: «На этой конференции за 4 дня выступили 52 делегата от разных мусульманских государств. Все они высказывали свои мнения о кровопролитных боях на арабских землях, об агрессивной политике Америки, Израиля, о борьбе народа Афганистана за свою независимость. …Конференция прошла под девизом: “XV век хиджры — век мира и дружбы всех народов. Борьба за мир и дружбу — священный долг каждого мусульманина!”» [Информационный отчет, 1980, л. 7–8].

Имамами мечетей пропагандировалось лояльное отношение к государственным институтам и всячески поощрялось трудолюбие. Так, имам бугурусланской мечети Асбахутдин Садретдинов (1904 г.р.) в своей проповеди, произнесенной по случаю празднования в 1980 г. Ураза-Байрама, подчеркнул следующее: «Каждый истинный мусульманин на своем рабочем месте должен работать добросовестно, выполнять и перевыполнять планы, поставленные государством перед каждой организацией, предприятием. Для этой цели необходимо быть высокодисциплинированным, трудолюбивым. Для каждого мусульманина является позором холодное отношение к своему труду, не вовремя являться на работу, пьянствовать на работе и вне работы, показывая дрянной пример товарищами молодежи, в том числе и своим детям» [Информационный отчет, 1980, л. 8].

Об этом же говорил и имам мечети в с. Татарская Каргала Р.Г. Нигматуллин: «Религия и сама жизнь предлагают нам работать старательно и честно. Но среди нас есть еще плохие люди. Они часто пьянствуют, на работу не ходят, занимаются воровством. Таким людям надо дать бой, с ними надо бороться и наказывать беспощадно!» [ГАОО. Ф. 617. Оп. 1. Д. 306. Л. 5].

Новый этап в религиозной жизни мусульман Оренбуржья связан с именем Абдель-Барыя Хабиевича Хайруллина, который сыграл важную роль в возрождении ислама на территории всей Оренбургской

области, в восстановлении и открытии мечетей, формировании системы духовного образования.

После того как назначенный имам-хатыбом соборной мечети г. Оренбурга А.М. Сайфуллин, пробыв здесь менее месяца и не найдя общего языка с исполнительным органом мечети, уехал в Москву, прихожане были вынуждены обратиться к муфтию Талгату Таджутдину с просьбой командировать муллу на время Курбан-Байрама, поскольку некому было провести в мечети праздничную молитву. По его поручению из Ишимбая приехал Абдель-Барый Хабиевич Хайруллин, который с 6 по 9 сентября 1984 г. посетил многие оренбургские семьи, совершая необходимые обряды.

Молодой мулла понравился оренбургским прихожанам, и в мае 1985 г. они пригласили его на должность имам-хатыба соборной мечети. Абдель-Барый Хабиевич Хайруллин родился 1 февраля 1955 г. в с. Кузбаево Бураевского района Башкирской АССР. Среднее образование получил в татарско-русской школе, поступил на технологический факультет Уфимского авиационного института, но после окончания первого курса оставил учебу, поняв, что не хочет связывать свою жизнь с этой профессией. Работал монтажником, автослесарем, водителем в лесхозе, электрогазосварщиком, самостоятельно занимаясь изучением основ ислама и арабского языка. Осенью 1977 г. поступил в исламское духовное училище «Мир-Араб» в г. Бухара. Окончив медресе, в 1982 г. был назначен имам-хатыбом Уфимской соборной мечети, а с февраля 1983 г. возглавлял мусульманскую религиозную общину г. Ишимбая.

Вскоре после перевода в Оренбург в 1986 г. А.Х. Хайруллин поступил на очное отделение Ташкентского исламского института им. Бухари и уехал в Среднюю Азию. С сентября 1986 г. по май 1988 г. во главе Оренбургской соборной мечети его временно замещал Габдулхак Гатинович Саматов. Он родился 12 октября 1930 г. в с. Старое Ибрайкино Аксубаевского района Республики Татарстан. Самостоятельно изучал основы ислама, читал религиозную литературу. После службы в армии Г.Г. Саматов переехал в Казань, где работал водителем и обучался у известного мусульманского деятеля Габдулхака-хазрата Садыкова, посещал мечеть Марджани. В 1966 г. поступил сразу на 3-й курс в бухарское медресе «Мир-Араб», после окончания которого был направлен работать имамом в поселок городского типа Кияново Пермской области. Однако местная власть постаралась избавиться от чересчур активного проповедника. В результате Г.Г. Саматову было запрещено заниматься религиозной деятельностью. Он вернулся в Казань и официально устроился слесарем при мечети Марджани, но при этом подпольно давал религиозные уроки, послушать которые приезжали люди со всей страны. Являлся членом мутаваллията мечети. После избрания в 1980 г. муф-

тием ДУМЕС Талгата Таджутдина, с которым он вместе учился в Бухаре, Г.Г. Саматов добился возвращения звания имама. В 1986 г. он возглавлял мечеть в Альметьевске, в 1986–1988 гг. — в Оренбурге, а в 1988–1991 гг. — в Чистополе. Здесь в 1990 г. он открыл первое в Татарстане медресе — имени 1000-летия ислама, которое в 1991 г. было переведено в Казань. До настоящего времени оно остается одним из ведущих мусульманских образовательных учреждений республики. В 1991 г. авторитетный мулла и педагог был избран кадием Духовного управления и назначен главным мухтасибом Республики Татарстан. В 1998–2006 гг. он избирался на должность главного шариатского судьи *(баш казый)* ДУМ Республики Татарстан. Г.Г. Саматов скончался 6 марта 2009 г. и был похоронен на Новотатарском кладбище г. Казани [Денисов, Моргунов, 2009, с. 63, 66].

В связи с предстоящим назначением Г.Г. Саматова в Чистополь муфтий ДУМЕС Талгат Таджутдин в 1988 г. попросил перевести А.Х. Хайруллина на заочное обучение в Ташкентском исламском институте. Эту просьбу поддержал и уполномоченный областного Совета по делам религий. С образованием в 1991 г. Оренбургского мухтасибата ДУМЕС Б.Х. Хайруллин стал имам-мухтасибом. В 1994 г. на общем собрании оренбургских мусульман он был избран муфтием. Четырежды совершил большой хадж и два раза малый.

Масштабные преобразования общественного строя во второй половине 1980-х гг. не могли не затронуть и сферу государственно-конфессиональных отношений. Снятие искусственных ограничений и внесение изменений в законодательную базу привели к быстрому росту количества религиозных объединений, восстановлению церквей, молитвенных домов и мечетей. Если в 1985 г. было официально зарегистрировано только семь религиозных организаций мусульман, то к моменту принятия в 1990 г. Закона «О свободе вероисповеданий» в Оренбургской области было зарегистрировано уже 19 организаций: в городах Оренбурге (2 общины), Бугуруслане, Орске, Соль-Илецке, Бузулуке, Медногорске и Кувандыке, поселке Саракташ, селах Старокульшарипово, Асекеево, Татарская Каргала, Бакаево, Ибряево, Озерки, Покровка, Наурузово, Никитино и станции Донгуз. Большой подъем в религиозной жизни мусульман был связан с празднованием в 1990 г. 1100-летия официального принятия ислама и 200-летия учреждения Оренбургского магометанского духовного собрания.

Возрождение мусульманского религиозного движения, ставшее возможным в условиях либерализации государственно-конфессиональных отношений в последние военные и послевоенные годы, позволило сохранить традиции мусульманской религиозной культуры в регионе. В этом велика заслуга имамов мечетей, членов мутаваллиятов, которые в непростых условиях тотального контроля и давления со стороны властных структур, общественности, смогли сохранить

свои религиозные убеждения и отстоять право на свободу вероисповедания своих прихожан. При этом в основной своей массе эти люди искренне разделяли все идеологические установки, господствовавшие в советском государстве. Эта советская идеологическая составляющая не могла не найти отражения в религиозной практике и некоторых принципах вероучения.

Тактика сотрудничества и всемерного проявления лояльности к органам власти характерна для всех религиозных организаций, сумевших в этот период легализовать свою деятельность. Тесное сотрудничество с органами советской власти, контролирующими деятельность религиозных организаций, следует рассматривать как разумную осторожность и единственно возможный путь к сохранению тех скромных возможностей, которые открылись перед верующими после войны. Действовавшие к середине 1980-х гг. мусульманские религиозные организации стали своеобразной базой для бурного развития мусульманского религиозного движения в Оренбуржье в 1990-е гг. и остаются признанными центрами мусульманской культуры в настоящее время.

Список источников и литературы

ГАОО — Государственный архив Оренбургской области. Ф. 617. Оп. 1. Д. 173, 211, 228, 238, 240, 268, 290, 294, 306, 308, 309.

Денисов, Моргунов, 2009 — Денисов Д.Н., Моргунов К.А. 130 лет Центральной соборной мечети Оренбурга. Оренбург, 2009. 100 с.

Информационный отчет, 1980 — Информационный отчет уполномоченного Совета по делам религий Г.Д. Василенко за 1980 г. // Архив управления по связям с общественными, национальными и религиозными организациями Министерства культуры, общественных и внешних связей Оренбургской области. Дело за 1980 г. Л. 7–8.

Юнусова, 1999 — Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999.

Nadja Thoma

Identity Construction Strategies in Muslim hip-hop. A multimodal analysis of the work of the German rapper Sahira

Introduction

Identities, far from being fixed and stable categories determining people's minds, are defined as dynamic entities which form processes of bringing together and eventually stabilising different discourses and the social and cultural positions these discourses imply — specific ethnicities, races, genders, classes [Chouliaraki, 2003, Hall, 1996].

Recent studies about *youth* and *youth cultures* foster a cultural more than a social or physiological understanding of youth and emphasize the diversity of youth-cultural expressions worldwide [Androutsopoulos/ Georgakopoulou, 2003, p. 2–3]. In this regard, metropolitan youth culture is portrayed as borrowing symbolic means of expression from various languages and cultures [Auer/Dirim, 2003, p. 223].

The aim of this paper is to explore how young Muslim artists construct identity within contemporary hip-hop culture in Germany. Using the example of the rapper Sahira, I will focus on the following questions: Which strategies are used to express religious identities in hip-hop? Which modifications of the traditional hip-hop culture can be observed within and through elements of Muslim culture and religion?

The data used in the paper ranges from visual resources (a CD cover and the logo of the record label) to song lyrics and interview excerpts. Using such a multimodal analysis allows me to show how specific artistic, cultural and religious ideas appear in different contexts and how they stick together.

The paper unfolds in the following manner: The first section will offer an orientation towards hip-hop culture, introducing a number of important cultural concepts for the successive discussion. The second section will give an overview of discussions about the permissivity of music, especially hip-hop and Islam. The third section will deal with identity con-

struction in German hip-hop culture. This section will be followed by a discussion of how cultural and religious identity is constructed in the work of the German rapper Sahira.

An orientation towards hip-hop culture

Hip-hop started in the 1970s in the ghettos of New York City as a youth culture movement that spread through the United States and beyond to become a favoured manner of artistic, sociocultural and political expression of a generation of globalized youth. Rooted in African-American language and culture, hip-hop has meanwhile acquired a variety of styles and verbal artistry that allows it to be used by artists of any origin, transcending linguistic, cultural and religious barriers.

Hip-hop culture is defined as having four major elements: MC'ing (rapping), DJ'ing, B-Boying/B-girling (several dance styles commonly referred to as breakdancing), and graffiti art (writing). To these, several scholars add the rap video as a fifth element as it developed its own style and its own genre conventions [Rose, 1994, p. 9]. Afrika Bambaataa, a founder of the hip-hop cultural movement, adds knowledge or "overstanding", a deeper and more critical conception than „understanding" [Alim/Pennycook, 2007, p. 90]. All these elements have always been linked very close to each other and constitute the whole culture. Listening to music doesn't suffice to be accepted as a member of the culture. The active participation in at least one of the elements through a continuing and intensive competition for better and more innovative styles, frequently with intertextual references to already existing works, makes a real member of the community.

Hip-Hop is a highly competitive culture, and fame can be achieved through constantly performing and demonstrating one's abilities. In this regard, the *battle* as a basic constituent of hip-hop is of the utmost importance. It is a competition involving at least two members, and a victor is determined by the audience [Parmar/Bain, 2007, p. 141]. Rap battles are associated with lyrical techniques like boasting (a lyrical self-praise) and dissing (a verbal offence of the antagonist).

Rap is the element that has most been discussed both in public and in science. According to the rapper Chuck D, rap as „Black America's CNN"[1] has the role to identify racist and discriminatory formations in society and to offer an alternative narrative to inform about the reality in the suburbs. Chuck D's definition of rap as a consciousness-raising resistance strategy was adapted by most scholars in Cultural Studies as an explanatory model for rap lyrics which are defined as a „driving force for change rather than only a representation of diversity" [Alim/Pennycook, 2007, p. 98]. Beyond

1 | Chuck D quoted in Dimitriadis 2004, p. 28.

the reflection of sociocultural realities and the construction of identities, the hip-hop elements are urban practices with a high potential of transforming positions and creating new social connections and interactions which cast a different light on minority positions and put into question monocultural definitions of the urban area which is highly competitive for youth [Stemmler, 2007, p. 102–107].

With the transfer of hip-hop from the United States into other parts of the world, English lost its position as the exclusive and unique rap language, and sociocultural and political issues besides manifold questions of youth cultures from different countries, nations and cultures entered rap lyrics, videos and graffiti. Musical and dancing styles of different parts of the world were integrated into the existing artistic language. These hybrid art forms express the area of conflict between the Afro-American „Ghetto-Culture" and local traditions. The combination of a global youth culture with different local elements makes hip-hop a glocal culture which makes it possible to create constantly new art forms between original and adaptation [Friedrich/Klein, 2003, p. 9–10].

Rappers outside the United States adopted the structural elements of hip-hop culture and concentrated on issues that fit life in their respective countries. While American linguistic studies concentrated on Black Talk[2] [Smitherman, 1973, 1977, Alim, 2001, 2005] and interpreted hip-hop as an Afro-American genre, studies concerning European rap lyrics have shown that European rappers basically use their mother tongue, and that bilingual second and third generation migrants use the dominant language of the society they live in [Androutsopoulos/Scholz, 2002:21[3]]. Furthermore, dialects and minority languages are used [Nicolay/Waibel, 2006].

In addition to the manifold qualities of a rapper, his or her ethnic background has always been a benchmark for authenticity and credibility in the scene, and the topos of the „black man" as a member of a marginalized community and therefore predestined rapper was present in the community itself, in media and even in science. In the global context outside the United States, this role was assumed by members of other ethnic minorities which were confronted with similar experiences of social exclusion. Thus, hip-hop is strongly represented by the North-African community in France [Stemmler, 2007], the Asian community in Britain [Midolo, 2009] and the Turkish community in Germany [Androutsopoulos, 2003].

All these communities have a high number of Muslim members. Nonetheless, the issue of Islam in hip-hop has not yet been sufficiently explored.

2 | The speech of African Americans has also been defined by other terms, like black English, Ebonics, African American vernacular, and African American language. For the history of black language, its unique features and its impact on «standard English» see Smitherman 2000.

3 | The survey includes France, Germany, Italy, Spain and Greece.

Hip-Hop and Islam

Religious permissibility of music as a point of law dates back to the beginnings of Islam, and the question if whether it was legal to listen to music and play instruments has been a point at issue until now. The Qur'an doesn't provide a definite argument for prohibition. Several interpretations by Islamic scholars to flesh out prohibition were refused by others, and thus the Sunna was consulted as an additional source of law [Fatoum, 1994, p. 29–35]. But while some aḥādīṯ favour listening to music and the use of music instruments, others forbid it. Analogous to the unclear status of music in the holy writings, the legal doctrines have taken up different positions [Fatoum, 1994, p. 35–37] which are quoted and vividly discussed in music-related discussions among Muslims on the web.

Nevertheless, music has had an influental position throughout the history of Islam and has been diffused in almost every social stratum regardless of the severe criticism from some authorities. The relationship to music depends on the types of instruments used, the musicians, the context, the target strived for and the type of music [Fatoum, p. 74–77].

For many people, including Muslims, the term hip-hop is often associated with gangsta rap, a distinctive style of rapping that emerged in Los Angeles and deals with criminality, drugs and sex and which sometimes has misogynistic and homophobic contents. Therefore, the idea of any link between hip-hop and Islam has generated some confusion if not complete rejection among Muslims.

During the last decade, some scholars have written about the the connections between Islam and hip-hop [Alim, 2006, Khabeer, 2007, McMurray, 2008, Swedenburg, 2001], showing that hip-hop performers are „of critical importance for young Muslims", as they create new spaces „for multi-faceted Islamic identities and as weapons in the battles against racist violence and Islamophobic discrimination" [Swedenburg, 2001, p. 76].

Alim highlights the Islamic roots of hip-hop, outlining „Islam's dynamic presence and central role" in the hip-hop community [Alim, 2006, p. 22]. In the introduction to his book, he uses Islamic phrases as well as hip-hop language, showing that a coexistence and hybridisation of both cultures is not as unfathomable as it may seem:

> Bismillah Al-Rahman al-Rahim. In the Name of Allah, the Beneficent, the Merciful... Yo, first and foremost, as always, All Props and Praises due to the Most High. One Love.
>
> [Alim, 2006, p.X.]

His invocation of the Basmala follows an Islamic tradition that encourages Muslims to recite this phrase in order to purify their intentions and actions, and this is also used by Islamic rappers [Khabeer, 207, p. 125]. Its translation into English makes the words intelligible for non-Muslims as

well as people who don't understand Arabic. The interjection „yo", which has multiple meanings and is typical in rap language, plus the words „Props and Praises" connect the Basmala with hip-hop language.

Khabeer gives an overview of American Muslim rappers and their impact on American hip-hop. He asserts that American Islamic hip hop artists see their work as serving two particular ends: to preserve the Islamic identity of Muslim youth and to educate non-Muslims about Islam and Muslims [Khabeer, 2007, p. 125]. Midolo accentuates the importance of hip-hop as a diasporic music for Muslim immigrants from Asia in Britain [Midolo, 2009], and McMurray [2008] focuses on the role of black women in Islamic hip-hop music.

Hip-hop and identity in Germany

During the last decades, local and national rap styles have emerged and developed a degree of cultural autonomy alongside their connection to the original American cultural models[4].

In Germany, hip-hop became one of the most important youth cultures and has been characterised by great heterogeneity from the beginning. In the early stages, German rappers performed in English, and rapping in German was said to be impossible and/or improper[5]. Among the first groups that rapped in German, two emerged as originators of two main styles; one fraction surrounded the group *Die Fantastischen Vier,* and focused on fun and partying, while the other style — tracing back to the multicultural group *Advanced Chemistry* — regarded the political aspect as the driving force of hip-hop culture and the main criterion for its further development [Berns/Schlobinski, 2003, p. 201]. The latter dealt critically with the living conditions of members of marginalised minority communities and functioned as an archetype of German *conscious rap*.

One of the main concepts of hip-hop is *realness*: For rappers it is not sufficient to simply import an attitude or to copy and reproduce styles and to base their identity as rappers on an imported concept. The topics and the language of songs have to correspond to the surrounding social conditions, which means, that they have to be real or authentic [Berns/Schlobinski, 2003, p. 215]. German conscious rap has always been regarded as more real than the fun, even if a clear distinction between the styles is not always possible.

Hip-hop identities are often described as being located in a hybrid or "third" space [Bhabha, 2004] generated through the use of multiple languages and in reference to multiple cultural communities and ethnicities. Identities of individuals within a group are hybrid in so far as they

4 | For rap in different parts of the world see Mitchell (2001), in Senegal: Heinrich (2007), in France: Stemmler (2007), in Slovenia: Stancović (2007).

5 | Meanwhile there are multicultural groups with multilingual songs, like the group *Deadline* from Cologne.

don't consist of fixed and immutable majorities and minorities but develop in a consistent dialogue that is characterised by tension between assimilation and maintenance of a distinctive ethnic minority [Androutsopoulos, 2006, p. 190].

For hip-hop artists, this positioning in a third space „[...] was also a call to social consciousness and a challenge to the "received wisdom" of the "histories" and sociopolitical structures in which the artists were embedded" [Sarkar/Allen, 2007, p. 125].

The largest number of Germany's minority residents are Turkish, with 2,5 million members. This number is closely connected with the *Gastarbeiter* program (guest-workers) of the 1960's when people from different parts of Turkey and Italy were recruited to bolster the economy. The Gastarbeiter were first given fixed-term employment contracts, and subsequently many of them settled down in Germany. The migration history of the Gastarbeiter has been frequently brought up as a central issue in rap lyrics[6], and this shows that self-identification of second and third generation migrants is closely connected to the history of migration. This becomes appearant also in the speech style which uses elements from first languages, German and hybrid forms like the *Kanak Sprak*[7].

In the following statement, the developement of a hybrid identity is expressed by the rapper Killa Hakan :

Ich bin hier geboren in Deutschland, weißt du? Natürlich hab'n wir, äh, sozusagen auch unsere deutsche Ader natürlich, weil wir... ich bin jetzt über dreißig und ich bin hier geboren, und ich hab natürlich die Kultur auch genommen, die deutsche. Wir fühlen uns nicht undeutsch, aber auch nicht richtig deutsch, auch nicht richtig türkisch so... Wir sind diese, diese eigene Kultur, die sich selbst erschaffen hat in Neukölln [Spiegel TV Magazin][8].

I was born here in Germany, you know? Of course we have, er, sort of something German in us, of course, because we... I am over 30 now and I was born here, and of course I've also adopted the culture, the German one. We don't feel un-German, but neither really German, and neither quite Turkish... We are this, this own culture, which created itself in Neukölln[9].

The hybrid identity or third space is in this case expressed by the challenge to define an unequivocal identity. The constrictive terms „don't feel", „neither really", "neither quite" accentuate the differences between his own

6 | English: The Sons of the Gastarbeita.

7 | *Kanak* is a pejorative and racist term used from Germans for immigrants and former Gastarbeiter, mainly with Turkish and Arabic background. The term experienced a semantic reinterpretation during the last years and is often used from immigrants as a positive sign for the affiliation to a hybrid culture. Feridun Zaimoğlu (1995) assimilated this idea with literary means and coined the term „Kanak Sprak" (kanak language).

8 | www.youtube.com/watch?v=nmIDEf8r_WQ&feature=related (Retrieved June 06, 2010)

9 | Neukölln is a very populated inner-city locality of Berlin which is characterized by a high percentage of immigrants, especially of Turkish and Arab descent.

hybrid identity and the conception of a „German“ or „Turkish“ identity which is easy to imagine and well definable.

Most of the members of the Turkish community have Muslim background, even if their attitudes towards religion may vary. Nevertheless, religion was not a topic discussed in German hip-hop for a long time. Religion as an issue in lyrics has mainly come up after September 11, 2001.

There are various Muslim rappers in the German-speaking world, and their use of Islamic references is highly heterogeneous both in terms of quality and quantity. The most famous among them is Ammar114 who started his carrier in 2000 and defines himself as an Islamic rapper[10]. Besides Ammar114, other rappers have released CDs with religious contents. Youtube, myspace and similar sites with user-generated content show a wide range of Islamic hip-hop songs, mostly from unknown artists.

Moreover, conversions about Islam from famous rappers both worldwide and in Germany have caused a sensation and support continued conversations about the permissibility of hip-hop within Islam, about the possible roles of Muslims in Europe and — in the case of the rapper Sahira — about the role of (Muslim) women in hip-hop and in German society.

Identity constructions of Muslim rappers in Germany — the case of Sahira

Sahira is one of the most successful female rap artists in Germany. She was born in Palestine and grew up in a solid middle class district in Berlin. Her interest in religion started after the attacks on September 11, which led to a generalizing stigmatization of Islam and Muslims in Germany [Cizmelioglu, 2007]. Sahiras identity contains elements of different cultures and languges, which I will analyze on different levels.

Visual representation of identity

Roland Barthes (1972) argued that what he called texts include all forms of representation, not just words and images, but also rituals, clothes, films and other elements. Visual representations are closely linked to other discursive fields and senses other than the visual (words, sounds, practices, through which meaning is expressed) and have a particular place in constructing identities [Woodward, 2003, p. 28].

10 | Khabeer uses „the term Islamic rather than Muslim to distinguish a genre of hip hop music and culture created by American Muslims that seeks to comply with Islamic religious standards and practices and whose current and primary audience is Muslims. For example, Islamic hip hop may restrict the types of musical instruments used, generally does not employ expletives and frequently refers to issues of doctrinal import“ [Khabeer, 2007, p. 126].

Sahira:
Frei Schnauze! Imanimusic 2005[11]

The cover of her CD "Frei Schnauze!" shows Sahira's head from the front view. She looks directly to the recipient and wears a jacket with a hood. Beyond functioning as an in-group marker, the hood is closely connected to graffiti writers who cover their heads while painting, and hence it functions as part of the visual communication within the hip-hop community. On the other hand it allows Sahira to cover her hair according to the Islamic custom.

11 | www.hhv.de/item_85479_1054649040.html (Retrieved January 30, 2011)

The logo of imanimusic, Sahira's own label, contains her religious affiliation in the name, and the last letter c has the form of a crescent as a symbol of Islam. The image above the label's name shows a skyline. At the left side there is a mosque with a crescent on its cupola, at the right side there is the Television Tower, Berlin's tallest structure, which is visible from many parts of the city. While the mosque symbolises Sahira's faith and her affiliation to Palestine, the Television Tower stands for Germany and perhaps also for the technical achievements of the West. Between the two buildings Sahira places the Brandenburg Gate, which stands as a symbol for the German Unity. On top of the Brandenburg Gate in Berlin is a sculpture of the winged goddess Minerva driving a quadriga into the city. On the CD cover Sahira replaces this sculpture with her own logo, thereby implicitly taking on the role of a goddess which can be read as a visual equivalent to the lyrical technique of boasting. Furthermore, she widens the symbolic power of the Brandenburg Gate by making it a symbol for the unity of the Muslim and the Western worlds, respectively Palestine and Germany. Moreover, by positioning her logo between these symbols, she shows her own (hybrid) position between and within both cultural and religious worlds.

Beside the title of the CD "Frei Schnauze!", the cover contains Sahira's name in Latin letters. When opening the CD, her name appears in Arabic letters on the inside cover. What the recipient of the CD experiences when he or she opens it could be read as a symbol for (intercultural) encounters, which at first glance may show one side of a person and hide aspects which appear only upon closer examination.

Linguistic representation of identity

Sahira's first CD is entitled „Frei Schnauze!"[12], a term that characterizes the glib style of speaking often associated with people from Berlin.

According to the narratology of Genette, a title of a book has the function to substitute the author as an intelligible object with the intention to convey something, and thus represents the work and raises certain expectations of the readers[13].

With the title „Frei Schnauze!", Sahira adapts a typical Berlin slang as a matter of course and defines herself as an integral part of Berlin's society. At the same time, she widens the definition of „Frei Schnauze", traditionally associated with the German-speaking majority of Berlin by applying it to the artistic work of a member of a minority and showing thus the normality of mutual adoptions of linguistic and cultural attributes. A glib style of speaking is also one of the most important skills a rapper has to have when he or she wants to show *realness* and to win battles.

12 | Translated verbally: free gob.
13 | Genette (2001, p. 82–89).

In her songs, Sahira shows a professional handling of different rhyming forms, one of the key abilities of a good rapper.

Bin frei Schnauze[14]
Flistin ist auch mein Zuhause […]
Was ich höre, dass ich störe
Mal wieder nicht zum Inventar gehöre
Ich schwöre Mann […]
Ich trag mein Tuch, weil ich mag mein Tuch
Du jagst mein Tuch, weil du nicht mal versuchst […]

I'm freely speaking
Flistin is also my home […]
What I hear, that I'm bothering
And that once again I'm not part of the inventory
I swear, man […]
I wear my shawl, because I like my shawl
You hunt my shawl, because you don't even try […]

Mein Tipp: Lies nicht *Bild, bild* dich lieber![15]
My advice: Don't read the Bild, educate yourself!

In addition to the end rhymes (störe — gehöre) aligned with internal rhymes (höre — schwöre, trag — mag) she uses assonances (trag mein — jagst mein, frei - mein), oblique rhymes (Schnauze — Zuhause), identic vowels (mein Túch — versúchst, nícht Bíld, bíld dích) and identical words (Tuch — Tuch), amplifying thus the linguistic variety[16].

With the wordplay *Lies nicht Bild, bild dich lieber*, she refers to a German mass circulation tabloid whose reading should be replaced by study, a view that she often refers to in her lyrics and in interviews.

Apart from lyrical variation, different languages are used and connect to different communities and societies in Sahira's songs. Following the title of the CD "Frei Schnauze!", Sahira uses the dialect of Berlin when presenting opinions of people from Berlin in the song "Dit Tuch mit Aisha" (That shawl with Aisha):

Ick weiß nicht, warum die *dit* bloß mag, *dit* Tuch in ihrem Haar[17]
[…] *Ick* versteh *dat nich so janz*
I don't know, why on earth she likes it, that shawl in her hear
[…] I bearly understand that

14 | Sahira: Frei Schnauze. In Frei Schnauze! Imanimusic 2005.
15 | Sahira: Track 16. In Frei Schnauze! Imanimusic 2005.
16 | For the lyrical characteristics of rap see Baier 2008 and Verlan 2003, p. 23.
17 | Sahira: Dit Tuch mit Aisha. In Frei Schnauze! Imanimusic 2005.

With the use of the dialect she shows her language proficiency not only in terms of active use and authentic pronounciation but also in terms of knowledge about the pragmatic use of it.

Beside the variety of Berlin dialect, Sahira uses English elements, which have already been shown to be an integral part of non-English rap discourse (Androutsopoulos/Scholz 2006):

> Mein Kopf und mein Bauch haben den *fight* l ngst nicht gekl rt[18]
> My head and my belly have in no way cleared the fight

> *Ey yo*, ich bin frei Schnauze[19]
> *Ey yo*, I speak freely

> Nix is *real* an euch
> You have nothing *real* about you

The subject of the fight is very common in hip-hop culture. The fight between her reason and her emotions are here compared with a *battle*-situation. The interjections "ey" and "yo" are among the most important ingroup-codes[20] of the hip-hop community. With the advice of the absent realness of other people, Sahira asserts her authority within the community.

In addition to rap language, Sahira uses Arabic terms, mostly in contexts which are related to Palestine:

> Bin frei Schnauze, *Flistin* ist auch mein Zuhause[21]
> Am free speaking, *Flistin* is also my home

Beside the Arab words, she uses Islamic words to show not only her ethnic but also her religious background:

> *Imani*, was immer auch kommen mag
> *Imani*, whatever may come

> Du bist so stolz, so rein, so weich, so warm, *mashaallah*[22]
> Es ist mit dir so vollkommen zu sein, so warm, so klar, *subhanallah*
> You are so proud, so immaculate, so soft, so warm, *mashaallah*
> With you it is so perfect to be, so warm, so clear, *subhanallah*

> Hey *Schwester* […] Warum fragst du mich nicht nach'm Weg[23]
> Hey *sister* […] Why don't you ask me for the way?

18 | Sahira: Snippet. Online: www.myspace.com/sahiraimanimusic (Retrieved January 29, 2011).
19 | Sahira: Frei Schnauze. In Frei Schnauze! Imanimusic 2005.
20 | Keim 2004.
21 | Sahira: Frei Schnauze. In Frei Schnauze! Imanimusic 2005.
22 | Sahira: Snippet. Online: www.myspace.com/sahiraimanimusic (Retrieved January 29, 2011).
23 | Sahira: Dit Tuch mit Aisha. In Frei Schnauze! Imanimusic 2005.

With *Imani* Sahira refers to Islam and includes an implicit reference to her label *imanimusic*. The Arabic words in the German song act as a symbol for the strength and confidence she gains from her religion and musical career. The words *mashaallah* and *subhanallah* are used by people with Muslim background to praise specific actions or to draw attention to the wonders of creation. In the song *Dit Tuch mit Aisha*, Sahira addresses a fictitious woman who is not on the right path in her opinion by repeatedly calling her *Schwester* (sister).

It has been stressed in the recent literature that through rap lyrics minority languages gain 'visibility' and higher status relative to the traditional order [Low/Sarkar/Winer, 2009, p. 77]. Furthermore, rap has been interpreted as a strategy for integration whereby young artists work to make their culture more visible in the public sphere and within the framework of media institutions of the larger society [Leblanc/Boudrealt-Fournier/Djerrahian, 2007[24]]. The results of these analyses are applicable for the music of the rapper Sahira, who allows Islam plenty of space in her work by using an Islamic language. This way, she succeeds in giving higher visibility to Islam and Muslims in Germany and amplifying the linguistic repertoire of rap lyrics, which traditionally have no religious vocabulary.

c. Content-related representation of identity

All the published newspaper articles about Sahira highlight the fact that she (voluntarily) wears the *hijab*, which is in Germany one of the most discussed topics regarding the integration of Muslims.

> Hut ab, aber nicht Tuch ab […] (Frei Schnauze)
> Du jagst mein Tuch, weil du nicht mal versuchst
> Einzusehn: Palästinenserin ist unterwegs in […] Berlin
> Hats off, but not shawl off […]
> You are hunting my shawl, because you don't even try
> To understand: Palestinian woman is there in […] Berlin

With the phrase *hats off*, which means to demonstrate respect to somebody, Sahira emphasizes the need of mutual respect in multicultural situations. At the same time, with *but not shawl off,* she clarifies her assumption about claims for a ban of the headscarf, which are in her opinion a limitation of religious liberty.

In terms of her ethnic affiliation Sahira shows her belonging to both Palestinian and German culture and/or nation:

24 | As cited in Low/Sarkar/Winer 2009.

Bin Frei Schnauze. Kein Zweifel: Berlin mein Zuhause[25] (Frei Schnauze)
I speak freely. No doubt: Berlin my home.
Denkt ihr echt, Mann, ich bin nur deutsch?
Do you really think, man, that I am only German?

Hey Deutscher, denk mal nach[26]
Ich bin nicht nur, aber auch Palästinenserin
Hey German, think twice
I am not only but also Palestinian

Jetzt mal zu euch Arabern… […]
Habt die zwei Wörter, die ihr gehört habt,
immerzu und immer noch im Repertoire […]
Ich bin nicht von euch — Alhamdullillah
And regarding you, Arabs… […]
You have the two words which you have heart
incessantly and still in your repertoire […]
I am not from you — Alhamdullillah.

Sahira describes Berlin without ambiguity as her home. However, she narrows the image one could get when thinking about a person from Berlin, saying that she is *not only* German. In the last song on her CD, she addresses a ficticous German man, inviting him to reflect about her identity which is *not only* Palestinian, as it may seem when looking only at her outward appearance. In Frei Schnauze, she addresses a group of ficticious Arabs, accusing them of their insufficient German skills and ascertaining that she does not feel like a part of them.

In an interview with the *Islamische Zeitung* Sahira says:

"Our generation will find it difficult to say I am only German or I am only Arab or Turkish. When you say, I am Muslim, then it has no longer any relevance from were one comes"[27].

In summary, Sahira accentuates her belonging to more than one culture, namely to the German and the Arab/Palestinian one which she defines as enrichment. Integration is in her point of view closely connected to a good command of German, which becomes clear when she criticizes Arabs who don't learn the language of their receiving country and to whom she doesn't want to belong.

The hybrid identity between two ethnicities and cultures can in her opinion be held together by the Muslim belief, which is a new concept in rap-lyrics.

25 | Sahira: Frei Schnauze. In Frei Schnauze! Imanimusic 2005.
26 | Sahira: Track 16. In Frei Schnauze! Imanimusic 2005.
27 | Aufgewachsen im "gut bürgerlichen" Berlin (2007). In: Islamische Zeitung (IZ), 09.05.2007. Online www.islamische-zeitung.de/?id=8768 (Retrieved January 29, 2011).

Conclusion

Within the great diversity of German contemporary hip-hop culture, Muslim hip-hop has emerged as an independent style with great variety. One of the most famous Muslim rappers is Sahira, born in Palestine and living in Berlin. Through a multimodal analysis including both visual and linguistic aspects and the contents of her lyrics, I showed different strategies of identity-construction, which comprehend not only the ethnic, but also the religious affiliation.

The title of Sahira's CD, its visual elements and Sahira's clothing are a reference to the roots of hip-hop culture and show her knowledge of and part in it. Including typical elements of the city of Berlin, she also shows her understanding of local communication.

In her lyrics, Sahira uses English, standard German and dialect phrases as well as Arabic words, depending on the situation she is describing, showing thus that code-switching, far from being a chaotic form of expression, is a rule governed form which functions as a powerful in-group marker, as has been repeatedly stressed in the recent literature. In addition to these linguistic varieties, Sahira uses Islamic words within German phrases to underline her religious identity. The use of Islamic words within her lyrics is part of a social style and a form of self-presentation which activates social meanings and give higher visibility to Islam and Muslims in Germany.

To sum up, this multimodal analysis shows that German Muslim rap is the achievement of a recontextualization process, wherein a global cultural model has been adapted to a specific audience in a different reception country.

Beyond the mere use of different languages as markers for ethnic belonging, Sahira uses religious visual codes and linguistic phrases in order to transgress ethnic differences and monocultural, monoreligious or Islamophobic conceptions which, in her opinion, could restrict communication. Furthermore, the different visual and linguistic elements are a demonstration of Sahira's ability to insert new elements into the existing hip-hop culture, one of the abilities which label someone a good and *real* rapper.

References

Bibliography

Alim, H. Samy (2006): Roc the Mic Right. The Language of Hip Hop. New York, London: Routledge.

Alim, H. Samy; Pennycook, Alastair [2007]: Introduction to the Special Issue [Glocal Linguistic Flows: HipHop Culture(s), Identities and the Politics of Language Education]. In: Journal of Language, Identity and Education, Vol. 6, issue 2, p. 89–100.

Androutsopoulos, Jannis (ed.) (2003): HipHop. Globale Kultur - Lokale Praktiken. Bielefeld: transcript.

Androutsopoulos, Jannis (2006): Mehrsprachigkeit im deutschen Internet. In: Schlobinski, Peter (ed.): Von *hdl* bis *cul8r*. Sprache und Kommunikation in den Neuen Medien. Mannheim: Dudenverlag (Thema Deutsch, Band 7), p. 172–196.

Androutsopoulos, Jannis; Georgakopoulou, Alexandra (2003): Discourse constructions of youth identities. Introduction. In: Androutsopoulos, Jannis (ed.): HipHop. Globale Kultur - Lokale Praktiken. Bielefeld: transcript, p. 1–28.

Androutsopoulos, Jannis; Scholz, Arno (2006): Recontextualization: Hip-hop culture and rap lyrics in Europe. In: Linke, Angelika (ed.): Attraktion und Abwehr. Die Amerikanisierung der Alltagskultur in Europa. Köln, Wien u.a.: Böhlau (Alltag & Kultur, 11), p. 289–304.

Berns, Jan; Schlobinski, Peter (2003): Construction of identity in German hip-hop culture. In: Androutsopoulos, Jannis K.; Georgakopoulou, Alexandra (ed.): Discourse constructions of youth identities. Amsterdam: Benjamins (Pragmatics & beyond, N.S., 110), p. 197–222.

Bhabha, Homi K. (2004): The location of culture. London, New York: Routledge (Routledge classics).

Chouliaraki, Lilie (2003): Media and youth identities in a post-traditional order. In: Androutsopoulos, Jannis K.; Georgakopoulou, Alexandra (ed.): Discourse constructions of youth identities. Amsterdam: Benjamins (Pragmatics & beyond, N.S., 110), p. 303–328.

Dimitriadis, Greg (2004[2]): Performing Identity/Performing Culture. Hip Hop as Text, Pedagogy, and Lived Practice. In: McCarthy, Cameron/ Valdivia, Angharad N. (ed). Intersections in Communications and Culture. Global Approaches and Transdisciplinary Perspectives. Vol. 1). New York/ Wien/Berlin et al.

Dirim, İnci; Auer, Peter (2003): Socio-cultural orientation, urban youth styles and the spontaneous acquisition of Turkish by non-Turkish adolescents in Germany. In: Androutsopoulos, Jannis K.; Georgakopoulou, Alexandra (ed.): Discourse constructions of youth identities. Amsterdam: Benjamins (Pragmatics & beyond, N.S., 110), p. 223–246.

Fatoum, Aly Abd-el-Gaphar (1994): Der Einfluß des islamischen Rechtsgutachtens (Fatwa) auf die ägyptische Rechtspraxis. Am Beispiel des Musikhörens. Frankfurt am Main, Wien u.a.: Lang (Heidelberger orientalistische Studien, 26).

Genette, Gérard (2001). Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches. Frankfurt/Main: Campus.

Hall, Stuart (1996): Who needs Identity? In: Hall, Stuart; Du Gay, Paul (ed.): Questions of Cultural Identity. London: Sage, p. 1–17.

Heinrich, Hans-Jörg (2007): Rapper im Senegal: Die Botschaft der Straße. In: Bock, Karin/Stefan Meier /Gunter Süss (ed.): HipHop meets

Academia. Globale Spuren eines lokalen Kulturph nomens. Bielefeld: transcript (Studien zur Popularmusik), p. 117–136.

Keim, Inken (2004): Kommunikative Praktiken in t rkischst mmigen Kinder- und Jugendgruppen in Mannheim. In: Deutsche Sprache, vol. 32, issue 3, p. 198–226.

Khabeer, Suad Abdul (2007): Rap that Islam. The Rhyme and Reason of American Islamic Hip Hop. In: The Muslim World, vol. 97, p. 125–141.

Klein, Gabriele; Friedrich, Malte (2003): Is this real? Die Kultur des HipHop. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Low, Bronwen; Sarkar, Mela; Winer, Lise (2009): 'Ch'us mon propre Bescherelle'. Challenges from the Hip-Hop nation to the Quebec nation. In: Journal of Sociolinguistics, Vol. 13, issue 1, p. 59–82.

McMurray, Anaya (2008): Hotep and Hip-Hop. Can Black Muslim Women Be Down with Hip-Hop. In: Meridians: feminism, race, transnationalism, Vol. 8, Number 1, p. 74–92.

Midolo, Elena Dominique (2009): Flow of sounds. Musica e diaspora. Il rap islamico in Gran Bretagna. 1. ed. italiana. Napoli: Liguori (Profili Metropolis, 36).

Mitchell, Tony (ed.) (2001): Global noise. Rap and hip-hop outside the USA. Middletown CT: Wesleyan Univ. Press.

Nicolay, Mirta; Waibel, Saskia (2006): Hützutags we real wosch sie…. Hip-Hop in der Schweiz. In: Dürscheid, Christa & Spitzmüller, Jürgen (Hrsg.): Zwischentöne. Zur Sprache der Jugend in der Deutschschweiz. Zürich: NZZ-Verlag, 115–144.

Parmar, Priya; Bain, Brionn (2007): Spoken Word and Hip Hop. The Power of Urban Art and Culture. In: Kincheloe, Joe L.; hayes, kecia (ed.): Teaching city kids. Understanding and appreciating them. New York, Washington, DC/Baltimore, Bern, Frankfurt am Main, Berlin, Brussels, Vienna, Oxford: Lang (Counterpoints), p. 131–156.

Pennycook, Alastair (2007): Language, Localization, and the Real. Hip-Hop and the Global Spread of Authenticity. In: Journal of Language, Identity and Education, Vol. 6, Number 2, p. 101–115.

Rose, Tricia (1994): Black Noise. Rap Music and Black Culture in Contemporary America. Hanover, London: Wesleyan University Press.

Sarkar, Mela; Allen, Dawn (2007): Hybrid Identities in Quebec Hip-Hop. Language, Territory, and Ethnicity in the Mix. In: Journal of Language, Identity and Education, vol. 6, issue 2, p. 117–130.

Smitherman, Geneva (2000): Black talk. Words and phrases from the hood to the amen corner. Rev. ed. Boston: Houghton Mifflin.

Stanković, Peter (2007): HipHop in Slovenien: Gibt es Muster lokaler Aneignung eines globalen Genres? In: Bock, Karin/Stefan Meier /Gunter Süss (ed.): HipHop meets Academia. Globale Spuren eines lokalen Kulturphänomens. Bielefeld: transcript (Studien zur Popularmusik), p. 89–103.

Stemmler, Susanne (2007): Bienvenu dans la Zonarisk. Soundtrack des Aufstands in Frankreichs Vorstädten. In: Helms, Dietrich; Phleps, Thomas (ed): Sound and the City. Populäre Musik im urbanen Kontext. Bielefeld: transcript, p. 97–112.

Swedenburg, Ted (2001): Islamic Hip-Hop vs. Islamophobia. Aki Nawaz, Natacha Atlas, Akhenaton. In: Mitchell, Tony (Ed.): Global noise. Rap and hip-hop outside the USA. Middletown CT: Wesleyan Univ. Press, S. 57–85.

Zaimoğlu, Feridun (1995): Kanak Sprak. 24 Mißtöne vom Rande der Gesellschaft. Berlin: Rotbuch-Verl.

Discography

Sahira: Frei Schnauze! Imanimusic 2005

Online Sources

Aufgewachsen im “gut bürgerlichen” Berlin (2007). In: Islamische Zeitung (IZ), 09.05.2007: www.islamische-zeitung.de/?id=8768

CD Cover Sahira “Frei Schnauze!”: www.hhv.de/item_85479_1054649040.html

Cizmecioglu, Aygül: Sahira Awad rappt für Toleranz. Kopftuch ist Freiheit, 07.04.2007: www.n-tv.de/politik/dossier/Kopftuch-ist-Freiheit-article221790.html

Interview with Killa Hakan: www.youtube.com/watch?v=nmIDEf8r_WQ&feature=related

Website Sahira: www.myspace.com/sahiraimanimusic

Социология, политология и экономика исламского мира

5

И.Л. Алексеев

Между Ибн Таймийей и Ибн Халдуном: в поисках аналитической модели арабской революции 2011 г.

I

أيادي مصرية سمرا ليها في التمييز
ممددة وسط الزئير بتكسر البراويز
سطوع لصوت الجموع شوف مصر تحت الشمس
آن الأوان ترحلي يا دولة العواجيز

Руки Египта смуглы, и они различны.
Но все они сплетены в одну цепь, раскалывающую преграды.
Все они стали гремящим голосом. Посмотри:
Египет под палящим солнцем требует:
Государство стариков, настало время тебе уйти
Абд ар-Рахман ал-Абнуди
Площадь (ал-Мидан). Отрывок из поэмы. Перевод Г.Г. Косача.
[Косач, 10.02.2011]

Начало 2011 г. ознаменовалось волной политических перемен в арабском мире, которую аналитики поспешили назвать «великой арабской революцией».

Как утверждает А.Б. Подцероб, предпосылки к происходящим в арабском мире событиям вызревали давно, однако размах народных выступлений и начавшаяся «цепная реакция» застали врасплох и правящие там режимы, и Запад, да и Россию. Особенностью этих выступлений стало то, что они охватили не только «проблемные», но и «благополучные» (с социально-экономической точки зрения) страны — Тунис, где за период 2004–2009 гг. доход на душу населения вырос с 3,5 тыс. тун. дин. (2,7 тыс. дол.) до 5 тыс. тун. дин. (3,9 тыс. дол.), где на средний класс, составляющий 60 % населения, приходится 83 % потребления, 80 % семей являются собственниками жилья и 21 % владеет автомобилями; и нефтедобывающую Ливию, где как всегда в

начале года (и буквально накануне восстания) нуждающиеся семьи получили дотации деньгами, продовольствие, а кое-кто и бесплатные сертификаты на автомобили [Подцероб, 14.03.2011].

Тот же автор отмечает, что причины вспыхнувших бунтов были вроде бы везде разные — тяжелое социально-экономическое положение в Египте, монопольный контроль над экономикой кланов Тараблуси и Бен Али в Тунисе, сепаратистские настроения в Киренаике в Ливии, социальное неравенство между суннитами и шиитами на Бахрейне и т.д. Вместе с тем свою роль сыграли и общие для всего арабского мира факторы. На Ближнем Востоке и в Северной Африке идут процессы формирования гражданского общества. Наряду с поколениями, воспитанными в традициях патернализма и преклонения перед харизматическими лидерами, появились новые, более образованные и информированные поколения, не желающие мириться с всевластием авторитарных режимов. С другой стороны, налицо упрочение позиций и усиление влияния национальной буржуазии, стремящейся покончить с разделом экономики на «сферы влияния» между семейными кланами или группами бюрократической буржуазии, повальной коррумпированностью госаппарата, превращением арабских стран в «наследственные республики», подавлением демократических свобод. Свою роль во многих странах сыграла, наконец, и порождающая чувство безысходности нищета значительной части населения [Там же].

Практически общим местом в аналитике и публицистике, посвященной этим событиям стало признание фактора информационной войны, как одного из ключевых при любых сценариях развития ситуаций.

Тем не менее анализ экспертных оценок, опубликованных в прессе, а в еще большей степени звучавших во время мозговых штурмов, демонстрирует отсутствие у специалистов какой-либо аналитической парадигмы, с помощью которой можно было бы попытаться объяснить логику развития ситуации и смысл происходящего. Так, руководитель прошедшего в феврале этого года в Высшей школе экономики и собравшего крупнейших московских арабистов круглого стола «”Революции” на Ближнем Востоке и Северной Африке: иллюзия или реальность?» А.Л. Рябинин констатировал, что «никто из экспертов не хочет давать прогнозы, потому что никто не хочет снова обжечься». Так же он напомнил, сколь радужными (вероятно, с точки зрения тогдашних идеологических приоритетов. — *И. Ал.*) были в свое время оценки Исламской революции в Иране, свергнувшей коррумпированный режим шаха, и насколько ошибочными оказались (сделанные уже в другую историческую эпоху) прогнозы относительно установленной в Алжире военной диктатуры» [Серегин, 17.02.2011]. Осторожность в прогнозах на сей раз оказалась тем более уместной, что уже после завершения круглого стола стали приходить сообщения об эскалации напряженности в Бахрейне и начале массовых расстрелов демонстрантов в Ливии. В целом позиция профессионального сообщества была

идеально выражена в статье дуайена российского прикладного востоковедения академика Е.М. Примакова, появившейся по горячим следам событий египетской революции: «Ситуация развивается каждодневно. Трудно сегодня сделать достоверный прогноз, но одно уже ясно: Египет серьезно меняется, и это будет иметь последствия на всем Ближнем Востоке» [Примаков, 09.02.2011]. Таким образом, мы попрежнему способны оперативно и в деталях констатировать происходящие события, объяснение которых, возможно, может быть представлено только по наступлении их исторических и политических последствий. Внезапная отставка посла Российской Федерации в Ливии В. Чамова, сопровождавшаяся ссылками на анонимные источники, еще раз, хотя уже и с другой стороны, подтвердила обоснованность более чем сдержанных оценок аналитиков [Чамов, 24.03.2011].

Однако в экспертных оценках и дискуссиях выявилось по крайней мере несколько констант, которые могут быть использованы как опорные точки для анализа текущих процессов на Ближнем Востоке. Наряду с признанием роли нетрадиционных и не связанных с государством медиа (спутниковое телевидение и социальные сети) как механизма запуска и катализации этих процессов большинство наблюдателей так или иначе отмечают, что имеющий место кризис целого ряда современных арабских режимов чреват серьезными геополитическими изменениями [см., напр.: Попов 10.02.2011; Исаев 24.03.2011].

С другой стороны, нельзя не признать справедливым мнение авторитетного эксперта, заключающееся в том, что современный

«арабский мир — порождение обстоятельств политического характера, вызывавшихся к жизни происходившими в странах, являющихся ныне членами этого сообщества, этническими процессами. Он абсолютно далек от того, чтобы рассматривать его в качестве единого в культурном и даже религиозном отношении (если иметь в виду внутреннее разнообразие ислама) геополитического пространства. Более того, этот мир неоднороден с точки зрения существующих в нем политических систем и моделей экономического развития. Это — рыхлое и гетерогенное сообщество, раздираемое многочисленными “центрами силы”, давно утратившее какое-либо государственное образование, которое можно было бы квалифицировать в качестве ведущего (миф Египта как несущей конструкции арабского мира, возникший во второй половине 1950-х гг., ушел в прошлое со смертью Г.А. Насера). Это сообщество, состоящее из стран, не объединенных едиными символами, проводящих противоречащие неким “общеарабским” интересам курсы в своей внутренней и внешней политике, давно ставшими трудно сравнимыми с точки зрения уровня экономической модернизации, социальной мобильности и гражданских свобод. Говоря иначе, считать, что тунисские события вызвали к жизни политический кризис в Египте, который, в свою очередь и по принципу домино, способен при-

вести к революционным изменениям в иных странах, входящих в Лигу арабских государств, по меньшей мере неразумно».

[Косач 04.02.2011]

Тем не менее синхронная последовательность и внутреннее сходство революционных процессов в каждой из этих стран заставляет, при всей справедливости приведенной цитаты, искать какую-то общую основу для объяснения происходящего за пределами современной политологии и политической аналитики, даже если она осуществляется профессиональными специалистами по Ближневосточному региону. На наш взгляд, эта общая основа кроется в тех самых «обстоятельствах политического характера, вызывавшихся к жизни… этническими процессами», которые и привели к возникновению современного арабского мира — реальности, фактически не существовавшей в качестве самостоятельного политического феномена до начала XX в. Речь идет, таким образом, об особенностях **исторических** процессов, в результате которых сформировался арабский мир в его нынешнем виде, и — глубже — об особенностях исторического развития ближневосточных обществ, образовавших когда-то ядро исламской цивилизации.

Сегодняшняя революционная волна в арабском мире уже третья в XX в. Первая такая волна, собственно и названная Великой арабской революцией, происходила в 1916–1918 гг. и была частью Первой мировой войны, итогом которой на Ближнем Востоке стал территориальный раздел Османской империи и возникновение «страновых» (*актар*, ед.ч. *кутр*) арабских национальных государств[1]. Границы этих государств были закреплены системой мандатов Лиги Наций, выданных колониальным державам, действовавшим в этом регионе. Эта мандатная система стала переходным этапом к формированию нынешней политической карты арабского мира, скорректированной второй волной антимонархических революций, произошедших в части арабских стран в 1950–1960-е гг. и закрепивших окончательное становление вестфальско-ялтинской системы международных отношений применительно к Ближнему Востоку и Северной Африке. Собственно говоря, исторический смысл мандатной системы состоял в том, что она была инструментом колониальной модернизации региональных обществ, вписывавших в мировой порядок Новейшего времени, а антиколониальные революции после Второй мировой войны положили начало процессу раздела сфер влияния сверхдержав в регионе в рамках так называемой биполярной системы «Восток–Запад». Таким образом, арабские страны, как часть того, что потом будет названо «Большим Ближним Востоком», стали одной из важнейших структурных частей «третьего мира», рассматривавшегося как арена противостояния «первого» — капиталистического и «второго» — социалистического миров.

1 | Эпистемология этого процесса, связанная с генезисом и разработкой дискурса арабского национализма подробно рассмотрена Г.Г. Косачем (см.: Косач, 2007).

Пишущему эти строки уже приходилось, комментируя революцию 25 января в Египте, высказывать идею, что происходящие сегодня в арабском мире события демонстрируют типологическое сходство с советской «перестройкой» 1980-х гг., разрушившей иерархию политико-экономических «миров» XX в. по степени их экономического развития и политической гегемонии, и что по аналогии с теми событиями наблюдатель вправе рассматривать арабскую «перестройку» 2011 г. как возможное начало конца так называемого «третьего мира» [Алексеев, 8.02.2011]. Эти ожидания — безотносительно любых конспирологических построений — выглядят вполне обоснованными уже хотя бы тем, что политическая конфигурация в регионе, полностью обязанная своим возникновением глобальным политическим трендам XX в., очевидным образом перестает отвечать изменившимся историческим условиям.

Современный глобальный тренд связан с окончательным преодолением наследия «проекта Модерн» со всеми его составляющими — национальным государством и политическим национализмом, индустриальной модернизацией, технократией, секуляризмом, глобальными полюсами силы и пр. Сегодня формируется принципиально иная концепция распределения мировой власти, опирающаяся на консенсус транснациональных элит, объединенных неким подобием средневековой патронажно-клиентельной связи, своего рода «неофеодализм».

Таким образом, мы можем констатировать очевидный кризис стратегии «вторичной», или «догоняющей», модернизации в арабском мире, выражающийся в кризисе институтов национальных государств, реализовывавших эту стратегию[2]. С другой стороны, сама эта модернизация (в какой бы степени ни были различны ее темпы, объемы и достижения в каждой и революционизированных стран) вкупе с глобализацией информационных потоков ускорила рост социальных ожиданий населения во всех этих странах и катализировала протестные настроения в отношении режимов, которые — при всех различиях их институционального дизайна, идеологической окраски и политической ориентации — объединяет авторитарный или автократический характер власти.

Внешний характер модернизации в арабском (и шире — мусульманском) мире, характер которой обусловливался так или иначе столкновением традиционного мусульманского общества с европейской колониальной экспансией, и вытекающие отсюда трудности неоднократно обсуждались в востоковедной литературе. В наиболее концентрированной форме эта проблематика была суммирована в работах Б. Льюиса [Lewis, 2002; Льюис, 2003]. Кризис такой модернизаци-

2 | Это отнюдь не означает неизбежности быстрого исчезновения этих национальных государств. Скорее, надо говорить именно о структурном кризисе системы международных отношений и глобальной политики, отражающемся в возникающей дестабилизации на региональном и локальном уровнях.

онной стратегии на фоне общего кризиса модерна как миропроекта и капитализма как социально-экономической формации, являющейся базисом этого проекта, на который также указывали практически все ведущие философы и социологи XX в., создает кризис теоретических моделей, которые сколько-нибудь удовлетворительно исторически объясняли бы происходящие процессы. Это в особенной степени касается мусульманского общества, интерпретировать которое с точки зрения европоцентристских концепций было затруднительно даже во времена, казалось бы, бесспорного торжества «западной демократии» в ее либерально-буржуазной или марксистской версии.

II

В этой ситуации повышается эвристическая ценность объяснительных моделей, разработанных вне парадигмы сугубо западных учений о человеке и обществе. Исламская цивилизация, к счастью, дает нам пример аутентичной социологии традиционного мусульманского общества, разработанной на базе классической арабо-мусульманской историографии и, по мнению многих исследователей, предвосхитившей многие открытия европейских политических мыслителей Нового времени. Речь идет об историко-социологической концепции Абд ар-Рахмана Ибн Халдуна (1332–1406).

Наиболее известна его теория политических циклов, сформулированная им на материалах истории в основном современных ему обществ арабского Магриба изложенная в его основном сочинении «Пролегомены к книге поучительных примеров и дивану сообщений о днях арабов, персов и берберов и их современников, обладавших властью великих размеров», известном также как *Мукаддима,* или «Введение».

Как справедливо отмечалось исследователями, вклад Ибн Халдуна в арабо-мусульманскую историческую и философскую мысль заключался прежде всего в том, что им была предложена принципиально новая концепция мировой истории, связывавшая исторический процесс с динамикой развития структур человеческого общества. Ибн Халдун перешел от «истории пророков и царей» (парадигма, заложенная еще ат-Табари) к истории человеческих сообществ, попытавшись выявить некоторые закономерности развития этих сообществ и объяснить их объективными причинами, кроющимися в природе людей [см., напр.: Бациева, 1965; Игнатенко 1980].

Поставленная Ибн Халдуном задача «исследования основ» и «принципов» общественной жизни позволила ему заявить о создании «новой науки», которая и является истинной историей. Он определил ее, как важнейшую ветвь философии (*хикма*), то есть отнес к рациональным наукам. Методом же такой науки должен был стать критический анализ исторических сообщений (*ахбар*) с точки зрения здравого

смысла и проверка достоверности содержащейся в них информации. В результате Ибн Халдун приходит к построению динамической модели исторического процесса, в которй развитие человеческих обществ протекает неравномерно и оказывается обусловленным целым комплексом факторов биологического и социально-экономического порядка.

В наиболее общем виде теория Ибн Халдуна о политических циклах сводится к следующему. Ибн Халдун выделяет три основных типа человеческого общежития (*ʻумрāн*): (1) *вахш* — «дикость» доземледельческий образ жизни, с элементарной социальной организацией и максимальной степенью вписанности в природную среду [Ibn Khaldūn 1958, vol I, pp. 173–174, 374; Бациева 1965, с. 160]; (2) *бадв* — «кочевье», «пустыня», «сельская жизнь» или «примитивное состояние», под которым понимается в основном кочевой образ жизни, но также сюда включается и сельское земледелие [Ibn Khaldūn 1958, vol I, pp. 67; Бациева 1965, с. 161; Mahdi 1937, pp. 31–33]; (3) *хадар* — «городская жизнь» или «цивилизация», периферией которой являются первые два типа [Ibn Khaldūn 1958, vol I, pp. 67; Бациева 1965, с. 161; Mahdi 1937, pp. 42]. Именно взаимодействие «цивилизованного»/«городского» центра и «кочевой»/«сельской» периферии определяет динамику социального развития по Ибн Халдуну. «Кочевники», которые живут в трудных социально-экологических условиях и для которых характерен низкий уровень потребления, высокий уровень групповой идентичности, солидарности и готовности к экспансии (*ʻасабийа*), периодически завоевывают «городской» центр, обеспечивающий политико-экономический рост общества, и основывают там правящую династию. Первоначально их власть не требует больших расходов и в силу этого, не проявляет особо заметной тирании. По мере роста благосостояния «цивлизации» возрастает численность населения и уровень потребления материальных благ, сокращается объем ресурсов, возрастает налоговый гнет, усиливается тирания и снижается уровень *ʻасабиййи*, что приводит к социально-политическому кризису, который заканчивается приходом новых завоевателей из «пустыни», начинающих новый цикл [Бациева, 1965]

Сопоставление концепции Ибн Халдуна с обширным материалом, накопленным историками и этнологами в изучении феномена симбиоза кочевых и оседлых обществ Ближнего и Среднего Востока, Северной Африки и Центральной Евразии, позволяет утверждать, что фактически средневековый мусульманский мыслитель создал обобщенную теоретическую модель известного ему общества, в котором он сам жил. В этом отношении его работа может быть поставлена в один ряд с такими памятниками истории науки, как «Капитал» Маркса и «Хозяйство и общество» Вебера. Подобно тому, как Маркс разработал политэкономию, а Вебер — социологию капитализма, Ибн Халдун

создал теорию исторической и политической динамики того типа общества, который позднее самим Вебером был назван «доиндустриальной автократической империей» [Simon, 2002, p. 225].

Таким образом, ибн-халдуновская мысль оказывается тем более релевантной для понимания тенденций долгосрочного исторического развития традиционных мусульманских обществ Ближнего и Среднего Востока в целом, чем более очевидной представляется «недомодернизированность» этих обществ, в большей или меньшей — но всегда в значительной — степени сохраняющих черты доиндустриального уклада в своей социальной и политической структуре. В этой перспективе, на наш взгляд, представляется допустимым принять в качестве рабочей гипотезы тезис о том, что большинство современных арабских режимов в условиях незавершенной «догоняющей» модернизации сохранили типологические черты домодерных автократий (а некоторые из них — особенно государства Залива — попросту сохранили автократические режимы практически в чистом виде, лишь снабдив их в той или иной степени конституционно-демократическим фасадом, придающим им внешний облик современного национального государства).

III

В связи со сказанным представляется важным ряд вопросов, связанных со структурными особенностями логики политического развития такого типа обществ. К таким вопросам следует, в частности, отнести проблему соотношения исламского социально-политического идеала и династического автократизма (*султанийа*) и ее теоретическую разработку Ибн Халдуном [Simon, 2002, p. 148–166; ср. Бартольд, 1966]. Более того, по нашему мнению, это и есть центральный вопрос исторической социологии традиционного мусульманского общества, имеющий решающее значение при столкновении этого общества с феноменом модерна. Собственно говоря, весь категориальный аппарат *Мукаддимы* и его ядро (*‘умран бадави–‘умран хадари–‘асабийа*) представляет собой попытку описания модели динамического взаимодействия этих двух парадигм. Категория *‘асабийа* в этом контексте является ключевой для понимания подобной динамики.

«Классическая» исламская социальная модель — это модель городской религии, этики и политической культуры, носителями и промоутерами которой являются *‘улама’*. Эта модель основывается на идеале автономной теократической общины (*умма*), управляемой на основе богоданного закона (*шари‘а*), трактуемого, в частности, посредством консенсуса (*иджма‘*) самой этой общины, выразителями которого в начальный период ислама являлись сподвижники Пророка (*сахаба*), а в позднейшие эпохи — знатоки шариата (*‘улама’*).

Близость социальной организации доисламской Мекки к античному полису [см., напр.: Петрушевский, 1966, p. 9–10], гетерархичность управления и исторически сложившийся антицарский племенной этос арабов с самых ранних этапов исламской истории препятствовали формированию иерархизированных систем управления автократического типа[3]. Объединение *мухаджиров*, *ансаров* и иудеев в мединской общине во главе с Мухаммадом также не означало установления самодержавной власти Пророка.

Как отмечал В.В. Бартольд,

> «как и другие арабские города, Медина до Мухаммада не имела правильной политической организации <…>. Мухаммад своим влиянием прекратил раздоры между отдельными элементами населения и во имя войны за веру объединил его в одну «Божью общину», включив в нее, однако, и тех граждан, которые сохранили верность древнеарабскому язычеству или иудейству <…>. Община Мухаммада первоначально была только союзом прежних родовых и племенных организаций. Даже такой союз под властью одного лица казался некоторым арабам нарушением их прежней вольности». [Бартольд, 1966а, p. 304]

Таким образом, политический строй, складывавшийся в Аравии на заре ислама, мог характеризоваться как «родо-племенная демократия» [Беляев, 1966; Негря, 1981]. Подобный «демократизм», нашедший яркое отражение в договоре Мухаммада с основными группами, составившими мединскую *умму* и нашедший отражение в документе, известном в литературе как «Мединская конституция»[4], тесно коррелировал с описанными А.В. Коротаевым процессами трайбализации аравийских обществ на фоне упадка древних государств и вождеств [Коротаев, 2003, p. 23–36]. Однако эта корреляция ни в коей мере не носила характера прямой зависимости. Исламская модель социальной организации — теократическая община во главе с харизматическим лидером — Пророком, — выступала альтернативой как чистому трайбализму, так и модели политической организации в рамках иерархических структур — «царств» и вождеств [Там же].

Сам термин «*умма*», восходящий к глаголу «*амма*» — «предшествовать, быть впереди» и находящийся в одном семантическом и ассоциативном ряду с терминами «*имам*» — «предстоятель, пример для подражания» — и «*умм*» — «мать», отсылал к идее духовной преемственности и духовного покровительства (*вала'/дживар Аллах*). Это

3 | См. об этом прежде всего: [Коротаев, 2003], где фундированный ключевой литературой вопроса обзор политико-антропологического контекста эпохи, в которую разворачивалась проповедь Мухаммада ложится в основание неоднозначной гипотезы социально-экологических причин сложения древнеарабского антигосударственного этоса.

4 | Текст «Мединской конституции» см.: [Большаков, 1989].

божественное покровительство отличалось не только от отношений власти и подчинения, свойственных древнеаравийским царствам (как северным, так и южным), таким как Набатея, Пальмира, Саба, но и от отношений созничества (*хилф*), покровительства (*вала'*), побратимства (*му'ахат*), на которых строился тот складывавшийся в V–VI вв. новый мир Аравии, с его государствами (и вождествами), построенными на динамичном соотношении оседлых и кочевников, в которых последние почти всегда главенствовали (царства Лахмидов, Гассанидов, Киндитов, частично Химйар)[5].

Несмотря на то, что осуществление Пророком политической власти подразумевало максимальную ее сакрализацию, эта власть, первоначально опиравшаяся на добровольное ее признание в рамках общественного договора, носила не автократический, а скорее харизматический характер. Это позволило сохранить значительную часть институтов родовой демократии в рамках теократической мединской общины, что непосредственно проявилось после смерти Мухаммада, когда *умма* столкнулась с необходимостью выбора нового руководителя и проблемой преемственности такого руководства и стратегий ее легитимации. Если «праведные халифы» так или иначе утверждались консенсусом ее элиты, прежде всего в лице *мухаджиров*, то уже при Омеййадах возобладала тенденция превращения халифата в автократию *(мулк)*, отнюдь не лишенную вопреки общераспространенному мнению религиозной легитимации[6].

В дальнейшем противостояние Омеййадам со стороны как шиитов, так и составлявших исламский мэйнстрим (*джама'а*) кругов ревнителей религиозного благочестия, прежде всего в Хиджазе, обусловило формирование суннитской религиозно-политической доктрины и социальной этики как фактора, сдерживавшего произвол халифской автократии — как при Омеййадах, так и при Аббасидах. Значительную роль в закреплении основных принципов этой доктрины сыграла так называемая *Михна*, начавшаяся в период правления 'аббасидского халифа ал-Мамуна (813–833). Именно в период Михны со всей ясностью проявились выработанные к тому времени представления *'улама'* о статусе халифа и пределах его полномочий. Стоит отметить, что значительная часть *'улама'* (хотя и далеко не все из них), первоначально оказывавших серьезную поддержку 'Аббасидам в бытность их оппозиционным антиомеййадским движением, к моменту начала Михны находились в довольно жесткой, хотя и пассивной, оппозиции к правящей династии, пытавшейся навязать му'тазилитскую богословскую доктрину в качестве официальной ортодоксии. Именно такая позиция *'улама'* способствовала в конечном итоге возникновению по-своему уникальной ситуации, когда в исламе не сложилось церковной инсти-

5 | О социальном строе доисламской Аравии см.: [Негря, 1981; Пиотровский, 1977; 1984; 1985; Коротаев, 1998], об этносоциальной терминологии Корана см.: [Резван, 1987; 2001, с. 74–81].

6 | Подробней см.: Алексеев, 2010.

туции и официальной государственной ортодоксии [Nawas, 1994; 1996; Hinds, 2011].

Более того, мусульманская правовая доктрина (*фикх*) в том виде, как она формировалась в VIII–IX вв., разрабатывалась не состоявшими на государственной службе частными лицами, которые к тому же нередко были оппозиционно настроены по отношению к этой самой власти. По меткому замечанию О.Г. Большакова, мусульманское право той эпохи было «по своему характеру … более буржуазно, чем то общество, в котором оно действовало» [Большаков, 1984, с. 290], а сформированный в рамках этой доктрины социальный идеал *'улама'* — «представляет **своего рода бюргерскую утопию (**выделено нами. — *И. Ал.*), знакомясь с ним, так и чувствуешь, что его примерял на себя торговец или зажиточный ремесленник, беспокоясь, чтобы ему нигде не жало» [Большаков, 1982, с. 205]. Одним из наиболее ярких примеров биографии такого свободного горожанина — торговца и улема — является жизнь Абу Ханифы [см. о нем: Батров, 2007], однако наиболее радикальными выразителями политических взглядов этой социальной группы были, конечно же, ханбалиты, чей духовный отец Ахмад б. Ханбал стал иконой антимутазилитской фронды средних городских слоев халифата первой половины IX в.

В этой связи отнюдь не выглядит случайным, что ханбалитские социально-политические идеалы, отошедшие в тень после неудачной попытки ал-Кадира утвердить их *акиду* в качестве нормативной ортодоксии и потесненные в сельджукскую эпоху опиравшейся по преимуществу на шафиитский мазхаб подконтрольной государству системой организованного религиозного образования в медресе, вновь оказались востребованы в рамках неоханбализма после разрушения государственных институтов халифата в результате монгольского нашествия.

В этом отношении особый интерес представляют политические взгляды Таки ад-дина Ахмада Ибн Таймийи (1263-1328), наиболее рельефным образом отразившие неоханбалитскую интерпретацию исламского социально-политического идеала [Laoust, 1939; 1952; 1986; 1994; Кирабаев, 2005; Маточкина, 2011].

В трактате *Ас-Сийаса аш-шар'иййа* (Управление на основе шариата, Шариатское правление) Ибн Таймийа рассматривает взаимоотношения правителей и подданных. Вместе с тем здесь можно найти ряд идей, касающихся политической теории. Но терминология, используемая в этой книге, неоднозначна, поэтому при ее переводе необходим комментарий. Например, Ибн Таймийа использует термин «*вилайа*» в значении «ответственная деятельность», «управление делами людей», а не в привычном смысле «ведомство» или «публичная должность». При употреблении слова «*'улама'*», шейх включает в это понятие всех тех, кто обладает каким-либо знанием, способствующим улучшению и развитию государства [Маточкина, 2011, с. 80]. Одновременно Ибн

Таймийа, считавший правление четырех «праведных халифов» (*ар-рашидун*) образцовой моделью, на которую должны ориентироваться все другие системы правления, усматривал противоречие между таким халифатом и автократической «царской» властью (*мулк*), допуская ее лишь в том случае, если правитель соблюдает принцип справедливости (*‘адл*) и не нарушает шариат [Khan, 2007, с. 3–4, цит. по: Маточкина, 2011, с. 81].

Ибн Таймийа критиковал как суннитскую теорию халифата, так и шиитскую теорию имамата. Он был убежден, что ни в Коране, ни в сунне нет положений для традиционной теории халифата или Божественной теории имамата. Он рассматривал ислам как социальный порядок, основанный на верховной власти Божественного закона — шариата [Khan, 2007, с. 65, Маточкина, 2011, с. 84].

Ибн Таймийа полагал, что пророк Мухаммад установил в Медине определенный социальный и политический порядок, который, однако, не мог быть назван государством. Пророку подчинялись все члены общества, но он был лишь Пророком, а не главой государства. Он выносил юридические заключения, собирал налоги, вел войны, заключал договоры и организовывал племенные союзы, но все эти функции он осуществлял как пророк, а не как глава несуществующего государства. Эти достижения не определяли его пророческую миссию, но являлись ее логическим следствием. Ему подчинялись в равной степени и когда он не обладал властью, и после того, как он стал лидером сильной общины. Ему подчинялись, когда он был один, и ему будут подчиняться его последователи до конца времен. Пророк не был выбран или официально введен во власть своим народом, и он не был ответствен перед ними за свои поступки. Другими словами, если мы используем термин «суверенная власть» по отношению к нему, то следует признать, что она не была получена им с согласия или по желанию людей, а была дарована ему Богом. Коран четко определяет цели и задачи пророческой миссии Мухаммада, но не рассматривает назначение политического авторитета.

Из всего этого следует, что ни одна конституциональная теория не может основываться на политической практике Пророка. Ибн Таймийа не отрицает, что правление Мухаммада представляло собой один из видов политического руководства. Но он настаивал на том, что власть Пророка уникальна и его пример не может служить основой для политической теории в исламе. Ибн Таймийа пишет, что Омейяды и Аббасиды называли себя халифами, но лишь потому, что обладали властью и авторитетом, и были «правителями мусульман и властителями земли». Они не были преемниками Пророка, но лишь проводили в жизнь Божественный закон — шариат в качестве фундаментального закона государства. Согласно взглядам Ибн Таймийи, историческая практика мусульман не дала оснований для политической теории. Единый и универсальный халифат исчез с завершением правления пра-

ведных халифов, и на смену единству пришло многообразие. Мусульманский мир раскололся на несколько частей. Главной целью теологов стало восстановление былого единства. Но шейх не считал правильным рассматривать власть действующего правителя как авторитет, делегированный ему халифом. Он считал, что халифат не может быть сохранен даже как фикция.

Несмотря на то, что Ибн Таймийа не считал халифат необходимой формой государственного устройства, вопрос выборов и назначения правителя его тем не менее интересовал. По мнению Ибн Таймийи, имам должен быть назначен *ахл аш-шаука* (людьми, которые обладают действительной властью и авторитетом в обществе). Ибн Таймийа пишет, что имамат возникает только при поддержке со стороны тех, кто обладает властью и авторитетом в обществе. И человек не становится имамом до тех пор, пока его не поддерживают *ахл аш-шаука*. Цели имамата могут быть достигнуты при содействии силы и авторитета. Поэтому когда человек получает в залог преданность, которая дает ему силу и власть, он становится имамом. Имамат — это верховная власть и авторитет. Власть не может быть реализована при поддержке одного, двух или четырех человек, за исключением случаев, когда поддержка этих людей обеспечивает поддержку масс [Khan, 2007, p. 136].

Так, Ибн Таймийа считал, что ʻУмар пришел к власти не в результате *ʻахд* или *васитиййа* (распоряжение о назначении халифа) Абу Бакра, а в результате признания его халифом *ахл аш-шаука* и сподвижниками Пророка. Если бы они не согласились с решением Абу Бакра и не оказали бы доверие ʻУмару, он мог бы и не стать имамом, поскольку решающим фактором является действительная власть. Или если бы ʻУмар и несколько людей заявили о своей лояльности Абу Бакру, а остальные сподвижники отвергли его, он бы не стал имамом. Поэтому мнение о том, что человек становится имамом при поддержке одного, двух или четырех людей, которые не являются *ахл аш-шаука*, ошибочно. Недостаточно быть знатоком мусульманского права, необходимо также обладать властью. Государство основывается не на преданности нескольких улемов, а на кооперации всего общества, и особенно на поддержке тех, кто обладает реальной властью (*ахл аш-шаука*). Для Ибн Таймийи *ахл аш-шаука* — это все те люди, которые независимо от их профессии и статуса в жизни, пользуются уважением и обладают авторитетом в обществе. Он пишет:

«Халифат не обусловлен ничем, кроме поддержки *ахл аш-шаука* и отношения простых людей (*джумхур*), с помощью которых возникает государство, он (халифат) является лишь средством, которое позволяет реализовать цели уммы» [Ibid., 2007, p. 110].

Таким образом, по его мнению, люди сотрудничают друг с другом в достижении основных целей государства [Маточкина, 2011, с. 89–90].

Вместе с тем концепция уммы, исповедующей ислам, была рассмотрена Ибн Таймийей гораздо более четко и детально, чем теория

государства. Именно умма, как получатель Божественного откровения, несет ответственность за сохранение и распространение веры, и организация государства является одной из ее функций. Идея единой и универсальной общины имела особо важное значение во времена Ибн Таймийи по нескольким причинам. В самом мусульманском обществе законовед был обеспокоен шиитской пропагандой, которая подрывала основы ислама. Что касается внешней обстановки, Ибн Таймийа находился под впечатлением от нашествий крестоносцев и монголов. Эти опасности были постоянной угрозой для свободного мусульманского мира, ядро которого представляла мамлюкская империя в Египте и Сирии. Такая историческая ситуация диктовала необходимость единства фронта, суровую дисциплину и взаимопонимание среди мусульман [Khan, 2007, p. 110]. Мусульмане, считал Ибн Таймийа могут создавать независимые суверенные государства, существующие где бы то ни было, главное, чтобы они руководствовались шариатом. Если все эти государства будут признавать единый моральный закон и шариат, они непременно будут союзниками и добьются единства мусульманской уммы.

Задачи, возложенные на умму, не могут быть выполнены без поддержки государственной власти. Но имам лишь исполнитель, обремененный необходимостью проводить в жизнь законы шариата, он не обладает святостью или определенными привилегиями.

Более того, общество имеет право сместить халифа или султана, если он не выполняет условия «договора». То есть правитель необходим как «инструмент» претворения в жизнь воли Бога [Маточкина, 2011, с. 101–103].

Таким образом, можно утверждать, что неоханбалитская политическая модель предполагала известный демократизм, являвшийся выражением того духа мусульманского права и ценностных установок зажиточных горожан, которые, по оценке Большакова, были «более буржуазными», чем окружающее общество.

IV

Ибн Халдун, однако, отличает такой «ислам улемов» от ислама Пророка и его сподвижников. Это отличие он проводит именно по линии *‘асабийи*. Первые мусульмане — говорит Ибн Халдун — не получали знание *дин*а из ученых трактатов, путем образования и воспитания. Их *фикх* основывался на том, что им было непосредственно дано Пророком. Авторитет Пророка (*су‘дуд*) и сила их веры делала их не нуждающимися во внешнем императиве (*вази‘*) в виде царской власти и т.п. Этот императив носил у них внутренний характер. С другой стороны, арабы, «по своей природе (*таби‘иййан*)» неспособные подчиняться какой-либо

власти, могли признать над собой только сакральный авторитет, каковым в итоге и стал пророк Мухаммад.

По мысли самого Ибн Халдуна очевидно, что «солидарность» (*‘асабийа*), пусть и основывающаяся естественным образом (*табиʻиййан*) на кровнородственных связях, представляет собой несомненную морально-этическую ценность того же порядка, что и храбрость (*шуджжа‘а*), «дерзость» (*ба’с*), свобода (понимаемая как независимость от установлений власти — *‘адам му‘анат ли-л-хукм*, «неподвластность»). В основе всего этого, на взгляд Ибн Халдуна, лежит в целом большая степень близости «пустынников» (*бадавиййун*) к добру вообще по сравнению с жителями городов (*ахл ал-хадар*). Сам мыслитель объясняет это, исходя из исламской концепции изначальной чистоты духовной природы человека (*фитра*), которая более свойственна *бадв*у как наиболее ранней форме социальной организации [Ибн Халдун, 2004, с. 161–175].

Отсюда следует, что в раннем исламе произошла конвергенция двух форм «солидарности» — кровнородственной («племенной», *‘асабийа кабйалийа*) и религиозной (*‘асабийа ал-ислам*). Однако «исламская *‘асабийа*» оказалась недолговечной и уже при Омейядах — в силу тех же природных причин, по которым арабы, будучи не в состоянии подчиняться кому бы то ни было, склонны, тем не менее, властвовать над другими, — была трансформирована в автократическую монархию (*мулк*). При этом религиозная проповедь сохранила свое значение как мобилизующий фактор для новых асабийных групп, в частности для Аббасидов и Алидов [Simon, 2002, p. 152–160].

Таким образом, циклическая динамика Ибн Халдуна раскрывается как постоянно возобновляемый поиск подлинного авторитета, который в отсутствие пророка замещается выдвигаемым из среды самой асабийной группы патриархальным или харизматическим лидером, превращающимся в наследственного автократического правителя и исчерпывающего *‘асабийу* своей группы, что приводит к завершению цикла и создает условия для захвата власти новой *‘асабийей*. Не случайно, что наследие Ибн Халдуна после долгого забвения оказалось востребовано в XVII–XVIII вв. в Османской империи, нуждавшейся в этот период в ретроспективной легитимации султанской власти (именно тогда, как показал В.В. Бартольд [1966а], была разработана в том числе идея о передаче халифата последними Аббасидами Селиму I).

Это представляется важным еще и потому, что сам по себе тюркский фактор в концепции Ибн Халдуна занимает специфическое место. Несмотря на то, что *Китаб ал-‘ибар*, введением к которой, собственно, и является *Мукаддима*, представляет собой изложение истории преимущественно арабского Магриба, Ибн Халдун, проведший наиболее продуктивную часть своей жизни в мамлюкском Египте, не мог не интересоваться и историей Машрика — Передней и Малой Азии и Ближнего Востока, находившихся в то время в значительной степени под властью тюркских династий. Более того, анализ концептуальной

логики *Мукаддим*ы показывает, что ее автор рассматривает тюрок как особый восточный инвариант универсального «кочевничества», отличный от хорошо известного ему арабо-берберского «бедуинства» Северной Африки. Отличие тюрок одновременно от арабов и берберов позволяет Ибн Халдуну отвести им в своей концепции исторического процесса особое, неочевидное с первого взгляда место.

Наиболее выдающейся чертой тюрок, обусловленной географическими условиями их происхождения, с точки зрения мыслителя, является особый тип генерируемой в их среде *‘асабий*и, которая не подчиняется общей циклической закономерности подъема и спада в течение трех-четырех поколений, обусловливающей, по Ибн Халдуну, рост и упадок династических государств. Тюркская *‘асабийа* позволяет ее носителям не только завоевывать большие пространства, но и удерживать власть над ними в течение длительного времени, создавая тем самым то, что Ф. Бродель мог бы назвать «структурами большой длительности».

Однако автор *Мукаддимы* не ограничивается отсылкой к географическому и климатическому детерминизму, идея которого блестяще и крайне подробно разработана им на базе беспрецедентного, как отмечал И.Ю. Крачковский, по своей систематичности обобщения материала арабо-мусульманской географической литературы [Крачковский, 2004 (1957), с. 437]. Ибн Халдун стремится выявить механизмы поддержания *‘асабий*и, анализируя политическую практику известных ему тюркских династий, прежде всего Сельджуков, а также тюркских и черкесских мамлюков в Египте и Сирии (стоит отметить, что последних, как и их предшественников Аййубидов, несмотря на их нетюркское происхождение Ибн Халдун рассматривает как клиентов тюркских династических домов и, таким образом, как органическую часть тюркского *политикума*). В этом отношении он делает важное наблюдение о постепенном ослаблении у Сельджуков института вазирата, и выдвижении на первый план наместников (*наиб*), либо рекрутировавшихся из поступавших на военную службу рабов (по типу мамлюков), либо выдвигаемых из числа близких правящему дому семей и воспитывавшихся в военизированном духе в рамках института атабеков. В обоих случаях и те и другие оставались связанными с материнской династией отношениями покровительства (*вала, вилайат*) и вассальной зависимости.

Подобный механизм воспроизводства элиты с помощью постоянно возобновляемой *‘асабий*и, основывавшейся уже не только на кровнородственной связи, но и на идее политической общности (также опиравшейся, что немаловажно, на религиозное рвение), способствовал устойчивому симбиозу «кочевой» по духу военно-аристократической верхушки тюркских династических правителей и городской культуры подвластных им народов. В условиях, когда *дар ал-ислам* находился под двойной угрозой — крестовых походов и Реконкисты, с одной стороны, и монгольского нашествия — с другой, — этот симбиоз, с точки зрения Ибн Халдуна, был важнейшим фактором сохранения исламской

цивилизации как нормальной формы человеческого общежития (*‘умран*), что позволяло мыслителю расценивать правление тюрок как проявление Божественной благодати, ниспосланной для сохранения ислама. В этом же контексте следует рассматривать и историческую встречу Ибн Халдуна с Тамерланом в 1401 г. в Дамаске. Вполне обоснованно опасаясь за свою жизнь, Ибн Халдун, тем не менее, не только добился амнистии мамлюкских пленных и гарантий личной безопасности, но и высоко оценил политическую мудрость и кругозор этого великого тюрко-монгольского правителя, возможно, увидев в нем также черты диалектического синтеза *бадв*а и *хадар*а в истории.

Османская (и шире — тюркская) модель представляет интерес еще и потому, что в политической практике тюркских династий, начиная с Сельджуков, кажется, был найден специфический способ преодоления упадка династической *‘асабий*и. Речь, как было отмечено выше, идет о создании своего рода «зонтичной структуры» династического патронажа, охватывавшей потенциально конкурентные *‘асабий*ные группы и включавшую их в свою клиентелу. Собственно османская модель добавила к этому новый тип *‘асабий*ной группы — объединение *гази*, первоначально опиравшееся на симбиоз османской племенной клиентелы с тарикатской структурой *бекташийа*, впоследствии стало пополняться новыми рекрутами в рамках системы *девширме*. Эти новые рекруты, мобилизовывавшиеся, как известно, преимущественно из покоренных балканских христиан и получавших статус «дворцовых рабов» (*капы кулу*), образовали впоследствии корпорацию янычар. На первый взгляд янычарство было некоей новой стадией развития института мамлюков, однако примечательно, что с введением *девширме* собственно мамлюки не исчезли. Институт янычар оказался как бы надстроен над продолжавшей существовать системой военно-административной мобилизации. При этом важной особенностью янычар была их интегрированность в практически гетеродоксную жестко дисциплинированную орденскую систему, генерировавшую свою особую *‘асабий*у именно посредством этой дисциплины и замены кровнородственной связи духовным братством. Эта новая *‘асабийа* стала в итоге не только опорой правящей султанской династии (*османлы девлети*), но и — что особенно существенно — сумела подчинить себе *‘улама*, бюрократически организовав их в некое подобие исламского «духовенства» во главе с аналогом первоиерарха — *шейх уль-исламом*. Важно отметить, что в результате всего этого впервые в исламской истории стала возможна сословно-иерархическая организация общества, где янычары (*ахл ас-сайф*) и духовенство (*ахл ал-калам*) составили две основные группы служилого сословия (*аскери*)[7]. Институционально это сословие было высшим по отношению к *ра‘ийа*[8] — податному сословию, зависимому от государственного пок-

7 | Само название которого говорит, по крайней мере на уровне концепта, о примате «меча» над «пером», т.е. собственно военного начала над бюрократическим.

8 | Букв. «пасомые», ср. с византийским церковным «паства».

ровительства, к которому помимо крестьян-мусульман относились также объединенные в систему *миллетов* иноверцы (*зимми*). Подобная «модернизация» и универсализация традиционной системы патронажно-клиентельных связей, несомненно, способствовала размыканию ибн-халдуновского асабийного цикла и созданию как бы «технического» механизма генерирования и постоянного возобновления *ʻасабий*и.

V

Таким образом, мы полагаем, что общая структурная специфика современных арабских обществ состоит прежде всего в их неполной модернизированности, в силу которой они в различной степени сохраняют системные характеристики ибн-халдуновского *ʻумрана*. Последний, в свою очередь, представляет собой комплементарный симбиоз городских и внегородских форм жизни, фундаментально отличающихся друг от друга возможностями генерирования *ʻасабий*и, которая не может быть сведена к кровнородственной солидарности, а должна быть понята как «групповое чувство» в самом широком смысле. То есть «бедуины» и «горожане» отличаются между собой разной степенью возможности для формирования особого типа сплоченных групп, обладающих достаточной степенью «дерзости» и отчаяния («пассионарности» в терминах Гумилева), чтобы быть способными к самоуправлению, готовых бросить вызов автократической власти и взять эту власть в свои руки. При этом уровень этой пассионарности находится в обратной зависимости от степени включенности населения в жизнь «города» (*хадар*). В современных условиях *хадар* — это политическая структура модерного типа гражданское (*civil*) общество, а *бадв* — маргинализированные и пролетаризированные слои общества, не включенные или недостаточно включенные в структуру современных социально-экономических отношений, в том числе и собственно бедуинский трайбализм. Именно эти слои становятся социальной базой для возникновения пассионарных групп, сила ʻ*асабий*и которых, собственно, и определяет их политические перспективы.

Нетрудно заметить, что характерной чертой большинства арабских революций 2011 г. (кроме ливийской) является то, что движущей силой протестного движения была главным образом городская образованная молодежь, вовлеченность которой в модернизационные процессы — доступ к бесплатному или льготному образованию и здравоохранению — обусловила рост социальных ожиданий этой группы населения, поддержанной также средними городскими слоями по сходным причинам. Не менее очевидно также, что темпы реального экономического роста не могли обеспечить быстрой реализации этих ожиданий, а политический авторитаризм добавил к этому атмосферу интеллектуальной и духовной несвободы, и все это в сочетании с неолиберальными реформа-

ми в финансовой сфере и геополитической напряженностью в регионе приблизили уровень напряжения в обществе к критическому. Немаловажную роль сыграли здесь структурно-демографические факторы, что было убедительно показано на примере Египта А.В. Коротаевым и Ю.В. Зинькиной [Коротаев, Зинькина, 2011].

Не вызывает сомнения, что наибольшей *‘асабий*ей в подобной социальной среде обладают исламистские движения, типологически и генетически родственные египетским «Братьям-мусульманам». Вероятность их победы в Тунисе и Египте была бы велика уже на первом этапе, если бы результаты революции не были бы фактически присвоены актуальными правящими элитами, пожертвовавшими политическими персонами высшего эшелона ради сохранения режимов в целом. Фактор *‘асабий*и, помимо прочего, объясняет и механизм успеха подобных движений в прошлые годы в различных странах региона в тех случаях, когда там проводились свободные демократические выборы. Абсолютная институциональная и идеологическая совместимость умеренных исламистов с национальным государством и национальным политическим дискурсом, давно и убедительно продемонстрированная, в частности, на примере «Хамас» Г.Г. Косачем [Косач, 2001], доказывает модерный характер этих движений. Это, очевидно, и есть аутентичная исламская демократия, опирающаяся на реинтерпретированную ибн-таймиевскую модель социальной организации уммы как городского пространства ограниченной демократии («улемократии»).

Ливийский случай был, судя по всему, попыткой действительно трайбалистского демодернизационного переворота, однако *‘асабийа* бенгазийцев оказалась недостаточно сильной, что повлекло за собой прямое международное вмешательство. Перспективы развития ситуации, однако, на момент завершения данной статьи оставались неясными, в частности еще и потому, что племенная карта Ливии оставалась со времен Каддафи государственным секретом страны [Чамов, 30.03.11]. Исследователи, однако, уже успели отметить, что

«именно благодаря полному разрушению связи государства и общества, впервые из всех арабских революций оппозиционное правительство было сформировано **до того,** как революция закончилась… В отличие от Туниса, Египта и Йемена, всплеск неограниченного насилия со стороны ливийских властей вынудил многих правительственных чиновников покинуть свои посты и примкнуть к революции. Однако в результате это привело к тому, что оппозиция лишилась партнера по переговорам в правительственных кругах, на которого она могла бы положиться в переходный период. В то же время такое отступничество большого количества высокопоставленных чиновников, в том числе дипломатов, имевших тесные связи с международными организациями, дало революционерам штат политически опытных новобранцев, который обеспечил революции поддержку на институциональном уровне.

Однако после освобождения ряда ливийских территорий от власти Каддафи для управления ими возникла неотложная потребность в создании административных структур» [Baymeh, 22.03.11]

Собственно, нехватка этой самоорганизации и повлекла за собой иностранное вмешательство, без которого ливийская революция попросту бы захлебнулась. Тот же сценарий выглядит весьма вероятным и в Йемене, где племенной фактор, не будучи столь секретным, как в Ливии, однако гораздо более противоречив, что придает ситуации еще большую непредсказуемость.

Таким образом, по нашему мнению, ключевым фактором актуальных политических трансформаций является наличие сильных *‘асабий*ных групп, способных взять власть в ситуации кризиса прежних государственных структур. Видимо, традиционным племенным структурам (там, где они есть) следует отказать в *‘асабий*е подобной силы. Действительно, традиционной *‘асабий*и хватает на то, чтобы поднять восстание, но ее явно недостаточно для захвата власти, не говоря уже о ее удержании. И здесь приобретает особую важность замечание Ибн Халдуна о том, что наиболее успешной является *‘асабийа*, соединенная с религиозной идеей. Несомненно, что наиболее органичное сочетание этих двух факторов в рамках традиционной организации мусульманского общества представляет собой религиозное братство (*тарикат*)[9]. Такие братства являются, по существу, своего рода «протопартиями», способными консолидировать представителей различных слоев общества и лоббировать свои интересы на основе лояльности харизматическому лидеру. Вполне вероятно, что именно они могут оказаться реальной альтернативой новым или обновленным старым авторитарным, псевдоавтократическим или квазидемократическим режимам, которые при поддержке Запада будут установлены в результате нынешних арабских революций.

В случае неудачи этих новых режимов в стабилизации ситуации, весьма вероятной ввиду их вторичного и поэтому ослабленного характера, глобальные игроки в регионе вполне могут сделать ставку именно на структуры тарикатского типа. При этом именно суфийские братства, в силу большей органичности своей структуры и традиционного характера харизмы своих лидеров, могут оказаться гораздо более эффективными, нежели более институциализированные структуры «ихвановского» образца. Традиционный характер харизматического лидерства в суфийских тарикатах и патронажый характер связей между их членами в случае их прихода к власти будет логически трансформирован в патерналистские автократические режимы, абсолютно соот-

9 | Важно отметить, что речь идет именно о принципе организации такого братства, генерирующего ‘асабийные связи и укрепляющего пассионарность его членов именно за счет религиозной мотивации. Собственно мистицизм, связываемый обычно с суфизмом, в рамках которого сформировался классический тип таких братств, не имеет здесь принципиального значения. Гораздо большую роль играет добровольная дисциплина членов братства и их консолидация вокруг харизматического лидера — шейха или *муршида*. В этом смысле разница между, скажем, суфийским тарикатом шазилийа, опирающимся на теософское учение Ибн ‘Араби, и «Братьями-мусульманами», критикующими «великого шейха суфизма» с позиций, близких к неоханбалитским и салафитским, состоит лишь в идеологической маркировке. Характерно, что глава «Братьев» обозначается квазисуфийским термином *ал-муршид ал-‘амм*.

ветствующие традиционалистским социальным ценностям и альтернативные исламистской «демократии улемов»[10].

Разумеется, подобный сценарий релевантен лишь в случае консенсуса глобальных и региональных политических игроков относительно необходимости стабилизации в исламском мире. Однако проект подобной макрорегиональной стабилизации сталкивается с существенным риском, обусловленным тем фактом, что весь Ближний и Средний Восток и Северная Африка лежат в зоне искусственно проведенных границ, которые легко могут быть порушены в ходе революционной хаотизации «Большого Ближнего Востока». В этой ситуации повышается значение государств, претендующих на роль региональных лидеров, прежде всего Турции и Ирана, которые могут быть выдвинуты на роль патронов макрорегиональной стабилизации. В таком случае нельзя исключить возможность формирования макрорегиональных блоков и патронажных союзов политических элит, в консолидации которых традиционные структуры могут сыграть не последнюю роль. В рамках этих процессов можно ожидать полномасштабного задействования межобщинных связей по линии суннитско-шиитского раскола, в рамках которого Турция, чей нынешний режим известен как своими тарикатскими корнями, так и связями в клубах британских и американских элит, может начать консолидировать вокруг себя сохраняющий остатки османофильства неотрадиционалистский спектр сил суннитской, прежде всего арабской, части исламского мира. В то же время иранская улемократия, не имеющая существенной конфессиональной базы поддержки за пределами своей территории, будет вынуждена обеспечивать такую поддержку чисто политическими методами, опираясь на силы с типологически схожей политической ориентацией, т.е. на исламскую демократию «ихвановского типа». В случае реализации такого «второго издания» османо-сефевидского противостояния за его пределами окажутся с одной стороны настоящие — независимо от их идеологической маркировки — автократические монархии, от Марокко до Саудовской Аравии, с другой — внесистемные радикалы, пассионарность которых сегодня канализуется различными «джихадистскими» структурами типа ал-Ка'иды. В случае же ставки глобальных игроков на поддержание нестабильности можно ожидать лишь мультипликации трагического иракского или афганского опыта последнего десятилетия в масштабах всего исламского макрорегиона.

10 | Прецедент такого развития событий мы можем наблюдать в постмонгольский период в истории Ближнего Востока, когда успех османского завоевания арабских стран на фоне общего кризиса локальных династий и мамлюкских режимов был в значительной степени обеспечен опорой Османов на тарикатские структуры и суфийскую идеологию (в частности, культивирование учения Ибн 'Араби). Помимо прочего, именно опора на суфизм, сочетавший одновременно элитарную метафизику и народную религиозность, способствовала практически полной маргинализации, как политической силы, их основных конкурентов — неоханбалитов, выступавших, наряду с рядом суфийских братств, одними из основных идеологов сопротивления монголам.

Список источников и литературы

Алексеев, 2010 — Алексеев, И.Л. *Khalīfat Allāh — Халиф* [волею] Бога? К проблеме легитимации политической власти в халифате в эпоху Омеййадов // *Pax Islamica*, 2(5) / 2010, с. 60–74.

Алексеев, 8.02.2011 — Игорь Алексеев. Конец «третьего мира». Историческая и политическая подоплека массовых беспорядков в Египте // *Газета. Ру. Наука. Лекции* / Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.gazeta.ru/science/2011/02/08_a_3517802.shtml — 14.04.2011

Бартольд, 1966 — Бартольд, В.В. Халиф и султан // Бартольд, В.В. *Сочинения*. Т. 6. *Работы по истории ислама и Арабского халифата*. М.: Наука, 1966.

Бартольд, 1966а — Бартольд, В.В. Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве // Бартольд, В.В. *Сочинения*. Т. 6. *Работы по истории ислама и Арабского халифата*. М.: Наука, 1966.

Батров, 2007 — Батров (Батыр), Рустам. *Абу-Ханифа: жизнь и наследие*. Ч. 1. Под общ. ред. Д.В. Мухетдинова. Н.Новгород–Ярославль: ИД «Медина», 2007.

Бациева, 1965 — Бациева, С.М. *Историко-социологический трактат Ибн Халдуна Мукаддима"*. М.: Наука, 1965.

Беляев, 1966 — Беляев, Е.А. *Арабы, ислам и Арабский халифат в раннее средневековье*. М., 1966.

Большаков, 1982 — Большаков О.Г. Средневековый арабский город // *Очерки истории арабской культуры V–XV веков*. М.: Наука, 1982. С. 205–208.

Большаков, 1984 — Большаков, О.Г. *Средневековый город Ближнего Востока (VIII — середина XIII в.). Социально-экономические отношения*. М.: Наука, ГРВЛ, 1984.

Ибн Таймийа, 2007 — Ибн Таймийа, Таки ад-дин Ахмад. *Ас-сийаса аш-шар'иййа*. Каир, 2007.

Ибн Халдун, 1951 — *ат-Та'риф би Ибн Халдун ва рихлатух гарбан ва шаркан*. Ал-Кахира, 1951.

Ибн Халдун, 2004 — Ибн Халдун, 'Абд ар-Рахмāн. *Мукаддимат ибн Халдун* / Тахкик дуктур Хамид Ахмад ат-Тахир. Ал-Кāхира: Дар ал-Фаджр ли-т-Турāс, 2004.

Игнатенко, 1980 — Игнатенко, А.А. *Ибн-Хальдун*. М.: Мысль, 1980.

Исаев 24.03.2011 — «На месте Ливии и Ирака образуются "черные дыры"/ Востоковед Гумер Исаев о событиях в Ливии // *Газета. Ру. Наука. Лекции* / Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.gazeta.ru/science/2011/03/24_a_3563685.shtml?1 — 14.04.2011

Кирабаев, 2005 — Кирабаев, Н.С. *Политическая мысль мусульманского средневековья*. М., 2005.

Коротаев, 2003 — Коротаев, А.В. *Происхождение ислама: социально-экологический и политико-антропологический контекст*. М.: ОГИ, 2003.

Коротаев, Зинькина, 2011 - Коротаев, А.В., Зинькина, Ю.В. Египетская революция 2011 г.: структурно-демографический анализ // *Полит.ру. Исследования* / Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.polit.ru/research/2011/03/04/egyrev.html — 13.04.2011.

Косач, 2001 — Косач Г.Г. Политический ислам в палестинском контексте: движение ХАМАС // *Исламизм и экстремизм на Ближнем Востоке*. М.: Институт изучения Израиля и Ближнего Востока, Академия геополитики и безопасности, 2001.

Косач, 2007 — Косач Г.Г. Арабский национализм или арабские национализмы: доктрина, этноним, варианты дискурса // Тишков В.А., Шнирельман В.А. (отв. редакторы). *Национализм в мировой истории*. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2007.
Косач 04.02.2011 — Григорий Косач. Революция в Египте: как творятся мифы // *Новое Восточное Обозрение* / Электронный ресурс. Режим доступа: http://journal-neo.com/?q=ru/node/4262 — 14.04.2011
Косач, 10.02.2011 — Григорий Косач. Египет: революция закончилась? // *Новое Восточное Обозрение* / Электронный ресурс. Режим доступа: http://journal-neo.com/?q=ru/node/4295#sdendnote2anc — 14.04.2011
Крачковский, 2004 (1957) — Крачковский, И.Ю. *Арабская географическая литература*. М.: Вост. лит, 2004 (1-е изд.: Крачковский И.Ю. *Избранные сочинения*. Т. IV. М.-Л., 1957).
Льюис, 2003 — Льюис, Бернард. *Что не так? Путь Запада и Ближнего Востока: прогресс и традиционализм*. М: Олимп-бизнес, 2003.
Маточкина, 2011 — Маточкина, А.И. *Религия и власть в воззрениях средневекового мусульманского законоведа Ибн Таймийи*. Дисс. … канд. филос. наук. СПб., 2011 (рукопись).
Негря 1981 — Негря, Л. В. Общественный строй Северной и Центральной Аравии в V–VII вв. М., 1981.
Петрушевский, 1966 — Петрушевский, И.П. Ислам в Иране в VII–XV вв. Курс лекций. Л.: Изд-во ЛГУ, 1966.
Подцероб, 14.03.2011 — Алексей Подцероб. Восстания арабов в XXI веке: что дальше? // Новое Восточное Обозрение. Электронный ресурс. Режим доступа: http://journal-neo.com/?q=ru%2Fnode%2F5041#_edn1 — 14.04.2011
Резван, 1987 — Резван, Е.А. Исследования по терминологии Корана: сура, ʻабд (ʻибад) [Аллах], умма // Проблемы арабской культуры. Памяти академика И.Ю. Крачковского. М.: Наука, 1987. С. 219–231.
Резван, 2001 — Резван, Е.А. Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001.
Серегин, 17.02.2011 — Олег Серегин. «Арабский мир находится в таком состоянии, что нельзя исключать ничего» / 17 февраля в Высшей школе экономики состоялся круглый стол «"Революции" на Ближнем Востоке и Северной Африке: иллюзия или реальность?». Известные российские арабисты попытались проанализировать и выявить причины социальных и политических волнений, охвативших этот регион мира // Новостная служба портала ГУ-ВШЭ. Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.hse.ru/news/recent/27240757.html — 14.04.2011
Попов 10.02.2011 — Вениамин Попов. Меняется политическая карта арабского мира // Новое Восточное Обозрение. Электронный ресурс. Режим доступа: http://journal-neo.com/?q=ru%2Fnode%2F4414&subscribe=1 — 14.04.2011
Примаков, 09.02.2011 — Евгений Примаков, академик. Египетский взрыв: что дальше? Центр тяжести с площади Ат-Тахрир перемещается на политическое поле // Российская газета - Федеральный выпуск № 5402 (26), 09 февраля 2011.
Чамов, 24.03.2011 — «Режим Каддафи может продержаться три-четыре месяца». Скандально низложенный посол России в Ливии Владимир Чамов дал эксклюзивное интервью "МК" // Московский Комсомолец № 25599, 24 марта 2011 г.
Чамов, 30.03.11 — «По иракскому варианту…». Экс-посол РФ в Ливии Владимир Чамов отвечает на вопросы «Завтра» // Завтра, 30 марта 2011 года. № 13 (906). Беседовал В. Шурыгин.

Al-Azmeh, 1981 — Al-Azmeh, Aziz. I*bn Khaldūn in Modern Scholarship: A Study of Orientalism*. London: Third World Center for Research and Publishing, 1981.
Al-Azmeh, 2003 — Al-Azmeh, Aziz. *Ibn Khaldūn: An Essay in Reinterpretation*. Budapest: Central European Uneversity Press, 2003. (First published in London: Cass, 1982).
Baymeh, 22.03.11 — Baymeh, Mohammed. Is the Lybian Revolution an Exception? // *Muftah*. Web: http://muftah.org/?p=956&page=2
Hinds, 2011 — Hinds, M. // *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, and W.P. Heinrichs. Leiden: Brill, 2011 http://brillonline.nl/subscriber/uid=1948/entry?entry=islam_COM-0732.
Ibn Khaldūn, ʻAbd al-Rahman. 1958. *The Muqaddimah: An Introduction to History*, translated from the Arabic by Franz Rosenthal. New York, NY: Pantheon Books (Bollingen Series, 43).

Ibn Khaldūn, 1858. — Muqaddimat kitāb al-'ibar wa dīwān al-mubtada' wa-l-khabar fi ayyām al-'arab wa-l-'adjam wa-l-barbar wa man 'āṣarahum min dhawī-s-sulṭan al-akbar. (Prolegomens d'Ibn Khaldoun) / Texte arabe publ. par E. Quatremere // *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliotèque Impériale (NEMBI)*. Vol. XVI (I) — XVIII (III). Paris.
Khan, 2007 — Khan, Q. *The Political Thought of Ibne Taymiyah*. New Delhi, 2007.
Laoust, 1939 — Laoust, Henry. *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimîya (661/1262–728/1328)*. Le Caire: IFAO (Institut français d'archéologie orientale), 1939.
Laoust, 1952 — *Le Traité de droit public d'Ibn Taimîya* (traduction annotée de la *Siyâsa shar'îya* de H. Laoust), Institut français de Damas, 1952.
Laoust, 1986 — Laoust, Henry. *La profession de foi d'Ibn Taimiyya*. Paris: Geuthner, 1986.
Laoust, 1994 — *Al-hisba fi al-islam. Traité sur la hisba, Ibn Taymiyya*, publié et traduit par H. Laoust, Paris: Geuthner, 1994.
Lewis, 2002 — Lewis, Bernard. *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. Oxford University Press, 2002.
Mahdi, 1937 — Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldūn's Philosophy of History. A study in the Philosophical Foundation of the Science of Culture*. London: Allen & Unwin, 1937.
Nawas, 1994 — Nawas, John. A Reexamination of three current explanations for Al-Ma'mun's introduction of the Mihna // *International Journal of Middle Eastern Studies*. 26, 1994. Pp. 615–629
Nawas, 1996 — Nawas, John. The Mihna of 218 A.H. /833 A.D. Revisited: An Empirical Study // *Journal of the American Oriental Society*. 116.4., 1996. Pp. 698–708
Said, 1978. — Said, Edward W. *Orientalism*. N.Y.: Random House, 1978.
Simon, 2002 — Simon, Robert. I*bn Khaldūn. History as a Science and the Patrimonial Empire*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2002 (Hungarian edition: 1999).

А.Р. Аюпова

Ислам в Великобритании

В Великобритании среди всего многообразия исламских течений, распространение которых обусловлено регионом «исхода» большинства мусульман страны — Южной Азией, можно выделить несколько основных. Самая значительная группа представлена последователями барелви, затем следуют приверженцы традиции деобанди, джамаат-и ислами и ахл-и хадис. Все эти течения укладываются в рамки суннитского ислама, но есть также и шиитские секты, преимущественно исмаилитского толка.

Барелви *(ахл-и суннат ва джамаат)* относится к ряду исламских движений, зародившихся в Британской Индии в конце XIX в. [Sanyal, 2005]. Название движения связано с городом Барейли (Рае-Барейли, штат Уттар-Прадеш), где жил мусульманский богослов Ахмад Риза Хан Барелви (1856–1921). В известном смысле он легитимизировал ту форму бытования ислама, которая получила к этому времени повсеместное распространение среди индийских мусульман. В подтверждение этих слов можно отметить, что «в крупнейшем обобщающем труде по индийскому исламу Маррэя Т. Тайтуса “Индийский ислам” нет упоминания движения барелви, а все характерные черты движения описаны в общих главах по суннитской общине и культу святых» [Котин, 2008, с. 129]. Впрочем, и сами последователи ахл-и суннат ва джамаат в духе исламской классической традиции рассматривают Ахмада Ризу Хана не как основателя движения, а как *муджаддида* (обновителя) эпохи, призванного восстановить первоначальную чистоту ислама.

Барелви разделяют приверженность Корану и пророческой сунне как источнику религиозных и нравственных предписаний, которыми должны руководствоваться правоверные мусульмане. Признанная ими школа права — ханафитская. Если другие исламские группы и движения страны, например, деобанди и ахл-и хадис, отвергают исламский мистицизм частично или полностью, то связь барелви с суфизмом достаточно тесная. Интерпретация барелви сунны Проро-

ка наполнена идеей мистической любви, что нашло свое отражение в ярких торжествах по случаю дня рождения Мухаммада *(мавлид ан-наби)*, ритуальном поклонении суфийским святыням и праздновании дней памяти шейхов *(урс)*. Ведь именно суфийские наставники, по представлениям барелви, выступают передатчиками живой непрерывной традиции и транслируют духовное знание от самого Пророка. Особенным почтением пользуется основатель ордена кадирийя Абд ал-Кадир ал-Джилани. Упоминается, что Ахмад Риза Хан являлся членом этого братства [Sanyal, 2005, p. 89].

Согласно воззрениям барелви, бытию Вселенной предшествовало бытие Мухаммада, которого Аллах сотворил из собственного света. После своей кончины пророк Мухаммад продолжает играть ключевую роль в жизни общины, выступая связующим звеном между Богом и мусульманами «здесь и сейчас»[1], а в Судный день ему будет дано исключительное право ходатайствовать за всех верующих.

Нередко имамы мечетей являются одновременно и главами суфийских братств. На территории Великобритании наиболее распространенными являются: кадирийя, накшбандийя, чиштийя и сухравардийя.

В последнее время среди барелви Британии появляются шейхи, родившиеся уже в этой стране. Например, популярностью пользуется уроженец Бирмингема Нур ал-Актаб Сиддики, сын авторитетного суфия Абд ал-Ваххаба Сиддики. К нему «обращаются за благословением при совершении важных дел, за помощью при болезни. Бездетные женщины просят у святого чудесного излечения от бесплодия» [Котин, 2008, с. 129]. В массовом сознании рядовых последователей барелви прочно утвердились народные представления о почитании священных деревьев и колодцев, они носят при себе амулеты и верят в силу заклинаний. Более того, исследователи обнаруживают ритуальное сходство между празднованием религиозных дат барелви и индуистскими практиками, например предложение пищи и воды святым, разбрасывание лепестков роз в их усыпальницах, рецитация священных текстов, а также устное повествование историй из жизни пророков и посланников [Sanyal, 2005, p. 128–129]. Барелви контролируют более половины мечетей Соединенного Королевства, а их численность оценивается в 500 тыс. человек [Котин, 2008, с. 129]. Один из самых важных центров располагается в Бирмингеме [Ansari, 2004, p. 359].

Серьезную конкуренцию барелви составляет движение деобанди, имеющее весьма широкую поддержку среди мусульманских общин Великобритании. По информации газеты *«The Times»,* свыше 600 из 1400 мечетей и 17 из 26 исламских учебных заведений Британии, которые выпускают 80 % обученных в стране мусульманских проповедников, контролируется деобанди [Hardline]. Движение создало в Британии сеть колледжей и центров для подготовки священ-

1 | Так называемая концепция хадир/надир (урду *hazir-o-nadir*), согласно которой пророк Мухаммад метафизически может присутствовать в нескольких местах одновременно, являясь при этом свидетелем происходящих событий.

нослужителей. Главным из них является колледж в Дьюсбери. При этом «деобанди, так же как и барелви, не имеет официальных структур, по крайней мере в той форме, которая признается и фиксируется британскими органами власти» [Плещунов]. Центры деобанди располагаются на северо-западе Великобритании (Болтон, Престон и Блакберн), на востоке (Лестер), в Западном Йоркшире (Дьюсбери и Батли), а также пригородах Лондона, где проживают значительные общины выходцев из Южной Азии, прежде всего гуджаратцев. Численность последователей деобанди оценивается приблизительно в 160–170 тысяч человек [Котин, 2008, с. 133].

Одним из лидеров британских деобандийцев является Абу Юсуф Рияд ал-Хак, получивший религиозное образование в Дар ал-улум ал-арабийя ал-исламия в британском городе Бари. Под его руководством была основана Академия «Ал-Каусар» в Лестере, в которой он преподает. В своих проповедях Рияд ал-Хак ссылается на классические источники суннитских ученых и авторитетные сборники хадисов, делая акцент на личной ответственности каждого мусульманина в следовании Божественным установлениям. Выступает с призывами противодействовать западному образу жизни и не уподобляться иудеям и христианам. После трагических событий 9/11 заявлял, что в мире по отношению к умме мусульман «ничего не изменилось». Преследования и гонения на мусульман происходили еще со времен зарождения ислама, и это есть не что иное, как часть вечной борьбы истины и лжи. Как это нередко бывает в случае с деобанди, Рияд ул-Хак является членом братства сабирийя, одного из ответвлений суфийского ордена чиштийя.

История движения зародилась в XIX в. в крупном исламском учебном центре Дар ал-улум города Деобанда, расположенного в 150 км от Дели [Metcalf, 2002, p. 7]. Конец XIX столетия ознаменовался ростом антиколониальных настроений и борьбой за освобождение от британского имперского правления. Параллельно с ростом социально-политической активности мусульман шли процессы возрождения исламских идей. Культурное и религиозное объединение мусульманского общества, его реформирование в соответствии с традиционными исламскими принципами были первостепенными задачами Дар ал-улума. Доминирующий на континенте индуизм и культ барелви со значительным элементом мистики, создавали тот фон, на котором разворачивалась деятельность Дар ал-улума. Деобандийцы строго следовали запрету на почитание храмов и изображение человека, что было своеобразной реакцией на поклонение индусов многочисленному пантеону богов. Однако идеи, которые проповедовались улемами Деобанда, не были столь радикальными, как у схожего с ним по идеологии движения ваххабитов. Все это представляло школу Дар ал-улум в выгодном свете перед местным населением. Иногда в отечественной и зарубежной литературе ставят знак равенства между ваххабитами и

деобандийцами. Вполне возможно, что такое употребление сознательно использовалось англичанами в годы их колониального правления для дестабилизации ситуации, разобщая мусульман внутри страны. Хотя деобанди и тяготеют к фундаментализму и пуризму, что, несомненно, сближает их с ваххабитами, они предлагают более гибкую систему взглядов. Более того, религиозный центр Дар ал-улум в Деобанде играл роль богословского противника ваххабизма, противостол ему с позиций традиционализма [Умнов, 2001, с. 254]. По утверждению Б. Меткалф, движение традиционно ассоциируется с образованностью, ученостью, скриптурализмом и индивидуальной ответственностью [Metcalf, 1996].

Таким образом, движение деобандийцев возникло как реакция на народные суеверия и предрассудки традиционалистов, прежде всего барелви, что дает основание говорить о них как о «неотрадиционалистах». Именно благодаря связи с традицией школа Дар ал-улума создала благоприятные возможности наведения мостов с местным населением и обеспечила себе популярность среди широких слоев. С другой стороны, движение деобанди предложило альтернативу нарастающему в регионе влиянию ваххабизма. На сегодняшний день центр Дар ал-улум считается крупнейшим высшим мусульманским заведением мира после египетского университета Ал-Азхар. К 2001 г. Дар ал-улум закончили 65 тыс. мусульманских студентов. В настоящее время в Азии насчитывается более 15 тыс. медресе, относящихся к деобандийской школе [Добаев, 2009, с. 15].

В богословских взглядах деобандийцы придерживаются строгого монотеизма *(таухид)* и следуют ханафитскому мазхабу, при этом признавая равенство и законность всех четырех суннитских правовых школ. Священная война, джихад, рассматривается как возможная, но крайняя форма борьбы при условии неэффективности остальных методов. Символом умеренности и гибкости этой школы служит демонстративное уважение культа «святых». Правда, «его главной, если не единственной формой деобандские богословы полагали почитание не живых претендентов на роль посредников в отношениях с Богом, а их могил» [Умнов, 2001, с. 254]. Некоторые деобандийцы являются членами традиционных для Южной Азии суфийских братств. В свою очередь, ваххабиты считали культ почитания «святых» проявлением многобожия и разрушали их могилы, которые для простых мусульман являлись местами паломничества.

С деобанди тесно связана деятельность транснациональной просветительской миссии «Таблиг-и Джамаат» («Общество призыва»), центр британского национального отделения которой находится в Дьюсберри, недалеко от города Брадфорда, известного значительной общиной гуджаратцев. Там располагается Центральная мечеть «Маркази», построенная в 1980 г., и религиозная школа.

Организация странствующих мусульманских проповедников «Таблиг-и Джамаат» была основана выпускником деобандийского Дар ал-улума, членом ордена чиштийя и шейхом братства сабирийя Мауланой Мухаммадом Ильясом (1885–1944) в 1927 г. Целью организации было «вернуть сбившихся сынов индийской уммы в лоно ислама и утвердить слабых духом мусульман в их вере» [Джамаат]. Пропаганда велась среди малограмотных индийских крестьян, номинально считавшихся мусульманами, но которых доминирующие в регионе индуисты стремились обратить в свою религию. К «номинальным мусульманам» можно отнести тех, кто признает себя мусульманином, но не исполняет полностью своих религиозных обязанностей. Именно им был адресован призыв Мухаммада Ильяса: «Мусульмане, живите по исламу». В настоящее время, будучи крупной международной организацией, «Таблиг» продолжает работать с самыми широкими слоями, делая упор на призыве единоверцев к более полному соблюдению религиозных обязанностей.

В основу движения положено несколько принципов: 1) осуществление исламского призыва — обязанность каждого мусульманина; 2) проповедник должен идти к людям, а не люди к нему[2]; 3) проповедник занимается собственным материальным обеспечением, т.е. расходы на путешествие несутся им самим; 4) обязательность представительства в движении всех социальных слоев населения; 5) укрепление веры мусульман, обращению в ислам представителей других религий не придается первостепенного значения; 6) теологические и политические разногласия в движении запрещены [Gaborieau, p. 1999].

В повседневной жизни последователи этого движения должны: стремиться к приобретению исламских знаний; уделять время совершению пятикратной молитвы; проявлять уважение ко всем мусульманам; руководствоваться в своей деятельности в первую очередь служением Богу и во вторую — идеями самосовершенствования; быть готовым к миссионерской деятельности с целью распространения идей «истинного ислама» среди мусульман; не тратить время на сомнительные разговоры и дела, не совершать дурных поступков [Котин, 2008, с. 134]. Участники «Таблига» в абсолютном большинстве сунниты, а зачастую приверженцы одного из суфийских тарикатов. В практике организации используются суфийские приемы психологической мобилизации, такие как зикр и вирд. Существует сходство «Таблиг-и джамаат» с суфийскими братствами и в структуре общества, организованного по принципу «учитель–ученик».

Большинство исследователей указывает на миролюбие и аполитичность «Таблиг-и Джамаат», которое приобрело образ движения, стремящегося к мирной пропаганде ислама и его ценностей, укреплению веры и духовному развитию человека. От своих последователей

2 | Практика «от двери к двери».

оно требует приобретения исламских знаний, совершенствования в религиозных науках и самое главное — донесения их остальным людям. Большим джихадом для «Таблиг-и Джамаат» прежде всего являются усилия, направленные на упрочение веры в сердцах мусульман, а участник движения, который погибает во время выполнения миссии, считается мучеником за веру (шахидом).

Однако существует мнение об обманчивости пацифистского характера организации и присутствии в ней скрытой угрозы радикализации молодежи. На наш взгляд, это верно лишь в том смысле, что молодые мусульмане, испытавшие влияние «Таблиг-и Джамаат», потом могут отправиться «в свободное плавание» и перейти к участию в террористической деятельности.

Отметим, что в некоторых государствах деятельность этой организации запрещена. В прошлом году Верховный Суд России также признал организацию экстремистской и запретил деятельность «Таблиг-и Джамаат» на территории РФ. Судом было установлено, что деятельность структурных подразделений организации «угрожает межнациональной и межконфессиональной стабильности в российском обществе, территориальной целостности РФ» [Таблиг-и]. Тем не менее в тех странах, где «Таблиг-и Джамаат» работают довольно активно, например в Индии или Великобритании, организацию не объявляют экстремистской.

В последние годы наметилась тенденция усиления позиций умеренного ислама, а также активизация деятельности суфийских братств. Не последнюю роль в их популяризации сыграл яркий и харизматичный американец Хамза Юсуф (Марк Хансон). Английская газета «Гардиан» назвала его «наиболее влиятельным исламским ученым, живущим на Западе» [The Guardian, 08.10.2001]. Призыв Хамзы Юсуфа подхватили другие ученые, такие как кембриджский профессор Абд ал-Хаким Мурад (Тимоти Уинтер) и шазилийский шейх, американец Нух Келлер, проживающий в Иордании. Эти три фигуры возглавили стратегию дискредитации политизированных интерпретаций ислама. Особенно преуспел в этом Абд ал-Хаким Мурад, его работы формируют один из самых популярных англоязычных ресурсов в Интернете по «традиционному исламу»[3].

Еще одно движение, распространенное среди мусульман Британии носит название *ахл-и хадис* («Люди хадиса»). Это движение имеет не так много мечетей по всей стране (около 30), но привлекло к себе повышенное внимание британской общественности тем, что распространяло литературу, а также аудио- и видеопродукцию, пропагандирующую отделение от немусульманского сообщества. Центр движения находится в Бирмингеме. Кроме фундаменталистской пропаган-

3 | http://www.masud.co.uk

ды, оно занимается организацией исламских школ для молодежи [Роль мечетей].

Сторонники ахл-и хадис отрицают беспрекословное следование религиозному авторитету и традиции *(таклид)*, полагая, что мусульманину достаточно основываться на Коране и сунне. Достижениями же исламской мысли, накопленными за 14 веков, часто предпочитают пренебрегать. По мнению ахл-и хадис, знания хадисов и их версий *(риваятов)* достаточно для вынесения самостоятельных решений *(иджтихад)* по различным богословско-юридическим вопросам. Естественным образом необходимость в следовании правовым школам отпадает. Особым авторитетом пользуются труды Ибн Таймии. Отношения с другими суннитскими движениями, в том числе деобанди и барелви, напряженные. Последователи ахл-и хадис отрицают любые формы суфизма, а не его отдельные аспекты, как это делают, в частности, деобандийцы. Выступают против почитания могил святых и паломничества к ним, в том числе и могилы пророка Мухаммада. Для ахл-и хадис характерна буквалистская интерпретация хадисов и Корана, что сближает их с ваххабитами, впрочем, сами себя они предпочитают называть салафитами. Тем не менее всего лишь несколько мечетей Великобритании публично заявляют о своей просалафитской ориентации. Прежде всего это мечеть «Грин Лейн» и Институт салафийи в Бирмингеме, мечеть Ибн Таймии в Брикстоне и Исламский центр в Лутоне [Hamid, 2008, p. 10].

Приблизительно с конца 80-х гг. прошлого столетия удается проследить появление салафитских группировок на исламском пространстве страны. Одной из первых организаций, занимающейся распространением салафитского призыва на территории Соединенного Королевства, являлась «Организация возрождения пути Сунны» (*Jam'iat Ihyaa' Minhaaj Al-Sunnah*, *JIMAS*). Ее лидер Манвар Али, известный также как Абу Мунтасир, в значительной степени ответствен за пропаганду идей салафизма посредством проведения лекций и семинаров в мечетях, исламских центрах и университетах по всей стране. Успешное воспроизведение салафитского дискурса поддерживалось финансированием религиозных институтов саудовскими спонсорами, бесплатной раздачей сопутствующей литературы и пополнением рядов проповедников выпускниками саудовских учебных заведений.

С середины 90-х гг. XX в. салафизм в качестве альтернативной религиозной парадигмы прочно утвердился в мечетях и медийном поле Королевства. Дело в том, что начало 1990-х гг. — поворотный момент в процессе институализации ислама, совпавший с поисками идентичности второго и третьего поколений мусульман, что наряду с духовной дезориентацией становится одним из факторов стремительного притока в это движение новых адептов. Этому способствует и «трансмазхабность» салафизма, так как в нем отсутствует жесткая привязка к какому-либо одному мазхабу [Игнатенко, 2000].

Относительно высокая привлекательность салафизма связана и с внешней «рационализированностью» его положений. Многие мусульмане находят в салафизме четкую внутреннюю логику и интеллектуальную строгость. Беспощадной критике подвергаются суеверия и народные представления барелви, мистические переживания суфиев и патриархальность деобанди. По мнению отдельных британских исследователей, альтернативы, предлагаемые, например, «Молодыми мусульманами Великобритании» или «Хизб ат-Тахрир», пока не выдерживают какой бы то ни было серьезной конкуренции [Hamid, 2008, p. 10].

Эволюция британского салафизма достигла своей критической точки в 1995 г., когда напряжение, возникшее между различными группировками внутри JIMAS, привело к идеологическому расколу. Истоки такого разделения следует искать в социально-политических трансформациях в Королевстве Саудовская Аравия (КСА), оказавших непосредственное влияние на расклад сил в салафитской среде Британии. В 1990-е гг. в КСА группа богословов предприняла несколько оппозиционных акций, наиболее скандальной из которых является послание королю Фахду «Меморандума о наставлении» («Музаккират ан-Насиха») от 1991 г. В нем содержится ряд рекомендаций и критических замечаний как религиозного, так и политического характера, в частности, по вопросу присутствия американских войск в самом «сердце» исламского мира. Многие религиозные деятели задавались вопросом, почему правящие круги КСА обратились к американцам за помощью в борьбе против других мусульманских государств, и более того, способствовали созданию там военных баз. Идеологически эту группу возглавили Салман ал-Ауда и Сафар ал-Хавали, получивший известность своей воинственной риторикой в адрес правительства [Кепель, 2002, с. 480]. Проекцией саудовской ситуации на Великобританию стало то, что активист JIMAS Абу Хадиджа Абд ал-Вахид вызвал резкую поляризацию внутри организации, бросив вызов Абу Мунтасиру и тем, кто симпатизирует антисаудовским настроениям. Несмотря на попытки авторитетных мусульманских деятелей Великобритании примирить враждующие фракции, разрыв стал неизбежным, и Абу Хадиджа со своими сторонниками вышел из JIMAS, основав «Организацию исламских сообществ Ахл ас-Сунна» (*Organization of Ahl al Sunnah Islamic Societies*, OASIS). Этой же группировкой был основан Институт салафийи в Бирмингеме, а также ряд ассоциированных веб-сайтов[4]. Подход, реализуемый Абу Хадиджей и его последователями, отличается нетерпимой позицией к бывшим коллегам — носителям своей версии методологии ислама. Основные информационные ресурсы оппонентов полны взаимных претензий и обвинений, составляются черные

4 | Салафитские веб-сайты / http://www.salafipublications.com/sps; http://www..salafitalk.net/st; http://www.salafimanhaj.com

списки и объявляются бойкоты, продолжающие разделять салафитов до сих пор.

Как правило, салафитские организации и движения зарегистрированы либо как благотворительные, либо образуют неформальные объединения верующих, группирующихся вокруг крупной мечети. Британский салафизм демонстрирует внутреннюю неоднородность, которая выражается в отсутствии единого вектора развития, что делает невозможной выработку общей позиции салафитов как по локальным проблемам мусульманских диаспор страны, так и по глобальным вызовам современности. Так, в Соединенном Королевстве есть радикально настроенные представители салафийи, они же джихадисты, выступающие за ведение вооруженного джихада с целью свержения «вероотступнических» и «неверных» режимов и созданию исламского государства. Есть и те, кто, разделяя вероучение праведных предшественников, выступает за реформу исламской методологии (*манхадж*) с учетом изменений социально-политических реалий в мире. Их приоритет — мирный призыв, их путь — убеждение, а не насилие. Сохранение мусульманской идентичности в условиях современного британского общества является для них основной задачей. Критике подвергаются народные суеверия и обряды, несовместимые с истинными ценностями ислама. Современные достижения научно-технического прогресса заимствуются в той мере, в какой они способствуют развитию мусульманских общин. Фактически такие салафиты отвергают саму идею джихада как насильственного действия, основанного на концепции такфира. Джихад на современном этапе облекается в те формы, которые более результативны и эффективны в подведении общества к вере. Именно они и должны быть применимы. Некоторые современные мусульманские богословы считают, что сегодня к таким методам в первую очередь относятся просвещение и СМИ, так называемый «джихад слова».

Подобную стратегию, например, избрала для себя JIMAS. Организация зарегистрирована как благотворительная и существует на добровольные пожертвования. Среди декларируемых ею целей значатся оказание образовательной и благотворительной помощи гражданам страны независимо от вероисповедания, содействие и развитие более глубокому пониманию ислама и его практик, осуществление исламского призыва, стремление к единению всех мусульман и пр. На официальном сайте организации утверждается ее равноудаленность от привносимых извне политических движений и идеологий, которые «по своей природе не отвечают потребностям британского общества»[5]. Среди авторов работ, рекомендованных к чтению, можно встретить как представителей классического исламского наследия, таких как ат-Табари, Ибн Касир, имам ан-Навави, Ибн Ханбал, имам аш-Шафии, так

5 | JIMAS / http://www.jimas.org/aims.htm

и современных теоретиков исламского фундаментализма Абд ал-Азиза бин База, Ибн ал-Усаймина и ал-Албани.

Таким образом, особенностью движения салафийи в Британии является ее внутренняя разнообразность и динамичность. Общим местом является апелляция к опыту раннемусульманской общины и возвращение к истокам веры, некоему фундаменту. В этом смысле справедливо употребление термина «салафизм» для обозначения фундаменталистских течений в исламе. Как верно отмечается, «в рамках салафизма могут сосуществовать другие, дробные деления, выделяться те или иные оппозиции (джихадистский–неджихадистский, консервативный–обновленческий и т.п.)» [Наумкин, 2005, с. 63].

Однако главным и имеющим наиболее сильные позиции среди суннитов в Великобритании фундаменталистским движением является Джамаат-и ислами («Исламская община»). Джамаат-и ислами, подобно барелви, имеет непростые отношения с деобанди. Движение развило активную пропагандистскую деятельность среди различных социальных групп и слоев мусульманского населения Великобритании. Для этого был создан ряд организаций, которые, формально заявляя о своей независимости, на самом деле подчиняются Джамаат-и ислами, координируют с движением свои действия и имеют идентичную с ним структуру. К таким организациям относятся, например, Исламская миссия Соединенного Королевства, «Мусульманский фонд» и «Молодые мусульмане Соединенного Королевства». Так, Исламская миссия насчитывает более 40 филиалов и исламских центров по всей стране[6]. В число приоритетных задач миссии входит издательская деятельность, подготовка образовательных программ для молодежи, проведение семинаров и пр. Кроме того, детям дается возможность приобрести базовое исламское образование, в частности изучить основы веры и правила чтения Корана.

Организация основана Мауланой Абу-л-Ала Маудуди (1903–1979) в 1941 г., когда политическая партия Мусульманская лига взяла курс на создании независимого государства Пакистан [Котин, 2008, с. 136]. В отличие от широко распространенного и активно пропагандируемого утверждения о национальном единстве мусульман и последователей индуизма Индии, Маудуди отстаивал идею существования особой нации мусульман в религиозном, культурном и историческом смыслах. Изначально «Исламский комитет» был создан с целью оказания поддержки системе управления страной на основе исламских норм впервые сформированному правительству нового государства Пакистан. Официальной датой учреждения «Исламского комитета» следует считать 26 августа 1941 г., когда в Лахоре произошла встреча мусульманских активистов страны по инициативе Маудуди, единодушно признанного первым лидером этой организации.

6 | Исламская миссия Соединенного Королевства / http://www.ukim.org/index.aspx

В настоящее время «Исламский комитет» функционирует в соответствии со следующими положениями[7]:

• Соразмерять каждый свой шаг с установлениями шариата;

• Использовать только те средства и методы, которые не вступают в противоречие с исламскими ценностями и не приносят вред;

• Деятельность «Исламского комитета» осуществляется в форме миссионерской деятельности по распространению его взглядов и идей;

• «Исламский комитет» действует открыто, не прибегая к подпольным методам.

Помимо мусульман-суннитов, в Великобритании проживают и шииты. Крупнейшая община шиитов Великобритании представлена имамитами, прежде всего иранцами и иракцами, хотя есть они и среди британцев пакистанского происхождения. Среди выходцев из Индии и Пакистана популярны также секты исмаилитов. Большинство индийских исмаилитов, в том числе и касты *ходжа,* признают имамами только потомков старшего сына ал-Мустансира — Низара и по его имени называются низаритами. Титул имама, главы общины исмаилитов, — Ага-хан передается по наследству. Ныне главой исмаилитской общины (49-й имам) является Карим Ага-хан. Влияние ходжа в Великобритании достаточно заметно. Они контролируют несколько национальных отделений основанного в 1941 г. в Бомбее ходжа Хабибами банка «Хабиб бэнк». Среди пакистанцев Великобритании исмаилиты заметны своей активной и успешной предпринимательской деятельностью. В числе богатейших британцев несколько ходжа — миллионеры Мадхвани, Маджи, Гокаль, Хабибджи, Адамджи. Успех в торговых и финансовых делах у приверженцев ходжа объясняется тем, что, как правило, это «члены перешедших в ислам отделений ростовщических каст, имеющие многовековую традицию предпринимательской деятельности, связи и капиталы» [Котин, 2008, с. 139]. Во-вторых, шииты иначе, чем большинство мусульман-суннитов, трактуют понятия налога на благотворительность (*закят*) и налога на недвижимое имущество (*ушр*): этими налогами не облагаются банковские счета, бумажные деньги и векселя. По представлениям ходжа, закят распределяется только среди членов своей общины. Таким образом, плательщики налога имеют возможность создавать семейные или групповые благотворительные фонды, которые используются так или иначе в интересах этих же групп. Аналогичным образом известные семейные кланы Таябджи, Адамджи, Хабибджи избегают сложностей, связанных с запретом в исламе ростовщического процента *риба*. Общества «взаимного кредита ходжа и бохра оказывают своим сокастникам кредит без процентов, но часто получают часть прибыли от вложенного в производство или торговлю капитала» [Котин, 2008, с. 139].

7 | Официальный сайт «Джамаат-и-ислами» / http://jamaat.org/beta/site/page/4

Таким образом, мусульмане Великобритании представляют собой довольно разнородную общность, состоящую из нескольких национальных групп и ряда общин, придерживающихся того или иного течения в исламе. Не существует одного ислама в Великобритании, а есть множество форм, которые характеризуются неоднородностью и «разновекторностью». Соотношение этих векторов во многом будет определять развитие ситуации не только на европейском континенте, но и в мире в целом. Важной тенденцией стало то, что ислам в Великобритании не секуляризовался. Напротив, используя светский характер политических институтов, ислам начал более настойчиво утверждать свою религиозно-культурную самобытность. Причем свобода в религиозной сфере приводит к формированию как умеренных, так и радикальных взглядов.

Список источников и литературы

Ansari, 2004 — Ansari H. The Infidel Within, the History of Muslims in Britain, 1800 to the Present. L., 2004.
Gaborieau, 1999 — Gaborieau M. Transnational Islamic Movements: Tablighi Jama'at in Politics? // ISIM Newsletter 3. July 1999. Leiden.
Hamid, 2008 — Hamid S. The Development of British Salafism. ISIM Review. 2008. №21.
Hardline — Hardline takeover of British mosques // URL: www.timesonline.co.uk/tol/comment/faith/article2402973.ece
Metcalf, 1996 — Metcalf B. Islamic Revival in British India: Deoband 1860–1900. Princeton: Princeton University Press, 1996.
Metcalf, 2002 — Metcalf B. "Traditionalist" Islamic Activism: Deoband, Tablighis, and Talibs. Leiden: ISIM, 2002.
Sanyal, 2005 — Sanyal U. Ahmad Riza Khan Barelwi. In the Path of the Prophet. Oneworld Publications, 2005.
Джамаат — Джамаат ат-Таблиг и традиция деобанда // URL: www.islam.lv/add/sects/tablig/about-tablig.pdf
Добаев, 2009 — Добаев И.П. Современный терроризм: региональное измерение. Ростов-н Д, 2009.
Игнатенко, 2000 — Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 2 (8).
Кепель, 2004 — Кепель Ж. Джихад: Экспансия и закат исламизма. М., 2004.
Котин, 2008 — Котин И.Ю. Ислам в Южной Азии и Великобритании. СПб., 2008.
Наумкин, 2005 — Наумкин В.В. Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов. М., 2005.
Плещунов — Плещунов Ф.О. Роль мечетей в жизни мусульманского сообщества Великобритании // URL: www.iimes.ru/rus/stat/2009/20–05–09.htm
Плещунов, 2009 — Плещунов Ф.О. Политика мультикультурализма в Великобритании и процессы радикализации исламской молодежи страны // Восток (Oriens). Афро-азиатские общества: история и современность. 2009. № 1.
Роль мечетей — Роль мечетей в жизни мусульманского сообщества // URL: i-r-p.ru/page/stream-exchange/index-23140.html
Таблиг-и — «Таблиг-и джамаат» запрещен в России решением суда // URL: www.interfax-religion.ru/?act=news&div=30120
Умнов, 2001 — Умнов А. «Талибан» в исламском контексте. Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри. М., 2001.

Краткие сообщения

6

И.В. Зайцев

«Асар» Ризаетдина Фахретдинова о московском ахуне Хайретдине Агееве

В течение 80 лет (с 1833 по 1913 г.) имамами т.н. Исторической мечети в Москве были представители татарской семьи Агеевых. В 1833 г. этот пост занял приехавший из Казани Рафик б. Бикбулат Агеев, а в конце 60-х гг. XIX в. его сменил сын — Хайретдин.

Сын Хайретдина Ахмедгирей[1] Хайретдинович Агеев (1882–1938) был многолетним членом махалли мечети на Большой Татарской улице, был репрессирован, но освобожден и умер в Москве (похоронен на семейном участке имамов Агеевых, рядом со своим отцом, на Даниловском мусульманском кладбище).

Дочь Хайретдина Агеева Магиря Хайретдиновна Шамсутдинова стала женой еще одного московского имама — Абдуллы Шамсутдинова (о нем см. ниже). Она была так же, как и ее муж, репрессирована и скончалась в лагере «Потьма» в Мордовской АССР в 1942 г. У Х. Агеева было еще две дочери: Зухра Хайретдиновна Канчурина (ум. в 1952 г. в Москве) и Рабига.

Прямые потомки Хайретдина Агеева — его внучки: Дильбар Абдулловна Мавлеева (1914–1991) и Ильсияр Абдулловна Шамсутдинова (род. в 1920 г., проживает в Москве) — дочери Магиры и Абдуллы Шамсутдиновых[2].

История этой семьи, таким образом, неотделима от истории ислама в Москве[3].

В Архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН, где хранятся материалы к обширной историко-биобиблиографической книге «Асар» Ризаетдина Фахретдинова, над которой он работал в течение нескольких десятилетий, есть и заметка о Хайретдине Агееве (Ф. 131. Оп. 1. Ед.хр. 5. «Асар»).

1 | В одной из своих предыдущих публикаций я ошибочно писал, что это два человека - Ахмет и Гирей.

2 | Этими сведениями я обязан Марату Сафарову (Москва), за что и приношу ему огромную благодарность.

3 | Литературу см.: [Сафаров, 2000] (статья основана на материале семейного архива и воспоминаний И. А. Шамсутдиновой и внучки Салиха Ерзина Раузы Ахмедовны Кастровой); [Асадуллин, 2006; Хайретдинов, 2008, с. 9; Зайцев, 2010, с. 43–59; Зайцев, 2010 (1), с. 154-160].

В деле всего два листа.

Л. 41. Вырезка из газеты «Вакыт». На татарском языке.

В заметке под заголовком «Ахун Хайретдин» сообщается, что старший московский городской ахун Хайретдин-хазрат Агеев скончался 24 февраля [1913], а 25 февраля был похоронен. Покойному было 85 лет, из которых 40 он отправлял должность ахуна в Москве. На похоронах присутствовали Московский градоначальник, глава Московской губернской земской управы и другие влиятельные лица. Мусульмане — служащие московских фирм — получили в день похорон выходной. Церемония погребения собрала до 3 тысяч человек. Заметка заканчивалась фразой جناب حق نك رحمتنده بولسون (досл. «Пусть он будет в милости Всевышнего», что-то вроде «Да пребудет душа его в мире», или «Мир праху его»).

Л. 42. Телеграмма в редакцию газеты «Вакыт».

«Старший Акун (sic!) Агеев скончался 24, 5 часов вечера. Имам Абдулла Шамсутдинов». Ниже черными чернилам подпись:

«٢٤ نجي فيورالد ه وفات ١٩١٣ د ه» («скончался 24 февраля в 1913» г.).

Теперь, благодаря этим материалам мы точно знаем, что скончался Хайретдин Агеев в Москве в 5 часов вечера 24 февраля 1913 г.

Телеграмма в редакцию была отослана Абдуллой Хасановичем Шамсутдиновым (1878–1937), будущим имамом Исторической мечети (1913–1936 гг.; с перерывом). Он происходил из касимовских татар (был сыном многолетнего преподавателя Кастровского медресе в Касимове Хасана Шамсутдинова), в годы Гражданской войны служил имамом в с. Тирса Елабужского уезда. Как нам уже известно, А.Х. Шамсутдинов был женат на дочери Х. Агеева — Магире. А его сестра Мафтуха (1889–1981) стала женой Ахмедгирея Агеева[4].

В начале 1920-х гг. вернулся в Москву и снова возглавил мечеть, при этом выполняя общественную работу в НКИД в качестве переводчика с арабского языка. 29 апреля 1936 г. Шамсутдинов и его жена были арестованы по обвинению в антисоветской деятельности в рамках инспирированного властями «дела о заговоре руководителей ЦДУМ». 11 января 1937 г. А. Шамсутдинов был приговорен к высшей мере наказания по обвинению в измене Родине и 10 февраля того же года расстрелян в Донском монастыре, тело кремировано в местном крематории. У А. Шамсутдинова остались дочери — уже упомянутые Дильбар и Ильсияр. Посмертно реабилитирован он был в марте 1956 г.[5] Так тесно оказались связанными судьбы двух татарских семей — Агеевых и Шамсутдиновых.

4 | Получила религиозное образование, преподавала в мектебе при мечети на Большой Татарской улице до конца 1920-х гг. (до закрытия мектеба) вместе со своим братом, Хадичей Дунаевой и широко известным Мусой Бигеевым (он в 1923-1925 гг.). Похоронена также на семейном участке Агеевых на Даниловском кладбище (благодарю М.Сафарова за это информацию).

5 | См. подробнее [Хайретдинов, 2008 (1); Асадуллин, 2006, с. 48-49].

Список источников и литературы

Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН. Ф. 131. Оп.1. Ед.хр. 5.
Асадуллин, 2006 — Асадуллин Ф. Ислам в Москве. М., 2006.
Зайцев, 2010 — Зайцев И.В. К истории библиотеки московских имамов Агеевых // Мир Ислама — Pax Islamica. № 1(4). 2010.
Зайцев, 2010 (1) — Зайцев И.В. Московский имам в Оружейной палате. Новый документ о Хайретдине Агееве // Vitaleus. Сборник статей, посвященный 70–летию В.И. Шеремета. М., 2010.
Сафаров, 2000 — Сафаров М.А. Династия имамов Исторической мечети Москвы // Ислам минбаре. 2000. № 1.
Хайретдинов, 2008 — Хайретдинов Д.З. Агеевы // Ислам в Москве: Энциклопедический словарь. Серия «Ислам в Российской Федерации» Вып. II. Нижний Новгород, 2008.
Хайретдинов, 2008 (1) — Хайретдинов Д.З. Проявления репрессивно-идеологического диктата властей на мусульман Москвы в годы советской власти // Фаизхановские чтения. 2008. № 5.

Рецензии и обзоры

7

С.Н.Абашин

Рецензия на книгу: Бабаджанов Б.М. Кокандское ханство: власть, политика, религия. Токио–Ташкент, 2010. 742 с.

Магистральным направлением в изучении предколониальной, колониальной и советской Средней Азии в последние годы становится отказ от исключительно российскоцентричного взгляда на местную историю. Этот поворот связан, конечно, с распадом СССР и возникновением самостоятельных национальных государств в регионе, которые, освободившись от идеологического диктата Москвы, стремятся осмыслить заново свою историю, переписать ее, в том числе используя разнообразные тексты местных авторов, которые нередко рассматриваются как предшественники независимости. Этот поворот совпал с распространившейся в мировой историографии методологической критикой европоцентризма, с появлением призыва к более внимательному анализу голосов всех участников исторического взаимодействия, в первую очередь тех, кто долгое время «молчал», был в подчиненном и репрессированном положении[1]. Обе эти тенденции пересекаются и создают популярный в нынешнем «среднеазиатоведении» (Central Asian studies) жанр разоблачения советской науки, а также интересную тенденцию открытия новых — нерусскоязычных — источников.

Указанный поворот вызывает не только столкновение различных поколений ученых, по-разному оценивающих новые моды, и различных национальных школ, отстаивающих свои особые права на историю региона, но и создает некоторое напряжение между разными дисциплинами. Дело в том, что российскоцентричный взгляд предполагал включение предколониальной, колониальной и советской истории Средней Азии в «славянские/русские» или «советские» исследования (Russian/Slavic/Soviet Studies), которые сегодня превращаются в «евразийские» исследования (Eurasian Studies). Все происходящее в регионе оценивалось с точки зрения того, чем были Российская империя и СССР и как они сначала втягивали в свою

1 | См., напр.: Khalid, 2007; Kemper, 2007.

орбиту Среднюю Азию а затем изменяли ее. Этот же взгляд предполагает, что историей региона занимаются специалисты с базовым русским языком, изучающие преимущественно русскоязычные источники. Однако отказ видеть в среднеазиатской истории лишь проекцию российско-советской истории и обращение к местным — тюрко-, ирано- и отчасти арабоязычным — текстам переводит регион (в силу институционально-дисциплинарной организации) в разряд скорее «средневосточных» или «исламских» исследований (Middle East/ Islamic Studies)[Абашин, 2008]. Каким образом будет складываться в этой ситуации межстрановый, межпоколенческий и междисциплинарный диалог, как будут сформулированы обсуждаемые вопросы, какие концептуальные моды и традиции станут влиять на историков — все это находится сегодня в процессе переосмысления.

Как изучать Кокандское ханство?

Рецензируемая книга узбекского автора Бахтияра Бабаджанова во многом отражает указанные тенденции и в значительной мере определяет их. По своему содержанию — источникам, ссылкам, способам текстуального анализа и т.д. — она является исламоведческим или, как говорили в советское время «востоковедческим» исследованием. При этом, однако, в поле зрения автора находятся проблемы, которые так или иначе рассматриваются историками, писавшими и пишущими о предколониальном состоянии среднеазиатского общества, о ходе завоевания региона российскими войсками и о последствиях колонизации. Соединение в книге Бабаджанова двух этих перспектив — неудобное и не всегда бесконфликтное для представителей двух этих дисциплин — дает очень интересные эффекты, заставляет по-новому взглянуть на старые вопросы, иногда переформулировать их, иногда обнаружить новые темы и поставить новые вопросы.

В своей книге исследователь анализирует исторические сочинения авторов, которые жили примерно с 1830-х по 1910-е гг. и писали об истории Кокандского ханства — одного из трех среднеазиатских государств, сложившихся к середине XVIII в. Предшественники, которые обращались к тем же сочинениям, чаще всего стремились, сопоставляя разные тексты, выявить наиболее достоверные сведения и таким образом реконструировать ход событий, их хронологию и последовательность. При этом, как замечает Бабаджанов, они вольно или невольно нагружали эти события интерпретациями в зависимости от современных идеологических предпочтений. Сам Бабаджанов отвергает такой подход и предлагает исследовать те мотивации, аргументации и образы, которые присутствуют в анализируемых сочинениях и отражают взгляды, настроения, культурные и идейные предпочтения своего времени.

«Бесполезно и не вполне продуктивно “подправлять” или “разоблачать” историографов, пытаясь установить, где он был объективен, а где пристрастен, какие куски текста его “полезны” для исторических реконструкций, а какие остаются “фантазиями”. Такой прямолинейный подход разрушает ту композицию источника, которую задумал автор… В этих случаях лучше всего следовать за мыслью автора, и тогда есть шанс реконструировать важные аспекты источника как цельного текста, вместо того чтобы заниматься дежурным поиском искомой “исторической правды” в современном ее понимании» (с. 52–53)

Предупреждая вопрос критиков о «репрезентативности» своих источников, Бабаджанов подчеркивает, что кокандские историографические сочинения дают не только «аристократическую перспективу», но и отражают мнения разных слоев общества. Один из хронистов был поэтом, другой — составителем писем хана, третий — выходцем из семьи профессиональных военных, четвертый — мелким торговцем пряностями и благовониями, пятый — мелким чиновником и судьей, шестой — имамом мечети, седьмой — выходцем из знатной фамилии. Все они подходили к оценке истории с разных позиций, по-разному расставляли акценты в зависимости от своих политических предпочтений, своего отношения к тому или иному правителю, своей религиозной компетенции, своего отношения к российскому завоеванию.

В фокусе внимания Бабаджанова находятся способы легитимации власти в Кокандском ханстве, поскольку анализируемые им сочинения по своему жанру чаще всего посвящались определенным правителям. При этом ученый изучает их «сквозь призму религиозных предписаний», делая ислам, таким образом, главным объектом своей книги: *«Я основывался на том, что без “религиозной составляющей” понять адекватно источники и саму историю Коканда невозможно»* (с. 6). Бабаджанов не скрывает, что идею изучения способов легитимации он заимствовал у швейцарского востоковеда Анке фон Кюгельген, которая проделала подобную работу применительно к Бухаре XVIII–XIX вв. [Кюгельген, 2004]. Однако он отмечает целый ряд особенностей кокандского случая и вообще затрагивает гораздо более широкий круг тем, говоря не просто о легитимации, но и в целом о характере мусульманской идентичности местного населения.

Книга имеет очень дробную и немного запутанную структуру. Первая часть («А») называется «Кокандская история: от побед к поражениям и упадку». Она состоит из трех глав: первая посвящена характеристике источников и краткому описанию изучения Кокандского ханства, вторая рассказывает о географии, составе населения и излагает последовательно историю становления государства, «собирания земель», описывает более подробно правление двух наиболее значимых фигур — Умар-хана и Мадали-хана, третья глава прослеживает

политический кризис, наступивший после военного вторжения Бухары в Кокандское ханство, начавшуюся после этого беспрерывных «этнополитических раздоров», смены правителей и начала экспансии Российской империи, которая заканчивается при правлении Худоярхана ликвидацией Кокандского ханства в 1875–1876 гг. Вторая часть («B») называется «Мифы, власть и религиозная мораль». Она включает в себя пять глав: в первой анализируются способы легитимации правящей династии Минг — ее вымышленные тимуридско-чингизидское и сейидское происхождение, представления о «праведном правителе», споры между правителями Коканда, Бухары и Хивы, а также «легитимация территориального господства»; вторая глава посвящена мусульманскому обоснованию права правителя на «миропокорение», структуре кокандского общества и его аристократических групп, формам наставления и критики правителей, представлениям о предопределении, исламизации легенд о происхождении племен; в третьей главе речь идет о богословских оценках восстаний против правителя и подробно анализируются дискуссии о взаимоотношениях с российской властью и первыми российскими правителями региона — М.Г. Черняевым и К.П. Кауфманом; четвертая глава рассказывает о том, каким образом шариатские оценки морали уживались в кокандском обществе с такими явлениями, как «мужская дружба», любовь, употребление спиртных напитков и другими увлечениями, а также, в частности, с местными налоговыми практиками, как мусульманские выходцы из Коканда смотрели на жизнь российского (немусульманского) общества; в пятой главе говорится об отношении кокандцев к святым местам, разного рода культам, суевериям, ритуалам.

Из этого списка тем, затронутых в книге, видно, что ее содержание разнообразно и касается очень многих вопросов. Я кратко остановлюсь на некоторых основных тезисах и проиллюстрирую, как автор выстраивает свою аргументацию.

Была ли в Коканде «восточная деспотия»?

«Для меня особенный интерес представляет природа власти в Кокандском ханстве. С одной стороны, мы видим пестрый родоплеменной состав “провинций”, с другой — все более доминирующие интересы горожан и земледельцев. Сложный баланс и столкновение их интересов (выражавшееся в столкновениях придворных кланов) выводят систему управления Коканда за пределы устоявшихся и изрядно мифологизированных понятий “деспотия”, или “абсолютная монархия”» (с. 89).

По мнению Бабаджанова, политический режим, сформировавшийся в Кокандском ханстве, нельзя свести к единоличной неограниченной власти правителя, который в начале XIX в. принял титул хана.

Скорее это была «постмонгольская форма военно-административного правления», основанная на кочевнических традициях, при которых племенные элиты обладали значительной автономией и даже стремились к «сепаратизму» (!). Собственно сама династия кокандских правителей возникла в результате трансформации группы таких племен из автономной единицы (сюзереном которой был бухарский хан) в самостоятельное государственное образование. Кокандские ханы так или иначе вынуждены были считаться с этими традициями, искать поддержку у племенных элит, предоставляя им взамен должности и привилегии. Одновременно ханы пытались ограничить их «сепаратизм» и уменьшить свою зависимость от племен. Именно в связи с этим Бабаджанов подробно исследует два способа укрепления ханской власти. Первый — это легитимация ее через фабрикацию знатных родословных и принятие разного рода почетных титулов. Второй — легитимация власти через религиозную риторику и ссылки на разнообразные мусульманские тексты и догматы. Автор обращает также внимание на то, что оба эти способа нужны были кокандским правителям не только для консолидации того пространства, которое они хотели контролировать, но и во внешней конкуренции с Бухарой и Хивой.

Однако Бабаджанов не сводит проблематику легитимации власти исключительно к исламской риторике и принятию почетных титулов. Он справедливо пишет, что кокандские ханы использовали для усиления своих позиций целый набор других политических и экономических инструментов: освоение и ирригацию новых земель, переселение (иногда насильственное) туда людей, принуждение к оседанию кочевников, регламентацию налогов, развитие городов (в частности, столицы — Коканда), укрепление бюрократического аппарата (автор обращает внимание, что последний был скопирован у Бухары). Кокандское ханство даже называется пару раз «микроимперией» (!), что позволяет Бабаджанову рассматривать сугубо исламоведческие темы в контексте более широкого исследования социальной истории региона.

Был ли упадок Коканда?

«Сложившаяся форма власти в Коканде так или иначе должна была соблюдать хрупкий, но необходимый баланс экономических и политических интересов вовлеченных в состав государства племен, групп, кланов и т.п., что удавалось не всем правителям. Любой из них всегда рисковал пасть жертвой нарушения такого баланса. С другой стороны, ослабление собственно "центральной" (или "твердой") власти правящей династии тоже приводило к фактической деградации легитимного владычества и оспариванию его другими группами или кланами» (с. 414).

«Военно-бюрократический строй ханства, сочетаемый с политическими традициями кочевых народов и перманентно возникающим крайним деспотизмом, в полной мере проявил свою уязвимость как для политической стабильности и экономики страны, так и перед внешней экспансией» (с. 301).

В середине и во второй половине XIX в. российские политики и эксперты описывали состояние дел в Кокандском ханстве как кризис и хаос. Такая характеристика была выгодна, поскольку позволяла объяснить и оправдать российское завоевание региона умиротворением и наведением порядка. Этот аргумент сохранился позже и в советской историографии. Однако можно ли сказать, что «кризис» был придуман российскими/советскими учеными и политиками, а на самом деле состояние дел было не таким катастрофическим и дела шли совсем даже неплохо?[2]

В книге Бабаджанова мы находим подтверждение тому, что ощущение кризиса действительно имело место и в сознании самого кокандского общества — местные хронисты и историки описывали происходящее в 1840–1870-е гг. как череду войн и усобиц, пытались осмыслить этот упадок. Сам ученый, следуя за источниками, также пишет о кризисе в ханстве во второй половине столетия (после «подъема», который был ранее). Он объясняет его тем, что бухарское нашествие в 1840–1841 гг. сломало сложившийся баланс сил, уничтожило складывающуюся централизованную власть и те на которые она опиралась, а это привело к восстановлению кочевнических (племенных) принципов управления с номинальными или даже подставными ханами и фактически перманентной «гражданской войне»(!).

Здесь я хочу отметить еще и тот факт, что Бабаджанов отказывается объяснять конфликты в Коканде «классовой борьбой», называя это «советским подходом», который упрощал и искажал действительность. Исследователь предпочитает пользоваться другим понятием для характеристики сложившейся ситуации — «этнополитический конфликт»(!). Вместо «феодалов», «торговцев», «крестьян», «ремесленников» действующими героями становятся кипчаки, киргизы, сарты, другие племена. Является ли такая модель более продуктивной? Я не уверен. Картина мне представляется более сложной. Кокандское общество делилось не только на группы, в которых можно было бы увидеть некие «этнические» и «протоэтнические» сообщества, но и имело более сложную сословную, региональную, социально-профессиональную композицию. Как уловить все эти интересы и их влияние на события? Дают ли анализируемые Бабаджановым источники полную картину и не вынуждают ли они исследователя слишком доверчиво следовать своей логике?

2 | См.: Morrison, 2008.

Какую роль играл ислам?

«…Религиозные предписания для большинства социума оставались лишь формальной ритуальной практикой (в прямом и ограниченном понимании этого определения), частью духовной жизни и правовой практики, однако крайне слабо регулировали собственно социальные взаимоотношения, особенно в межплеменной (групповой) сфере и тем более в политической жизни ханства» (с. 303).

«…Представления о том, что книжная религиозная мораль доминировала в дворцовой жизни Коканда и за ее пределами, сильно преувеличены. Причем нормы поведения нарушались чаще всего аристократией ханства и, значит, оставались предметом общественного порицания, всегда грозившего вылиться в политические выступления, особенно при наличии внешних и внутренних подстрекателей, преследующих свои политические и иные интересы» (с. 623).

«…Ислам (как идеологическая система) не смог стать реальным интегрирующим фактором для дисперсного общества Коканда. Понимание религии и религиозных ритуалов в этих социальных и этнических (или этно-географических) группах тоже было дифференцированным» (с. 679).

Бабаджанова особенно занимает вопрос, какую роль играет ислам (мусульманская риторика и легитимация) в политических и социальных процессах. Изучая разные жанры мусульманской критики и апологетики, он приходит к выводу, что ссылка на ислам всегда подчинялась личным или групповым интересам, которые конкретный историк или хронист сознательно или неосознанно выражал. Мусульманское самосознание подстраивалось под реальные отношения и желания, легко сосуществовало с самыми разными «нарушениями» и «отклонениями».

Из множества примеров, приведенных в книге, упомяну случай с Мадали-ханом, который после смерти отца женился на своей мачехе, вынудив местных богословов дать разрешение на этот поступок (вопреки ясно прописанному в мусульманских законах запрету на такой брак). Эта женитьба вызвала острую критику со стороны различных политических оппонентов, и в итоге бухарский эмир Насрулла, добившись от своих законоведов его осуждения, использовал последнее как предлог для вторжения в Кокандское ханство (спустя 15 лет после заключения брака!) со всеми последовавшими катастрофическими последствиями, о которых упоминалось выше.

Автор затрагивает и такую щекотливую тему, как однополые сексуальные влечения. Историкам известно, что в русскоязычной литературе эта тема использовалась, чтобы доказать безнравственность местных порядков и превосходство христианской морали (которая,

впрочем, тоже вполне легко уживалась с гомосексуализмом). Бабаджанов показывает на разных примерах, что кокандцы имели свою собственную традицию подхода к этой теме — причем далеко не только критическую и осуждающую.

Отдельный вопрос, на котором останавливается исследователь, — как изучать ислам.

«Исследователям (будь то исламоведы, историки или этнографы) для более корректных суждений и адекватных заключений важнее понять, какие функции эти практики и ритуалы выполняли, кому были нужны, кому мешали, наконец, почему отжили или сохранились, обретая, может быть, иные формы… И значит, "выносить" за пределы ислама такого рода действа (если даже они стали предметом критики некоторых богословов) не вполне корректно. Независимо от оценок их "правильности" и "неправильности" с точки зрения "внутренней"/богословской оценки, они были и остаются в рамках ислама, учитывая его локальные и внутриконфессиональные формы, разнообразие оценок богословов и т.п. Проблема гораздо сложнее и глубже, и это между прочим было очевидно и для самих мусульманских богословов ("взгляд изнутри"), которые при всей жесткой критике описанных деяний, связанных с перманентной фетишизацией культовой практики, все же были гораздо более осторожны в своих оценках, чем некоторые современные исследователи» (с. 655).

Если внутри исламского сообщества всегда существовали споры, что можно считать мусульманским и что нельзя, то перед исследователем встает сложный вопрос — как описывать ислам. Прежний советский (и советологический) подход основывался на том, что проводилось строгое разграничение между собственно исламскими элементами и элементами, которые имеют доисламское и неисламское происхождение. Это порождало разные дихотомические модели: «догматический/народный», «фундаменталистский/традиционалистский», «официальный/неофициальный».

Бабаджанов отвергает такой подход и предлагает рассматривать сам ислам как сложное социальное и дискурсивное пространство, в котором сосуществуют самые разные группы и интерпретации[3]. Ни у кого — ни у богослова, ни у ученого — нет монополии на то, чтобы провести границы «правильного» ислама. С этим можно согласиться. Но с одной оговоркой: вопрос о «правильности» ислама создан не учеными, а существует в разных своих проявлениях в самом обществе. Этот вопрос важен для людей, позволяет им, видимо, понимать и конструировать свое социальное и культурное пространство.

3 | См. также: DeWeese, 2002.

Как жить с неверными?

«Ликвидация Кокандского ханства как государственно-политического субъекта привела к неожиданному эффекту. Несмотря на почти повсеместную дискредитацию ханской власти, былой политический хаос, повсеместные отступления от религиозных предписаний и прочие признаки нестабильности и разрухи в Коканде уже не воспринимались так остро историками нового поколения ("русского Туркестана"), на фоне военного и политического вторжения "чужих". "Чужое" (христианское, русское) показалось поначалу еще более опасным, чем былая нестабильность. Позже критика авторов обращается именно к этим факторам (особенно к "кипчакско-киргизской смуте"), приведшим, по мнению туркестанских историков, к ослаблению ханства и потере политической самостоятельности. Одновременно российское завоевание стало самым действенным толчком для преодоления социальной и локальной разобщенности кокандского общества и сыграло роль основного стимула в стирании отчуждения между "этническими" группами и объединениями (в первую очередь в результате установившейся относительной политической стабильности и более свободных коммуникаций). При этом религия становится основным фактором "единства нации" (в конфессиональном понимании)» (с. 680).

В своей книге Бабаджанов обращается к теме российского завоевания Кокандского ханства и тех последствий, которые это событие имело для населения региона. События, связанные с этими процессами, известны в первую очередь по русскоязычным источникам, поэтому обычно изучение их сводится к обсуждению действий и разного рода деклараций российской стороны. Автор рецензируемой книги анализирует то, как сами кокандцы видели и оценивали это завоевание, что они думали о его причинах и результатах.

В частности, довольно много места уделяется договору губернатора Туркестанской области (а не «генерал-губернатора Туркестанского края», как в книге) М.Г. Черняева с жителями Ташкента после того, как в 1865 г. город был взят штурмом российскими войсками. В литературе существует мнение, что Черняев подтвердил религиозные права местного населения и заложил тем самым тот компромисс, который позволил закончить ожесточенное сопротивление [Литвинов, 1998]. Бабаджанов приводит свидетельства местных источников, из которых следует, что компромисс выстраивался по несколько иной схеме: городская знать в своих петициях просила от «неверных» в первую очередь послаблений в налогах и сохранения прежних привилегий.

Бабаджанов доказывает в книге, что неоднозначным было отношение кокандцев и к завоеванию и ликвидации ханства в 1875–1876 г. Призывы к газавату, которыми часть элиты пыталась мобилизовать население против России, не всеми поддерживались безоговорочно.

Некоторые местные богословы не столько осуждали русских за то, что они убивали мирных жителей, сколько местных вождей — за то, что они спровоцировали русских и не смогли уберечь мирных жителей. Оценки историков и хронистов колебались от сетований, что российское завоевание стало результатом смуты и неправедных поступков среди самих мусульман, до одобрения, что внешнее вмешательство остановило внутреннюю усобицу.

* * *

Называя свою книгу «скромным шагом», Бабаджанов на самом деле предпринимает основательную ревизию всей существующей литературы по Коканду (справедливо замечая, что сами эти исследования очень немногочисленны и порой сильно устарели). Он поднимает целый ряд вопросов истории региона, обсуждает разные точки зрения и предлагает свою модель объяснения. Бабаджанов не замыкается исключительно в исламоведческой теме и стремится через анализ исламской риторики/практики понять, как было устроено среднеазиатское общество накануне российского завоевания и какие трансформации в нем происходили в результате последнего. Иногда вопросы, которые ставит и пытается решить автор, шире той источниковой базы, на которую опирается его исследование. Для ответа на них, безусловно, следует обратиться к ханским ярлыкам, вакуфным документам, родословным, поэзии, эпиграфике, фольклору и, конечно, к русским или, допустим, китайским документам. Однако это сказано не в упрек автору, который не в состоянии объять необъятное. Скорее это план будущих исследований и дискуссий по проблемам, поднятым в рецензируемой работе.

Список источников и литературы

DeWeese, 2002 — DeWeese D. Islam and the Legacy of Sovietology: a Review Essay on Yaacov Ro'i's 'Islam in the Soviet Union' // Journal of Islamic Studies. 2002. Vol. 13. № 3. P. 298–330.

Kemper, 2007 — Kemper M. Review of Robert D. Crews, For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia, (Cambridge: Harvard University Press, 2006) // Welt des Islams. 2007. Vol. 47. № 1. P. 126–129.

Khalid, 2007 — Khalid A. Tolerating Islam // London Review of Books. 2007. Vol. 29. № 10. P. 15–16.

Morrison, 2008 — Morrison A. Russian Rule in Samarkand, 1868–1910. A Comparison with British India. Oxford, New York: Oxford University Press, 2008. P. 11–16.

Абашин, 2008 — Абашин С. Размышления о «Центральной Азии в составе Российской империи» // Ab Imperio. 2008. № 4. С. 456–471.

Кюгельген, 2004 — Кюгельген А. Легитимация среднеазиатской династии мангитов в произведениях их историков (XVIII–XIX вв.). Алматы, 2004.

Литвинов, 1998 — Литвинов П.П. Государство и ислам в русском Туркестане (1865–1917) (по архивным материалам). Елец: Елецкий государственный педагогический институт, 1998. С. 52–53.

Г.Г. Косач

Рецензия на книгу: Натана ДеЛонг-Ба. Реформы Мухаммада Ибн Абд аль-Ваххаба и всемирный джихад. Пер. с англ. А.А. Филиппова М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 2010. 374 с.

Российский читатель (включая и мусульманского читателя) все еще плохо (или искаженно) знает концептуальные установки человека, жившего в XVIII столетии в аравийском Неджде и в течение всей своей жизни стремившегося вернуть образ жизни его соплеменников, да и всех мусульман, к нормам и ценностям *благородных предков,* — Мухаммада Ибн Абд аль-Ваххаба. Впрочем, это естественно, поскольку это имя вызывает открытую ассоциацию многих актов современного терроризма вне зависимости от того, идет ли речь о Северном Кавказе, Поволжье, странах Европы, Саудовской Аравии, Израиле, Пакистане, Афганистане или, наконец, о Соединенных Штатах, с ваххабитской проповедью (иными словами, с деятельностью аравийского реформатора далекого прошлого). Сотрудник Центра исламско-христианского диалога при американском Джорджтаунском университете Натана ДеЛонг-Ба пытается не только разрушить эту ассоциацию, но и представить образ Ибн Абд аль-Ваххаба и картину его воззрений, поступков и деяний незамутненными пропагандой времени после 11 сентября 2001 г., и, по ее абсолютно искреннему мнению, далекими от каких-либо связей с теорией и практикой современного, апеллирующего к религиозным лозунгам терроризма. При этом ее работа может рассматриваться не столько как исламоведческое исследование, сколько как книга, предназначенная для более широкого круга читателей.

Искренность намерений автора рецензируемой книги действительно подкупает. Впрочем, подкупает и то, что этот автор сделал, стараясь решить поставленную сложную задачу. В конце концов опровержение того, о чем писали предшественники ДеЛонг-Ба (но эти предшественники знакомы лишь узкому кругу специалистов), как и целого пласта ставших общепринятыми пропагандистских клише сегодняшнего дня, в связи с Ибн Абд аль-Ваххабом и его устремлениями — задача, которую трудно рассматривать в качестве легко реализуемой. Ее решение требует серьезной специализированной подготовки,

знакомства с работами аравийского реформатора, понимания их текстов, умения поставить эти работы в контекст эволюции мусульманской мысли, в контекст политический истории Неджда соответствующего времени, да и в контекст логики размышлений самого Ибн Абд аль-Ваххаба. Тем не менее эти трудности были успешно преодолены, хотя специалисты и могут спорить (но этот спор будет происходить только в их среде) о том, насколько верна предлагаемая ДеЛонг-Ба, например, классификация *хадисов,* или о том, насколько точно автор интерпретирует взгляды героя своей работы на проблему новшеств — *бид'а*.

Однако, автор сделал главное — ее точка зрения представлена на основе анализа широкого круга оригинальных сочинений Ибн Абд аль-Ваххаба, а не последующих работ его интерпретаторов. ДеЛонг-Ба доказывает, что аравийский реформатор не был безусловным сторонником застывшей буквалистской традиции, но, напротив, последовательно опирался на принцип собственного, основанного на Коране и сунне независимого суждения при решении вопросов права, обращаясь не только к положениям *ханбалитского мазхаба*, но и к иным религиозно-правовым школам. Он вовсе не отрицал прав женщин. Равным образом, лишь неблагоприятное стечение обстоятельств заставляло его санкционировать разрушение сооружений, которые сегодня могли бы, возможно, рассматриваться как сокровища наследия человечества. Наконец, и это главное, — он ни в коей мере не стремился представить *джихад* в качестве единственного средства противостояния *многобожию* и *неверию* (включая и отношение к последователям неисламских религиозных доктрин), придерживаясь идеи и практики просвещения и миссионерской деятельности. Что ж, поскольку выводы ДеЛонг-Ба опираются на совокупность оригинальных трудов самого Ибн Абд аль-Ваххаба, в их правомерности не приходится сомневаться. Но стоит ли их без колебаний принять?

Знакомство с рецензируемой книгой оставляет сомнения, а эти сомнения порождают неизбежные в таком случае вопросы. Первый и основной из них заставляет читателя этой книги задуматься, а не творит ли ее автор собственный образ Ибн Абд аль-Ваххаба, столь же обманчивый, что и иные его образы, создаваемые (и создававшиеся) как последователями ваххабитской доктрины, так и ее противниками? Иными словами, насколько возможно вычленение подлинных воззрений человека далекого прошлого из шлейфа, казалось бы, искусственно притянутых к его учению за долгие годы эволюции этой доктрины фальшивых постулатов и умозаключений? Более того, насколько фальшивы эти постулаты и умозаключения, если политическая целесообразность заставляла и в период его жизни, и сегодня (ведь существует же Саудовская Аравия, государство, в основу которого положены ценности *благородных предков*) включать их в корпус положений ваххабитской доктрины, придавая этим постулатам значение непреходящих

и непоколебимых как с точки зрения базовых принципов мышления, так и практики?

Если прочитать работу ДеЛонг-Ба буквально, то придется сделать вывод о том, что ее автор, представляя своего героя, творит (если обратиться к понятию иной эпохи) образ интеллигента, которого бесконечно и неподдельно заботит (только таким и должен быть интеллигент вне зависимости от того, когда и где он действует) состояние моральной деградации общества, в котором он живет. Его забота об общественном благе — плод его собственных размышлений и собственных представлений. ДеЛонг-Ба подчеркивает, что захолустный Неджд времени Ибн Абд аль-Ваххаба был бесконечно далек от воздействия османской культуры и развивавшихся в империи духовных исканий, не говоря уже о какой-либо форме европейского вызова. Этот интеллигент обращался к сильным мира сего, чтобы опереться на их помощь и содействие ради великой и благородной цели — исправления испорченных нравов и восстановления истинного, установленного Богом положения дел, однажды попранного сбившимися с верного пути людьми. Итог дальнейшего развития событий вполне предсказуем — доктрина Ибн Абд аль-Ваххаба стала инструментом придания законности власти и территориальной экспансии саудовских правителей. Эти же правители были абсолютно далеки от того, чтобы способствовать исправлению нравов, их волновал захват новых земель, приобретение новых рабов и новых мирских богатств. Интеллигент-проповедник ушел в тень, слагая с себя полномочия *имама* — обычная и много раз повторявшаяся ситуация, пусть на этот раз и окрашенная в цвета ислама. Впрочем, его потомки вовсе не последовали примеру своего предка, союз саудовского правящего семейства Аль Сауд и семьи шейха Ибн Абд аль-Ваххаба (Аль Аш-Шейх) — реальность современной Саудовской Аравии. Второй участник этого союза и сегодня придает легитимность существованию этого государства. Но, так или иначе, создан образ, сотворенный автором книги и в его соответствие реальной личностью остается только верить.

Взгляд на деятельность этого интеллигента-проповедника, настойчиво стремившегося, тем не менее, играть активную роль политика, продвигая вперед собственное понимание общественной морали и высоких норм человеческого общежития, вовсе не обязательно должен определяться (а это и есть исходный пункт концепции ДеЛонг-Ба) верным пониманием сути осуществлявшихся Ибн Абд аль-Ваххабом реформ. На эту деятельность можно взглянуть и с иных позиций, которые, даже если они будут отходом от принципов, основополагающих для автора рецензируемой работы, могут сопрягаться и с иными аспектами едва ли поддающейся реформам человеческой жизни. Такой взгляд предполагает, что будет поставлен и второй вопрос: почему аравийский Неджд в то время, когда действовал Ибн Абд аль-Ваххаб, опустился в неприемлемую для этого интеллигента-реформатора бездну

неверия, деградации и упадка нравов? Ограничение ДеЛонг-Ба ее исследовательского проекта рамками классического исламоведения делает такую постановку вопроса для автора книги даже не невозможной, а скорее абсолютно исключенной.

Но если читатель книги остается в недоумении относительно того, почему захолустное человеческое сообщество аравийского Неджда, далекое от того, чтобы испытывать разрушительное воздействие османского ли, европейского ли влияния, ускоренно двигалось, тем не менее, в направлении потери веры (впрочем, что означает сама эта «потеря веры»?) в Единого Творца и к потере моральных ценностей и ориентиров, то читателю остается признать, что такого рода движение — неизбежный и объективный процесс вне зависимости от высоты уровня развития этого сообщества. А сам этот уровень — явление во многом абстрактное, потому что любое человеческое сообщество представляет собой сложно организованный социальный организм, процесс развития которого вовсе не обязательно зависит от внешних факторов, но происходит потому, что таков принцип эволюции, в равной степени распространяющийся на любое человеческое сообщество, начинающее развиваться, отталкиваясь от некоей исходной точки. Интеллигент-проповедник и реформатор стремится вернуть это сообщество к той исходной точке, которая, в его представлениях (отнюдь не совпадающих с представлениями самого сообщества), есть время утраченного «рая». Борясь с тем, что было уже достигнуто жителями современного ему Неджда, Ибн Абд аль-Ваххаб совершал (исходя, конечно же, из благородных побуждений) обычный акт насилия, ставший возможным потому, что заключил политически важное для него соглашение с саудовским эмиром. Можно ли в таком случае четко разграничить то, о чем уже говорилось выше, — интеллигентские идеалы справедливости и добропорядочности, с одной стороны, и внедренные в его доктрину силой политической целесообразности, якобы далекие от этой доктрины постулаты и умозаключения, — с другой? Это тем более существенно, что сама ваххабитская доктрина в той форме, которая придавалась ей ее создателем, была инструментальна (иного и не было дано), предназначена для практической реализации, а интеллигент-проповедник целенаправленно искал какого-либо местного правителя (дом саудовских эмиров всего лишь случайно оказался на его пути), способного воплотить в жизнь эту доктрину.

Читатель книги ДеЛонг-Ба живет в современном мире, и для него неприемлемы совершаемые современными террористами акты насилия, оправдываемые ссылками на доктрину Ибн Абд аль-Ваххаба, вне зависимости от того, понимают ли они ее как собственно продукт творчества этого человека или как позднейшие вставки в эту доктрину. Для него неприемлема идея и практика женского затворничества, уничтожения памятников человеческой цивилизации, разделения людей по принципу вероисповедания, разрушения связыва-

ющих человечество политических, культурных и экономических уз под предлогом противостояния сторонникам глобализации — «иудео-христианским крестоносцам». Но и положения очищенной ДеЛонг-Ба от чужеродных вставок доктрины Ибн Абд аль-Ваххаба вряд ли привлекут внимание современности читателя. Для этого читателя уже давно очевидно, что служение общественному благу (тому, что обычно называется *маслаха*) естественно, что не отвечающие содержанию нового этапа общественных отношений законы должны корректироваться или отменяться, что буквалистская традиция — *таклид* убийственна для свободного поиска человеческого ума и таланта, что отношения между супругами не могут не основываться на отказе от каких-либо преимущественных прав для одной из сторон. В представлениях этого человека право на следование по пути той или иной религиозной доктрины, изменение вероисповедного статуса или атеизм — предмет все того же выбора, который не может зависеть от точки зрения государства и институтов власти.

Этот живущий в современном мире человек не склонен безоговорочно считать существующие в его мире религиозные доктрины ранжированными по принципу подлинности и большего соответствия Божественному откровению. Более того, он вовсе не хочет, чтобы государство, провозглашающее другую вероисповедную доктрину государственной религией, обращалось бы с ним в зависимости от того, как его воззрения трактуются этой религией. Напротив, он стремится (и видит в этом свое неотъемлемое право) свободно проповедовать то, что он считает верным, даже если это и противоречит вводимому государством для социума, членом которого он является, принципу общественного блага или морально-этических основ. Иными словами, он не считает для себя возможным мириться с тем, что во имя этого блага его лишают личных прав и свобод, не важно, идет ли здесь речь о Саудовской Аравии, где следуют доктрине Ибн Абд аль-Ваххаба, или о иных странах земного шара. Наконец, этот же человек вовсе не считает правым аравийского реформатора, когда тот провозглашает *джихад* средством защиты и возвышения *уммы*, коллективной обязанностью ее членов, — в современном мире защита интересов и прав этнических сообществ, конфессиональных групп и просто людей отнюдь не требует обращения к войне. В современном мире нужно говорить и слышать собеседника, хотя бы для того, чтобы понять его и достичь с ним желанного компромисса и консенсусного понимания способов решения существующих проблем. Впрочем, высказываемые человеком обиды не всегда свидетельствуют о том, что этот человек верно оценивает существующую реальность или адекватно понимает, в чем состоят его подлинные права и интересы.

Работа ДеЛонг-Ба не может быть принята без колебаний, прежде всего потому, что, обращаясь к более широкому, чем только специалисты-исламоведы, кругу читателей, она, тем не менее, решает поставлен-

ную ее автором проблему в жестких рамках классического исламоведения. Этот автор даже не стремится поставить свое исследование в контекст современных проблем. В конце концов те ее разделы, которые посвящены Сейиду Кутбу и Усаме бен Ладену, призваны не показать, как и почему ваххабизм эволюционирует, трансформируясь в *неоваххабизм*, а доказать, что идеи и практика действия этих двух фигур никоим образом не соотносятся к доктриной Ибн Абд аль-Ваххаба. Но что обычному читателю до того, насколько глубоки доктринальные установки, разделяющие бен Ладена и Ибн Абд аль-Ваххаба? Насколько для него важно то, что бен Ладен не законоучитель, каким был Ибн Абд аль-Ваххаб? Что дает ему знание того, что Кутб не может быть соотнесен с героем книги ДеЛонг-Ба, потому что этот египетский религиозный мыслитель не был *ханбалитом*, или то, что Кутб, а не Ибн Абд аль-Ваххаб, последовательно заимствовал идеи Ибн Таймийи? Насколько рецензируемая работа соответствует ее оригинальному названию — «From Revival and Reform to Global Jihad»?

В работе ДеЛонг-Ба практически не упоминается современная Саудовская Аравия, что, в частности, означает, что ее автор даже не стремится упомянуть о попытках как представителей саудовского общества, так и государства (включая прежде всего его высших сановников), смягчить тяжелое бремя ценностей *благородных предков*, сдерживающих движение этой страны к современности. При этом англоязычное издание работы ДеЛонг-Ба вышло в свет в 2004 г., когда эти попытки (как и деятельность апеллирующей к ваххабитской доктрине антисистемной оппозиции) стали неотрицаемой реальностью. Однако в любом случае Саудовская Аравия есть воплощение доктрины Ибн Абд аль-Ваххаба, пусть даже способы этого воплощения и не могут полностью соответствовать положениям этой доктрины. Но разве какое-либо идеократическое государство (и здесь непринципиальны кажущиеся непреодолимыми различия между соответствующими идеологиями) не эволюционировало? Разве его правители не пытались обновлять положенную в его основу идеологию? Впрочем, важнее другое обстоятельство — Саудовская Аравия стремится радикально обновить собственный идейный базис, и к этому ее подталкивают потребности жизни в современном мире. Но представленный ДеЛонг-Ба и очищенный ею от позднейших наслоений ваххабизм кажется застывшим и способным эволюционировать только в направлении *global jihad*.

Но главное даже не только в этом. Сравнивая теоретиков и героев современного *джихада* и Ибн Абд аль-Ваххаба, ДеЛонг-Ба утверждает в том числе, что работы этих теоретиков — *призыв к действию*, что, по ее мнению, коренным образом отличает их от «*Китаб ат-таухид*». Однако ее же анализ этой книги Ибн Абд аль-Ваххаба доказывает, что она не менее чем «*Вехи на пути*» Кутба пронизана *активизмом*, путь даже он и облачен в другие формы проявления и обоснования.

Предлагаемое ею разделение все так же вытекает из жесткой исламоведческой постановки соответствующего вопроса, но, как и ранее, никоим образом не объясняет суть явления, которая одна только и волнует современного читателя, не являющегося специалистом. Поэтому остается сделать вывод, что возлагать какие-либо надежды на то, что работа ДеЛонг-Ба, исламоведчески доказывающая, что Ибн Абд аль-Ваххаб был не таким, каким его представляют современные *джихадисты*, что его доктрина была умеренна и толерантна, отвратит от террора его потенциальных сторонников, скорее всего, не приходится. Процесс разрушения патриархального общества и исчезновения связанных с ним ценностей продлится еще слишком долго, как слишком долго этот процесс будет эксплуатироваться ради решения политических задач. В силу хотя бы этого обстоятельства отвращение от террора его потенциальных сторонников требует иных способов и методов, прежде всего — научного исследования.

И.В.Зайцев

Османская империя и российские мусульмане. Новые книги

В последние несколько лет в российском востоковедении наблюдается настоящий всплеск интереса к материалам османских архивов [Документы, 2008; Рецензия, 2010]. Наряду с большим количеством статей по частным и специальным темам в свет вышло несколько сборников архивных документов. Отечественное кавказоведение до поры находилось в стороне от этого процесса: тон в публикации османских документов по истории мусульманских регионов России задали историки-архивисты Татарстана. Кавказоведы еще слишком плохо знают и используют материалы османских архивов. Между тем именно турецкие документы часто являются ключевыми для понимания сложных внутренних процессов у народов Кавказа, иммиграции кавказских народов на территорию Османского государства, противостояния Российской и Османской империй в регионе в последней четверти XVIII–XIX в. Начало публикации больших массивов османских документов по истории народов Кавказа у нас в стране положил сборник «История адыгов в документах Османского государственного архива» (Вып. 1. Отв. ред. Б.Х. Бгажноков. Сост. А.В. Кушхабиев. Нальчик, 2009). В этой книге, подготовленной Институтом гуманитарных исследований Правительства КБР и КБНЦ РАН, Архивной службой Кабардино-Балкарской Республики и Центром социально-стратегических исследований «Кавказский Дом» (г. Стамбул), впервые представлены документы по истории народов Северного Кавказа из Османского государственного архива при премьер-министре Турецкой Республики. Хронологически документы сборника охватывают период с 1760-х гг. до 1903 г. Это султанские фирманы, касающиеся кавказской политики империи, письма кавказских князей к османскому двору, рапорты, донесения и докладные записки местных османских чиновников и столичных сановников о кавказских иммигрантах, сообщения османских агентов, официальные бумаги дипломатических представительств западных держав в Турции и пр. Безусловно, введение такого массива османских документов о Кавказе в оборот не

может не радовать. Теперь исследователи получили хорошую подборку источников, которая прекрасно дополняет уже известные и опубликованные тексты на русском языке. Все, кто знаком с турецкими архивами, безусловно, отдадут должное энергии и трудолюбию составителей. Не стоит забывать, что 127 текстов сборника — лишь капля в безбрежном океане документов, произведенном бюрократической машиной османской державы.

Обратимся к документам сборника. С досадой приходится признать, что качество переводов текстов на русский язык и уровень подготовки их к изданию оставляют желать лучшего. Составители, видимо, вынужденно использовали не переводы непосредственно со староосманского на русский, а переводы с современного турецкого (Э.Т. Алиханов), на который были переведены староосманские подлинники (эту работу выполнил турецкий специалист Мехмет-Фатих Джан). В результате количество ошибок и несуразностей достигает местами катастрофического уровня и порой так искажает тексты, что пользоваться ими почти невозможно.

Приведу несколько наиболее ярких примеров. Документ № 2 — «письмо кабардинского князя Арслан-бея» османскому падишаху 1197/1782–83 г. Факсимиле этого документа ясно показывает, что он состоит из двух текстов: донесения великого везира падишаху о событиях в Буджаке и письме кабардинского князя «Неббак» Арслана в Стамбул, а также резолюции падишаха, адресованной везиру (с. 153). В переводе весь текст ошибочно приписан Арслан-бею, а резолюция султана просто смешана с текстом везирского послания. Совершенно непонятный в переводе термин «Томбиярский» относительно некоего воеводы в Буджаке — это, конечно, Дубоссарский (طومبصار) [Середа, 2009], а загадочный «Бомяк» — Буджак. «Фоча» в переводе не имеет никакого отношения к Фашу, т.е. крепости Поти, как сказано в комментариях (с. 351). Чтобы убедиться в этом, достаточно посмотреть написание в факсимиле документа № 4 (или 36), где эта крепость, несомненно, упомянута. Обращение к оригиналу дает однозначное чтение قجه بی. Речь, таким образом, идет о будущей Одессе — османской гавани Кочибей (Ходжабей). Совершенно произвольно чтение Неббак применительно к кабардинскому князю: этого имени в тексте нет. Наконец, в переводе сказано: «Арсланбей является одним из великих князей Кабарды» (с. 2), в факсимиле ясно читается: «Арслан-бей — из беев Большой Кабарды» (с. 153). Это только один документ. Такие неточности перевода могут привести (и приводят) исследователей, не знакомых со староосманским, к неверным выводам и толкованиям событий.

В некоторых переводах пропущены отдельные, часто довольно важные детали. Например, в документе № 127 (копия обращения группы карачаевцев к падишаху с просьбой о предоставлении им разрешения на переселение в Османскую империю, август 1903 г.) в переводе не полностью дано место написания письма: «Доган ибн Карабаш, Аль-

Хадж Осман ибн Кула из племени карачаевцев села Тибризиское Кубанской области Кавказа» (с. 150), тогда как в факсимиле ясно читается: «из племени карачаевцев из окрестностей деревни Тебризское городка Баттал-паши (Battal-paşanın şehrinde) Кубанской области Кавказа» (с. 348).

Местами в переводах и комментариях неверно толкуются названия. Так, в документе № 126 «уполномоченный Режи» по казе (т.е. чиновник — служащий османской государственной монополии) (с. 346, 347), превратился в переводе в «уполномоченного нашего села Режи» и «уполномоченного в казе Режи» (с. 147–148), соответственно Режи было отнесено к географическим названиям (с. 384). В том же документе одно и то же село в переводе названо по-разному: Енидже (правильно) и Унидже (неправильно) (с. 147, 148). В документе № 120 (с. 143, факсимиле на с. 340) термин «мабейн» оставлен без перевода и превращен таким образом в имя собственное, тогда как «мабейн-и хумайун» значит только «внутренние покои султанского дворца».

Коментарии к документам (как, впрочем, и терминологический указатель) могли бы быть гораздо полнее. Список неучтенных там терминов и названий не имеет смысла даже приводить.

Все эти досадные промахи портят прекрасное начинание. Понятно, что причина несуразностей и ошибок в двойном переводе. Очень важно, что все 127 документов снабжены факсимиле. Иначе пользоваться этим собранием было бы невозможно. Очень хочется надеяться, что второй выпуск «Истории адыгов в документах Османского государственного архива» будет подготовлен более аккуратно и отмеченных недостатков можно будет избежать. Публикация документов — дело кропотливое и нетерпящее спешки даже при благих побуждениях и благородных целях.

Сибгатуллина А.Т. Контакты тюрок-мусульман Российской и Османской империй на рубеже XIX–XX вв. М.: Исток, 2010

Книга московского исследователя Альфины Тагировны Сибгатуллиной, изданная под грифом Института востоковедения РАН при поддержке Фонда исламских исследований, состоит из двух частей: «Российские мусульмане на территории Османской империи» и «Россия мусульманская глазами османцев». Первая часть в основном посвящена вопросам хаджа: маршрутам мусульман Российской империи через османские земли, способам путешествий, организации паломничества (карантины, предупреждение эпидемий и т.п.), зийаратам паломников из России в Турции, а также восприятию Османской империи российскими хаджи. Несмотря на то, что тема хаджа россиян не нова, автору благодаря использованию архивных материалов и российской прессы рубежа веков удалось показать читателю много нового. Нельзя не

согласиться с А.Т. Сибгатуллиной в том, что после 1908 г. в Турции сформировалась своеобразная турецко-татарская интеллигенция, которая сыграла большую интеллектуальную роль в сфере реформирования, возрождения национальных и мусульманских принципов в обществе ради плавного интегрирования в западную культуру.

Вторая часть монографии знакомит нас с сюжетами, о которых на русском языке писали или очень мало или очень давно. Первая глава посвящена визитам османских общественных и государственных деятелей в Россию (а среди них были такие незаурядные фигуры, как Хильми-паша и Махмуд Эсад-эфенди). Сведения об этих путешествиях погребены в русских газетах рубежа веков и только часть отразилась в востоковедной периодике. Так, о визите Махмуда Эсада писал в 1913 г. предшественник Pax Islamica — журнал «Мир ислама», опубликовав на своих страницах интервью с этим османским деятелем. Очень ценен раздел, в котором автор суммирует данные османской прессы о российских мусульманах того времени.

Наконец, последняя глава книги повествует об османских военнопленных Первой мировой войны в России. И тут автору удалось найти много нового, впервые поведав российским читателям о судьбах пленных турецких солдат и офицеров в нашей стране и их контактах с мусульманами России.

Не лишена книга и недостатков, из которых, впрочем, самый крупный — невыдержанность географических названий («Кютахйа» вместо Кютахья, с. 90; Кастомону, Амасйа, Диарбакр, Ыспарта, с. 92) выглядят просто транслитерацией соответствующих турецких (причем даже в нетурецких словах («Гандж» вместо Ганг, с. 38) или татарских (Мекке вместо Мекка — с. 171). Та же история с именами: часть приведена в татарском варианте, часть — в турецком (см. с. 98). Раздел о Хиджазской железной дороге (с. 109), сам по себе очень интересный, имеет все-таки довольно косвенное отношение к контактам тюрок России со своими османскими единоверцами.

Список источников и литературы

Документы, 2008 — Документы по истории Волго-Уральского региона XVI–XIX веков из древлехранилищ Турции. Сб. документов / Сост. И.А. Мустакимов. Казань, 2008.
Рецензия, 2010 — Рецензия на: Документы по истории Волго-Уральского региона XVI–XIX веков из древлехранилищ Турции. Сб. документов // Восток (Oriens). 2010. № 2. С. 194–197.
Середа, 2009 — Середа А. Силистренско-Очаковският еялет през XVIII — нач. на XIX в. Административно-териториално устройство, селища и население в Северозападното Причерноморие. София, 2009.

П.В.Башарин

Adambakan S. Qurrat al-'Ayn. Eine Studie der religiösen und gesellschaftlichen Folgen ihres Wirkens. Berlin: Klaus Verlag, 2008. 322 p. (Islamkundlische Untersuchungen. Band 278)

Несмотря на то, что книга С. Адамбакан вышла уже два года назад, мы считаем необходимым включить ее в текущий обзор, поскольку она посвящена довольно редкой и важной теме. Серия «Islamkundlische Untersuchungen» («Исламоведческие исследования») издательства «Klaus Verlag», выпустившая уже около трехсот томов, специализируется на выпуске научных изданий, посвященных узкой специфической тематике, связанной главным образом с Новым и Новейшим временем. Монография С. Адамбакан посвящена одной из ключевых фигур бабидского движения — проповеднице Куррат ал-'Айн (Фатима Зарринтадж Барагани) и судьбе ее идей. Согласно определению Э.Дж. Брауна, одного из первых исследователей бабизма, приведенному в качестве эпиграфа, «появление такой женщины, как Куррат ал-'Айн, — это редкий феномен для любой страны и любой эпохи, но для Персии это просто удивительное событие, едва ли не чудо. В силу равного сочетания в ней удивительной красоты, редкого интелектуального дара, пылкого красноречия, бесстрашной преданности и выдающегося мученичества, она занимает несравненное и незабываемое положение среди женщин ее страны» (с. 11). В связи с тем, что для XIX в. это был довольно редкий случай — женщина, возглавившая исторические события, — ее образ сразу обрел популярность в Европе (в частности, в России; о влиянии образа Куррат ал-'Айн на русскую литературу см.: с. 14–15]). Но со временем интерес к пылкой проповеднице стал исчезать. Это, как ни странно, отразилось и на количестве научных иследований, касающихся ее личности. Однако уникальное место в истории сохраняется за Куррат ал-'Айн, даже если полностью игнорировать ее гендерную принадлежность.

Книга состоит из пяти глав. Первая глава посвящена описанию исторического контекста эпохи зарождения и раннего становления бабизма: политическая ситуация правления Мухаммад Шаха, 'улама и конфликт ахбаритов с усулитами, место доктрины шайхийи, появле-

ние Баба и его ранняя миссия, зарождение конфликта ранней бабитской общины с ши‘итским духовенством и властями, а также положение женщины в эпоху Каджаров. В этих пунктах автор освещает три основных вопроса: исторический фон, религиозные движения и положение женщины в эпоху Куррат ал-‘Айн.

Главными проблемами второй главы, посвященной биографии проповедницы, являются: семейные связи и их влияние на ее судьбу, выяснение достоверности событий ее жизни, освященных бахаитской традицией, Куррат ал-‘Айн как жена. Жизнь проповедницы С. Адамбакан делит на три периода: детство и начало супружества; религиозная переориентация, сближение с шайхийей и кризис в супружеской жизни; наконец, преследования и казнь. Перечисляя сведения о личной жизни Куррат ал-‘Айн до ее активной фазы, автор ссылается на известные ши‘итские энциклопедии: Да’ират ал-ма‘ариф атташайй‘у, Мустадракат ал-а‘йан аш-ши‘а, Табакат ал-а‘лам аш-ши‘а Ака Бузург Тихрани, Ламахат иджтима‘иййа мин та’рих ал-‘ирак ал-хадис ‘Али ал-Варди и пр. Очень подробно разобрана генеалогия и родственные связи проповедницы. Жизнь после начала активных связей с бабитами и шайхитами иллюстрируют бабитские и бахаитские исторические источники.

Третья глава посвящена литературному наследию Куррат ал-‘Айн. Главными вопросами для С. Адамбакан являются: проблема его аутентичности, выбор автором литературных жанров для презентации своих идей. Исходя из этих задач анализируются:

1. Письма: 7 писем из Та’рих зухур ал-хакк Фадиля Мазандарани; 4 — из анонимного сочинения Куррат ал-‘Айн: ба йад-и садумин сал-и шахадат-и набига-йи карн; письма из Кавакиб ад-дурриййа; 2 письма — из Хушаха-йи аз харман-и адаб ва хунар; письмо, опубликованное Э.Дж. Брауном.

2. Молитвы (мунаджат-намаха) из Куррат ал-‘Айн: ба йад-и садумин, Кавакиб ад-дурриййа, Хазрат-и тахира.

3. Апологии (персидские и арабские): Ишрак-и раббани; арабская апология, хранящаяся в World Baha’i Center, в Хайфе (шифр INMBC 80); апология из Кашф ал-гита’ Абу-л-Фадла Гулпайигани; три текста из Хушаха-йи аз харман-и адаб ва хунар.

4. Поэтические тексты из Куррат ал-‘Айн: ба йад-и садумин; Тазкира-йи шу‘ара-йи карн-и аввал-и баха’и; Та’рих зухур ал-хакк; Тахира Куррат ал-‘Айн Хисама Нукаба’и; Чахар рисала-йи тарихи Абу-л-Касима Афнана; собрание стихотворений, обнаруженное Ни‘матуллахом Зука’и Байза’и — 475 стихов (жанры: мухаммас, таркиббанд, саки-нама, мурабба‘), в том числе 2 маснави и 7 газелей.

Отдельно С. Адамбакан анализирует поэзию и прозу Куррат ал-‘Айн. В разделе о поэзии большое место занимает анализ стилистических фигур, употребляемых поэтом: ташбих, исти‘ара, джинас, танасуб, тададд, тадмин, дардж и халл, муламма‘, талмих, илтифат, важа-

райи. Отдельный раздел посвящен стилистическому сходству маснави Куррат ал-'Айн и Джалал ад-Дина Руми. Тематически С. Адамбакан выделяет в ее поэзии две тематики: философско-дидактическую и мистико-лирическую. Для прозы: ташбих, талмих, дардж и халл, илтифат, садж' и его стилистические особенности в прозе Куррат ал-'Айн, шатхи. Данная глава, на мой взгляд, одна из наиболее интересных и удачных.

Четвертая глава посвящена мировоззрению и идеям Куррат ал-'Айн. В ней разбираются генезис ее богословских идей, структура мироздания, мир и человек и их соотношение, демонстрируется сочетание шайхитских и бабитских идей в мировоззрении проповедницы. Последовательно анализируются богословие, учение о мире и человеке. Применительно к богословию: Бог и его атрибуты, профетология (*нубуввват*), имамология (*вилайат*), четыре столпа (*аркан*) сквозь призму ши'а-ийи хасис, проблема познания Бога. В разделе о мире разбираются: космология, тварная человеческая природа *(насут)*, эсхатология. В последнем разделе, состоящем из нескольких пунктов, особый интерес представляет анализ апологии учения Баба. В разделе о человеке анализируются: отказ от мира (*инкита'*), учение об «изначальном человеке» (*инсан-и азали*), передача Божественного откровения, претензия на непогрешимость. К этому же разделу относятся пункты о проблеме феминизма у Куррат ал-'Айн, ее образ, в том числе Куррат ал-'Айн «о самой себе», ее политическая роль, ее адресаты. Из этого перечня видно, что композиция разделов, особенно последнего, выглядит довольно сумбурно. Кроме того, в заключении также присутствуют разделы о Куррат ал-'Айн как о политической фигуре и о ее месте в традиции. Помимо нескольких пунктов, все остальное не имеет отношения к антропологии. В этом разделе органичнее бы смотрелся анализ *насут*, помещенный в раздел о мире. Подтему, связанную с образом самой Куррат ал-'Айн и ее местом в традиции, следовало выделить в особый раздел. Таким образом, наиболее значительными и новаторскими частями работы следует признать главы о биографии Куррат ал-'Айн и ее литературном наследии.

Научная жизнь

8

Н.Н. Дьяков, А.С. Матвеев

Международная научная конференция «Россия и Арабский мир: К 200–летию профессора Санкт-Петербургского университета Шейха ат-Тантави (1810–1861)»

2–3 ноября 2010 г. в Санкт-Петербурге на Восточном факультете СПбГУ прошла конференция, посвященная 200-летию со дня рождения выдающегося египетского ученого — филолога, философа, историографа — шейха Мухаммада Аййада ат-Тантави, преподавателя университета ал-Азхар в Каире и профессора Санкт-Петербургского университета, одного из основоположников российской арабистики. В конференции приняли участие более 100 человек (в том числе 75 докладчиков; 78 тезисов и докладов вошли в состав сборника материалов конференции) из России, стран СНГ (Казахстан, Узбекистан), Европы (Германия, Финляндия), Азии (Арабские страны, Израиль, Турция, Индия). Рабочие языки конференции — английский и русский.

Востоковедение в Санкт-Петербурге и в России в целом на этапе его становления в XVIII–XIX вв. было широко представлено именами ученых — уроженцев Европы и Востока. Значительный вклад в развитие петербургской и российской арабистики в середине XIX в. внес египтянин Мухаммад Аййад ат-Тантави (1810–1861). Он родился в 1810 г. на севере Египта около г. Танты. Выпускник университета ал-Азхар, еще молодым человеком он прославился как блестящий преподаватель и знаток арабского языка и литературы. Благодаря своей известности среди западных востоковедов и дипломатов, Тантави был приглашен в Россию, где в 1840 г. начал вести курс арабского языка в Учебном отделении при Азиатском департаменте Министерства иностранных дел, а с 1847 г. приступил к работе и в университете, на кафедре арабского языка. Работа в университете укрепила популярность Тантави. В Европу славу о нем принесли его французские и немецкие ученики, а в Петербурге он привлек молодых ориенталистов из Гельсингфорса, среди которых — финский арабист, путешественник по Аравии Г.А. Валлин (1811–1852). Другом Тантави был также выпускник Бреславльского университета И.Ф. Готвальд (1813–1897).

Кроме преподавательской и научной деятельности Тантави занимался также сбором арабских рукописей. Его рукописная коллекция, наряду с коллекцией первого декана Восточного факультета А.К. Казембека, легла в основу собрания арабских рукописей в Восточном отделе библиотеки СПбГУ. Среди двухсот рукописей коллекции Тантави — классические сочинения по богословию, истории пророков, сочинения по мистицизму/суфизму, медицине, космологии, по этике и стилистике (Ибн Араби, Ибн Кутайб, ал-Бусири, аш-Ша'рани, ал-Йамани, ат-Тарабулуси), а также по языкознанию, в том числе по египетскому диалекту арабского языка (ал-Ансари, ал-Магриби, ал-Фаси и др.).

Важную роль в творчестве ат-Тантави играла Россия. Им был составлен целый ряд классических од (*касыд*) на арабском языке, посвященных официальным церемониям (например, ода в честь Николая I и Александры (1852); хронограмма на кончину Николая I (1855); хронограмма восшествия на престол императора Александра II (1855) и т.п.). «Подарок смышленым с сообщениями о России» — лучшее, по мнению академика И.Ю. Крачковского, сочинение Тантави, в котором подробно рассказывается о России и русских, излагается история, география и даже топография Петербурга; данная книга, часто именуемая в научной литературе «Описание России» ат-Тантави, является важнейшим источником для изучения межкультурного взаимодействия арабского мира и России в XIX в.

Все эти аспекты жизни и творчества Тантави нашли отражение в докладах, прочитанных на юбилейной конференции. Свои материалы и заявки для участия в конференции, посвященной шейху ат-Тантави, представили около сотни как широко известных, так и молодых исследователей из ведущих востоковедных центров России, стран ближнего и дальнего зарубежья: Петербурга, Москвы, Казани, Махачкалы, Алма-Аты, Киева, Ташкента, Александрии, Стамбула, Хайфы, Фрайбурга и др. Ученые из Петербурга были представлены как сотрудниками и учащимися Восточного факультета, так и ряда других факультетов СПбГУ (факультеты международных отношений, философии и политологии), а также других вузов и научных учреждений Санкт-Петербурга (МАЭ РАН, ИВР РАН и др.). К сожалению, не все желающие смогли лично принять участие в конференции, тем не менее ее отличали представительность и разнообразие научного материала. Некоторые зарубежные участники, в первую очередь из республик Средней Азии, не располагающие финансовыми возможностями для поездки в Петербург, приняли участие в конференции заочно: они прислали свои доклады, с которыми были ознакомлены участники соответствующих секций. Подобная «заочная» форма участия в конференциях представляется целесообразной для иностранных и иногородних участников; в дальнейшем мы надеемся, что у наших коллег из стран СНГ и региональных вузов появится техническая возможность поддерживать видеосвязь («телемост») с заседаниями наших конференций, с тем чтобы участники заседаний могли задать вопросы своим коллегам.

Конференция началась с приветственных слов, с которыми выступили Почетный декан Восточного факультета СПбГУ акад. М.Н. Боголюбов, проф. Р.М. Валеев (Институт востоковедения Казанского федерального университета), известный египетский литератор и переводчик российской классики на арабский язык, редактор российского спутникового канала «Русийа аль-Йаум» д-р Хуссейн Абу Бекр, зам.директора МАЭ РАН (Кунсткамера) Е.А. Резван. Глубоко символично, что последнее публичное выступление одного из столпов российского востоковедения в XX веке, многолетнего декана Восточного факультета академика М.Н. Боголюбова, ушедшего из жизни 3 недели спустя после конференции, было посвящено шейху ат-Тантави — одному из «отцов-основателей» Восточного факультета в XIX в.

С докладами о творчестве М.А. Тантави и истории отечественной арабистики на первом пленарном заседании конференции выступили представители ВФ СПбГУ проф. Н.Н. Дьяков («Шейх Мухаммад Аййад ат-Тантави — профессор Восточного факультета С.-Петербургского университета»), проф. А.А. Искоз-Долинина («Русские переводы Корана: XX век») и проф. О.Б. Фролова («Профессор С.-Петербургского университета Тантави и его учитель в ал-Азхаре Абд ар-Рахман ас-Сафти»), а также представитель казанской школы востоковедения проф. Р.М. Валеев («Арабистика в истории казанского университетского востоковедения (XIX — нач. XX в.)». В докладе Н.Н. Дьякова был дан подробный очерк жизни и творчества Тантави и его роли в становлении арабистических исследований в России. Доклад О.Б. Фроловой подробно осветил азхарский период деятельности ат-Тантави и его взаимоотношения с крупнейшим египетским ученым и богословом первой половины XIX в. Абд ар-Рахманом ас-Сафти. Р.М. Валеев в своем докладе рассказал о месте арабистики в истории казанского университетского востоковедения в XIX — начале XX в.

Рабочие заседания конференции проходили в рамках четырех секций:

1. Шейх Тантави и развитие арабистики в России в XIX–XX вв. (25 докладов).

2. История и культура Ближнего Востока (15 докладов).

3. Язык и литература арабских стран (16 докладов).

4. Школа молодого востоковеда (15 докладов).

Представленные на заседаниях 1-й секции научные сообщения (А.А. Долинина, Н.Н. Дьяков, К.А. Жуков, М.Ю. Илюшина, М.В. Минц, Е.А. Прусская, О.Б. Фролова, С.А. Французов, С.С. Фаязова и др.) охватывали практически все аспекты жизни и творчества как самого профессора Тантави, так и его знаменитых современников и соотечественников, во многом определивших основные тенденции становления арабской культуры и литературы Нового времени (А. ал-Джабарти, Р. ат-Тахтави, А. Заки, М. Абдо и т.д.), их взаимодействия с цивилизационным полем Европы и России в период реформ и революций XIX в.

Особо следует отметить доклад М.В. Минц, посвященный изучению «Описания России» ат-Тантави.

Важное место в работе секции заняли сообщения о коллекции манускриптов Тантави (А.С. Матвеев, А.В. Чернов, О.М. Ястребова «Проект электронной публикации коллекции арабских рукописей шейха ат-Тантави в Восточном отделе Научной библиотеки СПбГУ») и об актуальных проблемах изучения и хранения арабского рукописного наследия (М.А. Азаркина, А.К. Алексеев, Я.Ю. Джамиль и др.). Важный аспект творчества соотечественника и современника ат-Тантави, выдающегося египетского общественного деятеля и писателя Р.Р. ат-Тахтави (1801–1873) рассмотрела в своем сообщении д-р Росвита Бадри из университета г. Фрайбург (Германия). На волне «арабского возрождения» («ан-Нахда») Р. ат-Тахтави, автор «Краткого описания Парижа…» (1834) — очерка жизни Франции первой половины XIX в., одним из первых в зарождавшейся новой арабской литературе поставил вопрос о положении женщины в Европе и на Востоке.

Роли арабо-мусульманской культуры, ее месту в жизни народов Российской империи, Ближнего Востока и Африки, проблемам международных и межкультурных связей в Ближневосточном регионе были посвящены доклады А.И. Абалян, П.В. Башарина, И.В. Герасимова, С.Е. Григорьева, Н.А. Добронравина, Е.И. Зеленева, Г.Г. Исаева, А.А. Мокрушиной, М.С. Пелевина, Д.А. Радивилова, М.А. Родионова, Т.М. Сипенковой, Т.Г. Туманяна и др., прозвучавшие на заседаниях секции истории и культуры Ближнего Востока.

Не меньшим разнообразием сюжетов и подходов отличалась тематика докладов на секции «Язык и литература арабских стран», посвященных вопросам изучения арабского языка (О.А. Берникова, В.С. Храковский, Р.Г. Мамедшахов, О.И. Редькин и др.) и арабской литературы, как классической, так и современной (И.Е. Билык, Н.Б. Ковыршина, М.Н. Суворов и др.), а также роли арабского языка в развитии литератур народов Российской империи (Маламагомедов Д.М. «Распространение арабоязычной литературы в Дагестане и жанровый состав памятников дагестанской арабоязычной литературы XVIII–XIX вв.»).

«Школа молодого востоковеда» занимает в последние годы важное место в работе форумов Восточного факультета. На конференции к 200-летию Тантави прозвучали сообщения не только молодых арабистов, студентов и аспирантов, но и начинающих исследователей по другим отраслям ближневосточных исследований (Т.А. Боков, Е.М. Босая, Я.С. Герасимов, А.Ю. Коровкина, В.И. Кункова, А.В. Степанова, В.Д. Тихомиров, А.Х. Юлгушева и др.).

Большой интерес участников конференции вызвал представленный проф. Е.А. Резваном (МАЭ РАН Кунсткамера) документальный фильм «Каир — Петербург», посвященный шейху Тантави и его роли в истории русско-арабских культурных связей. В ходе работы над фильмом его автор и продюсер взял интервью как у известных обществен-

ных деятелей Петербурга и Каира, в том числе руководителей университета ал-Азхар — «альма-матер» шейха ат-Тантави и Восточного факультета — последнего места работы ученого, так и у обычных прохожих, жителей этих двух городов — «людей, способных к межкультурному и межконфессиональному диалогу».

Первый день работы конференции завершился круглым столом по вопросам модернизации в мире ислама в XIX–XXI вв., на котором, в частности, выступили ученые и преподаватели ВФ СПбГУ А.С. Матвеев (общий обзор проблем «модернизации» стран «третьего мира»), М.С. Пелевин («Модернизация исламского общества и право»), А.А. Сотниченко («Турция: ислам и особенности национальной модернизации») и др. В рамках проведенной дискуссии была предпринята попытка выявить новейшие тенденции в области модернизации мусульманского мира, сочетающие в себе использование западных технологий, экономических и общественных институтов с традиционными мусульманскими ценностями и общественными институтами.

На второй день работы конференции гости посетили мусульманскую часть старого Петербургского Волкова кладбища, где покоится профессор С.-Петербургского университета статский советник Шейх М.А. Тантави, и возложили к его надгробному памятнику цветы. Здесь уместно отметить, что этот памятник включен в федеральный список объектов культурного наследия в Санкт-Петербурге наряду с Эрмитажем.

Конференция памяти ат-Тантави завершилась посещением уникальной экспозиции по истории отечественного востоковедения, открывшейся в стенах Санкт-Петербургского Института восточных рукописей РАН; причем один из стендов этой выставки был посвящен жизни и творчеству ат-Тантави.

В рамках подготовки к конференции был издан сборник: *Россия и Арабский мир: к 200-летию профессора Санкт-Петербургского университета Шейха ат-Тантави (1810–1861), 2–3 ноября 2010 г. Материалы конференции* / Ред. Н.Н. Дьяков и А.С. Матвеев. Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ, 2010. Сборник включает в себя 78 публикаций, среди которых есть как краткие тезисы, так и полные доклады. Доклады снабжены необходимыми иллюстрациями (главным образом рукописные и эпиграфические материалы), в том числе опубликованы фотографии надгробного памятника Шейха ат-Тантави на Волковом кладбище. Специально для данного сборника проф. А.А. Долинина перевела «Автобиографию» Шейха ат-Тантави с подробнейшими комментариями, дополненную публикацией арабского текста этого уникального документа (по изданию акад. И.Ю. Крачковского 1929 г.). В полном объеме в сборнике были опубликованы в первую очередь доклады, посвященные жизни и творчеству ат-Тантави, чтобы читатель мог получить полное представление об этом выдающемся деятеле российской арабистики.

П.В. Башарин

Soufisme, culture et musique / Хроника конференции

С 11 по 13 декабря 2010 в Аннабе (Алжир) прошла международная конференция «Soufisme, culture et musique». Конференция была организована Центром археологических, антропологических и исторических национальных исследований Министерства культуры (Centre National de Recherches Préhistoriques, Anthropologiques et Historiques), который седьмой год подряд проводит конференции по суфизму. Она собрала около пятидесяти участников из Азербайджана, Алжира, Болгарии, Германии, Индии, Иордании, Ирана, Йемена, Македонии, Марокко, Ливана, Пакистана, России, Сирии, Таджикистана, Туниса, Турции, Узбекистана, Франции, Швейцарии.

Центральной темой мероприятия был выбран хуруфизм, отраженный в буквенно-числовом символизме, алхимии, астрологии, гематрии и нумерологии. Тематика докладов охватывала территорию Магриба, Андалусии, Ближнего и Переднего Востока, Кавказа, Анатолии, Балкан, Средней Азии, Волго-Уральского региона, Индо-Пакистанского субконтинента. Поскольку охватить весь спектр представленной тематики в рамках данной хроники невозможно, ниже приведены отдельные темы и блоки.

Доклад Заима Хеншелави (Алжир) был посвящен концепту универсального человека (*Homo Universalis*) в суфизме на примере Ахмада ал-Буни, Фазл Аллаха На'ими, Имам ад-Дина Насими, Касима ал-Анвара, Абд ал-Карима ал-Джили. Была затронута проблема внешних, внемусульманских связей их доктрин. Докладчик проанализировал ключевые принципы хуруфизма. Подробно были разобраны принципы буквенно-числового символизма относительно доктрины креационизма, проблемы *таухида*, психологии, микрокосма и макрокосма, астрологии.

В связи с тем, что одной из центральных тем конференции была магрибская традиция буквенно-числового символизма в лице ее ключевого представителя ал-Буни, хотелось бы остановиться на докладах, посвященных ему. Жан-Шарль Кулон (Париж) проанализировал ряд

текстологических аспектов рукописей двух сочинений ал-Буни — *Шамс ал-ма'ариф* и *Манба' усул ал-хикма*, предложив ряд текстологических замечаний. В ходе презентации был продемонстрирован ряд текстологических параллелей с *Мукаддимой* Ибн Халдуна. Главной целью докладчика стала демонстранция потенциальной преемственности идей ал-Буни в магрибской традиции. Жак Сесиано (Лозанна) остановился на анализе «магических квадратов» в сочинениях ал-Буни. Существуют две возможности анализа комбинаций, вписанных в геомерические фигуры: анализ чисел в последовательном порядке в случае с числовой комбинацией и анализ числового эквивалента целой фразы или слова, исходя из содержания всего квадрата, в случае с буквенной комбинацией. Проблеме влияния ал-Буни на северноафриканскую интеллектуальную традицию на примере Ибн Халдуна, Ахмада Заррука, Ибрахима Рийахи было посвящено выступление Мухаммада ал-Кахлави (Тунис).

Буквенно-числовой символизм в эпоху ал-Хиррали, в первой половине XIII в., был темой выступления Джамиля Аиссани (Алжир). В центре внимания докладчика было сочинение *'Унван ад-дирайа* ал-Губрини (ум. 1240). В докладе были затронуты идеи ал-Хиррали, ал-Буни и Ибн Саб'ина.

Ю.А. Аверьянов (Москва) проанализировал влияние хуруфитских идей на анатолийских дервишей в XVI в. на материале жанра *девриййе*. Центральной темой доклада стало отражение Божественной природы в ходе акта вербального проявления в мире (через глагол *кун* 'будь') в человеческой *(на человеческом лице)* сквозь призму символизма как преломление проблемы *хулул*.

Зохра Алиева (Баку) посвятила доклад буквенно-числовому символизму в философии Фазл Аллаха На'ими на материале главным образом *Васиййат-нама* и *Махаббат-нама*.

Мистической интерпретации грамматической арабской терминологии было посвящено выступление Франческо Чиаботти (Модена). В центре выступления находилась доктрина ал-Кушайри *нахв ал-кулуб*. В центре трансформации традиционной грамматики в суфийскую, по мнению докладчика, стояла доктрина Божественного слова (как аналога логоса) и его двухвекторного развертывания в человеческой душе как микрокосме и в космосе как макрокосме.

П.В. Башарин (Москва) посвятил доклад анализу пиктограмм (геометрических объектов в комбинации с буквами) в сочинении ал-Халладжа *Китаб ат-тавасин*. Докладчиком была предложена методология их анализа, исходя из контекста ранней суфийской традиции. Также был предложен новый (после Л. Массиньона) французский перевод пассажей из сочинения, связанных с даными пиктограммами.

Обширный фото- и видеоматериал на тему особенностей церемонии паломничества (*зийарат*) к гробницам святых (*мазары*) в современной Центральной Азии (на примере Наманганской области

Узбекистана) продемонстрировал Эльер Каримов (Ташкент). Представленный материал касался форм женской обрядовой практики.

Особо следует отметить большое количество докладов, посвященных магрибскому суфизму. Наибольшее количество выступлений было связано с различными аспектами концепции совершенного человека (*ал-инсан ал-камил*): Тауфик б. Амир (Тунис), Уиза Галлез (Алжир), Метин Изети (Тетово), Абд ал-Азиз ал-Мансуб (Сана), Исмат Мехди (Хайдарабад), Рашид б. Рушд (Уджа), Руджеро Вимеркати Сансеверино (Тюбинген), Самир Сулейман (Бейрут), Наила Твана (Лахор) и др. Некоторые доклады касались такого специфического малоисследованного явления, как суфийская алхимия. Джафар ас-Сулами (Тетуан) рассказал об алхимии в Магрибе, Мохаммад Реза Эсфандийар (Тегеран) — об алхимии Музаффар Али-шаха Кирмани.

В ряде выступлений специально рассматривалась тема числового и буквенного символизма. Например, Баян Райханова (София) посвятил свой доклад числовому символизму у кызылбашей Болгарии, Самих Джейхан (Стамбул) — буквенному символизму у Иззи-заде Абд ал-Латифа Эффенди Бурсави.

Ряд тем был связан с анализом идей Ибн Араби: Хмиси Саид (Алжир), Лейли Халифа (Амман) и др. Наконец, следует отметить блок докладов посвященных распространению суфийских братств в мусульманском мире: распространение тариката Ахмада ал-Газали от Туса до Тлемсена (Инсиййа Шейхсуфли, Тегеран), суфизма в Волго-Уральском регионе (А.Т. Сибгатуллина, Москва); о суфийских братствах в Индии рассказал Мухаммад Хасан-хан (Бахубали).

Традиционный сборник полных тестов докладов организаторы конференции намерены выпустить через год.

И.Л. Алексеев, П.В. Башарин,
В.О. Бобровников, И.В. Зайцев,
Р.Р. Рахимов, Ю.И. Трундаева

Вторая международная конференция «Мир ислама: история, общество, культура» (28–30 октября 2010 г.)

28–30 октября 2010 г. в Российском университете Дружбы народов прошла вторая международная конференция «Мир ислама: история, общество, культура», организованная Фондом Марджани и Российским университетом дружбы народов совместно с Институтом стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова, Музеем антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Российским государственным гуманитарным университетом и Государственным музеем искусства народов Востока.

В конференции приняли участие около 150 исследователей из России, Узбекистана, Таджикистана, Азербайджана, Грузии, Армении, Белоруссии, Украины, Ирана, Египта, Саудовской Аравии, Ирака, Сирии, Алжира, Туниса, Марокко, Турции, Великобритании, Голландии, Канады, Дании, Германии, Польши и других стран.

Среди участников были известные востоковеды и исламоведы: Д.Ю. Арапов, М. Аль-Джанаби, М. Кемпер, Н.С. Кирабаев, С.А. Кириллина, М.С. Мейер, И.Р. Насыров, М.Т. Степанянц, А.Ю. Хабутдинов.

Открывая работу конференции, проректор по научной работе РУДН и сопредседатель Оргкомитета конференции проф. Н.С. Кирабаев приветствовал участников и гостей конференции от имени ректора РУДН В.М. Филиппова и подчеркнул важность проведения подобных мероприятий с точки зрения развития и укрепления диалога культур и цивилизаций, что является важнейшей частью миссии университета.

Почетный гость мероприятия, ректор Египетско-Российского университета (Каир), проф. Шериф Хелми в своей приветственной речи акцентировал внимание на том, что в нынешней конференции принимает участие значительное количество ученых из арабских и мусульманских стран, что имеет огромное значение для построения новых и упрочения уже сложившихся научных и культурных связей России со странами Ближнего и Среднего Востока и исламского мира.

Директор научных программ Фонда Марджани *И.Л. Алексеев* в своем выступлении отметил тот факт, что вторая конференция «Мир ислама: история, общество, культура», проводимая при непосредственном участии и прямой поддержке Фонда, объединила представителей ведущих научных и образовательных центров, занимающихся исламской проблематикой. Он указал на особый вклад РУДН в организацию и проведение данного мероприятия, отметив, что миссия Университета дружбы народов, выраженная в самом его названии, в высшей степени созвучна целям и задачам Фонда Марджани, осуществляющего поддержку различных научных, образовательных и культурно-просветительских проектов, направленных на развитие диалога и взаимопонимания между различными культурными и религиозными традициями.

Главный научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера, СПб) *Р.Р. Рахимов* приветствовал присутствующих от имени коллег с берегов Невы, ставших в свое время колыбелью и цитаделью отечественного научного востоковедения и академического исламоведения. От имени руководства МАЭ РАН Р.Р. Рахимов передал самые теплые пожелания успехов участникам конференции и выразил надежду, что проведение подобных мероприятий, крайне необходимых для развития и укрепления внутрироссийских и международных научных связей, станет доброй традицией.

С приветствием к участникам и гостям конференции обратился также координатор научных и культурных программ Российского научно-просветительского центра «Аль-Васатыйя / Умеренность» *И.З. Мухамеджанов*. В своей речи он отметил, что задачи центра «Аль-Васатыйя», пропагандирующего идеи исламской умеренности и межрелигиозного мира, являются важной частью конфессиональной политики Российского государства, опирающейся на активную поддержку отечественных мусульманских лидеров и интеллектуалов. В связи с этим он подчеркнул особую важность научных исламоведческих исследований, решающим образом способствующих раскрытию созидательного потенциала исламской культуры. Кроме того, докладчик отметил высокую актуальность и необходимость развития исследований интеллектуального и духовного наследия российских мусульман, отражающего сложившийся в нашей стране исторический опыт конструктивного взаимодействия между конфессиями.

В рамках работы первого дня конференции был представлен ряд пленарных докладов, а также прошла презентация научных, образовательных и издательских программ Центра арабских исследований РУДН, Фонда Марджани и Издательского дома Марджани.

В докладе «Исламоцентризм и философия будущего» профессор РУДН *М.М. аль-Джанаби* поставил вопрос о перспективах философского осмысления ислама и его роли в мировой цивилизации. Констатировав кризис европоцентристской картины мира, докладчик указал на возможность замещения этой парадигмы своеобразным «исламоцент-

ризмом» как альтернативной картины мира. По мнению аль-Джанаби, нации всегда обладают крупными духовными парадигмами, и эти парадигмы могут сочетаться друг с другом и обеспечивать взаимопонимание, но лишь при условии такой их интеграции, которая не предполагает отказа от их специфических центризмов.

Профессор МГУ им. М.В. Ломоносова *Д.Ю. Арапов* в своем докладе «Мусульмане России при Петре I» осветил положение ислама и мусульман на заре Российской империи, показав, как и при каких обстоятельствах закладывались парадигматические основы той государственной политики по отношению к исламу, которая в основных своих чертах реализовывалась вплоть до 1917 г.

В докладе, посвященном византийскому пониманию ислама, профессор университета Айн Шамс (Египет) и Таифского университета (Саудовская Аравия) *Тарек Мансур Мухаммад* на примере интерпретации основной мусульманской инвокации «Аллаху Акбар!» («Бог превелик!») средневековыми восточнохристианскими теологами поставил генеральную проблему взаимонепонимания герметичных религиозных культур, опирающихся в своем восприятии «иного» лишь на свои собственные концептуальные ресурсы и догматизированные стереотипы.

Профессор Амстердамского университета *М. Кемпер* представил доклад по истории советского и постсоветского исламоведения, обозначив фундаментальные методологические проблемы, стоявшие в прошлом перед советскими исследователями ислама и остающиеся и поныне актуальными для их коллег в России и СНГ. Полемическая заостренность доклада М. Кемпера вызвала немало критических замечаний и возражений в ходе неформальных дискуссий на секционных заседаниях и в кулуарах конференции.

Главный редактор исламоведческого альманаха «Pax Islamica / Мир ислама» проф. *А.Ю. Хабутдинов* в своем докладе показал роль исламского фактора в становлении национального самосознания казанских татар в XVIII — начале XX в. и обратное влияние татарского нациогенеза на трансформацию мусульманских идей и институтов в Российской империи, советской и постсоветской России.

Завершением первого дня конференции стала лекция-доклад члена союза кинематографистов *А.А. Шахова* «Ислам и кинематограф» с последующей демонстрацией фильма «Рисаля» о жизненном пути Мухаммада, основателя ислама, поставленного сирийско-американским режиссером Мустафой Аккадом (в русском переводе фильм вышел под названием «Мухаммад — посланник Бога»).

Второй и третий дни конференции прошли в режиме секционных заседаний и круглых столов. Особое внимание было уделено таким вопросам, как философская и политическая мысль исламского мира, история ислама на территории бывшей Российской империи, история исламских обществ Евразии, ислам в Золотой Орде, этнографическое и антропологическое изучение мусульманских культур, проблемы ис-

ламо-христианского взаимодействия в истории Ближнего Востока и России. На протяжении двух дней участники и гости конференции, в зависимости от области конкретных интересов, могли погрузиться в круг дискуссий и докладов в рамках работы следующих секций и круглых столов: «Философия мусульманского мира», «Ислам на имперском и (пост-) советском пространстве: документы, практики и интерпретации», «Мистицизм в исламском мире: теория и практика», «Антропологические (этнографические) подходы к изучению мусульманских сообществ: теория и практика», «Исламская экономическая модель и специфика ее развития на постсоветском пространстве», «Политический язык и языковая политика в мусульманских обществах Среднего Востока и Южной Азии», «Культ святых и святые объекты в мифоритуальной традиции ислама», «Ислам в Золотой Орде и Джучидских государствах: источники и интерпретации», «Этноконфессиональная ситуация на Ближнем Востоке в Новое время», «Ислам в современной политической жизни мусульманских стран», «Актуальные проблемы арабской филологии и методика преподавания арабского языка как иностранного», «Исламский интернет», «Круглый стол журнала Pax Islamica “Как изучать ислам сегодня?”».

Ниже мы предлагаем отчет о некоторых прошедших секциях

В секции **«Философия мусульманского мира»** (модераторы: Н.С. Кирабаев, М.М. Аль-Джанаби — РУДН, Москва) были представлены доклады, посвященные различным проблемам философского и религиозного наследия исламской цивилизации.

Доклад *М.Т. Степанянц* (Институт философии РАН) был посвящен основным идеям современного мусульманского философа С.Х. Насра, в особенности проблемам традиции и цикличности общечеловеческого существования, проблеме «выбора» в поиске идентичности как на личном, сугубо индивидуальном уровне, так и на уровне социально-культурном.

Т.Г. Туманян (СПбГУ) представил доклад о философии и теологии ал-Маварди. Особое внимание докладчик сосредоточил на трактате *Адаб ад-дунйа ва-д-дин*, где ал-Маварди раскрывает свои основные взгляды относительно принципов и основ формирования человека и общества с точки зрения ислама, рассматривает социальные и этические основы и нормы государства, определяет значение и функции правителя в нем.

Абдульвахид Т. Таха (Мосульский университет, Ирак) раскрыл причины и последствия ложного понимания философии Ибн Рушда средневековыми западными учеными в рамках «латинского аверроизма».

Доклад *И.Р. Насырова* (Институт философии РАН, Москва) был посвящен критике видным востоковедом-тюркологом и основополож-

ником башкирского национального движения Заки Валиди Тоганом (1890–1970) социального утопизма мусульманского реформаторства последней трети XIX — начала XX в. Докладчик акцентировал свое внимание на том, что критическое отношение к социальным воззрениям мусульманских реформаторов указанного времени следует рассматривать в контексте перемен в общественно-политической жизни мусульман России в середине XIX — начале XX в.

Горячую дискуссию вызвал доклад *Ю.М. Почты* (РУДН, Москва) о проблеме демократизации мусульманского общества. Автор особо подчеркнул необходимость исторического подхода и цивилизационного анализа культурных контекстов модернизации, формирования рыночной экономики, демократических политических режимов и гражданского общества, а также неоднозначность представления о том, что модернизация неразрывно связана с вестернизацией.

В докладе *И.И. Аллахвердиева* (Баку, Азербайджан) была предпринята попытка рассмотреть перспективы создания новой мусульманской теологии (*ал-калам ал-джадид*). Докладчик указал на необходимость по-новому готовить современных теологов, *мутакаллимов*, уважая и используя опыт предшественников, но учитывая при этом, как изменился слушатель и его потребности в современном мире.

В.Н. Путягина (РУДН, Москва) посвятила свой доклад анализу трактата ас-Сухраварди *Макамат ас-суфиййа* («Суфийские стоянки»). Отводя особое место данному трактату среди других работ ас-Сухраварди, докладчица отметила, что в тексте представлена двойственная концепция знания и мудрости, отражающая характерный для ас-Сухраварди синтез философии и суфизма.

Два доклада — *В.В. Маркова* (СПбГУ) «Время вечности: прощание Ибн Баджжи» и *М. Зайеда* (Оттава) «Личность философа в философском учении Ибн Баджжи» — отразили своеобразие интеллектуальной мысли средневекового арабского философа.

Н.С. Кирабаев (РУДН, Москва) выступил с обзором философской ситуации в современном мусульманском мире. Особое внимание он обратил на усиление и развитие «чувства мусульманской идентичности», а также на проблематику напряженности между исламом и современной западной цивилизацией. В докладе была отражена философская ситуация не только на Арабском Востоке, но и на индийском субконтиненте, где проживают десятки миллионов мусульман. Докладчик отметил, что индийские философы активно развивают компаративистские исследования и попытки синтеза философских традиций Востока и Запада.

Доклад *М.М. Аль-Джанаби* (РУДН, Москва) был посвящен исторической судьбе исламского реформаторства в философии Мухаммада Абдо.

Одной из крупнейших на конференции была секции «**Ислам на имперском и (пост)советском пространстве: документы, практики и интерпретации**». Она собрала около 20 участников из России, Узбе-

кистана, Казахстана, Голландии и других стран ближнего и дальнего зарубежья. Как явствует из самого названия секции, она была посвящена взаимоотношениям власти, мусульманских элит и общества в царской, советской России и на постсоветском пространстве. Основное внимание выступавших было посвящено вопросам расширения и более углубленного анализа источниковой базы исследований русистов и востоковедов недавних архивных находок. Что можно сказать о преемственности и разрывах в истории ислама в России? В какой степени исламские институты и традиции, созданные в империи, включая «мусульманское духовенство», были восстановлены в послевоенном Советском Союзе? Что можно сказать о связях и параллелях между положением ислама и политикой в отношении него в России и за ее пределами, на Ближнем Востоке и в Центральной Азии? Какую роль играли и играют отдельные личности и люди как объект исламоведческого исследования и вместе с тем субъект политики в отношении ислама? Что можно сказать о нарративах и языке истории ислама и мусульман в России в современной российской и зарубежной научных традициях? Эти и другие вопросы были рассмотрены в ходе работы секции. Наряду с институтами и практиками мусульман Российской империи, Советского Союза и стран СНГ участники секции представили на обсуждение исследования, посвященные роли человеческого фактора в истории российского (и советского) ислама.

К числу наиболее интересных докладов следует отнести выступление узбекского исламоведа *Бахтияра Бабаджанова* (Ташкент) «Долгий путь из “Дар ал-харб” в “Дар ал-ислам”: первые дискурсы богословов об отношениях России и Туркестана», доклады *П.С. Шаблея* (Костанай) «Социальный облик мусульманских служащих в Казахской степи (конец XVIII — середина XIX в.», *С.И. Ковальской* (Астана) «Религиозные практики казахов XX в.: новые источники и интерпретации», *Т.В. Котюковой* (Москва) «“Мусульманский вопрос” в документах Туркестанского охранного отделения», *А.Д. Васильева* (Москва) «Туркестанцы на территории Османской империи: по материалам Османского архива при кабинете премьер-министра Турецкой республики», *Е.И.Лариной* (Москва) «О новых понятиях в религиозной практике современных казахов: аккулар, сункар, нур-жигит». Секция носила междисциплинарный характер. В ней приняли участие востоковеды и русисты, историки, этнографы. На обсуждение были представлены новые архивные источники и отдельные коллекции, такие как собрание исторических писем и рукописей XV–XX в. известного дагестанского джадида Али Каяева (*В.О. Бобровников, А.Р. Наврузов, И.А. Каяев*, Москва, Махачкала), их публикации (на примере трудов дагестанских суфиев конца XIX в., начавших издаваться в настоящее время, *М.А. Мусаев*, Махачкала). *М.А. Албогачиева* (С.-Петербург) представила интересный образец видеоэтнографии, посвященной современным практикам «громкого» кадирийского зикра на Северном Кавказе. Целый блок докладов сек-

ции был посвящен еще плохо изученному «женскому вопросу» на окраинах поздней Российской империи, в частности выступление *Санобар Шадмановой* (Ташкент) о врачах в жизни мусульманок российского Туркестана начала XX в.

Тематика докладов, представленных на секции **«Мистицизм в исламском мире: теория и практика»**, касалась различных аспектов мусульманского мистицизма в широком понимании. Главной идеей секции являлся анализ мусульманского мистицизма как самобытного явления, базирующегося на сочетании теории и практики. Этим объяснялась попытка рассмотрения разнообразных направлений суфизма, шиитской мистики и прочих как самобытных форм мусульманского мистицизма. Основными задачами, равно как и предметом научной полемики, стали: правомерность обоснования данного феномена как единого явления; оценка соотношения для него генетически связанных и типологических элементов; проблема мистической терминологии как способа дескриптивного описания категорий, выходящих за рамки установленного дискурса и проблема адекватности ее перевода в современной европейской науке. Секция была разбита по тематическому признаку: соотношение теории и практики в мусульманском мистицизме, мистицизм сквозь призму письменных памятников: текстология и изучение рукописной традиции, мистицизм и «изящная литература», поиски баланса между формой и содержанием, мистицизм как модель мышления: проблемы взаимовлияния и типологического сходства на пересечении исламской и неисламской традиций, мистицизм и проблема институализации в различных частях мусульманского мира. В связи с большим количеством докладов ниже упоминаются только некоторые из них.

М.Р. Закер и Ф. Дарвиши (Свободный исламский университет, Казерун) в докладе «Концепт аскетизма в мусульманском мистицизме: на основании письменных источников» затронули базовый практический аспект суфизма — воздержание *(зухд)*, разобрав его особенности, демонстрирующие иное понимание так называемой мусульманской аскезы по сравнению с аскетизмом в христианском понимании, и проблему сочетания практики с теорией, образующих феномен, которому присуще синтетическое единство. *О.А. Нехорошева* (РУДН, Москва) проанализировала ряд суфийских терминов на основе «Послания» ал-Кушайри: *таваджуд*, *ваджд*, *вуджуд*, *вакт*. Докладчик предложила перевод ряда пассажей, содержащих трактовку этой терминологии. *К. Эльчибеков* (Институт востоковедения АН Республики Таджикистан) предложил вниманию обзорный доклад, посвященный составу собрания суфийских рукописей ИВ АН Таджикистана, описание которых находится на данный момент в процессе издания. Подробно были описаны списки 8 сочинений, представленных в собрании («Кашф ал-махджуб» ал-Худжвири, «Тазкират ал-аулийа» ʿАттара, «Нафахат ал-унс» Джами, «Джалис-и муштакин» Маулави Пайрави, «Арз-нама» Афзал ад-Дина Кашани, «Сирадж ас-саликин» ʿУбайд Ал-

лаха Накшибандий-и Самарканди, «Кимийа-йи саʿадат» ал-Газали, а также «Насаʾих ас-салатин» Казы Хафиз Тулак муфти. *Ш.Ш. Шихалиев* (ИИАЭ ДНЦ РАН, Махачкала) проанализировал «Табакат ал-хваджаган ан-накшбандиййа» Шуʿайба ал-Багини, первый в дагестанской историографии труд, посвященный биографиям суфийских шайхов, как агиографический источник. Автор приводит биографии более чем двухсот ученых и шайхов из разных областей мусульманского мира, в том числе около ста из них — с Кавказа. *П.В. Башарин* (РГГУ, Москва) посвятил доклад традиции толкования коранического выражения *каба каусайн* (между двух луков) в мусульманской мистической литературе. На примере его толкования ал-Халладжем, ʿАли б. Мухаммадом ал-Джурджани, Рузбиханом Бакли и Хайдаром Амули была продемонстрирована общая проблематика для мистической традиции, в отличие от традиционной экзегетики (на примере ат-Табари). *К.С. Васильцов* (МАЭ РАН Кунсткамера, Санкт-Петербург) предложил выводы текстологического анализа суфийской поэзии Афзал ад-Дина Мухаммада Кашани. Были проанализированы следующие термины: самопознание *(худшинаси)*, познание мира *(ʻалам)* и Бога *(худаванд)*, дихотомия микрокосма *(ʻалам-и кучак)* и макрокосма *(ʻалам-и бузург)*. Доклад *Ю.А. Аверьянова* (ИВ РАН, Москва) «“Чудесный человек” и “человек Божий” в традиционной культуре» был посвящен феномену «святого» в культуре мусульманского Востока и формирования этого образа в агиографии как наболее важной категории источников, включающей ряд жанров. Основным ее принципом является подчеркивание инаковости, непохожести главного героя. *А.А. Хисматулин* (ИВР РАН, Санкт-Петербург) в докладе «1000 последовательных жизней и Междумирие *(барзах)* в религии Ахли-и Хакк» проанализировал общие представления о религиозных принципах Ахл-и Хакк. Центральной темой выступления стал один из ключевых аспектов эсхатологии «Междумирие» (барзах) и проблема переселения душ *(танасух)* у Ахл-и Хакк. Ряд докладов освещал историю формирования и развитие суфийских братств. В частности, малоисследованной теме о роли курдских суфийских тарикатов на политической арене в XIX в. был посвящен доклад *А.О. Победоносцевой* (Санкт-Петербургский государственный университет).

Участники секции **Ислам в Золотой Орде и Джучидских государствах: источники и интерпретации»** исходили в своей работе из того, что, несмотря на наличие специальных исследований, золотоордынский ислам, традиции которого априори считаются ключевыми для понимания истории ислама на большей части территории России, для нас все еще является темой интригующей. Если цивилизационное своеобразие Золотой Орды не вызывает сейчас у историков серьезных сомнений, то вопрос о своеобразии золотоордынского ислама даже не ставился. Несомненно, что каковы бы ни были причины принятия новой религии Берке, а затем и Узбеком (контроль за финансовыми по-

токами от транзитной торговли купцов-мусульман; стремление с помощью конфессионального размежевания обеспечить политическую независимость от Каракорума и пр.), ислам гармонично дополнил традицию формирования евразийских суперкультур, прослеживающуюся на многочисленных примерах в истории раннесредневековых степных империй континента. Исламизация, по мнению ряда ученых, стала для оседлых и кочевых этносов империи одинаково новым фактором, завершившим симбиоз на духовном уровне. Она же придала необходимую мировоззренческую метаформу государственному политическому объединению. Эти мысли прозвучали в докладах *А.К. Бустанова* (Амстердам) «Тайбугиды, Кучум и среднеазиатские улемы в сакральных текстах сибирских мусульман» и *Р.Ю. Почекаева* (СПб) «Религиозные факторы легитимации власти в тюрко-монгольских государствах XV–XVIII вв.». Ряд участников секции подвергли сомнению этот тезис. Так, *А.Г. Юрченко* (СПб) в докладе «Золотая Орда на европейских картах XIV в. (Словарь символов: города)» показал, что исламская символика нехарактерна для изображений городов Золотой Орды на европейских картах указанного времени.

На секции были обсуждены причины, этапы и формы исламизации Золотой Орды, специфика ислама в Золотой Орде и государствах-наследниках (Астраханское, Казанское, Крымское ханства, Ногайская Орда, Касимов, средневековый Казахстан), традиции золотоордынского ислама после распада империи и пути формирования новых исламских общностей на ее территории. Этой проблематике был посвящен дклад *Б.Р. Рахимзянова* (Казань) «Религиозная ситуация позднезолотоордынских государств: вынужденный прагматизм Степи».

Особое внимание было уделено источникам по истории ислама в Золотой Орде и в государствах-наследниках во всем их разнообразии прежде всего археологическим и письменным. В докладе *Е.Ю. Гончарова* (ИВ РАН) «Ислам и власть в золотоордынском монетном чекане» автор продемонстрировал эволюцию и взаимодействие религиозных символов на золотоордынских монетах второй половины XIII–XIV в. *М.В. Горелик* (ИВ РАН) в своем докладе «Мусульманский папа на православном престоле (“От папской тиары к казанской короне”)» рассмотрел иконографию так называемой Казанской шапки московских великих князей. В докладе сотрудника кафедры культурологии Ставропольского государственного университета *З.В. Доде* «Светские образы в исламском пространстве средневекового Зирихгерана» была подвергнута критике существующая датировки кубачинских рельефов, а их создание, на основании анализа сцен, отнесено к золотоордынскому времени. *Михай Добрович* (Будапешт, Венгрия) в докладе «The genealogy of the Jingisids in Islamic historiography» познакомил участников с различными вариантами чингизидского генеалогического мифа, отразившимися в памятниках классической исламской историографии XV в. и зависимых от них сочинениях.

Отдельно удалось коснуться вопроса взаимодействия мусульман с немусульманами в рамках единого государства. Этому были посвящены доклады *М.Г. Крамаровского* (СПб, ГЭ) «Мусульмане и восточные христиане Солхата в XIV в. (к проблеме культурного взаимодействия)» и *А. Эмировой* (Симферополь, Украина) «Крымчакские джонки: письменные традиции иудейской общины в мусульманском окружении».

Наконец, один доклад секции был посвящен истории функционирования одного из исламских институтов. *И.В. Зайцев* (ИВ РАН, Фонд Марджани) в докладе «Медресе Зинджирлы и его библиотека» рассказал собравшимся об источниках по истории этого учебного заведения (основано в 1500 г. ханом Менгли-Гиреем) и представил предварительные результаты проекта Фонда Марджани по его изучению.

Секция «Культ святых и святые объекты в мифоритуальной традиции ислама» охватывала районы Малой Азии, исмаилитского Памира, суннитские долинные и степные районы Центральной (Средней) Азии, а также Поволжья. В рамках тематики секции обсуждались в основном три круга проблем: это культ мусульманских *хазратов* и ассоциирующиеся с ними места паломничества и поклонения, почитание природных объектов и сакрализация семейных реликвий.

По культу святых и местам поклонения, наиболее привлекательным с точки зрения изобилия привлеченного фактического материала и его осмысления, оказался сюжет, представленный *Ю.А. Аверьяновым* по реалиям народности *тахтаджи* (Малая Азия). Интерес представлял также доклад *Л.Р. Додыхудоевой*, рассмотревшей вопрос о формировании сакрального ландшафта у народов Западного Памира. Ее докладу предшествовал сюжет, на анализе которого остановилась *С.П. Виноградова*. В фокусе ее (в соавторстве с *Л.Р. Додыхудоевой*) внимания находилось *сакральное в структуре этноконфессиональной идентичности*. Памирская исмаилитская проблематика была продолжена в докладе *К.С. Васильцова* по ритуальным объектам (*остонам*) этого района. В ключе святых мест поклонения *А.Р. Бубнова* представила материалы, которые характеризуют религиозную практику татар-мишарей пьянской этноконтактной зоны Среднего Поволжья. Близким к почитанию святых оказалось представление о династическом даре в культуре казахов. Достаточно содержательный доклад на эту тему был прочитан *И.В. Стасевич*.

Представленные доклады убеждают, что культ святых как самостоятельная область мусульманской религиозной практики охватывает не только паломничество и поклонение святыням персонажей мусульманской агиологии. Он включает в свою орбиту также мегалитические культы, почитание дикорастущих (можжевельника, миндаля, платана и кипариса) и плодовых деревьев (тутовника и абрикоса). *Н.С. Терлецкий* акцентировал внимание на некоторых особенностях почитания деревьев у населения долины р. Зеравшан, хотя данная тема затрагивалась практически во всех докладах. Подобный интерес неслучаен. Дело

в том, что сакральные объекты природы (камни, скалы, деревья, родники и др.) нередко почитаются как компонент культа мусульманских праведников.

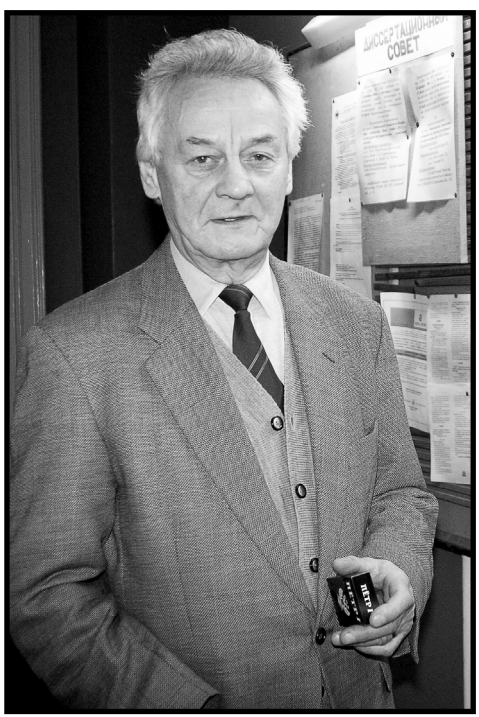
Что касается такой специфической темы, как сакрализация семейных реликвий, хранимых живыми современниками как память о священном прошлом семьи (или ставших достоянием музейных собраний), некоторые ее аспекты стали предметом анализа *Р.Р. Рахимова*, построившего свой доклад на исследовании иллюстративной фотографии свадебной вышивки таджиков на обложке книги О.А. Сухаревой (2006). В своем исследовании весьма интересные материалы представила *Гузель Сайфуллина*, сконцентрировавшая внимание на традиции книжного пения как источника по культуре «народного ислама» у волжских татар.

In memoriam

9

А.А. Иванов,
А.А. Хисматулин

Олег Федорович Акимушкин (17.02.1929–31.10.2010). Некролог



Конец 2010 года выдался очень тяжелым для мировой иранистики в целом, и для российской и петербургской в частности. Один за другим в С.-Петербурге ушли из жизни трое замечательных людей, оставивших глубокий след не только в науке, но и в памяти своих коллег, учеников, родных и близких. Одним из них был Олег Федорович Акимушкин…

О.Ф. Акимушкин родился 17 февраля 1929 г. в г. Пенза. В 1930 г. его родители, мать, Михайлова Ольга Ивановна (1905–1979), и отец, Акимушкин Федор Семенович (1900–1977), переехали в Ленинград. Отец поступил в Политехнический институт и впоследствии стал ведущим специалистом в стране в области котлотурбиностроения. Мать долгие годы проработала на киностудии «Ленфильм» на разных административных должностях.

Вскоре после переезда в Ленинград его родители расстались. Мать вторично вышла замуж за Анатолия Гавловского, который в послевоенные годы возглавил ленинградское представительство объединения «Арарат». В этой семье и рос Олег Акимушкин. Семья стала жить в доме № 8 по Петропавловской улице (сначала в квартире на пятом этаже, а в годы войны они переехали в кв. № 69 на третьем этаже, где Олег Акимушкин и прожил до конца жизни).

В 1937 г. он пошел в общеобразовательную среднюю школу, которая располагалась на площади Льва Толстого. Великую Отечественную войну

встретил в городе. Эвакуироваться семья просто не успела из-за начавшейся блокады Ленинграда. Первую блокадную зиму, как и многие, он не учился, а затем (в 1942 г.) продолжил учебу уже в другой школе (№ 79 Петроградского района), которую окончил в 1948 г. Летом 1942 и 1943 гг. он, как и большинство школьников, участвовал в разного рода общественных работах, вызванных сложившейся ситуацией в блокадном городе, в частности работал на прополке огородов в совхозе «Лесное», чья территория находилась в Озерках, в районе современного Светлановского проспекта и проспекта Науки. За отличную работу в ноябре 1943 г. четырнадцатилетний юноша был награжден медалью «За оборону Ленинграда».

В годы учебы в 79-й школе он увлекся спортом. В этой школе, подшефной спортивному обществу «Локомотив», спорту уделялось повышенное внимание. Поначалу в 1944 г. Олег Акимушкин стал заниматься легкой атлетикой, но потом перешел в баскетбол. Общество «Локомотив» организовало в 79-й школе команду, куда попал и такой в будущем прославленный баскетболист, олимпийский чемпион и многократный чемпион мира, заслуженный тренер СССР, профессор, А.Я. Гомельский (1928–2005), учившийся на класс старше Олега Акимушкина и живший в доме напротив. Команда школы во главе с истовым энтузиастом баскетбола, каким был А. Гомельский, занимала первые места в городских соревнованиях. После окончания А. Гомельским школы Олег Акимушкин стал ведущим игроком школьной команды.

С сентября 1948 г. началась студенческая жизнь Олега Акимушкина. Он поступил на первый курс Иранского отделения Восточного факультета Ленинградского государственного университета. Трудно сказать, чем можно было объяснить такое решение. Но в 1947–48 гг. многие тогдашние мальчишки хотели стать дипломатами. В те годы на уроках истории в школе очень много говорилось о дипломатии и ее роли в истории. По-видимому, это и повлияло на выбор Олега Акимушкина. Сейчас уже надо напоминать, что восточные факультеты университетов СССР, наряду с историческими и философскими, вплоть до 1991 г. были в высшей степени идеологическими факультетами, куда поступить не члену ВЛКСМ было практически невозможно. Участие в любой общественной и политической организации предполагает прежде всего формирование навыков и опыта работы с коллегами и подчиненными. Став комсомольцем еще в июне 1943 г., Олег Акимушкин довольно много времени отдавал общественной жизни Восточного факультета. Этот опыт в дальнейшем ему очень пригодился в административной и преподавательской работе.

Годы учебы в университете прошли успешно. Один год в летнюю практику он вместе с товарищами по группе С.М. Соколовым, Ю.Е. Борщевским и В. Капрановым съездил в Таджикистан на Памир для ознакомления с местными языками. В эти же годы студенчества

Олег Акимушкин продолжал активные занятия баскетболом, выступая на разных соревнованиях за сборную команду университета. Регулярные тренировки, разумеется, требовали много времени и сил. Однако учеба и спорт вполне органично совмещались. И в 1953 г. он окончил университет, получив диплом «с отличием» (так называемый «красный диплом»). Его дипломная работа была посвящена вопросам литературы Ирана XIX в. Ученым советом факультета он был рекомендован в аспирантуру Института востоковедения. Но в 1953 г. в аспирантуру института был огромный конкурс, проходивший в Москве. Никто из ленинградцев его не прошел, несмотря на успешно сданные экзамены. После возвращения из Москвы с Олегом Акимушкиным побеседовали руководитель Ленинградского отделения ИВ Д.И. Тихонов и зав. аспирантурой З.И. Горбачева, но никаких предложений о возможной работе в Институте от них не последовало. Как и для многих выпускников Восточного факультета тогда и сейчас, для него встал вопрос, что делать дальше. Он начал даже подумывать о профессиональном занятии баскетболом, тем более что такие предложения поступали от разных спортивных клубов.

Однако в декабре 1953 г. раздался телефонный звонок. Звонил Д.И. Тихонов, который предложил ему место лаборанта в Секторе восточных рукописей института. Сама судьба распорядилась так, что эта вакансия определила вектор его дальнейшей научной работы в институте, связав его с восточными рукописями, которые стали его любовью и страстью и всестороннему изучению которых он отдал все свои годы работы в институте. Уже через полгода после приема в институт он был привлечен к участию в крупном коллективном проекте, касавшемся сбора материала из восточных источников по истории киргизов и Киргизии. Для него этот проект был непосредственно связан с комментированным переводом извлечений по теме проекта из персидских хроник XV в., хранящихся в рукописной коллекции института (полностью прочитано 9 хроник, из них отобрано к переводу 5). В этот же период он впервые приступил к переводу хроники по истории Кашгара *Тарих-и Махмуд Чурас*, которая спустя годы легла в основу его кандидатской диссертации.

Но подлинной школой молодого ученого для Олега Акимушкина стало участие в следующем коллективном проекте, охватывавшем всю ираноязычную рукописную коллекцию института. Университетское образование не давало подготовки для работы над средневековыми рукописями, поэтому ему все пришлось начинать буквально с нуля! Но тут, как ни странно, помог его спортивный опыт, говоривший, что только ежедневные и систематические занятия без перерывов могут привести к положительному результату. Основной задачей проекта поначалу было составление аннотированного списка, который уже затем трансформировался в краткий каталог персидских и таджикских рукописей (*Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии*

АН СССР. Краткий алфавитный каталог / Под ред. Н.Д. Миклухо-Маклая. Ч.1–2. Москва: Наука, 1964. Репринт: N-Y.: N. Ross Publishers, 1998. Vls I–II). Реализация этого проекта вместе с составлением указателей заняла у авторского коллектива почти пять лет (1957–1962). Конечно, практическая работа в научном коллективе дала возможность Олегу Акимушкину впитать опыт своих старших и маститых коллег. Прежде всего это касается Ольги Ивановны Смирновой (1910–1982) — в области персидской текстологии и перевода, Ильи Павловича Петрушевского (1898–1977) и Николая Дмитриевича Миклухо-Маклая (1915–1975) — в области палеографии и манускриптологии. Однако выбранный с самого начала правильный алгоритм в работе обеспечил ему приобретение собственного, а потому более ценного опыта и навыков. Он сразу занялся библиографией и методично продолжал заниматься ею всю жизнь, составляя не только личные картотеки опубликованных работ разных авторов, но и учитывая многие интересные с разных точек зрения рукописи в мировых собраниях (имена каллиграфов, места и даты переписки, заметки владельцев, приписки о стоимости рукописей и т.д.). Эти картотеки очень помогли ему в дальнейшем. О.Ф. Акимушкиным было подготовлено более одной трети каталога и указателей. Затем свыше восьми месяцев у него ушло на несколько редакторских корректур всего каталога и включенного в него Дополнения.

Наряду с работой над каталогом О.Ф. Акимушкин занимался описанием рукописей сборников стихов и альбомов с миниатюрами, писал статьи и рецензии, выполнял обязанности Ученого секретаря Иранского кабинета и Ученого секретаря Института по международным научным связям, а также в составе правительственной делегации вместе с В.В. Кушевым (1927–2001), в будущем ученым-афганистом мирового уровня, успел более полугода проработать в Афганистане (сентябрь 1960 — апрель 1961), следуя обычной практике тех времен, когда молодые ученые по различным контрактам и от разных организаций выезжали в качестве переводчиков на работу в страны изучаемого языка для обретения навыков языкового общения. Для молодых переводчиков это была очень тяжелая и ответственная поездка с представителями ряда министерств СССР, которые обследовали материальные ресурсы Афганистана, занимаясь планированием экономики этой страны. Переводить надо было сразу, на слух, а именно такой разговорной практики в университетском курсе обучения было чрезвычайно мало. Оба успешно справились с этой задачей, но в феврале 1961 г. Олег Акимушкин заболел в Кабуле от нервного перенапряжения. Потом были и другие поездки, уже в Иран, как в качестве переводчика, так и с научными целями для изучения рукописей в различных собраниях. Но, по словам самого О.Ф. Акимушкина, это были «цветочки» по сравнению с тяжестью работы в Афганистане.

При таком огромном объеме просмотренных и каталогизированных рукописей, когда каждая из них досконально изучалась со

всех сторон, неудивительно, что специализация по персидской рукописной книге и всему, что с ней связано, начиная от переплета и бумаги и заканчивая каллиграфией и изящными миниатюрами, стала одной из первых, с которой началось формирование в дальнейшем непревзойденного специалиста в стране и авторитетного эксперта за ее пределами. Помимо статей, посвященных средневековым персидским миниатюрам, каллиграфам и переплетчикам, библиотекам, структуре книжных мастерских-скрипториев и т.д., из коллективных работ того времени, в которых Олег Акимушкин участвовал как уже сформировавшийся профессионал, стоит отметить:

Альбом индийской и персидской миниатюры и каллиграфии XVI–XVIII вв. (М.: ГРВЛ, 1962), совместно с Т.В. Грек, Л.Т. Гюзальяном, А.А. Ивановым.

Персидская миниатюра XIV–XVII вв. в ленинградских собраниях (М.: Наука, 1968), совместно с А.А. Ивановым.

А также большой раздел в изданной позже книге (которая была подготовлена в рамках одноименного коллективного проекта «Рукописная книга в культуре народов Востока»), где отражен весь опыт, накопленный им в ходе изучения и исследования рукописей: Персидская рукописная книга // *Рукописная книга в культуре народов Востока. Книга первая* (М.: Наука, 1987. С. 330–406).

Именно исследование персидских рукописей, включая их содержательную часть, стало тем фундаментом, на котором происходило становление О.Ф. Акимушкина как крупного специалиста в области истории, истории культуры и литературы Ирана, Центральной Азии, Восточного Туркестана. С 1966 г., по предложению Кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока Восточного факультета ЛГУ, Акимушкин начал читать курс лекций студентам 4-го курса по «Мусульманской палеографии», «Истории персидской рукописной книги», «Истории тимуридов» и спецсеминар «Источники эпохи Тимура».

В 1970 г. О.Ф. Акимушкин успешно защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата филологических наук по теме, над которой начал работать еще в конце 50-х годов и по которой спустя шесть лет после защиты им была опубликована монография — Шах-Махмуд ибн мирза Фазил Чурас. *«Хроника»* / Критический текст, перевод с перс., комментарии, исследование и указатели О.Ф. Акимушкина (М.: Наука, 1976), — впоследствии переведенная на английский и уйгурский языки, а совсем недавно переизданная (СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2010). Не лишним будет сказать, что оба оппонента на защите диссертации отметили, что она заслуживает присуждения докторской, а не кандидатской степени, настолько тщательно она была выполнена (и это при отсутствии научного руководителя).

В связи с постепенным изменением идеологической ситуации в стране в сторону ее демократизации в 1980-х гг. в институте была

создана межсекторальная группа по исламоведению, куда вошел и О.Ф. Акимушкин. Ее усилиями был подготовлен и издан первый в стране энциклопедический словарь-справочник *Ислам* (М.: ГРВЛ, 1991), в котором ему принадлежит несколько десятков статей по иранскому суфизму. В них отражена история, теория и практика суфийских братств, функционировавших на территории Ирана, Турции, Центральной Азии, Афганистана и Индии. Позднее этой же группой под руководством С.М. Прозорова был инициирован международный проект «Ислам на территории бывшей Российской империи», в котором О.Ф. Акимушкин также принял активное участие и результатом которого стало издание одноименного словаря (М.: Восточная литература, 2006. Т. 1). В последние годы благодаря широкому и активному участию О.Ф. Акимушкина в подготовке и сопровождении выставок образцов каллиграфии и миниатюры рукописного собрания, имевших колоссальный успех в странах Европы и в США, еще более возрос авторитет института в качестве мирового центра востоковедения, хранилища сокровищ духовной и материальной культуры народов Востока,.

За годы работы в Институте О.Ф. Акимушкин опубликовал свыше двухсот семидесяти научных работ, в том числе шесть монографий, редактировал ряд востоковедных исследований, входил в состав редколлегий научных журналов и книжных серий в СССР, России и за рубежом. Выступая в качестве ответственного или научного редактора в какой-либо монографии, он неизменно проявлял характерную для него деликатность, вмешиваясь в авторский текст лишь по фактическим вопросам там, где текст того требовал, и всегда оставляя за автором право выбора стиля изложения и интерпретации материала. Последний, но далеко не полный перечень его работ опубликован в книге *Средневековый Иран: Культура. История. Филология* (СПб.: Наука, 2004), которая представляет собой сборник ранее изданных статей. Они были подобраны им самим и не утратили с годами научной ценности, так как по большей части основывались на глубокой проработке рукописного материала.

В течение последних десятилетий О.Ф. Акимушкин читал на Восточном факультете СПбГУ курс оригинальных лекций по исламскому мистицизму. Для университетов страны это был вообще первый опыт такого рода лекций, который и сейчас немногие в состоянии качественно повторить. Одновременно он преподавал персидский язык, занимался со студентами нескольких кафедр, готовил в институте аспирантов, успешно защищавших диссертации. Ряд его бывших аспирантов ныне плодотворно работают в научных учреждениях Санкт-Петербурга, Москвы, республиках Средней Азии и Закавказья.

Более тридцати лет он заведовал Сектором Среднего Востока, а также возглавлял группу курдоведения. При этом следует особо подчеркнуть его чуткое отношение к молодым сотрудникам Сектора, которые могут по праву называться его учениками. Предоставляя им мак-

симально широкие возможности для научного творчества, он тонко и деликатно направлял их действия в нужное русло. Без такого бережного и уважительного отношения многим из них не удалось бы найти своего места в науке. Забота о молодых коллегах и о преемственности в иранистике всегда оставались в центре его внимания.

В последние годы жизни О.Ф. Акимушкин приложил немало усилий к тому, чтобы завершить давно начатую работу над трактатом Кази Ахмада «О каллиграфах и художниках» (XVII в.), собирая рукописи этого сочинения, выясняя их редакции, делая его перевод и аккумулируя из разных источников сведения об упомянутых в нем мастерах. К счастью, он закончил ее незадолго до своей кончины, и есть надежда, что этот труд в скором времени будет издан, став достойным и крупным событием в биографии талантливого ученого и замечательного человека, но уже посмертно.

Перечитывая строки биографии О.Ф. Акимушкина, невольно ловишь себя на мысли о том, что главное условие реализации таланта заключается не только и не столько в благоприятной среде, куда он попадает или которая для него создается, но прежде всего в постоянной жажде, насущной потребности и порой рационально необъяснимой мотивации к творческой работе — в каком-то глубинном интересе к тому, что до него никто еще не делал и мало кто знал. А иначе говорить о нераскрывшемся таланте или потенциальной гениальности, которые не подтверждены никаким творчеством, просто не имеет смысла. Можно вести речь только о реализовавшемся таланте, который оставляет после себя нечто такое, что будет востребовано еще спустя много времени после его ухода из жизни, и именно так переживает самого себя. Научная жизнь и творчество О.Ф. Акимушкина — яркий тому пример.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абашин Сергей Николаевич, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник. Института этнологии и антропологии и Института востоковедения РАН, Москва
Алексеев Игорь Леонидович, к.и.н., директор научных программ Фонда Марджани;
Аюпова Асия Ряхимовна, соискатель кафедры современного Востока РГГУ, Москва
Башарин Павел Викторович, кандидат философских наук, заведующий Кабинетом иранистики РГГУ, руководитель программы изучения классического исламского наследия Фонда Марджани, Москва
Бобровников Владимир Олегович, к.и.н., старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, руководитель программы изучения ислама в России и на евразийском пространстве Фонда Марджани;
Дьяков Николай Николаевич, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории стран Ближнего Востока Восточного факультета СПбГУ, Санкт-Петербург
Зайцев Илья Владимирович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, руководитель программы исследований Золотой Орды и тюркского мира Фонда Марджани
Иванов Анатолий Алексеевич, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела Востока Государственного Эрмитажа, Санкт-Петербург
Косач Григорий Григорьевич, доктор исторических наук, профессор кафедры современного Востока РГГУ, эксперт Института Ближнего Востока, Москва
Матвеев Александр Сергеевич, кандидат исторических наук, научный сотрудник кафедры истории стран Ближнего Востока Восточного факультета СПбГУ, Санкт-Петербург
Моргунов Константин Алексеевич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Научно-исследовательского института истории и этнографии Южного Урала Оренбургского государственного университета
Рахимов Рахмат Рахимович, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
Сайфуллина Гузель Рустемовна, музыковед, кандидат искусствоведения, доцент Казанской государственной консерватории, Амстердам
Сафаров Марат, историк, Москва.
Старостин Алексей Николаевич, кандидат исторических наук, Екатеринбург
Трундаева Юлия Игоревна, аспирант второго года обучения Российского университета дружбы народов, кафедра истории философии, помощник главного редактора ИД Марджани.
Хисматулин Алексей Александрович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Среднего и Ближнего Востока ИВР РАН, Санкт-Петербург

AUTHORS OF THE VOLUME

Serguei Abashin, Dr.Sc. in History, Leading Research Fellow, Institute of Ethnoghraphy and Anthropology and Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow
Igor Alexeyev, PhD in History, Director of Research Programs, Mardjani Foundation, Moscow
Asiya Ayupova, PhD. Candidate, Department of Modern Oriental Studies, Russian State University for the Humanities, Moscow
Vladimir Bobrovnikov, PhD in History, Seniour Research Fellow, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences and Head, Program for Study of Islam in Russia and Eurasia, Mardjani Foundation, Moscow

Pavel Basharin, PhD in Philosophy, Head, Center of Iranian Studies, Russian State University for the Humanities and Director, Program of Classical Islamic Heritage Studies, Mardjani Foundation, Moscow
Nikolay Dyakov, Dr.Sc. in History, Professor and Head, Department of Middle Eastern History, St. Petersburg State University, St. Petersburg
Anatoliy Ivanov, PhD. in History, Chief Researcher, Department of Eastern Studies, State Hermitage Museum, St. Petersburg
Alexey Khismatulin, PhD. in History, Senior Research Fellow, The Department of Middle Eastern and Near Eastern Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Science, St. Petersburg
Grigory Kosach, Dr.Sc. in History, Professor, Department of Modern Oriental Studies Russian State University for the Humanities and Expert and Expert, Institute of the Middle East, Moscow
Alexander Matveev, PhD in History, Research Fellow, Department of Middle Eastern History, St. Petersburg State University, St. Petersburg
Konstantin Morgunov, PhD in History, Senior Research Fellow, Institute of History and Ethnography of the South Ural, Orenburg State University, Orienburg
Rahmat Rahimov, Dr.Sc. in History, Chief Researcher, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg
Marat Safarov, historian, Moscow
Guzel Sayfullina, PhD in History of Arts, Associate Professor, Kazan State Conservatory, Amsterdam-Kazan
Alexey Starostin, PhD in History, Ekaterinburg
Julia Trundaeva, PhD Candidate, Department of History of Philosophy, Peoples Friendship University of Russia, and Editor-in-Chief Assistant, Mardjani Publishing House, Moscow.
Ilya Zaytsev, PhD in History, Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, and Head, Program of Golden Horde and Turcic Studies, Mardjani Foundation, Moscow

CONTENTS

Monuments of Muslim Cultures
Marat Safarov. Using of the oral narrative in the study of Moscow Muslim community history of the Soviet period

Studies of Islamic Heritage
Guzel Sayfullina. Tatar *'ulama'* on permittion of the music in Islam

History of Muslim Communities
Alexey Starostin. A "Soviet Islam" phenonmenon in the Middle Urals

Religious and Social Practices
Konstantin Morgunov. Imams of Orenburg mosques and their role in the preservation of Islamic tradition (1940s-1980s)

Nadja Thoma. Identity Construction Strategies in Muslim hip-hop. A multimodal analysis of the work of the German rapper Sahira

Sociology, Politics and Economics of the Muslim World
Igor Alexeev. Between Ibn Khaldun and Ibn Taymiyya: in search of an explanatory paradigm of 2011's Arab revolutions

Asiya Ayupova. Islamic religious groups in contemporary United Kingdom

Miscellania
Ilya Zaytsev. The *Athar* of Ridha al-Din Fakhr al-Din date on Moscow *Akhun* Khayr al-Din Ageev

Reviews and Bibliography
Serguei Abashin. Reviewed book: Bakhtiyar M. Babadjanov. The Kokand Khanate: Power,Politics, Religion. Tokio–Tashkent, 2010. 742 p.

Grigory Kosach. Reviewed book: Natana J. DeLong-Bas. Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad. Russian translation by A.A. Filippov. Moscow: Ladomir, 2010. 374 p.

Ilya Zaytsev. Ottoman Empire and Muslims of Russia. Review of new Russian books

Conference Reports
Nikolay Dyakov, Alexander Matveev.International Conference to the 200–years anniversary of Shaykh al-Tantawi (1810–1861) "Russia and Arab World", St. Petersburg, 2010

Pavel Basharin. "Soufisme, culture et musique", Algiers, 2010

Igor Alexeev, Pavel Basharin, Vladimir Bobrovnikov, Ilya Zaytsev, Rahmat Rahimov, Julia Trundaeva. Second international conference "The world of Islam: History, Society, Culture"

In Memoriam
Anatoliy Ivanov, Alexey Khismatulin. Oleg Fedorovich Akimushkin
(17.02.1929–31.10.2010).

ABSTRACTS

Marat Safarov discusses methodological problems concerning use of oral narratives as a source for the history of Moscow Muslim community. Focusing on the technical issues of the research process he especially stresses that although all Moscow Tatar Muslims are completely rusophonic, a good command of Tatar language is important and necessary to more deep understading of ethnic narrative tradition taken mostly from the elder generation informants and reflecting their specific mentality and outlook. He also classifies types of oral narratives and local groups of narrators among Moscow Muslims of Tatar origin

Guzel Sayfullina's article is focused on the discussion of Tatar *'ulama'* on the problem of music, whether it is permitted or prohibited in terms of Islamic law. The question of permissibility of music (singing, playing on musical instruments) and listening of music in Islam is a subject of incessant discussions, which can be seen in significant number of sources in different languages. In this article, the contribution of the Tatar theologians into this polemics is shown basing on materials of the beginning of the 20th century. The subject of music was among the most actual ones: it was discussed in periodicals by ordinary Muslims, it was touched in works of known writers and scholars (S.Nurlati-Bulghari, Sh. Mardjani, Q.Nasiri), and it was studied in special works by the outstanding theologians of the time: Riza Fakhreddin (special chapter in the commentary on hadith *Jawami' al-kalim sharhe,* 1916), Hasan-Gata Ghabashi (the manuscript of the article on the attitude of Islam towards singing and music, approximately 1908), Hadi Kildebaki (the monograph "Music and Islam", 1909). Written independently from each other and because of different reasons, these works have much in common. The most important for all authors is to show the futility of indiscriminate prohibitions of music and listening in Islam. In their evidence, the authors are based on the analysis of the Koran, various tafsirs, multiple hadith sources, showing brilliant theological erudition. They mention the dependence of interpretation of music on different social "contexts" and its positive influence on a person.

Alexey Starostin attempts to analyse in his study a phenonmenon of so-called "Soviet Islam", basing on the archival data from official organizations engaged in the political decision-making towards religion in the Middle Urals region during the second half of the 20th century. The author argues that

anti-Islamic policy of Soviets up to the end of Communist era had finally failed to eradicate Muslim beliefe and practice in the region. Main institutes of Islamic community had been preserved during the Soviet era and became a basis of nowadays re-vitalisation of Muslim religious life.

Similar issues are dealt with in the article of Konstantin Morgunov based on the archival data from the Orenburg region of the South Urals. He especially focuses on the life stories of local *imams* in the context of the history of their communities. The author analyses also the texts of official preachings, discovering an unavoidable influence of Soviet ideological instructions on public sermons of Muslim preachers. Such demonstrative loyalty, Morgunov argues, was an inevitable condition of religious communities' survival in the circumstances of official atheist policy.

Надя Тома анализирует в своей статье способы конструирования мусульманской идентичности средствами современной молодежной культуры на примере немецкой хип-хоп-исполнительницы палестинского происхождения Сахиры. Констатируя широкое распространение альтернативной музыкальной культуры, в частности хип-хопа в субкультуре молодых мусульман Германии, автор задается вопросом, какие стратегии используют современные мусульманские рэпперы для выражения своей конфессиональной идентичности, как модифицируются стандарты хип-хоп-культуры в преломлении исполнителей мусульман и в соединении с элементами традиционной исламской культуры и религии. Исследуя обширную дискографию немецкого хип-хопа, Тома демонстрирует, что взаимодействие ислама и хип-хопа носит обоюдный характер, что выражается в росте числа принимающих ислам рэперов немусульманского происхождения. Рассматривая пример Сахиры как case-study, исследовательница приходит к выводу, что в этом примере проявляется процесс «реконтекстуализации», когда глобальная культурная модель (в данном случае, музыкальный стиль) адаптируется к потребностям специфической мусульманской аудитории отдельной страны. При этом религиозная символика и знаковая система используется как для преодоления этнолингвистических различий разных групп аудитории исполнителя, так и для разрушения монокультуралистских и исламофобских стереотипов германского общества. Таким образом, Сахира утверждает себя не только как истинная мусульманка, но и как *«реальный»* рэппер.

Igor Alexeev in his essay is making an attempt to provide a new explanatory paradigm for the interpretation of historical meaning of current political transformation in the Middle East and North Africa. Arguing that current revolutionary processes reflect a crisis of modern "three-world system" of global economical and political relations, author tries to discover authentic political logic basing on achievements of traditional Muslim socio-political thought, e.g. social and political theories of Ibn Taymiyya and Ibn Khaldun. From this perspective Alexeev argues that coppalse on modern nation-state system which provided a "secondary modernization" model of development, if it takes place, will led to a double alternative of either a moderate Salafi-style Islamic "democracy" of neo-traditional patrimonial authocracy based on "neo-feudal" system of patronate alliances and revival of pre-modern social structures based on newly established *'asabiyya* and ideological *da'wa*.

The paper of Asiya Ayupova focuses on Islamic religious groups in today's Great Britain, their diversity, interaction and contradictions. This article seeks to analyze different Islamic traditions and movements within Great Britain. British Muslim communities comprise a diverse range of traditions, in which four major tendencies are identifiable: the largest numbers of followers come from the Barelwi tradition, followed by Deobandi, then Jamaat-i Islam inspired institutions, and finally the Ahl-i-Hadith network. The most distinctive feature of the Muslim community in Britain is its striking diversity. British Islam has become diversified to such an extent that it is no longer recognizable as a single movement, with the development taking unexpected turns that belie popular monolithic representations.

Ilya Zaytsev in his short essay discovers a life story of Moscow *akhun* Khayr al-Din Ageev of the 19th century, basing on the data provided by famous Tatar Muslim scholar Ridha al-Din Fakhr al-Din (1859–1936) in his encyclopaedic historical work *Athar*.

ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛ «PAX ISLAMICA»

Оформите подписку в редакции журнала

Стоимость подписки в редакции (включая стоимость доставки): за один номер — 150 р., за два номера — 300 р.

Оплатив квитанцию, необходимо выслать в редакцию факсом ее копию и заполненный купон. Оплаченная квитанция является документом о подписке.

ИЗВЕЩЕНИЕ

Получатель: Форма № пд-4
ООО «Издательский дом Марджани» ИНН 7736557629
В филиале «Гостиный Двор» КБ «Рублевский»
г. Москва, БИК 044552218
Расчетный счет № 40702810700000003047
Кор. счет № 30101810400000000218

Фамилия И., О., адрес плательщика

Вид платежа	Дата	Сумма
Оплата за подписку на журнал «Pax Islamica»		

ИЗВЕЩЕНИЕ

Получатель:
ООО «Издательский дом Марджани» ИНН 7736557629
В филиале «Гостиный Двор» КБ «Рублевский»
г. Москва, БИК 044552218
Расчетный счет № 40702810700000003047
Кор. счет № 30101810400000000218

Фамилия И., О., адрес плательщика

Вид платежа	Дата	Сумма
Оплата за подписку на журнал «Pax Islamica»		

Адрес редакции: 117997, Москва, ул. Вавилова, 69. Тел./факс (495) 234–0479
Электронная почта: idm@mardjani.ru Страница в Интернет: www. paxislamica.ru

Подписной купон журнала «Pax Islamica»
на № 1 2008 г., № 1 2009 г., № 2 2009 г., № 1 2010 г., № 2 2010 г.

Фамилия _____

Имя _____

Отчество _____

Желаю подписаться на получение:
В количестве _____ экз.

1 (2008 г.)	1 (2009 г.)	2 (2009 г.)	1 (2010 г.)	2 (2010 г.)

Номера(ов) журнала (Выбранные зачеркнуть)

Мой адрес:

Индекс: _____

Страна: _____

Город: _____

Область: _____

Улица: _____

Дом: _____ корп. _____ кв. _____

(Заполните печатными буквами)

ПАМЯТКА АВТОРУ

Редакция журнала «Pax Islamica» принимает для публикации исследовательские статьи, переводы культурно-исторических памятников и комментарии к ним, эссе, обзоры работы научных конференций, конгрессов, симпозиумов и пр., тематические обзоры научной литературы, рецензии и другое, написанные на русском или английском языках и так или иначе затрагивающие тему исламоведения. Объем статьи не должен превышать 1 а.л. (40 тыс. знаков), публикации –1,5 а.л., обзора — 0,1 а.л., рецензии — 1/3 а.л. Поступившие рукописи подвергаются экспертному рецензированию. Ранее опубликованные материалы не принимаются.

Страницы рукописи должны быть пронумерованы единой нумерацией, включая список литературы, таблицы, а также подписи и комментарии к графическим материалам (карты, таблицы, рисунки, фотографии). Параметры страницы: 28–30 строк, в строке — 62–64 знака.

В конце (или в начале) статьи указываются полностью имя, отчество и фамилия автора, ученая степень и звание, должность и место работы, служебный и домашний адреса, контактные телефоны (желательно указывать также адрес электронной почты, если таковой имеется).

ВНИМАНИЕ! Большая просьба к авторам нашего журнала — подавать материалы для публикации, оформленные в соответствии с правилами нашего издания.

Ссылки и примечания даются непосредственно в тексте. В квадратных скобках даются фамилия автора (или начало названия работы и многоточие, если речь идет о сборнике или коллективной монографии), через запятую — год издания работы и, если необходимо, страницы: [Иванов, 2002, с.15]. Если даются ссылки на несколько работ, то фамилии авторов приводятся в алфавитном порядке через точку с запятой: [Антонов, 1979, с.234–235; Волкова, 1989, с.14]; в случае, если это работы одного автора, они перечисляются в хронологическом порядке: [Марков, 1976; Марков, 1981]. При наличии авторов-однофамильцев после фамилии приводятся инициалы. Если встречаются ссылки на две или несколько работ одного автора, опубликованные в одном и том же году, они приводятся под номерами или индексами: [Иванов, 2001(1); Иванов, 2001(2), Ахмедов, 2004а, Ахмедов, 2004б].

Список цитированной литературы и источников приводится в конце статьи под заголовком: ЛИТЕРАТУРА или ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА. Работы в нем перечисляются в алфавитном порядке: сначала на русском (кириллица), затем на иностранных языках (латиница или другие шрифты).

Примечания к тексту даются постранично и имеют сплошную нумерацию; ссылки на литературу в примечании даются так же, как и в основном тексте, в квадратных скобках, и расшифровываются в общем списке литературы.

Обращаем внимание на то, что авторы опубликованных материалов в первую очередь несут ответственность за точность приводимых цитат, достоверность фактов и статистических данных, правильность написания имен собственных и пр., а также за разглашение сведений, не подлежащих открытой публикации. Перепечатка опубликованных материалов допускается только с разрешения редакции журнала.