

ГОСУДАРСТВО  
РЕЛИГИЯ  
ЦЕРКОВЬ

В Р О С С И И И   З А   Р У Б Е Ж О М

№3 (35) 2017

- Ирина Стродубровская. Исламская реформация: эвристическая ценность подхода
- Софья Рагозина. «Исламская реформация»: позитивный проект или искусственный концепт?
- Оливье Руа. Ислам на Западе или западный ислам? Разрыв связи между религией и культурой
- Василий Кузнецов. Постсекулярный век неомодерна. Ближневосточный извод
- Альфريد Бустанов, Дарья Дородных. Джадидизм как парадигма в изучении ислама в Российской империи
- Шамиль Шихалиев. Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930 гг.)
- Данис Гараев. Идеология русскоязычного джихадизма до ИГИЛ: рецепция советского как рождение постсоветского радикализма
- Ирина Стародубровская, Евгений Варшавер. Кто и почему в Дагестане оправдывает насилие? Сравнительный анализ ценностных профилей дагестанских исламских религиозных групп
- Константин Казенин. Исламское право в ситуации конкуренции правовых систем: случай Северного Кавказа
- Круглый стол: «Что происходит в современном исламском мире: попытка концептуализации» (Ирина Стародубровская, Орхан Джемаль, Эмиль Паин, Василий Кузнецов, Дмитрий Узланер, Ахмет Ярлыкапов)
- Тауфик Ибрагим. Ислам и однобокая модернизация: «Не произошло освобождения от средневековья»
- Орхан Джемаль. Исламское возрождение как поиск новых форм политического представительства



Российская академия народного хозяйства и государственной службы при  
Президенте Российской Федерации

ISSN 2073–7203  
e-ISSN 2073–7211

№3 (35) 2017

ГОСУДАРСТВО  
РЕЛИГИЯ  
ЦЕРКОВЬ

В Р О С С И И И   З А   Р У Б Е Ж О М

Современный ислам:  
парадоксы реформации

№3  
(35) 2017

ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

ГОСУДАРСТВО  
РЕЛИГИЯ  
ЦЕРКОВЬ  
в России и за рубежом

2017  
**3**<sup>[35]</sup>

Издается с 1968 года,  
выходит 4 раза в год

Учредитель  
Российская академия  
народного хозяйства  
и государственной службы  
при Президенте РФ



Москва, 2017

Редакция *Дмитрий Узланер (главный редактор),  
Александр Агаджанян, Александр Кырлежев,  
Софья Рагозина*

Идея обложки *Екатерина Трушина*

Макет журнала *Сергей Зиновьев*

Верстка *Анастасия Меерсон*

Редактор-составитель главной темы номера  
*Ирина Стародубровская*

Редакционная коллегия:

*Аполонов А.В.*, канд. филос. наук; *Беглов А.Л.*, канд. ист. наук; *Белякова Н.А.*,  
канд. ист. наук; *Бобровников В.О.*, д-р ист. наук; *Васильева О.Ю.*, д-р ист. наук;  
*Вдовина Г.В.*, д-р филос. наук; *Верховский А.М.*; *Гараджа В.И.*, д-р филос. наук;  
*Гусейнов Г.Ч.*, д-р филолог. наук; *Давыдов И.П.*, канд. филос. наук; *Кравчук В.В.*,  
канд. философ. наук; *Лопаткин Р.А.*, канд. филос. наук; *Лукин Р.Н.*, канд. филос.  
наук; *Малявин В.В.*, д-р ист. наук; *Павлов А.В.*, канд. юрид. наук; *Панченко А.А.*,  
д-р филолог. наук; *Пивкевич В.К.*, д-р исторических наук; *Раиковский Е.Б.*, д-р ист.  
наук; *Светлов Р.В.*, д-р филос. наук; *Селезнев Н.Н.*, канд. ист. наук; *Смирнов М.Ю.*,  
д-р соц. наук; *Токарева Е.С.*, д-р ист. наук; *Шахнович М.М.*, д-р филос. наук;  
*Шабуров Н.В.*, канд. культурологии; *Юдин А.В.*, канд. ист. наук

Международный научный совет:

*Р. Бекан* (Швеция); *М.Благоевич* (Сербия); *Т.Бремер* (Германия); *Р.Бхаргава*  
(Индия); *Ж.-П.Виллем* (Франция); *Г. Дэйви* (Великобритания); *В.Еленский*  
(Украина); *Р.Инглхарт* (США); *В.Макридес* (Германия); *Д.Мартин*  
(Великобритания); *А.Пабст* (Великобритания); *К.Русселе* (Франция);  
*Дж.Саттон* (Великобритания); *К.Струн* (США); *Е.Федякова* (Чили);  
*А.Филоненко* (Украина); *Э. ван дер Звееде* (Голландия); *Д. Чидестер* (ЮАР);  
*К.Штекль* (Австрия); *М.Эпштейн* (США)

Сайт журнала в интернете: [www.religion.ranepa.ru](http://www.religion.ranepa.ru)

E-mail: [religion@ranepa.ru](mailto:religion@ranepa.ru)

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84.

Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом»  
Институт государственной службы и управления

Перепечатка материалов возможна только  
с письменного разрешения редакции

Свидетельство о регистрации СМИ:

ПИ № ФС 77–51374 от 10.10.2012

Распространяется по подписке во всех регионах России и за рубежом.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России»:

38 685 — для физических лиц,

38 689 — для юридических лиц

ISSN 2073–7203 (print), 2073–7211 (online)

В системе РИНЦ № 09–04/09–16

Входит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий ВАК России.

Индексируется в *Scopus*, *Erih Plus* и *ATLA Religion Database*.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования  
и экспертного отбора.

# Содержание

|                       |   |
|-----------------------|---|
| От редакции . . . . . | 7 |
|-----------------------|---|

## Главная тема:

### Современный ислам: парадоксы реформации

|                                                                                                                                                                                             |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Ирина Стродубровская. Исламская реформация:<br>эвристическая ценность подхода . . . . .                                                                                                     | 11  |
| Софья Рагозина. «Исламская реформация»:<br>позитивный проект или искусственный концепт? . . . . .                                                                                           | 51  |
| Оливье Руа. Ислам на Западе или западный ислам?<br>Разрыв связи между религией и культурой. . . . .                                                                                         | 77  |
| Василий Кузнецов. Постсекулярный век неомодерна.<br>Ближневосточный извод. . . . .                                                                                                          | 85  |
| Альфريد Бустанов, Дарья Дородных. Джадидизм<br>как парадигма в изучении ислама<br>в Российской империи . . . . .                                                                            | 112 |
| Шамиль Шихалиев. Мусульманское реформаторство<br>в Дагестане (1900–1930 гг.) . . . . .                                                                                                      | 134 |
| Данис Гараев. Идеология русскоязычного джихадизма<br>до ИГИЛ: рецепция советского как рождение<br>постсоветского радикализма . . . . .                                                      | 170 |
| Ирина Стародубровская, Евгений Варшавер. Кто и почему<br>в Дагестане оправдывает насилие? Сравнительный<br>анализ ценностных профилей дагестанских исламских<br>религиозных групп . . . . . | 202 |
| Константин Казенин. Исламское право<br>в ситуации конкуренции правовых систем:<br>случай Северного Кавказа . . . . .                                                                        | 234 |

## Круглый стол

|                                                                                                                                                                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Круглый стол: «Что происходит в современном<br>исламском мире: попытка концептуализации»<br>(Ирина Стародубровская, Орхан Джемаль,<br>Эмиль Паин, Василий Кузнецов, Дмитрий Узланер,<br>Ахмет Ярлыкапов). . . . . | 265 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## **Интервью**

- Тауфик Ибрагим. Ислам и односторонняя модернизация:  
«Не произошло освобождения от средневековья». . . . . 300
- Орхан Джемаль. Исламское возрождение как поиск  
новых форм политического представительства . . . . . 318

## **Varia**

- Алексей Зыгмонт. Образ солнца в философии  
сакрального Жоржа Батая . . . . . 332
- Константин Обозный. «Новый курс» религиозной  
политики Сталина и церковная ситуация  
на оккупированных территориях Ленинградской  
области (1943–1944 гг.). . . . . 360

## **Справочная информация**

- Авторы . . . . . 388
- Аннотации . . . . . 392
- About the Journal . . . . . 399

# Table of Contents

|                            |   |
|----------------------------|---|
| <b>Editorial</b> . . . . . | 7 |
|----------------------------|---|

## **Main Theme:**

### **Contemporary Islam: Paradoxes of Reformation**

|                                                                                                                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| IRINA STARODUBROVSKAYA. Islamic Reformation:<br>The Heuristic Value of the Approach. . . . .                                                                                      | 11  |
| SOFYA RAGOZINA. "Islamic Reformation": Positive Project<br>or Artificial Concept?. . . . .                                                                                        | 51  |
| OLIVIER ROY. Islam in the West or Western Islam?<br>The Disconnect of Religion and Culture . . . . .                                                                              | 77  |
| VASILY KUZNETSOV. The Post-Secular Age of the Neomodern<br>in the Middle East . . . . .                                                                                           | 85  |
| ALFRID BUSTANOV, DARIA DORODNYKH. Jadidism as a Paradigm<br>for Studying Islam in the Russian Empire. . . . .                                                                     | 112 |
| SHAMIL SHIKHALIEV. Muslim Reformism in Dagestan<br>(1900–1930) . . . . .                                                                                                          | 134 |
| DANIS GARAEV. The Ideology of Russian-Language Jihadism<br>before ISIS: Reception of the Soviet as the Origin<br>of Post-Soviet Radicalism . . . . .                              | 170 |
| EVGENI VARSHAVER, IRINA STARODUBROVSKAYA. Who Justifies<br>Violence in Dagestan and Why? A Comparative Analysis<br>of Value Profiles of Muslim Religious Groups in Dagestan . . . | 202 |
| KONSTANTIN KAZENIN. Islamic Law in the Situation of Rivalry<br>of Different Legal Systems: The Case of the North Caucasus . .                                                     | 234 |

## **Round-table**

|                                                                                                                                                                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Round-table: What Is Happening in the Islamic World?<br>An Attempt at a Conceptualization (Irina Starodubrovskaya,<br>Orkhan Jemal, Emil Pain, Vasily Kuznetsov, Dmitry Uzlaner,<br>Akhmet Yarlykapov) . . . . . | 265 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## **Interview**

|                                                                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| TAUFIK IBRAHIM. Islam and Partial Modernization:<br>"There Was No Liberation from Medieval Elements" . . . . . | 300 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                                                  |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| ORKHAN JEMAL. Islamic Revival as a Search for New Forms<br>of Political Representation . . . . . | 318 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## **Varia**

|                                                                                                                                                            |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| ALEKSEI ZYGMONT. The Image of the Sun in Georges<br>Bataille's Philosophy of the Sacred . . . . .                                                          | 332 |
| KONSTANTIN OBOZNY. "The New Course" in Stalin's Religious<br>Policy and the Church Context within the Occupied Region<br>of Leningrad (1943–1944). . . . . | 360 |

## **Reference information**

|                             |     |
|-----------------------------|-----|
| Authors . . . . .           | 388 |
| Summaries . . . . .         | 392 |
| About the Journal . . . . . | 399 |



**Ч**ТО происходит в наше время в исламе и в исламском мире? По большому счёту, именно этим вопросом мы задались в данном выпуске журнала. Именно он поднимается в рамках круглого стола и в опубликованных в номере интервью, на эту тему так или иначе рассуждают практически все авторы статей. Нет необходимости говорить о том, насколько этот вопрос актуален — об этом нам практически ежедневно напоминают выпуски новостей. Этим вопросам не раз задавались и учёные во всем мире. Однако ответы на них в основном уместались в ориенталистскую парадигму и сводились к рассуждениям о том, «что не так с исламом и мусульманами» (*What Went Wrong?* — так назвал свою известную книгу востоковед Бернард Льюис). Можно ли вдохнуть в эти дебаты новую жизнь и новые смыслы? Мы попытались решить эту задачу двумя способами.

Во-первых, мы привлекли к дискуссии не только профессиональных исламоведов, но и представителей других дисциплин. Среди авторов нашего выпуска — социологи, политологи, журналисты. Причём среди них есть те, кто смотрит на исламскую проблематику «со стороны», как на предмет изучения, а есть и сами мусульмане, для которых этот разговор — не об отвлечённых материях, а о важнейших вопросах их собственной жизни. С одной стороны, это породило проблему поиска общего языка и стиля дискуссии. Однако, с другой стороны, это позволило разнообразить спектр представленных позиций.

Во-вторых, мы постарались максимально расширить концептуальные рамки дискуссии, не боясь и не чураясь подходов, выходящих за рамки мейнстрима, представляющихся нестандартными, иногда парадоксальными, не избегая столь немодных в современной науке метанарративов. Наши авторы рассуждают об исламской реформации и о наступлении эпохи неомодерна, о постсоветских истоках российского джихадизма и о разных детерминантах декларативного оправдания насилия и применения насильственных практик.

И все же из всего многообразия идей в качестве центральной для этого выпуска мы выбрали идею *исламской реформации*, или *реформации в исламе*. В первую очередь, это сделано потому, что мы считаем уместным и полезным сравнение с европейской Ре-



формацией. И дело не просто в проведении красивых аналогий. Исторический опыт протестантской Реформации даёт богатейший и еще до конца не освоенный материал для изучения роли религиозных идеологий в переломные моменты истории. Кроме того, как это следует из самого факта сравнения с европейской Реформацией, нас интересует не только и даже не столько механизм изменения внутри религиозной традиции как таковой, сколько взаимосвязь этих изменений с динамикой исламских обществ в целом.

Обсуждение исламской реформации обычно ведётся либо специалистами по исламу, не очень хорошо знающими специфику борьбы католиков и протестантов, либо экспертами по христианству, не имеющими глубоких знаний об исламе. Мы попытались хоть в какой-то мере преодолеть эту проблему.

Мы не претендуем на роль первооткрывателей. Попытки поиска собственной реформации в исламе имеют долгую историю. Однако подобная трактовка ранее не ставилась в центр дискуссии, не являлась ее стержнем. В этом выпуске журнала идея реформации явно или неявно, в позитивном или негативном контексте обсуждается в большинстве представленных статей, вокруг неё во многом строится обсуждение на круглом столе, она регулярно всплывает в интервью.

Выпуск открывается статьей Ирины Стародубровской, которая формулирует и разбирает эту стержневую аналогию между исламской реформацией и протестантским прототипом. Вспоминая парадоксы европейской Реформации, когда действия реформаторов порой приводили к последствиям, к которым они не стремились, автор утверждает, что носителями исламской реформации являются как раз те силы, которые принято называть фундаменталистами или салафитами. Именно они, будучи наиболее индоктринированными и нетерпимыми к существующим общественным отношениям, ломают традиционные рамки и структуры, расчищая общественное поле. Для чего? Протестантская Реформация создала условия для развития капитализма и европейского модерна в целом, но это стало ясно далеко не сразу. Применительно к исламу вопрос пока остаётся открытым.

В своем обзоре наиболее важных западных и российских подходов к исламской реформации Софья Рагозина обращает внимание на другой парадоксальный факт — исламскую реформацию связывают как с либеральными исламскими идеологами, так и с фундаменталистами, и при этом всегда открыто или скрыто присутствует оценочная дихотомия «хорошего» и «плохого» ис-

лама. Сама же автор ассоциирует себя с теми учеными, которые считают исламскую реформацию искусственным конструктом, предлагают отказаться от глобальных обобщений и больше внимания обращают на особенности отдельных общин.

Что означает повышение роли ислама в мире в контексте глобальных процессов? Что означает наступление «постсекулярной эпохи» — если мы постулируем наличие таковой — для ислама и Ближнего Востока? Отвечая на эти вопросы, Василий Кузнецов делает вывод о том, что постмодерн сменяется новой эпохой — эпохой неомодерна, в рамках которой сочетается модернистская потребность в «месседже» (возврат к метанарративам), постмодернистский способ его выражения и домодерное, архаичное содержание. Оливье Руа, статью которого мы помещаем в переводе, рассматривает другой феномен — «ислам на Западе» — который он считает частью внутренних западных дебатов и который адаптируется к западному глобальному модерну путем «декультурации» — отрыва от территориально-культурных корней и превращения в «чистую религию».

Остальные пять статей посвящены российскому исламу. Все они построены вокруг все той же сквозной идеи блока. Альфрид Бустанов и Дарья Дородных, а также Шамиль Шихалиев обращаются к российским дореволюционным исламским движениям, которые получили общее название джадидизма и считаются классическим примером исламской реформации или исламского модернизма. Бустанов и Дородных начинают с глубокой критики историографии джадидизма в духе «просветители против мракобесия» («новый журнал против старинной рукописи»); они выявляют несколько нарративов о российских мусульманах и предлагают свой собственный нарратив, подкрепленный анализом архивных мемуаров татарского джадида Габдуллы Буби, с его проектом альтернативной, исламской империи. Шихалиев пишет, на основе большого количества источников на арабском языке, об исламских реформаторах Дагестана первой трети XX в., которые находились под перекрестным влиянием тюркоязычных поволжских джадидов и ближневосточных (арабских) классиков исламской реформы. Автор показывает, что в центре дагестанских дискуссий были не только вопросы модернизации образования, но и богословские проблемы, которые перекликаются с теми, которые дебатировались сегодня: *таклид*, *иджтихад*, отношение к суфизму и ваххабизму.

Данис Гараев, Константин Казенин и Евгений Варшавер в соавторстве с Ириной Стародубровской посвящают свои статьи современным северокавказским сюжетам. Здесь исламская ре-

формация присутствует латентно как идея более или менее радикального прочтения ислама с целью его адаптации к культурным и нормативным структурам современности. И во всех случаях так или иначе возникает проблема легитимации насилия в обществе, где глобальные конфликты накладываются на местные.

Гараев рассматривает тексты лидеров северокавказских джихадистов, написанные в 1990-х–2000-х гг., и показывает, что, хотя на первый взгляд их идеи кажутся некой дистилляцией, поиском «чистого (глобального) ислама» в том же духе, в каком об этом говорит Оливье Руа (и сами джихадисты ассоциируют себя со «всемирным халифатом»), на самом деле это не совсем так: в русскоязычных текстах раннего постсоветского периода, переполненных советскими культурными клише, автор находит региональные, (пост)советские корни кавказского джихадизма.

Варшавер и Стародубровская исследуют отношение к насилию на основе интернет-опроса 1600 дагестанских мусульман, подразделяя их на несколько групп, в зависимости от степени и типа их исламской идентичности (от более «традиционных» до более «фундаменталистских»). При этом выясняется, что если декларативное признание допустимости насилия связано, в том числе, и с фундаменталистскими взглядами, то оправдание насильственных практик определяется, в первую очередь, социальными условиями.

Казенин предлагает тонкий анализ «правового плюрализма» в том же Дагестане, где шариатские нормы и исламский авторитет — опять же в разной степени, в зависимости от типа акторов и типа конфликтов — встраиваются в нормативную ткань и структуру власти российского общества, компенсируя относительную слабость государственных и, в особенности, судебных институтов. При этом шариат конкурирует, в первую очередь, не с российским правосудием, а с тем, что автор называет режимом «коалиционного клинча», предполагающим по сути силовое решение конфликтов.

Круглый стол и два интервью, с Тауфиком Ибрагимом и Орханом Джемалем в конце тематического блока возвращают читателя от частных, конкретных и богато документированных российских кейсов к общим концептуальным размышлениям. «Мозговой штурм» в отношении современных процессов в исламе, далеко не охватив всех содержательных сюжетов и всей географии мусульманского мира, позволяет, однако, расставить ряд смысловых координат, которые, как мы надеемся, помогут успешной навигации в этой области.

*Ирина Стародубровская, Александр Агаджанян*



ИРИНА СТАРОДУБРОВСКАЯ

## Исламская реформация: эвристическая ценность подхода

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-3-11-50>

*Irina Starodubrovskaya*

### Islamic Reformation: The Heuristic Value of the Approach

**Irina Starodubrovskaya** — Gaidar Institute for Economic Policy  
(Moscow, Russia). [irinas@iep.ru](mailto:irinas@iep.ru)

*This article explores the analytical value of Islamic reformation as a conceptual framework for the analysis of the current situation in the Islamic world. Different attitudes toward this concept are compared, resulting in the conclusion that any valid assessment requires a definition of reformation as a religious and social process that can exist outside the specific period of the Protestant Reformation. Delineation of the general characteristics of reformation makes it possible to demonstrate that current tendencies in the Islamic world are similar to those occurring during the Reformation and that Islamic fundamentalists are the driving force of this new reformation. This means that it is incorrect to assess their values and their influence as archaic, reactionary, or fascist. The worldview of Islamic fundamentalists contains both modernizing and anti-modernizing features, and some elements of their influence on society are of a modernizing nature.*

**Keywords:** reformation, Islamic fundamentalism, protestant ethic, modernization, individualism, generation conflict.

Статья подготовлена по материалам НИР 2016 г. «Трансформация ценностей в условиях модернизации на Северном Кавказе» Института экономической политики им. Е.Т. Гайдара.

## Исламская реформация — легитимация концепта

**П**РОИСХОДЯЩЕЕ в современном мировом сообществе во многом определяется теми драматическими изменениями, которые характерны для исламского мира: религиозное возрождение, усиление конфликтности, резкое повышение политической роли агрессивных фундаменталистских воззрений, призывающих к возвращению к истокам и возрождению исламского халифата. Однако, несмотря на огромное значение этих процессов, теоретическое осмысление их не носит системного характера, а имеющиеся оценки варьируются в очень широких пределах.

Так, если посмотреть на понимание сути тех исламских течений, которые специалисты называют фундаменталистскими или неофундаменталистскими, салафитскими, ваххабитскими, то мы обнаружим самые разные трактовки. Широко распространенная позиция, идущая от Бернарда Льюиса<sup>1</sup>, связана с жестким противопоставлением западной, модернизационной и фундаменталистской моделей развития. Фундаментализм в подобной логике рассматривается как идеологический традиционализм, как стремление к возврату в прошлое, в Средневековье. Другая трактовка признает модерность фундаменталистских течений, но связывает их с «темной стороной модерна»:

Воинствующий ислам становится наиболее понятным не как религия, а как политическая идеология. На самом деле, он наследник и фашизма, и марксизма-ленинизма по своей природе (радикальная утопия), средствам (тоталитаризм) и целям (завоевание мира)<sup>2</sup>.

Наконец, в интеллектуальном поле присутствует и точка зрения, без всяких оговорок рассматривающая исламский фундаментализм как модернизационную идеологию:

1. Бернард Льюис — американский ученый-востоковед, специалист по истории Ближнего Востока. Изложил свои взгляды на взаимоотношения Запада и исламского мира, в частности, в своей известной работе, переведенной на русский язык: «Что не так? Путь Запада и Ближнего Востока: прогресс и традиционализм».
2. Pipes, D. (2008) *In the Path of God: Islam and Political Power. Preface to the Transaction Edition*, p. xi. New Brunswick (USA) and London (UK), Transaction Publishers.

Фундаменталистский ислам и родственные национализмы предлагают идеологию, намного более близкую ... к идеологии Великой французской революции, чем обычно считают носители общих стереотипов, противопоставляющие западное Просвещение фундаменталистской религии вообще и исламскому Востоку в частности<sup>3</sup>.

Такую позицию поддерживают ряд известных исследователей исламской проблематики на Северном Кавказе, в частности, в Дагестане:

Салафизм можно рассматривать как идеологическую оболочку процесса социальной модернизации и выделения индивида из системы клановых связей, до сих пор цементирующих дагестанское общество<sup>4</sup>.

Столь неоднозначные оценки наводят на мысль, что данное явление представляет собой нечто глубоко неоднородное, противоречивое и нелинейно влияющее на происходящее. И заставляют вспомнить тот период в западной истории, для которого были характерны очень схожие тенденции — всплеск активной религиозности, стремление вернуться к истокам, распространение религиозных знаний, желание преобразовать не только веру, но и жизнь каждого человека в соответствии с религиозными догмами. Речь идет о периоде Реформации, о возникновении протестантских течений в Европе. Может ли аналогия с европейской Реформацией способствовать пониманию процессов, идущих в современном исламском мире?

Надо сказать, что идея использования аналитической рамки, связанной с реформацией<sup>5</sup>, применительно к исламу далеко не нова. И отношение к ней также не однозначное. Некоторые специалисты воспринимают ее как недопустимый «евроцентризм».

3. Калхун К. Национализм. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 225–226.
4. Макаров Д. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М., 2000. С. 27.
5. В дальнейшем тексте для большей четкости изложения я буду писать слово «реформация» с большой буквы, если речь идет о конкретном историческом периоде, протестантской Реформации, и с маленькой — когда этот термин используется для обозначения более широкой категории, которую возможно распространить также и на другие исторические периоды. В цитатах написание термина «реформация» сохраняется в редакции цитируемого источника.

Это — метафоризация, или, выражаясь более развернуто, перенесение на ислам понятий, выработанных в иной (неисламской) культурной среде и предназначенных для концептуального освоения другой религии (христианство). Как если бы при обсуждении верблюда, метафорически назвав его «кораблем пустыни», мы перешли к спорам о кораблестроении — вместо того, чтобы исследовать самого верблюда<sup>6</sup>.

Использовавший столь яркую метафору Александр Игнатенко объясняет невозможность исламской реформации тем, что исламская община (умма) не имеет одной официально признанной доктрины, каким был католицизм в западнохристианском мире, она разделена на множество сект. Поэтому неправильно «взирать на историю ислама с позиций христианоцентризма», считая, что «в средневековом исламе наличествовало “правоверие” и “ереси”», просто «мусульмане имеют различные, расходящиеся мнения по разным вопросам»<sup>7</sup>.

Если признавать Реформацию чисто религиозным явлением, то подобная позиция имеет под собой некоторые основания. Однако с богословской точки зрения Реформация — в общем-то обычный религиозный раскол, противопоставляющий официальной религиозной традиции католической церкви иные трактовки, в частности, основанные на взглядах Святого Августина<sup>8</sup>. В этом случае особый термин «реформация» вообще не требуется. Однако широко признано, что Реформация не сводится только к религиозному аспекту.

6. Игнатенко А. Расколотая Умма в ожидании судного дня (Новый взгляд со старых позиций) // Отечественные записки. 2003. № 5. С.30.

7. Там же. С. 35, 36.

8. Основные идеи, на которые опирались лидеры реформации — оправдание верой; изначальная греховность каждого человека, связанная с грехопадением Адама; предопределенность спасения или отказа в нем, не связанная с личными качествами и действиями человека, но установленная до начала времен; истинная церковь праведников — были сформулированы еще в V веке Святым Августином. «Старая церковь была чрезвычайно сильна, и эта сила могла быть преодолена только взрывной силой идеи. Подобной идеей стало новое утверждение идеи Августина о спасении» (MacCulloch, D. (2003) *The Reformation. A History*, p. 110. Penguin books). В одном из писем Лютер писал своему другу: «Моя теология, то есть теология Святого Августина...» (См.: Чедвиг О. Реформация. Противостояние католиков и протестантов в Западной Европе XVI–XVII вв. М.: ЗАО Издательство Центрполиграф, 2011. С. 45).

В то время как старые подходы стремятся обособить Реформацию и описывать ее в чисто религиозных терминах, усматривая причины ее начала в испорченности Католической церкви, а распространения — в привлекательности для масс учения Лютера, последние исследования стремятся рассматривать реформацию в более широком контексте, подчеркивая важность социальных факторов в ее восприятии и политических факторов в ее распространении<sup>9</sup>.

Если же анализировать реформацию как социальное и политическое явление, возможностей для содержательных аналогий явно больше. В подобном контексте определенное распространение получила точка зрения о цикличности реформаций в исламе. Считается, что для этой религии характерно периодическое «очищение», «возвращение к основам», которое, тем не менее, является консервативным и не становится идеологией активных общественных изменений.

Поэтому и историческая роль христианской Реформации и реформационных движений в исламе типа ваххабитского совершенно разная. Христианская реформация открывает путь свободному развитию общества, творчеству во всех сферах жизни, постоянному появлению нового. Реформационные движения в мусульманском мире, напротив, возвращают общество к постоянной модели шариата, «на круги своя»<sup>10</sup>.

Серьезную модификацию в подобную модель вносит Эрнст Геллнер, который, выделяя в исламе высокую, по сути своей фундаменталистскую культуру, и низовую, массовую, признает циклический характер исламской реформации для определенного этапа развития исламских обществ.

Функционирование ислама в традиционном обществе можно описать как длящуюся или постоянно возобновляемую Реформацию, в каждом цикле которой пуританский импульс религиозного возрождения оборачивается усилением прямо противоположных со-

9. Gorsky, Ph.S. (2003) *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, p. 17. Chicago and London: The University of Chicago Press.

10. Фурман Д.Е. Реформа ислама по Мохамеду Тахе и Ахмеду Ан-Наиму. Послесловие к книге А.А. Ан-Наима «На пути к исламской реформации» // Фурман Д.Е. Избранное. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2011. С. 217.



циальных движений и требований. Таким образом, в прошлом реформы всегда носили циклический характер<sup>11</sup>.

Однако Геллнер считает, что в современном обществе условия игры изменились. Эти изменения — разрушение автономии самоуправляемых сельских общин, урбанизация, усиление централизованного государства — повысили привлекательность фундаменталистского варианта ислама для рядовых мусульман, которые во все большей мере становятся горожанами. Именно в традиции «высокого» фундаменталистского ислама и ее триумфе среди широких масс населения Геллнер видит «пропуск в будущее» для мусульманских сообществ.

Ее основные черты — признание нормативного характера священных текстов, пуританство, индивидуализм, правосообразность, сравнительно небольшое количество магических элементов, нетерпимость к беспорядочной простонародной мистической и ритуальной практике — и все это, безусловно, относится к числу качеств, способных облегчить труды и тяготы долгого пути к современному дисциплинированному индустриальному обществу. Высокий ислам как будто специально создан для достижения этой цели<sup>12</sup>.

Достаточно противоречивой представляется позиция по вопросу исламской реформации Оливье Руа. С одной стороны, он многократно проводит параллели между современными течениями в исламе и религиозным расколом эпохи Реформации, видя прямые аналогии с тем, что писали об этом периоде Макс Вебер и Майкл Уолцер<sup>13</sup>. С другой стороны, он трактует особенности современного ислама скорее в логике религиозности *New Age*.

То, что мы понимаем под «новыми формами религиозности», не подразумевает, хотя и не исключает «реформации» ислама в смысле, аналогичном протестантской Реформации шестнадцато-

11. Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. М.: Московская школа политических исследований, 2004. С. 30–31.

12. Там же. С. 34.

13. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М.: Директ-медиа, 2011; Walzer, M. (1965) *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*. Harvard University Press. В анализе Реформации я также буду многократно ссылаться на эти классические работы.

го века, поскольку «реисламизация» не влечет за собой переосмысление базовых религиозных догм<sup>14</sup>.

Руа считает, что те же предпосылки, которые ведут к фундаментализму, могут привести и к исламской реформации, а именно к критическому подходу к догме, стремлению к иджитхаду и развитию теологической мысли. Он признает наличие «многих исламских мыслителей, защищающих возрождение подобных критических подходов путем использования инструментов современного интеллектуального исследования, таких как история и лингвистика», однако отмечает, что «подобные мыслители не соответствуют ожиданиям молодых “рожденных заново” мусульман»<sup>15</sup>. То есть он связывает реформацию скорее не с фундаменталистскими, пуританскими взглядами, а с более либеральными подходами.

Позиции, увязывающие реформацию с направлениями исламской мысли либерального толка, стремящимися примирить ислам с современными представлениями об эффективном устройстве общества, также нередки. Опубликование книги А.А. Ан-Наима, суданского ученого-богослова, «На пути к исламской реформации: Гражданские свободы, права человека и международное право» способствовало тому, что реформация стала ассоциироваться именно с подобными идеями. Ан-Наим видит задачу своей работы в обосновании революционного подхода к исламской законодательной реформе, которая позволила бы обеспечить внедрение шариата в тех формах, которые дают возможность мусульманам пользоваться достижениями общественного прогресса, и при этом бы не выходила за рамки исламского права.

Для ее решения автор предлагает опираться на подходы, разработанные его учителем, Махмудом Мухамедом Таха, выделявшем «два уровня или два этапа священного послания ислама, один из которых относится к раннему мекканскому, а другой к более позднему, мединскому периодам»<sup>16</sup>. Мекканские аяты основывались на общечеловеческих ценностях, признавали равенство мужчин и женщин и право на полную свободу выбора в вопро-

14. Roy, O. (2004) *Globalized Islam: the Search for a New Ummah*, p. 5. New York, Columbia University Press.

15. Ibid, p. 182.

16. Ан-Наим А.А. На пути к исламской реформации (гражданские свободы, права человека и международное право). М.: Музей и общественный центр имени Андрея Сахарова, 1999. С. 65.

сах религии и веры, тогда как мединские аяты допускали применение силы в распространении ислама и борьбу с неверными. Ан-Наим вслед за своим учителем утверждает, что мекканские аяты имеют более фундаментальное значение, были даны на перспективу и должны использоваться в современном шариатском правоприменении.

При всем разнообразии позиций в отношении исламской реформации их объединяет то, что практически ни в одном случае не был поставлен вопрос о том, что же такое реформация, освобожденная от своего конкретно-исторического характера, реформация как явление, которое можно рассматривать в разных исторических контекстах. Собственно, выход за рамки поверхностных аналогий и проведение содержательного анализа возможны только в том случае, если подобное содержание этого процесса можно вычленивать из его конкретно-исторической «оболочки». Кроме того, для большинства тех, кто пытается распространить термин «реформация» за пределы специфического явления в рамках христианского мира, характерно либо достаточно поверхностное знание самого этого периода, либо неглубокие представления о сути ислама и происходящих в нем процессах, что также неизбежно приводит к искажениям. Поэтому, прежде чем рассуждать далее об исламской реформации, попытаемся понять, каким образом можно определить реформацию как социальное явление, не сводящееся к конкретному историческому периоду.

### **Социальное содержание Реформации**

Религиозную реформацию можно охарактеризовать как движение больших масс людей, которые под воздействием по-новому интерпретированных и понятых религиозных императивов отказываются от привычного образа жизни и реализуют новые модели поведения в обществе в соответствии со своими религиозными идеалами. В рамках христианской реформации возникновению такого массового движения способствовал ряд факторов.

Во-первых, Реформация приблизила Священное писание к рядовым верующим. «Лютер поддержал призыв Эразма о том, что Священное Писание должен читать пахарь в перерывах между работой или ткач под звуки своего ткацкого станка»<sup>17</sup>. Это на-

17. Чедвиг О. Реформация. Противостояние католиков и протестантов в Западной Европе XVI–XVII вв. С. 56.

прямую вытекало из ее идеологии, ключевыми идеями которой были: невозможность посредничества церкви между Богом и людьми, отсутствие какого бы то ни было ее влияния на перспективы спасения, и ключевая роль Священного Писания в решении всех вопросов вероучения и бытия. Исходя из этого,

протестантизм возвел чтение Библии и размышление над ней в ранг обязательного религиозного предписания и создал культ, в котором центральное место занимает разъяснение Библии пастором<sup>18</sup>.

Это принципиально отличало Реформацию от ортодоксального католицизма, где совершенно не предполагалось, что прихожане самостоятельно изучают сакральные тексты. Более того, запрещалось держать дома священные книги, за это верующий мог подвергнуться преследованию со стороны инквизиции<sup>19</sup>. Богослужение поводилось на латыни и воспринималось прихожанами скорее как магический ритуал, чем как осознанное действие.

Реформация сделала священные тексты и ритуалы максимально доступными для мирян. Священное писание переводилось на родные языки верующих. Немалый вклад в это внесли сами «отцы реформации» — Лютер переводил Библию на немецкий, Кальвин — на французский. Богослужение проводилось на национальных языках, несравнимо более важную роль в нем стала играть проповедь. Чтобы люди сами могли читать священные книги, реформаторы озаботились повышением грамотности населения, а также подготовкой квалифицированных священников, которые могли бы разъяснять пастве основные идеи Писания. Изобретение книгопечатания также облегчало решение этой задачи, Библия издавалась огромными по тем временам тиражами.

Во-вторых, начав самостоятельно читать, рядовые верующие впервые стали также и самостоятельно толковать Священное писание. Оппоненты Лютера жаловались, «что Библия нравится простым людям, что сапожники и пожилые женщины читают

18. Фурман Д.Е. Идеология реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания // Избранное. С. 104.

19. В Англии за наличие переведенной на английский язык Библии (т.н. Библия Уиклифа) бедняков сжигали на кострах как еретиков.

ее и спорят по поводу ее текстов»<sup>20</sup>. С этим были связаны очевидные риски. «Библия на живом языке повсеместно становится источником ереси»<sup>21</sup>. Возможность толкования тут же породила несогласие, связанное как с индивидуальными особенностями верующих, так и с их социальным положением, запросами и интересами. Реформация распалась на множество различных групп и течений, сталкивающихся и конфликтующих друг с другом. Эти группы действительно были очень разными — некоторые воспринимали религию сугубо рационально, другие надеялись на озарение свыше; некоторые хотели замкнуться и уйти от мира, другие, напротив, стремились изменить этот мир в соответствии со своими идеалами; кто-то ориентировался на мирные преобразования в содружестве с властью предрержащими, кто-то провоцировал и поддерживал неповиновение и бунт.

Обычно в подобной фрагментированности реформаторской мысли видят ее слабость.

Авторитет папства был поколеблен; брешь, пробитая в католицизме, была довольно значительна. Но в лагере самих нападающих происходит раскол — многочисленные секты, выросшие на почве религиозной революции, вносят между ними раздор, разделяют их силы, подрывают к ним доверие в то время, когда, оправившись от первых поражений, католическая церковь начинает собирать свои силы для новой, более ожесточенной борьбы<sup>22</sup>.

Однако, с учетом сказанного выше, представляется, что это был не недостаток, а имманентная черта Реформации. Если бы Реформация оказалась монолитной, она просто привела бы к замене одной системы догм другой аналогичной системой, то есть мы бы наблюдали церковный раскол. Однако Реформация сы-

20. Чедвиг О. Реформация. Противостояние католиков и протестантов в Западной Европе XVI–XVII вв. С. 74.

21. Фурман Д.Е. Идеология реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания. С. 55. Сам Лютер, провозгласивший изначально принцип религиозной свободы, в дальнейшем ужаснулся последствиям этого шага. «Огромное большинство неисправимых грешников я оставил бы под игом папы. Ведь ученье Евангелия им впрок не идет, а только приводит к злоупотреблению свободой», — такие слова приписывают ему под конец жизни (см: Порозовская Б.Д. Мартин Лютер. Его жизнь и реформаторская деятельность // Ян Гус. Мартин Лютер. Жан Кальвин. Торквемада. Лойола: Биографические очерки. М.: Республика, 1995. С. 161).

22. Порозовская Б.Д. Жан Кальвин. Его жизнь и реформаторская деятельность. С. 171.

грала иную роль. Самостоятельное чтение и толкование простыми людьми священных текстов превратили религию из набора оторванных от человека, не подлежащих оценке догматов в способ осмысления мира в религиозных категориях. В то же время благодаря своему многообразию Реформация смогла так или иначе ответить на интересы и запросы самых разных общественных групп — неимущих крестьян и благородных рыцарей, богатых аристократов и бедных священников, протестных интеллектуалов и владетельных князей — и тем самым создала себе широкую социальную базу.

В-третьих, Реформация отразила массовую потребность в новом осмыслении и формировании нового отношения к окружающей действительности. «Лютер открыл миру то, что тот хотел от него услышать»<sup>23</sup>. Эта потребность порождалась активными процессами социальных изменений периода ранней модернизации. То, что ранее воспринималось как устойчивое и непоколебимое, теперь менялось на глазах. Границы обитаемого мира быстро расширялись в результате географических открытий, создавая принципиально новые перспективы и риски: от возможностей массовой миграции на Американский континент до инфляционных процессов, порожденных потоком драгоценных металлов из вновь открытых земель в Европу. Ломались привычные социальные стратификации: старая аристократия в ряде мест теряла свои позиции в пользу государства и ранее неизвестных, быстро разбогатевших фамилий. Прежде презируемые занятия вдруг оказывались наиболее перспективными. Идущие в этот период интенсивные процессы урбанизации преодолевали прежнюю замкнутость городских и сельских сообществ, открывали их навстречу друг другу, и тем самым заставляли заново переосмысливать свою роль и место. Дополнительное ощущение неопределенности и нестабильности вносили периодические эпидемии, самая страшная из которых — чума — регулярно опустошала огромные территории. Все это дезориентировало людей, выбивало их из привычной колеи, создавало ощущение хаоса и заставляло искать хоть какую-то точку опоры. «Мир вокруг менялся, вызывая растерянность и дезориентацию»<sup>24</sup>.

23. Чедвиг О. Реформация. Противостояние католиков и протестантов в Западной Европе XVI–XVII вв. С. 50.

24. Армстронг К. Битва за Бога: История фундаментализма. М.: Альпина нон-фикшн, 2013. С. 90.

В изменившихся условиях кто-то должен был дать ответ на новые проблемы. И реформаторы действительно предложили собственные толкования и собственные рецепты.

Теология Кальвина отразила новую социальную реальность и предложила общее объяснение: что, кроме беспорядка, может явиться результатом деятельности падшего человека — беспокойного, похотливого и не готового подчиняться?<sup>25</sup>

Отсюда вытекали и рекомендации:

Только божественные директивы, только постоянная борьба его святых способны установить хоть минимальный порядок на земле<sup>26</sup>.

Таким образом, Реформация сформировала запрос на массовое преобразование общепринятых практик в ответ на происходящие социальные изменения и вытекающие из религиозных догматов требования к истинно верующему. За реформацией церкви следовала «реформация жизни».

Монархи, священники, монахини, торговцы, фермеры, рабочие были захвачены идеями, которые, отвергая их опыт и воспоминания, заставляли их вести себя по-другому, иногда замечательно, иногда чудовищно<sup>27</sup>.

Считалось, что если человек не стремится исполнять предписаний Всевышнего, это знак, что он не избран к спасению и не является частью «истинной церкви».

Для Кальвина и его последователей выявление истинно верующего — это постепенный процесс, в котором старый Адам умирает и рождается новый Адам. Этот процесс преобразования или второго рождения отмечен все большим соответствием действий верующего библейскому закону, то есть все большей самодисциплиной<sup>28</sup>.

25. Walzer, M. *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, p. 204.

26. Ibid, p. 161.

27. MacCulloch, D. *The Reformation. A History*, p. 110.

28. Gorsky, Ph.S. *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, p. 124.

И этот процесс принципиально отличается от внешнего контроля моделей поведения со стороны властей.

Социальная дисциплина получает новое содержание, когда она реализуется осознанно вместо того, чтобы быть навязанной извне свободному сознанию или модифицироваться под воздействием природы, крови или патриархальности со всеми свойственными им эмоциональными коннотациями<sup>29</sup>.

Но «святые», чувствуя себя передовым отрядом божественного воинства, которое призвано Всевышним для защиты веры, настаивали на всеобщем следовании вытекающим из религиозных обязательств нормам. Самодисциплина праведников дополнялась универсальным насильственным навязыванием дисциплины со стороны светских властей<sup>30</sup>. «Если неугодные Богу не могут быть спасены..., их можно по меньшей мере вынудить исполнять законы Всевышнего»<sup>31</sup>.

Причем «законы Всевышнего» трактовались максимально приближенными к тому, что содержится в текстах Священного Писания. Если Лютер делал акцент на безусловном исполнении светских законов, Кальвин

более начетнически смотрит на прямые моральные предписания, содержащиеся в Библии, и, более того, «выискивает» в Писании все,

29. Walzer, M. *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, p. 57.

30. В Женеве Кальвина человек подвергался суровому наказанию за малейшую провинность, за малейшие отступления от того порядка, который, по мнению кальвинистов, следует из божественных законов. «Богатые и бедные, мужчины и женщины должны были по первому требованию предстать перед грозным трибуналом и за малейшее, нечаянно сорвавшееся вольное слово, за улыбку некстати во время проповеди, за слишком нарядный костюм, за завитые волосы выслушивали гневные выговоры, выставлялись у позорного столба, подвергались церковному отлучению, штрафам, тюремному заключению. ... Извозчик, в сердцах обругавший свою упрямую лошадь, подвергался тюремному заключению» (*Порозовская Б.Д. Жан Кальвин. Его жизнь и реформаторская деятельность. С. 231*). Широко использовались и более жестокие наказания, в частности смертная казнь. За 5 лет в Женеве было утверждено 58 смертных приговоров и 76 декретов об изгнании (См.: Там же. С. 230). Ситуация доходила до абсурда. «В 1547 году особым распоряжением был подтвержден декрет 1535 года против ношения брюк с разрезами, как сеющих беспорядок» (*Чедвиг О. Реформация. Противостояние католиков и протестантов в Западной Европе XVI–XVII вв. С. 87*).

31. Gorsky, Ph.S. *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, p. 21.



что можно понять как конкретное правило поведения. Последователи Кальвина старались представить как обязательный и сакральный закон все ветхозаветное моральное законодательство<sup>32</sup>.

Так, в кальвинской Женеве смертная казнь применялась за самые разные преступления «совершенно в духе Ветхого Завета»<sup>33</sup>.

И здесь мы подходим к основному парадоксу Реформации. Предпосылки общественного прогресса, развития свободного рынка, эмансипации человеческой личности, торжества либерализма были заложены религиозными фанатиками, стремящимися вернуться в прошлое, полностью подчинить человеческую жизнь религиозным предписаниям, насильственно насаждать свои воззрения, настаивающими на безнадежной испорченности человеческой природы и невозможности достичь спасения собственными усилиями.

У истоков буржуазного идейного развития стоят не гуманисты-либералы, а боровшийся с плотскими искушениями иступленный монах Лютер и без зазрения совести сжигавший на кострах «ведьм» и «еретиков» Кальвин. ... Парадокс раскрепощающего и прогрессивного влияния идеологии, зовущей назад и утверждающей бессилие человека, — реальный парадокс<sup>34</sup>.

Объяснение этого парадокса — один из основных вызовов для любого исследователя Реформации. Здесь представляется важным отметить следующие особенности этого социального процесса.

С одной стороны, Реформация серьезно подрывала те традиционные, унаследованные из прошлого отношения, в рамках которых строилась жизнь до начала этого религиозного движения. То есть, если так можно выразиться, расчищала пространство для формирования некоей новой реальности. Собственно, Реформация выступала против основополагающего принципа традиционных патриархальных отношений, в рамках которых все общественные структуры — сообщество, государство — выраста-

32. *Фурман Д.Е.* Идеология реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания. С. 89.

33. *Порозовская Б.Д.* Жан Кальвин. Его жизнь и реформаторская деятельность. С. 230.

34. *Фурман Д.Е.* Идеология реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания. С. 42–43.

ют из семьи и рода и воспроизводят (хотя бы на идеологическом уровне) свойственные им социальные связи.

Так, Реформация выступила против иерархии как основополагающего принципа построения всех социальных отношений. Иерархия церкви, феодальная иерархия статусов традиционно трактовались как отражение гармонии естественного устройства Вселенной. В представлении протестантов строение Вселенной выглядит совершенно иным образом — никакой естественной иерархии не существует, все явления и формы напрямую есть результат божественной воли. «Камень с горы не упадет без воли бога, как и солнце восходит лишь по воле бога»<sup>35</sup>. Подчинение божественной воле есть прямая обязанность человека. Обязательность подчинения властям также проповедуется многими направлениями протестантизма, однако постепенно радикальные сторонники этого течения приходят к выводу, что подчинение необходимо лишь в той мере, в какой власти не нарушают божественную волю.

Кроме того, Реформация стремилась разрушить те естественные, примордиальные связи, на которые ориентировался человек в традиционном обществе, в пользу примата идеологического единства. Семья, друзья, земля предков — все это истинно верующий должен быть готовым оставить на пути своей веры. Заменой служит сообщество единомышленников, связанных общей идеологией и общим желанием бороться за торжество слова божия. Избранные «не должны быть ослеплены мишурой отцов, времен или традиций, но будут измерять религиозную истину напрямую словом божьим»<sup>36</sup>.

С другой стороны, Реформация способствовала формированию новой системы ценностей модернизационного характера, причем подобное ее влияние проявлялось как непосредственно, так и опосредованно по нескольким направлениям:

1. определенные ее аспекты напрямую способствовали продвижению модернизационных ценностей;
2. проявился феномен, на который обращал внимание Вебер — «культурные влияния Реформации в значительной своей части... были непредвиденными и даже *нежелательными* для самих реформаторов последствиями их деятель-

35. Там же. С. 64.

36. Walzer, M. *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, p. 187.

ности, часто очень далекими от того, что проносилось перед их умственным взором, или даже прямо противоположными их подлинным намерениям»<sup>37</sup>;

3. сам по себе религиозный плюрализм, сложившийся под влиянием Реформации, диктовал свои нормы, которым так или иначе, рано или поздно приходилось следовать.

Важность образования и добросовестного труда — наиболее очевидные модернизационные элементы идеологии Реформации. Так, Лютер призывал создавать народные школы для всех классов общества, а также народные библиотеки, и считал это одной из важнейших обязанностей христианских властей. Многие кальвинисты также стремились продвигать программы реформ, связанные с народным образованием. Что касается отношения к труду, то в рамках Реформации оно определялось тем, что реформаторы фактически сакрализировали любую человеческую деятельность, рассматривая ее как служение, призвание. У протестантов отрицается превосходство церковного аскетического долга перед мирскими обязанностями, напротив, «выполнение долга в рамках мирской профессии рассматривается как наивысшая задача нравственной жизни человека»<sup>38</sup>. Успехи в профессиональной деятельности считались подтверждением избранности верующего к спасению.

В то же время в Реформации можно найти и зародыши тех черт, которые характерны для «темной стороны модерна» — репрессии, террор, подчинение личности деперсонифицированной силе государства, жесткое регулирование сообществом жизни своих членов. Церковно-полицейский контроль над жизнью верующих в том виде, как он осуществлялся в сфере господства кальвинистских государственных церквей, не только, как считал Вебер, тормозил и даже препятствовал освобождению индивидуальных сил, но и оставил свой зримый отпечаток на системе отношений общества модерна.

Особого анализа требует то, что выше было названо «непредвиденными последствиями» религиозных реформ. Начнем с того, что Реформация в своей идее универсальной греховности негативным образом утверждала всеобщее равенство людей. «Поскольку повреждена природа всех в равной мере, все оказываются

37. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С. 69.

38. Там же. С. 49.

ся в своей греховности равными друг другу»<sup>39</sup>. Это проявлялось не только в идеологии, но и в повседневной практике. Жена одного из лидеров аристократов-гугенотов с возмущением описывала, как, не допущенная к причастию из-за своей прически, она в бешенстве наблюдала, как были допущены к причастию ее слуги<sup>40</sup>.

Более сложный вопрос — действительно ли Реформация способствовала воспитанию индивидуализма? Нельзя не согласиться с тем, что «дисциплина, а вовсе не свобода находится в центре пуританства»<sup>41</sup>. Тем не менее, Реформация очевидно усиливала индивидуализм по нескольким направлениям.

Во-первых, сам по себе отказ от традиционных рамок и иерархий выступает актом эмансипации.

Образование аскетических общин и сект, с их радикальным отказом от патриархальных пут, с их толкованием заповеди повиноваться более Богу, чем людям, явилось одной из важнейших предпосылок современного «индивидуализма»<sup>42</sup>.

Во-вторых, в рамках Реформации спасение — это индивидуальный акт, не опосредуемый никакими промежуточными инстанциями, что, очевидно, усиливает роль индивида как субъекта, определяющего собственные жизненные обстоятельства (если не для того, чтобы своими силами добиться спасения, то хотя бы для того, чтобы доказать себе собственную избранность).

В-третьих, возможность самостоятельного чтения и толкования Библии резко расширяет роль индивидуального суждения в осмыслении окружающего мира —

беспрецедентное возвеличение Писания приводит к освобождению индивида от господства над ним авторитета церкви и церковной догмы. ... никакого авторитета при определении его смысла нет и разум человека оказывается абсолютно свободным<sup>43</sup>.

39. Фурман Д.Е. Идеология реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания. С. 67.

40. См.: Walzer, M. *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, p. 50.

41. Ibid, p. 149.

42. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. С. 174.

43. Фурман Д.Е. Идеология реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания. С. 70, 72.

В-четвертых, сам акт самостоятельного выбора собственного религиозного мировоззрения в эпоху раскола и анархии является актом глубоко индивидуалистичным.

Достаточно общим местом является положение о том, что кальвинистское устройство общины обучало верующих механизмам гражданственности, демократии и самоуправления. Причем утверждение нового понимания гражданина было напрямую связано с отрицанием прежних представлений о политической пассивности людей.

Однако деятельность кальвинистских святых требовала признания, что все подданные — активные и обладающие знаниями граждане, а не политически наивные дети, что правительство — это не домохозяйство, что государство — не расширенная семья, а король — не любящий отец<sup>44</sup>.

В то же время требование подчинения, даже в мелочах, религиозному закону воспитывало ценности законопослушания как универсального блага.

Интересен вопрос о последствиях Реформации в сфере семейных и гендерных отношений. «Пуританские писатели настаивали на подчиненном положении женщины, но тем не менее видели в ней потенциального святого»<sup>45</sup>. Брак между двумя святыми рассматривался как духовный союз. Противоречивое понимание роли женщины, собственно, отражалось и в концепции семьи в целом. Модель семьи у пуритан с точки зрения модернизационного подхода не поддается однозначной оценке — она отходит от традиционного патриархального идеала, но одновременно не соответствует современным представлениям о гендерных ролях и правах членов семьи. Семья рассматривается как церковная ячейка, «маленькая церковь», где отец имеет безоговорочную власть, а дети сведены к положению слуг. Используются жесткие методы воспитания, призванные не дать проявиться последствиям «первородного греха» даже у малышей. Естественные чувства, любовь и нежность, всячески подавляются. И, тем не менее, семья все больше становится добровольным союзом двух индивидуумов, соединенных гражданским контрактом. Упрощаются

44. Walzer, M. *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, p. 14.

45. Ibid, p. 193.

условия развода, который был чрезвычайно затруднен в католических странах.

Наконец, обстановка религиозного плюрализма существенно повлияла на ситуацию в сфере веротерпимости. Изначальная идея лютеранства о свободе совести очень быстро сошла на нет. В борьбе католиков и реформаторов в Германии был выработан принцип: «чья власть, того и вера» — подданные должны были разделять веру своего сюзерена. Считалось, что без единой государственной религии государство не может существовать. Борьба с еретиками в протестантстве была не менее жестокой, чем в католичестве — и там, и там пылали костры. Однако реализовать этот принцип удалось не во всех странах даже в результате многочисленных конфликтов, религиозных войн и столкновений. Необходимо было понять, что делать в подобных ситуациях. Все большую популярность приобретала идея, что мир с двумя религиями лучше, чем война, которая ничего не решает. Нантский эдикт (1598 г.) во Франции был первым документом, зафиксировавшим принцип веротерпимости на государственном уровне, и (хотя он и был отменен при Людовике XIV) сыгравшем большую роль в утверждении принципа свободы совести.

Окончательный шаг к религиозной свободе был сделан на американском континенте. Страна, в создании которой религия сыграла ключевую роль, стала первой светской республикой. «Конгресс не будет издавать законов, относящихся к установлению какой-либо религии или запрещающих ее свободное исповедание»<sup>46</sup> — именно эта формулировка была включена в Билль о правах 1789 г. В данном случае это тоже был во многом вынужденный шаг — отцы-основатели понимали, что «если федеральное правительство отдаст статус государственной религии какой-то из протестантских деноминаций, конституция одобрена не будет»<sup>47</sup>.

Однако все эти разнообразные и во многом позитивные с точки зрения модерна последствия Реформации выявились лишь спустя значительный временной промежуток. Многие современники видели совсем другое — фанатизм, массовое насилие, хаос, надругательство над святынями и варварское отношение к произ-

46. Цит. по: Армстронг К. Битва за Бога: История фундаментализма. С. 112.

47. Там же. С. 113.

ведениям искусства в ходе «иконоборчества»<sup>48</sup>. Томас Гоббс вообще писал, что, возможно, лучше было бы уничтожить всех протестантских проповедников до того, как они начали нести свои идеи в массы, и в результате избежать ужасов и потерь гражданской войны в Англии<sup>49</sup>. И лишь в гораздо более позднее время появился идеализированный образ Реформации как процесса, способствующего модернизации общества. Именно этот образ часто оказывается перед глазами ученых, рассуждающих об исламской реформации.

### Исламская реформация: что дает концептуальная рамка?

Предложение о рассмотрении современных фундаменталистских исламских течений сквозь призму реформации делается не с целью проведения красивой аналогии. Эта концептуальная рамка может помочь найти ответы на принципиально важные вопросы современного анализа исламского мира.

1. В чем причина широкого распространения и востребованности исламского фундаментализма?
2. Какую функциональную роль играют эти течения?
3. Каковы последствия данной идеологии? Может ли исламский фундаментализм способствовать модернизации тех обществ, где он распространяется — так, как это произошло с Реформацией в Европе?

Что касается первого вопроса, то мы помним, что запрос на религиозную реформацию в Европе возник в эпоху глобальных перемен — в новых условиях людей не устраивали привычные ответы на основные вопросы бытия. «Старые ценности, унаследованные от прошлого, вступали в противоречие с материальными и интеллектуальными стремлениями настоящего»<sup>50</sup>. Реформация дала людям возможность самостоятельно искать ответы и предложила новые направления поиска. Исламский мир также

48. «Толпа, разгоряченная иконоборческими проповедями, врывается в церкви, останавливала католическое богослужение, надругивалась над святынями» (Порозовская Б.Д. Мартин Лютер. Его жизнь и реформаторская деятельность. С. 120). «...Дела протестантов отождествлялись с разграблением церквей, разрушениями, непочтительностью, религиозной анархией...» (Чедвиг О. Реформация. Противостояние католиков и протестантов в Западной Европе XVI–XVII вв. С. 133).

49. См.: Walzer, M. *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, p. 114.

50. Чедвиг О. Реформация. Противостояние католиков и протестантов в Западной Европе XVI–XVII вв. С. 15.

переживает глубокие трансформационные процессы. Ускоренная модернизация, проводившаяся многими светскими режимами в исламских странах, серьезно расшатала традиционную систему отношений, вызвала резкие социальные сдвиги, активизировала урбанизацию. Глобализация, активные миграционные процессы существенно изменили условия жизни больших масс людей. Может ли идеология исламского фундаментализма в этих условиях удовлетворить запросы, которые возникают у мусульман как реакция на слом привычных институтов?

Ответить на этот вопрос старались многие исследователи в различных странах<sup>51</sup>. Я попытаюсь сделать это на основе исследований, проведенных на Северном Кавказе<sup>52</sup>. На первый взгляд, может показаться, что данный регион, являющийся периферией исламского мира, не может быть адекватным объектом анализа. Однако подчеркнем еще раз — предметом изучения в данном случае выступают не религиозные, а социальные аспекты реформации. И с этой точки зрения ситуация на Северном Кавказе вполне показательна. Население переживает здесь те же процессы и испытывает те же проблемы, что и на многих других населенных мусульманами территориях: наследие традиционного общества и его разложение, урбанизацию и глобализацию, последствия краха официальной идеологии и военных конфликтов. Так, если рассмотреть пример наиболее исламизированной из северокавказских республик — Дагестана — то станет очевидно, что в 1990-х годах эта территория пережила радикальный слом предшествующей модели развития, определявшийся:

- крахом социалистической экономической модели, последствия которого были усилены в результате разрыва хозяйственных связей в период Чеченской войны;

51. Одной из наиболее интересных работ является книга Roy, O. *Globalized Islam: the Search for a New Ummah*.

52. Речь идет о результатах исследования, проводившегося мною в течение пяти лет в республиках Северного Кавказа с преобладанием исламского населения. Предметом исследования являлись предпосылки, ход и последствия исламской радикализации, характер внутриисламских конфликтов. Исследование велось с использованием качественных социологических методов, в основных городах и примерно 25 селах Дагестана, Чечни, Ингушетии, Кабардино-Балкарской и Карачаево-Черкесской республик, в том числе около 100 индивидуальных и групповых интервью было проведено с самими исламскими фундаменталистами. Курсивом в тексте приводятся цитаты из интервью, проведенных в ходе данного исследования, а также из высказываний представителей данного направления в социальных сетях.



- активными миграционными процессами: выезд в другие регионы образованного населения из дагестанских городов, массовая миграция горцев на равнину, в первую очередь опять же в города;
- втягиванием сельских сообществ в рыночные отношения, подрывающие их замкнутость;
- глобализацией как «западной», так и «исламской»;
- войной в Чечне, соседней с Дагестаном республике.

В той или иной мере аналогичные процессы были характерны практически для всех северокавказских республик.

Молодежь, вступающая в жизнь в этот период, сталкивалась с многочисленными проблемами и трудностями. Причем эти трудности носили не просто экономический характер. Вызванное массовыми миграциями разрушение норм и правил как городской, так и сельской культуры<sup>53</sup> оставляло нормативный вакуум, называемый в науке, вслед за Эмилем Дюркгеймом, anomie (безнормие, беззаконие). Издержки взаимодействия между людьми в условиях отсутствия общепринятых норм оказывались чрезвычайно высоки. В отсутствие «правил игры» главенствующую роль играло «право сильного». Более того, в подобной ситуации молодые люди в массе своей не могли опираться на опыт предков и использовать их жизненные модели для достижения успеха — этот опыт формировался в других условиях и обесценивался в обстановке социального слома. Поколенческие иерархии вместо позитивной стали играть негативную роль — они мешали активной адаптации, поиску молодым поколением собственных ценностей и смыслов, моделей поведения и взаимодействия с окружающим миром<sup>54</sup>.

Какие же запросы формировались у молодежи в подобной среде? На основе проведенных полевых исследований их можно сформулировать следующим образом.

53. Сама эта культура сложилась как результат воздействия советской власти на традиционный уклад жизни северокавказских народов. При этом необходимо учитывать, что, во-первых, подобное воздействие было неоднородным — где-то оно существенно трансформировало сложившиеся социальные отношения, где-то затронуло их чисто формально; и, во-вторых, сама по себе советская модернизация была консервативной, то есть во многом не разрушала, а консервировала характерные для традиционной культуры правила и ограничения.

54. Несмотря на обилие работ по исламской проблематике на Северном Кавказе, анализ социальных последствий постсоветской трансформации представлен в них достаточно слабо. В качестве удачного примера можно привести работы Энвера Кисриева, в частности: *Кисриев Э. Ислам и власть в Дагестане*. М.: ОГИ, 2004.

1. Запрос на жесткую систему правил и норм, позволяющую как-то упорядочить окружающий ее нормативный хаос (аномию).
2. Запрос на сообщество единомышленников, которое могло бы компенсировать ослабление роли поколенческих, родовых иерархий, а также в условиях господства «права сильного» обеспечить защиту своим членам.
3. Запрос на легитимацию межпоколенческого конфликта, на расширение пространства самостоятельного поиска ценностей и смыслов.
4. Запрос на социальный протест, на альтернативу тому отсутствию порядка и справедливости, которое наблюдалось в окружающей жизни.

Исламский фундаментализм оказывается конкурентоспособным на рынке идеологий в комплексном удовлетворении этих запросов. Он обеспечивает жесткую нормативность и регулирование жизни верующего, давая ему точку опоры в обстановке хаоса, а также включение в сообщество единомышленников, разделяющих те же «правила игры». Он расширяет возможности самостоятельного изучения сакральных текстов и выбора для себя учителей. Он в определенной степени легитимизирует межпоколенческий конфликт, поскольку «если брать отцовское слово и слово Всевышнего, то выше слова Всевышнего» (мужчина, молодой возраст, общественный деятель, Дагестан, Махачкала). И, наконец, он выступает в качестве протестной идеологии, противопоставляя существующему состоянию общества альтернативный социальный идеал — исламский халифат, способный, по мнению ее приверженцев, обеспечить порядок и справедливость.

Ни одна из других идеологий, присутствующих на «рынке», не может удовлетворить эти запросы столь же успешно. Традиционный ислам<sup>55</sup> вряд ли способен обеспечить легитимацию меж-

55. Термин «традиционный ислам» признается не всеми исламоведом, однако широко используется как антипод фундаменталистских течений, которые получили также наименование «нетрадиционного ислама». Тем не менее, однозначно определить его содержание непросто, понятие «традиционный ислам» достаточно расплывчато. В разных регионах, у разных народов традиции в этом отношении различаются. Например, часть населения Северного Кавказа относится к ханафитскому мазхабу, часть — к шафиитскому, и эти мазхабы (толки или правовые школы в исламе) имеют определенные особенности как в правовой интерпретации ислама, так и в обрядовой части. Существенной спецификой обладает и суфизм — мистическое течение в исламе, предполагающее беспрекословное повиновение духовному лидеру (шейху), причем между различными шейхами также могут существовать противоречия. Кроме того, традиционный ислам можно

поколенческого конфликта (это — религия отцов) и социально-го протеста (в той мере, в какой он совпадает с официальным исламом, поддерживаемым государством). Национализм (в случае Северного Кавказа — этническая мобилизация) вполне может выступать как протестная идеология, но во многих случаях не обеспечивает особой нормативности (хотя у некоторых народностей есть собственные этнические кодексы поведения) и не легитимизирует межпоколенческий конфликт. Либерализм вообще часто рассматривается не как «лекарство», а как «источник болезни» — возникновения хаоса и несправедливости.

Выдвижение аномии в качестве причины популярности фундаменталистского ислама отличается от широко распространенного мнения, в соответствии с которым эти причины связаны с чувством ущемленности мусульман в связи с потерей ими мирового лидерства и неспособностью быть конкурентоспособными по сравнению с западными странами<sup>56</sup>. Не отрицая роли подобных глобальных процессов, заметим, что они воспринимаются гораздо более остро, когда человек видит их отражение в своей личной судьбе. Так, лозунги угнетения мусульман во всем мире и необходимости отомстить за это ложатся на вполне благоприятную почву, если аудитория на себе ощущает отчуждение, прекр-тость социальных лифтов и дискриминацию.

трактовать как «народный ислам», т.е. систему верований, подвергшихся большому влиянию неисламских обычаев и традиций, что представляется неприемлемым тем, кто получил хорошее исламское образование. Практикуется и отождествление традиционного ислама с исламом официальным, представленным духовным управлением на соответствующей территории, хотя в различных регионах духовные управления могут представлять разные исламские толки» (Казенин К., Стародубровская И. Северный Кавказ: *quo vadis?* Экспертный доклад [http://polit.ru/article/2014/01/14/caucasus/, доступ от 30.08.2017]). Однако все трактовки объединяет то, что под традиционным исламом имеют в виду те представления о «правильной» исламской религии, которые господствовали на соответствующей территории до начала исламского возрождения, а в современных условиях оказались так или иначе поддержаны авторитетом государства.

56. Такой позиции придерживается, например, Даниэль Пайпс, который раньше связывал взлет исламского фундаментализма с нефтяным бумом, но затем сменил свою точку зрения. «В своей основе я больше не пытаюсь объяснить подъем воинствующего ислама единственной причиной... Мусульманский мир ощущает, что что-то пошло неправильно, а попытки выправить ситуацию оказываются несостоятельными» (Pipes, D. *In the Path of God: Islam and Political Power. Preface to the Transaction Edition*, p. x). Представленная в настоящей статье позиция гораздо ближе к точке зрения Оливье Руа, объясняющего распространение неомундаментализма декультурацией, межпоколенческим разрывом и социальным протестом.

Аналогии с Реформацией в распространении исламского фундаментализма бросаются в глаза. В Дагестане, например, традиционным, официальным исламом является суфизм. Он предполагает полное подчинение авторитету шейха и не приветствует самостоятельное изучение священных текстов<sup>57</sup>.

Для нас был один суфизм, мы все воспитывались на традициях суфизма. Значит, мы не задавались лишними вопросами... Там было единомыслие полное (муж., старший возраст, общественный деятель, Махачкала).

У молодежи подобный подход вызывает активное противодействие.

Мы читаем. То есть тот же перевод Корана я читаю, те же хадисы я читаю. Да, вначале по детству было тупое следование: имам сказал — так и делай... Они говорили, суфисты — типа не читай перевод. Но, в свою очередь, книга-то ниспослана людям... Читай, но не трактуй, если хочешь — есть толкования в свою очередь. Мы же должны это изучать, мы же не тупые бараны — ну пошел там по этому следу и мы идем... (муж., молодой возраст, студент, Махачкала).

Самостоятельное чтение первоисточников способствует формированию собственного мнения о том, как священные книги объясняют жизнь и чего они требуют от верующего. Границы самостоятельности в трактовке Корана и Сунны люди понимают по-разному. Умеренный вариант — это аргументированный выбор из позиций различных ученых.

Когда я говорю, что это неправильно, я не сам этого доискался. Я тоже следую каким-то ученым, которые исследовали этот вопрос и пришли к этому мнению. Меня это удовлетворило, это исследование, и я принял эту позицию (муж., средний возраст, имам, КЧР, равнинное село).

Мы обращаемся к тем, кто знает, кто учился... И не останавливаемся на одной инстанции. Мы у одного спросили здесь..., пошли к другому знающему, который учился, у него спросили. И потом мы

57. В тех случаях, когда официальный ислам не связан с суфизмом, возникает та же проблема безоговорочного подчинения авторитету имама. «Что делает, значит, эфенди — надо делать... все» (муж., старший возраст, имам, КЧР, равнинное село).

из этой совокупности делаем, что лучше будет именно судя по нашему региону. ... Мы смотрим, что дозволено, а что четко запрещено... И если все они три говорят, что это запрещено, то мы отодвигаем. Но если вот этот говорит — можно, этот говорит — нельзя, этот говорит — можно и нельзя, просто какая ситуация, мы берем в том положении, в котором мы находимся, и делаем, как лучше сделать. Т.е. по своей местности, в нашем быту мы лучше знаем. ... Как лучше будет обществу, и так, чтобы это не противоречило канонам шариата (муж., средний возраст, работает на Севере, КЧР, равнинное село).

Однако есть и более радикальный подход, признающий за каждым человеком право на самостоятельный поиск истины.

Каждый мусульманин должен искать истину. ... Пророк есть, вот он пускай будет моим шейхом. А остальные обычные люди (муж., молодой возраст, рабочий, Дагестан, горное село).

Естественно, такое разнообразие трактовок вызывает серьезную фрагментацию исламской мысли. В определенной мере можно согласиться с широко распространенным мнением, что подобная фрагментация во многом объясняется недостаточно глубокими знаниями ислама у его адептов. Это — примерно то же, чего испугался Лютер во время крестьянской войны в Германии, когда лозунги Реформации использовались для обоснования борьбы крестьян за свои права<sup>58</sup>. Однако, с другой стороны, это означает, что люди стали не просто следовать догмам, но получили возможность осмысливать мир в религиозных категориях с учетом своего положения, интересов, особенностей характера. И это осмысление приводило их к разным результатам.

Поэтому среди фундаменталистов можно найти последователей самых различных взглядов — аполитичных людей, желающих отгородиться от общества и жить в узком кругу единомышленников, жестко соблюдая исламские нормы; сторонников мирного исламского призыва (проповеди, привлечения новых

58. Во время крестьянской войны в Германии крестьяне, под знаменем Евангелия, «требовали уничтожения крепостного права, уменьшения десятины и других феодальных повинностей, свободного пользования охотой, рыбной ловлей и лесными участками, возвращения общественных пастбищ, а на первом плане — права выбирать своих пасторов и евангелической проповеди» (*Порозовская Б.Д. Мартин Лютер. Его жизнь и реформаторская деятельность. С. 127*).

адептов); поборников активных политических действий, борьбы за права мусульман; наконец, сторонников вооруженной борьбы за установление исламского халифата. Глобализация, обеспечивающая доступ к мировой исламской мысли, многообразие религиозных течений и групп дают верующему возможность примкнуть к последователям тех взглядов, которые в наибольшей мере отражают его жизненные ориентиры и амбиции, в чем бы они ни состояли.

Здесь человек уже не ищет, например, сильного обоснования с точки зрения шариата, ему достаточно любого обоснования. Не того ученого, которому он в принципе всегда доверял, а того, который ему объяснит, что это дозволено (муж., молодой возраст, общественный деятель, Дагестан, Махачкала).

Абстрактная возможность самостоятельного религиозного выбора не означает, что это явление приобрело всеобщий характер. Люди могут по-прежнему в подобных вопросах сохранять родственную или сельскую солидарность, нерефлексивно идти за своими друзьями или за харизматическим лидером<sup>59</sup>. Тем не менее, подобная возможность принципиально меняет «религиозный ландшафт», индивидуализирует религиозные воззрения, заставляет считаться с наличием «конкурентов» на исламском поле и вырабатывать стратегии сосуществования и борьбы с ними.

59. Скотт Атран, изучая способы присоединения к вооруженному джихаду, утверждает, что джихад в большинстве случаев не выбирается как тщательно продуманное решение и приводит ссылку на результаты исследования в Саудовской Аравии, в соответствии с которым 64% людей присоединяются к террористам через друзей и 24% — через семью (См.: *Атран С. Разговаривая с врагом. Религиозный экстремизм, священные ценности и что значит быть человеком*. М.: Карьера пресс, 2016. С. 68, 383). Заметим, что в эпоху Реформации подобные пути вовлечения людей в протестантское движение также активно использовались. Так, Эндрю Филиппс отмечает, что гугеноты в организации своей борьбы с католиками во Франции опирались на различные способы мобилизации. «Конфессиональные сети гугенотов комбинировали силу и стойкость эмоциональных связей, растущих из аристократического родства и патрон-клиентских отношений, с управленческими и контролирующими возможностями рационально организованной церковной бюрократии для создания высокоэффективных форм организации мятежников» (Phillips, A. (2005) "The Protestant Ethic and the Spirit of Jihadism — Transnational Religious Insurgencies and the Transformation of International Orders", *Review of International Studies* 36(2): 265). На основе проведенных на Северном Кавказе полевых исследований можно заключить, что вариантов радикализации достаточно много, и среди них можно выделить как связанные с групповой солидарностью, так и основанные на индивидуальных решениях.

Перейдем, собственно, к наиболее важному для нас вопросу — какие качества воспитывает в своих последователях данная идеология? Надо сказать, что на этот вопрос нет универсального ответа. В различных направлениях исламского фундаментализма модернизационные и антимодернизационные черты могут проявляться в самых разных сочетаниях, модернизационные элементы могут генерироваться как непосредственно, так и опосредованно, как непредвиденные результаты реализации на практике тех или иных религиозных норм.

Попробуем сначала рассмотреть очевидные модернизационные последствия исламского фундаментализма. Ряд исследователей, проводя прямые аналогии с анализом Макса Вебера, утверждает, что исламский фундаментализм воспитывает новый тип предпринимателя — носителя «протестантской этики».

Можно наблюдать возникновение среднего класса исламских пуритан с веберовской трудовой этикой, консервативного в вопросах веры, но современного с точки зрения бизнеса<sup>60</sup>.

Исследования на Северном Кавказе не до конца подтверждают этот тезис. Скорее можно говорить о том, что присутствуют ценности добросовестного труда и стремление к вертикальной мобильности, однако, в отличие от протестантской Реформации, труд не рассматривается как обязанность человека, связанная с исполнением его религиозного долга.

В то же время здесь проявилось позитивное влияние ислама на ценности образования, которое, судя по всему, менее очевидно для исследователей в других регионах исламского мира. Среди части кавказских фундаменталистов распространена следующая позиция по отношению к светскому знанию:

Посланник Аллаха сказал: «Ищите знание, даже если оно в Китае. Так как получение знаний является фардом [обязанностью] для каждого мусульманина. И ангелы расстилают свои крылья под ноги ищущего знаний». Во время расцвета Ислама также бурно развивались многие точные науки и медицина (муж., средний возраст, бизнесмен, Дагестан, Махачкала).

60. Roy, O. *Globalized Islam: the Search for a New Ummah*, p. 97.

Причем акцент на знаниях звучит гораздо сильнее, чем в рамках традиционного ислама, где, по меньшей мере в ряде сообществ, он проповедовал ограничение светского образования.

У нас такое поколение выросло. Когда традиционный ислам при коммунистах, у нас религиозное село было, они говорили — вот в школе учиться нельзя, допустим. Наши, которые старейшины. Нельзя было учиться там, в городе, где-нибудь, по исламу запрещено. А мы верили, по этим стопам мы ходили. Сейчас уже, более или менее современные когда пошли, уже сам начинаешь изучать ислам, там совсем другое. Там надо учиться на самом деле, самая это дорогая вещь — знания (муж., средний возраст, бизнесмен, Дагестан, предгорное село).

Причем мусульмане, особенно в Дагестане, стремятся не только теоретически постулировать, но и способствовать практической реализации этой ценности. Некоторые исламизированные махачкалинские диаспоры воплощают проекты поддержки светского школьного образования в своих родных селах. В самой Махачкале, а также в ряде сел представители фундаменталистского ислама открывают образовательные учреждения, сочетающие религиозное образование с получением глубоких светских знаний, используя самые передовые образовательные технологии. Можно привести пример организованного мусульманами детского образовательного центра в Махачкале:

Что туда входило? Туда входило арабский, английский с трех лет. Арабский по курсу байна ядайк, арабский между руками..., была египетская программа для детских садов и вот по ней..., оксфордский курс есть такой тоже с трех лет..., по этому. И это было с трех до шести лет, дошкольный и подготовка к школе (муж., средний возраст, бизнесмен, Дагестан, Махачкала).

Модернизационное влияние связано и с ориентацией на современные культурные формы общения и взаимодействия людей, что особенно важно в условиях анонии, разрушающей общепринятые нормы и создающей запрос на адаптацию выходцев из сел к непривычной для них городской среде.

Вот в селении, если ты вдруг что-то плохое сделаешь, любой старший может по башке дать. Это нормально. И неважно, родствен-



ник или нет. Когда ты приезжаешь в город, по башке уже никто не дает. Тебя не научили культуре, почему нельзя, например, девочку обижать. Не объяснили, почему нельзя девочку обижать, а просто по башке давали. А здесь ты видишь, что по башке никто не дает. Значит, можно обидеть девочку (муж., молодой возраст, бизнесмен, Дагестан, Махачкала).

В этих условиях исламские фундаменталисты воспринимают себя как носителей цивилизационных стандартов в противовес светской молодежи, которая считается носителем бескультурия и вредных привычек.

Сегодня современное общество в чем заключается? Обрисую статус человека... Человек не курит — хорошо. Человек не пьет — прекрасно. Человек спортом занимается — вообще плюс. Человек не гуляет — хорошо. Человек работает — хорошо. Человек не ворует — хорошо. Но он молится — а-а-а, ваххабит! (муж., средний возраст, работает на Севере, КЧР, равнинное село).

Рассказы о том, как мусульмане, являясь носителями более высоких этических норм, демонстрируют это немусульманам, утверждая превосходство ислама, являются одним из самых распространенных сюжетов интервью в исламской среде.

В Москве вот, например, такой случай был со мной. Я с другом..., мы с ним стояли на станции, уже ждали последнюю электричку в Красково. ... На соседней скамейке сидели два парня. Выпившие. В общем, кричали. Я ему сказал, крикнул — тише води себя. Он мне крикнул уже чего-то обидное. Я встал, пошел в ихнюю сторону. ... В общем, я подхожу к ним, они так смотрят, уже вижу — настроились. И я говорю: ребята, говорю, много людей уставших. Домой собираются, вы им даже покоя не даете..., потише себя ведите. Он раз такой, оторопел. Они уже конфликт, думали, будет. Они и сами не против, думаю, были бы. Сами искали, с кем бы. В общем, они: извини, туда-сюда. ... Мы отошли, на место встали. Вся станция такая смотрит. Думали, сейчас эти бородатые пойдут, там что-то будет (муж., молодой возраст, общественный деятель, Дагестан, Махачкала).

Надо сказать, что протестанты в эпоху Реформации также играли схожую роль. Их морализаторство привлекало дезориентированных и растерянных городских мигрантов, и

дисциплина конгрегации обучала их городскому стилю, обеспечивала новые стандарты порядка и новые привычки, отделяла их от пестрой толпы растущего города и в итоге формировала уверенность в себе<sup>61</sup>.

Более сложный вопрос — выделить применительно к исламскому фундаментализму аналог того, что Вебер считал непредвиденными и даже нежелательными для идеологов Реформации последствиями их деятельности, способствующими в то же время модернизации. В первую очередь подобные последствия связаны с тем, что фундаменталисты (как и протестанты-реформаторы) отрицают традицию, связанную с ней социальную организацию и социальное регулирование. Иногда, основываясь на том, что фундаменталисты стремятся вернуться назад, к истокам, утверждают, что исламский фундаментализм поддерживает традиционализм<sup>62</sup>. Это далеко не так. Чтобы понять возникающий здесь парадокс (аналогичный парадоксу Реформации), необходимо разобраться, к какому, собственно, прошлому зовут фундаменталисты. Начало любой религии — это харизматический период, период ломки стереотипов, поиска и прорывов в неизведанное, период героизма и жертвенности. Затем постепенно складывается традиция, приспособляющая требования религии к потребностям текущей жизни, интересам власть имущих, рутинам повседневности, отрицающая поиск и креативность. В исламе это проявилось в образе «закрытия врат иджитхада» — запрета на самостоятельное суждение, творческое развитие ислама. Поэтому прошлое здесь означает, с одной стороны, возрождение неких архаичных обрядов и практик, но, с другой стороны — легитимацию процесса духовного поиска. «Знание противостоит традиции» (муж., средний возраст, рабочий, Дагестан, горное село) — так сфор-

61. Walzer, M. *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, p. 243.

62. «Переломные периоды... значительно повышают интерес людей, испытывающих фрустрации и депрессии, к историческим традициям. Традиционализм же, доведенный до своего логического конца, выступает основной предпосылкой различных проявлений такого радикального идеологического течения, как фундаментализм» (Пашин Э.А. Социальная природа экстремизма и терроризма // *Общественные науки и современность*. 2002. №4. С.115). «Общее представление состоит в том, что религиозный фундаментализм — это выражение возрастающей жесткости традиционных идентичностей» (Roy, O. *Globalized Islam: the Search for a New Ummah*, p. 329).

мулировал суть внутриисламского конфликта в Дагестане один из собеседников.

Каковы же последствия разрушения традиций в результате влияния идеологии исламского фундаментализма? Приведем несколько примеров.

Во-первых, это создание условий для формирования индивидуализма. Ситуация здесь очень близка к классической Реформации. Индивидуализация выбора религиозных взглядов, приоритет горизонтальных связей единомышленников над кровнородственными иерархиями, самостоятельное изучение первоисточников и отрицание безоговорочного следования религиозным авторитетам, подчинение в первую очередь божественным директивам, а не власть предержащим — все эти факторы безусловно способствуют эмансипации личности, разрушению господства коллективизма над индивидуальной волей отдельного человека. Очень ярко описывает связь между неопредмеченностью и формированием ценностей индивидуализма Оливье Руа:

Освобождая верующего от уз традиционных обществ, семейной, племенной, статусной и этнической солидарности, а также от уз религиозных братств, религиозных институтов и традиций, неопредмеченность способствует индивидуализму или, более точно, он сакрализирует опыт индивидуализации. Обращаясь к молодежи поверх голов родителей, игнорируя улемов и предпочитая прямой доступ к текстам, стимулируя персонализированный возврат к правильной исламской догматике, неопредмеченность способствует продвижению индивидуального в противовес любой группе или иерархии<sup>63</sup>.

Аналогичные процессы отмечаются и исследователями ислама на Северном Кавказе.

Салафитское требование строгого поклонения одному лишь Аллаху как бы освобождает индивида от власти патриархальных тухумных (родовых) традиций, обеспечивая высшую религиозную санкцию свойственного особенно молодежи стремлению к самостоятельно-

63. Roy, O. *Globalized Islam: the Search for a New Ummah*, p. 268.

сти и самоопределению в рамках новых современных форм социальной солидарности<sup>64</sup>.

Важно также, что шариат не предусматривает коллективной ответственности — каждый сам несет наказание за свои деяния.

Во-вторых, это воспитание законопослушности. Не все фундаменталисты считают необходимым безусловно следовать законодательству тех светских государств, где они проживают. Но идея безоговорочного соблюдения, невзирая на лица, данного свыше божественного закона — шариата — является одним из краеугольных камней фундаменталистского мировоззрения. Это существенно отличается от подходов в рамках традиционного права, где поддержание иерархических отношений подчиненности встроено в систему норм. Различие можно продемонстрировать на примере реакции защитников адата и шариата на случай убийства чести, информация о котором была размещена в сети Интернет. У первого — «Надо было слушаться мужчин своего рода, а она затоптала их нравственный закон. Результат налицо». У второго — «Вот это реальный ужас. Задолбали уже самосуды устраивать».

Воспитание законопослушности связано и с признанием нерушимости договорных обязательств, честного поведения в отношении контрагентов.

Договор, особенно найма, в шариате посмотрите, что это такое. Любый человек, нарушивший договор — это лицемер. А лицемеры, они бывают на самом дне ада по исламской доктрине (муж., средний возраст, бизнесмен, Дагестан, Махачкала).

В-третьих, хотя влияние фундаменалистского ислама на гендерные отношения далеко не однозначно и, как и в рамках Реформации, весьма противоречиво, здесь также можно выделить определенные модернизационные тенденции. Исламский фундаментализм не признает гендерного равенства, но существенно расширяет права женщин по сравнению с нормами традиционного общества, во всяком случае в ряде северокавказских республик. В исламе женщина является субъектом права, может предъявлять юридические претензии к мужу, требовать развода. И в подобном

64. Макаров Д.В. Официальный и неофициальный ислам. С. 28.

контексте ислам воспринимается как обоснование протеста женщины против тирании мужчины.

Я сейчас знаю, что вот на это я имею право. То есть это мои права, Богом данные. ... Почему ты, муж, меня притесняешь? Я могу идти до конца, потому что со мной Бог (муж. о своей матери, молодой возраст, бизнесмен, Дагестан, Махачкала).

Важным является также изменение отношения к девочкам в семьях, где их традиционно считали «второсортными» по отношению к мальчикам. Во многих семьях северокавказских фундаменталистов подобного разделения не наблюдается, воспитанию девочек уделяется большое внимание (возможно, потому, что у Пророка была любимая дочь). Изменение условий ранней социализации может существенно повлиять на перспективы позиционирования женщин уже во взрослой жизни.

Безусловно, все эти проявляющиеся прямо или косвенно модернизационные эффекты не носят универсального характера. Во-первых, они действуют достаточно противоречиво, особенно в тех случаях, когда проявляются не благодаря, а вопреки реализуемой доктрине: уход от диктата старших может привести не к становлению индивидуализма, а к замене его диктатом исламского сообщества и его лидеров; злоупотребление положением о подчинении жены мужу может иметь своим результатом еще большее, чем раньше, закабаление женщины. Во-вторых, среди фундаменталистов достаточно распространена и другая, альтернативная система ценностей, очевидно антимодернизационная: отрицание важности светских знаний, активное неприятие любого взаимодействия с внешним по отношению к религиозной общине миром, совмещаемое с социальным иждивенчеством. Собственно, подобная мозаичность ценностей, сочетание несовместимого были характерны и для протестантской Реформации.

Не наблюдаются пока и эффекты, связанные с усилением религиозной терпимости. Напротив, внутриисламские конфликты носят чрезвычайно острый характер. Широкого понимания того, что «ислам гораздо шире каких-то обрядовых разногласий. ... Кровь мусульманина — она ценнее» (муж., молодой возраст, общественный деятель, Дагестан, Махачкала) — пока не вызрело в исламской умме. Однако и в рамках Реформации идея веротерпимости также пробивала себе дорогу долго и трудно, через многолетние религиозные конфликты и войны.

## Прямой и окольный путь к модерну

Анализ современной ситуации в исламе в терминах исламской реформации, возможно, формирующей предпосылки модернизации, оставляет открытым вопрос: а неизбежен ли такой сложный путь? Почему нельзя, опираясь на уже имеющийся у западных стран опыт, просто внедрить модернизационные форматы, уже выработанные в процессе общественного развития? Известно, что исламский фундаментализм противостоит не только традиции, но и современным моделям общества, предусматривающим демократию, права человека, толерантность. Выше уже отмечалось, что есть мыслители, стремящиеся примирить ислам с этими моделями. Почему реформация ислама не может происходить на основе их взглядов, без острых столкновений, кровавых конфликтов и противоречивых ценностей?

Надо сказать, что протестантская Реформация порождает аналогичные вопросы. В то время также существовала альтернативная идеология, гораздо более близкая к современным модернизационным представлениям — гуманизм эпохи Возрождения. Величие человека, его безграничные возможности, свобода воли, свобода совести — все эти ценности открыто провозглашались гуманистами. Ренессанс

символизировал разрушение старых норм и давал возможность выражения блестящей, часто фантастической и эксцентричной индивидуальности, которое стало возможным благодаря разрушению этих норм<sup>65</sup>.

Почему же не она стала основой общественной трансформации? Пожалуй, здесь можно привести две причины.

Во-первых, гуманизм был гораздо более элитистской идеологией, не способной помочь в осмыслении мира обычному человеку своего времени. Идеи самореализации личности, наслаждения как высшего его проявления могли привлечь представителей элиты, но вызывали лишь отторжение и осуждение у массы простых людей.

Во-вторых, гуманисты, осуждая пороки современного им общества и предлагая отдельные реформы, тем не менее, не стреми-

65. Walzer, M. *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, p. 123.

лись сформировать всеобъемлющую программу переустройства мира и вполне неплохо вписывались в ту среду, которая вызывала радикальное отторжение у идеологов Реформации и с которой последние были готовы бескомпромиссно бороться.

Во многом аналогичные факторы действуют и сегодня.

С одной стороны, для людей, выходящих из традиционной системы регулирования, современные модели общества воспринимаются как чуждые, хаотичные, характеризующиеся вседозволенностью и отсутствием морали. И это может быть никак не связано с религией. Вот позиция абсолютно светского дагестанца:

Почему мы считаем, что либеральная демократия ... — это объективный единственный путь развития общества? ... Я подхожу к этому с той точки зрения, что ... весь этот процесс должен подчиниться ... явлению, которое называют у нас нравственностью. ... И экономические, и другие процессы должны. ... Если я человеку говорю: ... написано на знаменах либерализма принять право человека, а коллектива, государства и так далее на втором месте, рядом стоящего человека ты можешь не видеть, это к нравственности не приведет. ... Сейчас я ничему не верю. Меня этот либерализм довел до такого состояния, что я ничему не верю. Я не верю ни государству, и не верю людям рядом — они преследуют свои цели, я не верю никому! (муж., старший возраст, ученый, Дагестан, Махачкала).

Пока традиционалистские воззрения не будут так или иначе сломаны, например, религиозной реформационной идеологией, пока это идеологическое пространство не будет расчищено, либеральные взгляды здесь не приживутся.

С другой стороны, исламские страны сталкиваются, в первую очередь, с «темной стороной» модерна — во многих из них длительное время господствовали поддерживаемые извне жесткие авторитарные режимы, не признающие демократических механизмов, нарушающие права человека и монополизирующие в рамках правящей группы выгоды от экономической модернизации, одновременно не стремясь смягчить связанные с ней общественные издержки. В этих условиях фундаменталистский ислам выступает как протестная идеология, позволяющая мобилизовать тех, кто недоволен сложившейся ситуацией. Либеральный ислам не способен ответить на подобный запрос, или этот ответ гораздо слабее, чем в рамках более радикальных идеологий. Его носители во многих случаях «бывают либо оторваны от своего общества,

либо, более часто, сами ... являются частью традиционных сетей и сочетают демократическую риторику с социальной протекцией»<sup>66</sup>, т. е. с включенностью в патрон-клиентские связи.

Рассмотренная выше сложная диалектика общественной трансформации не учитывалась в сложившихся после Второй мировой войны теориях модернизации, которые как раз и основывались на том, что модернизация — это некий универсальный рецепт перехода от традиционного к современному обществу, и он безусловно подействует, если все ингредиенты будут в наличии и в нужных пропорциях. Однако такая «прямая дорога» к модернизации может быть лишь искусственным, навязанным обществу конструктом, не вытекающим из социальной ситуации и социальных запросов, соответственно неустойчивым, неизбежно включающим в себя силовую составляющую и потому чреватым серьезными конфликтами и откатом назад, как показала история многих стран, в том числе с исламским населением.

В то же время крах модернизационной парадигмы в подобном упрощенном виде привел к тому, что модернизационная повестка в общественных науках стала не модной. Идеологически, в противовес концепции «универсального рецепта», была признана возможность «многочисленных» или «альтернативных» модернов<sup>67</sup>, но глубокой разработки ни на теоретическом уровне, ни на уровне конкретных исследований этот подход не получил. В результате фактически с водой выплеснули и ребенка — общественные науки потеряли инструментарий анализа тех масштабных социальных изменений, которые сопровождают процессы глобализации, переход от сельской к городской цивилизации и тому подобные сдвиги, происходящие в современных условиях, вне зависимости от того, будем мы их называть модернизацией или нет. И этот инструментарий нужно восстанавливать, иначе практически невозможно будет понять и адекватно оценить сложные и неоднозначные трансформационные процессы, происходящие, в том числе, и в исламском мире. Выявление роли религий и идеологий в их рамках — одна из необходимых задач. Возмож-

66. Roy, O. *Globalized Islam: the Search for a New Ummah*, p. 82.

67. См., например: Eisenstadt, S.N. (2003) "Multiple Modernities", *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Part II. Brill Leiden Boston; Gaonkar, D.P. (2001) "On Alternative Modernities", in D.P. Gaonkar (ed.) *Alternative Modernities*. Duke University Press.



но, рассмотрение современных процессов в исламе в логике реформации позволит продвинуться на этом пути.

## Библиография / References

- Ан-Наим А.А. На пути к исламской реформации (гражданские свободы, права человека и международное право). М.: Музей и общественный центр имени Андрея Сахарова, 1999.
- Армстронг К. Битва за Бога: История фундаментализма. М.: Альпина нон-фикшн, 2013.
- Атлан С. Разговаривая с врагом. Религиозный экстремизм, священные ценности и что значит быть человеком. М.: Карьера пресс, 2016.
- Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М.: Директ-медиа, 2011.
- Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. М.: Московская школа политических исследований, 2004.
- Игнатенко А. Расколотая Умма в ожидании судного дня (Новый взгляд со старых позиций) // Отечественные записки. 2003. № 5.
- Казенин К., Стародубовская И. Северный Кавказ: *quo vadis?* Экспертный доклад [<http://polit.ru/article/2014/01/14/caucasus/>, доступ от 30.08.2017].
- Калхун К. Национализм. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006.
- Кисриев Э.К. Ислам и власть в Дагестане. М.: ОГИ, 2004.
- Льюис Б. Что не так? Путь Запада и Ближнего Востока: прогресс и традиционализм. М.: ЗАО «Олимп-Бизнес», 2003.
- Макаров Д.В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М., 2000.
- Паин Э.А. Социальная природа экстремизма и терроризма // Общественные науки и современность. 2002. № 4. С. 113–124.
- Порозовская Б.Д. Мартин Лютер. Его жизнь и реформаторская деятельность // Ян Гус. Мартин Лютер. Жан Кальвин. Торквемада. Лойола: Биографические очерки. М.: Республика, 1995.
- Порозовская Б.Д. Жан Кальвин. Его жизнь и реформаторская деятельность // Ян Гус. Мартин Лютер. Жан Кальвин. Торквемада. Лойола: Биографические очерки. М.: Республика, 1995.
- Фурман Д.Е. Реформа ислама по Мохамеду Тахе и Ахмеду Ан-Наиму. Послесловие к книге А.А. Ан-Наима «На пути к исламской реформации» // Фурман Д.Е. Избранное. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2011.
- Фурман Д.Е. Идеология реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания // Фурман Д.Е. Избранное. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2011.
- Чедвиг О. Реформация. Противостояние католиков и протестантов в Западной Европе XVI–XVII вв. М.: ЗАО Издательство Центрполиграф, 2011.
- An-Naim, A.A. (1999) *Na puti k islamskoi reformatsii (grazhdanskie svobody, prava cheloveka i mezhdunarodnoe pravo)* [Towards an Islamic reformation (civil liberties, human rights and international law)]. Moscow: Muzei i obshchestvennyi tsentr imeni Andreia Sakharova.
- Armstrong, K. (2013) *Bitva za Boga: Istoriia fundamentalizma* [Battle for God: the history of fundamentalism]. Moscow: Al'pina non-fikshn.

- Atran, S. (2016) *Razgovarivaia s vragom. Religiozni ekstremizm, svyashchennye tsennosti i chto znachit byt' chelovekom* [Talking to the enemy: Religious extremism, sacred values and what it means to be human]. Moscow: Kar'era press.
- Chedvig, O. (2011) *Reformatsiia. Protivostoianie katolikov i protestantov v Zapadnoi Evrope XVI–XVII vv.* [Reformation: The confrontation between Catholics and Protestants in Western Europe in the XVI–XVII centuries]. Moscow: ZAO Izdatel'stvo Tsentropoligraf.
- Eisenstadt, S.N. (2003) "Multiple Modernities", in *Comparative Civilizations and Multiple Modernities. Part II*. Brill Leiden Boston.
- Furman, D.E. (2011) "Ideologiya reformatsii i ee rol' v stanovlenii burzhuznogo obshchestvennogo soznaniia" ["The ideology of the reformation and its role in the formation of bourgeois public consciousness"], in Furman D.E. *Izbrannoe*. Moscow: Izdatel'skii dom "Territoriia budushchego".
- Furman, D.E. (2011) "Reforma islama po Mokhamedu Takhe i Akhmedu An-Naimu. Posleslovie k knige A.A. An-Naima 'Na puti k islamskoi reformatsii'" [The reform of Islam by Mohamed Taha and Ahmed An-Naim: The afterword to the book by A. A. An-Naim Towards an Islamic reformation], in Furman D.E. *Izbrannoe*. Moscow: Izdatel'skii dom "Territoriia budushchego".
- Gaonkar, D.P. (2001) "On Alternative Modernities", in D.P. Gaonkar (ed.) *Alternative Modernities*. Duke University Press.
- Gellner, E. (2004) *Usloviia svobody. Grazhdanskoe obshchestvo i ego istoricheskie soperniki* [Conditions of liberty: Civil society and its historical rivals]. Moscow: Moskovskaia shkola politicheskikh issledovani.
- Gorsky, Ph.S. (2003) *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Ignatenko, A. (2003) "Raskolotaia Umma v ozhidanii sudnogo dnia (Novyi vzgliad so starykh pozitsii)" ["A divided Umma in expectation of Judgment day (a new view from old positions)"], *Otechestvennye zapiski* 5.
- Kalkhun, K. (2006) *Natsionalizm* [Nationalism]. Moscow: Izdatel'skii dom "Territoriia budushchego".
- Kazenin, K., Starodubrovskaya, I. *Severnyi Kavkaz: quo vadis? Ekspertnyi doklad* [North Caucasus: quo vadis? Expert report] [<http://polit.ru/article/2014/01/14/caucasus/>, accessed on 30.08.2017].
- Kisriev, E.K. (2004) *Islam i vlast' v Dagestane* [Islam and power in Dagestan]. Moscow: OGI.
- Lewis, B. (2003) "Chto ne tak? Put' Zapada i Blizhnego Vostoka: progress i traditsionalizm" [What's wrong? The path of the West and the Middle East: Progress and traditionalism]. Moscow: ZAO "Olimp-Biznes".
- MacCulloch, D. (2003) *The Reformation. A History*. Penguin books.
- Makarov, D.V. (2000) *Ofitsial'nyi i neofitsial'nyi islam v Dagestane* [Official and unofficial Islam in Dagestan]. Moscow.
- Pain, E.A. (2002) "Sotsial'naia priroda ekstremizma i terrorizma" ["The social nature of extremism and terrorism"], *Obshchestvennye nauki i sovremennost'* 4: 113–124.
- Phillips, A. (2005) "The Protestant Ethic and the Spirit of Jihadism — Transnational Religious Insurgencies and the Transformation of International Orders", *Review of International Studies* 36(2): 257–280.
- Pipes, D. (2008) *In the Path of God: Islam and Political Power. Preface to the Transaction Edition*. New Brunswick (USA) and London (UK), Transaction Publishers.

- Porozovskaia, B.D. (1995) "Martin Liuter. Ego zhizn' i reformatorskaia deiatel'nost'" ["Martin Luther: His life and reform efforts"], in *Ian Gus. Martin Liuter. Zhan Kal'vin. Torkvemada. Loiola: Biograficheskie ocherki*. Moscow: Respublika.
- Porozovskaia, B.D. (1995) "Zhan Kal'vin. Ego zhizn' i reformatorskaia deiatel'nost'" ["Jean Calvin: His life and reform efforts"], in *Ian Gus. Martin Liuter. Zhan Kal'vin. Torkvemada. Loiola: Biograficheskie ocherki*. Moscow: Respublika.
- Roy, O. (2004) *Globalized Islam: the Search for a New Ummah*. New York, Columbia University Press.
- Walzer, M. (1965) *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*. Harvard University Press.
- Weber, M. (2011) *Protestantskaia etika i dukh kapitalizma* [*The Protestant ethic and the spirit of capitalism*]. Moscow: Direkt-media.

СОФЬЯ РАГОЗИНА

## «Исламская реформация»: позитивный проект или искусственный концепт?

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-2-51-76>

*Sofya Ragozina*

### “Islamic Reformation”: Positive Project or Artificial Concept?

**Sofya Ragozina** — Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA); Higher School of Economics (Russia, Moscow). [sofyaragozina@gmail.com](mailto:sofyaragozina@gmail.com)

*Today the concept of “Islamic Reformation” acts as a universal framework for a large number of research projects within the field of Islamic and Muslim studies. This theory, mediated by Western modernization theory, claims a comprehensive understanding of Islamic reality and thus attracts many researchers. However, this universality results in a lack of attention to some important areas, which stimulates criticism from experts on Islam. The aim of this article is to identify and characterize the main approaches to understanding the phenomenon of “Islamic reformation.” There are three different groups of researchers who accept the concept’s validity, among whom there is no unity regarding its content. The first group talks about “Islamic reformation” as a positive political program, while the second connects it exclusively with the negative phenomenon of Islamic radicalism. The third group does not engage in polemics about “Islamic reformation,” but rather consistently seeks to prove the concept’s inadequacy in explaining Islamic realities and to offer alternative research models. A detailed consideration of a number of works demonstrates several different approaches within one discourse on “Islamic reformation”.*

**Keywords:** Islam, Islamic Studies, Islamic Reformation, Islamic modernism, orientalism, ijtihad.

**М**УСУЛЬМАНСКИЕ сообщества в Европе, феномен «Исламского государства»<sup>1</sup>, суфийские общины Северной Африки — эти и многие другие аспекты исламской действительности остаются актуальными предметами исследования для ученых с самым разным бэкграундом. Поэтому работы, посвященные исламу как в широком смысле, так и с акцентом на некоторые частные моменты, зачастую характеризуются мультидисциплинарностью. Наиболее успешными в объяснении того или иного феномена оказываются работы, сочетающие в себе различные подходы социальных и гуманитарных наук. Во многом именно такая комплексность предмета исследования обуславливает непрекращающийся поиск наиболее оптимальных концептуальных рамок.

Стоит оговориться, что здесь мы говорим, прежде всего, о западной социальной науке. При работе с исламским материалом наиболее востребованным оказывается применение концептов западной социальной теории, а также попытка провести аналогии между явлениями, происходящими в мусульманском и западном мире. Во многом такая практика продолжает и воспроизводит ориенталистскую парадигму знания о Востоке, в рамках которой воспроизводятся неравные идентичности «нас» (Запада) и «их» (Востока). Данная статья посвящена одному из таких концептов, ставших в последнее время чрезвычайно востребованным — «исламской реформации». Мы намеренно ставим кавычки, подразумевая искусственность данного исследовательского понятия.

Текущее состояние исследований об исламе свидетельствует о том, что концепт «исламской реформации», задавая универсальные рамки, опосредованные западной теорией модернизации, претендует на комплексное осмысление исламской действительности, чем привлекает множество авторов. Стоит сразу оговориться, что в большинстве случаев речь идет о реформации, как о намерении проводить реформы, хотя иногда встречаются попытки провести параллели между протестантской Реформацией и тем, что происходит сейчас в мусульманском мире, о чем будет сказано подробнее. Однако универсальность данного концепта, невнимание к частным аспектам делает его уязвимым и вызывает критику у ряда специалистов по исламу. Цель данной работы — идентифицировать и охарактеризовать основные подходы к пониманию феномена «исламской реформации». Пред-

1. Запрещена в РФ по решению Верховного Суда Российской Федерации от 29.12.2014 № АКПИ 14-1424С.

лагаемая нами типология основана на ценностном и содержательном критерии. Исследовательское пространство поделилось на неравные группы тех, кто приемлет и не приемлет рассматриваемый нами концепт как таковой. Ввиду кратко обозначенных выше причин сторонников применения концепта «исламской реформации» значительно больше. Однако среди них нет единства относительно содержания данного концепта: одни говорят об исламской реформации как о позитивной политической программе, а другие, наоборот, связывают ее исключительно с негативными явлениями исламского радикализма. Наконец, третья группа авторов не признает аргументацию, так или иначе апеллирующую к идее исламской реформации, последовательно обосновывая ее неэффективность в объяснении исламских реалий и предлагая альтернативные исследовательские модели. Предложенная схема не беспроблемна и не претендует на всеобщность, хотя бы потому, что мы рассмотрели лишь ряд работ, которые, однако, наиболее ярко выражают исследовательские позиции каждого из подходов. Кроме того, мы постарались продемонстрировать широту предметов исследования, к которым обращаются авторы, апеллирующие к концепту «исламской реформации».

### **Подход 1: «Что пошло не так?»: реформация как позитивный проект либерализации ислама**

Вопрос «Что пошло не так?» вынесен в название работы одного из авторитетных западных исследователей — Бернарда Льюиса<sup>2</sup>. Подробно рассматривая историю мусульманского мира, автор ищет ответ на, казалось бы, простой вопрос: почему некогда сильный мусульманский мир сейчас уступил первые позиции миру западному? Возможно, основная причина заключается в долгой колониальной истории господства западного мира над большей частью мусульманских стран. В частности, с середины XX века вина была перенесена и на Соединенные Штаты, сохраняющего роль лидера Западного мира. Также подчеркивается, что именно европейцы сыграли решающую роль в становлении антисемитизма в арабском мире. Кажется, что основным «виновником» упадка мусульманского мира является западный империализм. Однако после долгих рассуждений и аргументаций, автор приходит

2. Lewis, B. (2002) *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. Oxford University Press.

к выводу, что все большее число жителей Ближнего Востока перестают искать «внешнего врага» и начинают ставить вопрос иначе: «Что мы сделали не так?» и «Как нам исправить положение?»

Данная работа в полной мере отражает основную идею обозначенного нами первого подхода. В рамках западной теории модернизации ислам (в самом широком смысле слова — от философской системы до социально-политических идеалов) воспринимается как некое отклонение от западной логики исторического процесса и социального развития. В данном случае западная модель развития выступает в качестве неоспоримой универсалии. В такой логике рассуждений вопросы что не так с исламом и что с этим делать звучат более чем убедительно. Отсюда и специфические познавательные инструменты, применяющиеся для изучения восточных обществ. Концепт «развития» в западной теории нагружен позитивной ценностной коннотацией: например, он понимается как движение к демократии, тем самым пересекаясь с понятием прогресса<sup>3</sup>. Поэтому реформа выступает в качестве необходимого инструмента достижения некоего социального идеала. И тогда термин «реформация» используется не столько как аналогия с протестантской Реформацией, сколько как необходимость широкомасштабных реформ в принципе.

Зачастую в данном вопросе современные авторы обращаются к наследию тех, кого в западной и отечественной историографии принято называть исламскими модернистами. Исламский модернизм — это социально-политическое движение и философское направление, пик которого пришелся на конец XIX — начало XX века, объединяющее попытки осмысления нового места мусульманского мира в условиях западного империализма.

Центральными моментами исламского модернизма стали рассуждения о соотношении *рационального и божественного*, проблема *доктринального плюрализма* и методов его достижения, а также более инструментальные дискуссии о *политическом идеале мусульманских обществ*.

Одним из основоположников традиции исламского модернизма считается Джамалуддин аль-Афгани (1838–1897). Проведший половину жизни в Афганистане и Индии, в начале 1870-х он эмигрировал в Европу, где и создал большую часть своих ра-

3. Rustow, D.A. (1970) "Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model", *Comparative Politics* 2(3): 337-363; Rostow, W.W. (1960). *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge University Press.

бот. Одним из основных для аль-Афгани является тезис о противостоянии исламского мира западному. Приводя многочисленные исторические примеры, он указывает на то, что, несмотря на бывшее величие, сейчас мир ислама находится в забвении. Он признает доминирование мира Запада и в одной из своих статей «Ислам и христианство и их последователи», ищет причины того, «как могло случиться, что “нация миролюбия и добра” (христианство) одержала верх над “нацией войн и побед” (исламом), и мусульмане оказались под властью христиан?»<sup>4</sup>. Он приходит к выводу, что Реформация XVI–XVII веков, раскол христианства на несколько конфессий стимулировали конкуренцию не только в религиозной, но и других сферах общественной жизни, что стало причиной возросших темпов развития. В частности, он указывает на неоспоримое лидерство христианской цивилизации в отрасли научных знаний, которые мусульманскому миру необходимо перенять. «Промышленность не может успешно развиваться без опоры на физику, химию, механику... Все благополучие и богатство нации зиждется на науке... Тот, кто накладывает запрет на некоторые науки, воображая, что тем самым спасает религию, является ее врагом»<sup>5</sup>. Высоко оценивая научный прогресс западного мира, он высказывал идею о том, что для достижения подобных результатов в исламском мире, ислам тоже *необходимо реформировать*, однако делать это нужно по совершенно иному сценарию. «Религиозная реформация была попросту инструментальной. Религиозная реформа, по его мнению, была ключом к европейскому прогрессу и власти, и была необходима исламскому миру для достижения таких же целей»<sup>6</sup>.

В чем же должна заключаться эта реформа? Основная ее цель: объединить ислам, то есть стереть несущественные теологические различия между различными направлениями ислама<sup>7</sup>. Как этого достичь? В первую очередь — открыть «врата иджитхада».

4. Сикоев Р.Р. Панисламизм: истоки и современность. Джамаллудин Афгани и его религиозно-политические последователи XX — начала XXI века. М.: Аспект Пресс. 2010. С. 54.
5. Степанянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока XIX–XX вв. М.: Наука, 1974.
6. Keddi, N.R. (1972) *Sayyid Yamal ad-Din al Afghani*, p. 141. Berkley: University of California Press.
7. Keddie, N.R. (1968) *An Islamic Response to Imperialism*. Berkeley: University of California Press.



*Иджтихад* — это деятельность богослова в изучении и решении вопросов богословско-правового комплекса ввиду постоянно меняющихся условий жизни мусульманской общины<sup>8</sup>. Иджтихад как вынесение личного суждения понимается также и как один из источников мусульманского права (противопоставляемым *киясу* — суждению по аналогии с ситуацией, описанной в Коране и Сунне). В период с VII по XI вв. шел активный процесс интерпретации различных вопросов, что привело к оформлению ряда *мазхабов* — религиозно-правовых школ. Считается, что были даны ответы на все основные вопросы, далее уточнялись лишь отдельные более частные вопросы, поэтому «врата иджтихада были закрыты».

Однако конец XIX века породил множество новых вопросов, ответы на которые, по мнению исламским модернистов, можно было найти, только выйдя за рамки устоявшейся практики *таклида* — следования религиозным авторитетам без предварительного сомнения в истинности их суждений. И основным средством здесь должен был стать иджтихад. Например, индийский поэт Мухаммад Икбал (1877–1938) рассматривал иджтихад как катализатор интеллектуального возрождения ислама, необходимого для построения динамичного демократического общества<sup>9</sup>. Мухаммад Абдо (1849–1905), ученик Джамаллудина Аль-Афгани, называет иджтихад одной из причин успехов первых поколений мусульман, и поэтому призывает обратиться к этой практике и на современном этапе. Иджтихад — это продолжение исламской традиции, а «Коран всегда остается последней опорой, не дающей умме свалиться в пропасть»<sup>10</sup>. Абдо выбирает срединный путь просвещенного ислама, который признает ценность интеллекта и современного научного знания и одновременно отдает должное божественному как источнику человеческой морали<sup>11</sup>. Рашид Рида (1865–1935) актуализирует проблему иджтихада в контексте политической теории. Он ограничивает право халифа на иджтихад, передавая часть полномочий в принятии политиче-

8. Иджтихад // Милославский Г.В., Петросян Ю.А., Пиотровский М.Б., Прозоров С.М. (отв. секретарь) Ислам. Энциклопедический словарь М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 91.

9. Fareed, M.G. (2004) "Ijtihad", in R.P. Matin (ed.) *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, pp. 345, 356. Thomson&Gale.

10. Аль-Джанаби М. Философия современной мусульманской реформации. 2014.

11. Zimney, M. (2009) "Abduh, Muhammad", in J.E. Campo (ed.) *Encyclopedia of Islam*, p. 6. Facts On File.

ских решений наиболее уважаемым представителям мусульманской общины. В этом смысле он апеллирует к идее о необходимости реформирования мусульманского общества, но подобная идея политического консультативного института у него противопоставляется европейским принципам демократии. В конце XIX века связь между таклидом и иджтихадом перешла из юридической в символическую сферу: таклид ассоциировался с причиной ухудшения положения мусульманских обществ в мире, в то время как иджтихад — с идеей о реформировании.

Кроме того, иджтихад в философии исламского модернизма осмысляется и в более широком контексте — как средство рационального познания. Например, для М. Абдо приоритетны те нормы, которые получили рациональное обоснование посредством иджтихада. Одним из примеров использования рациональной аргументации является попытка осмысления так называемых «чудес» ислама: например, вознесения Мухаммада (*мирадж*). Рифаа Ат-Тахави в биографии пророка Мухаммада, изданной в 1865 г., пытается апеллировать к научной логике исключения невозможного. Он рассуждает так: если мы отрицаем факт вознесения Мухаммада, то мы должны отрицать и появление архангела Гавриила на земле, но это невозможно. Мустафа Аль-Мараги говорит, что единственным «абстрактным» чудом является Коран, так как он не нарушает естественных законов. Фарид Ваджи оценивает деятельность пророка Мухаммада через призму социальной науки и говорит, что социальные изменения, произошедшие на Аравийском полуострове во время его деятельности и есть настоящее чудо. А такие чудеса, как «раскол луны» и «открытие груди» он описывает как мифы<sup>12</sup>.

Наиболее важным, на наш взгляд, представляется обратить внимание на то, что обращаясь к реформистской риторике, тем не менее, основной задачей для этих авторов было продолжение именно исламской традиции. Несмотря на использование европейской терминологии, копирование рационалистических моделей аргументации, сутью реформации должно было стать не слепое воспроизведение западных практик и «подстраивание» к ним исламской традиции, а обращение к установленным религиозно-правовым источникам и политическим моделям. Однако большинство проектов по реформированию исламских обществ

12. Sallah, A. (2015) "Islamic Modernists and Discourse on Reason as a Reconciliatory Argument between Islam and the Western Enlightenment", *International Journal of Islamic Thought* 7: 11–24.

именно в таком ключе по разным причинам так и остались не-реализованными (возможно, лишь за исключением проекта Абу Аля Маудуди в Пакистане).

Идея о реформации вновь оказалась востребованной на волне появления феномена так называемого радикального ислама, и особенно после событий 11 сентября 2001 года. Многие современные авторы апеллируют к исламскому модернизму, реинкарнируя концепт «исламской реформации» для объяснения современных событий. Однако если исламские модернисты стремились остаться (и оставались) в лоне исламской традиции и западные концепты использовались ими только как инструмент, то сейчас эти же самые концепты подменяют суть происходящих процессов: например, реформация подменяется либерализацией, а сущностные характеристики протестантской Реформации экстраполируются на исламский мир.

Именно в логике такого рассуждения актуальным становится противопоставление радикального и «хорошего» ислама: правильного, умеренного и прочее. Ислам несет в себе некоторую проблему — «с ним что-то не так», поэтому реформация рассматривается как универсальный инструмент, который позволит исправить сложившееся положение дел. Что именно не так? Это и является фундаментальным вопросом для этого подхода, отвечая на который предлагаются различные программы «исламской реформации». Стоит отметить, что этот подход одинаково популярен как среди исследователей ислама, так и среди мусульманских интеллектуалов и общественных деятелей. Причем последние часто обращаются к риторике «исламской реформации» в довольно эмоциональном ключе.

Так, например, зачастую можно увидеть призывы «начать исламскую реформацию прямо сейчас», то есть радикально переосмыслить основы современного мусульманского общества. Британский писатель, родившийся в Бомбее в мусульманской семье кашмирского происхождения, *Салман Рушди* говорит, что современное состояние ислама диктует необходимость начать мусульманскую реформацию, не только чтобы противостоять джихадистской идеологии, но и чтобы избавиться от «пыльных и душных семинарий традиционалистов и вдохнуть глоток свежего воздуха»<sup>13</sup>. Сутью реформации должна стать ре-интерпрета-

13. Rushdie, S. (2005) "The Right Time for An Islamic Reformation", *Washington Post*. 7.08.2005 [<http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2005/08/05/AR2005080501483.html>, accessed on 23.01.2017].

ция Корана в свете нового времени, чтобы законы VII века стали отвечать реалиям XXI.

Дочь сомалийского оппозиционного политика Хирси Маган Иссе, эмигрировавшая в США, где начала вести активную общественную работу, *Айан Хирси Али* в своей книге «Почему исламу нужна сейчас реформация?»<sup>14</sup> указывает, что западные либералы неверно определили своего врага: не террористы, а средневековая версия ислама представляет наибольшую опасность. Обращаясь к истории ислама времен пророка Мухаммада, она предлагает разделить мусульман на три группы: «мекканские», «мединские» и «меняющиеся». В Мекке мусульмане вели мирную деятельность по обращению в ислам, в то время как в Медине усилилась военизированная составляющая. Поэтому «мекканские мусульмане», которых большинство, исповедуют «мирную религию», в то время как «мединские» обращаются к насильственным методам. И наконец, «меняющиеся» мусульмане осознали необходимость реформирования ислама, так как думают о его будущем. Предлагаемая ей программа исламской реформации состоит из пяти тезисов: 1) обеспечить возможность интерпретации и критического осмысления Корана, 2) дать приоритет этой жизни перед загробной, 3) «снять оковы шариата» и подчинить его секулярному закону, 4) прекратить практику определения правильного, запрета неправильного, 5) покончить с призывами к джихаду<sup>15</sup>.

Известный американский телеведущий иранского происхождения *Реза Аслан* также отстаивает идею о том, что исламская реформация должна стать (а где-то уже стала) инструментом либерализации ислама. Для него основная цель реформации — адаптация ислама к демократическим принципам, так как «репрезентативная демократия — возможно, лучший социальный и политический эксперимент во всем мире»<sup>16</sup>. Такие демократические идеалы, как конституционализм, подотчетность правительства, плюрализм и права человека уже восприняты во многих исламских странах. Секуляризм не является обязательным условием для воплощения этих концептов в жизнь: они вполне применимы и для религиозного общества. Интересно, что имен-

14. Ayaan, H.A. (2016) *Heretic: Why Islam Needs a Reformation Now*. Harper Paperbacks.

15. Joseph, C. B. (2017) “Heretic: Why Islam Needs a Reformation Now”, *The European Legacy* 22(1): 94–96.

16. Aslan, R. (2005) *No God but God. The Origins, Evolution, and Future of Islam*. Random House.

но Мухаммад Абдо, по его мнению, адаптировал язык демократии к исламской риторике.

Что же касается научного дискурса, то стоит сказать, что осмысление исламской практики в ключе «необходимости изменения мусульманских обществ» породило целое направление исследований, посвященных проблеме соотношения ислама и демократии<sup>17</sup>. Несмотря на то, что авторы не обращаются к терминологии реформации, можно сказать, что они продолжают эту исследовательскую традицию.

Профессор Гарвардского университета *Даниель Пайпс* является одним из самых ярких сторонников идеи о необходимости либерализации ислама. Чтобы модернизировать ислам, мусульмане должны воспринять опыт своих собратьев-монотеистов, и прояснить отношение ислама к рабству, вопросам выхода из ислама и прочее. Тогда реформированный современный ислам более не будет поддерживать неравноправие женщин, джихад или терроризм смертников, не будет требовать смертной казни за прелюбодеяние, богохульство и отступничество<sup>18</sup>. Ответственность за продвижение такой позитивной программы действий Д. Пайпс возлагает на «вестернизирующихся анти-исламистов». «Они слабы и разрозненны, но они существуют, и именно они представляют собой единственную надежду в победе над глобальным джихадом и идеей превосходства ислама (*Islamic supremacism*), и заменой его исламом, не угрожающим цивилизации».

То же самое касается вопроса «встраивания»/адаптации/поиска оптимального соотношения норм шариата и светского законодательства.

*Вилфрид Рейд Клемент* указывает на безальтернативность реализации проекта исламской реформации, так как «в современных экономических условиях, исламский мир остался на уровне середины XIII века»<sup>19</sup>. Позиция В.Р. Клемента отличается особым радикализмом: ислам не внес никакого вклада в мировое знание

17. См. например: Sachedina, A. (2001) *Islamic Roots of Democratic Pluralism*. Oxford University Press; Hasemi, N. (2009) *Islam, Secularism, and Liberal Democracy. Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*. Oxford University Press; Khatab, S., Bouma, G.D. (2007) *Democracy in Islam*. Routledge.

18. Pipes, D. (2013) "Can Islam Be Reformed? History and Human Nature Say Yes", *Middle East Forum* [<http://www.danielpipes.org/13033/can-islam-be-reformed>, accessed on 23.01.2017].

19. Clement, W.R. (2003) *Reforming the Prophet. The Quest for the Islamic Reformation*, p. 86. Insomniac Press.

со средних веков, а единственный урок, вынесенный из западного опыта клириками и правителями, состоит в том, что Возрождение и Реформация на Западе были ошибкой. Поэтому «настоящая реформация» должна способствовать развитию исламского мира. Она станет возможна, если элементы традиционной идентичности будут сведены к минимуму (в качестве одного из таких элементов он называет акцент на ценности «большой семьи» в противовес индивидуальным ценностям). Кроме того, реформация также невозможна без реформы шариата.

Суданский ученый, проживающий в эмиграции в США, *Абдулла Ахмед Ан-Наим* предлагает подробный проект реформы шариата. В центре его внимания соотношение «исламского публичного права» с требованиями секуляризма. Максимальное использование потенциала иджитхада позволит достичь доктринального плюрализма, и тогда шариат, «являясь продуктом не божественной, но человеческой интерпретации», будет отвечать требованиям секулярных правовых концепций. Работа, к которой чаще всего обращаются исследователи при осмыслении исламской реформации, была опубликована в 1990 году<sup>20</sup>. С тех пор А.А. Ан-Наим опубликовал настолько большое количество работ, что уже можно говорить о собственной исследовательской традиции. Как правило, А.А. Ан-Наим обращается к анализу правовых техник того, как можно соотнести шариат с международным правом, концепцией прав человека, теорией гражданства. Кроме того, он занимается широкой популяризаторской работой<sup>21</sup>, и его идеи крайне востребованы.

В качестве обоснования наилучшего момента для начала «исламской реформации» в качестве аргумента приводится фактор медиа. Роль печатного станка Гуттенберга в эпоху протестантской реформации сейчас выполняет массовое образование и широкий доступ в интернет. Благодаря доступу в интернет, у многих мусульман открывается «прямой доступ» к знаниям об исламе, на основе которых опять же актуализируется практика иджитхада. Профессор Дартмутского колледжа *Дейл Эйкельман* указывает на важную черту современного общества: одним из главных моментов в понимании публичного пространства становится ком-

20. An-Na'im, A.A. (1990) *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse University Press.

21. An-Naim's personal website [<https://scholarblogs.emory.edu/aannaim/>], accessed on 23.01.2017].

муникативный аспект<sup>22</sup>. Открытые дискуссии, которыми в первую очередь характеризуется коммуникация в интернете, формируют новые символический язык ислама, появляется феномен «креативной интеракции». По мнению Д.Ф. Эйкельмана, эти процессы приближают ислам к демократической традиции. Алексис Корт даже вводит специальный термин, обозначающий данный сегмент коммуникационного пространства, называя его 'Дар Ас-Сайбер Ислам'<sup>23</sup>. Продолжая логику Эйкельмана, в своей статье он обращается к конкретному кейсу коммуникации о домашнем насилии в отношении женщин. По мнению автора, дискуссии в интернете и «новый иджтихад» свидетельствуют о реформистских тенденциях в современном исламе, так как играют положительную роль в противодействии домашнему насилию и в решении проблемы бесправия мусульманских женщин.

Кстати, успешным результатом процесса «исламской реформации» сторонники данного подхода называют появление феномена исламского феминизма. И опять же не обращаясь к терминологии исламской реформации, осмысление различных аспектов данного феномена во всех странах мусульманского мира уже оформилось в отдельное исследовательское направление по аналогии с исследованиями про ислам и демократию<sup>24</sup>.

Таким образом, представители рассмотренного выше подхода пытаются доказать, что ислам не только не является своеобразным архаичным препятствием на пути модернизации, а, наоборот, ее неотъемлемой частью. В связи с этим предлагаются различные программы реформации ислама (в смысле структурных изменений и адаптации к новым условиям), часто сводящиеся к его либерализации. Последовательно отстаивается позиция необходимости заимствования западных институтов и объяснения их сочетаемости с исламом. Путем создания дихотомии «радикальный vs либеральный ислам» обосновывается тезис о том, что проблема «плохого» ислама может быть решена либо за счет

22. Eickelman, D. (2003) "Inside Islamic Reformation", in B. Rubin (ed.) *Revolutionaries and Reformers. Contemporary Islamist Movements In The Middle East*, pp. 203–205. State University of New York Press.

23. Kort, A. (2005) "Dar al-Cyber Islam: Women, Domestic Violence, and the Islamic Reformation on the World Wide Web", *Journal of Muslim Minority Affairs* 25(3): 363–383.

24. См. например: Kynsilehto, A. (2008) *Islamic Feminism: Current Perspectives*. Tampere Peace Research Institute; Bahi, R. (2011) "Islamic and Secular Feminisms: Two Discourses Mobilized For Gender Justice", *Contemporary Readings in Law and Social Justice* 3(2): 138–158.



приведение ислама в соответствие западным нормам, либо путем обоснования того, что все ценности, позиционирующиеся как западные, на самом деле в полной мере присущи исламской традиции. И даже если не проводится прямая аналогия с протестантской Реформацией, фактически речь идет о попытке выработать некую исламскую протестантскую этику, которая будет успешно соотноситься с западным модернистским проектом.

## **Подход 2: реформация как непредсказуемая радикализация ислама**

Другая группа ученых также приемлет применение термина «исламская реформация» для описания современных процессов. Однако они вкладывают в него совершенно иное содержание. Исходя из той же предпосылки, что проблемы заложены в самой природе ислама, реформация здесь предстает не как позитивный инструмент «исправления ислама», а как своеобразная «пессимистичная» рамка для констатации негативной картины мира. Исламские радикалы — это и есть «исламские реформаторы», апеллирующие к идеям о возвращении к истокам и отрицающие вызовы западного Модерна. Таким образом, с одной стороны здесь на первый план выходит проблема насилия, а с другой стороны в более широком ключе рефлексировается проблема альтернативы западному пути развития.

Такая позиция во многом восходит к теории С. Хантингтона о столкновении цивилизаций, где особый акцент в рамках рассмотрения «линий разлома между цивилизациями» делается именно на противостоянии западной и исламской цивилизаций. «Военная конфронтация между Западом и исламским миром продолжается целое столетие, и нет никакого намека на ее смягчение»<sup>25</sup>. Он прослеживает историю данного антагонизма начиная с XIII века. Несмотря на широкую критику данной концепции, нельзя не признать ее влияние и широкое применение.

Основные концепции, которые используют авторы в описании идеологии исламских реформаторов, являются *бид'а* и *ас-сальяф ас-салих*.

*Бид'а* означает нововведение, связываемое обычно с заблуждением относительно трактования Корана и Сунны. На протяжении истории богословско-правовой мысли неоднократно вставал во-

25. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. №1. С. 33–48.



прос о границах дозволенного согласно священным текстам. Мединское общество времен пророка Мухаммада рассматривается как социально-политический идеал. Поэтому «плохому» положению мусульман нашлось еще одно объяснение: произошло слишком много нововведений, отдаливших мусульман от идеального времени пророка Мухаммада. В качестве решения предлагалось вернуться к опыту предков — *ас-саляф ас-салих*.

«Отцами-основателями» данной доктрины в исламе считаются Ибн Таймийя (1263–1328) и Абд Аль-Ваххаб (1703–1792). Первый призывал к «чистоте ислама», отказу от нововведений, подвергая критике «попытки привнесения в ислам элементов философии, ориентированной на эллинистические традиции (фалсафа), рационализма калама, культа святых и практики паломничества к могиле Пророка»<sup>26</sup>. Что же касается его политической теории, он выступал за неразрывную связь религии и государства, так как без шариата государство скатывается к тирании. Таким образом, суть обновления ислама сводилась к возвращению к истокам. Что же касается Абд Аль-Ваххаба, то он воспринял концепцию Ибн Таймийи и акцентировал также внимание на понятии *таухида*, которое он понимал как строгое единобожие, что являлось сущностной характеристикой правильного ислама. Его идеология была инструментализирована и использована при создании государства Саудов. Надо сказать, что и тот, и другой позитивно оценивали потенциал практики иджтихада. Для них это также являлось ресурсом реформации ислама, однако уже совершенно в ином ключе: здесь иджтихад используется для буквалистской трактовки Корана, что было успешно использовано в актуализации образа идеального прошлого в настоящем.

Основными двигателями реформации, таким образом, выступают фундаменталисты или же, как иногда их называют, салафиты. На этом список терминов не ограничивается. Так, З.И. Левин предлагает оригинальную классификацию представителей реформаторского движения в исламе. Во-первых, это «салафиты-возрожденцы — блюстители Слова», представителями которых как раз являются Ибн Таймийя, Абд-Аль-Ваххаб и Ахмад ибн Ханбаль, как основатель «наиболее строгой религиозно-правовой школы». Во вторую группу З.И. Левин относит Аль-Афгани,

26. Ибн Таймийя // Милославский Г.В., Петросян Ю.А., Пиотровский М.Б., Прозоров С.М. (отв. секретарь) Ислам. Энциклопедический словарь М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.С. 85.

М. Абдо и прочих и называет их «салафитами-реформаторами — хранителями Духа Писания». «Салафитское реформаторство, в отличие от прочих реформаторских подвижек в религиозном сознании мусульман, не только распатывает фиксированную жестокость ортодоксии, но и подрывает устои освященного ее традиционного общества»<sup>27</sup>. Наконец, деятельность традиционалистов связана, прежде всего, с рядом современных исламистских движений, так или иначе воспринявших идеи салафитов-реформаторов и салафитов-возрожденцев. Таким образом, в целом З.И. Левин соглашается с тем, что и протестантская Реформация, и реформация в исламе имеют одну цель — адаптировать религию к новым условиям времени. Однако в то время как «Реформация была духовной и политической революцией, нарушившей канон, ... мусульманское реформаторство не покушалось на канон, ограничиваясь его толкованием»<sup>28</sup>. Получается, что радикальные трактовки, которые используют исламисты, являются не чем иным, как следствием исламской доктрины — важный тезис для сторонников данного подхода.

Другой российский исследователь А. Игнатенко также отстаивает тезис об эндогенности радикализма в исламе<sup>29</sup>. Процесс появления сект является «естественным способом бытования ислама» и все исламистские организации есть закономерный этап развития исламских обществ. Религия не является внешним риторическим элементом для организаций вроде «Аль-Каиды» или других многочисленных исламистских движений, действующих по всему миру, а представляет определенный органический этап развития ислама как такового на современном этапе. В качестве доказательства данного тезиса А. Игнатенко указывает на возможность применения методологии классического труда Аш-Шахрастани «Книги о религии и сектах» к анализу современных исламистских движений<sup>30</sup>.

Как видно из рассуждений З.И. Левина и А. Игнатенко, в рамках данного подхода по-новому актуализируется дискуссия

27. Левин З.И. Хранители Слова и блюстители Духа Откровения // Фундаментализм. М.: Институт востоковедения РАН — Издательство «Крафт+», 2003. С. 26.

28. Левин З.И. Реформа в исламе. Быть или не быть? М.: Институт востоковедения РАН — Издательство «Крафт+», 2005. С. 112.

29. Игнатенко А. Эндогенный радикализм в ислам // Ислам и политика: сборник статей. М.: Институт религии и политики, 2004. С. 8–39.

30. Игнатенко А. Эпистемология исламского радикализма // Ислам и политика: сборник статей. М.: Институт религии и политики, 2004. С. 234–241.

об «ортодоксальном» и «неортодоксальном»/«сектантском» исламе. Зачастую такая дихотомия используется как аналитический инструмент при анализе исламских радикальных движений для различения ислама как религиозной системы и исламской риторики, использующейся для обоснования той или иной идеологии<sup>31</sup>. Иногда данные категории упрощаются до отделения «хорошего» ислама от «плохого»<sup>32</sup>.

Михаэль Палмер рисует еще более устрашающую картину. Для него исламская реформация — это радикальный возврат к истокам с непредсказуемыми последствиями. Джихадисты надеются реинкарнировать свое прошлое и сделать его оплотом противостояния модернизации: это грозит уничтожению ислама, не потому что он является слабой религией, а потому, что занимает центральное место в жизни верующих. В то время как большинству христиан и иудеев удалось сохранить основы своей веры только благодаря тому, что они отдали «публичное пространство» модерности (*surrendering “public square” to modernity*), в исламе такая практика еще не определена. И если Бен Ладен и такие как он достигнут успеха, это уже не будет нужно: потому что современность будет исламизирована, а не ислам модернизирован<sup>33</sup>.

Почему идея обновления через возвращение к истокам нашла такой отклик в мусульманских обществах? Б.А. Робертсон, на наш взгляд, предлагает наиболее обоснованный ответ на этот вопрос. Движения «исламских реформаторов» представляют собой политическую альтернативу слабым, зачастую дискредитировавшим себя политическим институтам. В первую очередь это связано с тем, что они по инерции воспроизводят управленческие практики, сохранившиеся со времен колониальной эпохи<sup>34</sup>. Иными словами, не было проведено глубокой политической рефор-

31. Turner, H.W. (1993) “New Religious Movements in Islamic West Africa”, *Islam and Christian-Muslim Relations* 4(1): 3–35; Hellmich, Ch. (2014) “How Islamic Is al-Qaeda? The Politics of PanIslam and the Challenge of Modernization”, *Critical Studies on Terrorism* 7(2): 241–256

32. Lacey, J. (2014) “‘Turkish Islam’ as ‘Good Islam’: How the Gülen Movement Exploits Discursive Opportunities in a Post-9/11 Milieu”, *Journal of Muslim Minority Affairs* 34(2): 95–110; Bryan, J.L. (2004) “In Search of ‘The True’ Islam: Constructing Muslim Identities in Hostile Times: The Impact of 9/11 on Arab Muslims in Jersey City”, *Conference Papers — American Sociological Association*. 14 August.

33. Palmer, M.A. (2007) *The Last Crusade. Americanism and the Islamic Reformation*. Potomac books.

34. Roberson, B.A. (2002) “The Shaping of the Current Islamic Reformation”, *Mediterranean Politics* 7(3): 8.

мы после ухода европейцев. Однако попытки предпринимались: продолжением антиколониальных движений стала крайне популярная в 50-е годы идеология арабского национализма. Однако данный идеологический инструмент оказался не в состоянии решить «израильскую проблему», представляющую главный интерес арабских государств того периода<sup>35</sup>. Ряд ученых обращают внимание на то, что 1967 год стал точкой невозврата: поражение в шестидневной войне стало не только политическим поражением арабских государств, но идеологическим крахом идеологии панарабизма. Сложившийся идеологический вакуум был заполнен идеями исламского возрождения — как реинкарнации исламской идентичности вместо арабской. Кроме того, Б.А. Робертсон подчеркивает, что исламская реформация представляет собой комплексное и постоянно меняющееся явление. В связи с этим формулировка, вынесенная в название его статьи «Формирование исламской реформации», также является и названием сборника статей, куда вошли работы, посвященные, по мнению Б.А. Робертсона, анализу различных аспектов исламской реформации<sup>36</sup>.

Таким образом, данный подход фактически является обратной стороной медали первого подхода. Во-первых, и те, и другие исходят из базовой негативной оценки текущего положения мусульман: для этого используются категории «болезни», «столкновения цивилизаций», «радикализма» и прочее. Кроме того, зачастую радикализм предстает как имманентная черта ислама как такового. В связи с чем, концепция «исламской реформации» предстает для них наиболее оптимальной. Однако если первые ищут оптимальный проект выхода из сложившегося кризиса, то вторые предлагают сконцентрироваться на рефлексии сущности и негативных последствий действий «исламских реформаторов». Во-вторых — что менее очевидно, но не менее существенно — общим для двух рассмотренных выше подходов является восприятие ислама как единого «организма»/«цивилизации» с общими проблемами, делающими возможным выработку единой модели решения проблемы. Однако, подобные обобщения зачастую оказываются крайне непродуктивными при обращении к реальному контексту.

35. Ibid, p. 9.

36. Roberson, B.A. (ed.) (2003) *The Shaping of the Current Islamic Reformation*. Frank Cass.

### **Подход 3: Реформация как искусственный концепт: неверно установленные предпосылки, переопределяющие реальность**

Данный подход является самым неоднородным, а объединение таких разных исследователей в одну группу выглядит крайне неоднозначно. Это связано с тем, что критерий для выделения данного направления был определен чрезвычайно широко. Как уже было сказано выше, с определенной долей уверенности можно утверждать, что первые два подхода доминируют в научном и публичном пространстве, отражая структуру знания об исламе в «фукодианском» смысле. В работе «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» М. Фуко использует специальный термин «эпистема», подразумевающий своеобразное «эпистемологическое поле», которое формирует условия для продуцирования научного знания<sup>37</sup>. Поэтому к третьему подходу были отнесены те исследователи, которые так или иначе пытаются выйти за рамки устоявшейся дихотомии «плохого» и «хорошего» ислама, предложив совершенно иную аналитическую схему, или же хотя бы предприняв попытку критически осмыслить сложившееся положение дел в изучении ислама в целом, и в отношении применимости концепта «исламской реформации» к анализу мусульманских обществ.

В одном из интервью *Талал Асад* отмечает, что те, кто призывает к реформированию ислама сейчас для противостояния «исламскому экстремистскому насилию», отрицают, что реформы предпринимались на протяжении всей исламской истории. Прежде всего, продолжает он, надо задать вопрос, почему джихадистские движения появились именно сейчас<sup>38</sup>. Действительно, проблема реформы и изменений в принципе не нова для исламской традиции. Дискуссия уходит своими корнями в сферу философии и теологии относительно соотношения рациональности и откровения. Фактически ее начало восходит к VII веку, периоду после смерти Мухаммада, когда шел активный процесс выработки догматики ислама.

37. “Key Concepts”, michel-foucault.com [http://www.michel-foucault.com/concepts/, accessed on 23.08.2017].

38. Azad, H., Asad, T. (2015) “Do Muslims Belong in the West? An Interview with Talal Asad”, *Eutopia. Institute of Ideas* [http://www.eutopiainstitute.org/2015/02/do-muslims-belong-in-the-west-an-interview-with-talal-asad/, accessed on 24.01.2017].

*Мариетта Тиграновна Степанянц* — один из тех специалистов, кто предпринимает подробный исторический и философский анализ проблемы изменения в исламе как таковой. Она признает использование термина «исламская реформация» по отношению к ряду «массовых сектантских движений», к которым, по ее мнению, относятся движения ваххабизма, бабизма, ахмадийи и махдизма<sup>39</sup>. Однако Степанянц решительно отрицает проведение каких-либо аналогий с европейским опытом, указывая на необходимость рассмотрения данного явления вне сравнительного контекста. Она предлагает досконально изучить философскую традицию средневекового мусульманского общества, так как только это может дать понимание специфики понятий «изменение» и «реформа» в мусульманском контексте.

Онтологические основы идей мусульманского реформаторства восходят к возникновению *калама* — теоретической спекулятивной теологии — и появлению в VIII веке течения мутазилитов, отстаивавших рационалистический подход к решению спорных богословских вопросов. Мутазилиты превозносили разум и считали, что человек в своем могуществе может не только сравниваться, но и превосходить Аллаха<sup>40</sup>. Другим направлением в *каламе* был ашаризм, представители которого также апеллировали к идее «абсолютного разума» и отвергали такид. Кстати, идею о том, что исламская реформация воспроизводит ашаритские практики также озвучила Стенли Лейн-Пул в своей книге, опубликованной еще в 1883 году<sup>41</sup>.

Что же касается гносеологических основ, то здесь Степанянц обращается к расколу, произошедшему также в VIII веке в среде *факихов* (правоведов): на *асхаб аль-хадис*, настаивавших на строгом следовании слову божьему, и на *асхаб ар-рай*, допускавших использование рационалистического метода для вынесения логического заключения по конкретному вопросу. Опять же в центре внимания стоит допустимость иджтихада. «Заккрытие иджтихада» явилось, таким образом, препятствием на пути ко всему новому<sup>42</sup>. Таким образом, Степанянц демонстрирует, что дискус-

39. Степанянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока XIX–XX вв. С. 16–31.

40. Фролова Е.А. Арабская философия. Прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 57.

41. Lane-Poole, S. (1883) *Studies in a Mosque*. London: W.H. Allen&Co., 13 Waterloo Place.

42. Степанянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока XIX–XX вв. С. 16.

сии о необходимости реформирования мусульманского общества не возникли из ниоткуда в конце XIX — начале XX века. Им предшествовали многовековая полемика мусульманских ученых, ставящих принципиальные вопросы богословия и воплощения принципов шариата.

Описание философских аспектов мусульманской реформации позволяет лучше понять сущность современных исламских движений, однако, не отвечает на вопрос: почему же все-таки джихадистские движения появились именно сейчас? Профессор Европейского университета во Флоренции *Оливье Руа* также указывает на неконструктивность анализа современных мусульманских реалий в контексте Реформации. Если говорить о либерализации ислама, то происходит очевидная подмена понятий: проблема интеграции мусульман в европейское общество связывается с необходимостью реформы в лоне ислама. Но на самом деле «проблема ислама» никак не связана с «неудавшейся интеграцией» или с колониальным прошлым. Неконструктивным выглядит и связь ислама с любыми формами радикализма: ведь нет объективных доказательств того, что ношение бурки приводит к присоединению к Аль-Каиде<sup>43</sup>. Центральным моментом в понимании проблемы радикализации должно быть осознание феномена нигилизма. Современные исламисты — это еще одно проявление Нью Эйджа, это те, кто хочет порвать с поколением своих родителей, порвать с окружающей их повседневностью. О. Руа проанализировал порядка 100 биографий тех, кто участвовал в террористической деятельности во Франции, и оказалось, что общей чертой почти для всех, стало произошедшее «вторичное обращение в ислам» (*reconversion*) после того, как они вели вполне светский образ жизни<sup>44</sup>. В этом смысле попытки интегрировать ислам ведут не к либерализации или реформации, а порождают лишь обратную тенденцию, воплощающуюся в радикальном ответе на вызовы современного общества. Появление ислама в европейском контексте свидетельствует об общем сдвиге в религиозном ландшафте, новом формате отношений между различными сообществами. Либеральный и фундаменталистский — различные формы ислама. Однако именно фундамента-

43. Roy, O. (2013) "Secularism and Islam: The Theological Predicament", *The International Spectator* 48(1):9.

44. Roy, O. (2017) "Who Are the New Jihadis", *Guardian*. 13.04.2017 [<https://www.theguardian.com/news/2017/apr/13/who-are-the-new-jihadis>, accessed on 21.08.2017]



листский проект оказывается более востребованным в современных условиях глобализации и *декультурации* (*deculturation*), так как именно он апеллирует к «чистой» религии, свободной от различных культурных влияний. Таким образом, О. Руа предлагает выйти за сложившиеся рамки «безальтернативной необходимости интеграции мусульман», обратив внимание на структурные социальные изменения, затрагивающие в равной степени и мусульман, и христиан, и представителей других религий и духовных течений.

О невозможности употребления понятия «исламская реформация» говорит и *Самира Хадж*, так как данная «концептуальная натяжка» (в смысле Дж. Сартори<sup>45</sup>) не позволяет в достаточной степени проанализировать социальный контекст в осмыслении феномена изменений в мусульманском обществе. Она считает, что прежде, чем навешивать ярлыки на Абд Аль-Ваххаба как главного идеолога джихадизма, а на Аль-Афгани как главного сторонника реформы в исламе, следует обратиться к нарративному анализу их биографий. Отрицая подход генерализаций и сравнений, на примере подробнейшего рассмотрения жизненных путей этих деятелей она обосновывает ведущую роль уникального социального контекста, в котором происходило формирование этих философов и они реализовывали свои программы.

Наконец, следует сделать еще одно общее критическое замечание, касающееся разделения ислама на либеральный и радикальный. Такой подход неизбежно воспроизводит ориенталистскую парадигму исследования Востока, заложенную Э. Саидом<sup>46</sup>. Несмотря на масштабную критику данной концепции, она, несомненно, оказывает существенное влияние на современные исследования по исламу: нарратив исламской угрозы, противостояние исламской и христианской цивилизации отражается, например, в том, что множество работ оказываются посвящены анализу различных аспектов исламского радикализма — в рамках исламской реформации или нет. Кроме того, восприятие ислама как некоего гомогенного организма также отвечает логике ориентализма. Именно в таком случае оказываются возможными искусственные типологии типа «салафитский-умеренный», «мигрантский-лояльный государству». И тогда неверно описанная реальность

45. Sartori, G. (1970) "Concept Misformation in Comparative Politics", *American Political Science Review* 64(4): 1033–1053.

46. Саид Э. Ориентализм. СПб: Изд-во «Русский мир», 1995.



и ошибочные предпосылки приводят к программированию определенного будущего.

Наиболее комплексную модель выхода за рамки ориентализма и преодоления логики рассуждений в изначально заданных рамках представил *Талал Асад*. В его логике дискуссии о правильности формулировки предмета исследования — политический ислам, исламский фундаментализм или реформаторский салафизм — не имеют ничего общего с реальностью, так как неверно определяют сам предмет. Он говорит о том, что наиболее продуктивно оказывается изучать ислам как дискурсивную традицию, которая сама по себе обращается к концепциям прошлого и будущего, с особым интересом к исламской практике в настоящем<sup>47</sup>. Следуя антропологической исследовательской логике, Т. Асад отмечает, что необходимо отказаться от запрограммированных дискурсов «модернистского» и «фундаменталистского» ислама, а перейти к анализу установленных практик обычных мусульман. Иными словами, к каждой практике — будь то суданские суфийские практики или мусульманские общины Франции — нужен свой уникальный подход, который не может быть помещен ни в какую концептуальную схему. Т. Асад признает, что новая концепция религии, сложившаяся после протестантской Реформации оказала некоторое влияние на дискуссии в лоне исламской традиции, например, о соотношении шариата и светского законодательства<sup>48</sup>. Однако нельзя преувеличивать значение данного явления, скорее нужно учитывать предыдущий исламский опыт. Интересна также позиция Т. Асада относительно искусственности концепта ортодоксии в исламе. Ортодоксия — это лишь властное отношение. «Если у мусульман есть возможность регулировать, поддерживать, требовать и устанавливать *правильную* практику, а также исключать, осуждать, подрывать и менять *неправильную*, то тогда можно говорить об ортодоксии»<sup>49</sup>.

Другой исследователь, Брайан Тернер, обращается к социологии ислама как к наиболее приемлемой модели преодоления ориентализма. Он критикует не только саидовский ориентализм, но и веберовскую парадигму, обусловившую, по его мнению, само

47. Asad, T. (1986) "The Idea of an Anthropology of Islam", *Occasional Papers Series*. Center for Contemporary Arab Studies Georgetown University.

48. Mahmood, S., Asad, T. (1996) "Modern Power and the Reconfiguration of Religious Traditions", *SEHR* 5(1) [<https://web.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/asad.html>, accessed on 21.01.2017].

49. Asad, T. "The Idea of an Anthropology of Islam", p. 15.

появление феномена ориентализм<sup>50</sup>. Не вдаваясь в подробности, стоит отметить, что основная критика сводится к тому, что теория М. Вебера заложила дискриминационные предпосылки по отношению к незападным культурам. Б. Тёрнер также настаивает на необходимости отказа от разного рода генерализаций и привнесения искусственных непродуктивных концептов, одним из которых он считает концепт «исламской цивилизации». В то же время, в отличие от Т. Асада для него гораздо более важным является связывание частных моментов с более широким социальным контекстом.

\* \* \*

Современная политическая конъюнктура актуализирует задачу поиска оптимальных концепций в исламских исследованиях. В ситуации наличия широкого спектра объектов исследований, продиктованной широтой самой исламской традиции, одними из наиболее востребованных оказываются подходы, предлагающие различные обобщающие схемы, типологии и классификации, позволяющие охватить богатый эмпирический материал в рамках одного исследования. Одним из таких примеров является обращение к концепту «исламской реформации». По многим причинам он стал крайне востребованным как среди специалистов по исламу, которые рассматривают проблему изменения в мусульманских обществах в самом широком смысле слова и даже проводят параллели с европейской Реформацией, так и среди мусульманских интеллектуалов, которые, во многом опираясь на опыт мусульманского модернизма конца XIX — начала XX века, говорят о необходимости реформации мусульманских обществ. Во-первых, использование концепта «исламской реформации» представляется довольно инструментальным и решает конкретные политические задачи: позволяет выработать программу либерализации/модернизации/демократизации ислама, превратив «плохой ислам» в «хороший». Во-вторых, идентификация современных исламских радикальных движений как мусульманских реформаторских якобы делает возможным более глубокое понимание их сущности. В-третьих, использование концепта «ис-

50. Turner, B.S. (2013) *The Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*. Ashgate Publishing Company; Рагозина С. Об антиориенталистской социологии ислама Брайана Тёрнера // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 297–310.

ламской реформации» оказывается приемлемой в устоявшейся ориенталистской парадигме. Однако недоучет контекстуальных факторов использования концепта «исламской реформации» приводит не только к ошибочным выводам по частным вопросам, но и к существенным абберациям в восприятии ислама. Отсюда наиболее эффективным и перспективным представляется более критическое и осторожное использование концепта реформации, а также обращение к более контекстуально ориентированным подходам, ярким примером которого является антропологический подход Т. Асада.

## Библиография / References

- Аль-Джанаби М. Философия современной мусульманской реформации. 2014.
- Игнатенко А. Эндогенный радикализм в ислам // Ислам и политика: сборник статей. М.: Институт религии и политики, 2004. С. 8–39.
- Игнатенко А. Эпистемология исламского радикализма // Ислам и политика: сборник статей. М.: Институт религии и политики, 2004. С. 234–241. (217–255)
- Левин З.И. Реформа в исламе. Быть или не быть? М.: Институт востоковедения РАН — Издательство «Крафт+», 2005.
- Левин З.И. Хранители Слова и блюстители Духа Откровения // Фундаментализм. М.: Институт востоковедения РАН — Издательство «Крафт+», 2003.
- Милославский Г.В., Петросян Ю.А., Пиотровский М.Б., Прозоров С.М. (отв. секретарь) Ислам. Энциклопедический словарь М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.
- Рагозина С. Об антиориенталистской социологии ислама Брайана Тёрнера // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 297–310.
- Саид Э. Ориентализм. СПб: Изд-во «Русский мир», 1995.
- Сикоев Р.Р. Панисламизм: истоки и современность. Джамаллудин Афгани и его религиозно-политические последователи XX — начала XXI века. М.: Аспект Пресс. 2010.
- Степанянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока XIX—XX вв. М.: Наука, 1974.
- Фролова Е.А. Арабская философия. Прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010.
- Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. №1. С. 33–48.
- Al-Janabi, M. (2014). *Filosofia sovremennoi musul'manskoi reformatsii [The philosophy of the contemporary Muslim reformation]*.
- An-Na'im, A.A. (1990) *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse University Press.
- Asad, T. (1986) "The Idea of an Anthropology of Islam", *Occasional Papers Series*. Center for Contemporary Arab Studies Georgetown University.
- Aslan, R. (2005) *No God but God. The Origins, Evolution, and Future of Islam*. Random House.

- Ayaan, H.A. (2016) *Heretic: Why Islam Needs a Reformation Now*. Harper Paperbacks.
- Azad, H., Asad, T. (2015) "Do Muslims Belong in the West? An Interview with Talal Asad", Eutopia. Institute of ideas [<http://www.eutopiainstitute.org/2015/02/do-muslims-belong-in-the-west-an-interview-with-talal-asad/>], accessed on 24.01.2017].
- Bahi, R. (2011) "Islamic and Secular Feminisms: Two Discourses Mobilized For Gender Justice", *Contemporary Readings in Law and Social Justice* 3(2): 138–158.
- Bryan, J.L. (2004) "In Search of 'The True' Islam: Constructing Muslim Identities in Hostile Times: The Impact of 9/11 on Arab Muslims in Jersey City", *Conference Papers — American Sociological Association*. 14 August.
- Campo, J.E. (ed.) (2009) *Encyclopedia of Islam*. Facts On File.
- Clement, W.R. (2003) *Reforming the Prophet. The Quest for the Islamic Reformation*. Insomniac Press.
- Eickelman, D. (2003) "Inside Islamic Reformation", in B. Rubin (ed.) *Revolutionaries and Reformers. Contemporary Islamist Movements In The Middle East*, pp. 203–205. State University of New York Press.
- Frolova, E.A. (2010) *Arabskaia filosofiia. Proshloe i nastoiashchee* [Arab philosophy: Past and present]. M.: Iazyki slavianskikh kul'tur.
- Hafez, K. (2010) *Radicalism and Political Reform in the Islamic and Western Worlds*. Cambridge University Press. P. 5.
- Hantington, S. (1994) "Stolknovenie tsivilizatsii?" ["Clash of civilisations?"], *Polis* 1: 33–48.
- Hasemi, N. (2009) *Islam, Secularism, and Liberal Democracy. Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*. Oxford University Press.
- Hellmich, Ch. (2014) "How Islamic Is al-Qaeda? The Politics of PanIslam and the Challenge of Modernization", *Critical Studies on Terrorism* 7(2): 241–256.
- Ignatenko, A. (2004) "Endogennyi radikalizm v islam" ["Endogenous radicalism in Islam"], in *Islam i politika: sbornik statei*, ss. 8–39. M.: Institut religii i politiki.
- Ignatenko, A. (2004) "Epistemologiya islamskogo radikalizma" ["The epistemology of Islamic radicalism"], in *Islam i politika: sbornik statei*, ss. 217–255. M.: Institut religii i politiki.
- Joseph, C.B. (2017) "Heretic: Why Islam Needs a Reformation Now", *The European Legacy* 22(1): 94–96.
- Keddi, N.R. (1972) *Sayyid Yamal ad-Din al Afghani*, p. 141. Berkley: University of California Press.
- Keddie, N.R. (1968) *An Islamic Response to Imperialism*. Berkeley: University of California Press.
- Khatab, S., Bouma, G.D. (2007) *Democracy in Islam*. Routledge.
- Kort, A. (2005) "Dar al-Cyber Islam: Women, Domestic Violence, and the Islamic Reformation on the World Wide Web", *Journal of Muslim Minority Affairs* 25(3): 363–383.
- Kynsilehto, A. (2008) *Islamic Feminism: Current Perspectives*. Tampere Peace Research Institute.
- Lacey, J. (2014) "'Turkish Islam' as 'Good Islam': How the Gülen Movement Exploits Discursive Opportunities in a Post-9/11 Milieu", *Journal of Muslim Minority Affairs* 34(2): 95–110.
- Lane-Poole, S. (1883) *Studies in a Mosque*. London: W.H. Allen&Co., 13, Waterloo Place.
- Levin, Z.I. (2003) "Khraniteli Slova i bliustiteli Dukha Otkroveniia" [Keepers of the Word and the guardians of the spirit of Revelation], in *Fundamentalizm*. M.: Institut vostokovedeniia RAN — Izdatel'stvo Kraft+.

- Levin, Z.I. (2005) *Reforma v islame. Byt' ili ne byt'?* [*Reform in Islam: To be or not be*]. M.: Institut vostokovedeniia RAN — Izdatel'stvo Kraft+.
- Lewis, B. (2002) *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. Oxford University Press.
- Mahmood, S., Asad, T. (1996) "Modern Power and the Reconfiguration of Religious Traditions", *SEHR* 5(1) [<https://web.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/asad.html>], accessed on 21.01.2017].
- Matin, R.P. (ed.) (2004) *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. Thomson&Gale.
- Miloslavskii, G.V., et.al. (eds) (1991) *Islam. Entsiklopedicheskii slovar'* [*Islam: Encyclopedic dictionary*]. M.: Nauka. Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury.
- Palmer, M.A. (2007) *The Last Crusade. Americanism and the Islamic Reformation*. Potomac books.
- Ragozina, S. (2015) "Ob antiorientalistskoi sotsiologii islama Braiana Ternera" ["On Bryan S. Turner's anti-Orientalist sociology of Islam"], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33(1): 297–310.
- Roberson, B.A. (2002) "The Shaping of the Current Islamic Reformation, *Mediterranean Politics* 7(3): 1–19.
- Roberson, B.A. (ed.) (2003) *The Shaping of the Current Islamic Reformation*. Frank Cass.
- Rostow, W.W. (1960). *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge University Press.
- Roy, O. (2013) "Secularism and Islam: The Theological Predicament", *The International Spectator* 48(1): 5–19.
- Roy, O. (2017) "Who Are the New Jihadis", *Guardian*. 13.04.2017 [<https://www.theguardian.com/news/2017/apr/13/who-are-the-new-jihadis>], accessed on 21.08.2017].
- Rustow, D.A. (1970) "Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model", *Comparative Politics* 2(3): 337–363.
- Sachedina, A. (2001) *Islamic Roots of Democratic Pluralism*. Oxford University Press.
- Said, E. (1995) *Orientalism* [*Orientalism*]. SPb: Izd-vo Russkii mir.
- Sallah, A. (2015) "Islamic Modernists and Discourse on Reason as a Reconciliatory Argument between Islam and the Western Enlightenment", *International Journal of Islamic Thought* 7: 11–24.
- Sartori, G. (1970) "Concept Misformation in Comparative Politics", *American Political Science Review* 64(4): 1033–1053.
- Sikoev, R.R. (2010) *Panislamizm: istoki i sovremennost'. Dzhamaalludin Afgani i ego religiozno-politicheskie posledovateli XX — nachala XXI veka* [*Pan-Islamism: Background and modernity; Jamalludin Afghani and his religious and political followers of the XX — early XXI century*]. M.: Aspekt Press.
- Stepaniants, M.T. (1974) *Islam v filosofskoi i obshchestvennoi mysli zarubezhnogo Vostoka XIX—XX vv.* [*Islam in philosophical and social thought of the East in the XIX—XX centuries*]. M.: Nauka.
- Turner, B.S. (2013) *The Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*. Ashgate Publishing Company.
- Turner, H.W. (1993) "New Religious Movements in Islamic West Africa", *Islam and Christian-Muslim Relations* 4(1): 3–35.

ОЛИВЬЕ РУА

## Ислам на Западе или западный ислам? Разрыв связи между религией и культурой

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-3-77-84>

*Olivier Roy*

### Islam in the West or Western Islam? The Disconnect of Religion and Culture

**Olivier Roy** — Centre National de la Recherche Scientifique; École des Hautes Études en Sciences Sociales; the Institut d'Études Politiques (Paris, France).

*The definitive presence of a huge Muslim population in Europe will have long-term consequences. There is, nevertheless, some debate about the size of the Muslim population, partly due to imprecise data, partly due to the difficulty of knowing who qualifies as Muslim. Is one defined as a Muslim because of one's choice of religious community, or is one a Muslim by ethnic background? Beyond the demographic aspect, the fact that Islam is taking hold in Europe seems to call into question European identity. What does the rise of Islam in Europe entail in terms of shared culture and values? Should we speak of "Islam in the West" as if Islam were the bridgehead for a different culture, or of "Western Islam" as if a European Islam would necessarily differ from its Middle Eastern or Asian versions?*

**Keywords:** Islam, Islam in Europe, multiculturalism, fundamentalism.

Перевод с английского по изданию Roy, Olivier (2006) "Islam in the West or Western Islam? The Disconnect of Religion and Culture", *The Hedgehog Review* (After Secularization) 8(1-2): 127-132.

Доклад был впервые представлен на конференции «Религия, секуляризм и конец Запада», организованной Центром религии и демократии и Институтом высших исследований в области культуры, Лаксенбург / Вена, Австрия, 3 июня 2005.

Оливье Руа (Olivier Roy) — руководитель исследовательских программ в Национальном центре научных исследований, преподаватель Высшей школы общественных наук и Парижского института политических исследований. Автор нескольких книг, в том числе: *The Failure of Political Islam* (1996), *The New Central Asia: The Creation of Nations* (2000), *Globalized Islam: The Search for the New Ummah* (2004), *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways* (2010).

**П**ОСТОЯННОЕ присутствие многочисленного мусульманского населения в Европе будет иметь, безусловно, долговременные последствия. Однако остается дискуссионным вопрос о численности мусульманского населения. Отчасти это объясняется неточностью данных, отчасти — трудностями, связанными с вопросом, кого следует считать мусульманином — только тех, кто сделал свой выбор в пользу принадлежности к этой религиозной общине, или тех, кто является мусульманином в силу своего этнического происхождения? Факт распространения ислама в Европе имеет не только демографический аспект, но затрагивает и вопрос европейской идентичности. Ясно, что европейское общественное мнение именно потому отвергает кандидатуру Турции на вступление в Европейский Союз, что Турция — мусульманская страна. К этому можно добавить, что убийство голландского кинорежиссера и продюсера Тео Ван Гога, видимо, отчасти повлияло на результаты референдума в мае 2005 г., когда Нидерланды отвергли Европейскую конституцию. Что означает распространение ислама в Европе в смысле взаимопроникновения культур и ценностей? Должны ли мы говорить об «исламе на Западе», как если бы ислам был плацдармом некоего инокультурного ареала, или же о «западном исламе», как если бы европейский ислам отличался от его ближневосточных или азиатских вариантов?

С конца семидесятых годов прошлого века, когда стало ясно, что большинство вновь прибывающих иммигрантов останутся в Европе, иммиграционную политику западноевропейских стран формировали две модели. Первая модель именуется мультикультурализмом и доминирует в Северной Европе; вторая называется ассимиляцией и поддерживается широким спектром политических сил во Франции. Эта последняя модель, в целом представляющая собой исключение в мультикультуралистской Европе, в последнее время набирает популярность в североевропейских странах (Бельгии, Голландии и Дании). Обе модели предполагают некую основу в виде национальной и/или западной идентичности, которая, однако, может сосуществовать с другими культурами. Однако, в ассимиляционистской перспективе «западная» модель считается универсальной и способной интегрировать в себя народы иных культур при условии, что они откажутся от прежней идентичности.

Однако к концу девяностых годов получила широкое распространение точка зрения, согласно которой обе модели оказались неудачными. Это привело к беспрецедентному сближению между



различными европейскими странами в этом вопросе. Те страны, которые не считали себя иммиграционными обществами (Италия и Испания), вдруг осознали, что в них уже они фактически обосновалось постоянное мусульманское население; то же самое предстоит вскоре осознать восточноевропейским странам. Это сближение требует выработки общеевропейского подхода к вопросу о том, что означает ислам в Европе. Следует заметить, что таким же вопросом задаются и некоторые исламские организации в Европе (например, Европейский совет по фетвам, базирующийся в Лондоне).

Модель мультикультурализма потерпела неудачу не из-за «мульти-», а скорее из-за «культурализма». Базовая идея заключалась в том, что религия встроена в культуру (или что любая культура основана на религии). Верующие образуют общину с ее собственными обычаями, социальными связями, пищевыми правилами и т.д., а религиозные лидеры поддерживают в общине некую форму социального контроля. Считается, что быть причастным к одной вере означает и разделять общую культуру. Примером такой саморегуляции со стороны руководителей общины может служить история Голландии: когда евреи были изгнаны из Испании и Португалии, примерно в 1600 г. в этой стране им было предоставлено убежище, однако их попросили самим взять на себя управление общиной.

Французская ассимиляционная модель потерпела неудачу, потому что изначально игнорировала религиозное измерение идентичности иммигрантов, ибо предполагала, что это измерение будет постепенно сходить на нет в процессе интеграции. Базовая политика заключалась в том, чтобы интегрировать мусульман подобно тому, как евреи были интегрированы в общество накануне Французской революции: предоставить им все права как индивидуальным гражданам, но никаких прав — как общине («нации») в целом. Но подъем различных форм исламского религиозного возрождения среди интегрированных иммигрантов вынудил правительство признать существование, в некотором смысле, чисто религиозного сообщества. Именно поэтому в 2002 г. государство создает религиозный орган — «Французский совет мусульманского культа» (*Conseil français du culte musulman*), который сам по себе означает разрыв с республиканской секулярной политикой *laïcité* (светскости).

Очевидно, что способы, какими различные европейские страны определяют свои отношения с иммигрантами, уходят кор-



ниями глубоко в их собственную историю и политическую культуру. Однако национальные идентичности переживают кризис на двух уровнях: сверху — по причине европейской интеграции (не имеющей ничего общего с исламом), и снизу — по причине кризиса «социальных связей» в бедных кварталах (во Франции) или в больших городских центрах (в Голландии), а также из-за неспособности школьной системы справиться с этими ареалами социального отчуждения. Так или иначе, вопрос об исламе, справедливо это или нет, ставит под вопрос национальную и/или европейскую идентичность в каждой из стран.

В действительности обе иммиграционные модели потерпели неудачу потому, что были не способны признать и учитывать решающий фактор религиозного возрождения в его нынешней форме: а именно, разрыв связи между религией и культурой. Религиозный фундаментализм мусульман на Западе есть не результат импорта некоей данной культуры, а результат *декультурации* ислама. «Чистые» культуры, как и сам ислам, находятся в состоянии кризиса, а иммиграция изменяет отношение между мигрантами и их исходной культурой. Второе и третье поколения мигрантов склонны предпочитать язык страны пребывания в ущерб языку прежней родины; как правило, они лучше знают французский, чем арабский (если знают его вообще), английский, чем урду, и даже — хотя этот процесс идет гораздо медленнее — лучше знают немецкий, чем турецкий. Молодежь стремится усвоить западную городскую молодежную субкультуру — в том, что касается манеры одеваться, сленга, музыки и т.д. Фаст-фуд более популярен, чем традиционная кухня. Более того, сам религиозный фундаментализм служит оружием декультурации. Саудовские ваххабиты отрицают все, что близко «традиционной» культуре; они запрещают музыку, танец, литературу и нерелигиозную поэзию. Талибы в Афганистане сражаются не с западным влиянием, а с традиционной афганской культурой, запрещая музыку, запуск бумажных змеев, певчих птиц и т.д. Такое отрицание культуры привлекает молодежь, которая часто чувствует себя культурно отчужденной, даже если хорошо интегрирована социально. Убийца Ван Гога в Голландии лучше говорил по-нидерландски, чем по-арабски, и его поступок не был реакцией на ближневосточный конфликт или мусульманскую культуру. Он чувствовал себя оскорбленным тем, что считал оскорблением ислама в чисто западном контексте.

Таким образом, современный фундаментализм подразумевает отрыв религиозных маркеров от культурного содержания. Например, *халяль* соотносится не только с традиционной кухней, но и с любой другой. Отсюда — процветание ресторанов *халяльного* фаст-фуда среди вернувшихся к религии мусульман на Западе, но небольшое число марокканских или турецких традиционных ресторанов. Этот разрыв связи означает, что дело не в столкновении культур Запада и Востока, а в трансформации веры — превращении ее в то, что рассматривается как «чистая» религия, основанная на изолированных религиозных маркерах. Следовательно, для европейских обществ проблема состоит в том, как именно надлежит относиться к подъему такой «чистой» религиозной идентичности — при том, что секуляризация считается предварительным условием демократии и современности.

Часто высказывается мысль, что вестернизация ислама означает его реформацию. Поверхностное понимание тезиса Макса Вебера, которого часто прочитывают неверно, приводит к выводу, что современность религии (*modernity of a religion*) зависит от содержания ее теологической догматики. Поскольку же в догматике ислама, как полагается, нет различия между религией и политикой, ислам считают несовместимым с секуляризацией и демократией, пока он не подвергнется глубокому теологическому реформированию. Такие рассуждения игнорируют тот факт, что и католицизм никогда не подвергался глубокому теологическому реформированию (потому что это означало бы триумф протестантизма), однако оказался способен, пусть и неохотно, адаптироваться к модерну. Разумеется, существуют «либеральные» мусульманские теологи, выступающие за нечто похожее на реформацию. Но, на мой взгляд, это не является предпосылкой вестернизации. Фактически вестернизация уже идет, в частности, в наиболее фундаменталистских формах религии, и тому есть две причины. Во-первых, фундаментализм подразумевает явное размежевание религии и культуры. Во-вторых, новые формы религиозности «трансверсальны», то есть имеют хождение поверх конфессиональных границ и потому общи для ислама и христианства. Здесь имеет значение не собственно религия (как набор догматов и обрядов), а религиозность (отношение между верующим и религией). Догматы могут различаться, но мы обнаруживаем общие формы религиозности, объясняющие религиозный номунизм нашего времени — тот факт, что люди переходят из од-

ной религии в другую, при этом заявляя, что находятся в поиске одного и того же.

Нынешние формы религиозности основаны на этих паттернах. Упор на индивидуальное сочетается с кризисом религиозных институтов. Непосредственный доступ к «истине» обещается через веру — в ущерб религиозному образованию. Все более выраженным становится пренебрежение историей, традицией, философией, литературой, тогда как на передний план выходит прямая, персональная, эмоциональная форма религиозного чувства. И религиозная община определяется не как уже существующее «тело» (церковь или *умма*), а как вновь созданное сообщество «избранных», сделавших индивидуальный выбор. «Община» живет внутри общества и одновременно отдельно от него.

Пространство *уммы* — уже не территориальное пространство, подразумевающее политическое руководство в границах национального государства. Фактически большинство неофундаменталистских движений, включая самые радикальные, перестали обсуждать «*dar ul islam*» («обитель ислама») в территориальных терминах. В их представлении *умма* находится везде, где можно найти мусульман. Интересный случай — *Хизб-ут-Тахрир*<sup>1</sup> — радикальное движение, базирующееся в Лондоне. Оно добивается восстановления исламского халифата, но при этом опускает вопрос о его территориальной привязке: халифат может быть восстановлен в очень короткие сроки, если каждый мусульманин решит, что он существует, и присягнет ему в верности. Таким образом, человек может одновременно жить как член определенной миноритарной группы и как член всемирной общины.

Эта диалектика всеобщности/миноритарности любопытна тем, что обнаруживается как в исламе, так и в христианстве. Хотя подавляющее большинство американцев объявляют себя практикующими христианами, каждая церковь говорит о себе как меньшинстве, живущем в обществе, находящемся в состоянии упадка (иллюстрацией может служить роман «Оставленные»<sup>2</sup>, где «спасенные» составляют меньшинство). Даже католическая церковь признает себя меньшинством в Европе и призывает к сплочению в трудные времена. В той мере, в какой религия стремится высвободиться из культуры, церкви и общины стремятся высвободить-

1. Запрещена на территории РФ.

2. LaHaye, T., Jenkins, J.B. (1995) *Left Behind: A Novel of the Earth's Last Days*. Carol Stream: Tyndale.

ся из «большого» общества (эти процессы явно идут в Испании и в Италии, где до недавнего времени католицизм считался ядром национальной культуры).

Новая дилемма для многих верующих состоит не в том, как перестроить общество на христианских или исламских началах, а как жить в этом обществе, следуя собственным религиозным убеждениям. В этом смысле «интегрализм» все больше вытесняет «фундаментализм», а религиозное возрождение не ставит под сомнение существующий политический или социальный порядок. Фундаментализм, набирающий силу среди многих представителей второго поколения мусульманских иммигрантов на Западе, есть парадоксальное следствие их собственной вестернизации, означающей, во-первых, декультурацию и, во-вторых, трансформацию ислама в «просто» религию. Однако одни и те же феномены декультурации и трансформации могут принимать разные формы — «либеральный», «мистический» или «консервативно-этический» ислам.

«Либеральный ислам» предполагает, что религиозный смысл Корана и Сунны высвобождается из его исторического и социокультурного контекста. Исторически можно было бы сказать, что ислам означал прогресс в положении женщин по сравнению с предшествующим периодом (*jahiliyya*, «эпохой невежества»), но что ислам, тем не менее, вынужден был принимать во внимание обычаи времени (например, он позволял полигамию, хотя и не рекомендовал ее). Если вернуться к подлинному духу священного текста, мужчин и женщин следовало бы считать равными. Тот же аргумент касается запрета на употребление алкоголя: алкоголь был запрещен потому, что люди не умели пить умеренно и оказывались в состоянии опьянения ко времени молитвы. Но если человек пьет, не пьянея, то алкоголь разрешен. Независимо от религиозной обоснованности подобных интерпретаций, они явно направлены на то, чтобы сделать ислам более совместимым с западной культурой. Однако следует заметить, что такие взгляды по определению не являются доминирующими среди верующих и представляют собой скорее «мягкий» дискурс светских или редко практикующих мусульман, когда от них требуют объяснить их поведение.

«Мистический ислам» связан с расцветом суфийских орденов. Эти братства, традиционные или созданные заново, широко открыты для новообращенных и опять-таки размывают раздельную линию между Западом и Востоком. Исламский суфизм

можно сопоставить с распространением религиозных общин и культов *New Age* на Западе.

«Консервативный этический ислам» является, пожалуй, доминирующим направлением среди практикующих мусульман, которых можно сопоставить с ортодоксальными иудеями. Он следует базовым нормам, особенно пищевым правилам: например, предписанию употреблять халяльную пищу и поститься в Рамадан<sup>3</sup>. Но, помимо этого нормативного измерения, правила имеют тенденцию трансформироваться в ценности по модели консервативного христианства. Возьмем пример Голландии. Когда Пим Фортёйн пришел в политику, он выступил против заявлений говорящего по-нидерландски марокканского имама, назвавшего гомосексуалистов «больными людьми» и отрицавшего их права как меньшинства. Однако Фортёйн выступал не с позиций традиционных западных ценностей, а в защиту движения «сексуального освобождения» шестидесятых годов, которое рассматривалось многими консервативными христианами как упадок общества, основанного на традиционных ценностях и принципах. Любопытно, что многие мусульмане на Западе трансформируют свои религиозные нормы в терминах совместимости с западными ценностями, но не обязательно в либеральной перспективе. Например, они склонны поддерживать кампанию против аборт, хотя аборт никогда не были центральной проблемой в мусульманских странах (обычно они осуждаются, однако запрет на аборт никогда не вводился).

Дискуссия на Западе ведется не между исламскими и западными ценностями, а внутри самого Запада по вопросу о том, что представляют собой сами западные ценности. Где проходит разделительная линия между человеческой свободой и природой (или Богом)? Фактически ислам служит зеркалом, в котором Европа видит свою собственную идентичность; но он не предлагает новой культуры или новых ценностей. Он выражает себя внутри нынешних дебатов вокруг религиозного возрождения и секуляризма — но как часть дебатов, не как их причина.

3. Соблюдение поста в Рамадан является, согласно опросам, наиболее уважаемой религиозной нормой среди французских мусульман, опережая даже ежедневную молитву.

ВАСИЛИЙ КУЗНЕЦОВ

## Постсекулярный век неомодерна. Ближневосточный извод

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-3-85-111>

*Vasily Kuznetsov*

### **The Post-Secular Age of the Neomodern in the Middle East**

**Vasily Kuznetsov** — Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences; Moscow State University Named after M.V. Lomonosov (Moscow, Russia). [vasiakuznets@yandex.ru](mailto:vasiakuznets@yandex.ru)

*This article is dedicated to an analysis of the current situation in the Arab world within the framework of Neomodernism theory and to the detection of the religious component of the socio-political process. According to Neomodernism theory, contemporary human society is at the point of transferring from the postmodern stage to a new one. This stage is characterized by the combination of three elements: the need for a new positive message, the archaic content of this message, and the use of postmodern tools to construct it. The religious factor plays a special and very important role in the socio-political process, which can be discovered by means of secular and post-secular ideas. After making some general observations the author tries to apply them to Middle Eastern reality and Arab-Muslim culture. As a result he outlines the principal traits of "Islamic secularism" and reveals the common post-secular trends of Middle Eastern and Western society. At the end of the article the author analyzes links between Neomodernism and post-secularism at the regional and global levels.*

**Keywords:** secularism, post-secularism, postmodern, modern, archaic, neomodern, islam, Middle East, Arab Awakening.

Статья выполнена при поддержке гранта РНФ «Проблемы и перспективы международно-политической трансформации Ближнего Востока в условиях региональных и глобальных угроз», проект 17-18-01614.

**В** 2001 г. вскоре после трагедии 9/11 Юрген Хабермас выдвинул тезис о переходе западного общества в постсекулярное состояние<sup>1</sup>. Понятие постсекуляризма с тех пор обрело определенную популярность. Ощущая некий «тектонический сдвиг», произошедший в религиозной жизни общества, исследователи чувствуют необходимость нового слова<sup>2</sup>, пусть даже его конкретное содержание и остается пока не вполне определенным.

Пытаясь хотя бы приблизительно описать общие контуры постсекуляризма, авторы раз за разом упоминают роль исламского фактора в его появлении. Если размышления Ю. Хабермаса были вызваны событиями 11 сентября, однако ислама непосредственно не касались, то А. Кырлежев уже прямо называет «глобальный ислам» (термин довольно спорный) катализатором постсекуляризма<sup>3</sup>, а Д. Узланер, цитируя того же А. Кырлежева, отмечает:

«Религия» не возвращается, «религия», наоборот, исчезает, если под ней понимать то, что принято с начала Нового времени. Наиболее яркий пример подобной трансформации демонстрирует современный ислам, категорически не признающий установленные в Новое время границы<sup>4</sup>.

Упоминая ислам, все три исследователя выводят проблему постсекуляризма из узкого западного контекста. Если относительно Ю. Хабермаса еще можно предположить, что речь идет всего лишь о своеобразной версии «вызова и ответа», в которой исламу уготована лишь роль внешнего импульса, запускающего какие-то процессы внутри западного мира, то о двух других упомянутых авторах этого сказать нельзя. И тот, и другой

1. Хабермас Ю. Вера и знание // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М.: Весь мир, 2002. С. 60–66.
2. Наравне с постсекуляризмом говорится о деприватизации религии (Х. Казанова), десекуляризации, религиозном возрождении. Термин «постсекуляризм» мне представляется предпочтительным по тем же основаниям, что и Д. Узланеру. См. Узланер Д. Картография постсекулярного // Отечественные записки. 2013. №1(52). [[http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo#\\_ftn2](http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo#_ftn2), доступ от 10.06.2017].
3. Кырлежев А. Секуляризм и постсекуляризм в России и мире // Отечественные записки. 2013. №1(52). [<http://www.strana-oz.ru/2013/1/sekulyarizm-i-postsekulyarizm-v-rossii-i-v-mire>, доступ от 04.07.2017].
4. Узланер Д. Картография постсекулярного.



рассуждают о процессах *внутри* ислама, впрочем, не вдаваясь в подробности.

При всей методологической слабости подобного подхода<sup>5</sup> упоминание ислама заставляет задаться вопросами гораздо более важными.

Первый: универсально ли явление постсекуляризма или же оно относится лишь к локальной западной (включая Россию и Латинскую Америку) реальности?

Второй: если это явление универсально, то как оно проявляется в регионах, выпавших из поля рассмотрения авторов, в частности в арабо-мусульманском мире (раз уж они говорят об исламе) и как специфический ближневосточный извод постсекуляризма соотносится с изводом западным?

И наконец, третий. Если согласиться с общепринятым тезисом, что секуляризм был атрибутом эпохи модерна, то, по всей видимости, постсекуляризм должен быть атрибутом какой-то другой эпохи. И если постсекуляризм — феномен универсальный, то и эта новая эпоха — тоже универсальна и повсеместна. Как же соотносится в конкретных реалиях, в данном случае, на Ближнем Востоке процесс «постсекуляризации» с фундаментальным общественно-политическим процессом перехода обществ в новое состояние?

Ответу на эти три вопроса и посвящена настоящая статья.

Начать, однако, следует с определения некоторых исходных параметров постсекуляризма и упомянутой «новой эпохи», поскольку само ее провозглашение представляется возможным и вне всякой связи с исследованием религиозной жизни.

## Постсекуляризм

Не углубляясь в дискуссии религиоведов о сущности постсекуляризма, в рамках настоящей статьи имеет смысл ограничиться перечислением нескольких его наиболее значимых признаков.

1. Рост религиозного разнообразия в ранее более или менее гомогенных в конфессиональном отношении христианских обществах при своеобразной «стандартизации предложения», что предполагает определенный «теологический ми-
5. Характеристики постсекуляризма выводятся из опыта западных обществ, после чего приписываются исламу. Какие конкретные общества при этом понимаются под «исламом» — непонятно.



- нимализм», позволяющий конвертировать элементы одной религии в другую<sup>6</sup>;
2. Религиозный бриколаж, означающий распространение индивидуальных стратегий исповедания веры, совмещающих в себе элементы различных религиозных практик<sup>7</sup>;
  3. Рост значения религиозной идентичности в общественной жизни<sup>8</sup>. Идентичность при этом понимается скорее как знак априорной принадлежности к определенной историко-культурной традиции, а не как мировоззренческий маркер. В результате, такие выражения как «наполовину мусульманин»<sup>9</sup>, «светский мусульманин», «православный атеист»<sup>10</sup> обретают вполне понятный в обществе смысл;
  4. Взаимопроникновение религиозной и политической сфер общественной жизни<sup>11</sup>, рост политического влияния религиозных институтов, берущих на себя функцию носителей и интерпретаторов «традиционных» ценностей.
  5. Новая мировоззренческая ситуация, при которой примат научного знания над ненаучным оказывается поставлен под сомнение в общественном дискурсе.
6. Яркий пример роста конфессионального разнообразия дают страны Латинской Америки, где все большее распространение получают различные направления протестантизма. Несколько иной пример — расширение ассортимента религиозных символов, воспринимаемых через популярную культуру, о чем упоминает Д. Эрвье-Леже. В качестве примера «теологического минимализма» исследователь приводит харизматический католицизм и евангелический протестантизм, «где все большее распространение получают “минимальные кредо”, которые можно суммировать так: “Бог любит тебя, Иисус спасет тебя, и ты можешь быть исцелен”. Богословское обоснование такому “кредо” не требуется, а его практическая действенность должна быть подтверждена опытом каждым индивидуальным верующим». Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1(33). С. 254–268. С.261.
7. Там же. С. 259.
8. “Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe”, *Pew Research Center*. 10.05.2017, p. 7; Casanova, J. (2004) “Religion, European Secular Identities, and European Integration”, *Eurozine*. 29.07.2004 [<http://www.eurozine.com/religion-european-secular-identities-and-european-integration/>, accessed on 05.07.2017].
9. См. яркий пример постсекулярности: Интервью Тимати // Собчак Живьем. Дождь. 7.01.2017 [[https://tvrain.ru/teleshov/sobchak\\_zhivem/timati\\_ksenii\\_sobchak\\_o\\_druzhbe\\_s\\_kadyrovym\\_ramzan\\_ahmatovich\\_vsegda\\_rjedom\\_chtoby\\_dat\\_mne\\_sovet\\_v\\_kakoj\\_to\\_slozhnoj\\_situatsii-380319/](https://tvrain.ru/teleshov/sobchak_zhivem/timati_ksenii_sobchak_o_druzhbe_s_kadyrovym_ramzan_ahmatovich_vsegda_rjedom_chtoby_dat_mne_sovet_v_kakoj_to_slozhnoj_situatsii-380319/), доступ от 05.07.2017].
10. Кырлежев А. Секуляризм и постсекуляризм в России и мире.
11. Это элемент описанной еще Х. Казанова деприватизации религии: Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press.

## Новая эпоха

С определением параметров новой эпохи дело обстоит сложнее.

В настоящей статье я буду обозначать ее как эпоху неомодерна, приходящую на смену постмодернистскому периоду (последняя треть XX — начало XXI в.) эпохи модерна<sup>12</sup>.

В принципе сама смена веков фиксируется сегодня совершенно разными авторами<sup>13</sup>, анализирующими и общую систему международных отношений, и ее региональные подсистемы, и социально-политическую жизнь отдельных обществ, и новые феномены культуры. Общее содержание процесса видится при этом так.

Неуютность внеисторического бытия, описанного когда-то Ж. Бодрийаром<sup>14</sup>, понуждающая искать какие-то твердыни в расплывчатом и вечно подвижном мире, заставляет человека стремиться к новому, ясному, серьезному месседжу, выраженному в больших нарративах. Это дает основание говорить о возрождении модернизма, который, собственно, на таких нарративах и строился. Однако, не зная толком, о чем этот месседж может быть, давно разочаровавшись в идеалах модерна и устав от постмодернистской усмешки, человек обращается к архаике (или до-модерну), наполняя свое высказывание ее практиками, символами, ценностями. Без постмодернистской игры и иронии<sup>15</sup>

12. О неомодерне см. подробнее: Кузнецов В.А. После постмодерна: ближневосточное измерение одного тренда // Восток (Oriens). 2017. №3. С. 25–37; Алексеенкова Е. Возрождение «домодерна» // Российский совет по международным делам. 31.03.2016. [<http://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/vozrozhdenie-domoderna/>], доступ от 03.07.2017; Кортунов А. От постмодернизма к неомодернизму, или воспоминания о будущем // Российский совет по международным делам. 30.01.2017. [<http://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/ot-postmodernizma-k-neomodernizmu-ili-vospominaniya-o-budushch/>], доступ от 03.07.2017; Гибелев И. Неомодерн, транзакционизм, пространство // Российский совет по международным делам, 2.05.2017. [[http://russiancouncil.ru/blogs/igor-gibelew/33615/?sphrase\\_id=341383](http://russiancouncil.ru/blogs/igor-gibelew/33615/?sphrase_id=341383)], доступ от 03.07.2017.
13. См. напр.: Рубцов А.В. После постмодерна: реабилитация философии // Философия и наука. Александр Павлович Огурцов / под ред. С.С. Неретина. М: Голос, 2016. С.360–431; Быков Д. Господа, все сначала. Манифест Дмитрия Быкова // Новая газета. №58. 2.06.2017 [<https://www.novayagazeta.ru/articles/2017/06/02/72664-gospoda-vse-snachala>], доступ от 25.06.2017.
14. Бодрийар Ж. В тени тысячелетия, или приостановка года 2000. 1998 // Цифровая библиотека по философии. [<http://filosof.historic.ru/books/item/foo/soo/zoo00326/>], доступ от 10.02.2017 [Baudrillard, J. (1998) *A l'Ombre du Millenaire, ou le Suspens de l'An 2000*. Paris: Sens & Tonka].
15. Ирония понимается в данном случае как литературный троп, позволяющий делать высказывание, отрицающее собственное содержание. О роли литературных тропов в формировании исторической и политической картины мира см.: Уайт

синтез модернистской серьезности и архаического содержания оказывается невозможным, хотя бы потому, что архаика в мире неомодерна не строится на архаичном религиозном мировоззрении, а представляет собой лишь один из вариантов осознанного выбора. В результате, неомодернистское высказывание предполагает не истинно модернистскую веру в объективный прогресс, а общественный договор о стремлении к такому будущему, прогрессивный характер которого будет признан конвенционально истинным.

На Ближнем Востоке конкретным выражением смены эпох видятся трансформационные процессы 2010-х гг., начавшиеся с событий Арабского пробуждения. И свергнутые, и удержавшиеся у власти политические режимы могут быть охарактеризованы как в большинстве своем постмодернистские<sup>16</sup>. Для них были характерны: инструментальное отношение к идеологии, эклектичность в выстраивании политической архитектуры и в обосновании политических стратегий, торжествующий консьюмеризм, заменивший любые общие ценности, ироничность политического дискурса и т.д. Пришедшие им на смену после 2011 г. политические силы почти всегда несли с собой исламистскую повестку дня, хотя и не всегда позиционировали себя как исламистов (например, в Ливии)<sup>17</sup>.

Именно чуткое улавливание исламистами трендов неомодерна сделало их успешными. «Ан-Нахда» в Тунисе, «Братья-мусульмане» в Египте, Иордании, Ливии (в разных политических инкарнациях) и т.д. — раз за разом речь шла об использовании

Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002; Кузнецов В.А. Поэтика политики. Тунисский вариант. М.: Институт востоковедения РАН, 2013.

16. Политологически они в большинстве случаев могут считаться гибридными. Однако согласно предложенной логике гибридность сама по себе — это лишь конкретное институциональное проявление постмодернизма.
17. Как известно собственно исламистские партии в Тунисе, Египте и Ливии («Фаджр Либия») спустя два-три года после революций были вынуждены уступить власть полностью или частично. Однако либо они, уйдя в тень, сохранили свое общественно-политическое влияние, чтобы вернуться (Тунис), либо же вынуждены были передать значимую часть своей повестки свергшим их «контрреволюционерам» (Египет). Наконец, в тех странах, где свержения режима не произошло (Марокко, Иордания, Алжир) исламисты либо сумели расширить свое присутствие во власти (Марокко), либо же власть сама, действуя на опережение, начала исламизироваться. См.: Конфликты и войны XXI века. Ближний Восток и Северная Африка / под ред. Наумкин В.В., Малышева Д.Б. М., Институт востоковедения РАН, 2015.

постмодернистского инструментария для воплощения большого нарратива, покоящегося на обращении к архаике.

Борьба за демократию и права человека становилась аргументом в пользу шариатизации законодательства, а инклюзивность политической системы основанием для отказа от преследования джихадистов. В результате либерально-демократическая риторика превращалась в прикрытие для воплощения проекта исламской государственности, никогда в реальности не существовавшей, но относимой воображением ее апологетов к «золотому веку» Пророка Мухаммада.

Все это порождало обвинения исламистов в «двойном дискурсе», согласно которым исламисты лишь говорят о своей приверженности к демократии, тайно стремясь установить диктатуру религии.

Если бы обвинения эти были справедливы, тогда бы никакой речи о неомодерне, конечно же, не шло — дело бы ограничивалось простой инструментализацией. Однако справедливость их доказать невозможно. Именно объективный синтез архаичных смыслов, модернистского проекта и постмодернистского инструментария свидетельствуют о неомодернистском характере текущих процессов.

Как воплощение крайней формы политического неомодерна в регионе может рассматриваться ДАИШ<sup>18</sup>, предложивший проект альтернативной государственности.

Однако описываемый процесс затронул далеко не только политическую жизнь отдельных государств, но и региональную систему международных отношений в целом. Борьба за лидерство между региональными державами (Ираном, Саудовской Аравией, Турцией и др.) определяется их стремлением к реализации больших нарративов. Последние могут описываться как через призму геополитического противостояния национальных государств, так и через призму ностальгической великодержавности, конфессионализма или (реже) этничности. Сама эта борьба в совокупности с выстраиванием нарративов на архаичной ценностной основе (защита единоверцев, возрождение империи и т.п.), использование всего богатства постмодернистского инструментария в ожесточенном противостоянии (информационные и гибридные

18. Запрещена в РФ по решению Верховного Суда Российской Федерации от 29.12.2014 № АКПИ 14-1424С.

войны, инструментализация идентичностей и т. п.) служат свидетельствами неомодерна.

### **Универсальность постсекуляризма или секуляризм и ислам**

Поскольку становление постсекуляризма — живой и относительно недавно начавшийся процесс, плохо поддающийся комплексному описанию, выносить однозначное суждение относительно его универсальности на основании каких-то эмпирических данных нельзя.

Однако вторичность постсекуляризма по отношению к секуляризму делает возможным допущение, что если секуляризм — явление универсальное, то и постсекуляризм таковым быть может. Соответственно имеет смысл посмотреть на то, насколько понятие секуляризма применимо к Ближнему Востоку.

Здесь возможны три перспективы.

Первая соответствует универсалистскому (модернистскому) пониманию секуляризма как очередного этапа в прогрессивном развитии человечества. В соответствии с ней, концепция светского государства была имплементирована в регион извне в период колониализма<sup>19</sup>, наследием которого она остается и по сей день.

Согласно второй, предполагающей, что секуляризм — это функция модерна, а модерн — это феномен исключительно западный, никакого секуляризма в арабо-мусульманском мире никогда не было и быть не могло. Соответственно, анализировать тут нечего.

Согласно третьей, компромиссной по отношению к двум предыдущим, речь должна идти о «множественности модернов»<sup>20</sup>, и, соответственно, о многообразии секуляризов. В этой логике арабский мир может рассматриваться как мир изначально секулярный, где власть в сущности своей всегда была отделена от религии, и западная идея светскости всего лишь позволила концептуализировать те исконные основания власти, которые и без того были присущи арабам.

19. Это, конечно, не означает равнодушия колониальных властей к конфессиональному фактору. См.: *Сарабьев А.В.* «Мандатная держава оставляет за собой лишь право руководства...»: конфессиональный менеджмент в решении колониальных проблем (Сирия и Ливан в 1920-е годы) // Восток. 2017. №5. (в печати).

20. *Звягельская И.Д.* Архаизация в арабском мире: после и вместо революций // Россия и мусульманский мир. 2016. №2(284). С.138–153.

Если следовать первой из предложенных перспектив, то необходимо учитывать несколько специфических обстоятельств.

Прежде всего, отсутствие в традиционном арабском лексиконе понятия светскости (*ал-‘алманийа* — термин, утвердившийся совсем недавно и все еще непонятный основной части населения большинства стран) и лишь условная эквивалентность понятий *ад-дин* и «религия» сделали невозможным появление антитезы «светскость-религиозность».

Отсутствие сакрализованного института Церкви в суннитском исламе, в свою очередь, сделало проблематичным отделение религии от государства.

Ни французский, ни американский подходы к секуляризму в данном случае оказались неприменимы.

Французский подход, предполагающий вытеснение Церкви из публичного пространства, был нереализуем технически (не было Церкви).

Американский подход, предполагающий сосуществование различных религиозных групп в общем публичном пространстве, был избыточен. На Ближнем Востоке система сосуществования различных конфессий существовала издавна в виде института *зимми* в средние века и *миллетов* в Османской империи<sup>21</sup>. Построенная на компромиссе, она была достаточно эффективной на протяжении почти полутора тысяч лет, чтобы обеспечивать этно-конфессиональное многообразие региона, какого не знала ни Европа, ни Америка. И если она не позволяла создать единого публичного пространства (по крайней мере, его существование спорно), то она все же гарантировала относительную стабильность и устойчивость системы общественных отношений. Это лишало ближневосточные общества мотивации к заимствованию секуляризма американского образца.

Наконец, существенную роль играло и разное понимание религиозности в Европе и арабо-мусульманском мире. Западное понимание религии, в том числе научно-философское, проистекает, прежде всего, из опыта христианства, строящегося на ортодоксии — правильной вере, что делает возможной идею приватизации религии. Ислам же, оставаясь религией ортопраксии, концентрируется на проблеме не внутренней веры человека, считая

21. *Зимми* (покровительствуемые) — общее название для «людей Писания» — христиан и иудеев, проживающих на территории халифата и подпадающих под особую юрисдикцию. *Миллеты* — институциональное оформление конфессиональных общин иудеев и христиан различных конфессий в Османской империи.

ее не подлежащей человеческому суду, а на вопросах ее внешне-го выражения — по крайней мере, такова доминирующая практика. Соответственно, секуляризм оказывается синонимом атеизма.

Именно из принципиального несоответствия христианского и исламского понимания религиозности проистекает главный довод против секуляризма наиболее антизападных исламских религиозных мыслителей — от Абу-ль-Аля аль-Маудуди до членов «Исламской академии фикха»: секуляризм — это атеизм<sup>22</sup> и материализм. Последние же предполагают приоритет материальных

22. Это, конечно, очень резкое и, в конечном счете, опасное утверждение, возможность которого обуславливается, как мне кажется, исключительно недостаточной рефлексией исламской мысли над сущностью атеизма.

В конце концов, не-принадлежность к той или иной религии, как правило, самой этой религией вовсе не рассматривается как эквивалент атеизму — в противном случае такие понятия как еретичество, инаковерие и т.п. или — в исламской терминологии «ширк» — не имели бы смысла. Классический арабский словарь «Лисан ал-'араб» определяет атеизм (*зиндика*) следующим образом: «Атеист (*зиндик*) — говорящий о вечности существования (*ал-ка'ил би-бика' ад-дахр*)... Он говорит о продолжительности существования времени (*йакулу би-давам бика' ад-дахр*)... не верит в потустороннее существование (*ла йу'мину би-л-ахира*) и единство творения» (Ибн Манзур. Лисан ал-'араб. Т.4. ал-Кахира. Дар ал-хадис. [б.г.]. С. 413). То есть атеизм определяется гораздо уже, чем в европейской традиции — здесь не идет речи об отрицании божественного как такового или метафизики как таковой (более того, понятие *ад-дахр*, используемое составителем словаря в значении времени, бытия, существования, в более ранних текстах употребляется обыкновенно в значении судьбы или рока, что дает основания и для иных толкований определения). Согласно этому определению, вполне возможным оказывается и существование атеистической религии — причем не только, например, буддизма, который и в европейской традиции подчас определяется как «религия атеистическая», но и множества различных форм теизма.

Вполне очевидно, что такое понимание противоречит вышеописанному прежде всего потому, что основывается как раз на логике догм (в исламской терминологии — *усул ад-дин* — корни веры), а не религиозной практики. Однако и в свете последней (на которую я ссылался выше), если человек не соблюдает никаких религиозных обязанностей, то только на первый взгляд надо сделать вывод о том, что он ни в какого бога и не верит. Однако нет никаких оснований утверждать, что его вера (теизм) не утверждает необходимости не-соблюдения религиозных обязанностей. Таким образом, под атеизм подпадает не только утверждение о том, что Бог есть ничто (недостаточность утверждения о не-существовании или не-бытии Бога была показана А. Кожевым в «Атеизме», см. Кожев А. Атеизм. М.: Практикс, 2007), но и утверждение, например, о том, что он не вмешивается в свое Творение (деизм).

В результате при всех расхождениях между догматическим и практическим пониманиями атеизма в обоих случаях в исламской интерпретации под это понятие должен попадать не только атеизм как таковой, но и многочисленные иные формы религиозной веры. Приравнивание же их к материализму, кажется, вовсе ничем не обусловленным.



ценностей, бесконечную погоню за удовольствиями и конечную победу животных инстинктов над разумом и духом.

Путь секуляризма, на который встало западное общество, оказывается при таком рассмотрении опасным тупиком, ведущим не только к моральной деградации, но и к разделению единого в своих основаниях мира, что фундаментально противоречит центральному исламскому принципу *таухид* (единобожия), который предполагает, как отмечал идеолог политического ислама Сеййид Кутб, понимание единства вселенной и соответствия естественных законов природы законам человеческим<sup>23</sup>, а также признание неспособности человеческого разума гармонизировать отношения между природой и человеком в силу его изначальной неспособности постичь всю сложность обеих природ, к которым он принадлежит.<sup>24</sup>

Итак, универсалистски понимаемый секуляризм встречает серьезные препятствия при попытке его имплементации в арабо-мусульманскую культуру. Будучи творческим процессом освобождения сознания на Западе, на Ближний Восток он приходит как готовая догма или набор бессмысленных правил, никак не сочетающихся с местной реальностью и не отвечающих осознанным потребностям обществ. Воспринимающийся как инструмент колониализма, он вызывает вполне естественную резко негативную реакцию со стороны почвеннически настроенной части интеллектуальной элиты.

Однако, как было сказано, возможно и иное прочтение секуляризма, соответствующее теории «множественности модернов».

Одним из сторонников такого прочтения может быть назван египетский философ М. Имара<sup>25</sup>. В своей работе «Ислам и религиозная власть»<sup>26</sup> он отказывается принимать и исламскую концепцию *аль-хакимийи* (суверенитета Аллаха), и европейский лаицизм (секуляризм французского образца). Если в лаицизме он не приемлет его антирелигиозного характера, то в отношении *аль-хакимийи* указывает на опасность экспроприации власти аб-

23. Qutb, S. (1968) *Jalons sur la route de l'islame*, p. 88. P.: L'imprimerie de Carthage.

24. Ferjani, M-Ch. (2012) *Islamism, Laïcité et Droits Humains*, p. 296. Tunis, Amal Editions.

25. Среди других авторов могут быть названы, с одной стороны, умеренные исламисты Х. Тураби, Р. Ганнуши (у обоих — поздние работы), с другой же — такие модернисты как Й. Бен Ашур или М. Аркун. Понятно, что в политических воззрениях представители этих двух лагерей расходятся чрезвычайно.

26. *Имара М.* Ал-ислам ва-с-султа ад-динийа. Бейрут: Ал-му'ассаса ал-'арабийя, 1980.



солютным правителем, монополизирующим право интерпретировать священные тексты, что, кстати говоря, противоречило бы самой логике религии, предполагающей возможность бесконечного обновления интерпретаций в зависимости от насущных потребностей человека<sup>27</sup>.

В конечном счете, ислам для М. Имары изначально носит светский характер, поскольку божественная власть в нем никогда не была отдана людям, и установление секуляризма сегодня означало бы не отказ от исламской традиции, а ее восстановление. Ислам настаивает на гражданском и человеческом характере политической власти, которая должна основываться на консультациях между людьми, выборе, представительности, ответственности власть имущих перед обществом. Но все это должно осуществляться в рамках определенных норм и правил глобального характера, заданных религией.

Взгляды философа указывают на определенный ракурс, под которым можно рассматривать всю историю региона в исламский период.

Действительно, ни арабский халифат, ни Османская империя никогда не были государствами исламскими в полном смысле этого слова.

До X в. в исламе не было кодифицированной Сунны Пророка, не были проработаны юридические нормы и процедуры, основой принятия юридических решений служил *иджтихад* — свободная интерпретация священного Корана — и (где-то с середины VIII в.) хадисы (предания о жизни и словах Пророка), методы верификации которых, впрочем, еще не были вполне определены. В сущности ислам тогда лишь задавал те самые общие ценностные рамки, о которых пишет М. Имара. Свидетельством этому выступают и религиозные метания Омейядов (вспомним строительство Купола Скалы 'Абд ал-Маликом, призванное символизировать единство христианства и ислама<sup>28</sup>), и многочисленные

27. В этом плане интересно обратить внимание и на некоторые размышления современного татарского джадидиста Рафаэля Хакимова: *Хахим Р. Джадидизм (реформированный ислам)*. Казань: Институт истории АН РТ, 2010.

28. Омеййядский халиф 'Абд ал-Малик вошел в историю как крупный реформатор, попытавшийся создать или укрепить государственные институты огромной империи, взяв за образец византийский опыт. Среди прочего, он построил в Иерусалиме мечеть Купол скалы, в орнаменте которой упоминались имена двух пророков — Исы и Мухаммада. Тем самым подчеркивался сакральный статус Иерусалима (в противовес Мекке и Медине) и обозначалось единство ислама

раздоры между ранними Аббасидами, и споры о халифской власти в раннем государстве.

В X веке происходит четкое разделение религиозно-символической власти халифа и политической власти сначала *амир ал-умара'* (главного военномандующего), а затем (с XI в.) султана.

Последние попытки объединить воедино религиозную и светскую власть, кажется, предпринимались Аббасидами накануне монгольского завоевания Багдада в XIII в., однако после падения прославленной столицы и переселения династии в Каир ее реальный политический статус оказался совершенно ничтожным.

Наконец, в Османской империи халифский титул султана никогда не воспринимался как основной. Даже в официальной титулатуре он упоминался лишь в ряду всех прочих.<sup>29</sup>

В общем, возможен такой анализ истории арабо-мусульманской государственности, в котором она приобретала бы совершенно светский характер, хотя и понимаемый несколько иначе, чем в современной европейской традиции.

Это делает возможным разговор о специфической исламской светскости.

История арабских стран XX века, на мой взгляд, только подтверждает этот тезис и свидетельствует скорее о продолжении традиции, чем о разрыве с ней после деколонизации.

Как не была совершенно религиозной традиционная арабо-мусульманская государственность, так и светскость постколониальных режимов не стоит переоценивать, пусть даже их и называют постоянно секулярными.

Такие провозвестники светскости, как сирийский христианин Мишель Афляк или алжирец Фархат Аббас<sup>30</sup>, постоянно подчеркивали значение ислама:

Наша концепция — это глобальная концепция национальной жизни. Национальная жизнь, на наш взгляд, включает в себя все. Религиозная вера является ее органической частью. Идеологии,

и христианства, что было особенно важно в условиях доминирования христианского населения.

29. См. напр.: Бартольд В.В. Халиф и султан // Бартольд В.В. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: Восточная литература, 2002. С. 17–78. Титул халифа стал подчеркиваться после подписания Кючук-Кайнарджийского мирного договора в 1774 г.

30. Ланда Р.Г. Фархат Аббас // Вопросы истории. 2004. №9. С. 58–82.

отделяющие религиозную веру от веры национальной и от национальной революции, представляют фрагментарное и поверхностное видение и не способны привести в движение творческие силы нашей нации<sup>31</sup>.

Уже сегодня заместитель генерального секретаря сирийской Баас — партии, естественно, светской — Абдалла аль-Ахмар отмечает:

...арабские христиане и мусульмане считают ислам своей общей культурой, ...связь между арабизмом и исламом ...не такова, как отношения любой религии к любой национальности, но что «арабизм есть тело для духа ислама»<sup>32</sup>.

Даже Хабиб Бургиба — едва ли ни самый светский политик во всей новейшей истории арабов, аргументировал отмену поста в рамадан в 1964 г. «джихадом за экономическое процветание» родины; а принятие феминистского Кодекса гражданского состояния подкрепил солидным богословским обоснованием, специально разработанным целой командой правоведов-факихов.

В целом, на протяжении всей истории арабо-мусульманского мира в нем сохранялась устойчивая модель отношений между религиозной и политической властью, пожалуй, напоминающая ту, что сформировалась в России при Петре I, когда религиозные институты были инкорпорированы в общую систему институтов государственных<sup>33</sup>.

Базовой формулой этой модели и исламской светскости как таковой может считаться известная формула «*ислам хува ад-дин ва-д-даула*» (ислам — это религия и государство), согласно которой исламское государство не религиозно.

Впрочем, в рамках западного мира понимание секуляризма выходит за пределы политико-правовых отношений религии и государства. Секуляризм может, помимо этого, пониматься как

31. Афляк М. Ал-ба'ас ва-т-турас. Багдад, Дар ал-хуррийа, 1976. С.22.

32. Аль-Ахмар А. Религиозная проблематика сквозь призму идеологии Партии арабского социалистического возрождения // Религия и общество на Востоке. Вып. 1. М., 2017. С. 244.

33. К такому же выводу, только относительно исключительно Османской империи приходит Рьер-Жан Луизар: Luizard, P.-J. (2008) *Laïcités autoritaires en terres d'islam*, p. 15. P.: Fayard.

упадок религиозных практик, с одной стороны, и как особая система мировоззренческого выбора, с другой<sup>34</sup>.

Поскольку для анализа религиозных практик необходимы многолетние социологические исследования, в природе, насколько мне известно, не существующие, рассуждать о секуляризме здесь можно лишь в самых общих чертах.

Вполне очевидно, что существование ислама как рамочной конструкции общественных отношений не предполагало массового отказа от исламской обрядовости. Подтверждением этому может служить адаптация к требованиям веры государственного законодательства во всех странах региона, законодательное регулирование ряда религиозных практик (налог на благотворительность) или прямое обращение к религиозным принципам при нормативном регулировании отдельных сфер общественной жизни. Наглядным же подтверждением оказывается сохраняющаяся на протяжении всего XX и XXI вв. мобилизующая роль мечетей<sup>35</sup>.

Вместе с тем, по разным оценкам, порядка 10-25% населения в разных арабских странах могут считаться нерелигиозными, то есть, возможно, и идентифицирующими себя с исламом, однако совершенно не практикующими<sup>36</sup>. Растет ли этот показатель или, наоборот, уменьшается, сказать нельзя.

Наконец, что касается секуляризма как системы мировоззренческого выбора, то и здесь ситуация двоякая. Презумпции нерелигиозности ни в одном арабском обществе, конечно, нет — мало кто рискнет тут сказать, что он не принадлежит ни к какой религии. Однако, если следовать логике М. Имары и других упомянутых авторов, согласно которой мирские дела в исламе ле-

34. См.: *Тейлор Ч.* Секулярный век. М.: ББИ, 2017.

35. Ключевая роль пятничных проповедей в организации любых массовых политических акций в регионе в XX–XXI вв. хорошо известна. Деполитизация мечетей была основной заботой и Мубарака, и Бен Али, а контроль над ними — заветной целью и «Братьев-мусульман», и «ан-Нахды».

36. Помимо этого речь может идти и об атеистах, число которых подсчитать совсем сложно. По данным Дар аль-ифта' — высшего органа Египта по фетвам — число атеистов в стране в 2014 г. составляло 866 человек. Согласно опросам *WIN-Gallup International* 2012 г., в Саудовской Аравии атеистами себя назвали 5% из 500 опрошенных, что совпадает с показателями США. В целом, число людей, сомневающих в своей религиозной принадлежности в арабском мире выше, чем в Юго-Восточной Азии или в Латинской Америке. См.: Dalle, I. (2016) "Ces athées (presque) invisibles dans le monde" *OrientXXI*. 14.06.2016 [<http://orientxxi.info/magazine/ces-athees-presque-invisibles-dans-le-monde-arabe,1363>, accessed on 17.07.2017]; "Global Index of Religiosity and Atheism", *WIN-Gallup International*, 2012 [<http://www.wingia.com/web/files/news/14/file/14.pdf>, accessed on 17.07.2017].

жат исключительно в области человеческого и никак не связаны с божественным вмешательством, ситуация меняется. Появляется возможность выбора внутри самого ислама, который для одних может играть роль регулятора всей жизни, а другим представляться лишь источником общих этических принципов рационального поведения. Рационализм в этой логике оказывается и важнейшим элементом Творения, и неотъемлемым принципом ислама.

Все сказанное выше позволяет прийти к выводу о существовании особой автохтонной формы секуляризма на Ближнем Востоке, которая может быть обозначена как «исламская светскость» — религиозное и нерелигиозное пространства в ней сосуществуют внутри ислама.

Подчеркну: речь идет не о «недосекуляризме» или какой-то перверсии идеальной западной модели, а о продукте собственной исламской культуры, проявившемся под влиянием культурного взаимодействия с Западом.

### **Ближний Восток и постсекуляризм**

Итак, удостоверившись в универсальности секуляризма и в возможности существования его специфической исламской версии (соответственно, в других регионах можно, по всей видимости, обнаружить и иные), вполне допустимо предположить, что и с постсекуляризмом дело обстоит схожим образом.

В качестве гипотезы можно предположить, что если арабомусульманская версия секуляризма предполагает концентрацию на проблеме отношения власти и религии и решает ее через встраивание секуляризма в исламский дискурс, то и в случае с постсекуляризмом эти два момента должны соблюдаться. Центральным вопросом должен оставаться политический, а все варианты его решения должны находиться внутри ислама.

Для выявления перечисленных ранее элементов постсекуляризма в реальной жизни арабского общества имеет смысл обратиться к исследованию ценностных воззрений молодежи, проведенному тунисскими социологами Отльфой Ламлум и Мухаммедом Али Бен Зина в бедных пригородах столицы<sup>37</sup>. Это ред-

37. *Les jeunes de Douar Hicher et D'Ettadhamen. Une enquête sociologique. Sous la direction de Olfa Lamloom et Mohamed Ali Ben Zina* (2015), pp. 147–168. Tunis, Arabesques.

кий пример исследования реальной религиозности в арабском мире.

Для подавляющего большинства респондентов (88,6%) религия играет чрезвычайно важную роль в жизни, уступая место только работе (88,8%), существенно опережая семью (62,7%), любовь (48,6%) или политику (10%). 53% респондентов регулярно молятся, более четверти посещают для этого мечеть (26,2%), а 38,7% заявили, что соблюдают также дополнительные посты (60,8% девушек и 23,6% юношей).

Степень религиозности, согласно опросам, оказывается прямо пропорциональной уровню полученного образования. Так, регулярно молится лишь 35,7% неграмотных молодых людей, среди студентов и выпускников вузов эта цифра достигает 62,6%. Доля людей, не соблюдающих пост, достигает 23,1% среди неграмотных и снижается до 3% среди выпускников вузов. Несоответствие этой ситуации привычному в России и на Западе образу обратной зависимости образования и религиозности может объясняться спецификой общества.

Поскольку опросы проводились в наиболее бедных кварталах столицы, можно предположить, что попавшие в выборку выпускники вузов либо остаются безработными, либо не могут удачно трудоустроиться. Учитывая колоссальную важность работы в картине мира респондентов, в любом случае речь идет о наиболее фрустрированной группе молодежи.

Что касается нерелигиозности неграмотных и религиозности студентов, то это вполне обычная ситуация — неграмотная часть общества более или менее исключена из текстоцентричного мира религии.

Рассуждая о формах исповедания веры, треть респондентов отмечали, что считают посещение *завий* — могил суфийских святых — тунисской традицией, хотя многие и видели в ней лишь предрассудки стариков. В то же время, около 40% назвало это *бид'а* — греховным нововведением. Значительная часть молодежи относится к *завиям* без религиозного чувства, но с ностальгией, ассоциируя с ними историческую память страны и частные воспоминания детства. Таково же отношение к суфийским праздникам, воспринимающимся зачастую как возможность семейного общения.

Несмотря на то, что мечеть остается для большинства авторитетным источником религиозных знаний и пространством религиозной социализации (61,9% юношей и 35,7% девушек), рядом

с ней в качестве важных источников информации появились интернет (около трети респондентов) и телевидение (16% юношей и 20% девушек).

В случае непонятной ситуации молодые люди настаивают на необходимости обращения к Корану, реже — к тафсирам, Сунне и фикху. При этом среди грамотной молодежи существует уверенность в собственном праве толкования священных текстов и способности их понимания, усиливающаяся из-за устойчивого недоверия к официальным имамам.

Мнения респондентов по острым вопросам социального поведения (продажа алкоголя, ношение хиджаба, полигамия, гендерная сепарация публичного пространства) оказались очень разделены. Так, полигамию поддерживает менее четверти опрошенных (30,8% салафитов и 10,8% остальных) и лишь чуть больше трети осуждают смешение полов в публичных пространствах.

Если вопрос о том, является ли ношение хиджаба личным делом или же социально регулируемой нормой, вызывает оживленную дискуссию, то никаб воспринимается резко негативно почти всеми — как по соображениям безопасности, так и из-за несоответствия тунисским традициям.

Значительная часть молодежи выступает против шариата, в особенности против исламских норм уголовного права, считая их трудно выполнимыми и не соответствующими современной реальности.

Разумеется, приведенные данные нельзя автоматически экстраполировать не только на весь регион, но и на весь Тунис, в котором существуют районы компактного проживания как салафитов, так и антиисламистски настроенной элиты. Тем не менее, учитывая большую степень религиозной свободы в Тунисе, чем в других арабских странах, некоторые вполне постсекуляристские тенденции это исследование позволяет увидеть.

Высокая религиозность молодых людей одновременно означает и принадлежность к определенной традиции, и отрыв от нее (отношение к завиям).

Эта религиозность сопровождается стремлением выстраивать собственную стратегию вероисповедания (самостоятельная трактовка текстов), заимствуя при этом из традиции лишь те ритуально-обрядовые практики и нормы поведения, которые согласуются с представлением верующих о современном мире или подтверждают их идентичность (отношение к шариату, хиджабу, никабу и т.д.).



Религия мыслится как источник морально-этических ценностей, культовые сооружения и некоторые религиозные институты — как хранители традиции и традиционных ценностей (заветы, праздники). Мистическая составляющая веры при этом явно не просматривается.

Религиозные институты выполняют консолидирующую функцию для общины (социализация в мечетях, встреча с семьей в суфийские праздники).

Таким образом, такие элементы постсекуляризма как индивидуализация стратегий исповедания веры, упрощение религиозных практик и «теологический минимализм», значимость религиозной идентичности, большая общественно-политическая роль религиозных институтов, восприятие их как хранителей ценностей, обнаруживаются на локальном уровне.

Выйдя за пределы народных кварталов Туниса, можно обнаружить и другие совпадения.

Отсутствие Церкви и общая институциональная аморфность ислама зачастую затрудняют выделение отдельных течений внутри сложившихся конфессиональных направлений, что делает затруднительным разговор о числе деноминаций. Тем не менее, на Ближнем Востоке довольно ясно выделяются четыре параллельных процесса.

Во-первых, исламская гомогенизация региона, резкое сокращение в нем численности неисламских религиозных групп. Связанный исключительно с конфликтностью и высоким уровнем насилия, этот процесс не имеет прямого отношения к проблеме постсекуляризма, однако в перспективе он может вести к исчезновению неисламского арабского общественного пространства как такового. Вместе с тем, сам религиозный характер насилия, например, в Сирии, Ираке или в Египте, демонстрирует возросшую роль религиозной идентичности.

Во-вторых, обострение межконфессиональных противоречий внутри ислама (шиитско-суннитская рознь). Отчасти это происходит в результате политической инструментализации конфессионального фактора<sup>38</sup>, как во внутригосударственных, так и в региональных отношениях, отчасти — из-за роста религиозности

38. См.: Аксененко А.Г. и др. Ближний Восток: тьма перед новым рассветом? Региональные конфликты и будущее глобального мира. М.: Международный дискуссионный клуб «Валдай», 2017.



общества и усиления конфессиональных идентичностей по сравнению с другими (гражданскими, этническими и т.д.).

В-третьих, рост внутриконфессионального разнообразия в суннитской среде и единообразия в шиитской. Довольно очевидно, что традиционное деление исламского общественно-политического пространства на модернистов, традиционалистов и фундаменталистов, если и соответствовало когда-либо реальности, то уже давно перестало. Равно как и подразделение выделяемого из фундаментализма политического ислама на умеренный и радикальный или же позже появившееся деление на умеренный, салафитский и милитантный. Противостояние между ДАИШ и «Аль-Каидой»<sup>39</sup> носит не только военный, но и чисто религиозный характер, умеренные исламские партии располагаются на широкой шкале — от отказывающейся себя считать исламистской «ан-Нахды» до считающихся в России экстремистами Братьев-мусульман<sup>40</sup>, а представители традиционного ислама в борьбе за умму вынуждены брать на вооружение идеи и лозунги салафитов и т.д. В общем, корректно описать сегодняшнее разнообразие суннитских групп едва ли возможно<sup>41</sup>. Одновременно с этим, под влиянием иранской политической активности в регионе и из-за готовности Тегерана поддерживать шиитские меньшинства, миноритарные шиитские течения (алавиты, зейдиты) в своей вероисповедальной практике все более приближаются к имамитскому мейнстриму.

Наконец, в-четвертых, появление шиитских общин в странах, где их не было или они были совершенно незначительны. Так, в Тунисе, где число шиитов не превышало пары сотен человек, сегодня оно исчисляется несколькими тысячами. В Египте во времена правления М. Мурси была прекращена выдача виз иранцам из-за их миссионерской активности. Даже в секторе Газа появились группы, идентифицирующие себя с шиизмом. В ряде случаев речь, конечно, идет о чисто политической лояльности Ирану (Газа), но в других — об изменении религиозной идентичности. До определенной степени ситуация сопо-

39. Запрещена на территории РФ.

40. Запрещены на территории РФ.

41. Как подчас и сложно отделить в них религиозную составляющую от политической. См. например: Демченко А.В. Джихадистские организации, поддерживающие «Аль-Каиду»: новые игроки в Палестине // Вестник Московского университета. Серия 25: Международные отношения и мировая политика. 2011. № 3. С. 135–152.

ставима с Латинской Америкой и активностью в ней протестантских организаций<sup>42</sup>.

Если в вопросах об идентичности и о религиозном разнообразии ситуация, так или иначе, сопоставима с западной, то в случае с «теологическим минимализмом» дело обстоит сложнее. С одной стороны, конечно, для огромной массы верующих религия сводится к нескольким лозунгам или правилам, обещающим посмертное вознаграждение или кару за те или иные действия. Идея вознаграждения вроде бы превалирует над страхом кары даже для террористов из ДАИШ. Однако вряд ли во всем этом есть что-то новое. Вместе с тем, на более глубоком уровне можно наблюдать целую волну новых теологических дискуссий, порожденную необходимостью ответить на вызовы радикализма.

Не имеет смысла останавливаться подробно на тех особенностях постсекулярного общества, которые связаны с проблемой взаимодействия религии и политики. И так ясно, что на Ближнем Востоке все эти тенденции проявляются гораздо более выражено и в более жесткой форме, чем на Западе. Достаточно вспомнить споры о месте ислама в конституциях Туниса, Египта и Ливии, о Женевском процессе сирийского урегулирования и определении контуров будущей сирийской государственности, о роли мнения религиозных лидеров по острым общественно-политическим вопросам в Марокко, Алжире, Саудовской Аравии и т. д.

Единственное, пожалуй, важное расхождение с Западом здесь состоит в том, что там, где на Западе религиозная идентичность оказывается востребованной для определения горизонтальной структуры общества, на Ближнем Востоке она в большей степени ориентирована на закрепление или переформатирование вертикальной структуры. Хорошим примером этому служит Сирия<sup>43</sup>, где милитантный суннитский ислам оказывается средством консолидации и мобилизации в войне против правительства, по-

42. Так, по данным *Pew Research Center*, доля людей, рожденных католиками, но затем сознательно перешедших в иную конфессию, в Латинской Америке в последние годы выросла. 84% латиноамериканцев утверждают, что были воспитаны в католицизме, при этом католиками из них считают себя всего 69%. От 15 % (Панама) до 74% (Колумбия) протестантов региона ранее принадлежали к католицизму. "Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region", *Pew Research Center*. 13.11.2014, pp. 4–5.

43. Сарабьев А.В. Вопросы межконфессиональных отношений в Сирии // Религия и общество на Востоке. Вып.1. М.: Институт востоковедения РАН, 2017. С. 126–180.

следнее же использует страх перед джихадистской угрозой для объединения конфессиональных меньшинств и укрепления лояльности власти.

Наконец, последнее, о чем необходимо сказать в контексте постсекуляризма — это о новой эпистемологической ситуации, более или менее уравнивающей в правах научное и не научное знание.

Выше говорилось, что развитие секуляризма в арабо-мусульманской культуре не предполагало появления презумпции нерелигиозности, а значит и зависимости ислама от науки. Вместе с тем, не предполагало оно и обратного, а возникшая проблема еще в средние века была решена Ибн Рушдом в его учении о двойственной истине<sup>44</sup>.

Если западный секуляризм мог задаваться вопросом, зачем нужна религия, то на современном Ближнем Востоке, будучи допустимым для одних, для других этот вопрос заменяется иным: зачем исламу нужен секуляризм (как мировоззрение и принцип политической жизни).

Так, ведущий умеренный исламистский мыслитель Р. Ганнуши, рассуждая об отношении ислама к секуляризму, приходит к выводу, что сегодня ислам не нуждается в защите государства, напротив — не раз и не два государство становилось для него бременем. Единственное в чем нуждается ислам — это в нейтральности государства, в размежевании политики как сферы человеческого разума и религии как сферы божественной<sup>45</sup>.

Если ответ, предлагаемый философом, вполне согласуется с концепцией исламской светскости, то сам вопрос, ставящий секуляризм в зависимость от ислама, вполне себе постсекуляристский.

44. Говоря о двойственной истине — философской и религиозной — сам Ибн Рушд отдавал предпочтение, конечно, философской, считая ее предназначенной для *хасса* — элиты, способной к постижению истины путем рационального философствования. Религиозный путь познания, основанный на образности и метафоричности, с его точки зрения — удел *амма* — массы, к философствованию неспособной. В европейской традиции два пути были фактически уравнены между собой.

45. Ганнуши Р. Аль-Мухадара джаула-л-‘алманийа ва-л-‘алакат-д-дин би-д-даула мин манзур харакат ан-нахда // Марказ дирасат ал-ислам ва-д-димукратийа. 2.03.2012. [[http://www.ustream.tv/recorded/20827717?utm\\_source=Transcript+of+Rached+Ghannouchi%27s+lecture+on+Secularism+-+March+2%2C+2012&utm\\_campaign=Tunisia+Democracy+Rached+Ghannouchi+Transition+Center+for+the+Study+of+Islam+and+Democracy+%28CSID%29&utm\\_medium=email](http://www.ustream.tv/recorded/20827717?utm_source=Transcript+of+Rached+Ghannouchi%27s+lecture+on+Secularism+-+March+2%2C+2012&utm_campaign=Tunisia+Democracy+Rached+Ghannouchi+Transition+Center+for+the+Study+of+Islam+and+Democracy+%28CSID%29&utm_medium=email), доступ от 05.07.2017].

Таким образом, в арабо-мусульманской среде может быть выявлено большинство элементов постсекуляризма, однако, как и в случае с секуляризмом, постсекуляризм здесь оказывается интегрирован в общеисламское пространство.

### **Ближний Восток, постсекуляризм, неомодерн**

Осталось ответить на один вопрос — как соотносятся ближневосточный постсекуляризм и неомодерн, то есть та самая «новая эпоха», о которой мы говорили в начале?

Напомню, что идея неомодерна строится на сочетании модернистской потребности в месседже, постмодернистском способе его выражения и домодернистском содержании.

Домодернистское содержание, если и не требует в обязательном порядке, то вроде бы должно подразумевать отказ от секуляризма как функции модерна в пользу домодерной религиозности. Последняя, однако, по справедливому замечанию Д. Узланера, невозможна — религия сегодня возвращается в секулярную среду<sup>46</sup>, и совершенно непонятно, как она в этой среде должна выглядеть. К Ближнему Востоку это относится в той же мере, что и к Западу, с поправкой на то, что и секулярная среда здесь существует внутри исламского поля.

Идея постсекуляризма, кажется, позволяет решить эту проблему довольно успешно. Достаточно всего лишь сменить ракурс обзора, чтобы увидеть, как в выделенных чертах исламского постсекуляризма отчетливо видна триада неомодерна.

Человек требует новой серьезности, ответов на вопросы сегодняшнего дня, создания нового образа будущего и не находит утешения в многочисленных «-измах» XX века. Упадок идеологий на Ближнем Востоке и «конфессионализация» общественно-политической жизни и есть свидетельство требования модернистского месседжа.

Человек обращается к религии. Переступая через наследие отцов, он ищет ответы в источниках, а не в традиции или в проектах будущего — так появляется домодернистское содержание.

Наконец, увязывая одно и другое, человек прибегает к постмодернистской иронии. Он проявляет приверженность тем религиозным практикам, соблюдение которых не противоречит его представлениям о современности, выстраивает собственный об-

46. Узланер Д. Картография постсекулярного.

раз веры, признает за религиозными институтами социальную значимость, однако не доверяет их служителям в вопросах интерпретации веры. Он обосновывает свою веру обращением к источникам, однако ограничивает их круг, что расширяет возможности для самостоятельной интерпретации.

Так постсекуляризм становится функцией неомодерна, подобно тому, как секуляризм был функцией модерна.

Последнее, о чем стоит сказать — это новый баланс отношений Востока и Запада, который мы видим во всех этих процессах.

Идея неомодерна как обозначения новой эпохи была высказана изначально для обозначения новых тенденций развития ближневосточной политической реальности, и лишь потом начала применяться к анализу международных отношений, в том числе в западном мире.

Идея постсекуляризма была порождена вроде бы анализом реальности западной. Однако характерно, что авторы, ее развивающие — от Ю. Хабермаса до А. Кырлежева — видят источник изменений именно в исламе.

Можно ли утверждать, исходя из этого, что если в XX веке идеи распространялись с Севера на Юг (или с Запада на Восток), то сегодня вектор изменился на противоположенный, что и видно на примере неомодерна и постсекуляризма?

Механизмы распространения этих новых веяний очевидны (развитие образования, демократизация информационного пространства, рост миграционных потоков, изменение демографической ситуации в странах Запада и т. д.), однако, до какой степени эти веяния стоит считать идеями — вопрос.

Ведь на все это дело можно посмотреть и прямо противоположенным образом: «пробуждение Юга» привело к вовлечению в политическое пространство традиционных масс — причем, как на Юге, так и на Севере, которые транслируют не идеи, а архаичные представления о мире и архаичные же практики, к чему и сводятся все неомодерны и постсекуляризмы.

## Библиография / References

- Аксененок А.Г. и др. Ближний Восток: тьма перед новым рассветом? Региональные конфликты и будущее глобального мира. М.: Международный дискуссионный клуб «Валдай», 2017.
- Аль-Ахмар А. Религиозная проблематика сквозь призму идеологии Партии арабского социалистического возрождения // Религия и общество на Востоке. Вып. 1. М., 2017. С. 244.

- Афляк М. Ал-ба'ас ва-т-турас. Багдад, Дар ал-хуррийа, 1976.
- Бартольд В.В. Халиф и султан // Бартольд В.В. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: Восточная литература, 2002.
- Бодрийяр Ж. В тени тысячелетия, или приостановка года 2000. 1998 // Цифровая библиотека по философии. [<http://filosof.historic.ru/books/item/foo/soo/20000326/> доступ от 10.02.2017].
- Демченко А.В. джихадистские организации, поддерживающие «Аль-Каиду»: новые игроки в Палестине // Вестник Московского университета. Серия 25: Международные отношения и мировая политика. 2011. № 3. С. 135–152.
- Звягельская И.Д. Архаизация в арабском мире: после и вместо революций // Россия и мусульманский мир. 2016. № 2(284). С.138–153.
- Ибн Манзур. Лисан ал-'араб. Т.4. ал-Кахира. Дар ал-хадис. [б.г.].
- Имара М. Ал-ислам ва-с-султа ад-динийа. Бейрут: Ал-му'ассаса ал-'арабийа, 1980.
- Кожев А. Атеизм. М.: Праксис, 2007
- Конфликты и войны XXI века. Ближний Восток и Северная Африка / под ред. Наумкин В.В., Малышева Д.Б. М., Институт востоковедения РАН, 2015.
- Кузнецов В.А. После постмодерна: ближневосточное измерение одного тренда // Восток (Oriens). 2017. № 3. С. 25–37.
- Кузнецов В.А. Поэтика политики. Тунисский вариант. М.: Институт востоковедения РАН, 2013.
- Кырлежев А. Секуляризм и постсекуляризм в России и мире // Отечественные записки. 2013. №1(52). [<http://www.strana-oz.ru/2013/1/sekulyarizm-i-postsekulyarizm-v-rossii-i-v-mire>, доступ от 04.07.2017].
- Ланда Р.Г. Фархат Аббас // Вопросы истории. 2004. № 9. С. 58–82.
- Рубцов А.В. После постмодерна: реабилитация философии // Философ и наука. Александр Павлович Огурцов / под ред. С.С. Неретина. М: Голос, 2016. С. 360–431.
- Сарабьев А.В. «Мандатная держава оставляет за собой лишь право руководства...»: конфессиональный менеджмент в решении колониальных проблем (Сирия и Ливан в 1920-е годы) // Восток. 2017. № 5. (в печати).
- Сарабьев А.В. Вопросы межконфессиональных отношений в Сирии // Религия и общество на Востоке. Вып.1. М.: Институт востоковедения РАН, 2017. С. 126–180.
- Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017.
- Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002.
- Узланер Д. Картография постсекулярного // Отечественные записки. 2013. №1(52). [[http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo#\\_ftn2](http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo#_ftn2), доступ от 10.06.2017].
- Хабермас Ю. Вера и знание // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М.: Весь мир, 2002.
- Хаким Р. Джадидизм (реформированный ислам). Казань: Институт истории АН РТ, 2010.
- Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1(33). С. 254–268.
- Aflak, M. (1976) *Al-Ba'ath wa al-turath*. Baghdad, Dar al-Hurriyya.
- Aksenonok, A.G. et.al (2017) *Blizhnii Vostok: t'ma pered novym rassvetom? Regional'nye konflikty i budushchee global'nogo mira* [*The Middle East: Darkness before a new*

- dawn? *Regional conflicts and the future of a new world*]. M.: Mezhdunarodnyi diskussionnyi klub "Valdai".
- Al'-Akhmar, A. (2017) "Religioznaia problematika skvoz' prizmu ideologii Partii arabskogo sotsialisticheskogo vrozozhdeniia" ["Religious issues through the prism of the ideology of the Arab socialist Ba'ath party"], *Religiia i obshchestvo na Vostoke*. #1. Moscow.
- Bartol'd, V.V. (2002) "Khalif i sultan" ["Caliph and Sultan"], in Bartol'd V.V. *Raboty po istorii islama i Arabskogo khalifata*. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press.
- Demchenko, A.V. (2011) "Dzhikhadistskie organizatsii, podderzhivaiushchie «Al'-Kaidu»: novye igroki v Palestine" ["Jihadi organisations that support Al-Qaida: New players in Palestine"], *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriia 25: Mezhdunarodnye otnosheniia i mirovaia politika* 3: 135–152.
- Ferjani, M-Ch. (2012) *Islamism, Laïcité et Droits Humains*. Tunis, Amal Editions.
- Habermas, J. (2002) "Vera i znanie" ["Belief and Knowledge"], in Habermas, J. *Budushchee chelovecheskoi prirody*, pp. 60–66. Moscow: Ves' mir.
- Hakim, R. (2010) *Dzhadidizm (reformirovannyi islam)* [*Jadidism (reformed Islam)*]. Kazan': Institut istorii AN RT.
- Hervieu-Léger, D. (2015) "V poiskakh opredelennosti: paradoksy religioznosti v obshchestvakh razvitogo moderna" ["In search of certainties: The paradoxes of religiosity in societies of high modernity"], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 1(33): 254–268.
- Ibn Manzur. *Lisan al-'arab*. Vol.4. Al-Kahira: Dar al-hadith.
- Imara, M. (1980) *Al-islam wa al-sulta al-diniya*. Beirut: Al-mu'assasa al-'arabiya.
- Kuznetsov, V.A. (2013) *Poetika politiki. Tunisskii variant* [*The poetics of politics: The Tunisian variant*]. Moscow: Institut vostokovedeniia RAN.
- Kyrlezhev, A. (2013) "Sekuliarizm i postsekuliarizm v Rossii i mire" ["Secularism and Postsecularism in Russia and worldwide"], *Otechestvennye zapiski* 1(52) [<http://www.strana-oz.ru/2013/1/sekulyarizm-i-postsekulyarizm-v-rossii-i-v-mire>, accessed on 04.07.2017].
- Landa, R.G. (2004) "Farkhat Abbas", *Voprosy istorii* 9: 58–82.
- Les jeunes de Douar Hicher et D'Ettadhamen. Une enquête sociologique. Sous la direction de Olfa Lamloum et Mohamed Ali Ben Zina* (2015), pp. 147–168. Tunis, Arabesques.
- Luizard P.-J. (2008) *Laïcités autoritaires en terres d'islam*. P.: Fayard.
- Naumkin, E.V., Malysheva, D.B. (eds) (2015) *Konflikty i voiny XXI veka. Blizhnii Vostok i Severnaia Afrika* [*Conflicts and wars in the XXI century: The Middle East and North Africa*]. Moscow: Institut vostokovedeniia RAN.
- Qutb, S. (1968) *Jalons sur la route de l'islame*. P.: L'imprimerie de Carthage.
- Rubtsov, A.V. (2016) "Posle postmoderna: reabilitatsiia filosofii" ["After postmodern: rehabilitation of philosophy"], in S.S. Neretin (ed.) *Filosof i nauka. Aleksandr Pavlovich Ogurtsov*, pp. 360–431. Moscow: Golos.
- Sarab'ev, A.V. (2017) "'Mandatnaia derzhava ostavliaet za soboi lish' pravo rukovodstva...': konfessional'nyi menedzhment v reshenii kolonial'nykh problem (Sirii i Livan v 1920-e gody)" ["'Mandated power reserves only the right of leadership...': Religious management in the solution of colonial problems (Syria and Lebanon in the 1920s)"], *Vostok* 5. [in print].
- Sarab'ev, A.V. (2017) "Voprosy mezkhkonfessional'nykh otnoshenii v Sirii" ["Issues of interconfessional relations in Syria"], in *Religiia i obshchestvo na Vostoke*. Vyp.1, pp. 126–180. Moscow: Institut vostokovedeniia RAN.

- Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Harvard University Press.
- Uzlaner, D. (2013) “Kartografiia postsekuliarnogo” [“Cartography of the postsecular”], *Otechestvennye zapiski* 1(52) [[http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo#\\_ftn2](http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo#_ftn2), accessed on 10.06.2017].
- White, H. (2002) *Metaistoriia: Istoricheskoe voobrazhenie v Evrope XIX veka* [*Metahistory: The historical imagination in nineteenth-century Europe*]. Ekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo un-ta.
- Zviagel'skaia I.D. (2016) “Arkhaizatsiia v arabskom mire: posle i vmesto revoliutsii” [“Archaism in the Arab world: After and instead of revolution”], *Rossiia i musul'manskii mir* 2(284): 138–153.



АЛЬФРИД БУСТАНОВ, ДАРЬЯ ДОРОДНЫХ

## Джадидизм как парадигма в изучении ислама в Российской империи

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-3-112-133>

*Alfrid Bustanov, Daria Dorodnykh*

### **Jadidism as a Paradigm for Studying Islam in the Russian Empire**

**Alfrid Bustanov** — European University at Saint Petersburg (Saint Petersburg, Russia), University of Amsterdam (Amsterdam, the Netherlands). [abustanov@eu.spb.ru](mailto:abustanov@eu.spb.ru)

**Daria Dorodnykh** — European University at Saint Petersburg (Saint Petersburg, Russia). [ddorodnyh@eu.spb.ru](mailto:ddorodnyh@eu.spb.ru)

*This article is devoted to problematizing the research focus of academic literature on Islamic reformers in the Russian empire. Studies of the late imperial period typically devote the most of their attention to modernization. Jadidists-reformers are considered as key protagonists and engines of history. A typical narrative about Jadidists includes several elements: political activity, reforms in education, the flourishing of journalism, the renewal of religion and the “female question.” In this article we consider Jadidism as a narrative about backwardness and progress, which is uncritically reproduced in academic literature. Relying on recollections of Gabdulla Bubi, we offer a reconsideration of the framework that is generally used to describe the intellectual history of Muslims in Russia. We classify Bubi’s narrative as a language-ideology and place it within the framework of our own “imperial project”. We do so to offer an alternative to Jadidism as an explanatory model.*

**Keywords:** Islam in Russia, Islamic modernism, Jadidism, imperial project.

Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ 17-81-01042 а(ц) «Политизация языка религии и сакрализация языка политики во время Гражданской войны». This article is written in the framework of the NWO research program “The Russian Language of Islam” (project no. 360-70-490). Авторы признательны И.В. Стародубовской, А.С. Агаджаняну, В.О. Бобровникову и анонимным рецензентам за полезные замечания и комментарии к этой статье.

## Введение

**К** НАЧАЛУ XX века многомиллионное мусульманское население неравномерно проживало практически во всех регионах Российской империи и имело длительный опыт взаимодействия с имперскими властями в многонациональном и поликонфессиональном контексте<sup>1</sup>. Наша статья посвящена тому, как этот опыт понимается в научной литературе и как научные концепты соотносятся с голосами первоисточников.

Даже после архивной революции 1990-х годов<sup>2</sup> история джадидизма по-прежнему составляет сердцевину наших знаний об исламе в Российской империи. Так сложилось, что споры вокруг модерна предопределили язык научного описания в этой области. Фактически, речь идет исключительно об отношениях модерна и мусульман<sup>3</sup>. Поэтому при всех оговорках и условностях уже на протяжении десятилетий разговор в научной литературе идет о джадидах — поклонниках европейского прогресса, и традиционалистах — покрытых мхом любителях старины и экзотических исламских культур<sup>4</sup>. Сложно найти более политизированную и всеобъемлющую мiskonцепцию, чем рассказ о джадидизме — триумфальной борьбе просветителей за прогресс против отсталости, за секулярный мир против религиозного мракобесия, за новый журнал против старинной рукописи. Историки и сами джадида рассказывают, как в недрах изнемогавшего от невежества и темноты «традиционного» общества родились новые люди, смело шагнувшие навстречу передовой западной мысли в русских или османских переводах, приблизив

1. Обзорные истории ислама в Российской империи включают: Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь / Сост. и ред. С.М. Прозоров. Вып. 1-5, Т. I. М.: Восточная литература, 1998-2012; Россия — Средняя Азия. Политика и ислам в XX — начале XXI вв. В 2-х томах. М., 2011; Северный Кавказ в составе Российской империи / под ред. В.О. Бобровникова, И.Л. Бабича. М.: НЛО, 2007; Туркестан в имперской политике России: Монография в документах / отв. ред. Т.В. Котюкова. М.: Кучково поле, 2016; Центральная Азия в составе Российской империи. М.: НЛО, 2008.
2. Обзор достижений архивной революции в изучении ислама в России представлен в специальном выпуске *Ab Imperio*, 2008 (Issue 4).
3. Например: Tuna, M. (2015) *Imperial Russia's Muslims: Islam, Empire, and European Modernity, 1788–1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
4. Подробный разбор и критика этой дихотомии представлен в специальном сборнике: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 59. *Beyond Modernism: Rethinking Islam in Russia, Central Asia and Western China (19th–20th Centuries)*, 2016, Special Issue ed. by Jeff Eden, Paolo Sartori and Devin DeWeese.

тем самым неизбежную модернизацию и европеизацию общества. Восприятие «европейских» идей становится категорией темпоральности, разделяя традиционное прошлое и современное настоящее/будущее<sup>5</sup>. Гладко выбритый, в европейском костюме, шляпе и очках, заботящийся о пользе народа, хорошо говорящий по-русски — таков идеальный «прогрессист». В огромной чалме, бухарском халате и с остатками плова в бороде — «проклятый традиционалист». Эти карикатуры волей-неволей встречаются читателям при знакомстве с историей мусульман России в начале XX века. Такая фокусировка представляет период поздней империи как время расцвета исламской культуры через приближение к европейским моделям в образовании и артикуляции политических идей.

Центральной проблемой, находящейся в фокусе историографии ислама в Российской империи, по-прежнему является изучение интеграционных процессов, секуляризации и модернизации мусульман и их зеркального отражения — сопротивления имперской власти. Кратко этот нарратив можно описать следующим образом: как экзотичный и малопонятный мир мусульман становился понятным и «своим» для имперских наблюдателей. Империя очевидным образом стремилась к гомогенности своего населения, поэтому наилучшим сценарием для мусульман внутри России являлось бы полное растворение в категориях, практиках, языках и институтах, предписанных имперскими сценариями власти. Иными словами, такая постановка научной проблемы (то есть вопрос об интеграции и сопротивлении) во многом лишает самих мусульман субъектности<sup>6</sup>, права на свое место в истории и свою интерпретацию происходивших событий. Фокус имперского знания настраивается на группы мусульман только тогда, когда они попадают в поле идей и практик, задаваемых имперским контекстом. В любых других ситуациях и контекстах ислам не интересен внешним наблюдателям. Поэтому вопрос об интеграции породил раскол среди историков на два лагеря<sup>7</sup>.

5. Абашии С. Советский кишлак: между колониализмом и модернизацией. М.: НЛЮ, 2015. С. 9-15.

6. По сути, такая же проблема существует в изучении сталинизма и советского субъекта: Gerasimov, I. (2017) "Becoming a Soviet Plebeian Subject: the Story of Mark Miller Narrated by Himself", *Ab Imperio* 1: 183-210.

7. Ср. близкие рассуждения: Sartori, P. (2017) "Exploring the Islamic Juridical Field in the Russian Empire: An Introduction", *Islamic Law and Society* 24(1-2): 1-19.

Первый лагерь строит исследовательскую программу на основе, главным образом, русскоязычных делопроизводственных документов, из которых следует, что мусульмане Российской империи были надежно включены в орбиту обсуждения практик подчинения и оппозиции имперской власти<sup>8</sup>. Имперский архив сообщает нам о фобиях и надеждах в отношении российских мусульман, описываемых в понятных чиновникам категориях. Из этой парадигмы проистекают как представления о полном восприятии мусульманами имперских «правил игры»<sup>9</sup>, так и нарратив о вечной борьбе мусульман за независимость и установление шариатского государства<sup>10</sup>. Эти надежды и страхи зарождались и обсуждались в среде образованной имперской элиты, которую мало интересовали планы и идеи самих мусульман. Востоковеды должны были рассказать чиновникам, что «на самом деле» думают мусульмане, а имперские власти уже проецировали свои представления на восточные окраины и с энтузиазмом обсуждали «мусульманский вопрос»<sup>11</sup>.

Второй лагерь историков эпохи архивной революции предпочитает описывать опыт мусульман Российской империи в категориях изоляционизма. Язык исламского дискурса<sup>12</sup> на протяжении длительного времени позволял мусульманам артикулировать проблемы, малосвязанные с «навязываемой» имперской парадигмой и, главным образом, происходящие из сонма «вечных»

8. Историография «советского ислама» в основном являет ту же тенденцию полного доверия имперскому архиву. Для примера: Арапов Д., Косач Г. Ислам и мусульмане по материалам Восточного Отдела ОГПУ. 1926. Н. Новгород, 2007; Гусева Ю. Российский мусульманин в XX веке (на материалах Среднего Поволжья). Самара, 2013; Ислам и советское государство: сб. документов / Сост., автор предисл. и примеч. Д.Ю. Арапов. Вып. 1-3. М., 2010-2011; Ro'i, Y. (2000) *Islam in the Soviet Union: from the Second World War to Gorbachev*. New York.
9. Crews, R. (2006) *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Harvard University Press; Meyer, J. (2013) "Speaking Sharia to the State: Muslim Protesters, Tsarist Officials, and the Islamic Discourses of Late Imperial Russia", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 14(3): 485-505.
10. Zelkina, A. (2000) *In Quest for God and Freedom Sufi Responses to the Russian Advance in the North Caucasus*. NYU Press.
11. Campbell, E. (2015) *The Muslim Question and Russian Imperial Governance*. Indiana University Press; Tolz V. (2011) *Russia's Own Orient. The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods*, pp. 111-167. Oxford University Press.
12. Kemper, M. (1998) *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien. Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag; Kemper, M. (2005) *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan. Von den Khanaten und Gemeindebünden zum ġihād-Staat* (Caucasian Studies vol. 7). Wiesbaden: Reichert-Verlag.

богословских споров вокруг правовых категорий<sup>13</sup>, религиозных практик и историографических традиций<sup>14</sup>, имевших очень мало общего с окружающим миром. Изоляционистская парадигма опирается на голоса самих мусульман, постулирует их особость и отличия от властных имперских дискурсов. Акцент на самодостаточности и уникальности культуры российских мусульман позволяет этой группе исследователей обсуждать транснациональные контакты и циркуляцию исламских знаний с малой заботой об имперском контексте.

Разумеется, между этими двумя крайними лагерями есть пространство для экспериментов с разными источниками и подходами. Оно появляется, например, при анализе биографий исламских акторов, в разное время участвовавших как в сопротивлении империи, так и в работе имперской администрации<sup>15</sup>, или при обсуждении обязательных религиозных практик (*хаджа*) на стыке между политикой властей и нарративами мусульманских авторов<sup>16</sup>. Или же при изучении нациестроительства, когда выясняется, что иногда исламские мыслители могли быть эффективными участниками политического пространства и активно участвовать в разработке и реализации политических проектов<sup>17</sup>.

Кроме того, большое влияние на наши представления о взаимоотношениях мусульман и империи оказывает пространственная перспектива. Обычно приходится иметь дело с региональным подходом, чертящим на воображаемой карте изолированные островки (Туркестан, Дагестан, Поволжье) со своими исламскими традициями. Такая перспектива может быть интересной, ко-

13. См. статью Шамиля Шихалиева в этом выпуске журнала.

14. Frank, A. (1998) *Islamic Historiography and "Bulghar" Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia*. Leiden: Brill; Frank, A. (2001) *Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: The Islamic World of Novouzensk District & the Kazakh Inner Horde, 1780–1910*. Leiden: Brill; Frank, A. (2012) *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige* (Brill's Inner Asian Library.) Leiden and Boston: Brill.

15. Бобровников В. Историк джихада Хаджи-‘Али Чохский: опыт критической биографии // Ученые записки Института истории культур. Вып. 1. М., 2010. С. 71–93.

16. Сибгатуллина А. Контакты тюрок-мусульман Российской и Османской империй на рубеже XIX–XX вв. М., 2010. Несколько иной подход: Kane, E. (2015) *Russian Hajj: Empire and the Pilgrimage to Mecca*. Ithaca and London: Cornell University Press.

17. Khalid, A. (2015) *Making Uzbekistan: Nation, Empire, and Revolution in the Early USSR*. London: Cornell University Press.

гда выстраивается видение мира самих региональных акторов<sup>18</sup>. Трансрегиональные же исследования, за небольшим исключением<sup>19</sup>, остаются по-прежнему маргинальными, не выходящими за пределы механического соединения микроисторий<sup>20</sup>.

Таким образом, за последнюю четверть века в историографии сложилось несколько способов рассказа о мусульманах России. Кто-то, опираясь на делопроизводственные документы, говорит о стратегиях сопротивления и смирения. Кто-то показывает сложную и разнообразную, но во многом изолированную жизнь элит, а кто-то пишет региональные истории через призму нации. Мы предлагаем несколько иной взгляд на тексты российских мусульман: не изучать джадидизм как явление, а рассмотреть сам рассказ первоисточников о джадидизме. Мы надеемся, что изучение структуры джадидского языка позволит приблизиться к пониманию того, что стоит за этим нарративом. В статье мы предложим анализ одного источника, автор которого обычно маркируется как исламский реформатор.

## Имперский нарратив Габдуллы Буби

Поиск адекватного аналитического языка для описания интеллектуальной жизни мусульман осознается важной проблемой при изучении ислама в России<sup>21</sup>. Какой инструментарий использовать, где искать ходы и приемы, учитывая пограничное состояние исследовательского поля? С какой линзой подходить к источникам, использующимся для создания нарратива о прогрессивных реформаторах и отсталых традиционалистах?

Один из таких ярких источников, на основе которых легко можно выстроить нарратив о прогрессивных мусульманах, — воспоминания Габдуллы Буби (1871–1922). Он был директором и преподавателем в медресе д. Иж-Буби в Вятской губернии, а в 1911

18. Brothy, D. (2016) *Uyghur Nation. Reform and Revolution of the Russia — China Frontier*. Cambridge, London: Harvard University Press; Schluessel, E. (2014) *The World as Seen from Yarkand: Ghulām Muhammad Khān's 1920s Chronicle Mā Tītayniñ wāq'asi*. Tokyo: NIHU Program Islamic Area Studies.

19. Meyer, J. (2014) *Turks across Empires: Marketing Muslim Identity in the Russian — Ottoman Borderlands, 1856–1914*. New York: Oxford University Press.

20. Миллер А.И. Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. М.: НЛО, 2006. С. 9–33.

21. Naganawa, N. (2017) "Transimperial Muslims, the Modernizing State, and Local Politics in the Late Imperial Volga-Ural Region", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 18(2): 417–436.

году вместе со своим братом был посажен в тюрьму по обвинению в пантюркизме и после освобождения в 1913 г. уехал в г. Кульджа (Восточный Туркестан). Здесь ему представилась возможность создать новое медресе и управлять им. В 1917 году он вернулся в Россию, в Троицк, где также руководил местным медресе. Буби брался за обустройство школ везде, где была такая возможность, и в 1917 году он уже сожалел, что не остался в Ташкенте, где ему предложили руководить учебным заведением. Можно предположить, что его главной мечтой было создание идеального медресе. Такое предположение, лежащее на поверхности, — это отличный мостик для рассказа о героях-просветителях, выводивших людей из тьмы невежества к свету просвещения, рассказа, отлично встраиваемого в дискурс о джадидизме<sup>22</sup>. Можем ли мы предложить другую интерпретацию?

Воспоминания Буби — это пестрые по характеру записи, включающие историю медресе в Иж-Буби, путевые заметки о путешествии в Кульджу в 1913 г., детальное изложение жизни в Кульдже, личные письма разным людям. Трехтомная рукопись общим объемом 636 листов хранится в Восточном секторе Отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки Казанского федерального университета. Текст написан на литературном татарском языке начала XX в., исполнен в арабской графике, почерком *наسخ*. Отсутствие помарок и исправлений, характерных для дневниковых записей, говорит о том, что мы имеем дело с беловиком<sup>23</sup>.

Сама структура рассказа напоминает калейдоскоп историй, которые располагаются не столько по хронологии, сколько проявляют кадры жизненных историй — история с турецким учителем, основание исламского общества, общества трезвости, доклад китайского чиновника, сбор пожертвований. Записки о его жизни в Кульдже почти не привлекали внимания историков, поскольку их интересовала история медресе Иж-Буби и показательный

22. Махмутова А.Х. Габдулла Буби о деспотизме // Интеллигенция Татарстана в период реформ и революций первой трети XX в. Казань, 1997; Махмутова А.Х. Габдулла Буби (1871–1922) // Татарские интеллектуалы: исторические портреты / Сост. Р. Мухаметшин. 2-е изд., Казань: Магариф. 2005; Гимазова Р.А. Просветительская деятельность Нигматуллиных-Буби (конец XIX-начало XX вв.). Казань: Печатный Двор, 2004; Знаменитые личности: историко-биографический сборник / авт.-сост. А.М. Ахунов, З.С. Миннуллин. Казань: Жыен, 2013.

23. Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки Казанского федерального университета (далее — ОРРК НБ КФУ), рук. 207 Т — 208 Т. Полное кодикологическое описание и краткий пересказ содержания см.: Фәтхи А. Татар әдипләре һәм галимнәрнең кулъязмалары. Икенче бүлек. Казан, 1962, 11–18 б.



арест братьев Буби, важный для формирования образа борцов за просвещение. Однако дело в том, что история медресе была написана уже ретроспективно из Кульджи и не занимает центральное место в трехтомной рукописи воспоминаний. Фактически эпизод с историей медресе — это введение к кульджинским сюжетам. В любом случае нас не интересует «реальность» описываемых событий, а скорее сам язык повествования и структура выстраиваемого нарратива.

О языке воспоминаний Габдуллы Буби можно говорить как о языке-идеологии<sup>24</sup>, которая развивается в особое умение «говорить по-джадидски», то есть выстраивать рассказ о необходимости образования и прогресса для улучшения положения мусульман. Это умение формирует образ джадидов как передовых людей, борцов с отсталостью и религиозными пережитками. Язык-идеология Буби подвижен, меняется ситуативно в зависимости от контекста говорения и включает в себя ключевые понятия, составляющие «политический словарь эпохи»<sup>25</sup>.

Выбирая такую характеристику по отношению к воспоминаниям Буби, как язык-идеология, мы определяем эту идеологию как «имперский проект». Важным элементом такого рода проекта является цивилизаторская функция, а стремление ее осуществить — характеристикой имперского субъекта. Он вторит языку колониальной власти, когда говорит про отсталых мусульман, которых необходимо цивилизовать, тем самым подключая к уже существующей имперской риторике о «былом величии» и Золотом веке мусульман заимствованный аргумент об отсталости. В любом случае слова и темы, артикулируемые Буби, служат делу конструирования имперского проекта, мыслящегося помимо Российской империи.

Когда в Кульджу пришло известие из Пекина об открытии там исламского общества, Буби сказал: «Господь мне дал на земле то, что я искал на небесах»<sup>26</sup>. Любая возможность проповедовать идеи единства вызывала у него радость и любая форма, которая позволяла ему это делать, казалась полезной. Образование или «просвещение» было делом не только медресе, то есть каса-

24. Freeden, M. (2009) *Liberal Languages: Ideological Imaginations and Twentieth-Century Progressive Thought*. Princeton University Press.

25. Потапова Н.Д. Лингвистический поворот в историографии. СПб.: ЕУСПб, 2015. С. 180.

26. ОРРК НБ КФУ, рук. 207 Т, л. 112а.



лась не только подрастающего поколения, но и взрослых, поэтому исламское общество, предполагающее объединение последних, было принято Буби с большим энтузиазмом. Он произносит большую речь на открытии исламского общества:

Я хочу немного рассказать вам о необходимости (*лөзүмият*) и важности этого общества (*жамгыят*) с точки зрения шариата и о его обязательности (*фард*). Самой необходимой и нужной вещью в шариате является единство мусульман (*әһле исламның иттифаг[ы]*) и их образование. Главной миссией Пророка, да пребудет с ним мир, было вывести невежественных арабов на путь образования, уравнять и объединить их со всеми, кто оказался под общим исламским флагом: белыми и черными, арабами и неарабами. «Нарушение единства — признак лицемерия» (*хөрүжәл-иттифак — галәмәт ән-нифак*), т.е. выход из единства и исламского общества и отделение является признаком лицемерия и неверия (*кәфәр*). Эти истинные и священные слова, а также слова Аллаха в Священном Коране *إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيْعًا لَّسْتُ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ*<sup>27</sup>, т.е. «те, кто разделяют религию (*дин*) и смирение (*итагать*) на разные силы и делятся на разные группы (*фирка*) — они не с тобой и ты не с ними» достаточны для понимания необходимости связи с этим обществом и объединением. Как видите, Аллах предписывает мусульманам находиться в рамках одного общества и объединения. Вышедшего из него человека он называет не мусульманином (*мөэмин*), а неверным (*кәфәр*). [...] Это общество, подобно посланию (*илһам, вәхи*) от Аллаха, вытаскивает вас из подлости и низости сегодняшнего дня, оно сделает вас истинной общиной и народом (*милләт*) пророка Мухаммада, да пребудет с ним мир. Благодаря этому благословенному обществу вы будете украшены науками и образованием (*голум вә мәғариф*), среди вас распространятся ремесла и искусства. Только благодаря этому вы избавитесь от сегодняшних унижений и бедности и возвыситесь над богатыми, счастливыми и другими народами (*милләтләр*)<sup>28</sup>.

И все это он говорит в присутствии китайского чиновника, приехавшего для официального открытия общества! Попытка прочитать судьбу Буби сквозь призму «имперского проекта» позволяет интерпретировать ее не как историю человека окраины,

27. Коран, 6: 159.

28. ОРРК НБ КФУ, рук. 207 Т, лл. 124б-126а.

периферии и подчиненных групп, а как историю человека, который находится в центре своего мира — мира, который он считает результатом своих собственных усилий. Если Священная Римская империя обещала объединить и защитить всех католиков, то Буби и многие из его современников хотели объединить и защитить всех мусульман — таким способом, который казался наиболее эффективным. О свойствах имперскости в исламских текстах уже писал ряд авторов. Стивен Коткин, в частности, считает, что «татары воображали и пытались реализовать имперский проект до [имперской экспансии русских] и затем в широком пространстве Российской империи и Советского Союза»<sup>29</sup>. Алексей Миллер, указывая, что на территории Волго-Уральского региона шла борьба за влияние между «татарско-исламской и имперской стратегиями в вопросе формирования идентичностей местного населения»<sup>30</sup>, имплицитно наделяет эту борьбу имперскими амбициями.

Видение пространства и выбор места очень важны в нарративе Буби. Уезжая в Кульджу, Буби не видит этот город самоцелью, его интересуют школы, форму которых можно будет распространить после успешного завершения эксперимента:

Как только я выйду из тюрьмы, нужно ехать в Китай, в Кульджу. Взять одну тамошнюю школу и исправить ее, чтобы можно было выпускать учителей и имамов, соответствующих времени. Открыть женскую школу, способную выпускать учительниц и постепенно-постепенно отправить туда всех, кто служил в Иж-Буби. Создать из Кульджи центр распространения знаний в Туркестане, по возможности организовать среди народа общество искусств и ремесел<sup>31</sup>.

То есть Кульджа для него — это своеобразный центр Туркестана, хотя формально город относился к Китайской республике, но Буби видит его как часть исламских земель. Разумеется, не он «открывает» Кульджу, он приезжает туда, где уже есть фундамент — сообщества мусульман, наладившие свою жизнь задолго

29. Kotkin, S. (2007) "Mongol Commonwealth?: Exchange and Governance across The Post-Mongol Space", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 8(3): 517.

30. Миллер А.И. Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. М.: НЛО, 2006. С. 22.

31. ОРРК НБ КФУ, рук. 207 Т, л. 96а.

до его приезда<sup>32</sup>. В путевых заметках Буби пишет о Троицке, Самаре, Яркенде, Бишкеке, Ташкенте, Кашгаре, и в каждом из городов он встречается с единомышленниками, которые помогают ему<sup>33</sup>. Цели Буби находили отклик, всегда рядом с ним были состоятельные купцы, готовые его поддержать (или которых он уговаривал его поддержать). Города и люди в его рассказе связаны поверх административных границ, он связывает эти точки, исходя из собственного представления о важных для него центрах. Буби видел себя проповедником жизненно важного объединения, и его целью было распространение таких идей. Аллен Франк говорит о том, что Буби, путешествуя в окрестностях Казахской степи, адресовал сообществу два вопроса об их исторической роли в Синцзяне: «это было образование (в том числе среди девушек) и распространение идей современности и технологий среди местных мусульман, что является, в некотором роде, цивилизаторской миссией»<sup>34</sup>. Воображаемая «империя мусульман» у Буби простирается от Вятской губернии до Западного Китая, а жителями этой империи были ногаи, таранчи, дунгане, казахи, сарты, русские, китайцы, турки. Этот мир был разнообразным, пестрым, разрозненным, с одной стороны, и связанным в единое целое, с другой. Его связывали такие люди, как Буби — передвигаясь с места на место, он налаживал новые связи и поддерживал старые, просил деньги на медресе и мечети у богатых купцов<sup>35</sup>. С единомышленниками он обсуждал проблемы общества, отсталости, процветания, подчинения или господства. Буби заботился о сохранении наследия мусульман, его волновала участь «былого величия», он хотел сохранения этого культурного фундамента.

32. Usmanov, M. (1998) "Tatar Settlers in Western China (Second Half of the 19th Century to the First Half of the 20th Century)", in A. von Kuegelgen, M. Kemper, A. Frank (eds) *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, vol. 2: Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations, ss. 243-270. Berlin: Klaus Schwarz Verlag; Light, N. (2012) "Muslim Histories of China: Historiography across Boundaries in Central Eurasia", *Frontiers and Boundaries: Encounters on China's Margins*, ss. 151-176. Wiesbaden: Harrassowitz.

33. Такие сети знакомств не отличительная черта Буби, а скорее общий фон путешественников из внутренней России: Brophy, D. (2014) "A Tatar Turkist in Chinese Turkistan: Nushirvan Yavshef's Travels in Xinjiang, 1914-1917", *Studies in Travel Writing* 18(4): 345-356.

34. Frank, A. (2011) "Tatar Memoirs of Republican-Era Xinjiang", *Central Eurasian Studies: Past, Present and Future*, ss. 461-466. Istanbul: Maltepe University.

35. О вопросах исламской благотворительности в этот период см.: Ross, D. (2017) "Muslim Charity under Russian Rule: Waqf, Sadaqa, and Zakat in Imperial Russia", *Islamic Law and Society* 24: 77-111.

## Структура нарратива Габдуллы Буби

Ключевыми понятиями в повествовании Буби являются, среди прочего: народ (*миллат*), передовые люди (*алга халык*), свобода (*хөррият*), образование (*мағърифәт*), прогресс (*тәрәккыят*). *Миллат* появляется там, где речь идет о состоянии мусульманских народов в целом: «до какой степени опускает человека, да даже весь *народ*, невежество, низость, непонимание религии ислам»; «это обстоятельство поджигает души продавших свой *народ* мусульман»; «однако где же есть место спокойствия для людей, желающих служить *народу*»; «только избавившись от сегоднешних унижения и бедности, с помощью этого вы возвыситесь над другими богатыми и счастливыми *народами*»<sup>36</sup>. Объединение мусульман занимает одну из центральных линий в повествовании, и борьба за это объединение с помощью прогресса и есть одна из ключевых целей Буби.

Буби говорит и действует именно как имперский цивилизатор, организуя обучение, общества, собрания, демонстрируя отсталость прежних форм и призывая к борьбе с новыми вызовами. Эти вызовы кроются как в самих мусульманах, которые исказили или даже оставили свою религию, так и в «цивилизационном» превосходстве соседей. Это превосходство он видит здесь и сейчас — в русских школах, в его собратях, которые служат «русским» и не осознают ценности общей истории и религии, в меняющемся городском ландшафте:

В Ташкенте мы гостили у ахунда Ахтямова. Однако у братьев-сартов я не увидел дел, внушающих надежду, я разочарован. В Ташкенте две части: новый Ташкент и старый Ташкент. Если первый можно сравнить с раем, то второй можно уподобить аду<sup>37</sup>.

Описывая Ташкент, Буби создает драматичную картину упадка, мечеть Ходжи Ахрара в запустении, над городом возвышаются новые блестящие купола церкви, а местные туземные школы убивают религию в детях. Дети символизируют будущее, и Буби как бы предсказывает его, рассказывая о состоянии местных школ. Но он дает и надежду, предлагая единственный способ избежать духовной смерти детей «народа» — организовать собственные

36. ОРРК НБ КФУ, рук. 207 Т, лл. 97б, 98а, 99б, 102а, 126а и др.

37. Там же, л. 96б.

школы и просвещать людей. Буби хочет давать знания, просвещать, чтобы предоставить людям власть над собственной жизнью, объединить их, вывести их из подчинения «русским» — это тоже одна из задач его имперской миссии.

В тексте рукописи много антиколониальной риторики<sup>38</sup>, но пристальное внимание к тому, как он обобщает русских словом «хищники», приводит к мысли, что он имеет в виду государство, бюрократический аппарат. Тем более, приветствуя Февральскую революцию, он радуется, что, наконец, и для мусульман и для русских настали «дни свободы»<sup>39</sup>.

За религиозное «просвещение» также должны были отвечать и специальные общества, которые он старался поддержать или учредить. Например, «общество трезвости», с помощью которого он планирует

исключить либо уменьшить использование спиртных напитков, ведь это то, что является причиной рождения слабых и пьяных детей, то, что портит здоровье, то, что забирает самое драгоценное, что у нас есть — наш разум, поскольку водка, пиво и подобные этим напиткам, с правовой точки зрения (*шари'ат*) являются запретным (*харам*), точно так же как и по разуму, и в целом это является вредным. Любой верующий в трезвом уме должен записаться в члены этого общества<sup>40</sup>.

В деле образования тоже были «враги», не желающие «просвещать» людей, стремящиеся лишь к наживе. Эти мусульмане, убежден Буби, и есть истинная причина бедствий — именно за их нерадивость и послано наказание от Аллаха. Кто-то пишет доносы, кто-то занимается «мошенничеством», вредя собственному народу. Именно в такой сюжет он помещает приезд Шами-дамуллы в Кульджу в 1916 г.<sup>41</sup> Разоблачение начинается с укора в жадности к наживе:

38. Об антиколониальной риторике в исламских текстах см.: Bustanov, A. (2016) "The Bulghar Region as a 'Land of Ignorance': Anti-Colonial Discourse in Khvārazmian Connectivity", *Journal of Persianate Studies* 9(2): 183-204.

39. Февральская революция в синхронных исламских текстах нередко называлась арабским словом «херрият», т.е. свобода.

40. ОРК НБ КФУ, рук. 207 Т, л. 110а.

41. Подробнее о нем.: Муминов А. Шами-дамулла и его роль в формировании «советского ислама» // Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве. Казань, 2005. С. 231-247. В начале 1920-х гг. Шами-дамулла был выбран со-

В этих местах он сам себя назвал человеком, которого турецкая сторона отправила собирать деньги и пожертвования. Он ходил по городам, находящимся во власти китайцев, и собрал очень много денег<sup>42</sup>.

Буби не знал, что на самом деле его выгнали из Османской империи из-за обвинений в «ваххабизме»<sup>43</sup>. Шами-дамулла показывал Буби записи, говорящие о том, что он является посланником султана:

Поскольку он считался представителем китайского Туркестана в Стамбуле, то султан через него отправил мусульманам китайского Туркестана священный волос Пророка. Он привез этот волос в Алтышахр, туда стали приходить люди, и он в связи с этим собирал очень много денег<sup>44</sup>.

С помощью образа Шами-дамуллы автор рисует карикатуру и на ученых города Кашгар:

Улемы Кашгара напали на это место, забрали священный волос и убрали его в другую мечеть, и туда стали ходить люди. Чтобы вернуть себе этот волос Пророка, Шами-дамулла ходил по деревням и собирал петиции на имя султана и высокой Порты. Понятно, что «священный волос» являлся самым жирным куском, который упал в рот Шами<sup>45</sup>.

ветской властью в качестве «прогрессивного» ученого, который бы поддержал идеи исламского социализма и боролся с «мракобесием». Одним из самых известных учеников Шами-дамуллы был Зияутдин Бабаханов, муфтий САДУМ в 1957–1982 гг. Такая цепочка объясняет мнение некоторых исследователей о том, что фундаментализм был основой советского исламского дискурса и не был привнесен извне, напротив, он был развит в соответствии с требованием времени и советской властью: Sartori, P. (2010) "Towards a History of the Muslims' Soviet Union: A View from Central Asia", *Die Welt des Islams* 50(3-4): 315-334.

42. ОРРК НБ КФУ, рук. 207 Т, л. 131а.

43. Бабаджанов Б., Муминов А., фон Кюгельген А.. Диспуты мусульманских религиозных авторитетов в Центральной Азии в XX веке. Алматы: Дайк-Пресс, 2007. С. 58. Важно заметить, что и сам Буби был вынужден покинуть Кульджу вскоре после Февральской революции, поскольку он был обвинен местными учеными в неверии, и ему угрожала реальная опасность.

44. ОРРК НБ КФУ, рук. 208 Т, л. 131а.

45. Там же.

Обвиняя Шами-дамуллу в обмане и корысти, Буби с осуждением пишет о его «предпринимательской» деятельности:

Он собирал здесь старые рукописи и деньги и продавал все эти вещи в европейские музеи. Он мне сам рассказал, что служил у одного востоковеда, который приехал в Алтышахр с этой целью. Этот человек стал причиной того, что находившиеся в руках у мусульман старые тюркские и исламские сочинения перешли в руки европейцев, он им очень помогал<sup>46</sup>.

Рисуя карикатуру на тех, кто использует образ сакрального для получения выгоды, Буби еще раз показывает необходимость изменений — просвещения, разоблачения мошенников, коими в данном случае являются и Шами-дамулла, и улемы, забравшие этот волос. Помимо того, что необразованных людей обманывают, вынуждая платить за пустышку, их еще и обкрадывают в исторической перспективе, лишая собственного наследия. Задача Буби — разоблачить вредителей, которые мешают общему делу просвещения. Он не только указывает на корыстных вредителей, таких как Шами-дамулла, но имплицитно ведет спор с теми, кто не согласен с появлением новых медресе, с его пониманием обновления религии. Это заставляет его постоянно доказывать, объяснять и аргументировать свою позицию. Аргументы строятся в пределах дихотомии «невежество, отсталость» vs. «знание, прогресс». Именно невежество влечет за собой гнев Аллаха, как следствие — печальное жизненное положение в нищете и подчинении:

Когда они (казахи) сами держали кур, не видели никогда яиц; сколько бы ни было коров, не было ни молока, ни масла. За всю свою жизнь одного стога сена не собрали. После того, как они отдали всю свою землю хохлам, они смотрят за чужими курицами очень хорошо, собирают хорошо их яйца, готовят, очень стараясь, масло и молоко. А когда это было их, они не занимались этим. Они очень старательно пасут свиней. Воистину земля обрабатывается поклоняющимися [Аллаху]. О ислам, ислам! Однажды ты пришел и до такой степени изменился от беспечности, лени, несознательности тех людей, что подняли твой флаг и говорили: «Мы следуем тебе, ис-

46. Там же, л. 150а.

лам». Разве в сердце нашего любимого пророка Мухаммада, да пребудет с ним мир, ислам зашел и вышел?<sup>47</sup>

Помимо того, что людей необходимо исправить просвещением и образованием, нужно еще и вернуть ислам в их сердца. Но какой ислам возвращать, если люди отошли от его основ? Как двигаться вперед, к «прогрессу», и вместе с тем возвращаться к идеалу прошлого? Как *тәрәккыят*, ключевое понятие рассказа, сочетается с возвращением к чистому исламу и «исправлением» общества?

Стремление к прогрессу — это то, с чего обычно начинается рассказ о реформаторах. Когда в источниках появляется сюжет о необходимости достижения *тәрәккыят*, то слово переводят как «прогресс» в современном понимании. На этом основании выстраивается образ реформаторов как просвещенных молодых людей, стремящихся к новому порядку вещей. Именно этим они отличаются от старых клерикалов, погрязших в невежестве и застрявших в прошлом. Однако в рассказе Буби *тәрәккыят* часто соседствует как с мыслью о необходимости овладения последними достижениями науки, так и с сюжетом о возвращении в прошлое — к Золотому веку мусульман. *Тәрәккыят* становится необходим и для возвращения к чистой религии, и для достижения уровня западной цивилизации. То есть, интерпретация *тәрәккыят* только как вестернизации<sup>48</sup> и линейного движения вперед будет неверна по отношению к нарративу Буби. Для него прогресс заключается не только в движении к будущему, но и в стремлении назад, к идеальному прошлому. Скорее всего, само это понятие в речи Буби не наделялось каким-то строгим содержанием. Например, в словаре преподавателя медресе Мухаммадийя, Тахира Ильяси (1881–1933), определение слова *тәрәккыят* дается так: «развивать, растить, передавать слова другого человека»<sup>49</sup>. Буби видит нищих казахов, видит разрушенные сартские мечети, медресе и видит «хохлов», у которых добротные дома, богатые хозяйства, их дороги чисты и ухожены. В таком положении дел виноваты не столько «колонизаторы», сколько сами мусульмане, которые забыли предписания Аллаха. Религия для Буби это не что-то отдельное

47. ОРПК НБ КФУ, рук. 207 Т, л. 100а.

48. Tuna, M. (2011) "Madrasa Reform as a Secularizing Process: A View from the Late Russian Empire", *Comparative Studies in Society and History*. 53(3): 540-570.

49. Таһир Әхмәд Ильяси. әл-Мөфидә. Казан: Милләт, 1912, 447 б.



от жизни, ее несоблюдение становится причиной как материальных неудач в этом мире, так и наказания после смерти. Поэтому образование для него — это комплекс и школ, и просветительских обществ. Увеличение в его школах часов на естественнонаучные дисциплины и уменьшение времени на изучение религиозных наук (если верить таблицам с программами) не означает секулярную трансформацию образования. В сочетании с сознательной религиозностью, школьная программа Буби была направлена на всесторонний «прогресс», который должен был помочь в достижении идеала в религии и в достижении уровня развития «передовых народов». В рамках идеи о прогрессе он решает задачу кодификации знания, ищет общую для всех образовательную рамку, а это тоже является одной из важных задач империи — приведение к общему знаменателю разрозненных территорий и народов<sup>50</sup>.

## Заключение

Даже беглый обзор наших знаний об исламе в поздней Российской империи показывает, что несмотря на бум исследований последнего времени, парадигма неизбежной «интеграции» мусульман в имперские контексты служит заслоном для взгляда на различные способы самоописания и формирования субъектности мусульман.

В отсылках Буби к отсталости тюрок-мусульман слышится язык колониальной власти, он перенимает описание среднеазиатского общества как отсталого, нуждающегося в свете «европейской просвещенности». Конечно, этот рассказ связан с ориентализмом и приближается к риторике имперских востоковедов, когда речь заходит о «среднеазиатской отсталости» и «европейской просвещенности»<sup>51</sup>. Он повторяет штампы о «привнесении европейской цивилизации и прогресса» «отсталым» среднеазиатским народам, претендуя на легитимность проповедуемых им необходимых изменений и прогресса<sup>52</sup>.

50. Сартори П., Шаблей П. Судьба имперских кодификационных проектов: адат и шариат в Казахской степи // *Ab Imperio*. 2015. №2. С. 63-105.

51. О взаимовлиянии востоковедения и дискурса «европейской просвещенности» среди представителей лидеров изучаемых востоковедами общин см. Frank, A. (2012) *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige*, p. 163. Leiden, Boston: Brill; Campbell, E. (2002) "On the Question of Orientalism in Russia (in the Second Half of the 19th — Early 20th Centuries)", *Ab Imperio* 1: 311-322.

52. Горшенина С. Крупнейшие проекты колониальных архивов России: Утопичность экзотической Туркестаники генерал-губернатора Константина Петровича фон Ка-

Когда Буби говорит об отсталости казахов и сартов, он воспроизводит эти штампы, но уже меняя акторов идеологии: культуртрегерами, новыми имперскими цивилизаторами в его рассказе должны стать «просвещенные» тюрки, освоившие европейскую образовательную систему. Тем самым «цивилизаторская миссия» переходит от европейцев (русских) к самим мусульманам, надея на их собственную волю и способность к преобразованиям. Но главным цивилизатором в рассказе Буби оказывается он сам и еще довольно узкий круг «элиты», чье призвание — облагородить неграмотный народ. Мусульмане «колонируются» в этом рассказе, выступая в роли объекта для исправления, их необходимо цивилизовать для их же блага, ведь без верного руководства сами они не смогут стать «счастливым народом».

Его имперский проект не вписан ни в Российскую, ни в Османскую империю. Буби предстает в своем рассказе как самостоятельный имперский субъект, несмотря на то, что его риторика часто построена на сравнении с другими «счастливыми народами», в том числе «русскими». Он не посредник между другими империями, у него есть свой план развития мусульманского общества. Восприняв идеи об отсталости, он борется за счастье и процветание мусульман, стремится создать новых, конкурентоспособных, образованных людей по тому образцу, который считает идеальным. Делает он это в пространстве своей империи, везде, где его влияние позволяет осуществлять этот проект. В его рассказе, конечно, появляются чиновники другой империи, создавая определенные трудности или помогая, как китайский чиновник с исламским обществом, но они быстро уходят на второй план, а Буби продолжает работать над своим романтическим проектом.

## Библиография / References

### Источники

Воспоминания Габдуллы Буби. ОРРК НБ КФУ, рук. 207 Т — 208 Т.

### Литература

Абашинов С. Советский кишлак: Между колониализмом и модернизацией. М.: НЛЮ, 2015.

Арапов Д.Ю., Косач Г. Ислам и мусульмане по материалам Восточного Отдела ОГПУ. 1926. Н. Новгород, 2007.

уфмана // *Ab Imperio* 3. 2007: 292; Geraci, R. (2001) *Window on the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia*. Cornell University Press.

- Бабаджанов Б.М., Муминов А. К., фон Кюгельген А. Диспуты мусульманских религиозных авторитетов в Центральной Азии в XX веке. Алматы: Дайк-Пресс, 2007.
- Гимазова Р.А. Просветительская деятельность Нигматуллиных-Буби: (конец XIX-начало XX вв.). Казань: Печатный Двор, 2004.
- Горшенина С.М. Крупнейшие проекты колониальных архивов России: Утопичность экзотической Туркестаники генерал-губернатора Константина Петровича фон Кауфмана // *Ab Imperio*. 2007. №3. С. 291-354.
- Гусева Ю. Российский мусульманин в XX веке (на материалах Среднего Поволжья). Самара, 2013.
- Знаменитые личности: историко-биографический сборник / авт.-сост. А. Ахунов, З. Миннуллин. Казань: Жиен, 2013.
- Ислам и советское государство: сб. документов / Сост., автор предисл. и примеч. Д.Ю. Арапов. Вып. 1-3. М., 2010-2011.
- Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь / Сост. и ред. С.М. Прозоров. Вып. 1-5; Т. I. М., 1998-2012.
- Миллер А.И. Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. М.: НЛО, 2008.
- Муминов А.К. Шами-дамулла и его роль в формировании «советского ислама» // Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве. Казань, 2005. С. 231-247.
- Потапова Н.Д. Лингвистический поворот в историографии. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015.
- Россия — Средняя Азия. Политика и ислам в XX — начале XXI вв. В 2х томах. М., 2011.
- Сартори П., Шаблей П. Судьба имперских кодификационных проектов: адат и шариат в Казахской степи // *Ab Imperio*. 2015. №2.
- Северный Кавказ в составе Российской империи / под ред. В.О. Бобровникова, И.Л. Бабича. М.: НЛО, 2007.
- Сибгатуллина А.Т. Контакты тюрок-мусульман Российской и Османской империй на рубеже XIX-XX вв. М., 2010.
- Тольц В. «Собственный Восток России»: политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период. М.: НЛО, 2013.
- Туркестан в имперской политике России: Монография в документах / отв. ред. Т.В. Котюкова. М., 2016.
- Фэтхи А. Татар әдипләре һәм галимнәрнең кулъязмалары. Икенче бүлек. Казан, 1962.
- Центральная Азия в составе Российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2008.

#### Sources

- Vospominaniia Gabdully Bubi [Memories Gabdulla Bubi]. ORRK NB KFU, ruk. 207 T — 208 T.

#### Literature

- Abashin, S. (2015) *Sovetskii kishlak: Mezhdru kolonializmom i modernizatsiei* [Soviet 'kishlak': Between colonialism and modernisation]. Moscow: NLO.
- Akhunov, A., Minullin, Z. (eds) (2013) *Znamenitye lichnosti: istoriko-biograficheskii sbornik* [Famous personalities: A historical and biographical collection]. Kazan': Zhien.

- Arapov, D.Yu. (ed.) (2010) *Islam i sovetskoe gosudarstvo: sb. dokumentov* [Islam and the Soviet state: A collection of documents]. Vyp. 1-3. Moscow.
- Arapov, D.Yu., Kosach G. (2007) *Islam i musul'mane po materialam Vostochnogo Otdela OGPU. 1926* [Islam and Muslims according to the materials of the Eastern Department of the OGPU. 1926]. N. Novgorod.
- Babadzhanov, B.M., Muminov, A.K., fon Kiugel'gen, A. (2007) *Disputy musul'manskikh religioznykh avtoritetov v Tsentral'noi Azii v XX veke* [Debates of Muslim religious authorities in Central Asia in the XX century]. Almaty: Daik-Press.
- Bobrovnikov, V.O., Babich, I.L. (eds) (2007) *Severnyi Kavkaz v sostave Rossiiskoi Imperii* [The North Caucasus in the Russian Empire]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Brophy, D. (2014) "A Tatar Turkist in Chinese Turkistan: Nushirvan Yavshef's Travels in Xinjiang, 1914–1917", *Studies in Travel Writing* 18(4): 345–356.
- Brothy, D. (2016) *Uyghur Nation. Reform and Revolution of the Russia — China Frontier*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Bustanov, A. (2016) "The Bulghar Region as a 'Land of Ignorance': Anti-Colonial Discourse in Khvārazmian Connectivity", *Journal of Persianate Studies* 9(2):183–204.
- Campbell, E. (2002) "On the Question of Orientalism in Russia (in the Second Half of the 19th — Early 20th Centuries)", *Ab Imperio* 1: 311–322.
- Campbell, E. (2015) *The Muslim Question and Russian Imperial Governance*. Indiana University Press.
- Crews, R. (2006) *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Harvard University Press.
- Frank, A. (1998) *Islamic Historiography and "Bulghar" Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia*. Leiden: Brill.
- Frank, A. (2001) *Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: The Islamic World of Novouzensk District & the Kazakh Inner Horde, 1780–1910*. Leiden: Brill.
- Frank, A. (2011) "Tatar Memoirs of Republican-Era Xinjiang", *Central Eurasian Studies: Past, Present and Future*. Istanbul: Maltepe University.
- Frank, A. (2012) *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige*. Leiden, Boston: Brill.
- Freeden, M. (2009) *Liberal Languages: Ideological Imaginations and Twentieth-Century Progressive Thought*. Princeton University Press.
- Fõtkhii A. Tatar ädipläre häm galimnärnäh kul'iazmalary. Ikenche bñlek. Kazan, 1962.
- Gerasimov, I. (2017) "Becoming a Soviet Plebeian Subject: The Story of Mark Miller Narrated by Himself", *Ab Imperio* 1:183–210.
- Gimazova, R.A. (2004) *Prosvetitel'skaia deiatel'nost' Nigmatullinykh-Bubi: (konets XIX-nachalo XX vv.)* [Educational activities of Nigmatullin-Bubi: (the end of XIX — beginning of XX centuries)]. Kazan': Pechatnyi Dvor.
- Gorshenina, S.M. (2007) "Krupneishie proekty kolonial'nykh arkhivov Rossii: Utopichnost' ekzostivnoi Turkestaniki general-gubernatora Konstantina Petrovicha fon Kaufmana" ["The largest projects in the Russian colonial archives: Utopian exostive of Turkestanica of the Governor-General Konstantin P. von Kaufmann"], *Ab Imperio* 3: 291–354.
- Guseva, Yu. (2013) *Rossiiskii musul'manin v XX veke (na materialakh Srednego Povolzh'ia)* [The Russian Muslim in the XX century (on materials from the Middle Volga region)]. Samara.
- Journal of the Economic and Social History of the Orient, Vol. 59. *Beyond Modernism: Rethinking Islam in Russia, Central Asia and Western China (19th–20th Centuries)*, 2016, Special Issue ed. by Jeff Eden, Paolo Sartori and Devin DeWeese.

- Kane, E. (2015) *Russian Hajj: Empire and the Pilgrimage to Mecca*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Kemper, M. (1998) *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien. Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Kemper, M. (2005) *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan. Von den Khanaten und Gemeindebünden zum ġihād-Staat* (Caucasian Studies vol. 7). Wiesbaden: Reichert-Verlag.
- Khalid, A. (2015) *Making Uzbekistan: Nation, Empire, and Revolution in the Early USSR*. London: Cornell University Press.
- Kotiukova, T.V. (ed.) (2016) *Turkestan v imperskoi politike Rossii: Monografiia v dokumentakh* [Turkestan in Russian imperial policy]. Moscow.
- Kotkin, S. (2007) "Mongol Commonwealth?: Exchange and Governance across The Post-Mongol Space", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 8(3).
- Light, N. (2012) "Muslim Histories of China: Historiography across Boundaries in Central Eurasia", *Frontiers and Boundaries: Encounrers on China's Margins*, ss. 151-176. Harrassowitz.
- Meyer, J. (2013) "Speaking Sharia to the State: Muslim Protesters, Tsarist Officials, and the Islamic Discourses of Late Imperial Russia", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 14(3): 485-505.
- Meyer, J. (2014) *Turks across Empires: Marketing Muslim Identity in the Russian — Ottoman Borderlands, 1856 — 1914*. New York: Oxford University Press.
- Miller, A.I. (2008) *Imperiia Romanovykh i natsionalizm: Esse po metodologii istoricheskogo issledovaniia* [The Romanov empire and nationalism: Essays in the methodology of historical research]. M.: NLO.
- Muminov, A.K. (2005) "Shami-damulla i ego rol' v formirovanii "sovetskogo islama" ["Shami-damulla and his role in creating 'Soviet Islam'"], in *Islam, identichnost' i politika v postsovetском prostranstve*, ss. 231-247. Kazan'.
- Potapova, N.D. (2015) *Lingvisticheskii povорот v istoriografii* [The linguistic turn in historiography]. SPb.: Izd-vo Evropei-skogo universiteta.
- Prozorov, S.M. (ed.) (1998-2012) *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii: entsiklopedicheskii slovar'* [Islam in the former Russian Empire: Encyclopedic dictionary]. Vyp. 1-5; T. I. Moscow.
- Ro'i, Y. (2000) *Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev*. New York.
- Ross, D. (2015) "Caught in the Middle: Reform and Youth Rebellion in Russia's Madrasas, 1900-10", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 16(1): 57-89.
- Ross, D. (2017) "Muslim Charity under Russian Rule: Waqf, Sadaqa, and Zakat in Imperial Russia", *Islamic Law and Society* 24:77-111.
- Rossiiа — Sredniaia Aziia. Politika i islam v XX — nachale XXI vv. [Russia — Central Asia: Politics and Islam in the XX — early XXI century] (2011). 2 volumes. Moscow.
- Sartori, P. (2010) "Towards a History of the Muslims' Soviet Union: A View from Central Asia", *Die Welt des Islams* 50(3-4):315-334.
- Sartori, P. (2017) "Exploring the Islamic Juridical Field in the Russian Empire: An Introduction", *Islamic Law and Society* 24(1-2): 1-19.
- Sartori, P., Shablei, P. (2015) "Sud'ba imperskikh kodifikatsionnykh proektov: adat i shariat v Kazakhskoi stepi" ["The fate of imperial codification projects: Adat and shariat in the Kazakh steppe"], *Ab Imperio* 2.

- Schluessel, E. (2014) *The World as Seen from Yarkand: Ghulām Muhammad Khān's 1920s Chronicle Mā Tītayniñ wāq'i'asi*. Tokyo: NIHU Program Islamic Area Studies.
- Sibgatullina, A.T. (2010) *Kontakty tiurok-musul'man Rossiiskoi i Osmanskoi imperii na rubezhe XIX-XX vv.* [Contacts of the Turks-Muslims of the Russian and Ottoman empires at the turn of the XIX–XX centuries]. Moscow.
- Tol'ts, V. (2013) 'Sobstvennyi Vostok Rossii': politika identichnosti i vostokovedenie v pozdneimperskii i rannesovetskii period ['Own East of Russia': politics of identity and oriental studies in the late Imperial and early Soviet period]. Moscow: NLO.
- Tsentral'naia Aziia v sostave Rossiiskoi imperii [Central Asia in the Russian Empire] (2008). Moscow: Novoe literaturnoe obozre-nie.
- Tuna, M. (2011) "Madrasa Reform as a Secularizing Process: A View from the Late Russian Empire", *Comparative Studies in Society and History* 53(3): 540-570.
- Tuna, M. (2015) *Imperial Russia's Muslims: Islam, Empire, and European Modernity, 1788-1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Usmanov, M. (1998) "Tatar Settlers in Western China (Second Half of the 19th Century to the First Half of the 20th Century)", in A. von Kuegelgen, M. Kemper, A. Frank (eds) *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*, vol. 2: Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations, pp. 243–270. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Zelkina, A. (2000) *In Quest for God and Freedom Sufi Responses to the Russian Advance in the North Caucasus*. NYU Press.

ШАМИЛЬ ШИХАЛИЕВ

## Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930 гг.)

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-3-134-169>

*Shamil Shikhaliev*

### Muslim Reformism in Dagestan (1900–1930)

**Shamil Shikhaliev** — Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Dagestan Scientific Center of the Russian Academy of Sciences (Makhachkala, Russia). shikhaliev74@mail.ru

*The movement of Muslim reformism appeared in Dagestan in the early twentieth century. The reformers aimed to develop Islamic thought and law in line with the new realities. There were three forms of this movement. The first group of scholars proposed reforming only the Islamic educational system, while supporting the tradition of the Shafi'i legal school. The second group of reformers went further and advocated expanding the framework of the Shafi'i legal school as well as the reform of education. The third group of reformers proposed reform of the system of Islamic education, criticized the legal schools, and called for independent judgments on the matter of Islamic law beyond the framework of the legal schools. Sufism also was the object of harsh criticism by the reformists of the second and third group. For this reason, the imperial and later the Soviet authorities supported the reform movement in Dagestan. Reformers, with their rational approach to Islam and to education, emerged as one of the Bolsheviks' major partners and were incorporated into the Soviet educational system. This ended in the 1930s during the Red Terror when many prominent reformers were executed or sent into exile. Still, the reformers' ideas survived. Their critique of Sufism and Islamic legal schools was later taken up by the Salafi groups in Dagestan in the post-Soviet period.*

**Keywords:** Muslim reformism, Dagestan, Egypt, Jadidism, Muslim law, Sufism, Islamic education.

Статья написана в рамках проекта РГНФ № 15-01-00389. Автор выражает искреннюю благодарность Стародубровской И.В. за помощь в написании этой статьи.

ЭПОХА великих географических открытий привела к расширению экономического и политического господства европейских стран в разных континентах мира. К концу XVIII в. баланс сил постепенно переместился в сторону Европы. Начиная с этого периода, большая часть мусульманского мира оказалась экономически или политически подчинена европейским империям.

Реакция мусульман на доминирование европейских институтов власти в мусульманском обществе выражалась в разной форме, одной из которых было вооруженное сопротивление колониальной экспансии.

Другой тип реакции на господство европейцев носил интеллектуальный характер.

Часть мусульманских элит понимала, что мусульманская умма не способна противостоять европейскому обществу ни в военном, ни в интеллектуальном плане. Причину этого она видела в стагнации ислама, к которой привели, в том числе, устаревшая система образования, отставание мусульманского мира от стран Запада в естественных науках, разобщенность мусульман. Ряд мусульманских интеллектуалов последовательно развивали идеи реформ, предусматривавших в том числе контакт и взаимодействие с европейскими странами с целью заимствования ряда достижений европейского общества в сфере образования, науки и политики, что позволило бы мусульманам добиться прогресса в рамках развития собственно исламской цивилизации<sup>1</sup>.

1. О мусульманском реформаторстве на Ближнем Востоке в XIX — начале XX века написано немало работ. Более подробно о реформах в арабском мире см.: Esposito, J.L. (1998) *Islam. The Straight Path*. Third edition, pp. 126–127, 142–145. New York: Oxford University Press; Fazlur, R. (1970) "Islamic Modernism: its Scope, Methods and Alternative", in *International Journal of Middle East Studies* 1(4): 317–333; Hourani, A. (1983) *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press; Kedourie, E. (1981) *Islam in the Modern World and Other Studies*. New York: Holt, Rinehart and Winston; Nasr Abu Zayd. (2006) *Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis*, p. 27. Amsterdam: Amsterdam University Press; Hartman, R. (1928) *Die Krisis des Islam*. Leipzig: Hinrichs; Abdelhamid Muhammad Ahmad. (1963) *Die Auseinandersetzung zwischen Al-Azhar und der Modernistischen Bewegung in Ägypten von Muhammad Abduh bis zur Gegenwart*. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Hamburg. Hamburg; Charles, K. (ed.) (2002). *Modernist Islam, 1840–1940. A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.



Идеи реформаторства развивались параллельно в разных регионах мусульманского мира — в Тунисе, Египте, Османской империи, Индии. Они преломлялись сквозь призму местных особенностей культурной и политической жизни и интегрировались в местных сообществах с учетом их специфики.

Большую роль в развитии идей мусульманского реформаторства играли межрегиональные контакты мусульман. Так, в случае с Дагестаном мы видим влияние разных идей, широко распространенных на территории Российской империи: в Крыму, в Волго-Уральском регионе. Вместе с тем, на формирование реформаторского дискурса существенное влияние оказали идеи египетских реформаторов Джамалуддина ал-Афгани (1839–1897), Мухаммада Абдо (1849–1905) и Мухаммад Рашида Рида (1865–1935), работы которых были популярны в Дагестане и часто цитировались в рукописях. В отличие от азербайджанских реформаторов, которые большей частью ориентировались на Турцию, Дагестан имел более тесные контакты с вышеуказанными египетскими реформаторами. Вероятно, это объясняется как историческими связями Дагестана со странами арабского мира, так и господством в Дагестане арабоязычной письменной традиции, которая сохраняла популярность вплоть до раннего советского периода.

### **Мусульманское реформаторство в Российской Империи: некоторые вопросы терминологии, подходы к изучению и интерпретации**

Термин «джадидизм» исследователи связывают с термином «ал-усул ал-джадид» («новый метод»), основателем которого считается крымский ученый и просветитель Исмаил Гаспринский (1851–1914). Он разработал новый метод преподавания арабского и тюркских языков, в котором внимание уделялось фонетической системе изучения слов, в противовес корневой, которая была распространена в традиционной системе мусульманского образования.

Впоследствии термин «джадидизм» включил в себя более широкое понимание реформы системы мусульманского образования. Она подразумевала включение в учебный план мусульманских медресе естественных дисциплин. В дальнейшем под этим термином стали понимать еще более глобальное движение «мусульманского просветительства», направленное на реформу не только системы образования, но и всего мусульманского общества, сти-

мулирующее развитие тюркского национального самосознания и политическую активность мусульман в России<sup>2</sup>.

Следует отметить, что сам термин «джадид» («новый») или «таджид» («обновление») имеет совершенно разную смысловую нагрузку в интерпретации исследователей мусульманского реформаторства и в понимании самих мусульманских богословов. Первые трактуют термин «таджид» как «новое», «то, чего не было раньше» в контексте построения принципиально нового мусульманского общества.

Между тем, арабские толковые словари, равно как и сами мусульманские реформаторы вкладывают в это понятие несколько другой смысл. В толковых словарях лексическое значение термина «таджид» или его синонима «ислах», который чаще употребляется в арабском мире, означает возвращение старого в его первоначальный вид<sup>3</sup>.

В контексте идей самих мусульманских реформаторов этот термин означает возврат к периоду пророка Мухаммада и первых трех веков ислама, устранение всех поздних новшеств, которые были привнесены в ислам с течением времени.

Идеи египетских и дагестанских реформаторов лежали не в плоскости построения принципиально нового общества, а основывались на возврате к золотому периоду ислама, когда в вопросах науки и образования мусульманская цивилизация стремительно развивалась и была впереди всего остального мира<sup>4</sup>.

Таким образом, понятие «таджид» или «ислах», некорректно переводимое некоторыми исследователями как «модернизация», как некий тип обновления, являлось по смыслу онтологически противоположным «изобретению новшеств», с которым боролись реформаторы и салафиты<sup>5</sup>.

2. Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль. Казань, 1976; Edward, L. (1975) "Gadidism at the Turn of the Twentieth Century: A View from Within", *Cahiers du Monde Russe et soviétique* 16: 245–277; Ahmed, K. (1997) *Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movements among the Kazan Tatars*. Istanbul: Eren Yayincilik; Christian, N. (2000) *Muslimischer Nationalismus im Russischen Reich: Nationsbildung und Nationalbewegung bei Tataren und Baschkiren, 1861–1917*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
3. Бутрус ал-Бустани (1867) Мухит ал-Мухит. Бейрут. Т. 1. С. 219; Ибн Манзур (1955) Лисан ал-араб ал-мухит. Мусталахат ал-‘илмиййа ва-л-фанниййа. Бейрут. Т. 1. С. 414; Мухаммад Муртада аз-Забида (1966) Тадж ал-Арус. Бейрут. Т. 3. С. 313.
4. Ingeborg, B. (2001) "Jadidism in Central Asia within Reformism and Modernism in the Muslim World", *Die Welt des Islams* 41(1): 72–88.
5. Алексеев И.Л. Собрание расколотой уммы: фундаментализм как реинтерпретация исламской истории // *Ab Imperio*. 2004. №3. С. 503.

Если мы обратимся к мусульманской арабоязычной литературе Египта и Дагестана, то здесь выявляется любопытная картина. В египетском журнале «ал-Манар» в подавляющем большинстве случаев термин «реформаторство» передается термином «ал-ислах». Соответственно, сами реформаторы именуются в мусульманской прессе термином «муслих», являющимся субстантивированным существительным от причастия действительного залога «реформирующий». Реже в статьях этого журнала, как и в другой ближневосточной мусульманской литературе также встречается термин «таджид», обозначающий действие «обновлять». Причем в риторике реформаторов этот термин также обозначает не создание чего-то нового, а «реанимацию», «восстановление» или «обновление» всего того лучшего, что было в исламе.

В дагестанских арабоязычных сочинениях оба этих термина встречаются именно в том же контексте, в каком его использовали египетские реформаторы. Кроме того, в полемических работах дагестанских реформаторов используется специальный термин «джадид» или «хизб ал-джадид» — «партия/группа джадидов». Вместе с тем, этот термин в дагестанской арабоязычной традиции относится исключительно к тем, кто выступал с идеями абсолютного иджтихада<sup>6</sup>. Сторонников же реформы исламского образования дагестанская письменная традиция не называет джадидами. Любопытно в этом отношении арабоязычное сочинение дагестанского богослова Абд ал-Хафиза Омарова (1912–2000), который дает четкое разграничение между «ваххабитами» и «джадидами». Причем он также как и другие дагестанские авторы джадидами называет исключительно приверженцев абсолютного иджтихада. Все остальные реформаторы, которые выступали за реформу образования, но при этом оставались последователями шафиитской правовой традиции, в его рукописи не упоминаются и, в отличие от «ваххабитов» и «джадидов», остаются вне его критики<sup>7</sup>.

Ряд характеристик джадидов Волго-Уральского региона, таких как идеи общетюркской мусульманской нации, господство тюркского языка в процессе обучения, интеграция джадидов в им-

6. Назир ад-Дургили. Ал-Иджтихад ва ат-таклид, (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1, № 35) л. 52; 'Абд ал-Хафиз ал-Ухли. Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-муслих, 1949 (рукопись на арабском языке; место хранения: частный архив автора), л. 4б.

7. Шихалиев Ш.Ш. «Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-муслих» 'Абд ал-Хафиза Охлинского // Дагестан и мусульманский Восток. Сборник статей /сост. и отв. ред. А.К. Аликберов, В.О. Бобровников. М.: «Марджани», 2010. С. 339–340.

перские институты, их политическая или социальная активность, вовсе не были характерны для Дагестана. Здесь мы наблюдаем то, что можно назвать «исламским дискурсом», который отличался от джадидского дискурса Поволжья, имевшего свою собственную систему оценок, символов и аргументации<sup>8</sup>. В отличие от реформаторского дискурса дагестанских ученых начала XX в., выраженного в исламских формах, джадидский дискурс мусульман Поволжья выражался более всего в европейских формах. Как следствие — религиозно-культурная идентичность мусульман Волго-Уральского региона начала вытесняться новой, национальной идентичностью, определяемой национальными и языковыми признаками<sup>9</sup>.

Начиная с 1930-х гг. джадидизм стал рассматриваться советскими учеными сквозь призму марксистской теории развития общественно-экономических формаций. Советские исследователи анализировали джадидизм в рамках дихотомии «прогрессивного» ислама джадидов, выражавшего интересы развивающейся буржуазии, которая стремилась к идеям Европы, и «азиатского мусульманского феодализма», представленного их оппонентами, представителями старой ханафитской или шафиитской богословской элиты, которых называли «кадимитами».

В послевоенные годы интерес к этой проблематике несколько угас, так как ислам советскими историками и обществоведами воспринимался как чуждый коммунистическим идеям «феодально-клерикальный элемент», и большинство обществоведов писали об исламе с позиции его критики<sup>10</sup>. В годы хрущевской «оттепели» в советской литературе началось переосмысление истории джадидизма. В социалистическом контексте исторических исследований ученые пытались пересмотреть суть «джадидизма» через толкование ислама в качестве конкретного татарского национального культурного наследия, получившего название «мирасизм». В рамках такого подхода татарские ученые проявляли растущий

8. О концепции исламского дискурса см.: Reinhard, Sch. (1994) *Geschichte der Islamischen Welt im 20 Jahrhundert*, ss. 21–22. München: C.H. Beck Verlag; об исламском дискурсе среди мусульман Поволжья и Урала см.: Kemper, M. (1998) *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien. Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

9. Кемпер М. Ученые и суфии в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством. Казань, 2008. С. 28–29.

10. О «классовом» характере ислама в советской историографии см.: Kemper, M. (2009) "The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923–1933", *Die Welt des Islams* 49(1): 1–48.

интерес к дореволюционной татарской литературе, в том числе к восточным рукописям и архивным источникам. В то же время эти источники рассматривались советскими учеными в секуляризованной виде, их религиозный контекст игнорировался<sup>11</sup>. В результате такого подхода классические мусульманские ученые-богословы XVIII — XIX века стали восприниматься едва ли не как предвестники социалистических преобразований, боровшиеся со «средневековым мракобесием». Это было характерно для исследований ислама как в Поволжье, так и в Дагестане. При таком подходе полностью игнорировался мусульманский контекст дискуссий об исламе в среде татарских и дагестанских ученых-богословов, а джадидизм и предшествующие ему идеи реформы системы мусульманского права и догматики стали восприниматься как прогрессивное движение, имеющее исключительно светский характер.

Другим следствием такого подхода стало пристальное внимание исследователей к вопросам джадидизма, и как следствие — почти полное игнорирование работ тех, кого советская историография отнесла к «кадимитам». Такое условное разделение на «джадидов» и «кадимитов», пристальное внимание к изучению первого как «прогрессивного движения» и недостаточное внимание ко второму как «периоду застоя», продолжает оставаться популярным в современной литературе<sup>12</sup>.

Таким образом, с 1930-х по 1980 гг. джадидизм у разных исследователей рассматривается как буржуазно-либеральное, буржуазно-националистическое, контрреволюционное, панисламистское, пантюркистское и, наконец, просветительское движение. В то же время, мусульманский контекст дискуссий джадидов и их оппонентов в советской историографии большей частью игнорируется. Вместо этого, советские ученые пытались показать деятельность джадидов не столько в рамках исламской традиции, сколько в контексте татарского национального культурного наследия. Зачастую такие работы советских исследователей не учи-

11. Более подробно см.: Kemper, M., Bustanov, A. (2012) "From Mirasism to Euro-Islam: The Translation of Islamic Legal Debates into Tatar Secular Cultural Heritage", in A.K. Bustanov, M. Kemper (eds), *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia*. Vol. 19, pp. 29–53. Amsterdam: Pegasus.

12. О критике данного подхода см.: DeWeese, D. (2016) "It Was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 59(1-2): 37–92.

тывают внутренние мусульманские источники, отражающие исламский дискурс в среде реформаторов и их оппонентов.

### Типология мусульманского реформаторства в Дагестане

В контексте развития мусульманского реформаторства в Дагестане, можно говорить об определенном влиянии на дагестанских реформаторов идей джадидизма из Крыма и Волго-Уральского региона. Но, вместе с тем, мы можем наблюдать и более значительное влияние на дагестанских интеллектуалов арабской модели реформаторства. В общем дискурсе о развитии мусульманского общества дагестанские реформаторы разделились на несколько групп.

*Первая группа* призывала к реформам в сфере мусульманского образования, оставаясь при этом строгими последователями шафиитской правовой традиции (*таклид*). Основными условиями развития общества они считали необходимость широкого развития науки и просвещения по европейской (в данном случае российской) модели. Эти подходы в подавляющем большинстве были заимствованы дагестанскими интеллектуалами в среде татар Крыма и Волго-Уральского региона. Они практически дословно повторяют те идеи, которые были выдвинуты ранее татарскими учеными Х. Фаизхановым и И. Гаспринским<sup>13</sup>. Одним из ярких представителей этой группы реформаторов был дагестанский ученый и суфийский шейх Сайфулла-кади Башларов (1853–1919). Много путешествуя по России и Ближнему Востоку, он получил как религиозное, так и европейское образование; помимо арабского, тюркского и ряда других восточных языков, неплохо овладел русским, немецким и латынью. Последнее было следствием его обучения у немецких врачей, приглашенных поволжскими колонистами<sup>14</sup>. В 1907 г. он обучался у крупного суфийского шейха Волго-Уральского региона Зайнуллы Расулева (1833–1917) — одного из сторонников новометодного обучения — и некоторое

13. Фаизханов Х. Реформа медресе (Ислах мадарис). Санкт Петербург, 1862 г. / пер. И.Ф. Гимадеева // Реформа образования: татары Нижегородчины и мусульманский мир России: сборник работ и статей по исламскому образованию / сост и отв. ред. Д.В. Мухетдинов. Н. Новгород: Медина, 2008. С. 5–19; Гаспринский И. Мусульманские науки // «Терджиман» (на татарском языке). 1885. № 11.

14. Шихалиев Ш.Ш. Сайпула-кади // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / под ред. С.М. Прозорова. Москва, 2003. С. 72–73.

время преподавал в новометодной школе в Уфе. Вместе с тем, в вопросах богословия он оставался сторонником традиционных правовых школ и отрицал возможность реформы в сфере богословия и мусульманской практики<sup>15</sup>.

Вместе с тем, последователи этой группы реформаторов заимствовали у татар Крыма и Поволжья только идеи реформы системы образования и «звуковой» метод обучения И. Гаспринского. В политических вопросах они не видели себя в правовом пространстве России. Это обусловило полное игнорирование дагестанскими реформаторами российских институтов власти. В отличие от татарских джадидов Поволжья, широко представленных в мусульманской фракции Государственной думы России, дагестанские реформаторы были полностью аполитичны.

*Вторая группа* ученых, также поддерживая реформу системы мусульманского образования, выступала с призывом расширить границы решения некоторых вопросов богословско-правового комплекса в рамках шафиитской правовой традиции, применяя систему принципов, аргументов и методов шафиитской правовой системы («ал-иджтихад фи-л-мазхаб»). Они не выступали с идеями полного пересмотра или отказа от шафиитской правовой традиции, но призывали, используя методологию и принципы шафиитской системы, «реформировать» или «очистить» некоторые более поздние интерпретации тех или иных частных мнений правоведов, если они противоречат основным мусульманским источникам — Корану и сунне<sup>16</sup>.

Среди последователей этой группы наиболее активной фигурой был дагестанский ученый-богослов и поэт, один из основателей первой исламской типографии в Дагестане Абусуфьян Акаев (ал-Газаниши, 1872–1931). Интересуясь идеями реформы системы мусульманского образования в Российской Империи и изучая

15. *Сайфуллах ан-Ницубкри*. Канз ал-ма'ариф ва асрар ал-лата'иф (рукопись на арабском языке; место хранения: частная коллекция С.М. Нурмагомедова, с. Ахалчи, Хунзахского района, Дагестан), 364 лл.; *Шихалиев Ш.Ш., Закиров А.Д.* Духовные связи суфийских шейхов Зайнуллы Расулева и Сайфуллы-кади Башларова // Проблемы востоковедения. Уфа. 2016. № 3(73). С. 35–40.

16. *Назир ад-Дургили*. Ал-Иджтихад ва-т-таклид (рукопись на арабском языке; место хранения: Фонд восточных рукописей Института Истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН (далее: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН), ФМС, Оп. 1. № 35, лл. 2–32; *Назир ад-Дургили*. Та'лик ал-хамид 'ала-л-кавл ас-саид (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, Оп. 1. № 35 лл. 69–108; *Абу Суфьян б. Акай ал-Газаниши*. Мас'ала ал-иджтихад (на арабском языке) // Байан ал-хакаик. Буйнакск. 1926. № 3. С. 2–5.



статьи и заметки основателя российской новометодной системы обучения в медресе Исмаила Гаспринского, Абусуфьян Акаев в 1898–99 гг. посещает Бахчисарай, Оренбург и Казань. Там он знакомится с принципами и методикой обучения в новометодных медресе, которые начали широко развиваться среди мусульман Поволжья. Вернувшись в Дагестан, в своем родном селе Абусуфьян Акаев первым на Кавказе в 1902 г. открывает новометодную школу с принципиально новой системой обучения. В том же году он посещает г. Бахчисарай в Крыму, где изучает издательское дело, и с 1904 вплоть до раннего советского периода издает в типографии в Темир-хан Шуре в Дагестане десятки книг и учебников для медресе на арабском и на своем родном кумыкском языках. В 1905 году Абусуфьян Акаев уезжает в Стамбул, а затем в Каир, где знакомится с египетским реформатором Рашидом Рида. Итогом стало издание Рашидом Рида статьи под названием «Возрождение дагестанцев» в каирской газете «ал-Муайяд»<sup>17</sup>. В советский период Абусуфьян Акаев с 1925 по 1928 год был главным редактором арабоязычного журнала дагестанских реформаторов «Байан ал-хакаик». В 1928 году по обвинению в панисламизме он был сослан советскими властями в лагерь, где и скончался.

Наконец, *третья группа* реформаторов пошла дальше и помимо призыва к реформе системы мусульманского образования выступала также с критикой четырех правовых суннитских школ. Они призывали следовать не мнениям мусульманских правоведов, а, опираясь на Коран и сунну, выносить самостоятельные суждения по вопросам мусульманского права вне рамок правовых школ («ал-иджтихад ал-мутлак»)<sup>18</sup>. Эта группа реформаторов практически не была связана с джадидами внутренних регионов Российской Империи, но имела тесные контакты с египетскими реформаторами.

17. Оразаев Г.М.-Р. Хронология жизненного пути Абусуфьяна Акаева, а также посмертных мероприятий и событий, связанных с его именем // Г.М.-Р. Оразаев (сост.). Абусуфьян Акаев: эпоха, жизнь, деятельность. Махачкала, 2012. С. 248–252.

18. 'Али б. 'Абд ал-Хамид ал-Гумуки. Рисала фи-т-таклид ва джаваз ат-талфик (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1, № 37), лл. 101–106; его же: Фи хакк ал-иджтихад ва-таклид (на арабском языке) // Джаридат Дагистан, № 31, 3 августа 1913. С. 4; Мас'уд б. Мухаммад ал-Мухухи ад-Дагистани. Харк ал-асдад ан абваб ал-иджтихад (рукопись на арабском языке; место хранения: личный архив автора).



Главным и наиболее активным деятелем этой группы реформаторов был Али Каяев (ал-Гумуки, 1878–1943). Начальное образование Али Каяев получил в медресе своего родного селения. Затем он более 10 лет совершенствует свои знания у различных дагестанских богословов в горах Дагестана. В 1900 году его приглашают в Астрахань для преподавания в местном медресе, где он провел 5 лет. В 1905 году Али Каяев уезжает в Каир, где он преподавал в одном из медресе при университете «Ал-Азхар». Будучи в Каире, он близко сошелся с Рашидом Рида, который привлек Али Каяева к сотрудничеству в журнале «ал-Манар». В 1908 году Каяев вернулся в Дагестан. Здесь он начинает активно распространять идеи мусульманского реформаторства, с которыми ознакомился в Египте. В селении Гюнден (ныне — Кабардино-Балкарская республика) он открывает новометодное медресе, где активно внедряет опыт обновленных медресе Египта. Вскоре он переезжает в столицу Дагестанской области город Темир-хан Шуру и в 1913 г. при содействии генерал-губернатора Сигизмунда Вольского начинает издавать арабоязычную газету «Джаридат Дагистан». По своему стилю, тематике, затрагиваемым вопросам эта газета была во многом схожа с журналом «ал-Манар», издаваемом Рашидом Рида в Каире.

После установления Советской власти в Дагестане Али Каяев уезжает в свое родное село Кумух, где преподает в местном медресе вплоть до его закрытия в 1927 г. В конце 1920-х гг. он был приглашен в качестве научного сотрудника в Институт национальной культуры в Махачкале, однако скоро был обвинен в пантюркизме и панисламизме и сослан в Казахстан, где и скончался в 1943 году.

Следует отметить, что в среде реформаторов наибольшей популярностью пользовались представители второй и третьей групп. Ими написаны десятки арабоязычных работ, где они затрагивали большей частью вопросы теории мусульманского права и суфизма. Их взгляд, ссылки на источники и даже тематика затрагиваемых вопросов богословско-правового комплекса практически полностью совпадают с аналогичными сюжетами, которые были широко представлены в египетской прессе того периода, в частности, в журнале «ал-Манар». Этот факт, вкупе с критикой общетюркской мусульманской идеи, сознательное дистанцирование от тюрков Азербайджана и Турции, а также полное игнорирование понятия «русское мусульманство» Исмаила Гаспринского, дает нам основание полагать, что влияние египетской модели реформаторства на дагестанских богословов было более ощути-

мым и действенным, чем идеи татарских или азербайджанских джадидов.

В отличие от джадидов Поволжья и египетских реформаторов, политические вопросы редко всплывали в дискурсе дагестанских реформаторов и их оппонентов. В основном дискуссия шла вокруг специфических проблем, связанных с системой мусульманского права, догматики, а также вопросов образования и науки. Если посмотреть хронологию дискуссий реформаторов и их оппонентов, представленных богословами — сторонниками традиционной для Дагестана шафиитской правовой традиции, тесно переплетенной с суфизмом, то можно заметить, что эти дебаты шли в некоем политическом вакууме. Ни реформаторы, ни их оппоненты не видели смены имперского периода на советский. Вместе с тем, некоторые вопросы, затрагиваемые реформаторами, в частности, вопрос выбора языка, показывают, что подобные дискуссии актуализировались в советский период. Это было связано с политической раннего советского государства по развитию национальных языков, культур, изучению национальных историй в автономных и союзных республиках СССР<sup>19</sup>.

Практически все дагестанские реформаторы были жесткими противниками секуляризации общества, и даже в ранний советский период некоторые из них писали работы с критикой идеи материализма<sup>20</sup>. Все три группы реформаторов были категорическими оппонентами копирования любой модели европейского общества, в их среде часто звучал призыв вернуться к «золотому веку ислама», под которым подразумевался период «праведных халифов». И даже стремление дагестанских реформаторов к ис-

19. Более подробно см.: *Бустанов А.К.* Ножницы для среднеазиатской историографии: «восточные проекты» ленинградского востоковедения // *Ориентализм vs. ориенталистика: сборник статей / отв. ред и сост.: В. О. Бобровников, С. Дж. Мири.* Москва: Институт Востоковедения РАН, 2016. С. 108–166. Реформаторский дискурс в политике раннего советского государства является темой отдельного исследования, что несколько уводит нас от задач данной статьи. Поэтому мы ограничимся ниже только кратким освещением этого вопроса.

20. В частности, Абусуфьян Акаев в 1924 г. написал работу на арабском языке «Убедительные доводы в существовании Создателя», где подверг жесткой критике «взгляды социалистов, которые есть суть — коммунисты». Али Каяев также написал работу на арабском языке «Стрела, пронзающая глотку безбожника», где отразил свой диспут с материалистами, которые выступали как с идеями секуляризации общества, так и с материалистическими взглядами на устройство Вселенной. В издаваемой реформаторами в ранний советский период журнале «Байан ал-Хаканк» также можно встретить ряд статей с критикой тех, кто выступает за секуляризацию общества.

пользованию достижений европейской науки объяснялось ими не как желание интегрироваться в европейские институты, а как «возвращение собственного утраченного научного наследия», которое было характерно для исламского мира в прошлые века, а затем было заимствовано европейцами в период Крестовых походов и Реконкисты в Испании<sup>21</sup>. В этом видно несомненное влияние идей египетских реформаторов на дагестанских богословов.

Основные дискуссии, которые развернулись не только между реформаторами и их оппонентами, но и внутри самих реформаторов, касались вопросов мусульманского образования, правовой сферы и суфизма. При этом следует отметить, что четкого разграничения между реформаторами и «кадимитами» в Дагестане не существовало. Реформаторы дискуссировали между собой, когда каждая из групп предлагала свое видение обсуждаемых вопросов, так и с теми, кто выступал против отдельных положений, изложенных реформаторами. В числе противников идей о реформе мусульманского права и суфизма были те, кто придерживался шафиитской правовой традиции, в том числе и суфии. Последние вообще писали отдельные сочинения, вначале как ответ на критику реформаторами некоторых суфийских практик, а позднее — сами критиковали реформаторов за их призыв к иджитхаду. Эта полемика отразилась в многочисленных арабоязычных рукописях, равно как и в дореволюционной и раннесоветской мусульманской прессе. Причем, мусульманская пресса — дореволюционная арабоязычная газета «Джаридат Дагистан» и раннесоветский арабоязычный журнал «Байан ал-хакаик», — являлись той площадкой, с использованием которой реформаторы более широко распространяли свои идеи. Этим и объясняется тот факт, что на общем фоне дебатов и дискуссий по разным вопросам, голоса реформаторов в первой трети XX в. были более заметны.

### **Джадиды и реформа исламского образования в Дагестане**

В Дагестане по сравнению с другими мусульманскими регионами России идеи реформы системы образования имели свою спе-

21. Заметки Али ал-Гумуки о развитии мусульманского общества (рукопись на арабском языке; место хранения: частная коллекция И.А. Каяева (1961 г.р.), г. Махачкала, Дагестан); *Джамал ад-Дин ал-Гарабудаги*. Тарих ал-Кавказ ва карйа Гарабудаг, (рукопись на арабском языке; место хранения: Архив ИИАЭ ДНЦ РАН, Ф. 1., оп. 1., № 414), л. 2а–3б; *Мас'уд ал-Мухухи*. Нахну ва ал-'улум ал-'асрийа (на арабском языке) // Байан ал-хакаик. Буйнакск. 1926. №5. С. 2–3.

цифику. Связанно это было с многонациональностью Дагестана, а также с господством арабоязычной традиции. В то время, как в Волго-Уральском регионе мы видим большое количество арабграфических сочинений в равной степени на арабском, татарском и на фарси, в Дагестане влияние арабоязычной традиции было подавляющим. Национальная же литература до распространения идей реформаторства занимала весьма ограниченную сферу и была представлена всего лишь некоторыми фрагментарными образцами исторических сочинений, словарей и кратких лапидарных записей.

Один из главных вопросов, который подняли дагестанский реформаторы в начале XX века, был вопрос преподавания и развития национальных языков и литературы. Вопрос языка преподавания в этом контексте вызвал бурную дискуссию. В среде дагестанских реформаторов было несколько мнений по данной проблеме. Так, Али Каяев обозначил три разных взгляда на вопрос языка обучения в мусульманских школах Дагестана. Первая группа выступала за внедрение тюркского языка, вторая группа — за обучение на арабском языке, третья — на русском<sup>22</sup>. Критикуя все эти три позиции, Али Каяев призывал обучать детей на местных дагестанских языках. Такой подход он объяснял тем, что русский язык — это не язык ислама, а внедрение тюркского языка способствует маргинализации дагестанских народов, включению их в орбиту влияния более крупных тюркских народов — турок или татар и, как следствие, — потере дагестанцами своей культурной и национальной идентичности<sup>23</sup>. Оставаясь сторонником арабского языка как языка науки в Дагестане, Али Каяев, тем не менее, понимал, что этот язык довольно сложен для изучения по старой методике. Его идея заключалась в том, чтобы арабский язык изучали посредством родного языка. Не отрицая важность и нужность изучения арабского языка, Али Каяев предлагал методику по оптимизации его изучения через активное включение в образовательный процесс на начальном этапе дагестанских родных языков, с последующим переходом на арабский.

Арабский язык продолжал занимать главенствующую роль в качестве основного языка науки как в среде реформаторов, так и их противников. Ни один из тех, кто представлял собой мест-

22. *Наврузов А.Р.* «Джаридат Дагистан» — арабоязычная газета кавказских джаидов. М.: Марджани, 2012. С. 57–67.

23. Там же, с. 67.

ную духовную элиту, не выступал за полную отмену или замену арабского языка любым другим языком — тюркским или русским. В этом вопросе и реформаторы, и их оппоненты, за редким исключением, были едины. Голоса же сторонников внедрения тюркского языка в Дагестане оставались в дискуссиях без внимания и не играли существенной роли.

Аналогичных взглядов придерживался и Абусуфьян Акаев. Он критиковал политику царского правительства, которое разрешало изучение необходимых мусульманам естественных наук только на русском языке, видя в этом попытку русификации дагестанцев. Резкое неприятие дагестанцами русского языка как языка «неверных», равно как и то, что этот язык не способен был воспитать местные народы в духе сохранения своей идентичности, по мнению Акаева, оставлял только один выход — обучение на родных языках. При этом в конечной своей идее Абусуфьян Акаев все же оставался сторонником арабского языка. Родные языки для него играли ту же роль, что и в риторике Али Каяева — облегчение обучения и сохранение дагестанцами своей идентичности. Оба этих реформатора понимали, что арабский язык не несет угрозу потере национальной и культурной идентичности<sup>24</sup>.

Сами же джадидские школы в Дагестане отличались от «старометодных» школ системой, структурой, методикой учебного процесса и почти полной заменой учебной литературы<sup>25</sup>. Кроме того, в программу новометодных школ были включены в качестве обязательных дисциплин естественные и общественные науки, такие как математика, география, история, естествознание и т.д., что в кадимитской системе изучалось преимущественно в индивидуальном порядке.

Примечательно, что реформаторы обучали естественным наукам исключительно по арабоязычным и в редких случаях — тюркоязычным учебникам. Вместе с этим, часть реформаторов разрабатывала собственные учебники на родных (кумыкском, аварском, лакском) языках на основе арабской графики.

Любопытно, что, несмотря на критику реформаторами старой системы образования, жесткого противостояния реформаторов и «кадимитов» в Дагестане не было. Вся критика дагестан-

24. Абусуфьян Акаев. Проблема языка // Г.М.-Р. Оразаев (сост.). Абусуфьян Акаев: эпоха, жизнь, деятельность. Махачкала, 2012. С. 225–233.

25. Более подробнее см.: Kemper, M., Shikhaliev, Sh. (2015) "Qadimism and Jadidism in Twentieth-Century Daghestan", *Asiatische Studien — Études Asiatiques* 69(3): 593–624.

ских ученых была направлена на русские школы, которые были открыты после окончания Кавказской Войны в 1859 году, причем их критиковали как реформаторы, так и их противники<sup>26</sup>.

Если подвести итоги, в обобщенном виде идеи дагестанских реформаторов в вопросах образования сводились к следующему:

1. Активное введение в учебный процесс в рамках существующих школ естественных и общественных наук. Реформаторы выступали за то, чтобы эти науки дагестанцы изучали не в индивидуальном порядке в соответствии со специализацией того или иного ученого, а в рамках общеобразовательного процесса в медресе.
2. Обязательное обучение на начальном этапе на родных языках с постепенным переходом в старших классах на арабский язык.
3. Выделение отдельной дисциплины «арабский язык» в качестве инструментария для изучения последующих дисциплин. Грамматика арабского языка должна была служить не объектом отдельного глубокого изучения, а вспомогательной дисциплиной для последующего изучения исламских наук.

В целом, идеи реформы системы мусульманского образования, предложенные и частично внедренные реформаторами, не нашли жесткого противодействия со стороны других ученых. Основная полемика в Дагестане в среде реформаторов и их оппонентов развернулась по вопросам правового характера.

### **Реформаторы и дискуссии о таклиде и иджтихаде в Дагестане**

В Дагестане дискуссии о таклиде и иджтихаде шли на протяжении более трехсот лет, начиная с конца XVII века. Основная дискуссия развернулась вокруг вопроса его принципиальной допустимости или недопустимости, а также границ применения иджтихада.

26. *Шуайб б. Идрис ал-Багини*. Табакат ал-хваджакан ан-накшбандийа. Дамаск: Дар ан-нуман ли-л-улум, 1996. С. 374 (на арабском языке); *Абдулла Омаров*. Воспоминания муталима // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, вып. 2., 1869. С. 45; *Каймаразов Г.И.* Просвещение в дореволюционном Дагестане. Махачкала, 1989. С. 69–71, 89–92; *Каяев Али*. Две разные ориентации // Меджидов Ю.В., Абдуллаев М.А. Али Каяев. Очерк жизни и творчества. Махачкала. 1993. С. 360–361; *Абусуфьян Акаев*. Проблема языка. С. 225.

В подавляющем большинстве дагестанские богословы оставались приверженцами шафиитской правовой школы, отрицая возможность существования ученого-муджтахида в своей среде. Теоретически допуская иджтихад в рамках существующих школ, они считали, что в настоящее время нет ни одного ученого, который соответствовал тем жестким критериям, которые предъявляют к муджтахиду. В отношении же самого высшего уровня иджтихада (абсолютно независимого — *ал-иджтихад ал-мутлак ал-мустакил*), дагестанские богословы исключали даже его теоретическую допустимость. Они аргументировали это тем, что основатели четырех правовых школ уже концептуализировали и исследовали все основные вопросы мусульманской обрядности и практики, так что если и остались какие-то неисследованные вопросы, то они носят частный характер (*хасс*) и относятся к «ветвям» права (*фуру*). Последние теоретически вполне решаемы путем иджтихада в рамках правовой школы (ал-иджтихад фи-л-мазхаб).

Их оппоненты писали о том, что многие предлагаемые в Дагестане решения или отошли от принципов шариата, или не отвечают современным реалиям, так что их необходимо пересмотреть.

Обозначенные выше три группы реформаторов по-разному подходили к вопросам таклида и иджтихада.

Представители первой группы являлись строгими приверженцами суннитских правовых школ. Теоретически допуская практику иджтихада в рамках правовых школ, они считали, что в настоящее время практически все основные и частные вопросы уже разработаны в правовых системах, так что для вынесения новых фетв ученым достаточно просто искать аналогии в многочисленных правовых сочинениях, не прибегая к практике иджтихада<sup>27</sup>.

Так, в частности, один из последователей этой группы, Джамалуддин ал-Гарабудаги, написал краткую рецензию на сочинение Али Каяева, где последний критиковал следование за правовыми школами (*таклид*) и призывал к абсолютному иджтихаду:

Нет сомнения в том, что необходимо следовать за одной из четырех правовых школ (*мазхаб*). Нельзя выходить за рамки определенного мазхаба, равно как и смешивать воедино мнения разных школ, выбирая для себя то, что выгодно (*талфик*). И то, что написал в своей работе Али ал-Гумуки (Каяев — Ш.Ш.) — я на это скажу, что невоз-

27. Сайфуллах ан-Ницубкри. Канз ал-ма'ариф ва асрар ал-лата'иф, лл. 369–370.



можно возникновение новой правовой школы. А те слова, которые привел в своем тексте Али ал-Гумуки — это всего лишь слова и мнения людей, а не шариата, которому мы должны следовать и остерегаться того, что противоречит шариату. И мнение ал-Гумуки о том, что Аллах и Его посланник запретили следовать за мнением кого бы то ни было, и что нужно руководствоваться только Кораном и сунной, можно отнести к нему самому и тем, кто без соответствующих знаний и богобоязненности призывает к иджитхаду. И руководствоваться книгами более поздних правоведов (*факих*) — это и есть следование Корану и сунне, так как эти самые ученые руководствовались и Кораном и сунной в вынесении тех или иных решений. Мы выбираем себе имама (в данном случае — эпонима правовой школы — Ш.Ш.) и руководствуемся тем, что он извлек из Корана и сунны. Наша религия — ислам, самая чистая и правильная религия. И нельзя изменять в ней что-либо, вынося нечестивые (*фасик*) фетвы, следуя призыву тех, кто претендует на степень абсолютного муджтахиды. И нет вреда в том, что мы не будем следовать за ними. Лжецов же поразит стрела<sup>28</sup>.

Эта группа реформаторов считала, что формирование новой мусульманской элиты с новыми взглядами возможно лишь через развитие и реформу системы мусульманского образования и нет необходимости реформировать шафиитскую правовую систему.

Вторая группа реформаторов склонялась к широкому развитию практики иджитхада, однако ограничивала её рамками правовых школ. Эта группа ученых считала недостаточным развитие мусульманского общества только через реформу системы образования. В своих работах ее представители писали о том, что зачастую можно встретить разные, даже противоположные мнения по одному и тому же вопросу в рамках одной правовой школы, не говоря уже о разных системах. Они считали, что такие разногласия разобщают мусульман, и это негативно сказывается на единстве мусульманской уммы. В этом отношении характерна дискуссия, которая развернулась в 1927–28 гг. между сторонником второй группы реформаторов — Назиром ад-Дургили

28. *Джамал ад-Дин ал-Гарабудаги*. Такриз ‘ала ‘Али ал-Гумуки ва Газануф ал-Губдани (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1, № 37), л. 113.

(1891–1935) — и сторонником таклида Йусуфом ал-Джунгутий (1869–1929)<sup>29</sup>.

Назир ад-Дургили написал сочинение, где он рассмотрел некоторые вопросы, связанные с противоречиями внутри разных правовых школ — шафиитской и ханафитской. Он отмечает, что некоторые более поздние ученые этих школ выносят правовые решения, противоречащие Корану и сунне. В таком случае, считает Назир, необходимо отбросить решение этого правоведа и следовать прямому доводу Корана и сунны.

Он также заметил, что разногласия в разных правовых школах переходят из плоскости богословия в политическую вражду. В качестве примера Назир пишет о том, к каким последствиям привели разногласия между ханафитами и шафиитами в некоторые исторические периоды. Так, например, в XIII веке, когда монголы осадили Мерв, внутри города мусульманская община ханафитов и шафиитов начала войну между собой. В результате этого, вражда настолько ослабила эти две группы, что монголы без труда захватили город и уничтожили как ханафитов, так и шафиитов. Подобное же было и в г. Рей, где враждующих между собой групп было уже три: ханафиты, шафииты и шииты. Раскол проявляется даже при поклонении мусульманским святыням:

Мы видим, что последователи всех четырех правовых школ совершают молитву в Мекке и Медине отдельно друг от друга, причем каждый из их последователей совершает молитву строго за своим имамом, будто бы они являются последователями разных религий... Более того, некоторые ханафитские ученые считают, что ханафитам не следует выдавать своих дочерей замуж за шафи'итов...<sup>30</sup>.

По мнению Назира, чтобы преодолеть этот раскол и объединить мусульманскую умму, надо применять иджтихад в отношении тех спорных вопросов, которые противоречат друг другу в разных правовых школах через обращение непосредственно к Корану и сунне. В то же время, Назир призывает применять иджтихад

29. Сборная рукопись, состоит из трех взаимосвязанных работ: 1. Сочинения Назира ад-Дургили «ал-Иджтихад ва ат-таклид»; 2. Ответа Йусуфа ал-Джунгутий «ал-Кавл ас-саид» на работу Назира ад-Дургили «ал-Иджтихад ва ат-таклид»; 3. Ответ Назира ад-Дургили «Та'лик ал-хамид 'ала Кавл ас-саид» на сочинение Йусуфа ал-Джунгутий «ал-Кавл ас-саид» (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1, № 35), 102 лл.

30. Назир ад-Дургили. ал-Иджтихад ва ат-таклид, л. 3б.

только в рамках той или иной правовой школы, выступает противником абсолютного иджтихада и критикует тех реформаторов, которые призывали к этому<sup>31</sup>.

Йусуф ал-Джунгутий написал критическое сочинение в ответ на работу Назира ад-Дургили. Комментируя мнения и примеры Назира по поводу разногласий в различных правовых школах, Йусуф пишет о том, что даже если эти разногласия есть, то в этом большое благо для мусульман, поскольку в некоторых сложных вопросах они позволяют мусульманам следовать разным решениям, расширяя простор в повседневных исламских практиках<sup>32</sup>. Йусуф ал-Джунгути также отстаивал позицию о невозможности существования муджтахида любого уровня в современное ему время и считал, что все правовые вопросы уже давно решены правоведами, так что ученым остается только следовать этим принятым решениям. Однако оба этих богослова были единомышленны в том, что те ученые, которые не соответствуют критериям, предъявляемым к муджтахиду, должны обязательно следовать одной из четырех правовых школ.

В то же время Йусуф жестко критикует ваххабитов, которые, по его мнению, призывали к абсолютному иджтихаду. В этой связи он выстраивает ряд сторонников «еретических» идей, которые были распространены в исламском мире, в том числе проникли и в Дагестан: арабский ученый Ибн Таймийа и его ученики (Ибн ал-Каййим, Ибн Абд ал-Хади и др.), затем — Мухаммад б. Абд ал-Ваххаб и его ученики, затем — египетские реформаторы Джамал ад-Дин ал-Афгани, Мухаммад Абдо и Рашид Рида. Причем последних троих Йусуф причисляет к ваххабитам. В частности, он отмечает:

Ибн Таймийа, да смилуется над ним Аллах, несмотря на то, что был крупным ученым, все же его благие деяния были смешаны с плохими. Он заблуждался в ряде основных и ошибался в некоторых частных вопросах. Он не следовал [мнению] большинства из ученых своей эпохи... Такие же были и его ученики — Ибн ал-Каййим и Ибн Абд ал-Хади, которые следовали по его пути... Что касается Мухаммад б. Абд ал-Ваххаба ан-Наджди, главы ваххабитов и основоположника новой смуты, то он следовал учению Ибн Таймийи в его заблуждении, так, что распространилось от него боль-

31. Там же, л. 5б–6а.

32. *Йусуф ал-Джунгутий*. «ал-Кавл ас-саид», лл. 31б–65б.

шое зло... Ваххабиты покорили многих людей, захватили две Заповедные Святыни, и совершали другие плохие деяния... Что касается нечестивцев Джамалуддина ал-Афгани, Мухаммада Абдо и его ученика Рашида Рида, редактора (журнала) «ал-Манар», то они также ваххабиты, равно как и их последователи. Они — нечестивые идолы, которые не следуют по пути верующих, которые выступают против крупных ученых и святых; они несовершенны в своей религии, лгут, а их хозяева являются членами общества масонов (*ал-масунийя*) — общества, которое было создано с целью выбрать то, что является благом для людей из разных религий и обычаев... Взгляды этих нечестивцев-египтян схожи со взглядами протестантов Европы (*бру-тистант*), которые также реформировали христианскую религию, считая это благом для людей. Египетские реформаторы пытались реформировать ислам и призывали мусульман к своей обновленной религии, подобно тому, как это делали протестанты. И очевидно сходство между египетскими реформаторами и протестантами. И те и другие издавали и распространяли книги с целью привести в беспорядок сердца и умы людей и отвернуть их от истинного пути...<sup>33</sup>.

Назир в ответном сочинении частично с этим соглашается. Он также жестко критикует тех, кто призывал к независимому, абсолютному иджитхаду вне рамок правовых школ, как, например, египетские реформаторы и их последователи из числа дагестанцев, которых он называл «джадидами». Вместе с тем, Назир не согласен с критикой Йусуфом ваххабитов, отмечая, что те, кого называли ваххабитами, на самом деле придерживались ханбалитской правовой школы и что сам термин «ваххабит» носит не богословский, а больше политический характер<sup>34</sup>.

Позже к этой дискуссии, в том числе и критике/апологетике взглядов Ибн Таймийи, ваххабитов и египетских реформаторов подключились и другие ученые, которые также оставили свои сочинения<sup>35</sup>.

Позиция третьей группы реформаторов в корне отличалась от идей первых двух групп. Реформу мусульманского общества

33. *Йусуф ал-Джунгутий*. «ал-Кавл ас-саид», лл. 66–67.

34. Назир ад-Дургили. «Та'лик ал-хамид», л. 766–77а.

35. Мухаммад б. Зайн ад-Дин ат-Таргули. Мукатаба байна Назир ад-Дургили ва Мухаммад ат-Таргули (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1. № 35), лл. 105–130; *Газануф ал-Губдани*. Рисала фи ар-радд 'ала 'Али ал-Гумуки (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1. № 37), лл. 107–111.

они связывали с коренным пересмотром всей системы мусульманского права и догматики. Последователи этой группы жестко критиковали приверженность любой правовой школе, призывали вернуться к Корану и сунне как к единственным источникам мусульманского права и выносить решения вне рамок каких-либо правовых школ. Имея тесные контакты с Рашидом Рида, дагестанские реформаторы третьей группы заимствовали почти все идеи египетских реформаторов в вопросах образования и права, за исключением общественно-политических вопросов.

Так, один из богословов этой группы, Масуд ал-Мухухи, написал в начале 1920-х гг. сочинение на арабском языке «Сжигание преград на пути к иджтихаду»<sup>36</sup>, где обосновывал свою критику приверженности дагестанцев правовым школам и призывал к абсолютному иджтихаду:

Многие ученые в наши дни, в вынесении правовых решений отстраняются от Корана и сунны. При вынесении фетв они руководствуются мнениями более поздних ученых, тех, кто написал книги, комментарии на эти книги, субкомментарии. Эти наши современные ученые, которые опираются не на Коран и сунну, а на мнения других ученых, не знают, откуда взято то или иное решение, что является его основой или доводом. Они отрицают вынесение решения даже тогда, когда в Коране или сунне они увидят явный довод. Они отрицают это, говоря, что эпоха иджтихада завершилась много веков назад, не осталось больше муджтахидов и что нужно руководствоваться более поздними книгами и мнением ученых, которые написали комментарии и субкомментарии... В наше время соответствовать требованиям, предъявляемым к ученому-муджтахиду довольно легко. Книга Всевышнего Аллаха — перед нами, а хадисы все собраны в книги. Собиратели и толкователи хадисов уже давно определили достоверность или недостоверность того или иного хадиса, отменен он или отменяющий, определили прямое или образное значение того или иного слова в хадисах и написали об этом всё в книгах. Точно также, ученые уже написали все о единогласном мнении ученых (*иджма'*), так что не осталось ничего в этом вопросе неясного. Нам же остается только выносить решение, руководствуясь всеми этими источниками... И нет никакой причины

36. Масуд б. Мухаммад ал-Мухухи ад-Дагистани. Харк ал-асдад ан аббаб ал-иджтихад. Рукопись на арабском языке. Цифровая копия рукописи хранится в личном архиве автора.

для того, чтобы отказаться от иджтихада, за исключением тех случаев, когда человек не является ученым (*'авам*). Всем ученым при вынесении того или иного решения необходимо руководствоваться Кораном, сунной, единогласном мнении ученых и суждением по аналогии (*кийас*) по мере их способностей и усердия. Даже те, кто не достиг степени муджтахиды, должны руководствоваться доводом [Корана и сунны] в той мере, в какой они способны его понять. И им нельзя следовать за мнением кого бы то ни было, кроме как только в тех случаях, когда они вовсе слабые в фикхе... В наш век распространились идеи реформы образования, науки и религии. Людей стали призывать к Корану и сунне, руководствуясь ими обоими. И когда эти идеи появились в Египте, а также распространились и в Индии и в России, им последовал и Дагестан, где некоторые ученые выступали против закоснелости традиции следования за правовыми школами (*таклид*), и призывали вернуться к той религии, которая была в первые века ислама... Многие наши современники-ученые руководствуются теми фетвами, которые вынесли их предшественники. При этом они утверждают, что следуют шафитскому или ханафитскому школам. На самом деле, они не следуют этим школам, так как не пользуются даже теми книгами, которые написали сами имамы аш-Шафи'и или Абу Ханифа, и используют фетвы или комментарии тех ученых, которые писали позже. Таким образом, получается, они не следуют даже за своими имамами, не говоря уже о Коране и сунне, а руководствуются в своих действиях и решениях книгами более поздних ученых. Вместе с тем, сами основатели этих правовых школ запрещали следовать их мнению в том случае, если оно противоречит хадисам. Так что те, которые причисляют себя к тому или иному мазхабу, на самом деле они не придерживаются его... Фанатично следуя за мазхабом, эти ученые предпочитают хадисам слова ученого, даже не араба. Причем, слова этого ученого-не-араба они предпочитают даже словам самого основателя мазхаба, за которым они, якобы следуют...<sup>37</sup>.

Таким образом, мы видим, что, несмотря на сходство взглядов о необходимости реформы системы исламского образования, в вопросах теории мусульманского права мнения представителей трех групп реформаторов различались. Последователи первой группы оставались сторонниками следования одной из право-

37. Масуд б. Мухаммад ал-Мухухи ад-Дагистани. Харк ал-асдад ан абваб ал-иджтихад, лл. 3, 28, 30–32.

вых школ, де-факто отрицая возможность применения практики иджтихада. Вторая группа выступала с идеями иджтихада, ограничивая его рамками и методологией той или иной правовой школы. Третья же группа вообще критиковала следование правовым школам и выступала с идеями возврата к Корану и сунне, призывая к абсолютному иджтихаду вне рамок каких-либо правовых школ.

Идеи трех групп реформаторов отличались не только в их взглядах на приверженность таклиду или на границы применения практики иджтихада. Разными были их взгляды и на суфизм, который имел широкое распространение в Дагестане в первой трети XX века.

### **Суфизм в дискурсе мусульманских реформаторов Дагестана**

Суфизм в рамках накшбандийского и шазилийского тарикатов был тесно связан с шафиитской богословской традицией в Дагестане. Причем накшбандийский тарикат был представлен двумя параллельными ветвями — накшбандийа-халидийа и накшбандийа-махмудийа. Шейхи первой ветви играли важную роль в мусульманском повстанчестве на Северо-Восточном Кавказе в XIX в. Вторая, махмудийская ветвь, параллельно развиваясь на территории северного Азербайджана, в конце XIX в. проникла в Дагестан, где уже в начале XX века через упомянутого выше шейха Сайфуллы-кади Башларова объединилась с братством Шазилийа. Начиная с самого конца XIX века шейхи махмудийской ветви накшбандийского братства критиковали «лже-шейхов» или «шейхов-самозванцев», тех, кто называет себя суфийским шейхом, не имея на то полномочий. В основном их критика была направлена на представителей халидийской ветви, причем эти дискуссии шли вокруг специфических вопросов суфийских ритуалов и обрядности, где одна из сторон обвиняла другую в нелегитимности и нарушении принципов ритуальной практики, присущей братству Накшбандийа<sup>38</sup>. Позже к этой критике подключились и мусульманские реформаторы, причем их риторика была направлена как на критику отдельных шейхов-самозванцев, так

38. Более подробно об этой полемике см.: Шихалиев Ш.Ш. Суфийские вирды Накшбандийа и Шазилийа в Дагестане // Вестник Евразии. 2007. №. 3(37). С. 137–152.



и на критику суфизма в целом как течения, нелегитимного с точки зрения шариата.

Представители первых двух групп реформаторов в целом лояльно относились к суфизму, и даже в своих произведениях писали хвалебные отзывы о некоторых дагестанских и чеченских шейхах. Вместе с тем объектом их критики выступали те дагестанцы, которые, не имея на то оснований, причисляли себя к шейхам, собирая вокруг себя учеников.

Взгляды на суфизм и суфиев представителей первых двух групп освещены на страницах арабоязычного журнала «Байан ал-хакаик», издаваемого в г. Буйнакс в 1925–1928 гг. В этом журнале немало положительных статей о суфизме, в нем приводятся фрагменты трудов как ближневосточных суфиев средневековья, так и некоторых современных дагестанских шейхов. В то же время практически в каждом номере этого журнала встречаются статьи, где авторы критикуют своих современников-шейхов, отмечая их низкий уровень образования, стяжательство, жажду наживы, нарушение норм шариата.

Сам главный редактор этого журнала Абусуфьян Акаев в одном из номеров писал:

Несмотря на то, что в Коране и хадисах суфизм не упоминается, все же это течение не порицается, при условии, что его суть соответствует Корану и сунне<sup>39</sup>.

Критика редакцией журнала некоторых современных дагестанских шейхов иногда вызывала недовольство читателей. Так, в одном из номеров журнала «Байан ал-хакаик» было опубликовано письмо следующего содержания:

Меня удивляет то, как некоторые ученые имеющие большие знания, поносят некоторых праведников-суфиев, которые уединились в своих домах, поминая Аллаха и Его посланника, читают Коран и призывают людей к благочестию. Откуда же эти ученые знают, что те праведники нечисты в своих помыслах или «поедают мирское, используя религию»? Почему же их называют «мнимыми шейхами»? Почему же эти праведники не могут быть истинными шейхами?

39. *Абу Суфьян б. Акай ал-Газаниши*. Ат-ташаййух фи аш-шари'а (на арабском яз.) // Байан ал-хакаик. Буйнакс. № 1. 1925. С. 11.

И почему они не имеют права принимать подношения от других, если сам посланник Аллаха принимал такие подарки?<sup>40</sup>

В ответ на эту критику позиции журнала, Абусуфьян Акаев оставил ниже этого письма собственные комментарии:

Мы не порицаем тех праведников, которые живут в уединении в своих домах, занимаются поминанием Аллаха (*зикр*) и живут на то, что зарабатывают своим трудом. Напротив, мы просим Аллаха чтобы Он содействовал и помог таким праведникам. Наша критика же направлена на тех, кто ходит по селам и городам, требуя себе подношения, и прикрывается религией. Точно также, мы не говорим, что все шейхи нечисты в помыслах, однако большинство из них такие. Ученые говорят, что признаком истинного шейха является то, что он становится бедным, после того как был богатым. А признаком мнимого шейха является его стремление к богатству, в то время как раньше он был бедным. И если мы посмотрим на шейхов нашего времени, то мы увидим, что большинство из них как раз соответствуют второму описанию. Мы не увидим, что они стали бедными после того, как встали на путь суфизма и ради Аллаха раздали все свое имущество, как это делали в прошлом истинные суфии<sup>41</sup>.

Иной позиции в этом вопросе придерживались последователи третьей группы реформаторов — критики правовых школ и сторонники абсолютного иджтихада. В качестве примера их взглядов можно привести письмо, написанное Мухаммадом Умари ал-Ухли (1902–1940-е), учеником Али Каяева, крупному дагестанскому шейху Хасану Хилми ал-Кахи (1852–1937):

Мой дорогой! Я вижу, что совершают суфии нашей эпохи. Они ставят своих живых и усопших наставников посредниками между Аллахом и Его рабами. Эти суфии взывают к шейхам с просьбой о заступничестве за них перед Аллахом [в Судный День], обращаются к ним для удовлетворения своих мирских и религиозных потребностей. Они утверждают, что путь к познанию Аллаха закрыт и открывается только при помощи шейхов. Они взывают к ним о помощи, когда их охватывает печаль, постигает беда, случаются несчастья....

40. *Абдуллах б. Курбан Али ал-Ашилти*. Фи хакк ал-иджтихад ва ат-тасаввуф (на арабском яз.) // Байан ал-хакаик. 1927. № 7. С. 7.

41. Там же. С. 8.

И то, что совершают эти невежды — этому нет указаний ни в Коране, ни в сунне пророка Мухаммада... Поистине, наставничество (*аш-шайхиййа*) и обращение к суфизму (*ат-тасаввуф*) в нашу эпоху — это ловушка, которую ставят шейхи [по наущению] шайтана как знамя греха и заблуждения и охотятся с ее помощью на людей с глупыми мечтами и слабым сердцем... Закрывание врат суфизма является на сегодня требованием шариата...<sup>42</sup>.

Еще один относящийся к этой группе реформатор, М.-С. Саидов, также весьма негативно относился к суфизму. Сохранились стихи, написанные им в 1924 году и адресованные еще одному ученику Али Каяева, Мас'уду ал-Мухухи. В них М.-С. Саидов в жесткой форме выступает против суфизма в Дагестане, обвиняет суфиев в невежестве, стремлении к мирским благам. Любопытно, что в этом стихотворении автор наряду с шейхами критикует также и сам суфизм. В заключении М.-С. Саидов обвиняет суфиев в неверии (*куфр*), так как их действия, по его словам, противоречат нормам шариата, вытекающим из содержания мусульманских источников<sup>43</sup>.

Таким образом, в вопросах суфизма разница между реформаторами первых двух и третьей группы была в том, что первые признавали суфизм, критикуя только шейхов-самозванцев, которые использовали суфизм в своих личных интересах, привнося в него, в силу своей невежественности, всякого рода новшества, противоречащие шариату и тем самым дискредитирующие это течение. Третья же группа однозначно выступала не только против отдельных суфиев, а также и против самого суфизма, включая суфийскую ритуальную практику.

### **Вместо заключения: реформаторы и власть в имперский и ранний советский периоды**

Многие идеи мусульманских реформаторов были близки и интересны дореволюционной власти в Дагестане. Воспринимая суфизм как опасное для существующей власти явление, имперская власть рассчитывала заручиться поддержкой определенной части мусульманской духовной элиты. Не случайно царская админи-

42. *Абд ал-Хафиз ал-Ухли*. Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-муслих, л. 16–17.

43. Письмо М.-С. Саидова Масуду из Могоха. 29 марта 1924 года (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН. ФМС. Оп. 5. №30), л. 16.

страция выступила с инициативой издания арабоязычной газеты реформаторов «Джаридат Дагистан», главную работу по изданию которой выполнял реформатор Али Каяев<sup>44</sup>. Тем самым власть поддержала антисуфийскую риторику дагестанских реформаторов и использовала её в своих интересах.

Вместе с тем, сами реформаторы не были активными сторонниками существующей власти, о чем свидетельствуют их более поздние работы. Однако в условиях подавляющего перевеса сторонников шафиитской правовой системы, последователей суфизма они понимали, что более широкое развитие их идей возможно только при поддержке со стороны имперской власти, которая могла предоставить им площадку в виде мусульманской прессы.

После установления Советской власти большевики проводили политику в отношении ислама на Северо-Восточном Кавказе, исходя из тех же методов и идей, что и имперская власть. Понимая огромное влияние мусульманской элиты на население, они использовали политику поддержки «слабых элит» в лице джадидов и реформаторов против традиционалистов. По меткому определению Д.Ю. Арапова, вся работа органов советской власти шла на расширение противоречий между джадидами и «традиционалистами», умело используя одних против других. Чекисты быстро освоили приемы и методы охранной службы империи и активно их применяли в мусульманском вопросе<sup>45</sup>.

Интересна также судьба системы мусульманского образования в Дагестане в ранний советский период. Если в начале 1920-х гг. мусульманские школы и медресе все еще продолжали функционировать, то после начала антирелигиозной кампании советского правительства в конце 1920-х гг. их легальная деятельность прекратилась. Это коснулось в том числе и тех немногих школ, где преподавание уже велось по новометодной системе<sup>46</sup>. Вместо них и даже часто в тех же зданиях, где раньше существовали такие новометодные школы, начали функционировать советские школы, которые по своей структуре и методике обучения были

44. Наврузов А.Р. «Джаридат Дагистан» — арабоязычная газета кавказских джадидов. С. 16–17.

45. Арапов Д.Ю. Ислам и советское государство (1917–1936). Сборник документов. Вып. 2. М.: Марджани, 2010. С. 92.

46. Bobrovnikov, V.O., Navruzov, A.R., Shikhaliev, Sh.Sh. (2010) "Islamic Education in Soviet and post-Soviet Daghestan", in M. Kemper, R. Motika, S. Reichmuth (eds) *Islamic Education in the Soviet Union and its Successor States*, pp. 107–167. London and New York: Routledge.

схожи с бывшими новометодными медресе. Реформаторы, ранее преподававшие в новометодных школах, после их закрытия были в значительной степени включены в новую советскую образовательную систему. Это объяснялось тем, что в ранний советский период у советской власти просто не было других учительских кадров. Другие реформаторы стали сотрудниками советских научных учреждений. Так, в частности, Али Каяев после закрытия мусульманских школ начал работать в открывшемся в 1924 г. Институте национальной культуры (впоследствии Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН).

Интеграция исламских реформаторов в советские учебные и академические институты завершилась в 1930-е гг., когда советская власть уже имела достаточно собственных научных кадров, и реформаторы с их прошлым религиозным образованием стали не нужны. Многие из них были расстреляны в годы репрессий или сосланы в лагеря, где они и погибли.

Тем не менее, идеи реформаторов, их взгляды на реформу ислама и на суфизм не исчезли бесследно. Дискуссия по поводу «правильного» и «неправильного» ислама в риторике досоветских и раннесоветских реформаторов и их оппонентов реанимировалась и продолжилась в послевоенные годы вплоть до постсоветского периода. В пост-советский период, благодаря падению «железного занавеса», дагестанцы получили возможность обучаться в крупных университетах Сирии, Египта, Саудовской Аравии. Вернувшись в Дагестан, студенты приносили с собой те самые дискурсы о суфизме и некоторых правовых вопросах, напоминавшие те, с которыми выступали все три группы реформаторов. Новым в риторике пост-советских салафитов<sup>47</sup> стал вопрос о необходимости джихада против России, что замалчивалось в среде дагестанских богословов после подавления имперской властью восстание 1877 г. в Дагестане.

Как уже отмечалось выше, дагестанские арабоязычные источники первой половины XX века часто сравнивают позиции реформаторов с идеями так называемых ваххабитов, считая эти две группы идентичными. Действительно, методы рассуждения и ри-

47. В данном контексте под салафитами мы подразумеваем дагестанцев из числа последователей арабского ученого Мухаммада б. Абд ал-Ваххаба, известных в научной литературе как «ваххабиты». Термины как «салафиты», так и «ваххабиты» в научной литературе все еще остаются дискуссионными, не говоря уже о том, что как суфии, так и последователи Мухаммад Ибн Абд ал-Ваххаба сами себя называют «салафитами».

торика ваххабитов и реформаторов очень похожи друг на друга в отношении, в частности, таких вопросов, как возвращение к истокам раннего ислама, критика суфизма, отказ от авторитета четырех правовых школ<sup>48</sup>. Тем не менее, идеи реформаторов о необходимости заимствования достижений современных знаний и салафитский поворот против европейских знаний в пост-советский период, обладая внешним трансрегиональным сходством как реакция на колониализм, имеют принципиально разные цели и стандарты.

Реформаторы выступали за интеграцию мусульман в передовые направления современных научных знаний. Они пытались найти пути выхода из кризиса, в котором оказались мусульмане, и для достижения этой цели обращались к европейским научным достижениям, а также к рационализму. В ряде источников их даже называли «мутазилистами», подразумевая раннесредневековых исламских богословов, объяснявших многие вопросы догматики и права с позиции рационализма, подчеркивавших роль разума в развитии исламской мысли. В идеях египетских и дагестанских реформаторов конца XIX — начала XX в. реформа системы образования была глубоко исламским проектом, и реформаторы пытались воплотить свои мечты, используя мусульманские источники, символы, образы и аргументацию. В этом их принципиальное отличие от многих поволжских джадидов, идеи которых были направлены на более широкую концепцию нациестроительства и интеграцию в российские имперские институты.

Ваххабиты же, напротив, призывая вернуться к ранним временам ислама, отвергали как европейские влияния, так и роль разума и рациональных методов в разработке новой правовой системы. Они были категорически против создания нового мусульманского образа жизни.

Таким образом, мы видим, как внешне схожие идеи развивались на протяжении веков, актуализировались и наполнялись

48. В среде сторонников и противников движения ваххабитов существуют споры относительно идей Мухаммада Ибн Абд ал-Ваххаба. Его сторонники считают, что он был последователем ханбалитской правовой школы и что его идеи были направлены только на «очищение» мусульманской догматики от более поздних практик. Их оппоненты утверждают, что помимо этого Мухаммад Ибн Абд ал-Ваххаб призывал также и к отказу от правовых школ и был приверженцем абсолютного иджитхада. Более подробно об этой полемике см.: *Мухаммад ал-Баха*. Ал-Фикр ал-ислами фи татаввурих (на арабском языке). Каир, 1981. С. 76-77; *Мухаммад Халил Хараши*. Ал-Харакат ал-ваххабийя (на арабском языке). Бейрут, 1982. С. 29-33.

новым содержанием в соответствии с реалиями времени. Новые идеи и практики XIX — первой трети XX в. были следствием как межрегиональных внутрироссийских, так и внешних контактов мусульман Дагестана с исламскими центрами. Вместе с тем, эти новые идеи не копировались слепо, а трансформировались дагестанскими богословами с учетом местных реалий и интегрировались в местное мусульманское общество.

## Библиография / References

### Источники

- ‘Абд ал-Хафиз ал-Ухли. Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-муслих, 1949 (рукопись на арабском языке; место хранения: частный архив автора).
- ‘Али б. ‘Абд ал-Хамид ал-Гумуки. Рисала фи-т-таклид ва джаваз ат-талфик (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1, № 37), лл. 101–106.
- ‘Али б. ‘Абд ал-Хамид ал-Гумуки. Фи хакк ал-иджтихад ва-таклид (на арабском языке) // Джаридат Дагистан, № 31, 3 августа 1913.
- Абдуллах б. Курбан Али ал-Ашилти. Фи хакк ал-иджтихад ва ат-тасаввуф (на арабском яз.) // Байан ал-хакаик. 1927. № 7.
- Абу Суфйан б. Акай ал-Газаниши. Ат-ташаййух фи аш-шар’а (на арабском яз.) // Байан ал-хакаик. Буйнакск. № 1. 1925.
- Абу Суфйан б. Акай ал-Газаниши. Мас’ала ал-иджтихад (на арабском языке) // Байан ал-хакаик. Буйнакск, № 3, 1926.
- Ахмад Амин. Зу’ама ал-ислах фи ‘аср ал-хадис. Бейрут, 2005.
- Газануф ал-Губдани. Рисала фи ар-радд ‘ала ‘Али ал-Гумуки (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1. № 37), лл. 107–111.
- Гаспринский Исмаил. Мусульманские науки // «Терджиман» (на татарском языке в арабской графике). 1885. № 11.
- Джамал ад-Дин ал-Гарабудаги. Такриз ‘ала ‘Али ал-Гумуки ва Газануф ал-Губдани (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1, № 37).
- Джамал ад-Дин ал-Гарабудаги. Тарих ал-Кавказ ва карйа Гарабудаг, (рукопись на арабском языке; место хранения: Архив ИИАЭ ДНЦ РАН, Ф. 1., оп. 1., № 414).
- Заметки Али ал-Гумуки о развитии мусульманского общества (рукопись на арабском языке; место хранения: частная коллекция И.А. Каяева (1961 г.р.), г. Махачкала, Дагестан).
- Заметки Джамал ад-Дина ал-Гарабудаги ад-Дагистани (рукопись на арабском языке; место хранения: коллекция джума-мечети с. Карабудахкент, Дагестан).
- Йусуф ал-Джунгуттий. ал-Кавл ас-садид (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1, № 35), л. 316–656.
- Мас’уд ал-Мухухи. Нахну ва ал-‘улум ал-‘асрийа (на арабском языке) // Байан ал-хакаик. Буйнакск, 1926, № 5.
- Мас’уд б. Мухаммад ал-Мухухи ад-Дагистани. Харк ал-асдад ‘ан абваб ал-иджтихад, 1921 (рукопись на арабском языке; место хранения: личный архив автора).



- Мухаммад Абдо*. Ал-А'мал ал-камила. Ал-джуз' ал-аввал. Бейрут, 1972.
- Мухаммад ал-Баха*. Ал-Фикр ал-исламий фи татаввурих (на арабском языке). Каир, 1981.
- Мухаммад б. Зайн ад-Дин ат-Таргули*. Мука таба байна Назир ад-Дургули ва Мухаммад ат-Таргули (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, оп. 1. № 35), лл. 105–130.
- Мухаммад-кади Дебиров*. Шариат дарслар уьч йыллык мактабларда (на кумыкском языке в арабской графике). Темир-хан Шура: типография М.-М. Мавраева, 1914.
- Мухаммад Халил Хараиш*. Ал-Харакат ал-ваххабийя (на арабском языке). Бейрут, 1982.
- Назир ад-Дургули*, Та'лик ал-хамид 'ала-л-кавл ас-саид (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, Оп. 1. № 35), лл. 69–108.
- Назир ад-Дургули*. Ал-Иджтихад ва-т-таклид (рукопись на арабском языке; место хранения: Фонд восточных рукописей (ФВР) ИИАЭ ДНЦ РАН, ФМС, Оп. 1. № 35), лл. 2–32.
- Письмо М.-С. Саидова Масуду из Могоха. 29 марта 1924 года (рукопись на арабском языке; место хранения: ФВР ИИАЭ ДНЦ РАН. ФМС. Оп. 5. №30).
- Сайфуллах ан-Ницубкри*. Канз ал-ма'ариф ва асрар ал-лата'иф (рукопись на арабском языке; место хранения: частная коллекция С.М. Нурмагомедова, с. Ахалчи, Хунзахского района, Дагестан).
- Шуайб б. Идрис ал-Багини*. Табакат ал-хваджакан ан-накшбандийа (на арабском языке). Дамаск: Дар ан-нуман ли-л-улум, 1996.

#### Литература

- Абдуллин Я.Г.* Татарская просветительская мысль. Казань, 1976.
- Акаев Абусуфьян*. Проблема языка // Г.М.-Р. Оразаев (сост.). Абусуфьян Акаев: эпоха, жизнь, деятельность. Махачкала, 2012. С. 225–233.
- Алексеев И.Л.* Собрание расколотой уммы: фундаментализм как реинтерпретация исламской истории // Ab Imperio. 2004. №3. С. 491–516.
- Арапов Д.Ю.* Ислам и советское государство (1917–1936). Сборник документов. Вып. 2. М., 2010.
- Бустанов А.К.* Ножницы для среднеазиатской историографии: «восточные проекты» ленинградского востоковедения // Ориентализм vs. ориенталистика: сборник статей / отв. ред и сост. В. О. Бобровников, С. Дж. Мири. Москва: Институт Востоковедения РАН, 2016. С. 108–166.
- Бутрус ал-Бустани*. Мухит ал-Мухит. Бейрут. 1867. Т. 1.
- Ибн Манзур*. Лисан ал-араб ал-мухит. Мусталахат ал-'илмийя ва-л-фаннийя. Бейрут. 1955. Т. 1.
- Каймаразов Г.Ш.* Просвещение в дореволюционном Дагестане. Махачкала, 1989.
- Каяев Али*. Две разные ориентации // Меджидов Ю.В., Абдуллаев М. А. Али Каяев. Очерк жизни и творчества. Махачкала. 1993. С. 360–366.
- Кемпер М.* Ученые и суфии в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством. Казань, 2008.
- Меджидов Ю.В., Абдуллаев М. А.* Али Каяев. Очерк жизни и творчества. Махачкала. 1993.
- Мухаммад Муртада аз-Забиди*. Тадж ал-Арус. Бейрут. 1966. Т. 3.

- Наврузов А. Р. «Джаридат Дагистан» — арабоязычная газета кавказских джадидов. М.: Марджани, 2012.
- Омаров Абдулла. Воспоминания муталима // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, вып. 2., 1869. С. 13–64.
- Оразаев Г.М.-Р. Хронология жизненного пути Абусуфьяна Акаева, а также посмертных мероприятий и событий, связанных с его именем // Г.М.-Р. Оразаев (сост.). Абусуфьян Акаев: эпоха, жизнь, деятельность. Махачкала, 2012. С. 248–252.
- Фаизханов Х. Реформа медресе (Ислах мадарис). Санкт Петербург, 1862 г./пер. И.Ф. Гимадеева // Реформа образования: татары Нижегородчины и мусульманский мир России: сборник работ и статей по исламскому образованию / сост. и отв. ред. Д.В. Мухетдинов. Н. Новгород: Медина, 2008. С. 5–19.
- Шихалиев Ш.Ш. «Ал-Джаваб ас-сахих ли-л-ах ал-муслих» ‘Абд ал-Хафиза Охлинского // Дагестан и мусульманский Восток. Сборник статей / сост. и отв. ред. А.К. Аликберов, В.О. Бобровников. М.: «Марджани», 2010. С. 324–340.
- Шихалиев Ш.Ш. Сайпула-кади // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / под ред. С.М. Прозорова. Москва: Наука, 2003. С.72–73.
- Шихалиев Ш.Ш. Суфийские вирды Накшбандийа и Шазилийа в Дагестане // Вестник Евразии. 2007. №. 3(37). С. 137–152.
- Шихалиев Ш.Ш., Закиров А.Д. Духовные связи суфийских шейхов Зайнуллы Расулева и Сайфуллы-кади Башларова // Проблемы востоковедения. Уфа. 2016. № 3(73). С. 35–40.

#### Sources

- Abduh Muhammad. “Al-A‘mal al-kamila” [Arabic]. Beirut, 1972.
- Ad-Durgili, Nazir. “Al-Ijtihad wa-t-taqlid” [Arabic]. (Rukopis’ na arabском iazyke; mesto khraneniia: Fond vostochnykh rukopisei IIAE DNTs RAN, FMS, op. 1. № 35).
- Ad-Durgili, Nazir. “Ta’liq al-hamid ‘ala-l-qawl as-sadid” [Arabic]. (Rukopis’ na arabском iazyke; mesto khraneniia: Fond vostochnykh rukopisei IIAE DNTs RAN, FMS, op. 1. № 35).
- Al- Garabudagi, Jamal ad-Din. “Taqriz ‘ala ‘Ali al-Gumuqi wa Gazanuf al-Gubdani” [Arabic]. (Rukopis’ na arabском iazyke; mesto khraneniia: Fond vostochnykh rukopisei IIAE DNTs RAN, FMS, op. 1. № 37).
- Al- Garabudagi, Jamal ad-Din. “Tarikh al-Qawqaz wa qaria Garabudag” [Arabic]. (Rukopis’ na arabском iazyke; mesto khraneniia: Arkhiv IIAE DNTs RAN, F. 1, op. 1. № 414).
- Al-Ashilti, ‘Abdullah b. Qurban ‘Ali. “Fi haqq al-ijtihad wa-t-tasawwuf” [Arabic], “Baian al-haqaiq”. Buinaksk, 1927. № 7.
- Al-Bagini, Shuaib b. Idris. “Tabaqat al-Khwajakan an-naqshbandiia” [Arabic]. Damask: Dar an-numan li-l-ulum, 1996.
- Al-Baha, Muhammad. “Al-Fikr al-islamii fi tatawwurih” [Arabic]. Kair, 1981.
- Al-Djunguti, Iusuf. “Al-Qawl as-sadid” [Arabic]. (Rukopis’ na arabском iazyke; mesto khraneniia: Fond vostochnykh rukopisei IIAE DNTs RAN, FMS, op. 1. № 35).
- Al-Gazanishi, Abu Sufian b. Akai. “At-Tashaiiukh fi ash-shari’a” [Arabic], “Baian al-haqaiq”. Buinaksk, № 1. 1925.
- Al-Gazanishi, Abu Sufian b. Akai. “Mas’ala al-ijtihad” [Arabic], “Baian al-haqaiq”. Buinaksk, № 3, 1926.

- Al-Gubdani, Gazanuf.* "Risala fir add 'ala 'Ali al-Gumuqi" [Arabic]. (Rukopis' na arabskom iazyke; mesto khraneniia: Fond vostochnykh rukopisei IIAE DNTs RAN, FMS, op. 1. № 37).
- Al-Gumuqi, 'Ali b. 'Abd al-Hamid.* "Risala fi-t-taqlid wa djawaz at-talfiq" [Arabic]. (Rukopis' na arabskom iazyke; mesto khraneniia: Fond vostochnykh rukopisei IIAE DNTs RAN, FMS, op. 1. № 37).
- Al-Gumuqi, 'Ali b. 'Abd al-Hamid.* "Fi haqq al-ijtihad wa-t-taqlid" [Arabic], "Jaridat Dagistan", Temir-khan Shura, № 31, 1913.
- Al-Muhukhi, Mas'ud b. Muhammad.* "Kharq al-asdad 'an abwab al-ijtihad" [Arabic], 1921. (Rukopis' na arabskom iazyke; mesto khraneniia: chastnyi arkhiv avtora).
- Al-Muhukhi, Mas'ud.* "Nahnu wa al-'ulum al'asriia" [Arabic], "Baian al-haqaiq". Buinaksk, № 5, 1926.
- Al-Uhli, 'Abd al-Hafiz.* "Djawab as-sahih li-l-akh al-muslih", [Arabic], 1949. (Rukopis' na arabskom iazyke; mesto khraneniia: chastnyi arkhiv avtora).
- Amin Ahmad.* "Zu'ama al-islam fi 'asr al-hadis" [Arabic]. Beirut, 2005.
- An-Nitsubkri, Saifullah.* "Kanz al-ma'arif wa asrar al-lata'if" [Arabic]. (Rukopis' na arabskom iazyke; mesto khraneniia: chastnaia kolleksiia S.M. Nurmagomedova, selenie Akhalchi, Khunzakhskogo raiona, Dagestan).
- At-Targuli, Muhammad b. Zain ad-Din.* "Mukataba baina Hazir ad-Durgili wa Muhammad at-Targuli" [Arabic]. (Rukopis' na arabskom iazyke; mesto khraneniia: Fond vostochnykh rukopisei IIAE DNTs RAN, FMS, op. 1. № 35).
- Butrus al-Bustani.* "Muhit al-muhit" [Arabic] Beirut, 1867. Vol. 1.
- Gasprinskii Ismail.* "Musul'manskii nauki" [Tatar], Terjiman, № 11, 1885 r.
- Ibn Manzur.* "Lisan al'Arab al-Muhit. Mustalahat al-'ilmiia wa-l-fanniia" [Arabic]. Beirut, 1955. Vol. 1.
- Muhammad Khalil Harash.* "Al-Harakat al-Wahhabia" [Arabic]. Beirut, 1982.
- Muhammad-qadi Debirow.* "Shari'at darslar uch iyllyq maktablarda" [Kumyk]. Temir-khan Shura: tipografiia M.-M. Mavraeva, 1914.
- Muhammad Murtada al-Zabidi.* "Taj al-Arus" [Arabic]. Beirut, 1966. Vol. 3.
- "Pis'mo M.-S. Saidova Masudu iz Mogokha. 29 marta 1924 goda" [Arabic]. (Rukopis' na arabskom iazyke; mesto khraneniia: Fond vostochnykh rukopisei IIAE DNTs RAN, FMS, op. 5. № 30).
- "Zametki Ali al-Gumuqi o razvitii musul'manskogo obshestva" [Arabic]. (Rukopis' na arabskom iazyke; mesto khraneniia: chastnaia kolleksiia I.A. Kaiaeva).
- "Zametki Jamal ad-Dina al-Garabudagi ad-Dagistani" [Arabic]. (Rukopis' na arabskom iazyke; mesto khraneniia: kolleksiia juma-mecheti seleniia Karabudakhkent, Dagestan).

#### Literature

- Abdelhamid Muhammad Ahmad. (1963) *Die Auseinandersetzung zwischen Al-Azhar und der Modernistischen Bewegung in Ägypten von Muhammad Abduh bis zur Gegenwart* / Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Hamburg. Hamburg.
- Abdullin, Ia. G. (1976) *Tatarskaia prosvetitel'skaia mysl'* [Tatar Enlightenment Thought]. Kazan.
- Akaev, A. (2012) "Problema iazyka" [The issue of language], in G.M.-R. Orazhev (ed.) *Abusufian Akaev: epokha, zhizn', deiatel'nost'*, pp. 225–233. Makhachkala.

- Alekseev, I.L. (2002) "Sobiranie raskolotoi ummy: fundamentalism kak reinterpretatsiia islamskoi istorii ["The gathering of a divided Umma: Fundamentalism as a reinterpretation of Islamic history"], *Ab Imperio* 3: 491–516.
- Arapov, D. Iu. (2010) *Islam i sovetskoe gosudarstvo (1917–1936). Sbornik dokumentov [Islam and the Soviet State (1917–1936): Collection of documents]*, vol. 2. Moscow: Marjani.
- Bobrovnikov, V.O., Navruzov, A.R., Shikhaliev, Sh.Sh. (2010) "Islamic Education in Soviet and post-Soviet Daghestan", in M. Kemper, R. Motika, S. Reichmuth (eds) *Islamic Education in the Soviet Union and its Successor States*, pp. 107–167. London and New York: Routledge.
- Bustanov A.K. (2016) "Nozhnitsy dlia sredneaziatskoi istorii: "vostochnye proekty" leningradskogo vostokovedeniia" ["Scissors for Central Asian history: The 'Oriental projects' of Leningrad's oriental studies"], in V.O. Bobrovnikov, S.J. Miri (eds.) *Orientalism vs orientalistika: sbornik statei*, pp. 108–166. Moscow.
- DeWeese, D. (2016) "It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 59(1-2): 37–92.
- Esposito, J.L. (1998) *Islam: The Straight Path*. Third edition. New York: Oxford University press
- Faizkhanov, H. (2008) "Reforma medrese (Islah madaris)" ["Reform of the madrasah (Islah madaris)"]. Saint-Petersburg, 1862, I.F. Gimadeev (transl.), in D.V. Mukhetdinov (ed.) *Reforma obrazovaniya: tatarskii Nizhegorodchiny i musul'manskii mir Rossii: sbornik rabot i statei po islamskomu obrazovaniiu*, pp. 5–19. N. Novgorod: Medina.
- Fazlur, R. (1970) "Islamic Modernism: Its Scope, Methods and Alternative", *International Journal of Middle East Studies* 1(4): 317–333.
- Hartman, R. (1928) *Die Krisis des Islam*. Leipzig: Hinrichs.
- Hourani, A. (1983) *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingeborg, B. (2001) "Jadidism in Central Asia within Reformism and Modernism in the Muslim World", *Die Welt des Islams* 41(1): 72–88.
- Kaiaev, A. (1993) "Dve raznye orientatsii" ["Two different orientations"], Iu.V. Medzhidov, M.A. Abdullaev Ali Kaiaev. *Ocherk zhizni i tvorchestva*, pp. 360–366. Makhachkala.
- Kaimarazov, G.Sh. (1989) *Prosveshchenie v dorevolutsionnom Dagestane [Enlightenment in pre-revolutionary Dagestan]*. Makhachkala.
- Kanlidere, A. (1997). *Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movements among the Kazan Tatars*. Istanbul: Eren Yayincilik.
- Kedourie, E. (1981) *Islam in the Modern World and Other Studies*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Kemper, M. (1998) *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baskirien. Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Kemper, M. (2008) *Uchenye i sufii v Tatarstane i Bashkortostane. Islamskii diskurs pod russkim gosподstvom [Scholars and Sufis in Tatarstan and Bashkortostan: Islamic discourse under Russian rule]*. Kazan: RIU.
- Kemper, M. (2009) "The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923–1933", *Die Welt des Islams* 49(1): 1–48.
- Kemper, M., Bustanov, A. (2012) "From Mirasism to Euro-Islam: The Translation of Islamic Legal Debates into Tatar Secular Cultural Heritage", in A.K. Bustanov, M. Kemper (eds) *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from*

- European Russia, the North Caucasus and West Siberia*. Vol. 19, pp. 29–53. Amsterdam: Pegasus.
- Kemper, M., Shikhaliev, Sh. (2015) “Qadimism and Jadidism in Twentieth-Century Dagestan”, *Asiatische Studien — Études Asiatiques* 69(3): 593–624.
- Kurzman, Ch. (ed.) (2002) *Modernist Islam, 1840–1940. A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.
- Medzhidov, Iu.V., Abdullaev, M.A. (1993) *Ali Kaiaev. Ocherk zhizni i tvorchestva* [Ali Kaiaev: A sketch of his life and work]. Makhachkala.
- Nasr Abu Zayd. (2006) *Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Navruzov, A.R. (2012) “*Djaridat Dagistan*” — the Arabic-Language Newspaper of the Caucasian Jadids. Moscow: Marjani.
- Omarov, A. (1869) “Vospominaniia mutalima” [“The memories of muta’allim”], *Sbornik svedenii o kavkazskikh gortsakh* 2: 13–64.
- Orazaev, G.M.-R. (2012) “Khronologiiia zhiznennogo puti Abusufiana Akaeva, a takzhe posmertnykh meropriiati i sobytii, sviazannykh s ego imenem” [“Chronology of the life path of Abusufyan Akayev, as well as posthumous events and events related to his name”], in G.M.-R. Ozaev (ed.) *Abusufian Akaev: epokha, zhizn’, deiatel’nost’*, pp. 248–252. Makhachkala.
- Shikhaliev, Sh.Sh. (2003) “Saipulla-kadi” [“Saipulla-kadi”], in S.M. Prozorov (ed.) *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii. Entsiklopedicheskii slovar’*, pp. 72–73. Moscow: Nauka.
- Shikhaliev, Sh.Sh. (2006) “Sufiiskie virdy Naqshbandiia i Shaziliia v Dagestane” [“The Sufi Naqshbandiya and Shadhiliya brotherhoods in Dagestan”], *Vestnik Evrasii* 3(37): 137–152.
- Shikhaliev, Sh.Sh. (2010) “Al-Jawab al-sakhikh li-l-akh al-muslikh”, Abd al-Khafiza Okhlinskogo” [“al-Jawab al-sahih lil-akh al-muslih of ‘Abd al-Hafiz from Okhli”], in A.K. Alikberov, V.O. Bobrovnikov (eds) *Dagestan i musul’manskii Vostok: sbornik statei*, pp. 324–340. Moscow: Marjani.
- Shikhaliev, Sh.Sh., Zakirov, A.D. (2016) “Dukhovnye sviazi sufiiskikh sheikhov Zainully Rasuleva i Saifully-kadi Bashlarova” [“Religious ties of the Sufi sheikhs Zainulla Rasulev and Saifulla-qadi Bashlarov”], *Problemy vostokovedeniia* 3(73): 35–40.

ДАНИС ГАРАЕВ

## Идеология русскоязычного джихадизма до ИГИЛ: рецепция советского как рождение постсоветского радикализма

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-3-170-201>

*Danis Garaev*

### **The Ideology of Russian-Language Jihadism before ISIS: Reception of the Soviet as the Origin of Post-Soviet Radicalism**

**Danis Garaev** — Department of History, European Studies and Religious Studies, University of Amsterdam (Netherlands). [danis.garaev@gmail.com](mailto:danis.garaev@gmail.com)

*This article is devoted to the origin and development of the propagandist ideology of Russian-language Jihadism, which is linked with the events in the Middle East over the last few years. It develops the idea that the jihadism in Russia should be considered not so much in the context of the Islamic issue or as a result of the influence of foreign countries, but rather as an example of post-Soviet radicalism, formed on a native ideological and intellectual base. The article states that this meaningfully diverse ideology originated under the influence of Soviet and post-Soviet intellectual traditions, which made this ideology so effective in the Russian context.*

**Keywords:** jihad, post-socialism, radicalism, Islam, jihadism.

**П**ЕРВАЯ (1994–1996) и Вторая (1999–середина 2000-х) чеченские кампании, которые начались с провозглашения независимой, но никем не признанной Ичкерии, а закончились борьбой за создание исламского государства в Чечне, привели к появлению в 2007 году так называемого «Имарата

Эта работа была поддержана Голландской научной организацией [проект 360-70-490], *The Russian Language of Islam*.

1. Запрещена в РФ по решению Верховного Суда Российской Федерации от 29.12.2014 № АКПИ 14-1424С.

Кавказа»<sup>2</sup> — экстремистской организации, которая под лозунгом джихада объявила борьбу за шариатское государство на территории всего Северного Кавказа.

В результате в постсоветское время в этом регионе появилось целое поколение джихадистских идеологов. Из-за своего «ухода в лес» они стали особенно интересны российской, в первую очередь радикально настроенной, мусульманской и немусульманской публике. Можно назвать такие имена, как Шамиль Басаев, Ясин Расулов, Саид Бурятский, Анзор Астемиров, Мовлади Удугов, Тимур Муцураев и многие другие. Это очень разные люди, но их объединяло то, что о *джихаде* они могли говорить доступным для русскоязычной публики языком. Кроме того, их объединяло то, что под джихадом все эти идеологи понимали вооруженную борьбу против российской власти. Способы пропаганды и аргументация в обосновании джихада в разные периоды могли несколько отличаться, что делает эту идеологию содержательно довольно разнообразной, однако во всех случаях в основе лежало именно военное понимание джихада как способа противостояния Москве.

Хотя у термина джихад, который с арабского языка переводится как «усилие», есть довольно широкое поле интерпретаций: от борьбы с собственными духовными пороками до вооруженного сопротивления — в рамках представленной статьи я не буду углубляться в религиозно-лингвистические споры об этом термине. Вопрос о значении термина джихад в контексте событий на постсоветском Северном Кавказе оставим на суд исламских богословов. Меня как исследователя больше интересует то, что именно термин джихад указанные выше идеологи сделали центральной категорией, вокруг которой выстраивали свои дискурсивные стратегии.

Тот факт, что они выбрали джихад главной темой своих посланий, и позволяет условно называть их джихадистскими идеологами, а продукт их пропагандистской работы — джихадистской идеологией.

Представленная статья посвящена поиску ответов на следующие вопросы: что делало джихадистскую пропаганду популярной и влиятельной в России в 1990-е и в 2000-е годы? Какой фактор здесь сыграл решающую роль? Такая постановка вопро-

2. Запрещена в РФ по решению Верховного Суда Российской Федерации от 08.02.2010 № ГКПИ 09-1715.



са автоматически заставляет нас задуматься и над тем, что содержательно представляла собой джихадистская идеология того периода.

Объект моего изучения — это тексты ряда известных российских идеологов джихада 1990–2000-х годов, в которых они различным образом обосновывали, осмысливали джихад и призывали к нему<sup>3</sup>. Меня интересуют идейная основа и смысловой язык этих текстов: термины и символы, которые они используют, авторитеты и идеи, на которые они ссылаются, темы, которые их волнуют.

Акцент именно на этом историческом отрезке сделан потому, что с появлением в 2010-х годах на Ближнем Востоке так называемого «Исламского государства» (ИГИЛ) экстремистская деятельность на Северном Кавказе значительно снизилась, основной боевой и интеллектуальный потенциал этого движения переместился на территорию Сирии и Ирака. Однако не изучив то, чем являлась эта идеология в первые 20 лет после распада СССР, мы вряд ли поймем проблемы сегодняшнего дня.

Принимая во внимание объемность этой темы для отдельно взятой статьи, я предлагаю сосредоточиться на нескольких крайне важных текстах северо-кавказских идеологов, обосновывающих вооруженный джихад.

Меня, в частности, интересуют тексты таких личностей, как бывший президент Ичкерии Зелимхан Яндарбиев (1952–2004), создатель главного рупора северокавказских джихадистов *Kavkazcenter.com*<sup>4</sup> Мовлади Удугов (1962 г.р.), идеолог дагестанского движения «Шариат» Ясин Расулов (1975–2006), лидер Кабардино-балкарского джамаата, а впоследствии шариатский судья «Имарата Кавказ» Анзор Астемиров (1976–2010), а также один из идеологов и наиболее ярких спикеров «Имарата Кавказ» Саид Бурятский (он же Александр Тихомиров) (1982–2010). Выбор авторов обусловлен их принадлежностью к разным этапам и группам вооруженного противостояния на Северном Кавказе, их различным образовательным и профессиональным опытом, а также разной степенью известности широкой аудитории.

3. Поскольку большинство проанализированных мною текстов, которые я изучал в ходе моего исследовательского проекта в Нидерландах, запрещены к распространению в России, в представленной статье я буду избегать прямых цитат.
4. Ресурс признан экстремистским решением Никулинского районного суда г. Москвы от 12.09.2011.

Все изучаемые тексты написаны на русском языке. Дело в том, что не только выше обозначенные авторы, но и остальные джихадистские лидеры и идеологи на Северном Кавказе писали свои тексты о джихаде, в основном, на русском языке, что уже позволяет маркировать это явление как постсоветское, поскольку после распада СССР именно русский язык стал основным языком ислама на территории России<sup>5</sup>.

Актуальность темы определяется тем деструктивным влиянием, которое несет это явление для российского и мирового сообщества. Заметная часть существующих угроз международной безопасности связана с феноменом джихадизма, поэтому комплексное и честное изучение данной проблематики позволит лучше понять это явление и, как следствие, найти ключи к решению этой проблемы.

Главный тезис моей статьи следующий: джихадизм в России следует рассматривать не столько в контексте исламской проблематики или как результат влияния зарубежья, что стало общим местом для большинства исследований, сколько как пример постсоветского радикализма, который формировался на отечественной идейной и интеллектуальной базе.

В частности, в русскоязычной джихадистской идеологии тех лет содержались очевидные советские и постсоветские сюжеты, идеи, темы и культурные коды, которые в текстах наиболее видных русскоязычных идеологов джихадизма являлись доминирующими. Именно этот фактор делает их язык таким понятным и популярным в русскоязычной среде, которая состояла из людей советских и постсоветских по своему образовательному, культурному и социальному опыту.

В то же время нельзя утверждать, что этот феномен стоит особняком и не имеет ничего общего с джихадистской борьбой в других регионах мира. В связи с этим представляется важным понять, что именно изучаемый случай может добавить к существующим в академической среде дискуссиям о джихадизме, религиозном экстремизме и терроризме. Для этого я предлагаю сначала описать общий контекст подобных дискуссий.

5. См. Кемпер М., Бустанов А. Ислам и русский язык: социолингвистические аспекты становления общероссийского исламского дискурса // Казанское исламоведение. *Kazan Islamic Review*. 2015. №1. С. 211–221; Bustanov, A., Kemper, M. (2013) "The Russian Orthodox and Islamic Languages in the Russian Federation", *Slavica Tergestina* 15: 259–277.

## Джихад как глобальное явление: историографический экскурс

Сегодня в изучении идеологии джихадистского движения, на мой взгляд, условно можно выделить две основные линии: 1) изучение его как некоей цельной глобальной исламской/исламистской идеологии и движения с описанием универсальных религиозных характеристик, которые ему присущи; 2) концентрация на анализе региональных — этнических или субкультурных — идейных истоках джихадистских движений. Обе линии объединяет акцент на изучении религиозной составляющей в обосновании джихада.

Ключевой темой для понимания джихадизма как универсального явления в разных регионах мира является изучение социальных типов, которые внесли вклад в появление идеологии джихадизма. Французский востоковед и политолог Оливье Руа предложил называть таких идеологов — не только джихадистов, но вообще исламистов — «новыми интеллектуалами»<sup>6</sup> и «люмпен-интеллигенцией»<sup>7</sup>. По его мнению, они не имели дипломов о религиозном и светском образовании, что определило их маргинальную позицию и подтолкнуло к созданию собственных параллельных институтов в городских предместьях<sup>8</sup>. Такая социальная подоплека, по всей видимости, позже позволила Руа указать на то, что мы наблюдаем «исламизацию радикализма» — когда социальный протест обретает исламское выражение.

Одновременно с этим стоит отметить, что последнее исследование английских социологов Диего Гамбетта и Стеффена Хертога<sup>9</sup> позволяет говорить, что среди джихадистов непропорционально большое количество людей с высшим инженерным образованием, что отчасти опровергает выводы, сделанные О. Руа.

Конечно, отсутствие у такого рода экстремистских идеологов системного исламского образования стало причиной того, что они плохо знали религиозные источники и не имели статуса мусульманских ученых — *алимов*. В связи с этим британский филолог

6. Roy, O. (2001) *The Failure of Political Islam*, p. 89. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

7. Ibid., p. 51.

8. Ibid., p.92.

9. Gambetta, D., Hertog, St. (2016) *Engineers of Jihad: The Curious Connection between Violent Extremism and Education*. Princeton: Princeton University Press.

Элизабет Кендалл на примере Аль-Каиды<sup>10</sup> указывает на тот факт, что джихадистские идеологи компенсируют отсутствие у себя религиозного авторитета утверждением, что свои *фетвы* они просто получают напрямую от Аллаха<sup>11</sup>.

Созданные же такими интеллектуалами параллельные институты и сети оказываются достаточно эффективными для утверждения их авторитета и продвижения собственных идей.

Например, американский исследователь Марк Сэйджмен в объяснении проблемы, которую он называет «глобальным салафитским джихадом», основной акцент делает на социальных сетях, через которые люди оказываются на пути джихадизма<sup>12</sup>.

Английского социолога Саймона Котти, в частности, привлекли данные Сэйджмена о том, что до 66 процентов джихадистов пришли в террористические организации вместе со своими друзьями, а еще 20 процентов уже имели родственников, которые являлись джихадистами. В связи с этим Саймон Котти попытался посмотреть на проблему джихадизма с точки зрения криминологии<sup>13</sup> — то есть изучать это явление так же, как изучают формирование банд или так называемых преступных субкультур (*delinquent subcultures*). Котти утверждает, что молодые джихадисты самостоятельно, без участия Аль-Каиды, создавали свои ячейки и только после этого присоединялись к этой известной организации<sup>14</sup>.

По мнению Котти, следствием проживания этих молодых джихадистов на окраинах европейских городов стало то, что на них оказывают влияние такие западные уличные музыкальные традиции, как рэп и хип-хоп<sup>15</sup>. На это также указывает и итальянский политолог Лоренцо Видино<sup>16</sup>, которого в том числе цити-

10. Запрещена в РФ по решению Верховного Суда Российской Федерации, от 14.02.2003 № ГКПИ 03 116, вступило в силу 04.03.2003.

11. Kendall, E. (2016) "Jihadist Propaganda and its Exploitation of the Arab Poetic tradition", in E. Kendall, A. Khan (ed.) *Reclaiming Islamic Tradition: Modern Interpretations of the Classical Heritage*, p. 239. Edinburgh: Edinburgh University Press.

12. Sageman, M. (2004) *Understanding Terror Networks*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

13. Cottee, S. (2011) "Jihadism as a Subcultural Response to Social Strain: Extending Marc Sageman's "Bunch of Guys" Thesis", *Terrorism and Political Violence* 23(5): 730–751.

14. Ibid., p. 738.

15. Ibid., p. 732.

16. Lorenzo, V. (2007) "Current Trends in Jihadi Networks in Europe", *Terrorism Monitor* 5(20), [http://www.jamestown.org/single/?no\_cache=1&tx\_ttnews%5Btt\_news%5D=4499, accessed on 2.04.2011].

рует Саймон Котти. Видино описывает, как в европейских гетто исламский фундаментализм может сочетаться с афро-американской хип-хоп эстетикой, когда в телефонах молодых мусульман фотография рэпера Тупак Шакура соседствует с фотографиями Бен Ладена, а употребление марихуаны сопровождается просмотром видео-клипов о джихаде. Видино приводит в пример целый ряд музыкальных групп и исполнителей, которые используют стиль хип-хопа для пропаганды военного джихада против «неверных»<sup>17</sup>.

Восприятие идеологии джихадизма и джихадистского движения как глобального явления, представляющего собой фактически некую сеть, характерно для многих исследований. Так, австралийский специалист по международным отношениям Эндрю Филлипс, сравнивая современное джихадистское движение со средневековым кальвинистским, описывал современный салафитский, как он его называл, джихадизм как некую религиозную сеть, подобную тем, что существовали в Европе эпохи Реформации<sup>18</sup>. Эндрю Филлипс, ссылаясь на книгу немецкого политолога Герфрида Мюнклера, утверждает, что терроризм, который используют джихадисты, — это новый способ отвергнуть государственную монополию на насилие<sup>19</sup>. Аналогичное описание джихадизма как однородно-глобального явления, которое бросает вызов государственной монополии на применение насилия, мы находим также у израильского политолога Барака Мендельсона<sup>20</sup>, который иллюстрировал этот тезис на примере идеологии Аль-Каиды.

Особый интерес представляют исследования авторов, которые, указывая на глобальный характер джихадистского движения, также обращают внимание на существующие региональные повестки, которые могут быть даже более актуальными, нежели декларируемые глобальные претензии.

Интересным примером такого подхода стала работа британского филолога-арабиста Элизабет Кендалл, которая на примере Аль-Каиды проанализировала, как джихадистская пропаганда

17. Ibid.

18. Phillips, A. (2010) "The Protestant Ethic and the Spirit of Jihadism — Transnational Religious Insurgencies and the Transformation of International Orders", *Review of International Studies*, 36 (2): 257–280.

19. Ibid., p. 257.

20. Mendelsohn, B. (2005) "Sovereignty under Attack: The International Society Meets the Al Qaeda Network", *Review of International Studies* 31(1): 61.

эксплуатирует арабскую поэтическую традицию. На этой работе я хотел бы остановиться немного подробнее. Кендалл заинтересовало не столько то, какие цели выдвигает Бен Ладен и идеологи его организации, сколько то, какие инструменты для пропаганды джихадистского движения они используют. Она проанализировала многочисленные поэтические произведения Бен Ладена и его последователей и пришла к выводу, что у джихадистской поэзии есть очевидные доисламские корни<sup>21</sup>.

Кендалл указывает на то, что по произведениям джихадистов Аль-Каиды видно, что они очень погружены в свой местный племенной контекст и что джихад часто вызван именно внутренними проблемами<sup>22</sup>. По ее мнению, заимствование форм и стиля из доисламской арабской традиции может происходить как неосознанно, так и вполне сознательно, как это было у Бен Ладена<sup>23</sup>. В любом случае доисламские истоки их поэзии не являются проблемой для ближневосточных джихадистов, более того, они готовы использовать эту поэзию для утверждения собственной власти, так же как используют с этой целью Коран<sup>24</sup>. Кендалл пишет о том, что они прибегали к этому приему, потому что для них имело принципиальное значение продемонстрировать — они принадлежат не к контркультуре или субкультуре, а к массовой арабской культуре<sup>25</sup>.

Это наблюдение важно в связи с процитированной выше работой Саймона Котти, который предлагал смотреть на джихадистское движение как на субкультурное явление, состоящее из маргиналов, стремящихся противопоставить себя господствующим порядкам. Однако на примере работы Кендалл мы видим, что есть основания либо сомневаться в том, что джихадисты рассматривали себя как контркультуру, либо признать, что мы имеем дело с разными видами джихадизма и что говорить о каких-то универсальных характеристиках глобального джихадизма необходимо с оговорками.

Во всяком случае, по мнению Кендалл, местный культурный материал имеет гораздо более важную роль, чем это было при-

21. Kendall, E. "Jihadist Propaganda and Its Exploitation of the Arab Poetic Tradition".

22. Ibid., p. 230.

23. Ibid., p. 229.

24. Ibid., p. 229.

25. Ibid., p. 240.

знано ранее<sup>26</sup>. Она утверждает, что культурное наследие содержит мощный пропагандистский потенциал, который может быть реконструирован в тех значениях, который нужен джихадистам<sup>27</sup>, и поэтому даже неисламский материал может быть частью джихадистской пропаганды<sup>28</sup>.

Кендалл пишет о том, что для Бен Ладена, который не имел религиозного авторитета, поэтическое культурное наследие оказалось, если использовать терминологию Пьера Бурдьё, культурным капиталом, который позволил ему получить больше власти<sup>29</sup>. Через поэзию, по мнению английского востоковеда, Бен Ладен и его соратники делали законными и логичными собственные действия, которые выглядели нелогичными и незаконными с точки зрения ислама. В той же племенной доисламской поэзии они находили образы воинов и их подвигов, которые вполне соответствуют современному образу мученика<sup>30</sup>. Кроме того, как уже было отмечено выше, еще одним последствием отсутствия у идеологов Аль-Каиды религиозного авторитета стало их утверждение, что руководство к действиям они получают напрямую от Аллаха.

Таким образом, с одной стороны, мы наблюдаем картину джихадистского движения как контр-культурного явления, которую описали Саймон Котти, Лоренцо Видино и другие исследователи; с другой стороны, Элизабет Кендалл утверждает практически обратное — джихадисты Аль-Каиды избегали контр-культурной позиции и стремились продемонстрировать, что они являются аутентичной частью арабской культуры. То есть существуют явные различия в стратегиях продвижения своей идеологии джихадистами Аль-Каиды на арабском Ближнем Востоке и джихадистами в Европе. В этом плане, по мнению Кендалл, литературные исследования могут помочь пролить свет на современный политический ландшафт<sup>31</sup>. Элизабет Кендалл использовала терминологию французского философа-постструктуралиста Жана-Франсуа Лиотара, чтобы заявить, что джихадистские идеологи

26. Ibid., p. 239.

27. Ibid., p. 242.

28. Ibid., p. 242.

29. Ibid., p. 238.

30. Ibid., p. 237.

31. Ibid., p. 230.



из Аль-Каиды создавали некий новый *grand récit*, или «великий нарратив»<sup>32</sup>.

На мой взгляд, тот факт, что в Европе некоторых мусульман на джихад может мотивировать «неисламский» хип-хоп, а в арабских странах на то же самое может мотивировать древняя доисламская поэзия, говорит, что этот большой утопический нарратив о создании исламского государства в результате «джихада против неверных» формируется из подручного материала, который может в конкретных условиях принести результат. И в данном случае неважно, осознанно или неосознанно джихадисты делают этот выбор. Если использовать постструктуралистскую терминологию, то эта картина скорее напоминает *бриколаж*, который случайно собран из различных кусков и в котором термины *джихад* и *халифат*<sup>33</sup> выполняют функцию брэндов, за которыми могут стоять самые разнообразные повестки. Для кого-то это может быть контркультурным восстанием мигранта, ведомого своим окружением, а для кого-то это, наоборот, — стремление соответствовать доминирующей культурной традиции, чтобы объединиться против нового колониализма. Стратегии и мотивации джихадистов могут быть разными, таким же разным может быть идейное наполнение их посланий, а также формы, в которых они эти идеи выражают. Неизменным остается то, что во главе угла своей борьбы они ставят джихад в понимании военного противостояния с «неверными» и западным миром. Поскольку джихадизм совершенно очевидно формируется под влиянием множества факторов, для лучшего его понимания необходим комплексный анализ всех его проявлений в разных регионах мира.

### **Джихад на Северном Кавказе — региональный или глобальный? Краткая история вопроса**

Изучение региональных примеров джихадистского движения также имеет очень богатую и разнообразную историографию. Основной тенденцией серьезных исследований этой проблемы является признание внутренних причин возникновения вооруженной

32. Ibid., p. 227.

33. Происходит от арабского слова, которое означает «наследование». Халифатом называлось мусульманское государство, созданное в VII веке Пророком Мухаммедом. Сегодня это слово используется для наименования большого наднационального исламского теократического государства.

борьбы под лозунгом джихада<sup>34</sup>. Одновременно с этим, когда речь заходит об идейной составляющей этого движения, исследователи описывают ее как часть глобальной джихадистской идеологии.

Это касается и Северного Кавказа. Данному региону посвящено довольно много работ, в которых анализируются самые разные аспекты джихадизма, в том числе и идейное измерение этого движения. Как и в случае с другими регионами мира, здесь также доминирует тенденция к изучению этой проблемы как части глобального джихадизма, то есть к выявлению идейных и организационных связей с экстремистскими организациями Ближнего Востока. Например, к такому типу исследований можно отнести работу английского специалиста в области военных исследований Домитилла Саграмосо, который, в частности, объяснял джихадистскую радикализацию северокавказских боевиков и экстремистов влиянием мирового салафитского джихадизма<sup>35</sup>, который проник туда через обучавшихся в арабских странах студентов. На аналогичных позициях стоит британский политолог Рональд Данрютер, который писал, что исламизация повстанческого движения на Северном Кавказе связана с его интеграцией в глобальный транснациональный джихад<sup>36</sup>. Примерно на это же указывают австралийские исследователи Бен Рич и Дара Кондуит, которые писали, что чеченское военизированное сопротивление оказалось подвержено иностранному салафитскому кадрированию<sup>37</sup>. При этом как Домитилла Саграмосо, так и Рональд Данрютер отмечают, что само движение северокавказских боевиков изначально было вызвано местными социальными и политическими проблемами.

Американский и российский востоковед Александр Кныш в своем исследовании идеологии джихадистской организации «Имарат Кавказ»<sup>38</sup> утверждал, что в идеях северокавказских джи-

34. См. Bonnefoy, L. (2012) "Jihadi Violence in Yemen", in J. Deol and Z. Kazmi (eds) *Contextualising Jihadi Thought*, pp. 243–258. London: Hurst.

35. Sagramoso, D. (2012) "The Radicalisation of Islamic Salafi Jamaats in the North Caucasus: Moving Closer to the Global Jihadist Movement?", *Europe-Asia Studies* 64(3): 567.

36. Dannreuther, R. (2010) "Islamic Radicalization in Russia: an Assessment", *International Affairs* 86(1): 109–126.

37. Rich, B., Conduit, D. (2015) "The Impact of Jihadist Foreign Fighters on Indigenous Secular-Nationalist Causes: Contrasting Chechnya and Syria", *Studies in Conflict and Terrorism* 38(2):4.

38. Knysh, A. "Islam and Arabic as the Rhetoric of Insurgency: the Case of the Caucasus Emirate", *Studies in Conflict and Terrorism* 35(4): 315–337. В частности, Кныш из-

хадистов нет ничего оригинального. На его взгляд, аналогичные идеи мусульманского противостояния врагам *уммы* прослеживаются в работах салафитских и фундаменталистских авторов Саида Кутба (1906–1966) и Абу Аля Маудуди (1903–1979). Кроме того, Кныш указывает на то, что современные джихадисты с Северного Кавказа активно пользуются арабской и исламской терминологией, что также делает их ближе к зарубежным джихадистам.

Линия изучения идеологии северокавказского джихадизма как части мирового джихадистского движения продолжается в коллективной монографии<sup>39</sup>, выпущенной Американским военным колледжем под редакцией Стефана Бланка. В данной работе основной акцент сделан на изучении международных факторов, повлиявших на формирование «Имарата Кавказ». Авторы делают основной акцент на типичности идеологии этой организации для международного салафитско-джихадистского движения.

В частности, особый интерес для моего исследования представляет одна из глав этой книги<sup>40</sup>. Автор этой главы, американский ученый Гордон Хан, пишет о том, что идеология «Имарата Кавказ» является точно такой же, как и салафитская идеология, которая проповедовалась Аль-Каидой и другими группами в глобальном джихадистском революционном альянсе<sup>41</sup>. Хан считает, что джихадистская идеология сама по себе является существенной движущей силой джихада в регионе<sup>42</sup>.

Не отрицая важности изучения международных связей джихадистов с Северного Кавказа, я считаю, что концентрация только на этом вопросе отсекает возможность понять это явление во всей его целостности и объяснить причины его популярности на постсоветском пространстве, увидеть то, в чем заключается его особенность и специфичность. Вместе с тем, именно изучение *внутренних* факторов возникновения джихадистского движения и его идеологии на Северном Кавказе оказывается, на мой взгляд, недооцененным в существующей историографии этого вопроса.

учал главный интернет-портал северокавказских джихадистов *Kavkazcenter.com* и выступления некоторых идеологов этого движения — Докки Умарова, Анзора Астемирова и Мовлади Удугова.

39. Blank, S.J. (ed) (2012) *Russia's Homegrown Insurgency: Jihad in the North Caucasus*. Carlisle Barracks, PA: Strategic Studies Institute.

40. Название которой: "The Caucasus Emirate Jihadists: The Security and Strategic Implications".

41. Ibid., p. 4.

42. Ibid., pp. 27–28.

Тем не менее, сегодня имеется небольшой корпус исследований, которые хорошо иллюстрируют, насколько велико значение этих внутренних корней.

В нескольких работах Ирины Стародубровской подробно проанализированы внутренние социальные и экономические причины формирования джихадистского движения на Северном Кавказе<sup>43</sup>.

Есть и другие исследования о внутренних факторах, повлиявших на формирование северокавказской джихадистской идеологии. В частности, Михаэль Кемпер указывал<sup>44</sup> на то, что существует очевидное влияние российской журналистской традиции и песен советских солдат Второй мировой войны на джихадистский дискурс пропагандистов «Имарата Кавказ». Кемпер также отмечал, что набор исламских терминов, который эти пропагандисты активно использовали, в действительности, не очень многочисленен, и исламская фразеология там довольно простая. То есть за этим джихадистским языком не стоит глубокая исламская образованность<sup>45</sup>.

Еще одним автором, который обращал внимание на то, что, кроме арабско-исламского слоя, у джихадистского дискурса на Северном Кавказе существует еще один — русско-советский интеллектуальный слой, был американский историк Дмитрий Шляпентох. По его мнению, влияние российских культурных и политических традиций на джихадистскую идеологию до сих пор оставалось незамеченным исследователями<sup>46</sup>. По словам Шляпентоха, на первом этапе российско-чеченского конфликта в идеологии джихадистов Северного Кавказа довольно отчетливо чувствовалось влияние евразийских идей, русского марксизма и русского мессианизма. Правда, на втором этапе, по его мнению, российские джихадисты перешли на стиль исламистско-джихадистской идеологии.

43. См. Истоки конфликтов на Северном Кавказе / под ред. И. Стародубровской, Д. Соколова. Москва: Дело, 2013. С. 277.

44. Kemper, M. (2012). "Jihadism: The Discourse of the Caucasus Emirate", in A.K. Bustanov, M. Kemper (eds) *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia*, p. 273. Amsterdam: Uitgeverij Pegasus.

45. Ibid., p. 293.

46. Shlapentokh, D. (2011) "Jihadism in the Post-Soviet Era: The Case of Interaction of Theoretical and Practical Aspects of the Revolutionary Struggle", *Iran and the Caucasus* 15(1-2): 276.

Владимир Бобровников также отмечал явные советские и постсоветские темы в пропагандистской идеологии северокавказских джихадистов<sup>47</sup>. Он, в частности, указывал на то, что на исламский полемический жанр документального кино на Северном Кавказе, помимо исламской миссионерской традиции, в значительной степени также влияет советская пропаганда «холодной войны», включающая антизападные и антисемитские элементы. Кроме того, по мнению Бобровникова, имеет место и влияние (пост-)советской поп-культуры, которое проявляется в том, как сделаны интернет-клипы о шахидах<sup>48</sup>.

На аналогичные внутренние корни северокавказского джихадизма указывали также чешские исследователи Эмиль Сулейманов и Ондрей Дитрих в работе о факторе кровной мести в регионе<sup>49</sup>, а также российский этнограф Ахмет Ярлыкапов, отрицавший, что боевики на Северном Кавказе воюют за установление «всемирного халифата»<sup>50</sup>.

Особое значение для моей работы имеет замечание Валерия Тишкова о том, что «мотивы чеченского величия и исламского мессианизма сосуществовали в Чечне с экспансионистской идеей освобождения Кавказа от имперского господства России и создания единого „Кавказского дома“ или Кавказской конфедерации». По мнению Тишкова, основными идеологами таких проектов были Зелимхан Яндарбиев и Мовлади Удугов, а также довольно большое число появившихся в Чечне писателей, публицистов и историков<sup>51</sup>. Удугов и Яндарбиев создали довольно большой корпус текстов, в которых обосновывали и осмысливали свою джихадистскую борьбу, поэтому они также попали в поле моего зрения.

47. Bobrovnikov, V. (2011) “‘Ordinary Wahhabism’ versus ‘Ordinary Sufism’? Filming Islam for Postsoviet Muslim Young People”, *Religion, State & Society* 39: 281–301.

48. Термин «шахид» происходит от арабского слова, который переводится как «свидетель» и используется не только в значении, например, свидетеля в суде, но и в значении «мученика за веру», который погиб в сражении во имя Всевышнего.

49. Souleimanov, E. Ditych, O. (2008) “The Internationalisation of the Russian–Chechen Conflict: Myths and Reality”, *Europe-Asia Studies* 60(7): 1199–1222.

50. Ярлыкапов А. Ислам и конфликт на Кавказе // Большой Кавказ двадцать лет спустя: ресурсы и стратегии политики и идентичности / Под. ред. Г. Гусейнов. Москва: НЛО, 2014. С. 215.

51. Тишков В. Общество в вооруженном конфликте (этнография чеченской войны). М.: Наука, 2001. С. 466

Полностью соглашаясь с Валерием Тишковым, я бы также отметил, что этот их экспансионистский мессианизм имел очевидный «советский» характер, который, на самом деле, даже нельзя назвать абсолютно бессознательным, поскольку оба этих идеолога в своих работах проводили очевидные параллели между собственными взглядами и политикой Советского Союза.

### **Зелимхан Яндарбиев: СССР, Запад и исламский мир**

Бывший член КПСС и Союза писателей СССР, выпускник Высших литературных курсов в Москве и филологического факультета Чечено-Ингушского государственного университета<sup>52</sup>, Зелимхан Яндарбиев уделял большое внимание концептуальному оформлению своей политической и военной борьбы. Поэтому он оставил после себя некоторое количество довольно интересных произведений, которые занимают заметное место в том корпусе текстов русскоязычных джихадистов, по которым мы можем составить впечатление о том, что представляло собой их интеллектуальное поле.

В частности, в 1996 году во Львове Зелимхан Яндарбиев выпустил книгу «Чечения — битва за свободу». Эта книга стала сборником его работ, которые были написаны как в начале 1990-х годов, так и в середине последнего десятилетия XX века. Книга начиналась со стихотворения чеченского поэта, к слову, также выпускника Высших литературных курсов в Москве, Авлади Шайхиева (1947 г.р.), с характерным названием: «В Чечении — Джихад».

В своей книге Яндарбиев описывает собственную борьбу в мусульманско-джихадистской терминологии. Вместе с тем, в этом же сборнике он опубликовал свои материалы начала 1990-х годов, в которых еще не было очевидного «исламского призыва». Эти материалы являются свидетельством того, что уже в начале 1990-х он искал наднациональные формы объединения всего Кавказа в борьбе против российской власти.

Например, он разрабатывал концепцию так называемой кавказкости<sup>53</sup> — некоторого общего качества свободы духа и неза-

52. Яндарбиев Зелимхан Абдулмуслимович // Кавказский узел. 28.12.2016 [<http://www.kavkaz-uzel.eu/articles/171845/>, доступ от 01.06.2017].

53. Яндарбиев З. Чечения — битва за свободу. Львов, 1996, С. 100.

висимости, как он утверждал, характерного для народов этого региона. В главе, которая так и называется — «Кавказкость», — написанной в 1990-м году, Яндарбиев ссылается на работу Гегеля «Философия духа», чтобы доказать существование особой «кавказской расы». Кроме того, по мнению Яндарбиева, кавказность — это некоторая национальность, которая объединяет все народы Кавказа, включая и русских казаков.

Однако Москва, по его мнению, с целью колонизации этих народов провоцирует среди них межнациональные и межрелигиозные конфликты. Поэтому, как считает Яндарбиев, народам Кавказа необходимо политическое объединение против империалистической политики России. Здесь важно, что Яндарбиев включает в этот собственный проект и русских казаков, обозначая таким образом некий мессианский пафос своего послания, который оказывается выше межнациональных проблем.

На мой взгляд, Яндарбиев в этой книге в некотором роде заимствует советские идеологические штампы. Его риторика напоминает стиль советской пропаганды, но только направленной уже против самой Москвы — ведь фактически он утверждает, что настоящее развитие народов возможно только в рамках более крупного наднационального политического образования (в советском языке это СССР), а внешние имперские силы (в советском пропагандистском языке — Запад) стремятся этого не допустить.

Для того, чтобы доказать актуальность его собственного проекта наднационального объединения народов Кавказа, Яндарбиеву необходимо было убедить читателей в несостоятельности советской национальной политики. Например, в главе «Суть и аспекты национального единства» он критикует советскую национальную политику, которая, на его взгляд, не соответствовала интересам народов СССР.

Как утверждает Яндарбиев, именно это имел в виду советский писатель-диссидент Александр Солженицын (1918–2008) в своем романе «Архипелаг ГУЛАГ», когда писал о том, что советская власть не была по-настоящему принята народным духом. По мнению Яндарбиева, из-за депортации чеченцев в Среднюю Азию, а также болезненных методов утверждения коммунистической власти на Северном Кавказе в 1920–30-е годы у чеченцев выработалось четкое разделение на «наше» и «не наше (их)», то есть государственное, которое они воспринимали как ничейное.



Солженицын оказался не единственным автором, ставшим актуальным в постсоветское время, на которого ссылается Яндарбиев. В частности, он обращается к мнению американского политолога чеченского происхождения Абдурахмана Авторханова (1908–1997), который был последовательным критиком советской политики. На него Яндарбиев ссылается, когда обосновывает свой тезис о том, что отделения КПСС в национальных республиках СССР не боролись за права и интересы народов, которые они формально представляли. Он также цитирует итальянского журналиста, историка-социалиста Джузеппе Боффа (1923–1998), которого в Советском Союзе также считали анти-советчиком, а его самую знаменитую книгу «История Советского Союза» в СССР разрешили опубликовать только с наступлением Перестройки. Ссылаясь именно на эту книгу, Яндарбиев утверждает, что курс советской власти привел страну к политико-экономическому кризису. И все это в совокупности, по его мнению, толкает народы СССР к активному участию в политической жизни страны.

Как мы можем видеть из последующих событий на Северном Кавказе 1990-х годов, поиск Зелимханом Яндарбиевым нового политического проекта привел его к поддержке во второй половине 1990-х годов так называемого исламистского поворота идеологии боевиков самопровозглашенной Республики Ичкерия и продвижению проекта создания на Северном Кавказе нового политического образования — исламского государства. В 2000 году Яндарбиев даже выпустил книгу «Джихад и проблемы современного мира», в которой он излагает свое понимание места джихада в современности, а также обосновывает необходимость джихадистской борьбы.

Мне удалось найти только часть этой работы<sup>54</sup>, однако уже в ней видно, что Яндарбиев рассуждает о двуполярном мире, на одном полюсе которого находится христианским мир, и его интересы защищают ООН, НАТО, а также другие международные организации и правительства западных стран, а на другом полюсе — мир мусульманский, у которого таких явных защитников, на его взгляд, нет.

54. На странице Яндарбиева в социальной сети *Facebook*, которая была затем удалена, были выставлены некоторые части этой его книги, которые мне удалось сохранить в формате *word* для собственного архива.

В соответствии с его позицией, если раньше двуполярность обеспечивал СССР, который был лидером социалистического лагеря, то с распадом Советского Союза двуполярность обеспечивает мусульманский мир. Яндарбиев утверждает, что именно в исламском мире христианские страны увидели своего нового врага, который имеет большой политический и экономический потенциал. На другом полюсе вместе с исламским миром, по его мнению, оказались и представители других религий, которые находятся в политической, экономической и технологической зависимости от западного мира. На его взгляд, они служат разменной монетой для западного мира в борьбе с исламом и будут уничтожены, если падет исламский мир. Поэтому, утверждает Яндарбиев, потенциал именно исламского мира делает его лидером этого второго полюса, в котором оказались обижаемые Западом страны. В такой риторике легко угадывается стиль советской пропаганды, который объявил СССР лидером всемирного антиколониального движения. Только в языке Яндарбиева на место СССР пришел тот проект, который поддерживает и формулирует он сам — то есть проект создания исламского государства. При этом передовым флангом исламского мирового сообщества, по его мнению, являются чеченцы. Мессианская роль защиты слабых от «*сильных мира сего*», как писал Яндарбиев, лежит через путь джихада, одним из составляющих которого является «*джихад в Чечении (Ичкерии)*».

Под джихадом Яндарбиев *a priori* имеет в виду именно военное противостояние, которое должно не только дать победу мусульманам, но и принести счастье всему человечеству. Несмотря на некоторые эсхатологические нюансы текста, Яндарбиев рассуждает о джихаде в первую очередь в социально-политическом, а не теологическом ключе.

Говоря о джихаде, Яндарбиев практически не использует специфической исламской лексики и не цитирует мусульманские источники. Основной свой аргумент в пользу необходимости джихада он строит на идее справедливости, которая была нарушена западными державами. Это также роднит риторику Яндарбиева со стилем советской пропаганды. Таким образом, противостоянию в Чечне он пытается придать высокую миссию одной из ступеней борьбы за будущее всего человечества.

Отстаивание двуполярного мира, где исламский мир заменяет СССР, а также повторение логики и аргументации советской пропаганды, на мой взгляд, вполне объяснимо, если учесть советский карьерный и образовательный опыт Яндарбиева.

## Мовлади Удугов: большевики, Карл Маркс и Коран

Другим примером является Мовлади Удугов. Он, в отличие от Яндарбиева, в советские годы успел побывать только в кандидатах в члены КПСС, однако не был принят туда из-за высказываний националистического характера<sup>55</sup>. Помимо обучения на экономическом факультете Чечено-Ингушского государственного университета, по некоторым сведениям, он также некоторое время учился на журналистском факультете Ленинградского университета<sup>56</sup> и был журналистом чеченской газеты «Комсомольское племя»<sup>57</sup>. В 1990-е годы Удугов стал, по сути, одним из главных идеологов боевиков, действовавших на территории Чечни, а в 2000-е годы был одним из идеологов джихадистов «Имарата Кавказа». В 1990-е Удугова называли «чеченским Геббельсом», так как он, будучи пресс-секретарем Дудаева, а затем и министром информации Ичкерии, вел информационную войну с Москвой. Затем он был одним из тех, кто поддержал так называемый исламистский поворот идеологии боевиков Северного Кавказа и создал знаменитый сайт *Kavkazcenter.com*, который стал главным информационным рупором как «Имарата Кавказ», так и русскоязычной джихадистской пропаганды в целом.

Мовлади Удугов, подобно Зелимхану Яндарбиеву, также декларативно не ограничивал свою борьбу только Северным Кавказом. Его амбиции простираются шире — на территорию остальной России<sup>58</sup>. В одном из своих интервью он называет такие регионы, как Татарстан и Башкортостан, где традиционно проживает много мусульман, а также Бурятию, Тюмень, Владивосток и Москву<sup>59</sup>, где, по его словам, уже сейчас живет много русских, принявших ислам и присягнувших лидеру «Имарата Кавказ» Докке Умарову. Удугов призывает и остальных русских последовать их примеру,

55. Удугов обвинил западные СМИ в искажении сути его «тотальной войны» против России // То. 24.04.2006 [http://obzor.westsib.ru/article/71061, доступ от 31.05.2017].

56. Пылев С. Невская школа // Сообщение. 1999 [http://www.soob.ru/n/1999/2/mg/o/ доступ от 31.05.2017].

57. Удугов обвинил западные СМИ в искажении сути его «тотальной войны» против России.

58. Мы взяли в руки оружие, чтобы установить законы (интервью с Мовлади Удуговым, Часть 2) // *Prague Watchdog*. 30.07.2008 [http://www.watchdog.cz/?show=000000-000015-000006-000042&lang=2, доступ от 31.05.2017].

59. Там же.

так как шариат, по его мнению, должен стать для России альтернативой поиску особого «русского пути»<sup>60</sup>. То есть он не демонизирует русский народ как своего врага, а, наоборот, дискурсивно включает его в тот проект, который, на его взгляд, должен стать доминирующим в мире.

Как мы видим, риторику Мовлади Удугова можно назвать скорее экспансионистской, чем сепаратистской. Удугов предлагает альтернативный путь величия для русских, но только в рамках более крупного сообщества — мировой уммы.

В этом отношении Удугова можно вписать в круг тех российских интеллектуалов, подобно монархистам или евразийцам, которые после распада Советского Союза искали новые большие идеологические проекты, способные занять место ушедшего советского коммунистического нарратива.

В связи с этим интересно, что, описывая способы борьбы за шариат, Удугов обращается к историческим аналогиям из советского прошлого, которые должны стать примерами для современных мусульман. Например, в 2005 году он совместно со своим «Исламским Центром Стратегических Исследований» опубликовал большую работу «Размышления моджахеда»<sup>61</sup>, в которой утверждал, что мусульманам в их борьбе за власть необходимо брать пример со стратегии большевиков.

Удугов считает, что в коммунизме и в мусульманской религии есть очевидные общие принципы. В частности, по его мнению, в идеологии большевиков, как и в исламе, центральные роли играли идеи самопожертвования и социальной справедливости<sup>62</sup>. Кроме того, на его взгляд, большевики использовали схожие с мусульманами методы организации государства. Например, большевистские «Советы» как основу новой советской государственности он сравнивал с исламским совещательным принципом «Шуро» (с арабского языка переводится как «совет») как основы исламского правления. Удугов вообще видит массу очевидных схожих сюжетов в истории ислама и в истории большевизма. По его мнению, коммунисты установили свою власть с соблюдением шариатской технологии и использовали исламский исторический опыт.

60. Там же.

61. Размышления моджахеда // Kavkazcenter. 11.08.2005.

62. Размышления моджахеда (Часть III) // Kavkazcenter. 23.05.2006.

Удуглов писал, что у большевиков, так же как и у мусульман, было свое священное писание — «Капитал» Карла Маркса. Кроме того, как и в исламе, в коммунизме была заложена идея священной войны за свою веру, что позволило ему, как и исламу, распространиться на полмира за одно поколение. Удуглов указывал на то, что большевикам, например, в начале своей борьбы также необходимо было совершить переселение, и это переселение произошло из Российской Империи в Европу. Здесь, видимо, у читателя должна возникнуть параллель с хиджрой — переселением пророка Мухаммада и его сподвижников из Мекки в Медину. Удуглов цитирует советского наркома просвещения Анатолия Луначарского, чтобы доказать, что большевики воспринимали свою идеологию как почти религиозную.

Таким образом, Удуглов утверждает, что большевики просто позаимствовали исламский опыт, и поэтому современным мусульманам необходимо вспомнить свою историю. Например, по его мнению, мусульмане, как и в свое время большевики, не должны участвовать в чуждых для них демократических системах.

Удуглов пишет о том, что власть большевиков смогла продержаться только 70 лет. Однако, поскольку миру необходима сила, которая будет противостоять Западу, он предлагает новый проект, который фактически должен заменить собой СССР — это Исламский халифат.

В статье «Размышления моджахеда» Мовлади Удуглов ссылается на Маркса, Луначарского, Солженицына, но при этом не цитирует мусульманских авторов. Надо отметить, что и в других своих текстах он довольно редко ссылается на мусульманских авторитетов. Кроме того, язык Удуглова не был насыщен арабской или какой-то очень специфической исламской терминологией. Как и многие постсоветские авторы, он критиковал западные политические ценности, институты и предлагал свой особый путь для России.

На мой взгляд, пример Мовлади Удуглова довольно характерен для российских постсоветских джихадистов. Особенно это касается тех джихадистов, которые вышли на авансцену северокавказской политики в 1990-е годы и которые были советскими людьми, социализировавшимися в позднесоветское время. Они в массе своей, как и Мовлади Удуглов, не имели зарубежного мусульманского образования и, как правило, не знали арабского языка. Одновременно с этим они получили довольно серьезный

советский опыт социализации: советское образование, порой вполне успешную карьеру и, как следствие, советский интеллектуальный багаж. Это оставило заметный отпечаток на том, почему и как они формулировали свою повстанческую идеологию и обосновывали джихад.

Распад СССР и падение коммунистической идеологии создали не просто идеологический вакуум, но и выбросили на обочину истории целое поколение, которое связывало свое будущее с этой огромной страной. По сути, именно такими людьми и были лидеры новой Ичкерии. Возможно, для многих из них, например, для Джохара Дудаева, Аслана Масхадова, Шамиля Басаева и Докку Умарова, которые до начала 1990-х годов жили и строили свои карьеры за пределами Чечни, возвращение в Чечню был актом национального патриотизма, но на практике этот возврат стал попыткой создать новый большой исламский проект взамен распавшегося СССР.

### **Ясин Расулов, Саид Бурятский и Анзор Астемиров: легенда о манкуртах, пассионарность и арабская лексика**

В постсоветское время в ряды северокавказских боевиков влилось довольно много представителей советской и, чуть позже, российской гуманитарной интеллигенции, которые стремились дать свое обоснование джихадистской борьбе в этом регионе. В это обоснование они включили историческую аргументацию, которая должна была оправдать их борьбу. Таким образом формировалась своя мифология, созданная на базе как местного исторического материала, так и всесоюзного/всероссийского. Джихадистские идеологи стремились, с одной стороны, деконструировать национальные и советские исторические мифы, а, с другой стороны, создать свои собственные, в том числе через конструирование преемственности с историческим прошлым Северного Кавказа.

В некотором роде джихадисты включились в так называемые войны памяти<sup>63</sup>, которые были характерны для постсоветской

63. Например, Саид Бурятский в своей статье «Герои истины и лжи» стремился доказать ложность бурятских, карельских и даже американских мифов. Кроме того, он стремится развенчать такие известные советские мифологемы, как истории о Павлике Морозове, Зое Космодемьянской и Александре Матросове.

интеллектуальной ситуации<sup>64</sup>. Например, они критиковали различные националистские нарративы<sup>65</sup> и по-своему осмысливали прошлое своего региона, как это делал чеченский бард, «певец джихада», как он сам себя называл<sup>66</sup>, Тимур Муцураев, который в своем творчестве обращался к истории чеченского народа и Северного Кавказа. Но еще более богато в этом смысле, конечно, литературное наследие северокавказских джихадистских интеллектуалов<sup>67</sup>.

Их включение в постсоветские войны памяти сопровождается характерными для постсоветского языка приемами исторического обоснования собственной правоты.

Например, в 2005 году бывший аспирант Дагестанской академии наук, идеолог дагестанской джихадистской группировки «Шариат» (которая в 2007 году вошла в состав «Имарата Кавказ») Ясин Расулов опубликовал большую программную работу «Джихад на Северном Кавказе: сторонники и противники»<sup>68</sup>, которая стала обоснованием военной джихадистской активности путем манипуляции с историческими фактами и апелляции к исторической памяти с позиции джихадизма. Работа Расулова посвящена истории джихада на Северном Кавказе с XVIII до начала XXI века.

64. Шнирельман В. Войны памяти. Мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: Академкнига, 2003.

65. Аварец Ясин Расулов критиковал муфийат Дагестана за приверженность течению шейха исключительно одной национальности — аварца Саида Афанди Чиркави (Чиркейского) (1937–2012) — и нетерпимость к шейхам других национальностей; кабардинец Анзор Астемиров критиковал руководство Кабардино-Балкарии за создание национальных мифов; чеченец Мовлади Удугов критиковал чеченских националистов, уехавших на Запад и выступавших против джихадистской борьбы, которую вели боевики на Северном Кавказ.

66. Тимур Муцураев Интервью, 1998 timur mucuraev // Youtube. 25.11.2011 [https://www.youtube.com/watch?v=yRzabzzfKfo, доступ от 02.06.2017]

67. В частности, таким примером может служить книга «Чеченцы в русско-кавказской войне» 1998 года издания полевого командира Далхана Хожаева (1961–2000), который был выпускником исторического факультета Чечено-Ингушского университета и в советские годы трудился в краеведческом музее. В своей книге он собрал биографии известных чеченцев, которые поддержали общекавказское сопротивление Имама Шамиля во время Кавказской войны 1817–1864 годов. Хожаев описывал это сопротивление в терминах священной исламской войны — газавата.

68. Расулов Я. Джихад на Северном Кавказе: сторонники и противники // Официальный сайт пресс-бюро Вилаята Дагестан. 28.11.2016 [http://vd.ag/wp-content/uploads/Knigi/896.pdf, доступ от 01.06.2017].



Эту работу он опубликовал сразу после того, как перешел в подполье, и она стала его первым и единственным текстом, где он пытается как-то обосновать, осмыслить и концептуализировать джихадистскую борьбу на Северном Кавказе.

Идейной рамкой его труда неожиданно стали взгляды на исторический процесс знаменитого советского писателя Чингиза Айтматова (1928–2008). В начале своей работы Расулов цитирует большой отрывок из романа Айтматова «И дольше века длится день», а именно «легенду о манкуртах»<sup>69</sup>.

Цитата из книги Айтматова заняла почти треть предисловия работы Расулова. Легенда Айтматова о манкуртах становится для Расулова некоторой рамкой, которая оправдывает необходимость его текста — преодоление исторического беспамятства. Он пишет о том, что, по его мнению, человек не должен позволить превратить себя в манкурта и обязан знать свое «истинное прошлое». Расулов утверждает, что только через «историческую память» можно понять правду о том, что происходит на Кавказе на современном этапе. То есть для Расулова исторический экскурс нужен только для того, чтобы понять современность или, другими словами, оправдать как его собственные действия, так и деятельность его единомышленников по движению «Шариат».

Расулов несколько раз в своем тексте оперировал такими терминами, как *манкурт*, *историческая память*, *историческая амнезия*. В связи с этим возникает закономерный вопрос: как так могло произойти, что советский писатель оказался востребован одним из идеологов джихадизма на Северном Кавказе?

Дело в том, что Айтматов считался не только классиком советской литературы, но и важным именем для постсоветской культуры. А его термин *манкурт* в этот период становится очень популярным среди российских писателей, историков, идеологов разных мастей и направлений. На это, кстати, указывала Светлана Бойм, которая писала, что советские интеллигенты периода гласности боролись за право не быть манкуртами<sup>70</sup>. Также и Виктор Шнирельман отмечает, что созданная Чингизом Айтматовым фигура манкурта получает необычайную популярность в позд-

69. Манкурты, в соответствии с легендой, созданной Чингизом Айтматовым, это рабы, забывшие свое прошлое.

70. Бойм С. Общие места: Мифология повседневной жизни. М.: НЛО, 2002. С. 294.

несоветском и постсоветском фольклоре<sup>71</sup> (борьба с манкуртизмом<sup>72</sup>). Шнирельман указывает, что фигура манкурта находит полную аналогию с идеями Льва Гумилева (1912–1992), в частности, с его образами «химеры» и «метиса» — людей, которые полностью утратили навыки своих предков. Соответственно, можно говорить о том, что метафоричный образ манкурта стал некоторым феноменом для постсоветской культуры, маркером постсоветского языка.

Возвращаясь к работе Расулова, стоит сказать, что основной тезис его текста заключается в том, что все восстания кавказских народов против российской власти с XVIII по XXI век — это звенья одной цепи: антиколониального движения, основной идеологией которого был салафизм. На его взгляд, такие легендарные для Северного Кавказа деятели прошлого, как Имам Шамиль (1797–1871), Имам Мансур (1760–1794) и Гази-Мухаммад (1795–1832), были салафитами, а не суфиями, как утверждает официальная точка зрения. Расулов создает героизированный образ северокавказских мятежников.

В завершении своей работы Расулов снова ссылается на Чингиза Айтматова, убеждая читателей тем самым в важности преодоления исторического беспамятства.

Особенность работы Расулова состоит также в том, что она была оформлена в соответствии с правилами российской академической традиции — подстрочные ссылки, структура работы с введением и заключением, формулирование целей и исследовательского вопроса. Расулов обосновывает джихад не с помощью шариатской аргументации, а указывая на то, что джихад — салафитский джихад — это нормальный, исторически обоснованный способ взаимоотношения народов Северного Кавказа с Россией.

Развивая эту тему, Расулов ссылается на имена таких известных российских ученых-востоковедов, как Леонид Суюкияйнен, Владимир Бобровников и Александр Малащенко. Кроме того, Расулов цитирует Пушкина, российского императора Николая I, дагестанских политических деятелей прошлого и даже современ-

71. Шнирельман В. Лев Гумилев: от «пассионарного напряжения» до «несовместимости культур» // Этнографическое обозрение. 2006. № 3. С. 14.

72. См.: Coombs, D.S. (2011) "Entwining Tongues: Postcolonial Theory, Post-Soviet Literatures and Bilingualism in Chingiz Aitmatov's *I dol'she veka dlitsia den*", *Journal of Modern Literature* 34(3): 47–64; Atkin, M. (1993) "Tajik National Identity", *Iranian Studies* 26 (1/2): 151–158.

ного российско-израильского писателя и публициста Шамира Исраэля. Несмотря на то, что в нескольких местах Расулов ссылается на Коран, среди всех авторитетов, на мнения которых он выстраивает свою аргументацию, нет исламских ученых и мыслителей. Случай Расулова — это интересный пример использования научного стиля для обоснования джихадистского движения на современном Северном Кавказе.

Еще один из лидеров и идеологов террористической группы «Имарат Кавказ» — Саид Бурятский — опубликовал в 2009 году программную статью<sup>73</sup> «Истишхад: Между правдой и ложью»<sup>74</sup>. Это его первый и единственный текст, который был полностью посвящен его интерпретации причин джихадизма и готовности людей умереть на этом пути (истишхад)<sup>75</sup> в исторической перспективе — от создания халифата до современного джихадистского движения на Северном Кавказе.

Бурятский, который имел некоторое, хоть и неполное, исламское образование, так как обучался в российском медресе в Бугуруслане, а также непродолжительное время изучал арабский язык в Египте, не предстает в этом тексте как мусульманский ученый. В самом начале статьи он сразу указывает на то, что не будет приводить шариатских обоснований джихадистскому движению. Кроме того, подобно другим джихадистам, таким как Мовлади Удугов, Зелимхан Яндарбиев и Ясин Расулов, Бурятский в своем обосновании джихада вообще не упоминает мусульманских авторов.

Для объяснения феноменов истишхада и джихада он обращается к теории пассионарности уже упомянутого Льва Гумилева, о которой автор, как он указывает, прочитал еще в школьные годы. Для Бурятского в теории пассионарности Гумилева оказывается привлекательной категория «жертвенности» или «самопожертвования». Он, пересказывая схему Гумилева, пишет о том, что способность людей к жертвенности является пассионарным пиком развития любой цивилизации.

Сделав данную категорию центральной в своей объяснительной модели, Бурятский, на мой взгляд, стремится изменить от-

73. Бурятский С. Истишхад: Между правдой и ложью // Kavkazcener. 11.12.2009.

74. Подробнее о Саиде Бурятском и Льве Гумилёве читайте в моей статье: Garaev, D. (2017) "Jihad as Passionarity: Said Buriatskii and Lev Gumilev", *Islam and Christian-Muslim Relations* 28(2): 203–218.

75. *Истишхад* — акт мученической смерти. Происходит от слова шахид.

ношение российского общества к феномену смертников — «шахидов» — от негативного образа террориста-фанатика к более благородному образу мученика. Кроме того, это говорит нам о том, как Бурятский представлял себе аудиторию, к которой обращался. Мы видим, что он стремится предстать перед ней не просто как мусульманский идеолог, но как мыслитель, имеющий российскую интеллектуальную базу.

Как мы видим, и Саид Бурятский, и Ясин Расулов, несмотря на то, что они были представителями следующего после Яндарбиева и Удугова поколения джихадистов, тем не менее оказались очень близки к своим идейным предшественникам. В отличие от них Расулов и Бурятский имели некоторые исламские знания и своей биографией не были связаны с первой и второй чеченскими войнами, однако их лексикон и набор авторитетов, на которых они ссылаются, обосновывая джихад, выдают в них, как и в Удугове и Яндарбиеве, скорее российских интеллектуалов постсоветской формации, говорящих на близком и понятном русскоязычному читателю языке.

Конечно, нельзя утверждать, что все идеологи джихадистов этого поколения избегали обильной мусульманской/арабской терминологии и последовательной исламской аргументации. Например, некоторым исключением в этом ряду был Анзор Астемиров, который, практически единственный из наиболее ярких лидеров джихадистского движения 1990–2000-х годов, получил системное мусульманское образование в арабской стране. Язык Астемирова, который в 1990-е годы несколько лет учился в Саудовской Аравии, а в 2000-е имел статус шариатского судьи «Имарата Кавказ», был наиболее арабизированным. Кроме того, он довольно часто ссылался на мусульманских, в том числе так называемых салафитских, авторов (ибн Таймийя (1263–1328)<sup>76</sup> и аль-Албани (1914–1999)<sup>77</sup>). В частности, мы это можем видеть в его основной работе по обоснованию джихада — «Джихад против вероотступников», которая была опубликована в 2007 году<sup>78</sup>. Однако этот случай является скорее

76. Мусульманский теолог и правовед ханбалитского мазхаба (правовой школы), который известен как критик нововведений (бид'а) в исламе. Сегодня его принято считать предвестником так называемого салафизма.

77. Современный исламский богослов и хадисовед, которого называют одним из самых авторитетных мусульманских ученых так называемого салафитского толка.

78. Сейфуллах А. *Джихад против вероотступников* // Kavkazcentre. 10.03.2007.

исключением, которое подтверждает правило. По всей видимости, для Анзора Астемирова, шариатского судьи, использование арабской и мусульманской терминологии имело символическое значение, которое должно было легитимировать его особый религиозный статус. Тем не менее, Астемиров, как и Бурятский, Расулов и другие джихадистские идеологи, очевидно, понимал, к какой аудитории он обращается. Поэтому, несмотря на то, что в названной выше работе он очень часто использует арабские слова, каждый раз в скобках после арабского/исламского термина он дает его перевод на русский язык. Кроме того, происходил и обратный процесс — использование в тексте русского термина с последующим переводом его, также в скобках, на арабский язык<sup>79</sup>.

Таким образом, тексты Астемирова можно было бы назвать своеобразным учебником по переводу исламской терминологии на русский язык и обратно. Очевидно, сам Астемиров понимал, что ни основная масса мусульманской молодежи на Северном Кавказе, ни тем более русскоязычная аудитория за пределами исламского поля не поняли бы текст, насыщенный арабской/исламской терминологией. Поэтому и происходил такой постоянный языковой *switch code* в рамках одного текста.

Возможно, подобное срединное положение языка Астемирова может быть некоторым признаком постепенного перехода постсоветского русского джихадистского языка на более глобализированные его варианты — варианты, лишенные тех советских корней и постсоветской стилистики, формы и содержания, которые были как у предшественников Астемирова, так и у его единомышленников по «Имарату Кавказ»; варианты, которые стали ближе к стилю современной пропагандистской работы ИГИЛ.

Примеры вышеприведенных джихадистских идеологов Северного Кавказа очень показательны, они действительно в полном смысле слова говорят на русском языке — то есть на уровне узнаваемых русскоязычными читателями символов, терминов и культурных кодов.

79. Другим таким примером текста Астемирова является опубликованный в 2006 году текст «Ответы Амира Сейфуллаха на вопросы мусульман»: Астемиров А. Ответы Амира Сейфуллаха на вопросы мусульман // *Kavkazcenter*. 28.08.2006.

В основном мы наблюдаем, что эти идеологи ссылаются на тех авторов, которые либо приобрели особую популярность в русскоязычной среде в поздне- или постсоветское время, либо были важной частью еще советского официозного нарратива. Чингиз Айтматов и Лев Гумилев, Александр Солженицын и Анатолий Луначарский — это авторы, чьи идеи и терминология не просто проникают в джихадистский дискурс. В некотором роде русский джихадистский дискурс формируется и даже рождается из идей и наследия этих авторов. В этом отношении поле советской как диссидентской, так и официозной культуры и русского радикализма оказывается достаточно широким для того, чтобы там нашлось место для радикализма исламского.

Поэтому неслучайно, что джихадистские идеологи почти всегда отказываются от шариатских и богословских дебатов, когда говорят о джихаде. Работы всех этих авторов — это не только обоснование и оправдание джихада. Они как бы исследуют его, пытаются найти его генеалогию. Стилистически порой это может оформляться в соответствии с советской/российской академической традицией, а вовсе не религиозной.

В русскоязычном джихадистском дискурсе этого периода, собственно говоря, специфически исламского не так уж много. Проблемы, которые затрагивают изученные нами джихадистские авторы, формы, в которых они выражают свои идеи, собственно говоря, и сами многие эти идеи, а также терминология и авторитеты, на которых они ссылаются, — в основном немусульманские.

На примере русскоязычного джихадизма мы наблюдаем феномен, который имеет довольно осязаемые советские и постсоветские корни и который хорошо вписан в идейные/интеллектуальные и культурные тренды постсоветской России.

На мой взгляд, данное исследование не позволяет поместить этот феномен исключительно в разряд регионального или глобального джихадизма. Пример Северного Кавказа показывает, что такая дихотомия работает плохо. В нашем случае между региональной этнической и глобальной исламской возникает третья переменная — (пост)советская, то есть связанные между собой советское интеллектуальное наследие и постсоветская политическая повестка. Именно эта третья переменная в значительной степени и формирует джихадистский дискурс, оказывая влияние на его язык, содержание и стилистику, рождая таким образом еще один пример постсоветского

радикализма, который можно поставить в один ряд с евразийством, монархизмом и разными версиями русского имперского национализма.

Следуя терминологии Элизабет Кендалл, отмечу, что помещая проблему джихадизма между региональными — этническими или субкультурными — проектами и глобальным исламским проектом, мы не берем в расчет то, каким образом на джихадистскую идеологию могут оказывать влияние другие универсалистские метанарративы, в нашем случае советский. Я могу предположить, что постсоветский человек, привыкший мыслить в категориях метанарративов, в ответ на провал одного из них обращается к джихаду как альтернативе ему, то есть как к способу продолжить бороться за революцию, но уже новую — под знаменем джихада.

## Библиография / References

- Бойм С. Общие места: Мифология повседневной жизни. М.: НЛО, 2002.
- Истоки конфликтов на Северном Кавказе / под ред. И. Стародубровской, Д. Соколова. Москва: Дело, 2013.
- Кемпер М., Бустанов А. Ислам и русский язык: социолингвистические аспекты становления общероссийского исламского дискурса // Казанское исламоведение. *Kazan Islamic Review*. 2015. №1. С.211–221.
- Тишков В. Общество в вооруженном конфликте (этнография чеченской войны). М.: Наука, 2001.
- Шнирельман В. Войны памяти. Мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: Академкнига, 2003.
- Шнирельман В. Лев Гумилев: от «пассионарного напряжения» до «несовместимости культур» // Этнографическое обозрение. 2006. № 3. С. 14.
- Ярлыкапов А. Ислам и конфликт на Кавказе // Большой Кавказ двадцать лет спустя: ресурсы и стратегии политики и идентичности / Под. ред. Г. Гусейнов. Москва: НЛО, 2014.
- Atkin, M. (1993) "Tajik National Identity", *Iranian Studies* 26 (1/2): 151–158.
- Blank, S.J. (ed) (2012) *Russia's Homegrown Insurgency: Jihad in the North Caucasus*. Carlisle Barracks, PA: Strategic Studies Institute.
- Bobrovnikov, V. (2011) "'Ordinary Wahhabism' versus 'Ordinary Sufism'? Filming Islam for Postsoviet Muslim Young People", *Religion, State & Society* 39: 281–301.
- Boim, C. (2002) *Obshchie mesta: Mifologiya povsednevnoi zhizni* [Common places: Mythologies of everyday life]. Moscow: NLO.
- Bonnefoy, L. (2012) "Jihadi Violence in Yemen", in J. Deol and Z. Kazmi (eds) *Contextualising Jihadi Thought*, pp. 243–258. London: Hurst.
- Bustanov, A., Kemper, M. (2013) "The Russian Orthodox and Islamic Languages in the Russian Federation", *Slavica Tergestina* 15: 259–277.



- Coombs, D.S. (2011) "Entwining Tongues: Postcolonial Theory, Post-Soviet Literatures and Bilingualism in Chingiz Aitmatov's *I dol'she veka dlitsia den'*", *Journal of Modern Literature* 34(3): 47–64.
- Cottee, S. (2011) "Jihadism as a Subcultural Response to Social Strain: Extending Marc Sageman's "Bunch of Guys" Thesis", *Terrorism and Political Violence* 23 (5): 730–751.
- Dannreuther, R. (2010) "Islamic Radicalization in Russia: an Assessment", *International Affairs* 86(1): 109–126.
- Gambetta, D., Hertog, St. (2016) *Engineers of Jihad: The Curious Connection between Violent Extremism and Education*. Princeton: Princeton University Press.
- Garaev, D. (2017). "Jihad as Passionarity: Said Buriatskii and Lev Gumilev", *Islam and Christian-Muslim Relations* 28(2): 203–218.
- Kemper, M. (2012). "Jihadism: The Discourse of the Caucasus Emirate", in A.K. Bustanov, M. Kemper (eds) *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia*. Amsterdam: Uitgeverij Pegasus.
- Kemper, M., Bustanov, A. (2015) "Islam i russkii iazyk: sotsiolingvisticheskie aspekty stanovleniia obshcherossiiskogo islamskogo diskursa" ["Islam and the Russian language: The sociolinguistic aspects of the formation of the Russian Islamic discourse"], *Kazanskoe islamovedenie. Kazan Islamic Review* 1: 211–221.
- Kendall, E. (2016) "Jihadist Propaganda and Its Exploitation of the Arab Poetic Tradition", in E. Kendall, A. Khan (ed.) *Reclaiming Islamic Tradition: Modern Interpretations of the Classical Heritage*, pp. 223–246. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Knysh, A. "Islam and Arabic as the Rhetoric of Insurgency: the Case of the Caucasus Emirate", *Studies in Conflict and Terrorism* 35(4): 315–337.
- Lorenzo, V. (2007) "Current Trends in Jihadi Networks in Europe", *Terrorism Monitor* 5(20) [[http://www.jamestown.org/single/?no\\_cache=1&tx\\_ttnews%5Btt\\_news%5D=4499](http://www.jamestown.org/single/?no_cache=1&tx_ttnews%5Btt_news%5D=4499), accessed on 2.04.2011].
- Mendelsohn, B. (2005) "Sovereignty under Attack: The International Society Meets the Al Qaeda Network", *Review of International Studies* 31(1): 45–68.
- Phillips, A. (2010) "The Protestant Ethic and the Spirit of Jihadism — Transnational Religious Insurgencies and the Transformation of International Orders", *Review of International Studies*, 36 (2): 257–280.
- Rich, B., Conduit, D. (2015) "The Impact of Jihadist Foreign Fighters on Indigenous Secular-Nationalist Causes: Contrasting Chechnya and Syria", *Studies in Conflict and Terrorism* 38(2): 4.
- Roy, O. (2001) *The Failure of Political Islam*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Sageman, M. (2004) *Understanding Terror Networks*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Sagramoso, D. (2012) "The Radicalisation of Islamic Salafi Jamaats in the North Caucasus: Moving Closer to the Global Jihadist Movement?", *Europe-Asia Studies* 64(3): 561–595.
- Shlapentokh, D. (2011) "Jihadism in the Post-Soviet Era: The Case of Interaction of Theoretical and Practical Aspects of the Revolutionary Struggle", *Iran and the Caucasus* 15(1-2): 275–298.
- Shnirelman, V. (2003) *Voiny pamiati. Mify, identichnost' i politika v Zakavkaz'e* [Wars of memory: Myths, identity and politics in Transcaucasia]. Moscow: Akademkniga.

- Shnirelman, V. (2006) "Lev Gumilev: ot 'passionarnogo napriazheniia' do 'nesovmestimosti kul'tur'" ["Lev Gumilev: From 'passionate tension' to 'incompatibility of cultures'"], *Etnograficheskoe obozrenie* 3.
- Souleimanov, E. Dityrch, O. (2008) "The Internationalisation of the Russian–Chechen Conflict: Myths and Reality", *Europe-Asia Studies* 60(7): 1199–1222.
- Starodubrovskaya, I., Sokolov, D. (eds) (2013) *Istoki konfliktov na Severnom Kavkaze* [*The roots of conflicts in the North Caucasus*]. Moscow: Delo.
- Tishkov, V. (2001) *Obshchestvo v vooruzhennom konflikte (etnografiia chechenskoi voiny)* [*Society in an armed conflict (ethnography of the Chechen war)*]. Moscow: Nauka.
- Yarlykapov, A. (2014) "Islam i konflikt na Kavkaze" ["Islam and conflict in the Caucasus"], in G. Guseinov (ed.) *Bol'shoi Kavkaz dvadtsat' let spustia: resursy i strategii politiki i identichnosti*. Moscow: NLO.

ЕВГЕНИЙ ВАРШАВЕР, ИРИНА СТАРОДУБРОВСКАЯ

## Кто и почему в Дагестане оправдывает насилие? Сравнительный анализ ценностных профилей дагестанских исламских религиозных групп

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-3-202-233>

*Evgeni A. Varshaver, Irina V. Starodubrovskaya*

### Who Justifies Violence in Dagestan and Why? A Comparative Analysis of Value Profiles of Muslim Religious Groups in Dagestan

**Evgeni A. Varshaver** — Center for Regional Research and Urban Studies, RANEPA. (Moscow, Russia) [varshavere@gmail.com](mailto:varshavere@gmail.com)

**Irina V. Starodubrovskaya** — Department of Political Economics and Regional Development at the Institute of Economic Policy (Moscow, Russia). [irinas@iet.ru](mailto:irinas@iet.ru)

*This article describes the results of quantitative value research of the Muslims of Dagestan and outlines the difference between religious groups present in this republic of Russia. It also presents information on the determinants of the justification of violence (in its different forms). According to this analysis, religious groups have certain value profiles. Sufis, for example, value obedience, disapprove of violence, and tend to trust people. Salafis are more conservative in terms of gender, more prone toward justification of violence, and trust people less, while secular Muslims support liberal values and universalism. The analysis of violence justification determinants showed that along with gender, age, and strength of religiosity, the factors that influence this phenomenon are participation in Salafi social circles and level of happiness, security, and trust. Each of these factors relates to the explanation of various forms of violence justification differently.*

**Keywords:** Islam, values, violence, Dagestan, internet survey.

## Введение

**В** КАКОЙ степени религиозная принадлежность и религиозные установки связаны с ценностями и жизненными ориентирами человека? Почему одни люди склонны оправдывать насилие, а другие — нет? В рамках данной статьи поиск ответов на эти вопросы осуществляется на материале количественного исследования ценностей дагестанцев, проведенного коллективом исследователей в 2016 году<sup>1</sup>. В фокусе статьи два вопроса: чем отличаются ценности и установки дагестанцев, принадлежащих к разным внутриисламским суннитским религиозным группам, сложившимся в Дагестане, а также как связана принадлежность к этим группам с установкой на оправдание насилия и как соотносятся между собой разные факторы в объяснении этой установки. Аналитическая часть статьи, таким образом, разделена на две части: в первой исследуется общий ценностный профиль религиозных групп и выявляются основные различия, во второй — в исследовательский фокус помещается установка на оправдание насилия и демонстрируется, с какими факторами эта установка связана. Предваряет аналитическую часть подробное описание дизайна опроса и методологии выделения религиозных групп.

Большие сравнительные исследования ценностей появились в последней трети XX века<sup>2</sup> и фокусировались в первую очередь на различиях между культурными ареалами<sup>3</sup>. Параллельно с этим — на эмпирическом материале международных опросов — развивалась традиция поколенческого и когортного анализа<sup>4</sup>, в рамках которого в фокус помещались различия между поколен-

1. Исследование проводилось И. Стародубровской, Е. Варшавером и Е. Лазаревым.
2. Rokeach, M. (1973) *The Nature of Human Values*. Free press; Schwartz, S.H. (1992) "Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries", *Advances in Experimental Social Psychology* 25: 1–65; Hofstede, G.H. (1984) *Culture's Consequences: International Differences in Work-related Values*. Sage; Inglehart, R. (2015) *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics*. Princeton University Press.
3. Inglehart, R., Baker, W.E. (2000) "Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values", *American Sociological Review* 65(1): 19–51; Inglehart, R., Welzel, C. (2010) The WVS Cultural Map of the World, *World Values Survey* [[http://www.worldvaluessurvey.org/wvs/articles/folder\\_published/article\\_base\\_54](http://www.worldvaluessurvey.org/wvs/articles/folder_published/article_base_54), accessed on 30.08.2017].
4. Glenn, N.D. (2005) *Cohort analysis*. Vol. 5. Sage.

ческими группами внутри обществ и между обществами<sup>5</sup>. Анализ различий между прочими группами был гораздо менее развит, а религиозные различия оказывались предметом исследований либо в случае поликонфессиональности тех или иных обществ<sup>6</sup>, либо в рамках больших сравнений, где культуры выделялись по принципу религии, лежащей в их базисе<sup>7</sup>. Редкие попытки предпринимались для исследования внутриконфессиональной дифференциации, для ислама ограничиваясь констатацией и изучением ценностных различий суннитов и шиитов в странах, где они присутствуют одновременно<sup>8</sup>, или между странами<sup>9</sup>. Попытки проследить ценностную разницу между группами внутри основных ветвей ислама, насколько нам известно, не предпринимались.

Насилие в разных формах является одной из ключевых тем социальных наук<sup>10</sup>. Спектр тематик исследований варьируется от войн<sup>11</sup> до домашнего насилия<sup>12</sup>. Насилие также стало темой для работ в рамках ценностных исследований<sup>13</sup> — вопрос про оправдание насилия в тех или иных формах был включен в опросники больших исследований<sup>14</sup>, а тексты о его детерминантах появились как применительно к явлению в целом<sup>15</sup>, так и применительно

5. Inglehart, R.F. (2008) “Changing Values among Western Publics from 1970 to 2006”, *West European Politics* 31(1–2): 130–146.
6. Allinsmith, B. (1948) “Religious Affiliation and Politico-Economic Attitude: A Study of Eight Major US Religious Groups”, *Public Opinion Quarterly* 12(3): 377–389.
7. Parboteeah, K.P., Paik, Y., Cullen, J.B. (2009) “Religious Groups and Work Values: A Focus on Buddhism, Christianity, Hinduism, and Islam”, *International Journal of Cross Cultural Management* 9(1): 51–67.
8. Verkuyten, M., Yildiz, A.A. (2009) “Muslim Immigrants and Religious Group Feelings: Self-Identification and Attitudes among Sunni and Alevi Turkish-Dutch”, *Ethnic and Racial Studies* 32(7): 1121–1142.
9. Robertson, C.J., et al. (2001) “Beliefs about Work in the Middle East and the Convergence versus Divergence of Values”, *Journal of World Business* 36(3): 223–244.
10. Walby, S. (2013) “Violence and Society: Introduction to an Emerging Field of Sociology”, *Current Sociology* 61(2): 95–111.
11. Malešević, S. (2010) *The Sociology of War and Violence*. Cambridge University Press.
12. Kishor, S., Johnson, K. (2004) *Profiling Domestic Violence: A Multi-Country Study*. ORC Macro.
13. Karstedt, S. (2006) “Democracy, Values, and Violence: Paradoxes, Tensions, and Comparative Advantages of Liberal Inclusion”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 605(1): 50–81.
14. “WVS Wave 6 (2010–2014)”, *World Values Survey* [<http://www.worldvaluessurvey.org/WVSContents.jsp?CMSID=Documentation>], доступ от 01.09.2017]
15. Asal, V., Brown, M. (2010) “A Cross-National Exploration of the Conditions that Produce Interpersonal Violence”, *Politics & Policy* 38(2): 175–192.

к тем или иным странам и культурам<sup>16</sup>. Вместе с тем, поскольку количественные исследования внутрирелигиозных ценностных различий редки, на основании таких исследований о влиянии принадлежности к тем или иным течениям внутри религии на установки, связанные с насилием, известно мало. Статья, таким образом, вносит свою лепту в исследования внутрирелигиозных ценностных различий в исламе и в исследования детерминант установок на насилие.

### Религиозная ситуация в Дагестане

Дагестан — одна из самых исламизированных республик на Северном Кавказе, имеющая наиболее глубокие исламские корни. С конца 1980-х годов республика переживала бурный процесс исламского возрождения: роста числа практикующих мусульман, открытия мечетей и исламских учебных заведений, появления популярных проповедников, массового выезда молодых людей на учебу в зарубежные исламские университеты. Все это сопровождалось серьезной дифференциацией исламских религиозных взглядов, появлением новых для республики течений и групп, в том числе радикального толка. На радикализацию мусульман серьезное влияние оказала война в Чечне, которую боевики в 1999 году попытались перенести на территорию Дагестана. Эта попытка не удалась. Но до последнего времени масштабы религиозно мотивированного насилия в республике были велики, существовало достаточно массовое вооруженное подполье.

Если рассматривать ситуацию в исламской сфере на момент проведения опроса, то можно констатировать, что она характеризовалась существенной дифференциацией и фрагментацией. Попытаемся охарактеризовать основные «линии разлома».

На момент краха СССР традиционным исламом в Дагестане можно было считать суфизм<sup>17</sup>. Суфизм в Дагестане не всегда был консервативен — в прошлом именно суфии часто выступали носителями стремления к переменам, к более полному внедрению шариата в повседневную жизнь, были в авангарде национально-

16. Koenig, M.A., et al. (2006) "Individual and Contextual Determinants of Domestic Violence in North India", *American Journal of Public Health* 96(1): 132–138.

17. Суфизм — это мистическое направление в исламе, в рамках которого верующие объединяются в суфийские ордена (тарикаты) вокруг шейхов, последователи которых (мюриды) должны беспрекословно подчиняться своим наставникам. В Дагестане суфизм в основном представлен тарикатами накшбандия и шазилия.

освободительной борьбы против Российской империи. Однако в советское время, когда многие исламские ученые были репрессированы, и Дагестан оказался оторван от основных центров исламской мысли, существовавший в подполье суфийский ислам фактически превратился в традиционный, народный ислам, переплетаясь с традициями и обычаями, не имевшими отношения к исламской доктрине.

В постсоветское время довольно быстро одна из ветвей суфизма — последователи шейха Саида Чиркейского, аварца — стала практически полностью контролировать Духовное управление (муфтият), фактически являющееся официальным, встроенным в структуру власти представительством мусульман Дагестана. Именно она стала представлять так называемый «официальный ислам» в республике. При этом в Дагестане существует достаточно много других шейхов. Так, известные представители суфизма, взгляды которых существенно отличались от позиции муфтията, до недавнего времени были среди кумыков. Часть шейхов не признает друг друга и обвиняет своих оппонентов в том, что они являются лже-шейхами. Есть также сообщества, которые почитают умерших шейхов, у которых не было преемников.

Если говорить о взглядах представителей этого, достаточно разнообразного направления, то можно сказать, что они очень неоднородны. Среди принадлежащих к нему верующих есть истово соблюдающие мусульмане, которые накладывают на себя серьезные дополнительные религиозные обязательства по сравнению с минимально необходимыми, а есть люди, для которых принадлежность к тарикату — во многом просто дань традиции. В целом считается, что суфии достаточно миролюбивы и вписаны в существующее светское общество. Однако в Дагестане все более явно видно, что среди суфиев выделяется радикальное крыло, достаточно агрессивное и готовое на насильственные действия против своих оппонентов.

Сами эти оппоненты пока не получили общепринятого наименования. Их называют ваххабитами, салафитами, фундаменталистами, а в противовес более традиционному суфийскому исламу — нетрадиционными мусульманами. Обычно считается, что эта идеология пришла в Дагестан с арабского Востока. В определенной мере это так. Однако у нее есть и внутренние корни. До революции 1917 г. в Дагестане были представители подобных взглядов, среди них — достаточно известные ученые. В то же время распространение знаний из центров исламской мысли на ее



периферию — также достаточно естественный процесс, возникший сразу после того, как пал «железный занавес».

Собственно, основная идея, объединяющая это направление — это отстаивание «чистого» ислама, освобождение его от традиционных напластований, возвращение к тому, что написано в священных книгах — в Коране и Сунне. В отличие от суфиев, это направление не признает власти шейхов как «промежуточной инстанции» между Аллахом и верующими, поощряет самостоятельное чтение первоисточников. Также создается впечатление, что в целом его представители более критично относятся к светскому государству и готовы открыто выражать свой протест в различных формах. За пределами этих общих характеристик начинаются различия, которые еще более многочисленны и разноплановы, чем у более традиционных и дисциплинированных суфиев.

Если говорить о религиозных взглядах, более умеренные представители данного направления признают четыре суннитские правовые школы — мазхабы, более радикальные (безмазхабники) вообще отрицают мазхабы и настаивают на обращении непосредственно к Корану и Сунне. Причем некоторые стремятся опираться на мнения исламских ученых, другие же считают возможным каждому верующему самостоятельно трактовать священные тексты. При этом очевидно, что в священных текстах также ищут (и находят) разное. Кто-то — ценность знания, здорового образа жизни, уважения к людям, безусловного выполнения договорных обязательств. Кто-то — оправдание насилия, гендерного неравенства, превосходства мусульман над немусульманами. Причем часто эти две группы ценностей — условно говоря, модернистская и архаичная — переплетаются самым причудливым образом.

Если говорить об участии в общественной жизни, то часть стремится вообще от нее дистанцироваться в «государстве неверных»; часть встраивается в мирное протестное поле, занимается правозащитной и гражданской деятельностью. Наиболее радикальные выступают за вооруженный джихад против российского государства. Соответственно, серьезные дискуссии среди разных групп возникают по поводу участия в выборах, а также в политике в целом, встраивания в различные направления гражданской активности (например, в городской активизм). Различаются и взгляды на участие в исламском призыве — активном привлечении людей к исламу, — хотя создается впечатление, что нетра-

диционные мусульмане в большей мере воспринимают это как свою обязанность, чем суфии. Определенная часть мусульман занимается различными видами исламской общественной активности — благотворительностью, организацией детских исламских праздников и т. п.

Более актуальным, чем для традиционного ислама, для представителей этого направления являются вопросы введения шариата, установления халифата. Однако это не означает, что все они готовы делать это сегодня-завтра. Такова позиция радикалов — тех, кто признает возможность бороться за халифат насильственным путем. Что касается умеренных, то для них халифат — это скорее социальный идеал, который будет достигнут в далеком, неопределенном будущем, когда все мусульмане будут готовы к тому, чтобы следовать законам Всевышнего. К повседневной жизни это стремление не имеет прямого отношения.

Суфии и салафиты (нетрадиционные мусульмане) — это те группы, которые наиболее ярко видны в исламском поле республики. Однако значительная масса верующих не придерживается ни одного из этих достаточно жестко идеологизированных направлений. Они позиционируют себя как просто молящиеся, практикующие, хотя по факту могут оказываться ближе либо к одному, либо к другому крылу. Наконец, есть те, кто относит себя к этническим мусульманам, мусульманам «по рождению», хотя и не исполняет предусмотренные религией ритуалы и ограничения.

Можно ли как-то упорядочить, классифицировать это столь многообразное и дифференцированное религиозное идеологическое пространство? Сказываются ли религиозные различия на ценностях людей в повседневной жизни? Попытка ответить на эти вопросы была сделана в рамках количественного исследования о ценностях мусульман Дагестана, проведенного в 2016 году.

### **Методология исследования**

Опрос мусульман Дагестана был осуществлен через интернет, в основном методом таргетинга в социальной сети Фейсбук. Анкета была помещена на портал [www.surveymonkey.com](http://www.surveymonkey.com). В опросе приняло участие 3105 респондентов, из них 1675 заполнили анкету полностью, и именно эти респонденты были включены в финальный массив данных. Метод таргетинга является новым

методом в социальных исследованиях и лишь в данный момент входит в научный оборот<sup>18</sup>. В целом, процедуры, с ним связанные, подразумевают, что ссылка на страницу опроса демонстрируется тем или иным группам пользователей социальных сетей в качестве рекламы. Пользователи видят ссылку и имеют возможность перейти на страницу опроса (см. рис. 1).

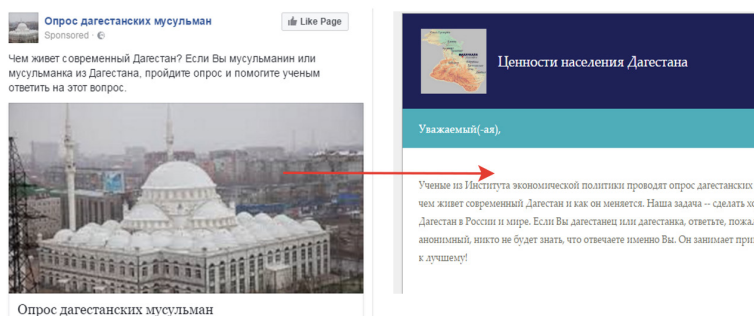


Рис. 1. Схема опроса методом таргетинга в соцсетях (скрины страницы в фейсбуке и на сайте [www.surveymonkey.com](http://www.surveymonkey.com))

Исследование в соответствии с этим методом, а также характеристиками выборочных совокупностей (в частности, репрезентативности), которые складываются в результате его использования, как в России, так и за рубежом, находится в процессе осуществления, поэтому на данный момент этот метод выборки следует отнести к стихийным неслучайным выборочным методам. Следовательно, массив, собранный в рамках данного исследования, не претендует на репрезентацию населения Дагестана. Основные социально-демографические показатели выборки таковы: 70% мужчин и 30% женщин; 73% имеют высшее образование, 14% — среднее специальное, 11% — среднее и 2% не имеют законченного среднего образования; средний возраст участников опроса 40 лет. Сравнивая эти распределения с данными официальной статисти-

18. Arcia, A. (2014) "Facebook Advertisements for Inexpensive Participant Recruitment among Women in Early Pregnancy", *Health Education & Behavior* 41(3): 237–241; Head, B.F., et al. (2016) "Advertising for Cognitive Interviews: a Comparison of Facebook, Craigslist, and Snowball Recruiting", *Social Science Computer Review* 34(3): 360–377; Pöttschke, S., Braun, M. (2016) "Migrant Sampling Using Facebook Advertisements: a Case Study of Polish Migrants in Four European Countries", *Social Science Computer Review* 1–21.

ки<sup>19</sup> и репрезентативных исследований<sup>20</sup>, можно заключить, что в выборке недопредставлены женщины, молодежь и дагестанцы без высшего образования. Вместе с этим, исследование в первую очередь фокусируется на связи между переменными, в результате чего требования к репрезентативности выборки относительно населения Дагестана несколько снижаются.

В то же время возникает вопрос, насколько репрезентативность выборки по населению Дагестана в целом в принципе адекватна задачам исследования. Ведь речь идет о дагестанских мусульманах, а здесь характеристики генеральной совокупности могут быть другими. Кроме того, в опросе участвовали и дагестанцы, проживающие в других регионах, которые относят себя к мусульманам. Что касается возможного сдвига в результатах, связанного с использованием социальных сетей, то его можно оценить следующим образом. С одной стороны, можно предположить, что более образованные и использующие информационные технологии мусульмане как более рефлексивно отражают, так и транслируют своим последователям ту систему ценностей, которая была выявлена в рамках опроса. С другой стороны, судя по всему, в опрос могли не попасть определенные группы мусульман — наиболее закрытые, архаичные, из люмпенизированных слоев. Однако не очевидно, что в силу их специфики они были бы представлены и в опросе, репрезентативном по населению республики в целом. Здесь более подходят качественные методы исследования. Необходимо также отметить, что предварительная диагностика показала — дагестанские мусульмане наиболее полно представлены именно в социальной сети Фейсбук, поэтому основной акцент на эту сеть представляется оправданным.

Исследовательский инструмент — анкета — был посвящен ценностям и установкам и частично базировался на международных ценностных исследованиях — Всемирном исследовании ценностей<sup>21</sup> и Европейском исследовании ценностей<sup>22</sup>. Некоторые

19. Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Республике Дагестан. Федеральная служба государственной статистики [<http://dagstat.gks.ru/>, доступ от 01.09.2017].

20. Евробарометр. Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации [<http://www.ranepa.ru/uceniyyu-issledov/strategii-i-doklady-2/evrobarometr> , доступ от 01.09.2017].

21. World Values Survey [<http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>, доступ от 01.09.2017].

22. European Values Study [<http://www.europeanvaluesstudy.eu/> , доступ от 01.09.2017].

вопросы дословно воспроизводили вопросы из этих исследований, однако большая их часть была разработана специально для представленного здесь исследования — с учетом специфики поля. Формулировки вопросов обсуждались непосредственно с дагестанскими мусульманами. Так, на заключительном этапе подготовки анкеты она была разослана 12 представителям различных исламских течений, от 10 из них были получены замечания и комментарии, многие из которых были учтены.

Методологической особенностью этого инструмента в сравнении с анкетами больших международных исследований было использование так называемых виньеток<sup>23</sup>. Виньетки — это особого типа вопросы, в которых респонденту описывается некоторая ситуация и предлагается определить свое отношение к этой ситуации, дать совет ее участникам или предположить, как бы он вел себя в таких обстоятельствах. Например, респондентам был предложен следующий вопрос: «Сын Гаджи погиб в ДТП, виновником которого был Омар — сын крупного чиновника, управлявший автомобилем в нетрезвом состоянии. Однако, несмотря на наличие доказательств, суд оправдал Омара. После этого Гаджи устроил самосуд и застрелил Омара. Как Вы относитесь к поступку Гаджи?» Варианты ответа были следующие: полностью одобряю, скорее одобряю, скорее не одобряю, полностью не одобряю, затрудняюсь ответить. Если ответы на вопросы отражают в первую очередь декларативную позицию респондента, виньетки позволяют в большей мере понять, на какие ценности ориентируется респондент в своих практических действиях.

Как обычные вопросы, так и виньетки были призваны определить ценности и установки респондентов, связанные с поколенческими иерархиями и гендерными вопросами, неформальными отношениями в обществе и желаемым политическим устройством, наукой и религией, образованием и насилием, а также с другими явлениями. Наряду с ценностными вопросами, респонденты должны были ответить на вопросы социально-демографического блока, а также вопросы, призванные описать их отношение к религии в целом, их участие в религиозных практиках и ритуалах, их отношение к некоторым внутрирелигиозным проблемам,

23. Alexander, C.S., Becker, H.J. (1978) "The Use of Vignettes in Survey Research", *Public Opinion Quarterly* 42(1): 93–104; Пузанова Ж.В., Тертышникова А.Г. Метод виньеток в социологических исследованиях: методологические принципы и методические решения // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. 2015. №. 4.

по которым в исламе нет консенсуса. На основании этих вопросов были выделены четыре группы респондентов. Условно они были названы суфии, нетрадиционные, секулярные и традиционные. При их выделении использовались следующие критерии:

- суфии — делают намаз и принадлежат к тарикату (суфийскому братству);
- нетрадиционные — делают намаз, но не участвуют в мавлидах и не принадлежат к тарикату;
- секулярные — не делают намаз (обязательную для мусульман пятикратную молитву);
- традиционные — делают намаз, участвуют в мавлидах<sup>24</sup>, но не принадлежат к тарикату.

Таблица 1. Выделение групп респондентов по религиозному признаку

|                           | Суфии     | Нетрадиционные | Секулярные | Традиционные |
|---------------------------|-----------|----------------|------------|--------------|
| Намаз                     | Да        | Да             | Нет        | Да           |
| Принадлежность к тарикату | Да        | Нет            | Не учит.   | Нет          |
| Участие в мавлидах        | Не учит.  | Нет            | Не учит.   | Да           |
| N (%)                     | 455 (27%) | 365 (22%)      | 367 (22%)  | 470 (28%)    |

Кратко поясним неочевидные термины и критерии выбора. Секулярными мы назвали тех, кто не исполняет ежедневную пятикратную молитву (намаз) — основной столп ислама. Таких людей нельзя отнести к практикующим мусульманам. Остальные три группы (делающие намаз всегда или иногда) относятся к практикующим мусульманам, однако различаются 1) по формальной принадлежности к суфийскому братству (тарикату); 2) по участию в практиках, не зафиксированных в Коране и Сунне (в мавлидах). Использование подобных критериев для выделения групп обсу-

24. Ритуальное собрание, приуроченное ко дню рождения пророка Мухаммада или к другим важным общественным и семейным событиям. В рамках нетрадиционного ислама считается недопустимым нововведением и не практикуется.

ждалось с дагестанскими мусульманами, получившими хорошее исламское образование. Использование термина «нетрадиционные мусульмане» связано с тем, что из всех возможных вариантов (как уже указывалось выше, терминология в отношении этой группы не устоялась) этот является наименее идеологизированным и порождает наименьшие негативные коннотации.

Анализ осуществлялся двумя последовательными этапами. На первом этапе по всем вопросам была исследована простая разница между группами. В случае, если шкала, описывающая распределение ответов на исследуемый вопрос, была номинальной, сравнение осуществлялось с помощью критерия хи-квадрат<sup>25</sup>. Если шкала была количественной — использовался t-test и ANOVA<sup>26</sup>. По результатам этого сравнения была создана таблица, содержащая разницу по всем вопросам и/или концептам, в них заложенным. Для возможности генерализации с учетом разницы шкал величина различий в каждом случае не анализировалась, а анализировалось, в какой степени различия присутствуют и какая группа в какую сторону отличается (если отличается) от всех остальных. После того, как этот анализ был осуществлен, были выделены несколько вопросов, различия по которым представлялись наиболее интересными, и был проведен анализ факторов, объясняющих распределение ответов на эти вопросы методами корреляционно-регрессионного анализа<sup>27</sup>. По результатам этого анализа были сделаны выводы о связи тех или иных переменных с установками на оправдание насилия.

### **Результаты исследования: ценности дагестанских мусульман**

Перед тем, как перейти к описанию различий между группами и ценностных профилей этих групп, необходимо коротко описать «точку отсчета» — результаты, которые характеризуют весь массив. Такой анализ был представлен в других публикациях<sup>28</sup> и вы-

25. Тест, применяемый для сравнения распределений номинальных переменных по группам

26. Тесты, применяемые для сравнения количественных переменных по группам

27. Методы, позволяющие вычислять связь между переменными — попарно (простые корреляции) и одновременно (регрессия).

28. Стародубровская И., Лазарев Е., Варшавер Е. Ценности дагестанских мусульман: что показал опрос // Кавказский узел [[http://www.kavkaz-uzel.eu/articles/itogi\\_oprosa\\_naselenia\\_Dagestana/](http://www.kavkaz-uzel.eu/articles/itogi_oprosa_naselenia_Dagestana/)], доступ от 01.09.2017]



ступлениях<sup>29</sup> по результатам проекта, поэтому здесь о них будет сказано совсем немного.

Считающие себя мусульманами дагестанцы полагают, что самое главное в жизни — это семья (соответствующий вариант ответа отметило более 96% опрошенных). Второй их приоритет — это здоровье (80%). Менее важна «религия» (71%) и «работа» (63%), а свободное время не очень важно (35%). Дагестанцы в целом чувствуют себя счастливыми (85%) и защищенными (60%). Среди качеств, которые следует воспитать в детях, самые главные, с их точки зрения — это ответственность (85% отметивших), трудолюбие (82%) и терпимость (79%), а наименее важные — воображение (8%), самовыражение (26%) и послушание (25%). Промежуточные позиции вновь занимает религиозность (65%). Дагестанцы нетерпимы к наркоманам (96%), гомосексуалистам (93%) и алкоголикам (92%), зато терпимы к представителям других религий (нетерпимы 4%), национальностей (нетерпимы 1%) и рас (нетерпимы 2%). На вопрос о группах, которым участники опроса доверяют больше всего, большинство отмечает вариант ответа «всем людям, если их поступки не доказывают обратного» (51%), на втором месте — вариант ответа «родственники» (32%). Вместе с тем, поставленные перед выбором «большинству людей можно доверять или напротив нужно быть осторожными, имея дело с людьми», большинство дагестанцев отмечает второй вариант (53%). Опрошенные нами дагестанцы во многом религиозны (56% отметили, что совершают пятикратный намаз всегда, и лишь 30% не делают намаз). Подавляющее большинство респондентов считает важным получение образования — против этого выступило менее 2% опрошенных. Причем более 60% отмечает важность как религиозного, так и светского образования и лишь около 7% считает возможным ограничиться религиозным.

Респонденты не занимают четких позиций в отношении насилия. 58% считает, что, когда муж бьет жену, это никогда не оправдано, а 39% полагают, что это иногда оправдано. Лишь 28% опрошенных не могут оправдать родителей, которые бьют детей. Однако насилие в целом «никогда не оправданным» считает 71% опрошенных. Описанная выше виньетка, в которой отец убива-

29. Исаев Т. Итоги исследования ценностей дагестанцев вызвали дискуссию на презентации в Махачкале. // Кавказский узел. 17.11.2016 [<http://www.kavkaz-uzel.eu/articles/292779/>, доступ от 01.09.2017].

ет оправданного судом виновника аварии, в которой погиб его сын, вызывает противоречивые оценки — 50% одобряет поведение героя виньетки, а 50% не одобряет. Кроме того, зафиксировано несогласие по гендерным вопросам. Пололам поделились те, кто считает, что ситуация, в которой жена зарабатывает больше мужа, вызовет проблемы, и те, кто полагает, что в этом нет ничего страшного. Такое же соотношение между теми, кто считает, что у мужчин должно быть больше прав на рабочие места в случае их недостатка, чем у женщин, и теми, кто так не считает. Таковы основные результаты по наиболее релевантным для дальнейшего анализа вопросам.

Как различаются между собой группы, выделенные сообразно принципам, заданным в методологии? Ниже представлены ценностные профили каждой группы.

Суфии — высоко религиозны, и ценность религии для них, как и для нетрадиционных мусульман, является ключевой. Этим данные группы отличаются от традиционалистов и секулярных. Суфии консервативны в части ценностей и установок, связанных с гендерными отношениями (гомосексуализм, разводы, образование для женщин), однако уступают в консервативности нетрадиционным.

Вместе с этим, существует ряд позиций, которые характеризуют только суфиев и отличают их от прочих групп. Прежде всего, среди представителей этой группы сильнее, чем в среднем, выражена установка на покорность и доверие авторитетам. В детях суфиям чаще, чем другим, важно взрастить послушание и реже, чем другим — независимость. В религиозных вопросах они больше других полагаются на имамов мечетей и своих духовных наставников, а в случае, если в конфликтной ситуации имам принял решение в пользу своего родственника, суфии чаще других полагают, что с этим решением необходимо согласиться. Они меньше других ценят инициативность и решительность, а также предпочитают не рисковать в карьерных вопросах. Вместе с тем, они значительно больше доверяют — всем людям, землякам, представителям своей национальности — и чувствуют себя, в целом, более защищенными в сравнении с представителями других групп. И, демонстрируя средние значения поддержки домашнего насилия, суфии выступают против насильственного разрешения конфликтов в обществе — они реже поддерживают самосуд и чаще не поддерживают «насилие против других людей». Нельзя сказать, что суфии против участия в политике

и протестной активности — скорее, за исключением более частной неготовности участвовать в подписании петиций и бойкотах, их показатели не отличаются от показателей других групп. Можно, однако, говорить о том, что среди прочих групп суфии — самые счастливые.

Нетрадиционные мусульмане также более двух оставшихся групп считают религию важной жизненной ценностью, однако их религиозность имеет иные основания, чем у суфиев. В частности, отличается система апелляции к авторитетам: когда суфий обращается к духовному наставнику или имаму, нетрадиционный мусульманин скорее идет к более знающему знакомому или же заходит в интернет, где — на разных сайтах — консультируется по интересующим его вопросам. Отличаются — и это различие имеет догматическое происхождение — некоторые установки и практики: нетрадиционные мусульмане полагают, что можно читать Коран в переводе на русский, а суфии считают, что следует обращаться только к пересказам или к арабскому оригиналу.

Есть также ряд ценностных ориентиров, которые отличают нетрадиционных мусульман от представителей всех остальных групп. Нетрадиционные являются наиболее консервативной группой в части гендерных установок. Во всех вопросах и виньетках, так или иначе поднимающих эту тему, нетрадиционные мусульмане демонстрируют максимальное среди исследуемых групп несогласие с гендерным равноправием, а также правом женщины работать или получать профессиональное образование. Нетрадиционные меньше всех доверяют окружающим — родственникам, коллегам по работе, землякам, людям своей национальности и в принципе всем людям, кроме единоверцев. Единоверцы для них чаще, чем для других групп, предстают «последним бастионом». Они чаще выступают против браков с представителями других религий и, одновременно, в большей степени поддерживают браки между мусульманами разной национальности. Кроме того, в виньетке про необходимость разделить деньги от благотворительности между беженцами из Сирии и Украины они чаще выбирают вариант «отдать все беженцам из Сирии».

Менее всех чувствуя себя защищенными, нетрадиционные мусульмане, во-первых, чаще других поддерживают институты параллельного — религиозного — правосудия (наряду с суфиями), а также — насилие: как семейное (муж бьет жену), так и в прин-

ципе насилие против других людей (хотя и в этой группе доля никогда не оправдывающих насилие превышает 60%). Именно они (наряду с секулярными) чаще других допускают самосуд в ситуации несправедливого судебного решения. Они — против несправедливости, однако способы разрешения конфликтов нетрадиционные мусульмане видят вне публичного поля; например, закрытие рынка, где торгует герой одной из виньеток, требует контрмер, но эти меры состоят в привлечении личных связей. С государством нетрадиционные мусульмане чаще других пытаются находиться в «параллельных мирах» — реже разделяют экономический рост и усиление обороноспособности страны в качестве целей на национальном уровне; не считают, что законы государства надо исполнять, если не согласен с ними; не хотят участвовать в электоральной политике ни как избиратель, ни как баллотирующийся, а в качестве способа отстаивать права чаще других выбирают бойкот (пассивное средство) и реже других — демонстрацию (активное средство). Кроме того, чаще других нетрадиционные мусульмане считают, что получение государственных пособий, на которые у человека нет прав, и неуплата налогов — это нормально.

При этом они реже других соглашаются с тем, что ислам должен быть вне политики. Кроме того, они реже других поддерживают точку зрения, согласно которой люди должны выбирать политических лидеров на свободных, честных выборах, хотя и среди них доля поддерживающих этот тезис составляет 83%. У нетрадиционных мусульман есть и другая интересная особенность — они чаще других групп не считают работу и карьеру чем-то важным, предпочитая «не переусердствовать» при подготовке к интервью на высокооплачиваемом рабочем месте, а также чаще поддерживая точку зрения, согласно которой работать надо как можно меньше. В то же время они настроены на карьерный рост и продвижение, даже если это вызывает в их жизни существенные неудобства.

Секулярные — как следует из названия — отличаются от прочих групп более низкой важностью религиозности и, как следствие, мягкостью внутрирелигиозных установок. Мечеть, в отличие как от суфиев, так и от нетрадиционных мусульман, они выбирают исходя из того, куда им удобнее добираться, а также, если спор разрешался имамом, оказавшимся родственником оппонента героя, чаще либо советуют не подчиняться решению, либо не имеют по этому поводу точки зрения. Они реже ходят

в мечеть и реже постытся на уразу. И они чаще считают, что ислам должен быть вне политики.

Вместе с этим, секулярные существенно отличаются от прочих групп и на уровне ценностей и установок. В частности, они чаще всех других нацелены на творческую самореализацию — в работе для них чаще важно получение удовольствия в процессе (и работа как таковая важна чаще), а в детях они в большей мере хотели бы взрастить воображение, самовыражение (однако также бережливость и решительность), а кроме того — независимость. Независимость и свобода, в целом, характеризуют их ценностный ряд. Они реже представителей других групп высказываются против жизни рядом с гомосексуалистами и незарегистрированными парами; они чаще считают, что можно оправдать гомосексуализм, аборт, проституцию, развод, сексуальные отношения до брака, а также самоубийство (но и получение взяток, используя служебное положение); они чаще выступают за равноправие женщин в работе и учебе, а также за их возможности самостоятельно искать мужа. Они ценят светское образование и науку больше остальных. Они выступают за универсализм — поддерживают чаще других равное распределение денег на благотворительность между мусульманами и немусульманами, а также чаще других поддерживают межрелигиозные браки.

Одновременно с этим, они, как и нетрадиционные мусульмане (хотя и в меньшей степени), не доверяют окружающим их людям (правда «набор» групп, которым они меньше доверяют, немного отличается — в их случае это единоверцы, родственники, земляки и люди своей национальности), а также чаще других оправдывают самосуд, хотя, в целом, насилие не поддерживают — выступают против домашнего насилия и занимают промежуточные позиции по «насилию против других людей». В части отношений с государством и публичной сферой их позиция неоднозначная и противоречивая — например, они чаще выступают против неформальных отношений с госорганами, но, одновременно, реже высказываются против взяточничества. Они не демократичнее других — не отличаются от остальных в распределении ответов на вопросы о необходимости выборов и о личном участии в электоральных процессах. Вместе с тем, в публичных протестах они видят смысл участвовать чуть чаще других. И — они наименее счастливые из всех четырех групп.

Четвертая группа — традиционные — занимают промежуточную позицию по большинству вопросов. В случае, если их пози-

ции являются крайними, они оказываются с краю наряду с одной из групп — либо с секулярными, разделяя с ними часть антиконсервативных (гендерный вопрос, универсализм) установок, либо с суфиями, сходясь с ними по части доверия тем или иным группам, а также включенности в традиционные иерархии. Реже позиции совпадают с нетрадиционными мусульманами. Эти две группы чаще других прибегают к интернет источникам, когда хотят найти ответ на тот или иной вопрос, а также в некоторых ситуациях чаще других готовы решать проблемы, задействуя личные связи. Ценностей, которые бы отличали эту группу от всех остальных групп, зафиксировано не было.

Группы, таким образом, во многом отличаются. Вместе с этим, есть ряд ценностей и установок, в отношении которых между группами отличий не зафиксировано. Нет различий в общей толерантности к таким «чужакам», как люди других рас и национальностей, и нетолерантности к носителям социальных пороков — наркоманам. Нет различий в важности семьи и здоровья. Есть консенсус в отношении таких нарушений порядка, как проезд без билета в транспорте, а также кража чужой собственности. Кроме того группы в целом не отличаются в части отношения к некоторым модусам участия в общественной жизни (благоустройство, петиции главе республики, борьба за гражданские права).

Были, кроме того, зафиксированы пересечения между группами в части ценностей и установок (см. таблицу 2). Эти пересечения были частью ожидаемы, частью неожиданными. Суфии и нетрадиционные мусульмане оказались сходны в части ценности религии как таковой, но также и религиозной идеологизированности — так, им, в отличие от прочих дагестанцев, важно идеологическое направление, которого придерживается имам мечети, куда они ходят на джума-намаз. Кроме того, представителям обеих этих групп в большей степени, чем всем прочим, свойственна консервативность в гендерном вопросе — они чаще считают, что работа и учеба приоритетна для мужчин. Между суфиями и секулярными, за исключением вопросов, где нет различий между большинством дагестанцев, сходств не зафиксировано, более того, по значительной части вопросов они находятся в противофазе. Сходства между нетрадиционными и секулярными проходят по трем линиям. Прежде всего, это недоверие различным группам в обществе, к которым они имеют отношение — родственникам, землякам, представителям их национальности. Во-вторых, это поддержка насилия в случае, если государство от-

казывается осуществлять функцию поддержания справедливости. В-третьих, это индивидуализм и готовность к риску в карьерных вопросах.

Таблица 2: Сходство между группами

| Пары групп                  | Сходство                                                                                    |
|-----------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------|
| Суфии — нетрадиционные      | Религиозность, религиозная идеологизированность, консервативность в гендерном вопросе,      |
| Суфии — секулярные          | -                                                                                           |
| Нетрадиционные — секулярные | Поддержка самосуда, недоверие разным группам, в которые они входят, индивидуализм в карьере |

Таким образом, можно говорить о том, что, как минимум, три из четырех выделенных групп — суфии, нетрадиционные и секулярные — действительно обладают ценностным профилем, который отличает их от представителей других групп. Для суфиев свойствен конформизм, они хорошо вписаны в существующие общественные отношения и чувствуют себя защищенными и счастливыми. Нетрадиционные мусульмане консервативны и, не доверяя людям вокруг, предпочитают жить в «параллельном обществе», частью на основе шариата, частью — самостоятельного поддержания справедливости. В том числе с помощью насилия, в отношении которого они не испытывают сильных предубеждений. Секулярные — тяготеют к либеральным ценностям: они толерантны к группам, к которым остальные дагестанцы нетолерантны, они выступают за гендерное равенство, но — они, как и нетрадиционные, не доверяют людям и, вероятно, институтам, и, будучи против насилия, не порицают насильственное поддержание справедливости. Они чувствуют себя незащищенными и — наименее счастливыми.

### Результаты исследования: оправдание насилия

На основе вышесказанного представляется, что именно ось религиозность — счастье — защищенность — доверие — насилие явля-



ется ключевой для понимания различий между группами. В последующем анализе произведена попытка выявить связи между этими переменными, которые характеризуют дагестанское общество, и объяснить, почему одни поддерживают и оправдывают насилие, а другие — нет.

В целом вопрос для этого этапа анализа можно сформулировать следующим образом: с какими факторами связаны установки на насилие? Можно также выделить две общие гипотезы. Согласно первой, установка на насилие является функцией от религиозности и принадлежности к той или иной религиозной группе (в данном случае — к нетрадиционным мусульманам). Согласно второй, установка на насилие связана в первую очередь с факторами среды и самоощущения мусульманина — тем, насколько он защищен, насколько он может доверять окружающим и, в конечном счете, насколько он счастлив. В качестве зависимых переменных, таким образом, были выбраны те, которые описывают установки на насилие — «оправдание насилия в целом» и «оправдание мести». Последняя переменная была создана на основе виньетки, в которой после несправедливого суда отец погибшего в ДТП убил виновника аварии. Среди прочих именно эти переменные были выбраны в связи с тем, что одна из них (оправдание насилия в целом) в большей степени описывает элемент мировоззрения человека, а другая (оправдание мести) описывает более практически-ориентированные установки.

В предварительный корреляционный анализ были введены переменные, характеризующие степень религиозности респондентов, их религиозную принадлежность, уровень обобщенного доверия, защищенности и счастья, а также описывающие их социально-демографические характеристики (возраст, пол, уровень образования, уровень образования родителей). В таблице 3 представлены простые<sup>30</sup> корреляции между основными переменными.

30. Метод корреляционного анализа — корреляция Пирсона, в т. ч. и для бинарных переменных в связи с тем, что за бинарными переменными в измерении установки предполагаются континуумы.

Таблица 3: Корреляты оправдания насилия<sup>31</sup>

| Корреляции                                                              |                                                                      | Оправдание насилия в целом<br>(1 максимальное неоправдание, 4 максимальное оправдание) | Оправдание места (1 максимальное неоправдание, 4 максимальное оправдание) |
|-------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------|
| Пол                                                                     | 1 — м, 2 — ж                                                         | -0,173*** (1580) <sup>33</sup>                                                         | -,097** (1355)                                                            |
| Возраст                                                                 | Шкала (18 — 76 лет)                                                  | -0,049** (1542)                                                                        | -0,023 (1322)                                                             |
| Какой у Вас уровень светского образования                               | 1 — начальное, 2 — среднее, 3 — среднее профессиональное, 4 — высшее | 0,071** (1583)                                                                         | 0,002 (1356)                                                              |
| У ваших родителей есть высшее образование                               | 1 — есть у обоих, 2 — есть у одного, 3 — нет ни у кого               | -0,080*** (1577)                                                                       | -0,04 (1351)                                                              |
| Делаете ли Вы пятикратный намаз                                         | 1 — всегда, 2 — иногда, 3 — никогда                                  | 0,043 (1656)                                                                           | 0,088** (1421)                                                            |
| Суфии против нетрадиционных                                             | 1 — суфии, 2 — нетрадиционные                                        | 0,181*** (814)                                                                         | 0,154*** (685)                                                            |
| Нетрадиционные против всех остальных                                    | 1 — нетрадиционные, 2 — все остальные                                | -0,113*** (1646)                                                                       | -0,071** (1408)                                                           |
| Счастливы ли Вы                                                         | 1 — полностью счастливы, 4 — полностью несчастлив                    | 0,084** (1649)                                                                         | 0,139** (1415)                                                            |
| Чувствуете ли Вы себя защищенным                                        | 1 — да 4 — нет                                                       | 0,041 (1652)                                                                           | 0,148** (1419)                                                            |
| Большинству людей можно доверять или нужно быть осторожным              | 1 можно доверять, 0 — нужно быть осторожным                          | -0,052* (1531)                                                                         | -0,099** (1324)                                                           |
| Всем людям, если их поступки не доказывают, что они не достойны доверия | 1 — да, 0 — нет                                                      | -0,054* (1646)                                                                         | -0,089** (1414)                                                           |

31. Здесь и далее \* — связь значима на уровне 0,05, \*\* связь значима на уровне 0,01, \*\*\* связь значима на уровне 0,001, в скобках приведено значение N.

Согласно результатам этого анализа, женщины реже, чем мужчины, оправдывают насилие, однако связь между оправданием насилия в целом и полом сильнее, чем между этой же переменной и оправданием мести. Есть связь между возрастом и оправданием насилия: чем старше человек, тем реже он оправдывает насилие в целом; однако связи между возрастом и оправданием мести не зафиксировано. Нет связи между оправданием мести и уровнем образования — респондентов и их родителей. Вместе с этим, поддержка насилия в целом с уровнем образования связана, и связь эта неожиданна — чем выше соответствующий показатель у респондента и у его родителей, тем вероятнее, что он будет, в целом, поддерживать насилие.

Уровень религиозности связан с оправданием мести. С насилием в целом эта переменная не связана. Как уже было показано, есть связь между принадлежностью к тем или иным религиозным группам и оправданием насилия. Нетрадиционные мусульмане оправдывают насилие чаще суфиев и чаще всех религиозных групп вместе взятых. При этом суфии ближе к нетрадиционным в части мести и дальше от них в части оправдания насилия в целом.

Играет роль уровень счастья: чем счастливее человек и чем более он защищен (между этими переменными зафиксирована сильная связь), тем реже он поддерживает самосуд. Что же касается насилия в целом, оно связано только с уровнем счастья, а с чувством защищенности — нет. Кроме того, есть негативная связь между оправданием обоих типов насилия и показателями обобщенного доверия.

На основании этого анализа, таким образом, можно предположить, что если оправдание насилия в целом связано в большей степени с социально-демографическими характеристиками и принадлежностью к тем или иным религиозным группам, то установки на восстановление справедливости — функция от общественных отношений, в которые включен респондент, и его мироощущения. Для проверки этой гипотезы и гипотез, сформулированных выше, был осуществлен регрессионный анализ. Ниже представлены два набора моделей, призванных объяснить распределение ответов на вопросы об оправдании насилия в целом и мести, соответственно.

Таблица 4: Регрессионный анализ<sup>32</sup> оправдания насилия в целом

| Значимость модели | R2    | Принадлежность к нетрадиционным мусульманам | Чувство защищенности | Уровень счастья | Обобщенное доверие | Религиозность (5-кратный намаз) | Уровень образования родителей | Уровень образования | Возраст  | Пол        |
|-------------------|-------|---------------------------------------------|----------------------|-----------------|--------------------|---------------------------------|-------------------------------|---------------------|----------|------------|
| >0,0001           | 0,044 |                                             |                      |                 |                    |                                 |                               |                     | -0,044   | -0,177***  |
| >0,0001           | 0,034 |                                             |                      |                 |                    |                                 | -0,072**                      | 0,063*              | -0,031   | -0,179***  |
| >0,0001           | 0,052 |                                             |                      |                 |                    | 0,090***                        | -0,065*                       | 0,059*              | -0,053*  | -0,197***  |
| >0,0001           | 0,056 |                                             |                      |                 | -0,018             | 0,078***                        | -0,059*                       | 0,071***            | -0,050   | -0,207***  |
| >0,0001           | 0,059 |                                             |                      | 0,091***        |                    | 0,077***                        | -0,072**                      | 0,063*              | -0,065*  | -0,204***  |
| >0,0001           | 0,054 |                                             | 0,045                |                 |                    | 0,086***                        | -0,065*                       | 0,059*              | -0,063*  | -0,0197*** |
| >0,0001           | 0,060 |                                             | 0,012                | 0,086**         |                    | 0,078***                        | -0,071**                      | 0,063*              | -0,069*  | -0,205***  |
| >0,0001           | 0,069 | -0,139***                                   |                      |                 |                    | 0,140***                        | -0,060*                       | 0,055*              | -0,037   | -0,200***  |
| >0,0001           | 0,075 | -0,142***                                   |                      | 0,093***        |                    | 0,117***                        | 0,071**                       | 0,071**             | -0,076** | -0,234***  |
| >0,0001           | 0,076 | -0,155***                                   | 0,013                | 0,085***        |                    | 0,129***                        | -0,066*                       | 0,060*              | -0,048   | -0,208***  |

### Зависимая переменная: оправдание мести

32. Все регрессионные модели выполнены с помощью метода OLS-регрессии, для чего принято допущение о равенстве интервалов между значениями зависимых переменных.

Первый набор моделей описывает факторы, связанные с оправданием насилия в целом. Наибольшей объяснительной силой обладает пол. Возраст значим лишь в части моделей. Играть роль религиозность — чем чаще человек делает намаз, тем более он склонен оправдывать насилие в целом. Ограниченную роль играют факторы среды и мироощущения — если уровень обобщенного доверия и ощущение защищенности при учете социально-демографических характеристик и характеристик религиозности респондента не значимы, уровень счастья в рамках этого набора моделей оказывается значим в сочетании с любыми переменными.

Большое значение для проверки гипотез о факторах оправдания насилия имеет включение в набор моделей принадлежности к религиозной группе «нетрадиционные мусульмане». Если объяснительная сила модели увеличивается, а факторы среды и мироощущения (доверие, счастье, защищенность) перестают быть значимыми, это означает, что сама по себе принадлежность к нетрадиционным мусульманам объясняет распределение этих переменных, а, кроме того, в этой переменной содержится еще что-то, что также объясняет оправдание повседневного насилия. Например — те или иные нормы или настроения, сложившиеся в этом обществе. Если принадлежность к нетрадиционным мусульманам окажется не значима, а значимость социально-демографических характеристик респондентов и факторов среды сохранится, можно говорить о том, что соответствующее отношение к проблеме не имеет связи с религиозной принадлежностью *per se*. Если значимы все наборы факторов, можно сделать вывод, что свою роль в определении отношения к насилию играют все они в разной степени.

В данном случае (модели 9 и 10) объяснительная сила принадлежности к нетрадиционным мусульманам оказывается больше, чем у факторов среды, но меньше, чем у социально-демографических переменных. В модели 10, куда включены как принадлежность к нетрадиционным мусульманам, так и счастье и защищенность, счастье оказывается значимым, а защищенность — нет. Таким образом, можно говорить о том, что в формировании установки на насилие факторы среды и мироощущения некоторым образом важны, но важнее — принадлежность к религиозной группе «нетрадиционные мусульмане». Коэффициент детерминации финальной модели — 7,6%<sup>33</sup>.

33. О больших и небольших значениях R2 см.: Frost, J. (2013) "Regression Analysis: How Do I Interpret R-squared and Assess the Goodness-of-Fit?", *The Minitab Blog*.

Обобщая, можно сказать, что с оправданием насилия в целом, согласно этому анализу, связаны два блока переменных — социально-демографические и связанные с религиозной принадлежностью. Отдельный значимый фактор — уровень счастья. Насилие более склонны оправдывать мужчины, молодые, молящиеся, несчастные, а также — нетрадиционные мусульмане. Факторы среды (защищенность, доверие) в этих моделях не значимы.

Второй набор моделей призван объяснить распределение ответов на виньетку, в которой отец погибшего автомобилиста убивает виновника аварии, несправедливо оправданного судом. В этом наборе моделей сохраняет значимость пол. Уровень же образования — респондента и его родителей — теряет объяснительную силу. Кроме того, сохраняет значимость переменная «религиозность». Вместе с этим, и это отличает данный набор моделей от двух предыдущих, на первые роли в объяснении поддержки самосуда выходят факторы среды и самоощущения. Счастье, защищенность и доверие в этих моделях оказываются значимы как по отдельности (будучи проконтролированными по полу и религиозности), так и все вместе, в последнем случае прибавляя около 3% объяснительной силе модели. На фоне этого теряется важность принадлежности к группе «нетрадиционные мусульмане». Эта переменная значима, однако, во-первых, сила связи снижается, если проконтролировать ее по факторам среды, а во-вторых, к объяснительной силе модели эта переменная прибавляет около 0,5%. На этом основании можно утверждать, что в объяснении поддержки самосуда такие факторы, как доверие, защищенность и счастье, выходят на первый план, оттесняя как религиозность, так и принадлежность к религиозной группе «нетрадиционные».

Таким образом, на основании приведенных моделей можно говорить о том, что оправдание насилия связано со следующим набором факторов. Во-первых, это социально-демографические характеристики. Женщины, в целом, менее склонны оправдывать насилие, чем мужчины. Кроме того, более высокий уровень человеческого капитала (уровень образования респондента и его родителей) связан с большей поддержкой насилия в целом. Второй блок факторов включает характеристики социальной среды и личного мироощущения. Характеристика, сильнее всего «спасающая»

30.05.2013. [<http://blog.minitab.com/blog/adventures-in-statistics-2/regression-analysis-how-do-i-interpret-r-squared-and-assess-the-goodness-of-fit>, доступ от 01.09.2017], а также Abelson, R. P. (1985) "A Variance Explanation Paradox: When a Little Is a Lot", *Psychological Bulletin* 97(1):129.

Таблица 5: Регрессионный анализ оправдания мести

| Зависимая переменная: оправдание мести | Значимость модели | R <sup>2</sup> | Принадлежность к нетрадиционным мусульманам | Чувство защищенности | Уровень счастья | Обобщенное доверие | Религиозность (5-кратный намаз) | Уровень образования родителей | Уровень образования | Возраст | Пол       | Модель    |
|----------------------------------------|-------------------|----------------|---------------------------------------------|----------------------|-----------------|--------------------|---------------------------------|-------------------------------|---------------------|---------|-----------|-----------|
|                                        | >0,0001           | 0,012          |                                             |                      |                 |                    |                                 |                               |                     | -0,021  | -0,105*** | Модель 1  |
|                                        | >0,0001           | 0,012          |                                             |                      |                 |                    |                                 | 0,046                         | -0,005              |         | -0,099*** | Модель 2  |
|                                        | >0,0001           | 0,021          |                                             |                      |                 |                    | 0,110***                        |                               |                     |         | -0,121*** | Модель 3  |
|                                        | >0,0001           | 0,027          |                                             |                      |                 |                    | 0,101***                        |                               |                     |         | 0,112***  | Модель 4  |
|                                        | >0,0001           | 0,038          |                                             |                      | 0,135***        | -0,096**           | 0,087**                         |                               |                     |         | -0,124*** | Модель 5  |
|                                        | >0,0001           | 0,040          |                                             | 0,139***             |                 |                    | 0,089**                         |                               |                     |         | -0,115*** | Модель 6  |
|                                        | >0,0001           | 0,047          |                                             | 0,103***             | 0,094**         |                    | 0,078**                         |                               |                     |         | -0,118*** | Модель 7  |
|                                        | >0,0001           | 0,048          |                                             | 0,086**              | 0,091**         |                    | 0,073*                          |                               |                     |         | -0,111*** | Модель 8  |
|                                        | >0,0001           | 0,032          | -0,113***                                   |                      |                 | -0,073**           | 0,155***                        |                               |                     |         | -0,124*** | Модель 9  |
|                                        | >0,0001           | 0,053          | -0,075*                                     | 0,081**              | 0,083**         | -0,071*            | 0,105**                         |                               |                     |         | -0,114*** | Модель 10 |

от оправдания насилия — это уровень счастья. Чем счастливее человек, тем менее вероятно, что он будет оправдывать насилие. Большую или меньшую роль играют также такие факторы, как чувство



защищенности и доверие — более высокие показатели по этим переменным связаны с более низкими показателями по поддержке мести. Кроме того — и сила этой связи относительно высока — с поддержкой насилия позитивно связан одновременно уровень религиозности как таковой и принадлежность к религиозной группе «нетрадиционные мусульмане». Удельный вес каждого фактора разнится в зависимости от объясняемой переменной. Однако, если в объяснении насилия в целом на первый план выходят социально-демографические характеристики респондента, а также принадлежность к религиозной группе «нетрадиционные», а факторы среды (защищенность, доверие) уходят на второй план, в оправдании мести, когда иным образом справедливости добиться невозможно, вклад факторов среды и мироощущения оказывается решающим.

В целом же можно говорить о том, что, наряду с социально-демографическими характеристиками, в формировании отношения дагестанца к насилию участвует как его опыт и мироощущение, так и религиозные круги, к которым он относится. Одно накладывается на другое, но не в полной мере, и, в результате, хотя в целом нетрадиционные чувствуют себя менее защищенными, чем в среднем, принадлежностью к этой группе распределение переменной «чувство защищенности» объяснить нельзя (хотя бы потому, что другой наименее защищенной группой, согласно самоощущению, будет группа секулярные), а значит, ощущение незащищенности в дагестанском обществе складывается иначе, чем только через принадлежность к кругам нетрадиционных мусульман. В свою очередь, в этих кругах есть что-то, что само по себе (помимо ощущения незащищенности) связано с более высоким уровнем поддержки насилия. Эти факторы можно искать как в содержании религиозных догматов, разделяемых членами группы, так и в циркулирующих в этих кругах интерпретациях индивидуального и коллективного опыта их участников или событий, напрямую с ними не связанных (например, войны в Сирии). Очевидно, однако, что исчерпывающее объяснение оправдания насилия следует искать на пересечении и во взаимодействии указанных факторов и факторов, не вошедших в анализ, в свете лимитированности объясняющих переменных.

## **Заключение**

Подведем основные итоги проведенного исследования.

Во-первых, в зависимости от характера религиозных взглядов были выделены четыре группы дагестанских мусульман — суфии,

нетрадиционные, секулярные и традиционные. Был осуществлен анализ ценностных различий между этими группами. Выяснилось, что группы различаются по большинству вопросов и что для каждой группы, за исключением традиционных (которые в своих установках частично находятся на шкале между установками других групп, а частью «повторяют» установки разных групп), можно создать ценностный профиль.

Так, суфии религиозны, являются приверженцами покорности в качестве основы поведения, выступают против насилия и конфликтов в обществе, консервативны в части гендерных вопросов доверяют окружающим и чувствуют себя защищенными. Суфии, кроме того, в среднем счастливее представителей прочих групп.

Нетрадиционные мусульмане — тоже религиозны, в гендерных вопросах они еще консервативнее суфиев, их идентичность в первую очередь связана с исламом, от остальных групп они дистанцируются, а также пытаются жить в «параллельных мирах» с государством. Они чаще других поддерживают насилие: как в целом, так и связанное с местью в ситуации несправедливости. Одновременно с этим они чаще поддерживают параллельные институты справедливости — например, разрешение споров у имама. Кроме того, эта группа наименьшим образом ценит в жизни работу, хотя и настроена на карьерное продвижение.

Секулярные больше других выражают установки на независимость и самореализацию. В работе для них важно, чтобы она приносила удовольствие, в гендерных вопросах они выступают за равноправие и свободу для женщин, кроме того они — сторонники универалистских ценностей и идентичностей. Вместе с этим, они, как и нетрадиционные мусульмане, чувствуют себя незащищенными и полагают, что, если общественные институты не справляются с поддержанием справедливости, насилие — способ ее восстановления. Секулярные наименее счастливые из всех групп.

Во-вторых, к основным факторам, определяющим отношение к насилию, можно отнести:

- социально-демографические характеристики респондентов, прежде всего пол — женщины значительно реже оправдывают насилие;
- религиозность: чем религиознее респондент, тем вероятнее, что он будет оправдывать насилие;
- факторы среды и самоощущения: чем защищеннее респондент, чем больше он доверяет окружающим и, главное, чем

он счастливее, тем ниже вероятность, что он будет оправдывать насилие;

- принадлежность к религиозной группе «нетрадиционные»: нетрадиционные мусульмане чаще всех других оправдывают насилие.

При этом, если за оправдание насилия в целом в большей мере «ответственна» принадлежность к религиозной группе «нетрадиционные», то за оправдание мести в ситуации атрофии государственных институтов справедливости в большей мере ответственны факторы среды и самоощущения.

Вместе с тем, все типы насилия в совокупности наилучшим образом объясняются всеми указанными факторами в совокупности. Одновременно, однако, следует отметить, что низкий коэффициент детерминации ограничивает надежность этих результатов и требует лучших моделей объяснения оправдания насилия в дагестанском обществе.

Очевидно, проведенное исследование не дает окончательный ответ на вопрос, чем определяются установки на оправдание насилия среди дагестанских мусульман, однако предоставляет богатую пищу для размышлений на эту тему. Причем размышлений, связанных с ключевыми вопросами дискуссий о соотношении ислама и насилия. Известно, что некоторые исследователи связывают насильственный потенциал с содержанием ислама как такового либо отдельных его направлений. Другие же считают, что радикальный ислам выступает формой протестной идеологии, сами же корни протеста необходимо искать за пределами ислама, в социальной реальности<sup>34</sup>. На Северном Кавказе вообще популярна точка зрения, что для совершения насильственных действий мусульман «зомбируют», «программируют». Вносят ли результаты опроса дагестанских мусульман какую-либо дополнительную ясность в эти вопросы?

Для начала необходимо подчеркнуть, что вопросы о насилии — «оправдание насилия в целом», с одной стороны, и «оправдание мести», с другой, — имеют одно существенное отличие. В первом случае респондент должен декларировать свои общие установки, во втором (в случае виньетки) — дать оценку конкретной ситуации насильственных действий. Заметим, что в первом блоке фактор религиозности играет более серьезную объяснительную роль, чем во втором. В какой-то мере это можно интерпретировать ис-

34. Наиболее известна дискуссия на эту тему между Жилем Кепелем и Оливье Руа.

ходя из того, что часть практикующих мусульман не может полностью отрицать насилие в том случае, если возможность насильственных действий признается в Коране и Сунне. С подобной гипотезой вполне согласуется более значимая установка на насилие среди нетрадиционных мусульман, которые склонны наиболее буквалистски понимать священные книги, а также связь установки на насилие с уровнем образования — можно предположить, что более образованные респонденты в большей мере знакомы с богословскими аспектами этой темы и готовы ориентироваться на них в своих ответах.

Остается дискуссионным вопрос, насколько из деклараций об оправдании насилия можно делать вывод о вероятности насильственных действий на практике. При обсуждении результатов исследования один из участников объяснил, что не смог признать однозначно неоправданной ситуацию, когда муж бьет жену, поскольку в Коране это считается в определенных условиях допустимым. Однако сам он никогда не поднимал руку на свою супругу и не может представить себе ситуацию, когда бы такое произошло. Аналогичные рассуждения неоднократно приходилось встречать и в ходе качественных исследований. Так что, скорее всего, хотя признание допустимости насилия на декларативном уровне и может повышать вероятность насильственных действий, отождествлять эти два процесса было бы неправильно.

В то же время наибольшая важность факторов среды при оправдании фактического насилия («оправдание мести») заставляет вспомнить позицию тех экспертов, которые говорят об особой важности не религиозных взглядов, а именно ситуации в обществе для понимания данного феномена. Дискриминация людей в зависимости от принадлежности к тем или иным религиозным течениям, силовое давление на «религиозных диссидентов» — то есть все то, что делает человека менее защищенным, менее счастливым, менее готовым доверять окружающим — очевидно, существенно влияет на готовность к насильственным действиям. И если тот факт, что более половины секулярных оправдывают самосуд, можно объяснить значительным влиянием адатов (в том числе кровной мести) на эту группу, согласие с подобными действиями, не дозволенными шариатом, со стороны почти половины принявших участие в опросе нетрадиционных мусульман гораздо более показательное. Это очень хорошо демонстрирует, что в ситуации потери доверия к официальным институтам поддер-

жания правопорядка люди готовы оправдывать даже те меры, которые не соответствуют их религиозным взглядам, если они отвечают их чувству справедливости. И именно этим, а не исламской догматикой, может объясняться их склонность к насильственным практикам.

## Библиография / References

- Пузанова Ж.В., Тертышников А.Г. Метод виньеток в социологических исследованиях: методологические принципы и методические решения // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. 2015. №. 4.
- Abelson, R. P. (1985) "A Variance Explanation Paradox: When a Little Is a Lot", *Psychological Bulletin* 97(1): 129.
- Alexander, C.S., Becker, H.J. (1978) "The Use of Vignettes in Survey Research", *Public Opinion Quarterly* 42(1): 93–104.
- Allinsmith, B. (1948) "Religious Affiliation and Politico-Economic Attitude: A Study of Eight Major US Religious Groups", *Public Opinion Quarterly* 12(3): 377–389.
- Arcia, A. (2014) "Facebook Advertisements for Inexpensive Participant Recruitment among Women in Early Pregnancy", *Health Education & Behavior* 41(3): 237–241.
- Asal, V., Brown, M. (2010) "A Cross-National Exploration of the Conditions that Produce Interpersonal Violence", *Politics & Policy* 38(2): 175–192.
- Glenn, N.D. (2005) *Cohort Analysis*. Vol. 5. Sage.
- Head, B.F., et al. (2016) "Advertising for Cognitive Interviews: a Comparison of Facebook, Craigslist, and Snowball Recruiting", *Social Science Computer Review* 34(3): 360–377.
- Hofstede, G.H. (1984) *Culture's Consequences: International Differences in Work-related Values*. Sage.
- Inglehart, R. (2015) *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics*. Princeton University Press.
- Inglehart, R., Baker, W.E. (2000) "Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values", *American sociological review* 65(1): 19–51.
- Inglehart, R.F. (2008) "Changing Values among Western Publics from 1970 to 2006", *West european politics* 31(1–2): 130–146.
- Karstedt, S. (2006) "Democracy, Values, and Violence: Paradoxes, Tensions, and Comparative Advantages of Liberal Inclusion", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 605(1): 50–81.
- Kishor, S., Johnson, K. (2004) *Profiling Domestic Violence: A Multi-Country Study*. ORC Macro.
- Koenig, M.A., et al. (2006) "Individual and Contextual Determinants of Domestic Violence in North India", *American Journal of Public Health* 96(1): 132–138.
- Malešević, S. (2010) *The Sociology of War and Violence*. Cambridge University Press.
- Parboteeah, K.P., Paik, Y., Cullen, J.B. (2009) "Religious Groups and Work Values: A Focus on Buddhism, Christianity, Hinduism, and Islam", *International Journal of Cross Cultural Management* 9(1): 51–67.

- Pöttschke, S., Braun, M. (2016) "Migrant Sampling Using Facebook Advertisements: A Case Study of Polish Migrants in Four European Countries", *Social Science Computer Review* 1–21.
- Puzanova, Zh.V., Tertyshnikova, A.G. (2015) "Metod vin'etok v sotsiologicheskikh issledovaniyakh: metodologicheskie printsipy i metodicheskie resheniya" ["Vignettes in sociological research: Methodological principles and methodological solutions"], *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Sotsiologiya* 4.
- Robertson, C.J., et al. (2001) "Beliefs about Work in the Middle East and the Convergence versus Divergence of Values", *Journal of World Business* 36(3): 223–244.
- Rokeach, M. (1973) *The Nature of Human Values*. Free press.
- Schwartz, S.H. (1992) "Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries", *Advances in Experimental Social Psychology* 25: 1–65.
- Verkuyten, M., Yildiz, A.A. (2009) "Muslim Immigrants and Religious Group Feelings: Self-Identification and Attitudes among Sunni and Alevi Turkish-Dutch", *Ethnic and Racial Studies* 32(7): 1121–1142.
- Walby, S. (2013) "Violence and Society: Introduction to an Emerging Field of Sociology", *Current Sociology* 61(2): 95–111.

КОНСТАНТИН КАЗЕНИН

## Исламское право в ситуации конкуренции правовых систем: случай Северного Кавказа

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-3-234-264>

*Konstantin Kazenin*

### Islamic Law in the Situation of Rivalry of Different Legal Systems: The Case of the North Caucasus

**Konstantin Kazenin** — Ye.T. Gaidar Institute for Economic Policy (Moscow, Russia). [kz@iep.ru](mailto:kz@iep.ru)

*The goal of this article is to provide a general overview of current research concerning the use of religious norms as an instrument of social regulation in the North Caucasus. The use of Islamic legal norms is an example of legal pluralism, i.e., parallel coexistence of different legal systems or their separate legal norms. The author gives a detailed analysis of two aspects of the use of religious norms to resolve conflicts in the eastern part of the North Caucasus. He considers alternatives to the use of these norms and also social factors that motivate residents to resort to these norms. The choice of the eastern part of the North Caucasus (Dagestan, Chechnya, Ingushetia) as a research area is determined by the fact that legal pluralism is much more widespread there than in the west of the North Caucasus.*

**Keywords:** legal pluralism, Northern Caucasus, Dagestan, Chechnya, Islam, Islamic law.

### Введение

**Ц**ЕЛЬ настоящей обзорной статьи — дать читателю общее представление о текущем состоянии исследований использования религиозных норм как инструмента социального регулирования на Северном Кавказе. Применение норм религиозного права для разрешения конфликтов, не имеющих отношения к функционированию собственно религиозных институций, — это один из факторов, определяющих роль религии в обществе. Современные страны и регионы с преобладанием му-



сульманского населения отличаются как по степени исследованности вопроса о действии в них религиозных правовых норм, так и, насколько можно судить на основе имеющихся исследований, по реальным масштабам этого явления.

На Северном Кавказе использование норм религиозного права имеет важную особенность, состоящую в том, что там эти нормы не имеют обязательного действия, в отличие от российского законодательства. В ряде северокавказских республик, в основном на Северо-Восточном Кавказе, после распада СССР наблюдается определенный «ренессанс» исламских правовых норм, но обращение к ним в конкретных ситуациях, требующих нормативного регулирования, возможно только по согласию заинтересованных сторон, а соблюдение таких норм, разумеется, не имеет и не может иметь законного силового обеспечения. При этом реальный набор альтернатив при урегулировании тех или иных конфликтных ситуаций может включать в себя также урегулирование на основе так называемого «обычного права» (адата), то есть норм, закрепленных традицией северокавказских народов и не заданных религией. Кроме того, в современных северокавказских городах результаты исследований позволяют говорить о стихийно сложившемся в постсоветские годы порядке регулирования споров, не основанном в полной мере ни на одной из имеющихся там правовых систем (см. ниже). Ниже все нормы, которые используются в практике разрешения конфликтов, но не основаны на государственном законодательстве, мы будем называть *неформальными* правовыми нормами.

Все это заставляет рассматривать действие исламских правовых норм в современных северокавказских социумах как проявление *правового плюрализма* (*legal pluralism*), то есть параллельного действия различных правовых систем или их отдельных правовых норм. С краткой характеристики этого понятия и основных подходов к его описанию мы и начинаем настоящий обзор (раздел 1). Затем мы представим основные результаты имеющихся исследований правового плюрализма на Северном Кавказе в прошлом и настоящем (раздел 2), после чего подробнее остановимся на двух аспектах современного использования религиозных норм для разрешения споров в восточной части Северного Кавказа — на составе альтернатив действию этих норм (раздел 3) и на социальных факторах, мотивирующих обращение жителей к этим нормам (раздел 4). Выбор восточной части Северного Кавказа (Дагестана, Чечни и Ингушетии) для иссле-

дования обусловлен тем обстоятельством, что там явление правового плюрализма представлено шире, чем на западе Северного Кавказа.

## **1. Понятие правового плюрализма и основные подходы к его исследованию**

Правовой плюрализм стал предметом специального изучения в общественных науках с 1970-х годов<sup>1</sup>. В самом общем понимании правовой плюрализм — это одновременное действие в некотором социуме двух или более правовых систем. Этот феномен стал отчетливо заметен в разных частях мира в XX веке по мере того, как в результате деколонизации возникали новые государства. Оказалось, что в постколониальных странах нередко действует весьма неожиданная «смесь» из государственных законов, отчасти копирующих юридическую систему бывшей страны-колонизатора, норм местного традиционного права и религиозных норм.

Удивительный для многих исследователей феномен состоял в том, что такое сосуществование в большом количестве стран не ограничилось каким-то кратким переходным периодом, а привело к «балансу» разных правовых систем, к их длительному и достаточно стабильному действию внутри одного социума. Это ставило целый ряд вопросов, прежде всего:

— почему в одном обществе могут сосуществовать разные правовые системы, несмотря на то, что их сосуществование явно усложняет систему «правил игры», действующих в этом обществе, допуская многообразие путей разрешения одного и того же конфликта?

— существуют ли какие-либо универсальные ограничения на «сочетаемость» разных правовых систем в одном обществе, то есть на то, какие формы сосуществования правовых систем возможны, а какие — нет?

— что может нарушить имеющийся «баланс» правовых систем, сосуществующих в одном социуме, привести к расширению или сужению поля применения некоторой правовой системы или к полному отказу общества от нее?

1. Из наиболее ранних работ по правовому плюрализму упомянем Griffiths, J. (1986) "What Is Legal Pluralism?", *Journal of Legal Pluralism* 24; Pospisil, L. (1970) "Legal Levels and Multiplicity of Legal Systems in Human Societies", *Conflict Resolution* 11(7).

Убедительных ответов на все эти вопросы исследования правового плюрализма пока не дали. Надо сказать, что эти исследования с момента своего зарождения носили подчеркнуто междисциплинарный характер, что вполне естественно, поскольку само явление правового плюрализма затрагивает сферы, относящиеся к ведению разных наук: юриспруденции, социологии, политологии, антропологии. «Традиционные» правоведческие исследования, концентрирующиеся на содержании письменно зафиксированных, формализованных правовых систем, для исследования правового плюрализма были недостаточны по следующим причинам:

1. В наиболее распространенном варианте правового плюрализма по крайней мере одна из действующих правовых систем не имеет общепринятой письменной версии или вовсе не зафиксирована письменно, в отличие от правовых систем, с которыми обычно работает юриспруденция;
2. В ситуации правового плюрализма важно не только уяснить содержание действующих правовых систем, но и понять, как именно они сосуществуют: в какой сфере действует какая из них; каково отношение к ним разных членов социума; возникают ли ситуации конфликта между правовыми системами и, если да, как такие конфликты разрешаются; как существование и разрешение таких конфликтов связано с политическими процессами, протекающими в обществе, и т.д.<sup>2</sup>

В силу этих обстоятельств исследование правового плюрализма невозможно без изучения сложившихся в обществе норм поведения, обычаев, неформальных договоренностей, политических практик, а также без учета отношения разных общественных групп и индивидов к действующим правовым системам. Именно это и делает необходимыми элементы социологического, антропологического, политологического анализа при изучении правового плюрализма.

На наш взгляд, имеющиеся на сегодняшний день исследования достаточно явно распадаются на несколько групп в зависимости от того, подход какой из дисциплин в них доминирует. Возможно, именно отсутствие междисциплинарного «равновесия»

2. Подробно о проблемах, связанных с использованием понятия «закон» при изучении правового плюрализма, см. Tamanaha, B.S. (2000) "A Non-Essentialist Version of Legal Pluralism", *Journal of Law and Society* 27(2): 296–321 и ссылки в указанной работе.

в большинстве исследований этого явления затрудняет на сегодняшний день создание общей теории правового плюрализма, отвечающей на поставленные выше вопросы.

В исследованиях, рассматривающих правовой плюрализм в первую очередь с точки зрения теории права, принципиальное значение имеет разграничение сильного (*strong*) и слабого (*weak*) правового плюрализма, предложенное в работах Гриффитса<sup>3</sup>. Сильный правовой плюрализм — это стихийно сложившееся сосуществование двух (или более) правовых систем в рамках одного общества. Как правило, одной из этих систем является государственное законодательство, а другие правовые системы действуют помимо или даже против воли государства. Слабый правовой плюрализм — это сосуществование различных правовых систем в одном обществе, утвержденное государством. Государство в этом случае само выступает «конструктором» усложненного варианта правовых отношений, при котором четко разграничены сферы действия различных систем права. Примером слабого правового плюрализма можно считать систему так называемого военно-народного управления, действовавшую в некоторых частях Северного Кавказа во второй половине XIX — начале XX вв. В рамках этой системы, по одним делам судопроизводство велось по российскому законодательству, а по другим делам — по обычному или исламскому праву, причем выбор «юрисдикции» был жестко регламентирован российскими государственными актами (подробнее см. раздел 2). Наиболее явный случай сильного правового плюрализма — самостоятельные центры правового регулирования, действующие в сообществах мигрантов в странах, где такие сообщества существуют незначительное время и не прошли какой-либо адаптации к местным нормам.

Следует заметить, что противопоставление сильного и слабого правового плюрализма на фоне ряда фактов выглядит как упрощение, так что сильный и слабый правовой плюрализм следует, скорее всего, считать «идеальными» типами данного явления, которое в реальности может не соответствовать в полной мере ни одному из них. Например, имеются случаи, когда государство санкционирует сосуществование двух правовых систем, однако отсутствует четкое разграничение сфер их приме-

3. См., например: Griffiths, J. (2005) "The Idea of Sociology of Law and its Relation to Law and to Sociology", *Current Legal Issues* 49.

нения. Такая ситуация, согласно М. Ворхуве<sup>4</sup>, по крайней мере в первой половине 2000-х годов имела место, например, в Тунисе, где государственные суды имеют право выносить решение, основываясь как на нормах государственного законодательства, так и на нормах исламского права (шариата), и, например, при бракоразводных процессах суды часто «смешивают» две эти системы, ссылаясь на обе из них в рамках одного решения. Кроме того, в ряде стран зафиксирована ситуация, при которой трудно однозначно определить, в какой мере государство причастно к формированию правового плюрализма. Так, в Египте времен президентства Хосни Мубарака, согласно Б. Дюпре<sup>5</sup>, система шариатских судов не была создана с прямой санкции государства, однако на практике активно поддерживалась его представителями. Эта поддержка выражалась в частом вхождении офицеров полиции в состав шариатских судов, а также в отказе полиции возбуждать уголовное дело, даже в случае убийства, если между виновным и пострадавшей стороной достигнуто примирение по шариату.

Кроме того, определенной идеализацией представляется и тезис ранних работ по правовому плюрализму, выполненных в рамках теоретико-правового подхода, о том, что правовой плюрализм всегда предполагает сосуществование правовых систем в полном объеме. Как показал Ф. Бенда-Бекманн<sup>6</sup>, на Западной Суматре (Индонезия) в судебных спорах между мусульманами о наследстве могут действовать и нормы шариата, и нормы местного обычного права; при этом в спорных случаях каждая сторона может ссылаться на выгодную ей норму, вне зависимости от того, соблюдены ли в данном наследственном деле другие нормы той же правовой системы. В исследованиях Г. Вудмана<sup>7</sup> на примере использования норм обычного права судами ряда африканских государств показано, что этот феномен может быть

4. Voorhoeve, M. (2009) "The Interaction Between Codified Law and Divine Law: the Case of Divorce for Disobedience in Tunisia", *IBLA: Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes* 204: 267–286.
5. Dupret, B. (2006) "Legal Traditions and State-Centered Law: Drawing from Tribal and Customary Law Cases of Yemen and Egypt", in D. Chatty (ed.) *Nomadic Societies in the Middle East and North Africa: Entering the 21st century*. London: Brill.
6. Benda-Beckmann, von F. (2002) "Who Is Afraid of Legal Pluralism?", *Journal of Legal Pluralism* 47: 37–82.
7. См., например: Woodman, G. (1996) "Legal Pluralism and the Search of Justice", *Journal of African Law* 40(2): 152–167.

адекватно описан только как взаимодействие различных конкретных законодательных норм, а не законодательных систем в полном объеме, поскольку в любой «точке выбора» альтернативы касаются только принятия/непринятия судом отдельных правовых положений той или иной правовой системы, а не целых правовых систем (государственного законодательства, обычного права и т. д.).

Наиболее развитой альтернативой теоретико-правовому подходу к правовому плюрализму является *политико-экономический подход*. Этот подход стремится объяснить возникновение этого феномена как результат столкновения интересов в обществе. На взгляд авторов, работающих в рамках такого подхода, правовой плюрализм — это результат борьбы разных общественных слоев или групп за контроль над теми или иными активами. Инструментом в этой борьбе может стать насаждение разными сторонами разных правовых систем, каждая из которых максимально выгодна тому, кто ее «продвигает».

Конфликт интересов как база возникновения правового плюрализма достаточно хорошо изучен, например, в работах по правовому плюрализму в разных регионах Индонезии<sup>8</sup>. Там нормы обычного права, закрепляющие за жителями сел исключительные права на пользование землями, непосредственно примыкающими к селу, перестали действовать еще во времена голландской колонизации во второй половине XIX века, однако в конце 1990-х годов, после смерти президента Сукарто и начала демократических преобразований в стране, жители сел стали апеллировать к этим нормам в экономической борьбе с крупными агропромышленными компаниями, пользовавшимися бывшими сельскими землями. Конфликт, в котором одна из сторон обосновывала свои требования «старыми» правовыми нормами, во многих случаях находил формальное решение в рамках современного законодательства — через получение сельскими жителями долей в компаниях, чье право на земли они оспаривали.

В ряде работ показано, что нормы правовых систем, отличных от государственного законодательства, могут использоваться сторонами политических конфликтов как инструмент для укрепления собственного влияния и ограничения влияния соперни-

8. Benda-Beckmann, von F. "Who Is Afraid of Legal Pluralism?".

ка. Приведем пример, касающийся той же Индонезии. А. Салим<sup>9</sup> показывает, что борьба за признание государством расширенных полномочий шариатских судов в индонезийской провинции Ачех, начавшаяся в 1990-е годы и в целом завершившаяся успехом поборников шариата, велась политическими силами, заинтересованными в максимальной автономии данной провинции. Так правовая система, действующая на некоторой территории, становится гарантией политического статуса территории, которого добиваются адепты данной правовой системы.

## 2. Конкуренция правовых норм на Северном Кавказе: обзор исследований

В данном разделе мы кратко представим основные результаты имеющихся исследований по феномену правового плюрализма в северокавказских республиках. В целом эти исследования убедительно показывают, что сегодня на Северном Кавказе, точнее, в северо-восточной его части (в Дагестане, Ингушетии и Чечне), некоторые типы конфликтов могут разрешаться с использованием норм правовых систем, исторически существовавших там еще в XIX веке и ранее — норм исламского права (шариата) и норм традиционного, или обычного, права (адата). Действие норм этих систем на современном Северном Кавказе никак не закреплено какими-либо обязательными для граждан правовыми актами и возможно только при добровольном согласии участников тех достаточно немногочисленных на сегодняшний день сфер социально-экономической жизни, в которых эти нормы используются.

Большинство исследований правового плюрализма на Северном Кавказе рассматривает его под историко-этнографическим углом зрения<sup>10</sup>. Приоритетное внимание уделяется процессу фор-

9. Salim, A. (2009) *Dynamic Legal Pluralism in Indonesia: the Shift in Plural Legal Orders of Contemporary Aceh*. Max Plank Institute for social anthropology. Working paper 110.

10. См., напр., Албогачиева М.С.-Г. Особенности взаимодействия российской судебной-правовой системы и традиционных правовых институтов ингушского общества // Общество как объект и субъект власти: очерки по политической антропологии Кавказа / под ред. Ю.Ю. Карпов. СПб: Петербургское востоковедение. 2012. С. 142–208; Бобровников В.О. Правовой плюрализм дагестанского адата // Обычай и закон в письменных памятниках Дагестана V — начала XX в. Т. II / сост. В.О. Бобровников. М.: Издательский дом Марджани, 2009; Северный Кавказ в составе Российской Империи / под ред. Бобровникова В.О., И.Л. Бабича. М.: Новое литературное обозрение, 2007; Павлова О.С. Ингушский этнос на современном



мирования той социо-культурной среды, в которой сосуществоют или сосуществовали ранее элементы разных правовых систем. Могут исследоваться как целые регионы<sup>11</sup>, так и отдельные сельские общины<sup>12</sup>.

Исследователи в рамках данного подхода в первую очередь задаются вопросом о том, в результате каких исторических причин в изучаемых ими социумах оформилось сосуществование разных правовых систем. Применительно к Северному Кавказу, выделяются три важнейших этапа формирования правового плюрализма:

1. Возникновение так называемого военно-народного управления после российского завоевания во второй половине XIX века. Стержневой идеей военно-народного управления было жесткое разделение сфер действия разных юрисдикций: некоторые стороны жизни населения завоеванных территорий регулировались правовыми системами, действовавшими до утверждения российской власти (шариатом и обычным правом — адатом), а некоторые — российским законодательством. Согласно М.Л. Бабич и В.О. Бобровникову<sup>13</sup>, наиболее жизнеспособной система военно-народного управления оказалась в Дагестане, где она существовала вплоть до 1917 года, наиболее эфемерной — на Западном Кавказе. Конкретные границы «сфер действия» разных правовых систем могли меняться от одной территории к другой. Например, в Дагестане по адату рассматривались дела по мелким уголовным правонарушениям, а также поземельные и хозяйственные споры. По шариату рассматривались гражданские иски, в том чис-

этапе (черты социально-психологического портрета). М.: Форум, 2012; Карпов Ю.Ю., Капустина Е.Л. Горцы после гор. СПб: Петербургское востоковедение, 2011.

11. Павлова О.С. Ингушский этнос на современном этапе (черты социально-психологического портрета); Штырков С.А. Прогрессивные народные традиции: обретение и изобретение (случай Северо-Осетинской ССР в 1960-е годы) // Общество как объект и субъект власти: очерки по политической антропологии Кавказа / под ред. Ю.Ю. Карпова. СПб: Петербургское востоковедение, 2012. С.209–246.
12. Капустина Е.Л. Выборы в сельском Дагестане: политическое событие как элемент социальной жизни // Общество как объект и субъект власти: очерки по политической антропологии Кавказа / под ред. Ю.Ю. Карпова. СПб: Петербургское востоковедение, 2012. С. 32–60; Соколов Д.В. Конкуренция социально-экономических укладов: джамаат против колхоза // Двадцать лет без колхозов / под ред. Д.В. Соколова, Х.Г. Магомедова. М.: RAMCOM, 2013. С. 7–30.
13. Северный Кавказ в составе Российской Империи.

ле связанные с конфликтами между членами семьи, бракоразводные процессы, споры по завещаниям и по мечетной собственности (вакфам). Все эти дела рассматривались сельскими словесными судами, а в качестве апелляционной инстанции — окружными народными судами. При этом гарантом соблюдения постановлений этих судов выступало Российское государство.

2. Формирование новой системы правового плюрализма после утверждения на Северном Кавказе Советской власти в 1920 году<sup>14</sup>. Данный этап характеризовался первоначальным расширением сферы действия шариатского правосудия при поддержке советского государства (в Наркомате юстиции Дагестана в 1922–1927 гг. существовал специальный отдел, обеспечивавший работу шариатских судов — *шаротдел*, а сами суды были на казенном обеспечении). Во второй половине 1920-х гг., однако, государство начало планомерное наступление на «альтернативное правосудие», сопровождавшееся репрессиями в отношении авторитетных исламских религиозных деятелей. Из описаний юридической практики Дагестана этого периода следует, что в первые годы советской власти, как и в период военно-народного управления, правовой плюрализм в регионе был слабым в том смысле, что действие разных правовых систем обеспечивалось государством. В частности, как указывает В. О. Бобровников<sup>15</sup>, судебные исполнители при дагестанских сельских словесных судах с 1925 года получили статус сельских милиционеров. Вместе с тем, как для военно-народного управления, так и для первых советских лет открытым остается вопрос о том, было ли государство «архитектором» сложившейся системы правового плюрализма, или оно лишь интегрировало в свою систему правовые отношения, действенность которых могла быть обеспечена и без участия государства.

14. См. Албогачиева М.С.-Г. Особенности взаимодействия российской судебно-правовой системы и традиционных правовых институтов ингушского общества. С. 155–165; Агларов М.А. Сельская община под реформами XIX — первой трети XX в. // Обычай и закон в письменных памятниках народов Дагестана V — начала XX в. / сост. В.О. Бобровникова. М.: Издательской дом Марджани, 2009. С. 26–39; Сулаев И.Х. Государство и мусульманское духовенство в Дагестане: история взаимоотношений (1917–1991 гг.). Махачкала, 2009. С. 35–84.

15. Бобровников В.О. Правовой плюрализм дагестанского адата.

3. «Ренессанс» правового плюрализма после распада СССР. В литературе достаточно подробно описано возрождение шариатского правосудия в региональном масштабе, через республиканские шариатские суды в Ингушетии и Чечне<sup>16</sup>. В Дагестане этот процесс лучше изучен на уровне отдельных сел, что связано, видимо, с большой раздробленностью дагестанского ислама и отсутствием там единого центра мусульманского правосудия. Один из важных выводов, обосновываемых, в частности, в работах В.О. Бобровникова<sup>17</sup>, состоит в том, что в первые постсоветские годы в селах Дагестана шло не столько возобновление имевшихся ранее, сколько «изобретение» новых традиций, основанных на некоем симбиозе норм, сформировавшихся в колхозную эпоху, и шариатских норм в том виде, как их представляли тогда жители Дагестана, на протяжении десятилетий перед этим оторванного от центров исламского правоведения. Такой процесс наблюдался в основном в тех сферах хозяйственных отношений, которые в первые годы после распада СССР остались в Дагестане фактически без государственного регулирования, в частности, в сфере земельных отношений в селах.

В этнографических исследованиях по современному состоянию правового плюрализма на Северном Кавказе большое внимание уделяется тому, в каких именно сферах действуют сегодня нормы правовых систем, альтернативных по отношению к государственной. Так, Албогачиева<sup>18</sup> рассматривает действие шариата и обычного права в ситуации кровной мести в Ингушетии. Она показывает, что взаимоотношения между семьей убийцы и семьей его жертвы в сегодняшней Ингушетии частично следуют нормам шариата, а частично — обычного права (адата). Например, исследователь приводит случаи, когда после отказа от примирения родственников погибшего в результате дорожно-транспортного происшествия дело передавалось в работающий при региональном Духовном управлении мусульман шариатский суд,

16. Албогачиева М.С.-Г. Особенности взаимодействия российской судебно-правовой системы и традиционных правовых институтов ингушского общества. С. 163–165; Роцин М.Ю. Ислам в Чечне // Ислам в Европе и в России / сост. Е.Б. Деминцева. М.: Издательский дом Марджани, 2009. С. 215–229.

17. Бобровников В.О. Правовой плюрализм дагестанского адата.

18. Албогачиева М.С.-Г. Особенности взаимодействия российской судебно-правовой системы и традиционных правовых институтов ингушского общества.

который указывал не неправомерность кровной мести в отношении виновного в непреднамеренном убийстве. Вместе с тем, сами обычаи примирения «кровников» могут быть основаны на нормах адата, в том числе, как отмечает Албогачиева, сохранившихся еще с языческих времен. Среди других сфер, в которых исследователи отмечают действие норм религиозного или обычного права на современном Северном Кавказе, — семейная сфера (в первую очередь, конфликты между супругами), земельные отношения (конфликты между сельскими общинами или членами одной сельской общины по поводу границ используемых ими земель), отношения между предпринимателями.

Также в этнографических работах показано, что на современном Северном Кавказе чаще всего имеет смысл говорить не о действии некой альтернативной юрисдикции в полном объеме, а о действии отдельных элементов шариата или адата в конкретных ситуациях. Например, Е.Л. Капустина демонстрирует, что нормы обычного права, обязывающие индивида выполнять распоряжения старших людей из своего рода, достаточно жестко соблюдаются в ряде дагестанских сел в ходе местных выборов: «Очевидно, что индивид, формально наделенный Конституцией правом самостоятельно решать вопрос о том, за кого ему голосовать, в данном случае натывается на некоторое ограничение. Решение джамаата порой становится выше личного волеизъявления человека»<sup>19</sup>. Как показывает автор, такие явления объяснимы именно действием неформальной нормы, по которой человек обязан соотносить свое электоральное поведение с позицией старших родственников, а не равнодушием рядовых односельчан к итогам выборов. При этом нет свидетельств, что в таких селах соблюдается вся система адатных норм, некогда действовавшая там, — речь скорее идет о «точечном» применении этих норм как способа мобилизации электората. То есть тезис ряда исследователей (см. раздел 1) о том, что правовой плюрализм может означать сосуществование в одном социуме не целых правовых систем, а отдельных их элементов, в данном случае подтверждается дагестанским материалом.

В упомянутых этнографических исследованиях также достаточно подробно описана «инфраструктура» разрешения споров на основе норм религиозного права на современном Северном Кавказе.

19. Капустина Е.Л. Выборы в сельском Дагестане: политическое событие как элемент социальной жизни. С. 51.

Ее ключевые элементы — это мечети, имамы которых практикуют рассмотрение обращений верующих, желающих разрешить возникший между ними конфликт по нормам религии, а также, в некоторых регионах, структуры при Духовных управлениях мусульман, оказывающие помощь в разрешении конфликтов.

Имеются, однако, два существенных вопроса, касающихся действия неформальных правовых норм на современном Северном Кавказе, которые мало обсуждаются в этнографических исследованиях. Во-первых, это вопрос о том, чем поддерживается действие неформальных правовых норм. Определенные наблюдения, касающиеся поддержания норм обычного права, содержатся в исследованиях Е. Л. Капустиной<sup>20</sup>, которая отмечает, что действенность таких норм в конкретной сельской общине может поддерживаться такой практикой, как фактическое исключение сельского жителя из общины, имеющее прежде всего символическо-репутационные последствия (отказ односельчан и родственников посещать торжества в семье данного человека и т.п.). При этом для функционирования таких практик требуется наличие в селе достаточно «сильной» общины, с развитыми внутренними связями, что в реальности наблюдается сегодня далеко не во всех селах Дагестана. Вопрос о том, чем поддерживается действие норм, основанных на религиозном праве, а также о механизмах поддержания действия любых неформальных правовых норм в городской среде Северного Кавказа, в этнографической литературе не получил отдельного рассмотрения. Ниже мы отдельно рассмотрим этот вопрос в разделе 4.

Во-вторых, в этнографических исследованиях редко ставится вопрос об альтернативах разрешению конфликтов на основе неформальных правовых норм, то есть о том, с чем на практике конкурируют эти способы разрешения конфликтов в сегодняшнем северокавказском социуме. Утверждения о том, что такой альтернативой является государственное законодательство Российской Федерации, не вызывают вопросов, только если абстрагироваться от текущих реалий Северного Кавказа. Если, однако, учитывать эти реалии, то вопрос выглядит не столь однозначным.

Что касается вопроса об альтернативах разрешению споров на основе религиозных норм, то он обсуждается с применением понятий институциональной теории в работе Е. А. Варшаве-

20. Там же. С. 51–52.

ра и Е. Кругловой<sup>21</sup>, где показано, что в сегодняшнем Дагестане во многих случаях реальной альтернативой порядку, основанному на религиозных нормах, служит ситуация так называемого «коалиционного клинча».

### **3. «Коалиционный клинч» и нормы религиозного права в городской среде Махачкалы**

В работе Е.А. Варшавера и Е. Кругловой рассматривается вопрос о том социальном порядке, который сложился в Дагестане в 1990–2000-е годы и на фоне которого развивался феномен правового плюрализма, рассматриваемый в настоящей статье. Распад советского строя в Дагестане характеризовался не только существенным общим ослаблением государственных институтов, но и массовой миграцией в города, которая способствовала «переносу» в городскую среду многих сельских социальных практик, прежде всего — механизмов взаимной поддержки выходцев из одной сельской общины. Однако полноценное «копирование» в городе сельских институциональных норм оказалось трудным, что на фоне постсоветского ослабления государственных институтов приводило к институциональному вакууму. В нем и формировалась система отношений, основой которой стали конкурирующие между собой неформальные группы, значимость которых определяется прежде всего наличием в их составе людей, по своему положению способных влиять на разрешение тех или иных конфликтов. Основой такого влияния может быть должность в какой-либо государственной структуре, личная близость к чиновникам высокого уровня, наличие криминально-силового ресурса и т.д. Когда в социуме сформировалось достаточно большое число таких групп, между ними стало возникать своего рода динамическое равновесие, в условиях которого ни одна из них не может добиться решающего преимущества над другими. Такой порядок равновесия между неформальными группами и называется в указанной статье порядком «коалиционного клинча». Этот порядок возникает при слабых государственных институтах, становясь альтернативным по отношению к ним гарантом определенной стабильности в социуме.

21. Варшавер Е., Круглова Е. «Коалиционный клинч» против исламского порядка: динамика рынка институтов разрешения споров в Дагестане // Экономическая политика. 2015. №3. С. 89–112.

Однако действие данного порядка связано с большими рисками и издержками для самих групп. Риски связаны с тем, что состав групп и их сила постоянно меняются. Поэтому, если даже какой-то конфликт получил разрешение через признание одной из противостоящих групп преимущества другой, в будущем всегда возможен «пересмотр» решения, если группа, ранее пошедшая на уступку, сумела получить дополнительные ресурсы влияния. Таким образом любой конфликт рискует не иметь «стабильного» решения, всякое решение актуально лишь для текущего соотношения сил между противостоящими группами и может быть в будущем изменено. Еще один риск связан с размытостью системы норм и санкций за их невыполнение. Нормы не имеют основы в каком-либо общепринятом в данном социуме источнике (тексте или хотя бы неформально заданной и разделяемой большинством общества сумме культурных представлений), а санкции определяются теми группами, которые в данный момент наиболее влиятельны. Это означает постоянную возможность пересмотра тех правил, на которые ситуативно ориентируется та или иная группа. Что касается издержек, задаваемых таким порядком, то они обусловлены прежде всего постоянным недостатком информации о возможностях противостоящей группы. Например, при борьбе двух групп за решение суда по какому-либо затрагивающему их интересы вопросу ни одна из групп никогда не знает в точности, каких «ресурсных» персон, способных повлиять на решение суда, может привлечь противостоящая группа. Более того, группы не имеют полной информации и о собственных ресурсах влияния, которые постоянно меняются в зависимости от возможностей тех лиц, к которым близка данная группа. К издержкам порядка коалиционного клинча можно отнести и необходимость постоянных контактов членов группы друг с другом, необходимость «мобилизовываться» в поддержку любого члена группы (характерным визуальным примером такой «мобилизации» является быстрое появление значительных по численности групп поддержки каждого участника на местах ДТП в дагестанских городах). На возможность использования ресурса своей группы в собственных интересах можно рассчитывать, только постоянно подтверждая свою принадлежность к этой группе.

Как показывают Варшавер и Круглова, в большинстве исследованных полевыми методами конкретных случаев конфликтов в Дагестане, в которых стороны решили обратиться к религиоз-



ным авторитетам, фактической альтернативой их использованию было не решение конфликта по российскому законодательству, а его протекание в рамках порядка «коалиционного клинча». Именно между этим порядком и рассмотрением конфликта на основе исламских норм наблюдается ряд значимых контрастов. Так, разрешение конфликта на основе религиозных норм не сопряжено с рисками, связанными с неустойчивостью действующих норм, поскольку базируется на нормах, установленных независимо от участников конфликта.

В методологическом отношении подход, продемонстрированный в работе Варшавера и Кругловой, интересен в том отношении, что причины выбора религиозных норм как основы для разрешения конфликта анализируются на основе фактических альтернатив, имеющих у его участников. Основной акцент при исследовании феномена правового плюрализма на Северном Кавказе в рамках этого подхода ставится на социальном контексте, в котором делается выбор между разными нормами регулирования, а не на идеологических, политических и т.д. мотивах такого выбора.

Следует при этом добавить, что противопоставление развития конфликта в рамках порядка «коалиционного клинча» и его разрешения на основе религиозных норм в некоторых случаях, по-видимому, не имеет абсолютного характера. По нашим фрагментарным наблюдениям в ходе полевых исследований в Дагестане в 2014-2015 годах можно предположить, что и в рамках порядка «коалиционного клинча» стороны в некоторых случаях обосновывали свою позицию в конфликте исламскими нормами (что могло служить и намеком на возможность использования на своей стороне силового ресурса незаконных вооруженных формирований «джихадистского» толка). Исследование таких прецедентов, однако, по понятным причинам было существенно затруднено. С другой стороны, необходимо отметить, что на современном Северном Кавказе при исследовании неформальных порядков конфликтного урегулирования и их границ непросто является вопрос о том, что именно считать религиозными нормами. В разделе 2 было показано, что «возрождение» исламских норм в постсоветское время на деле было во многом «изобретением» новых порядков, в действительности основанных на симбиозе различных правовых систем. Вопрос об источнике и границах религиозных норм, неформально задействованных в разрешении того или иного конфликта, на сегодняшнем Северном Кавказе

требует отдельного рассмотрения для каждого конкретного случая. Ниже, при анализе данных нашего полевого исследования, мы, однако, следовали более простому принципу разграничения, согласно которому «религиозной» считается норма, которая обозначается в качестве таковой участниками или медиаторами конфликта. Первостепенную роль при нашей классификации путей разрешения конфликтов будет иметь не конкретное содержание нормы, а представление акторов о ее источнике. При отмеченной выше современной «подвижности» содержания любых неформальных норм на Северном Кавказе такой подход представляется наиболее оправданным.

#### **4. «Нишевое» действие неформальных правовых норм: механизмы обеспечения и бенефициары**

Полевые исследования, проведенные в Дагестане, показывают, что причины обращения граждан к урегулированию конфликтов на основе религиозных норм в этом регионе в постсоветское время не ограничивались теми факторами, которые изложены в разделе 3. Помимо рисков, которые несет в себе порядок «коалиционного клинча», в конкретных ситуациях споров имеются и другие причины, в силу которых их участники могут искать разрешение ситуации «по исламу». В данном разделе, на основе результатов нашего полевого исследования, проведенного в Дагестане в 2014–2015 годах<sup>22</sup>, рассматриваются возможные причины обращения к религиозным правовым нормам в двух различных случаях конфликтов. Первый случай — это конфликты на рынке вторичных продаж легковых автомобилей. Второй случай — споры при разделе бизнеса между предпринимателями-партнерами.

##### *4.1. Неформальные правовые нормы на вторичном рынке легковых автомобилей*

Вторичный рынок легковых автомобилей в восточной части Северного Кавказа, в том числе в Дагестане, — одна из тех хозяй-

22. Они ранее обсуждались в работах Казенин К.И. Перспективы институционального подхода к явлению полиюридизма (на примере Северного Кавказа) // Экономическая политика. 2014. № 3. С. 178–198; Казенин К.И. Регулирование земельных отношений в Дагестане: социально-экономические корни «традиционализации» // Экономическая политика. 2015. №3. С. 113–133.

ственных сфер, в которых роль религиозного регулирования достаточно заметна. Серия интервью, проведенных нами в городах Махачкала и Хасавюрт в 2015 году с предпринимателями, имеющими отношения к этой сфере бизнеса, а также рядовыми жителями, имевшими опыт покупки или продажи автомобилей в течение последних двух лет перед интервью, позволяет сделать вывод, что действие неформальных норм религиозного права на этом рынке объясняется, как минимум, двумя причинами.

Во-первых, вторичные продажи автомобилей в Дагестане в большинстве случаев осуществляются без перерегистрации автомобиля на нового собственника (вместо перерегистрации, на него оформляется генеральная доверенность). Оплата покупки не фиксируется официально, и, соответственно, нет документов, которые, в случае возникновения каких-либо претензий у покупателя к продавцу после сделки, могли бы быть использованы для рассмотрения этих претензий в российском суде.

Во-вторых, продажи подержанных автомобилей в Дагестане нередко становятся частью бизнес-схемы, которую принято называть в этих регионах «исламскими продажами» (подробнее см. ниже). Использование этой схемы изначально имеет религиозную мотивацию (избежание запрещенного в исламе кредитования под проценты), и поэтому вполне ожидаемо, что в случае каких-либо конфликтов при реализации этой схемы рассматриваются они по нормам религиозного права.

Основные конфликты, которые возникают на рынке вторичных продаж автомобилей и в некоторых случаях получают исламское регулирование, можно разделить на следующие типы:

- Спустя некоторое время после продажи автомобиля (без оформления права собственности покупателя) обнаруживается, что данный автомобиль имеет статус, препятствующий новому собственнику распоряжаться им. Например, этот автомобиль ранее был приобретен в кредит, который не полностью возвращен, или находится в розыске и т.д. В таких случаях участники рынка считают общепризнанным, что ответственность несет продавец:

Предприниматель, г. Хасавюрт: Если ты продал машину, она оказалась проблемная и покупатель к тебе пришел, ты должен забрать эту машину. Это не обсуждается. Документы — это на твоей ответственности, машина должна быть чистая.

- Покупатель не произвел полную оплату за автомобиль в срок, о котором он ранее договорился с продавцом.

Очевидно, что в первом случае пострадавшим оказывается покупатель, а во втором — продавец. В обоих типах конфликтов, по словам респондентов, урегулирование часто проводится неформальным путем, без обращения в российские судебные органы. Это связано с тем, что, не имея соответствующих документов (в первом случае — документа, подтверждающего оплату; во втором случае — договора о продаже в рассрочку), пострадавший не может обосновать свое требование таким образом, который он мог бы считать достаточным для российского суда.

Вместо обращения в российский суд пострадавшие выбирают из двух возможных альтернатив: рассмотрение конфликта через посредника, действующего на основе религиозных норм, или прямой контакт с другой стороной конфликта без каких-либо посредников. Если выбирается первый вариант, то стороны по обоюдному согласию обращаются к компетентному в области религиозного права человеку, практикующему рассмотрение таких спорных вопросов. Часто такой медиатор является имамом какой-либо мечети, но этот статус не является для медиатора обязательным (практиков разрешения споров, которые имеют статус эксперта в исламском праве, но не являются имамами мечетей, при атрибуции цитат ниже мы обозначаем «медиаторами»). Функции человека, рассматривающего конфликт, ограничиваются тем, что он указывает спорящим сторонам такой образ их действия, который соответствовал бы исламским нормам. При этом ссылок на конкретные религиозные нормы, как в приведенном ниже примере, он может не делать. Во всех исследованных нами случаях участники конфликта определяли путь его решения как «исламский» в первую очередь по факту обращения к религиозному авторитету. В отношении какой-либо из сторон с третьей стороной (например, той, у которой продавец приобрел автомобиль для перепродажи) медиаторы при рассмотрении таких конфликтов не вмешиваются. Отметим, что это дополнительно затрудняет возможность для медиатора обеспечивать выполнение решения, принятого в ходе рассмотрения конфликта, поскольку выполнимость решения может зависеть от третьей стороны:

Имам мечети, г. Хасавюрт: С Москвы пригнали машину сюда. Все документы были чистыми, после того человек продал машину дру-

гому человеку, он [новый покупатель] на себя написал машину, оформил машину полностью, машина уже полтора года у него в руках, он полностью расплатился. И вдруг на посту останавливают, забирают у него машину. Почему? В розыске. Он позвонил (тому, у которого он купил), они пришли сюда. Я этого, у кого машину забрали, спросил: у тебя что осталось от нее? Он говорит: ничего, кроме ключей. Я говорю: ключи верни ему [последнему продавцу], а тому [последнему покупателю] говорю: отдай ему деньги. Он сказал: а я как? Я говорю: иди, откуда ты купил, там разберись. Он начал говорить: там фирма, там не обманывали. Я говорю: это между тобой и между той фирмой. Они ушли, он сказал: я найму адвоката, с той фирмой, это там сделали, не здесь.

В описанном случае последний продавец имел возможность сразу вернуть средства, вырученные от продажи автомобиля, последнему покупателю, и отношения последнего продавца с первичным продавцом (московской фирмой) никак не влияли на разрешение конфликта, который рассматривал имам мечети. Однако регулярно при рассмотрении таких конфликтов оказывается, что продавец не имеет возможность вернуть средства. В обнаруженных нами случаях это происходило, когда автомобиль «по цепочке» проходил через несколько продаж за короткий период времени. В таких ситуациях медиаторы ограничивались указанием на то, какое должно иметь место «движение» товара и средств, чтобы «проблемный» автомобиль был возвращен его первоначальному продавцу в данном регионе, но задачи как-либо обеспечивать реализацию этого «движения» на себя не брали:

Медиатор, г. Махачкала: Мы, например, по цепочке машины возвращаем. А дальше говорим: вот так машину и деньги передавайте, это нас не касается.

При этом, судя по интервью, жители, обращающиеся к исламским медиаторам, полностью осознают, что, в отличие от государственных судебных органов, эти медиаторы не имеют ни права, ни возможности обеспечивать выполнение своего решения сторонами.

Предприниматель, г. Хасавюрт: Если не возвращают (сумму), нет кнута, которым можно заставить... Что тут делать? Может на годы затянуться.

Однако возможность исламских медиаторов рассматривать конфликты, в которых права сторон не имеют документального подтверждения, не является единственной причиной обращения к ним при рассмотрении споров, связанных с продажами автомобилей. Другой мотив обращения к медиаторам, судя по интервью с имевшими опыт таких обращений, состоит в том, что согласие на рассмотрение спора «по исламу» предполагает отказ сторон от каких-либо других способов защиты своих интересов. Например, в некоторых случаях медиатор указывает сторонам на вариант решения проблемы через продажу части имущества той стороны, которая не может вернуть денежные средства. Существенная особенность данной процедуры состоит в том, что, если стороны на нее соглашаются, пострадавшая сторона, как ожидается всеми участниками спора, не будет требовать от должника средств в большем объеме, чем указал медиатор, и в сроки, не предусмотренные решением медиатора:

Имам мечети, г. Хасавюрт: Но поэтому в шариате есть свой порядок, то есть если он живет в доме в центре города, покупают ему жилье на краю города, говорят: Вот этот дом продаем твой за миллион, мы тебе купим дом за 400 тысяч рублей, ты будешь жить на краю города. Если у человека нет, нечего взять, оставьте этого человека, пока у него появится возможность. *То есть не убивают, не обижают*, он зарабатывает — его заставляют выплачивать лишнее от его семьи.

На основании подобных суждений можно говорить о том, что одним из мотивов обращения к исламским медиаторам на рынке вторичных продаж автомобилей является стремление избежать решения вопроса в рамках порядка «коалиционного клинча» (см. выше), угрожающего обеим сторонам непредсказуемостью процедуры погашения долга.

Краткое рассмотрение действия религиозных правовых норм на вторичном рынке автомобилей подтверждает, что средства принуждения к использованию этих норм отсутствуют: в этой нише, как и в других, обращение к исламским медиаторам может быть только добровольным решением сторон. Более сложен вопрос о том, что обеспечивает выполнение решений исламских медиаторов после их вынесения. Силового обеспечения в этом случае, разумеется, тоже нет. Однако, видимо, можно говорить о том, что функцию «обеспечительных мер» в некотором смысле берут на себя издержки от невыполнения решения медиатора:

выход конфликта из религиозного пути урегулирования угрожает его развитием по силовому сценарию, в рамках которого приобретения и потери сторон могут быть непредсказуемы. Кроме того, некоторые интервьюируемые указывали на репутационные потери, неизбежные для человека, отказавшегося выполнять решение медиатора. Впрочем, вопрос о таких репутационных потерях в городской среде представляется не вполне ясным. Жителю сельской местности Северо-Восточного Кавказа, как отмечалось в разделе 2, невыполнение решения медиатора может грозить реальными проблемами в отношениях с односельчанами вплоть до объявления ему «бойкота» в селе. В городской среде, где социальные связи между жителями, как ожидается, слабее, реальная действенность подобного рода угроз вызывает вопросы и требует дальнейшего изучения, которое, по-видимому, должно будет учитывать имеющееся в городах Северного Кавказа разнообразие форм социальной организации, включая разную степень развитости связей между односельчанами<sup>23</sup>.

Влияние религиозных норм на рынок вторичных продаж автомобилей в Дагестане не исчерпывается возможностью обращения к исламским медиаторам в случае какого-либо конфликта. Как уже было отмечено, на этом рынке распространена так называемая схема «исламских продаж». Суть ее состоит в том, что предприниматель приобретает автомобиль и затем продает его в рассрочку по цене, превышающей ту рыночную цену, которая действует при продаже без рассрочки (в выявленных нами случаях такое превышение составляло примерно 10-15%). Такая операция не нарушает исламского запрета на предоставление финансовых средств в кредит под проценты, однако позволяет конечному покупателю приобрести автомобиль, не имея средств на единовременную оплату всей его стоимости. Данная схема может также использоваться и для «скрытого» кредитования без фактического изменения владельца автомобиля (поэтому ее одобряли не все проинтервьюированные нами верующие предприниматели, имеющие отношение к вторичным продажам автомобилей):

Предприниматель, г. Махачкала: Исламские запреты обходили таким путем. Вот я застройщик, которому деньги нужны. Я покупаю

23. Стародубровская И.В., Казенин К.И. Северокавказские города: территория контрастов // Общественные науки и современность. 2014. №6.



у тебя автомобиль. Ты мне продаешь автомобиль, который стоит 350, за 400. Я беру, но мне нужна наличность, не автомобиль. Я его за 350 тоже не продам. Я его за 330, за 320 отдаю, даже бывали случаи, что тот же, который мне отдал, его и покупал обратно. То есть вот это. Но если ты так Аллаха обмануть пытаешься, это же чисто ростовщичество. Деньги взять, но через три месяца отдавать.

Здесь речь идет о двух разновидностях данной схемы: (1) покупка автомобиля в рассрочку с последующей его продажей без рассрочки по более низкой цене; (2) покупка автомобиля с его «обратной» продажей продавцу по более низкой цене. Очевидно, что обе разновидности этой схемы не включают в себя прямую предоставление финансовых средств в кредит под проценты, однако позволяют фактически получить возвратные денежные средства.

Отличительной особенностью «исламских продаж» автомобилей является то, что в сделках по таким продажам может иметься институт поручителя, ответственность которого признается исламскими медиаторами, рассматривающими такие конфликты. Поручитель несет ответственность за выплату полной стоимости автомобиля покупателем при продаже в рассрочку. Во всех конкретных ситуациях, о которых рассказывалось в ходе интервью, поручители принимали на себя финансовые обязательства до обращения к исламскому медиатору, например:

Предприниматель, г. Хасавюрт: У меня друг, мой такой близкий человек, у него были такие моменты, сложности, это была сумма 250 тысяч, которую он должен был отдать, уже сегодня, серьезным людям. И он попросил меня, потому что у меня репутация чуть-чуть другая в этой среде, он меня попросил взять машину, под свою ответственность, я ее взял, у своего же знакомого, другого. Точнее, не я ее взял, я был свидетелем, поручителем, а взял мой товарищ, у другого моего товарища. Вот этот товарищ, который взял машину, он должен был через три месяца отдать этому человеку 350 тысяч. Все документы, все он отдает, я поручитель, он его не знает, он знает меня. Никаких договоров, вообще. Этот человек, который машину продает, собственник, он в любое время должен прийти переоформить эту машину. Хотя и без этого обходятся.

Мой брат хочет машину. Этот человек [после покупки машины в рассрочку был] в поисках покупателя, и опять-таки он звонит мне. Он звонит мне вечером, и говорит — слушай, я никак не могу

найти покупателя на эту машину, помоги мне продать. Ну, хорошо, но сколько ты хочешь? Он: я хоть за 200 ее отдам. Приличная цена примерно была 280. Я звоню брату, говорю: слушай, ты машину хотел? Хотел. Вот такая машина есть. Сколько ты можешь? Ну, 250 у меня есть. Я говорю, хорошо, 30 тысяч я добавлю, от себя, потом как-то ты со мной, я чтобы вот этому помочь, говорю, есть клиент. Он приезжает сразу, потом радостный уходит, отдает свои 250 тысяч.

Через три месяца этот человек пропал (который купил в рассрочку). А он теперь должен 350. Что происходит? Я уже знаю, что он не придет, у него там череда проблем, кредиты здесь, там, он просто убежал от таких проблем. Этот человек (который продал ему машину) обращается уже ко мне. Никаких у нас письменных договоренностей, ничего нет, даже не было человека в тот момент, который был свидетелем. Что без свидетеля — это вещь, когда мы друг друга знаем и я не могу сказать, что такого не было. Он приходит ко мне: слушай, как будем решать вопрос? Ну, как-как, я тебе деньги должен отдать. Я ему отдал 350 тысяч. И по сей день вот так.

Как видно из этого рассказа, неисполнение поручителем своих обязанностей рассматривается как сопряженное с серьезными репутационными рисками, которые в данном случае также можно считать фактором, косвенно обеспечивающим действие неформального регулирования рыночных отношений.

#### *4.2. Неформальные правовые нормы в ситуации раздела бизнеса между партнерами*

В ходе полевого исследования нами были опрошены предприниматели, имевшие опыт раздела бизнеса, ведшегося до этого совместно с партнером, в разных отраслях экономики, преимущественно в сфере торговли. Все отраженные в наших интервью обращения к исламским медиаторам по вопросам, связанным с разделом бизнеса, имели место в ситуации, когда на старте совместного бизнеса партнеры не определили или, по крайней мере, документально никак не зафиксировали свои права и взаимные обязанности:

Медиатор, г. Махачкала: Основная проблема, 90-95% случаев, что люди на дружеских отношениях, без деталей начинают ка-

кой-то бизнес, пока все хорошо идет, они не смотрят, а когда уже начинают убытки, расходы нести, оказывается, один думал, что это должно быть вот так, другой — что это должно быть вот так, и на основании этого какие-то разногласия возникают, соответственно, вспоминают, какие там недопонимания были в течение многого времени, и на эмоциях уже приходят.

В конфликтах, описанных в ходе интервью, наиболее частая ситуация — разногласия между партнерами, делящими бизнес, по поводу статуса одного из них до раздела бизнеса. Например, производитель товара считает, что предприниматель, постоянно занимающийся реализацией его продукции, получает за свою услугу определенный процент от прибыли и не имеет каких-либо прав на активы или бренд производителя в случае раздела бизнеса; сам же «торговый агент» считает иначе:

Медиатор, г. Махачкала: Там проблема была в том, что один считал, что он совладелец бизнеса, другой не считал его совладельцем. У человека был ювелирный магазин. Он делал украшения, продавал. Второй просто решил расширить его бизнес на Москву. Там он занимался реализацией, и полученную прибыль возвращал, чтобы больше получать материала. Человек, который привлек его для реализации, считал, что он не имеет права теперь отделить бизнес. Отношения никак не были оговорены, только то, что в Москве у него были точки, куда он может сбывать продукцию, и что прибыль от московской реализации будут делить пополам. Решение было такое, что он, действительно, не являлся совладельцем бизнеса. (Так получалось) по тому, что они оба рассказывали. Чтобы быть совладельцем бизнеса, это должно быть отдельно заранее оговорено, что на него (как на совладельца) налагаются определенные обязательства. То, что они договорились делить прибыль от московской продажи, тот считал, что он представитель этого московского бизнеса и что он владелец этой половины. От того, что он там получал половину прибыли. Я им посоветовал просто найти компромиссное решение. У них спор был не насчет капитала, а насчет бренда, что эти точки знают вот этот бренд. А теперь этот человек отчуждает того и в эти точки сам поставляет. Я не стал брать на себя решение, посоветовал им договориться между собой. Ну, этот владелец мастерской предложил ему материально компенсировать его выход из бизнеса, тот согласился.

Как показывает данный фрагмент интервью, медиатор не предложил конкретной схемы «выхода» из данного конфликта, а лишь указал на необходимость достижения компромисса. Одна из причин такого поведения медиатора может состоять в том, что, как признают сами медиаторы, не все практики бизнес-взаимоотношений в Дагестане точно соответствуют тем «типовым» конфликтам, пути разрешения которых отработаны в исламском праве (возможно также, что некоторые медиаторы недостаточно подготовлены для разрешения конфликтов, связанных с бизнесом). Сложность разрешения споров о разделе бизнеса на основе исламского права служит причиной и того обстоятельства, что число медиаторов, рассматривающих такие споры, по-видимому, значительно меньше, чем число медиаторов, рассматривающих споры иных типов. Некоторые респонденты также подчеркивали, что у медиатора для решения подобных споров должно быть не только общее религиозное образование, но и специальная подготовка, необходимая для рассмотрения бизнес-споров по исламу, которую можно получить в весьма ограниченном круге университетов стран Арабского Востока.

В исследованных нами случаях предмет спора при прекращении совместного бизнеса касался либо раздела материальной собственности (недвижимости, инструментов и т.д.), либо права использовать определенные бренды (например, право торгового агента, реализовывавшего продукцию под некоторым брендом, продолжать использовать этот же бренд после прекращения бизнес-отношений с партнером-производителем, с которым он начал свой бизнес). Случаев, когда исламский медиатор рассматривал вопрос о разделе финансовых средств при прекращении партнерами совместного бизнеса, мы не выявили. Как можно предположить, причина состоит в том, что распределение финансовых потоков при ведении совместного бизнеса в указанных сферах обычно достаточно четко оговаривается между партнерами (например, устанавливается, что партнер, занимающийся реализацией, получает определенный процент вырученных средств, а остальная их часть идет партнеру-производителю). Споры же связаны с теми вопросами, которые до решения о прекращении совместного бизнеса оговорены не были.

Отдельную разновидность описываемых споров, попадающих на рассмотрение исламским медиаторам, составляют споры при разводе супругов, ведших совместный бизнес. Здесь, наряду с ре-

лигиозными нормами, регулирующими предпринимательство, используются и религиозные нормы, касающиеся раздела любого имущества при разводе: учитывается, какое имущество у каждого из супругов было до совместной жизни, а остальное имущество, в случае ведения супругами совместного бизнеса, делится пропорционально вкладу в него. Вопросы раздела имущества супругов, бывших одновременно деловыми партнерами, исламские медиаторы относят к числу наиболее сложных, требующих, в случае конфликта сторон, установления многочисленных фактов с помощью свидетелей:

Имам мечети (г. Хасавюрт): Спор о разделе бизнеса — очень часто бывает. Например, они в пятницу должны сюда приехать, муж и жена, они жили вместе, и сейчас у них не наладилось дело. И они пришли, они говорят: вот, у нас что было, вот у нас сегодня что есть. Мы хотим взять развод, как положено, и что нам: мне что, ему что? Я спрашиваю у него, что у тебя было. И он начал говорить: вот, машина была, дом был. Потом она говорит: да, вот это было, потом он вложил, я вложила, он работал, я работала. Но они начали некоторые вещи, факты говорить — нет, это так не было. Я им сказал: в этом случае вам надо привести сюда свидетелей, людей, которые знают это дело, как было и как есть.

В целом, как можно видеть, в случае конфликтов вокруг раздела совместного бизнеса одним из факторов, предопределяющих обращение к исламскому медиатору, является слабая «формализованность» отношений между участниками конфликта. При этом роль медиатора в данном случае также ограничивается указанием «пути выхода», без обеспечения того, что стороны конфликта действительно пойдут по этому пути.

## 5. Выводы

В настоящей статье мы рассмотрели подходы к явлению параллельного действия норм исламского права и норм иных правовых систем в рамках одного социума. В качестве эмпирической иллюстрации мы использовали правовой плюрализм на Северном Кавказе, с преимущественным вниманием к Дагестану. В этом регионе использование исламских правовых норм имеет очень ограниченный и заведомо факультативный для жителей характер: выявлены случаи их использования при урегулировании

лишь нескольких разновидностей конфликтов, и во всех случаях решение рассматривать конфликт «по исламу» могло быть принято только по обоюдному желанию сторон.

Однако и такое «редуцированное» использование религиозных норм в условиях правового плюрализма, как показывают исследования, не может рассматриваться только как некая «дань традиции» или проявление личной религиозности членов социума. Даже у «точечного» применения религиозных правовых норм можно увидеть причины практического характера, связанные, в частности, с затрудненностью использования норм других правовых систем в некоторых конкретных типах конфликтов. Кроме того, обращение к нормам религиозного права может объясняться соотношением выгод и издержек разных доступных способов урегулирования спорных ситуаций. В любом случае, если результаты рассмотренных здесь исследований верны, то обращение индивидов к религиозным правовым нормам носит осознанный характер и основано на сопоставлении разных возможных альтернатив регулирования.

Данный вывод, разумеется, не может быть автоматически распространен на другие ситуации правового плюрализма с исламским правом в качестве одной из конкурирующих нормативных систем. Однако он говорит в пользу таких подходов к исследованию роли религии в разрешении конфликтов, которые объясняют ее не только уровнем религиозности в социуме, но и «инструментальными» соображениями большей или меньшей эффективности тех или иных социальных практик.

## Библиография / References

- Агларов М.А. Сельская община под реформами XIX — первой трети XX в. // Обычай и закон в письменных памятниках народов Дагестана V — начала XX в. / сост. В.О. Бобровникова. М.: Издательской дом Марджани, 2009. С. 26–39.
- Албогачиева М.С.-Г. Особенности взаимодействия российской судебно-правовой системы и традиционных правовых институтов ингушского общества // Общество как объект и субъект власти: очерки по политической антропологии Кавказа / под ред. Ю.Ю. Карпов. СПб: Петербургское востоковедение. 2012. С. 142–208.
- Бобровников В.О. Правовой плюрализм дагестанского адата // Обычай и закон в письменных памятниках Дагестана V — начала XX в. Т. II / сост. В.О. Бобровников. М.: Издательский дом Марджани, 2009.
- Варшавер Е., Круглова Е. «Коалиционный клинч» против исламского порядка: динамика рынка институтов разрешения споров в Дагестане // Экономическая политика. 2015. №3. С. 89–112.

- Казенин К.И. Перспективы институционального подхода к явлению полиюридизма (на примере Северного Кавказа) // Экономическая политика. 2014. № 3. С. 178–198.
- Казенин К.И. Регулирование земельных отношений в Дагестане: социально-экономические корни «традиционализации» // Экономическая политика. 2015. №3. С. 113–133.
- Капустина Е.Л. Выборы в сельском Дагестане: политическое событие как элемент социальной жизни // Общество как объект и субъект власти: очерки по политической антропологии Кавказа / под ред. Ю.Ю. Карпова. СПб: Петербургское востоковедение, 2012. С. 32–60.
- Карпов Ю.Ю., Капустина Е.Л. Горцы после гор. СПб: Петербургское востоковедение, 2011.
- Павлова О.С. Ингушский этнос на современном этапе (черты социально-психологического портрета). М.: Форум, 2012.
- Роцин М.Ю. Ислам в Чечне // Ислам в Европе и в России / сост. Е.Б. Деминцева. М.: Издательский дом Марджани, 2009. С. 215–229.
- Северный Кавказ в составе Российской Империи / под ред. В.О. Бобровникова, И.Л. Бабича. М.: Новое литературное обозрение, 2007.
- Соколов Д.В. Конкуренция социально-экономических укладов: джамаат против колхоза // Двадцать лет без колхозов / под ред. Д.В. Соколова, Х.Г. Магомедова. М.: RAMCOM, 2013. С. 7–30.
- Стародубровская И.В., Казенин К.И. Северокавказские города: территория контрастов // Общественные науки и современность. 2014. №6.
- Сулаев И.Х. Государство и мусульманское духовенство в Дагестане: история взаимоотношений (1917–1991 гг.). Махачкала, 2009.
- Штырков С.А. Прогрессивные народные традиции: обретение и изобретение (случай Северо-Осетинской ССР в 1960-е годы) // Общество как объект и субъект власти: очерки по политической антропологии Кавказа / под ред. Ю.Ю. Карпова. СПб: Петербургское востоковедение, 2012. С.209–246.
- Aglarov, M.A. (2009) “Sel’skaia obshchina pod reformami XIX — pervoi treti XX v.” [“Rural community during the reforms of the XIX — early XX century”], in V.O. Bobrovnikova (ed.) *Obychai i zakon v pis’mennykh pamiatnikakh narodov Dagestana V — nachala XX v.*, ss. 26–39. Moscow: Izdatel’skoi dom Mardzhani.
- Albogachieva, M.S.-G. (2012) “Osobennosti vzaimodeistviia rossiiskoi sudebno-pravovoi sistemy i traditsionnykh pravovykh institutov ingushskogo obshchestva” [“Features of the interaction between the Russian legal system and the traditional legal institutions of Ingush society”], in Yu.Yu. Karpov (ed.) *Obshchestvo kak ob’ekt i sub’ekt vlasti: ocherki po politicheskoi antropologii Kavkaza*, ss. 142–208. SPb: Peterburgskoe vostokovedenie.
- Benda-Beckmann, von F. (2002) “Who Is Afraid of Legal Pluralism?”, *Journal of Legal Pluralism* 47: 37–82.
- Bobrovnikov, V.O. (2009) “Pravovoi pliuralizm dagestanskogo adata” [“Legal pluralism in Dagestani adat”], in V.O. Bobrovnikov (ed.) *Obychai i zakon v pis’mennykh pamiatnikakh Dagestana V — nachala XX v.* T.II. Moscow: Izdatel’skii dom Mardzhani.
- Bobrovnikov, V.O., Babich, I.L. (eds) (2007) *Severnyi Kavkaz v sostave Rossiiskoi Imperii* [The North Caucasus in the Russian Empire]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.



- Dupret, B. (2006) "Legal Traditions and State-Centered Law: Drawing from Tribal and Customary Law Cases of Yemen and Egypt", in D. Chatty (ed.) *Nomadic Societies in the Middle East and North Africa: Entering the 21st Century*. London: Brill.
- Griffiths, J. (1986) "What Is Legal Pluralism?", *Journal of Legal Pluralism* 24.
- Griffiths, J. (2005) "The Idea of Sociology of Law and its Relation to Law and to Sociology", *Current Legal Issues* 49.
- Kapustina, E.L. (2012) "Vyborny v sel'skom Dagestane: politicheskoe sobytie kak element sotsial'noi zhizni" ["Elections in rural Dagestan: Political event as an element of social life"], in Yu.Yu. Karpov (ed.) *Obshchestvo kak ob'ekt i sub'ekt vlasti: ocherki po politicheskoi antropologii Kavkaza*, ss. 32–60. SPb: Peterburgskoe vostokovedenie.
- Karpov, Yu.Yu., Kapustina, E.L. (2011) *Gortsy posle gor* [Highlanders beyond the mountains]. SPb: Peterburgskoe vostokovedenie.
- Kazenin, K.I. (2014) "Perspektivy institutsional'nogo podkhoda k iavleniiu poliiuridizma (na primere Severnogo Kavkaza)" ["Perspectives of the institutional approach to the phenomenon of judicial pluralism (on the example of the North Caucasus)"], *Ekonomicheskaya politika* 3: 178–198.
- Kazenin, K.I. (2015) "Regulirovanie zemel'nykh otnoshenii v Dagestane: sotsial'no-ekonomicheskie korni 'traditsionalizatsii'" ["The regulation of land relations in Dagestan: The socio-economic roots of 'traditionalization'"], *Ekonomicheskaya politika* 3: 113–133.
- Pavlova, O.S. (2012) *Ingushskii etnos na sovremennom etape (cherty sotsial'no-psikhologicheskogo portreta)* [The Ingush ethnos on the contemporary stage (features of the socio-psychological portrait)]. Moscow: Forum.
- Pospisil, L. (1970) "Legal Levels and Multiplicity of Legal Systems in Human Societies", *Conflict Resolution* 11(7).
- Roshchin, M.Yu. (2009) "Islam v Chechne" ["Islam in Chechnya"], in E.B. Demintseva (ed.) *Islam v Evrope i v Rossii*, ss. 215–229. Moscow: Izdatel'skii dom Mardzhani.
- Salim, A. (2009) *Dynamic Legal Pluralism in Indonesia: the Shift in Plural Legal Orders of Contemporary Aceh*. Max Plank Institute for social anthropology. Working paper 110.
- Shtyrkov, S.A. (2012) "Progressivnye narodnye traditsii: obretnenie i izobretnenie (sluchai Severo-Osetinskoi SSR v 1960-e gody)" ["Progressive national traditions: Their emergence and invention (the case of the North Ossetian Soviet Socialist Republic in the 1960s)"], in Yu.Yu. Karpov (ed.) *Obshchestvo kak ob'ekt i sub'ekt vlasti: ocherki po politicheskoi antropologii Kavkaza*, ss. 209–246. SPb: Peterburgskoe vostokovedenie.
- Sokolov, D.V. (2013) "Konkurentsii sotsial'no-ekonomicheskikh ukладov: dzhamaat protiv kolkhoza" ["The competition of socio-economic orders: Jamaat vs kolkhoz"], in D.V. Sokolov, Kh.G. Magomedov (eds) *Dvadtsat' let bez kolkhozov*, ss. 7–30. Moscow: RAMCOM.
- Starodubrovskaya, I.V., Kazenin, K.I. (2014) "Severokavkazskie goroda: territorii kontrastov" ["North Caucasian cities: Land of contrasts"], *Obshchestvennye nauki i sovremennost'* 6.
- Sulaev, I.Kh. (2009) *Gosudarstvo i musul'manskoe dukhovenstvo v Dagestane: istoriia vzaimootnoshenii (1917–1991 gg.)* [The state and Muslim clergy in Dagestan: A history of their relations (1917–1991)]. Makhachkala.
- Tamanaha, B.S. (2000) "A Non-Essentialist Version of Legal Pluralism", *Journal of Law and Society* 27(2): 296–321.

- Varshaver, E., Kruglova, E. (2015) “Koalitsionnyi klinch’ protiv islamskogo poriadka: dinamika rynka institutov razresheniia sporov v Dagestane” [“The Clinch Coalition’ against the Islamic order; The dynamics of institutions for the resolution of disputes in Dagestan”], *Ekonomicheskaiia politika* 3: 89–112.
- Voorhoeve, M. (2009) “The Interaction Between Codified Law and Divine Law: the Case of Divorce for Disobedience in Tunisia”, *IBLA: Revue de l’Institut des Belles Lettres Arabes* 204: 267–286.
- Woodman, G. (1996) “Legal Pluralism and the Search of Justice”, *Journal of African Law* 40(2): 152–167.



### Круглый стол: «Что происходит в современном исламском мире: попытка концептуализации»

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-3-265-299>

#### What Is Happening in the Islamic World? An Attempt at a Conceptualization

*The round-table addressed the question of research methodologies for those trends now observable in the Islamic world, as well as conceptual approaches for understanding current developments there. Such frameworks as Islamic reformation, a neo-modern age, and the search for a political Islamic identity were proposed. Participants did not agree about the relationship between Islamic fundamentalism and modernity. Some of them considered fundamentalism as potentially a modernist movement, and others saw it only as antimodernist and archaic. In this respect, the question of balance between declared goals and real impact on social development was raised, in other words, can those groups that call for a return to the past in reality facilitate movement forward? Much attention was paid to terminology. There was also an active discussion on the issue of language for scientific analysis and the language of self-presentation of different Islamic movements, and whether they should be interconnected or could be fully autonomous.*

**Keywords:** Islam, Islamic world, Islamism, Martin Luther, fundamentalism, Reformation, modernity.

Участники круглого стола: ИРИНА СТАРОДУБРОВСКАЯ (Институт экономической политики имени Е.Т. Гайдара), ОРХАН ДЖЕМАЛЬ, ЭМИЛЬ ПАИН (НИУ Высшая школа экономики), ВАСИЛИЙ КУЗНЕЦОВ (Институт востоковедения РАН), ДМИТРИЙ УЗЛАНЕР (РАНХиГС), АХМЕТ ЯРЛЫКАПОВ (РГГУ).

ИРИНА СТАРОДУБРОВСКАЯ: Уважаемые коллеги! Мы все замечаем, что сейчас есть повышенный интерес к исламскому миру. Там

явно что-то происходит. Такие процессы, как религиозное возрождение, усиление конфликтности, резкое повышение политической роли фундаменталистских воззрений, призывающих к возвращению к истокам и возрождению исламского халифата. Мы собрались здесь для того, чтобы обсудить, как анализировать эти процессы, какая концептуальная рамка наиболее адекватно позволяет понять их суть и перспективы. Это основная проблема, которой посвящен круглый стол. С Вашего позволения, я начну нашу дискуссию.

Я бы хотела порассуждать об исламском фундаментализме и модерне. При этом я не буду останавливаться на том, стоит ли вообще рассматривать эту проблематику в рамках больших нарративов. Да, когда мы говорим исламский фундаментализм, когда мы говорим модерн — всегда можно сказать, что это некие конструкты, которые не имеют под собой четкого, реального содержания, и оперировать ими не стоит. Это тема, которую мы можем обсудить, но я бы не хотела с этого начинать, потому что здесь можно далеко уйти от предмета нашего разговора.

Итак, я буду говорить о том, как соотносятся исламский фундаментализм с модерном. Причем для того чтобы говорить на эту тему, нам нужно в первую очередь определить даже не что такое исламский фундаментализм, нам нужно определить, что такое модерн. Потому что здесь можно выделить два принципиально разных понимания. Одно понимание — линейное. Эпоха модерна — это эпоха прогресса, это эпоха движения от проклятого прошлого к светлому будущему, в рамках которой все более и более полно реализуется система ценностей, разработанная еще во времена Просвещения. Это очень красивая модель, но у нее есть одна проблема. Она совершенно не соответствует действительности. Потому что если мы посмотрим на эпоху модерна, какой она реально была, то мы увидим, что это цепь кризисов. Начиная от кризиса ранней модернизации с ее урбанизацией, работными домами, чудовищной скученностью в городах, репрессивным законодательством против бродяжничества. Дальше свет эпохи Просвещения, даже если мы готовы считать светом гильотину на Гревской площади, довольно быстро заканчивается. Меняется экономика, начинается эпоха угля и стали, начинается активная монополизация производства. Вместо конкуренции мы видим регулирование крупными экономическими агентами и экономической, и всей другой жизни, ну и взаимодействие с государством на этой основе. Идея просветителей о безгранич-

ном усилении рационализма и подчинении природы трансформируется в идею безграничного усиления рационального или не рационального контроля государства, о чем очень ярко писал Мишель Фуко, когда учреждения принудительного содержания, сумасшедшие дома и тюрьмы напоминают казармы, фабрики, школы, которые в свою очередь напоминают сумасшедшие дома и тюрьмы. Дальше, после Второй мировой войны, некоторое время идеи модернизации как рецепта для всего человечества процветают, а затем наступают 60-е, которые, собственно, являются кризисом Высокого модерна, идеология которого была сформирована в предшествующий период.

И, наконец, мы можем характеризовать существующую ситуацию как некий вызов глобализации, как некий кризис глобализации. Суть этого кризиса в том, что мир стал очень маленьким, мир стал очень транспортно связанным, и мы вынуждены жить рядом с культурным чужаком. Не просто рядом с человеком, которого мы не знаем лично, как например это было в эпоху урбанизации и как это описывается основателями социологии, а с людьми другого образа жизни, других ценностей, других норм. И сейчас тот период, когда мы учимся жить с этими культурными чужаками. Пока, наверное, не очень успешно учимся.

Если мы будем говорить о модерне как о цепочке кризисов, то, наверное, можно попробовать посмотреть на исламское возрождение, связанное с достаточно широким распространением фундаменталистских теорий, как на поиск ответа в ситуации кризиса. Потому что здесь ситуация оказалась достаточно сложная. Собственно, совпали несколько кризисов. Во многих странах кризис ранней модернизации, связанный с интенсивной урбанизацией, размытием традиционного общества, совпал или почти совпал с кризисом Высокого модерна. И если мы воспринимаем эпоху модерна не как плавное движение по заранее разработанным лекалам, а как некий поиск ответов на все новые и новые вызовы, поиск часто впотьмах, поиск часто на ощупь, то мне кажется вполне возможным и легитимным рассматривать происходящее в исламском мире как одно из направлений этого поиска. Это, собственно, первая идея, про которую я вам хотела сказать.

Теперь про исламский фундаментализм. Это движение называется по-разному. Кто-то его называет ваххабизм, салафизм, исламизм — к сожалению, абсолютно не устоялась терминология. Я его буду называть либо исламский фундаментализм, либо нетрадиционный ислам как наиболее широкое обобщающее поня-

тие, так или иначе включающее все остальные. Представления об этом движении также очень часто бывают упрощенными: что это некое такое единое движение на основе единой идеологии, придерживающееся единых принципов и отрицающее модернизацию как направление развития. Я думаю, что если мы попробуем посмотреть на него вне тех страхов, мифов, стереотипов, которые с ним обычно связывают, то мы увидим следующую картину.

Во-первых, большие группы людей начинают самостоятельно и по-разному осмысливать мир в религиозных категориях. Они сами читают первоисточники, сами пытаются разобраться в этих вопросах. Религия для них становится не просто неким набором обрядов и ритуалов, а инструментом осмысления окружающей реальности. Второе что мы увидим — это то, что люди стремятся менять свою жизнь в соответствии с нормами, предписанными в религии. Третье — это, собственно, то, что под лозунгом возврата к истокам люди противопоставляют себя далеко не только западным моделям, но и сложившимся традициям. И вот этот момент очень часто неправильно трактуется: считается, что возврат к истокам — это возврат к традициям. Насколько я понимаю это далеко не так. Потому что, когда мы говорим об истоках, мы должны понимать о каких истоках идет речь. Мы говорим о периоде возникновения религии, периоде харизматическом, периоде героическом, периоде, когда ломались сложившиеся структуры и отношения, когда новая идеология завоевывала себе сторонников. То есть речь идет о периоде очень активной ломки. А дальше эта новая идеология приспосабливается к рутинам обычной жизни, к сложившейся системе интересов, к обычным практикам. Т.е. на самом деле возврат к истокам — это как раз не возврат к традиции. Это очень во многом отрицание традиции. При этом мы видим, что во всем этом достаточно много насилия. Это насилие тех людей, которые пытаются заставить других жить по нормам, которые представляются им правильными, а те по этим нормам жить не хотят или не умеют. Это насилие по отношению друг к другу приверженцев разных вариантов исламской идеологии. Т.е. на самом деле это среда, которая насыщена конфликтами, противостоянием и насилием.

Ну вот, собственно, когда я перечисляю все эти признаки, практически один к одному мы получаем картинку протестантской реформации. Откуда и взялась идея исламской реформации. На самом деле, с моей точки зрения, та методология оценки последствий реформации, которая сложилась в науке благодаря

Максу Веберу и другим исследователям модернизационного потенциала реформации, очень хорошо приложима в современной ситуации в исламе. Потому что, с одной стороны, реформационный, модернизационный эффект связан как раз с разрушением традиционных норм и отношений. Т.е. расчищается поле для чего-то нового. Пока оно не расчищено, говорить о каких-то серьезных изменениях вряд ли можно. Далее, определенные ценности, которые провозглашаются фундаменталистскими исламскими течениями, носят реально модернизационный характер. И если в Реформации это были в первую очередь ценности добросовестного труда, то здесь можно сказать о ценностях образования, которые очень высоко ставятся некоторыми из этих течений. Здесь можно сказать о ценностях здорового образа жизни, вполне себе современных и современных. Здесь можно сказать о ценностях добросовестного выполнения договоров. Ну еще о ряде таких откровенно модернизационных ценностей.

Но мне кажется, что гораздо интереснее поговорить в этом контексте о том явлении, о котором, собственно, писал Макс Вебер, что мне кажется наиболее интересным в его подходе. О том, что определенные модернизационные ценности формировались вовсе не благодаря протестантской идеологии, а как непредсказуемые и часто нежелательные последствия реализации определенных религиозных норм. И здесь ситуация тоже достаточно похожая. Мы можем говорить, например, о ценностях индивидуализма. Опять же, примерно так же, как в эпоху Реформации, люди сами выбирают себе религиозное направление, имеют эту возможность выбора. Они это делают не благодаря встроенности в традиционные иерархии, поколенческие иерархии, иерархии старшинства. Они это делают непосредственно благодаря индивидуальным решениям. Горизонтальное сообщество единомышленников становится во многих случаях более важным, чем вертикальные иерархии. И, собственно, в своем наиболее чистом виде идеология предполагает, что человек должен подчиняться Всевышнему, а не другим людям.

Можно говорить о воспитании законопослушности, поскольку в эту идеологию входит безусловное исполнение законов шариата. И состав преступления или проступка, и наказание в этой системе не может определять старейшина или глава рода, а только судья по четко фиксированным законам. Ну и опять же можно еще достаточно много говорить о том, какие вполне модернизационные ценности таким образом косвенно формируются.



При этом в данном движении мы можем видеть очень много антимодернизационных ценностей. И, кроме того, далеко не во всех случаях подобный религиозный раскол связан с повесткой модернизации, поскольку достаточно часто под эту религиозную рамку мимикрируют вполне себе традиционные конфликты между родами, племенами, селами и т.д. То есть мы имеем подобную очень сложную неоднозначную картину.

Я бы сказала, что результат на самом деле непредсказуем. Как в общем-то был непредсказуем результат Реформации. Потому что вряд ли, когда «святые» Кромвеля рубили голову английскому королю, кто-то предполагал, что Англия надолго станет наиболее передовой промышленной державой. Или когда протестанты иммигрировали в Америку, чтобы строить Град на холме, практически царство Божье на земле, кто-то мог себе представить, что Соединенные Штаты будут наиболее продвинутым демократическим государством, которое первым включит в Конституцию отделение религии от государства. Т.е. на самом деле мое представление состоит в том, что процесс очень сложный, неоднозначный, его нельзя рассматривать ни как однозначно модернизационный, ни как однозначно антимодернизационный. И очень важно понимать, насколько в рамках вроде бы этого единого движения, единого процесса на самом деле сосуществуют очень разные процессы, очень разные идеологии, очень разные группы. И насколько все это может по-разному влиять на конечный результат. На этом я закончу. У какого есть вопросы, комментарии?

Василий Кузнецов: Я абсолютно согласен с последним абзацем из произнесённой Вами речи.

Ирина Стародубровская: Это единственное, с чем Вы согласны?

Василий Кузнецов: Нет, не только. Я попробую предложить две перспективы. У меня есть две идеи по поводу того, как можно концептуализировать и анализировать текущие процессы. Я не буду пользоваться термином «исламский мир», мне он не нравится. И мне не нравится термин «исламский фундаментализм». Мне кажется, они не корректны. По многим разным причинам. По поводу «исламского мира» еще можно спорить, а вот «исламский фундаментализм» — мне вообще часто не очень понятно, что это такое.

Одна перспектива, которую я предлагаю, связана как раз с понятием модерна. Мне кажется, мы можем рассматривать эпоху модерна, предлагая ей, как минимум, две хронологии. Можно говорить о коротком модерне, начиная его, скажем, с Великой французской революции, плюс минус, и можно говорить о длинном модерне, который, как представляется, начинается с трех важных вещей: с Гуттенберга, с огнестрельного оружия и с *Cogito ergo sum* (Мыслью, следовательно существую). Эти три вещи сформировали западный мир и цивилизацию модерна. Принципиальным здесь было то, что книгопечатанье и огнестрельное оружие позволили создать устойчивые иерархии: устойчивые иерархии власти, устойчивые иерархии знаний — более устойчивые, чем они были до этого. Они позволили создать современное общество и современное институализированное государство, государство институтов. Эпоха модерна, как мне представляется, заканчивается известной фразой, что после Освенцима нельзя писать стихи.

И дальше у нас начинается эпоха постмодерна, эрозии всех этих идей прогресса, развития, бесконечного движения к лучшему. Мы все это прекрасно знаем. И это процесс, затрагивающий, конечно, не только культуру, не только там архитектуру, литературу или философию. Он затрагивает и международные отношения, затрагивает политику. Те режимы, которые на Ближнем Востоке были свергнуты в 2011 году, это были абсолютно постмодернистские режимы. С отказом от идеологии, с абсолютным отказом от представлений о какой-то истине, о развитии. Чаше, чем Хосни Мубарак или Бен Али про права человека не говорил вообще никто. Это было в каждой их речи. Каддафи прекрасный пример: третья мировая теория объясняла все и всегда, включая введение принципов нового либерализма в экономике.

Но что важнее — это, конечно, кризис постмодерна, который на Ближнем Востоке был обозначен событиями 2011 года, и то, что происходило после этого. Этот кризис был далеко не только ближневосточный; это кризис, я думаю, гораздо более широкий. Постмодерн таким образом становится высшей стадией отрицания эпохи модерна, и заканчивается он тем, что мы переходим от книги Гуттенберга к более или менее абсолютному такому информационному коммунизму. И монополия на огнестрельное оружие тоже перестает быть гарантией устойчивости государства. Начинаются изменения в сущности государственных структур. И мне представляется, что вот этот переход — кто-то предлагает называть этот новый период неомодерном — он будет начинать-

ся долго. Да, на первом этапе это имеет признаки кризиса глобализации. Но «кризис глобализации» — это глупое выражение, потому что глобализация — это некий объективный процесс, который связан с научно-техническим развитием человечества. Есть некоторые люди, некоторые общественные силы, которым это не нравится. За Трампа и за его миграционную политику голосовали люди, которые мигрантов в жизни не видели. За Брекзит голосовали люди, которые мусульман в жизни не видели: чего он там видел, сидя в английской деревне. Это страх перед будущим, и этот страх естественен.

В этом наступлении неомодерна мне кажутся важными два наблюдаемых сегодня тренда. Первый — это возникновение потребности в новом высказывании, в создании некоего нового нарратива, потому что постмодерн привел к отказу от какой-либо стратегии развития, отказу от будущего. Никакой перспективы развития, представления, чего мы хотим, не было. Сейчас потребность в таком представлении существует, но эта потребность проявляется часто в архаических формах, она связана с возвращением к каким-то более или менее диким формам социальных отношений, к ксенофобии и т.д. и т.п. Подобную архаизацию можно считать вторым трендом. Обращение к древности в поисках нового высказывания, мне кажется, объясняется тем, что информационный этап — фактически это этап политического взрыва, очень быстрого расширения политического пространства, когда становится невозможным тот диктат элит, который существовал ранее. В результате, будучи неизменно архаичным, новый месседж приобретает разные формы — самую радикальную, когда ДАИШ<sup>1</sup>, и менее радикальную, когда Трамп. Но в общем это все вещи одного порядка. Это первая перспектива, о которой я хотел сказать, и она не связана непосредственно с исламом.

Вторая перспектива — собственно исламская. Когда Пророк Мухаммад пришел с проповедью, он предложил определенную концепцию исторического мировоззрения. Концепцию, принципиально отличающуюся от иудео-христианской, потому что она предполагает цикличность. Есть пророки которые периодически приходят, потом эти пророки умирают, община сбивается с пути, приходит следующий пророк и т.д. И в каждой умме свой пророк,

1. Запрещена в РФ по решению Верховного Суда Российской Федерации от 29.12.2014 № АКПИ 14-1424С.

так? Таким образом, мир развивается по синусоиде, что предполагает цикличность. Я думаю, что в связи с этим представлением для ислама вообще характерна в большей степени, чем для иудео-христианской традиции, модернизация через возвращение к истокам, через салафизм. Вообще история ислама может быть описана как история салафизма. Каждая или почти каждая империя, которая возникала на Ближнем Востоке, она начиналась с того, что кто-то приходил и призывал вернуться к истинной чистоте веры, очистится от *бида* (нововведений). То, как это чистота веры понималась, — это другой вопрос.

Исламское возрождение, конечно, началось не в XX веке, а в XIX, когда возникла проблема столкновения с колониализмом. И когда возникла проблема, что если у нас правильная религии, и мы самые замечательные, почему мы все время терпим поражение? И мы знаем, что давались очень разные ответы на это. Одни говорили о том, что проблема в исламе, такая тоже есть линия. Нам не надо забывать о том, что она есть. Атеистические или, как минимум, радикально светские идеи — они очень распространены. Были и есть. И был салафитский вопрос. Когда мы говорим о салафизме, вопрос в том, к какой истинной чистоте веры мы возвращаемся; что, собственно, лежит в основе этой чистоты. Конечно, реконструкция прошлого. Конечно, это не возвращение традиций, а ломка традиций. Вопрос — ломка во имя чего? В общем-то то, что называют сегодня евроисламом — это тоже салафизм. Потому что это тоже призыв вернуться к истинной чистоте, потому что истинный ислам и сущность раннего ислама — это *иджтихад*, это динамика, это открытость. Вот поэтому термин «фундаментализм» мне и не нравится.

Эмиль Паин: А что вместо него? Салафизм? Просто, чтобы понять.

Василий Кузнецов: Мы можем говорить «салафизм», но мы должны всегда понимать, о чем мы. Я вообще не уверен, что мы можем обобщать эти движения. Я вообще не уверен, что сегодня возможна концептуализация. Есть такая идея, что от термина «салафизм» тоже надо отказаться, потому что в конечном счете мы понимаем под салафитскими движениями совершенно разные вещи. У вас Муххамад Абдо салафит и Халиф аль Багдади салафит, простите.

Ирина Стародубровская: При этом у вас есть «Хизб-ут-Тахрир»<sup>2</sup> и «Братья-мусульмане»<sup>3</sup>, которые тоже салафиты, но не всегда считают себя салафитами.

Василий Кузнецов: Так вот, когда мы говорим об исламских обществах, у нас есть, во-первых, общий модернизационный процесс, о котором мы говорили. У нас есть кризис государственности связанный с архаизацией. Это все вещи, не имеющие отношения к исламу, на мой взгляд, никакого. И насилие в данном случае тоже не имеет никакого отношения к исламу. Это не потому, что я какую-то политическую корректность хочу. Я действительно так думаю. 50 лет назад то же самое насилие было под социалистическими или националистическими лозунгами, а через 20 лет оно будет еще под какими-нибудь лозунгами. Это вопрос времени. Но существует процесс идейных поисков в рамках единого исламского интеллектуального пространства. Он безусловно существует. Насколько этот процесс соотносится с социальной реальностью? Он далеко не линейно и далеко не всегда с ней соотносится.

И возвращаясь к тому, с чего я начал. Почему термин «исламский мир» мне не нравится? Потому что исламский мир — он некая тоже наша фантазия. Он больше всего существует в головах мусульманских иммигрантских общин в Европе, и он существует среди мусульманских меньшинств. Там эта идентичность очень велика. Но вы приедете в любую мусульманскую страну. Какое количество либералов, атеистов, скажем, в Саудовской Аравии? Понимаете, не знаю. Какой процент людей не соблюдает Рамадан? Относятся ли люди, не соблюдающие Рамадан и не верящие в Аллаха, к исламскому миру? Я не знаю, у меня нет ответа на этот вопрос. Ну, можно привести и другие примеры. Наверное, на этом я остановлюсь.

Орхан Джемаль: У меня есть вопросы. Во-первых, что вы имеете в виду под словосочетанием «исламский мир», существование которого вы отрицаете? Потому что, исходя из Вашего контекста, и исходя из того, что Вы говорили, под исламским миром вы подразумеваете некую общность с которой себя идентифицирует

2. Запрещена в РФ по решению Верховного Суда Российской Федерации, от 14.02.2003 № ГКПИ 03 116, вступило в силу 04.03.2003.

3. Запрещена в РФ по решению Верховного Суда Российской Федерации, от 14.02.2003 № ГКПИ 03 116, вступило в силу 04.03.2003.

некто. В то время как совершенно очевидно, что исламский мир — это абсолютно реальная объективная вещь. Вы же не отказываетесь от категории христианский мир, который со временем эволюционировал в понятие Запад. Если мы говорим об исламском мире, именно об исламском мире как географическом понятии, то тут даже имела место очень долгое время политическая субъектность. Халифат, который существовал в различных формах, и как глобалистское образование, и как более локальные, региональные образования. Так что исламский мир — это безусловно ну уж как минимум историческая реальность.

Второе. Я просто хотел обратить Ваше внимание, что несоответствие исламского фундаментализма и салафизма — это тоже довольно условная вещь. Как писал Мартин Хайдеггер, ни в одном термине нет большего содержания, чем в смысле слов, из которых он состоит. Собственно, салафизм от Салаф аль-Салих, возвращение к праведным предкам, т.е. это восстановление фундамента, это самый что ни на есть фундаментализм и есть. Другое дело, что в салафизме есть некое оттеночное политизированное содержание, в отличие от исламского фундаментализма. Исламский фундаментализм может иметь содержание архаики, т.е. противостояние *бида*. Когда же мы говорим о салафизме, то давайте вспомним, что в принципе это, конечно, исламский фундаментализм, но реализовывался и проявлялся он как протестная идеология, являющаяся ответом на внешнюю угрозу. Начиная с Ибн Таймийи, которой противостоял хулагуидам в идеологическом плане, и Ибн Абд аль-Ваххаба, который противостоял турецкой гегемонии в Хиджазе. Мы можем говорить о современном салафизме или ихванском<sup>4</sup> салафизме XX века, который тоже есть реакция на итоги Первой мировой войны. И в этом смысле, конечно, салафизм — это исламский фундаментализм, имеющий некие протестно-политические оттенки. Я просто обращаю внимание на то обстоятельство, что этот термин абсолютно корректен.

Василий Кузнецов: Спасибо. По поводу исламского мира. Почему мне не нравится это понятие, почему я стараюсь его не использовать, когда мы говорим о современности. Мы можем говорить, как я думаю, о трех основаниях «исламского мира». О существо-

4. Слово «ихванский» отсылает к слову ихван (братья) и понятию аль-Ихван аль-Муслимин — «Братья-мусульмане».

вании некоей идеи *Дар аль-ислам* в традиции и политической, и интеллектуальной. Об идентичности, прежде всего о детерриториальной общине мусульман, про которую писал Оливье Руа. И третье, о чем мы говорим, и я думаю, что это наиболее важно — это тот образ, который формируется Западом вот на таких семинарах, как наш. И на более крупных площадках тоже. Я думаю, что когда мы анализируем некую реальность, то у нас нет единого географического пространства исламского мира от Индонезии до Сенегала. Это совершенно разные общества. Здесь нет единого политического пространства. Несмотря на существование Организации исламского сотрудничества, у нас больше войн, чем между исламскими государствами внутри исламского мира в XX веке, не было ни между кем. Нет единой экономики, единой экономической системы. А если мы будем говорить не только о государственной субъектности, но и об обществах, то внутри этих обществ, я думаю, в значительной их части религиозная идентичность вовсе не является определяющей. Для значительных слоев населения религиозная идентичность не играет принципиальной роли. Не является ведущей. Так что мне не нравится термин «исламский мир», потому что это обобщение совершенно разных вещей на не очень понятном основании, из которого потом делаются очень большие выводы. Да, в каких-то ограниченных дискурсивных практиках можно где-то это использовать.

Что касается фундаментализма, то, конечно, да, это прямой перевод — фундаментализм и салафизм. Как правило, когда говорят об исламском фундаментализме, то по крайней мере часто, в него вкладывается не только понятие неких идейных течений. Если мы ограничиваемся тем, что это некий метод мышления, тогда да, но если мы начинаем сопоставлять с христианским фундаментализмом, с одной стороны, и, с другой стороны, с некими современными общественно политическими практиками, то мы попадаем в ловушку аналогий, позволяющую поставить знак равенства между современным Ближним Востоком и средневековой Европой. Чтобы избежать такого соблазна лучше уйти от термина фундаментализм.

Орхан Джемаль: Но вот госпожа Стародубровская попыталась приложить христианское понятие фундаментализма к исламу и пришла к выводу, что это очень похоже на протестантскую реформацию. Потому что прибитые Лютером 95 тезисов на дверь



собора — это фундаментализм в чистом виде, в рафинированном, без малейшей примеси.

Василий Кузнецов: Не поспоришь.

Ирина Стародубровская: У меня еще один вопрос к Василию, по поводу цикличности и возвращения на каждом цикле к некоему новому варианту фундаментализма или там пуританства. На самом деле в науке есть две точки зрения, во всяком случае из того, что я знаю на эту тему. Одна из них состоит в том, что, поскольку все ходит по кругу, то собственно ничего и не меняется. Т.е. идет цикл: фундаменталисты, дальше все возвращается к народным верованиям, потом на следующем цикле снова появляются фундаменталистские идеи, они снова приземляются на уровень народных предрассудков и представлений и т.д. Это одна позиция. Другая позиция: все это было примерно так, пока общество было достаточно традиционно. А дальше начинается урбанизация, горожане видят привлекательность фундаменталистских идей уже не только как элитарных, но как для города достаточно массовых, и это создает некоторые предпосылки для того, чтобы фундаментализм заложил новые основы, которые потом могут или не могут вырасти в модернизацию. Эрнст Геллнер, собственно, достаточно много об этом писал. Что на самом деле? Как Вы себе это представляете?

Василий Кузнецов: Мне первая версия гораздо ближе. Что касается урбанизации: процесс урбанизации на Ближнем Востоке и процесс урбанизации в Европе проходят принципиально по-разному. На Ближнем Востоке фактора роста городов, которые в Европе с XIII века появлялись с их особым статусом, не было. Ислам сам по себе изначально был городской культурой. Как жило арабское крестьянство в любом веке? Да Бог его знает. Ну нет никаких источников, по которым можно нормально говорить об образе жизни крестьянства. Или, по меньшей мере, их круг чрезвычайно ограничен. Все что мы называем исламской культурой — это все городская культура. Если мы говорим о Ближнем Востоке. Вероятно, в Юго-Восточной Азии, где ситуация в принципе совсем другая, это как-то по-другому, понятия не имею. И поэтому мне кажется, что вот эта антитеза: современного и традиционного города, она здесь во многом снимается, потому что все процессы, они в городах происходили. И салафизм в городах был

Ирина Стародубровская: Ну, наверное, мы не будем сейчас уходить в детали, потому что придется очень подробно обсуждать разницу между городами традиционными и городами современными, феноменом города и большого города. Кто дальше? Орхан?

Орхан Джемаль: Я сейчас хотел бы обратить внимание на исторические обстоятельства, в рамках которых сформировался нынешний исламизм. Я воспользуюсь этим термином и для начала обозначу, что он означает. Исламизмом называют политический ислам. Это религиозная доктрина, требующая воплощения социально-политическими методами и требующая подчинения социально-политического образования неким общим религиозным принципам. Это не уникальная ситуация, потому что даже в XX веке в рамках более дряхлого христианства появлялись подобные достаточно специфические течения — теология освобождения в Латинской Америке, католико-протестанские партии в Германии, система различных видов конкродатов между Ватиканом и государствами, между Грузинской православной церковью и государствами, То есть это возникает не только в исламе.

Василий Кузнецов: Можно уточнить?

Орхан Джемаль: Да.

Василий Кузнецов: Но исламизм — это религиозное течение?

Орхан Джемаль: Это религиозное течение, требующее воплощения своих идей в политике. Причем подразумевается весь корпус политики, включая и внешние договора, которые должны быть подчинены этим принципам, и внутренние. Вы говорили о том, что пропало целеполагание в режимах, которые трещали по швам в 11 году. А вот здесь как раз имеется целеполагание. Оно антициклично по своей природе, поскольку ислам все таки эсхатологическая религия. Пророк приходит, именно чтобы цикличность пресечь.

Теперь разберём тот контекст, в котором исламизм появился. XIX век, эпоха модерна. Это последнее столетие, когда еще существовал халифат. Со времен появления ислама за полторы тысячи лет большинство столетий прошло при халифате или при разных халифатах, но всегда возникала какая-то субъектность.

Более того, Абасидский халифат — это, может быть, один из самых успешных примеров средневекового глобализма в мире. Глобалистский европейский модернизм получил какие-то предпосылки, когда выдохся глобализм восточный. И там уже началось открытие Америки, изменение торговых путей, промышленная революция и т.д. Но до начала XX века мир жил при халифате. Т.е. в мире всегда был халифат. При нем были прекрасные, героические времена, экспансия была. Был период страшного упадка, когда об Османской Турции говорили как о больном человеке Европе. И мечтали, когда же это все наконец кончится, когда же этот кошмар пресечётся.

Но как только все кончилось, через десять-пятнадцать лет начинает возникать жажда халифатского ренессанса. Мир Востока к 30-м годам XX века — это рухнувший халифат, рухнувший мир ислама, устройство этой территории, потерпевшей поражение, по европейскому усмотрению. В разные эпохи это усмотрение было разным: был период монархий, период подмандатных территорий, период национал-социалистических режимов. Но в любом случае это было не совсем внутреннее решение об устройстве, в лучшем случае это был компромисс между волей местных и внешних игроков. И то не сразу: компромисс стал появляться в 50-х. Эта поработанная территория переживала состояние в общем схожее с европейцами 50–60-х годах. Такой своеобразный голизм. Нельзя было сказать, что при турках было хорошо. Но сейчас-то плохо.

Интересно, что сам исламизм появился в Египте. Я определяю его как идеологию, в основе которой лежат ихванские идеи. Египет не потерпел поражение в ходе Первой мировой войны, но это было одно из первых восточных исламских государств, которое столкнулось с проблемой модернизации по европейскому образцу. Причем не с той модернизацией, под которой мы в первую очередь понимаем научно-технический прогресс, а именно с геополитической модернизацией, когда Египет стал использоваться как плацдарм для подавления суданских протестных движений и для давления на Эфиопию. За исламизмом как движением, идеологией находится тоска по восстановлению политической субъектности у мусульман, которая, как бы вам ни хотелось это отрицать, все же существует. Именно это лежит в основе всего пласта данных политических идей.

Что дальше необходимо отметить. У этой идеологии есть крайние формы, есть мягкие формы. С одной стороны, часть людей

не может освободиться от старых стереотипов: нам нужно государство там будет сидеть халиф, там у него будут визирь, наибы, наместники, сатрапы и всё прочее. С другой стороны, есть форматы, которые по сути имеют ту же природу. Типа нео-османизма. Здесь эту субъектность домысливают не в терминах архаичного государства, каковым был халифат. Есть достаточно радикальные анархические сетевые проекты. Существует «Аль-Каида»<sup>5</sup>, которая опирается не на административное управление сверху, а на джамаатские сети, находящиеся в определенных рамочных соглашениях друг с другом. Т.е. вопрос о том, какой должна быть восстановленная субъектность, повисает в воздухе. Он не имеет ответов, на данный момент он достаточно слабо проработан.

Третье. Замечательное сравнение с протестантами — по-своему парадоксальное, по-своему провокационное — имеет очень интересный аспект. Радикалы, протестанты бежали от своего англиканского короля, от своих испанских католиков из Голландии. Они бежали в Америку. Отбирали какую-то землю у индейцев. Видимо, на первых порах даже не очень конфликтно или не всегда конфликтно. В этом плане Америка очень долго являлась отдушиной для религиозных меньшинств. Пока все не кончилось. К концу XIX века Америка закончилась, и сама идея эскапизма, в том числе и религиозного эскапизма, стала переживать кризис. Вся подоплека русского космизма и научной фантастики: там, сады на Марсе, — это всего-то психологическая реакция человечества на то, что Америка кончилась. Все, дальше уже не куда. Сбежать нельзя. Мы в клетке. И эта тоска по побегу прорвалась у части людей именно таким образом.

Исламский мир переживает похожий процесс. Но уже в другой эпохе и в других обстоятельствах. Мусульмане тоже решили сбежать в свою Америку и отвоевать у индейцев этот кусочек земли. Но когда мы пытаемся найти место Исламского государства на политической шкале, я не берусь ставить его рядом с Америкой. Не берусь, хотя полагаю, что Америка XVII века была достаточно мрачным и страшеньким государством. Напомню, что дольше, чем в Америке, людей жгли только в Испании. Скорее я бы провел параллель с марксизмом. А в рамках марксистского проекта — с Камбоджей и Кампучией. Не Соединенные Штаты, не Советский Союз, не Китай, не Вьетнам, не Куба, а вот именно

5. Запрещена на территории РФ.

Кампучия. В этом плане я хотел бы отметить, что сама параллель, как любая параллель хромает, но как метод исследования и метод изучения — это хороший прием. Т.е. посмотреть как это прошло у других в несколько иных обстоятельствах, но учитывать при этом, что и антураж другой, и вообще у компаративистики есть свои пределы.

Еще момент. Я хочу отметить, что нынешний салафизм, нынешний исламизм (салафизм я все-таки оставил бы для религиозной сферы) — это тоска, это реакция на утрату исламской субъектности, психологически вполне сравнимая с тоской британца по империи: по чему-то большому, важному и значительному, но утраченному. Конечно, это процесс модернизационный, но модернизационный не в смысле прогресса. Это модернизационный процесс, потому что это пространство находится в поиске новых политических и социальных технологий, новых политических и социальных отношений.

И последнее. Когда мы отказываемся от больших нарративов, на выходе это приводит к тому, что все разговоры сводятся к вопросу: что делать? Мы должны дать кому-то совет: ты вот так поступишь и у тебя все будет хорошо. Мы относимся к этому процессу так, как будто были сделаны какие-то ошибки, которые привели к этой ситуации, и их нужно просто исправить, тогда все рассосется. Нет, не рассосется. То, что мы называем исламизмом как идеологией; то, что мы называем салафизмом как политизированными теологическими взглядами; то, что мы называем джихадизмом, который по сути является вооруженным крылом этого явления, — это определенные макроисторические явления, являющиеся следствием иных макроисторических явлений. Это такая грозная поступь истории, которую нельзя ни исправить, ни скорректировать. Наверное, она может измениться, как, допустим, выдохся марксизм. Но как марксизм сформулировал конец XIX–XX вв., так XXI век — будет сделан исламизмом, который, может быть, и изменится, как-то эволюционирует.

Я думаю, что речь может идти только об игре в долгую. По аналогии с большевизмом. Советский Союз, который был создан достаточно радикальными ребятами: Лениным, Троцким, рассматривавшими территорию Российской Империи как тыл, плацдарм, которым можно пожертвовать, так как они играли в революцию в Германии, в революцию в Британии, в революцию во Франции, так как там был пролетариат, там была промыш-

ленность. Они же не за этих вот ребят из лесных деревенок боролись, которых сам Владимир Ильич называл мелкой буржуазией. Но уже в 27 году Советский Союз признает Соединенные Штаты. Концепция перманентной революции сменяется концепцией построения социализма в одной отдельно взятой стране. Далее мирное сосуществование систем, конвергенция, ну а дальше Горбачев и известный конец.

Василий Кузнецов: У меня комментарий. Я хотел бы обратить внимание Орхана на несколько моментов. Что, говоря об исламском мире, географический ареал Вашего рассказа был ограничен Ираком на Востоке и Египтом, возможно Ливией, на Западе. Все остальное не имело отношения к Османской Империи к моменту войны, поэтому речь не шла ни об Индонезии, ни об Индии, ни о Пакистане. Это первый момент. Второй момент. Это не возражение, это просто вот какое соображение. Когда Вы говорите, что исламизм — это религиозное течение, я с этим не спорю, но тогда мы должны анализировать его как религиозное, а не как политическое течение в дальнейшем. Третий момент. Мне кажется очень важным, что, скажем, когда мы говорим о возникновении «Братьев-мусульман» в Египте — это был ответ не только Западу, но и собственной предавшей народ элите. Был элемент борьбы (это кстати есть и в ДАИШ), элемент борьбы с внутренними колониальными силами, которые воспринимаются как агенты Запада. И последний момент — когда мы говорим о современном вот этом процессе, когда Вы сопоставляете исламизм и марксизм. Мне кажется здесь есть принципиально важная вещь: в силу генетических своих особенностей, эффект воздействия исламизма лимитирован культурно, религиозно и т. д. Он не обладает универсальным содержанием.

Орхан Джемаль: Это очень ценное замечание. Хотя я бы отметил, что у марксизма тоже есть религиозные корни и они именно протестантские. Это определенная традиция христианского утопизма. Это не иудейский утопизм. Поэтому не очевидно, что необходимо строго разграничивать религиозное и политическое движение, может быть между ними не такая уж непроходимая граница. А то, что Вы сказали о лимитированности, — да, безусловно. Пока исламизм не выдвинет отдельную программу для не мусульман, он обречен.

ИРИНА СТАРОДУБРОВСКАЯ: Не хватает апостола Павла.

ВАСИЛИЙ КУЗНЕЦОВ: Мне кажется, когда мы говорим о такой безмерной тоске мусульман по халифату — ну, это очень красиво. Это очень поэтично. Это чудесно. Но безмерную тоску, кто же ее измерял?

ОРХАН ДЖЕМАЛЬ: Ну знаете, безмерная тоска по исчезнувшему Советскому Союзу, безмерная тоска у кого-нибудь по Кипплингу.

ИРИНА СТАРОДУБРОВСКАЯ: У меня ощущение, что эта тоска актуализируется, когда она с чем-то личным резонирует. Если ничего не получается, продвигаться не получается, карьера не получается и вообще все плохо и денег нет, и все потому, что нас угнетают и у нас нет политической субъектности, это понятная история.

ОРХАН ДЖЕМАЛЬ: Я просто обращаю Ваше внимание, что лидеры этого движения, причем лидеры в том числе среднего звена, то есть не только верхушка, это в общем-то достаточно благополучные люди.

Ну и по поводу исламского мира. Я говорю о том, что исламизм, наличие и некую гомогенность которого трудно отрицать, нельзя понять, отрицая, подобно Вам, Василий, категорию исламский мир, пусть даже эта категория теоретическая. Даже если какие-то там дыкхане на словосочетание «исламский мир» скажут: «Чо?». Это не дыкхане определяют.

ВАСИЛИЙ КУЗНЕЦОВ: Когда я сказал, что не буду пользоваться категорией «исламский мир», это конечно была провокация. Удавшаяся безусловно. Но идея была в том, что я не хотел объединять в социальном или политическом анализе весь этот огромный регион. Что в головах значительной части мусульман он объединен, я это уже раньше говорил.

АХМЕТ ЯРЛЫКАПОВ: Я буквально на два слова. Я бы очень хотел обратить ваше внимание на то, что было сказано относительно идейных поисков в исламском интеллектуальном сообществе. Без анализа того, что Кемпер называл исламским дискурсом, — мне кажется, без этого вообще невозможно обойтись. Вот этот исламский дискурс и все эти идейные поиски в исламском интеллектуальном сообществе на мой взгляд очень и очень важны. Причем



в 19 веке все дискуссии велись на арабском языке. Самыми разными интеллектуалами мусульманскими, и мусульманские интеллектуалы друг друга отлично понимали, татарин он или дагестанец. При этом было серьезное участие мусульман, мусульманских лидеров в тех же Государственных думах. Они не только активно дискутировали, но и участвовали в политической жизни. И мы сейчас видим переход на русский язык, т. е. практически уход от арабского языка. Кто из мусульман сейчас друг с другом полемизирует и обсуждает мусульманские вопросы на арабском языке в России? То есть я про то и говорю, что он перешел на русский язык полностью, этот дискурс исламский. И в этом смысле, мне кажется, создается некая дистанция со всеми этими обсуждениями, которые происходят на арабском языке. Несмотря на то, что, конечно же, достаточно оперативно все переводится на русский язык. Но все-таки вот сам этот дискурс, он дробится. Мне кажется, что без анализа вот этих самых идейных поисков в исламском интеллектуальном сообществе, без анализа всего того что там происходит, действительно трудно о чем-то говорить и какие-то теории строить. Это первое.

И второе. Я бы не стал сильно акцентировать внимание на исламизме, который все-таки больше политическая, как мне кажется, доктрина. Она исламская, естественно, но она все-таки больше политическая. А может быть, чтобы уйти от споров, салафизм это или не салафизм, фундаментализм — не фундаментализма, насколько термин фундаментализм подходит — не подходит и т. д., может быть, стоит говорить действительно о некоем движении к какому-то исламскому универсализму. Потому что все эти салафиты, они говорят о том, что нет разных исламов, Есть один ислам, и мы должны к нему стремиться. И этот вот поиск универсального единого ислама выражается и политически, и в религиозных терминах. И даже шииты к этому подключились, потому что у шиитов есть движение по сближению мазхабов. И культурно, потому что эта вся салафитская братия применяет единообразные культурные коды, согласитесь. Госорганы на это часто ведутся — пытаются определить по признакам этих людей.

Орхан Джемаль: Ахмет, прости, что перебиваю. Это не установочная вещь, а поколенческая. Потому что молодежь, которая обкатана в университетах Эр-Рияда, Каира, Дамаска, она усвоила этот культурный код. А когда ты, допустим, видишь людей

моего возраста или даже чуть старше, но примкнувших к движению, хотя они из другой среды: ну вот как случилось с Муххамедом Салихом. Это шестидесятник, в манерах он ничем не отличается от Фазиля Искандера, но он салафит.

Ахмет Ярлыкапов: Вот этот вот универсализм, я не знаю, глобализм — может быть, в этом направлении и можно думать. Потому что я опять же согласен, что, действительно, вот эти термины — фундаментализм и т.д. — они часто вводят в заблуждение в том, что касается анализа происходящего именно с исламом и с мусульманами.

Насчет сравнения ИГ с протестантами, тоже очень много в этом проблем. Очень много в этом проблем, потому что, мне кажется, все-таки ИГ эволюционирует в сторону развития вообще каких-то сетевых абсолютно новых сообществ. Они уже это развивают, они прекрасно понимают, что на земле им все равно не дадут процветать. И сейчас очень активно развиваются эти сетевые сообщества. И, когда мы говорим об анализе того, что происходит с современным исламом, анализ сетевой деятельности и сетевых сообществ мне кажется очень перспективным. Потому что то, что там происходит, в значительной мере идет в ногу с современностью, в ногу с современными технологиями, в том числе и с интернетом.

Орхан Джемаль: В целом, я абсолютно согласен, что это такой универсалистский, глобалистский проект. Переход с языка на язык, он именно и идет по пути наращивания такой универсальности.

Ирина Стародубровская: А вот с терминами у меня опять же вопрос. Вообще если мы как-то продвинемся в этом, было бы очень здорово, потому что здесь абсолютный хаос. Но мне кажется, что нельзя конструировать термины вне связи с «землей». Т.е. если люди сами себя называют, им комфортно называться салафитами или фундаменталистами — это надо учитывать. Вот для меня термин «фундаментализм» пришел не из научных книжек, а из этой связанной с «землей» реальности.

Дмитрий Узланер: Я как раз против этого возражаю. Классическая проблема, которая в любой науке, в том числе и в религиоведении, рассматривается: есть языки самоописания, а есть

языки анализа. И в какой-то момент мы должны обязательно перейти от одного к другому. Т.е. я понимаю, что это звучит высокомерно, даже какое-то дискурсивное насилие в этом есть. Но мы не можем вечно пытаться понять, как люди сами себя называют. В какой-то момент мы должны перейти на язык анализа. И в этом смысле то, что Ирина делает, мне нравится, потому что она именно пытается перейти с языка самоописания на язык анализа. И если мы, например, рассматриваем христианскую реформацию — мало ли что там Лютер сам о себе писал, как сам себя называл. Если мы используем научный подход, мы должны понять, что это значило. Ну как Вебер это описывает — как способ вхождения в капиталистическую современность. Поэтому, мне кажется, если мы не совершим этого дискурсивного насилия, если мы не начнем придумывать какие-то концептуальные рамки, то в таком случае мы окончательно утонем: одни так себя называют, другие так себя называют, а вот если мы так их назовем, эти обидятся. Ну мы так никуда не продвинемся.

Василий Кузнецов: Все-таки существует некое мировое исламоведение, которое пишет миллионы книг в год, где есть вполне принятый язык описания. Есть понятие «салафиты», есть понятие «исламисты», есть понятие «джихадисты». Честно, я просто ненавижу споры о терминах, мне они кажутся часто бессмысленными. Я искренне не понимаю, почему нельзя принять существующую академическую, научную традицию. Поскольку исламом прежде всего занимается исламоведение, было бы логично принять исламоведческую традицию и в ней работать.

Ирина Стародубровская: Знаете, на самом деле вот я этого общего языка найти не могу. За последние дни мне нужно было разобраться, что в науке понимается под исламизмом. Даже среди ключевых исследователей: я читаю Оливьера Руа и я читаю Азефа Байата и они уверены, что у них одна и та же концепция. Но я начинаю сопоставлять и понимаю, что у них абсолютно разные концепции. Разное понимание термина.

Василий Кузнецов: У Наумкина есть тонкая книжечка называется «Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов», там на 100 страницах подробно разобрано каждый термин. Это очень удобно.

Эмиль Паин: Вот мы с Ахметом антропологи и знаем, что за последние полтора века в этой науке было множество попыток создать не то чтобы единую теорию этого поля, но хотя бы общую терминологию, а результат примерно такой же незначительный, как и в исламоведении. И причины этого сходства, наверное, однотипные — задача выработки единой концепции не реализуема при заведомо не строгих и ценностно окрашенных подходах и определениях. Вот и в нашей беседе, все, кто упоминал модернизацию, давал либо разную трактовку этому понятию, либо разное перечисление признаков модернизации. Да и основной предмет дискуссии — о модернизационном потенциале некоего религиозного явления под названием то ли фундаментализм, то ли салафизм, то ли исламизм — не определен. И не только потому, что это чрезвычайно сложное явление. Еще важнее, что мы разные, и знаменитая притча о слепых, которые ощупывают слона с разных сторон и описывают его по-разному, справедлива. Мы разные по образованию и по профессии; мы очень разные (по крайней мере некоторые из нас), по мировоззрению, а главное — мы различаемся охватом явлений, попадающих в поле нашего зрения.

Я здесь единственный открытый оппонент (хотя и не во всем) Ирине, полагая, что ее концепцию исламизма (фундаментализма, салафизма) как источника модернизации по аналогии с протестантской модернизацией можно рассматривать как интересную интеллектуальную провокацию, но одновременно и как совершенную утопию в практическом отношении. Тем не менее, вижу для себя и некую пользу от такого междисциплинарного общения. Я, например, согласен с Ириной, что, во-первых, научиться жить с «чужаком» — это центральная задача, которая сегодня возникает в условиях глобализации на всех уровнях: на общеглобальном, национальном и на локальном, поэтому поиск ее решения, вообще-то говоря, — одно из условий выживания человечества; во-вторых, с тем, что можно и полезно сравнивать «исламскую реформацию» (назовем так разные изменения в исламе, о содержании которых мы пока не договорились) с реформациями, которые происходили в других религиях, не только в христианской, но и в иудаизме, и во многих других.

Если мирную жизнь с культурно «чужими» считать индикатором преодоления кризиса глобализации и проявлением современной модернизации, то мы получаем критерии оценки вариантов реформации, а они были различны всегда. Одно дело —

эволюция лютеранства и кальвинизма, пробивавших себе дорогу через религиозные войны, а другое дело англиканство, насаждавшееся сверху. Любопытный пример, который сразу же объяснит мою позицию, взят мной из истории иудаизма. В XVIII веке в этой религии, в среде европейских ашкеназийских евреев возникло два течения: одно называлось хаскала, а другое — хасидизм. Оба движения были реформационными, и их можно назвать фундаментализмом, потому что они опровергали в значительной мере сложившиеся традиционные системы и апеллировали к неким забытым истокам иудаизма. Только одно течение — хаскала — провозглашало идеи освобождения из-под тотальной власти раввината, рационализации иудаизма и отказа от избыточного мистицизма, сближения евреев с местным населением и с христианской культурой, считало просвещение главной целью, своим кредо. А хасидизм, напротив, проповедовал большую замкнутость в кагале и большой мистицизм. Некоторые наиболее радикальные течения хасидизма даже призывали Всевышнего наслать большие беды на еврейский народ, чтобы заставить его погрузиться в религиозную духовность и оторваться от мирских утех.

Хаскала (Гаскала), — это поначалу крошечное по численности движение, сложившееся в среде высоко религиозных евреев в городах Германии, Австрии и чуть позднее в Литве, в конечном счете, стало доминирующей тенденцией в еврейском мире уже к середине XIX в. Оно стимулировало появление реформаторского иудаизма, ныне более массового, чем ортодоксальный, а также таких личностей, как Феликс Мендельсон (великий композитор и внук основателя движения Хаскала — Мозеса Мендельсона), Генрих Гейне, Зигмунд Фрейд, Альберт Эйнштейн и множества других, хорошо ассоциируемых в сознании с понятием «модернизация». Вместе с тем, само течение Хаскала уже к концу XIX в. во-многом утратило связь с религией и растворилось в светских идеологиях, а ныне почти забыто, и лишь изредка этот термин используется в узких значениях, например, для противопоставления более рационального реформаторского иудаизма — мистическому ортодоксальному. Зато другое направление — хасидизм, сложившееся в местечках Галиции, провозглашало идею замкнутости иудеев, сохраняется до сих пор, оно живо, но как явление маргинальное в евреистве и сугубо демодернизационное.

Так ведь и в исламе есть похожие вариации, об этом упоминал Василий, говоря о небольшом по численности городском движе-

ние Евроислама, похожем на иудейскую Хаскалу, и, на мой взгляд, обозначающим некую вероятность модернизации через религию. Вместе с тем, в исламе проявилось и множество протестных движений антимодернизационного типа, например, «Боко харам», которая требует от своих сторонников еще большей замкнутости, чем хасидизм, и значительно более агрессивно в отношении культурно чужих.

Вот мои главные тезисы в нашей дискуссии.

1. Существуют разные проявления религиозной реформации.
2. К модернизации могут вести только те формы, которые либо исходно провозглашают просвещение, модернизацию в виде цели, или хотя бы косвенно, в каких-то своих проявлениях, могут прививать своим адептам интерес к книге, образованию и эмансипации. Как это происходит в некоторых случаях на Северном Кавказе, когда отдельные течения или просто случаи проявления салафизма используется молодежью для освобождения от тотального контроля со стороны стариков.
3. Исторически не вся религиозная реформация в христианском мире была основой модернизации. Реформация XVI в. была таким же глубоко противоречивым социально-историческим процессом, как и множество других, она какими-то своими сторонами способствовала модернизации, а другими — сдерживала ее, формируя временами фанатизм и мракобесие. Это отмечал протоирей Александр Мень, объясняя фанатизм, нетерпимость и идеологический диктат религиозных движений не духом модернизации и религии, а глубинными, древними социально-биологическими сторонами человеческой природы. Он же справедливо отмечал, что к модернизации вела не только протестантская Реформация, но и католицизм, в периоды, когда его высшие иерархи поддерживали науку и просвещение, например, когда папа Урбан VIII поддерживал Галилея и защитил его от Инквизиции.
4. Влияние религии на модернизацию были неодинаковым в разные эпохи. В период Средневековья религия абсолютно доминировала в массовом сознании, а ныне сильно потеснена не только секуляризацией, но и растущей сложностью и множественностью человеческой идентичности. При этом в эпоху глобализации подобные перемены затрагивают представителей всех религий, поэтому полное по-

вторение исламом путей христианской реформации крайне маловероятно.

Ныне религия — это наименее интегративная форма консолидации людей в пределах национального государства, в сравнении с этатизмом, этнической и гражданской консолидацией. Если мы возьмём для примера только страны арабского Востока, то мы увидим, где наименьшие проблемы для культурно чужих, наивысшие показатели консолидации населения и относительно наивысшие показатели горизонтального доверия. Прежде всего, это Тунис — этнически наиболее однородная страна с минимальными проявлениями фундаментализма и самым высоким уровнем свободы женщин. Наихудшие же условия как для существования культурно чужих, так и религиозно своих сложились как раз там, где обнаруживаются наивысшие проявления исламского фундаментализма, например, в Судане, одном из самых бедных государств мира с множеством межкультурных проблем. Религиозная мобилизация нигде в современном мире не обеспечивает интеграцию в границах государств, сохранивших следы трайбализма. Такие донациональные сообщества держатся только при наличии жесткой авторитарной власти и не допускают возможности политической модернизации.

Итак, есть реформация и реформация. Как, справедливо отметил Василий, важно определить, с какой целью происходит ломка традиций в религии, во имя чего она. Вот это идея мне кажется центральной для анализа нынешней роли фундаментализма и для прогноза его последствий, потому, что нет смысла ограничиваться выводом о том, что все сложно и бывает по-разному, нужно найти нить, которая позволяет перейти к прогнозированию.

Василий Кузнецов: Мне приятно, что мы совпадаем в каких-то суждениях, но у меня есть комментарий по поводу тезиса о религии как наименее интегративной форме консолидации людей в национальном государстве. Я не возьмусь ни подтверждать этот тезис, ни отрицать его — он для меня слишком глобален. Однако, относительно арабского мира стоит сказать, во-первых, что ни о каких национальных государствах в их классическом понимании здесь говорить не приходится. Можно спорить о том, имеем ли мы здесь дело с не до конца состоявшимися проектами строительства национальных государств или попросту с некими иными формами государственности. В первом случае нам придется выстраивать все арабские страны по ранжиру по мере их при-



ближения к неким воображаемым идеальным европейским образцам — Египет будет ближе к ним, Судан дальше. Во втором имеет смысл говорить просто об эффективности и тогда надо как-то определять ее критерии.

Во-вторых, относительно двух приведенных примеров. Мне как специалисту по Тунису радостно встречать любое его упоминание, но при всей моей любви к этой стране, я не могу согласиться с представленным тезисом. Да, здесь наивысший уровень защищенности женщин (более высокий, чем в России) и этнически почти однородное население. Однако оно однородно и в конфессиональном плане. И значит, все эти замечательные вещи могут равно объясняться и этнической, и конфессиональной гомогенностью, и многолетней политикой строительства гражданской нации сверху. Вместе с тем, я бы не рискнул говорить ни о высоком уровне горизонтального доверия, ни о большой степени общественной консолидации и т.д. В ДАИШ сражается порядка семи тысяч боевиков из Туниса, всего по разным оценкам в джихадистских структурах действует до двенадцати тысяч тунисцев. Общество чрезвычайно поляризовано — посмотрите события 2013 года. Обратите внимания на уровень расизма в Тунисе — проблему малоизученную, но очень актуальную. Такие вещи, как уровень горизонтального доверия или отношения к культурным чужакам плохо поддаются измерению, а если и поддаются, то требуют колоссальной работы с конкретными данными.

С другой стороны, возьмем Марокко и Алжир. Марокко — этнически неоднородно, но почти однородно в конфессиональном плане, и именно сакрализация фигуры короля долгое время обеспечивала единство этого общества, более трети которого до сих пор неграмотные. Алжир — этнически также неоднороден. И действительно, на основании политического ислама консолидировать это общество не удалось — все помнят ужас 1990-х годов. Однако трайбализм не помешал провести здесь политическую модернизацию, хотя высокий уровень авторитаризма сохраняется. Обратите внимание и на политическую модернизацию ливанского общества. В общем, представленный тезис мне кажется поспешным.

Ирина Стародубровская: Я хотела бы задать пару вопросов, поскольку выступление Эмиля, как я и ожидала, было в основном дискуссия со мной. Вот с тем, что реформация должна провозглашать модернизационную, позитивную ориентацию, здесь есть

некоторая проблема. Если мы возьмем протестантскую реформацию, собственно о которой я говорила и писала, то Кальвин массово казнил женеццев, причем казнил на основе использования ветхозаветных моральных норм как законодательства. Кстати, если уж брать Англию, то настоящая реформация — это «святые» Кромвеля, и там тоже все было не очень мирно.

Орхан Джемаль: А половина протестантских князей встала вместе с католиками против Мюнцера.

Ирина Стародубовская: И к вопросу о доверии. Огромное количество религиозных войн предшествовало тому, что были выработаны принципы веротерпимости. Разорение монастырей и иконоборчество привели к утере значительного числа ценных памятников искусства. И, между прочим, Гоббс вообще писал о том, что хорошо было бы убить всех протестантских проповедников до того, как они начали проповедовать, потому что тогда можно было бы избежать всех потерь, связанных с английской гражданской войной. У меня это плохо сочетается с идеей выдвижения модернизации в качестве декларативной цели.

Эмиль Паин: Я уже говорил, что, во-первых, не вся история христианской реформации была модернизационной и, во-вторых, исламский вариант реформации не будет полной копией протестантской, следовательно, не обязательно повторит террор Кальвина. Я бы на месте властей любой страны, постарался бы, да и на своем месте буду стараться, противостоять подобным экспериментам. К счастью я уверен, что сегодня они маловероятны — иное время.

Во-первых, в XVI веке религиозная идентичность абсолютно доминировала на большей части заселенной территории, а сейчас (вот пришли данные прошлогодних исследований *Pew Research Center*) в большинстве европейских государств, где исторически доминировала католическая и протестантская религия, их роль заметно падает, и интерес населения к ним слабеет. Маловероятно, что эта тенденция не отразится и на представителях других религий в этих же странах. По данным Оливье Руа, сегодня в Западной Европе исламские протестанты составляют менее 10 % мусульман.

Во-вторых, и в традиционно исламских странах салафиты, как правило, не составляют большинства, и рост их численно-

сти будет осложняться неизбежным усложнением идентичностей современного человека, который ныне не только мусульманин, но одновременно может иметь десятки новых идентичностей (телезрителя и футбольного болельщика, держателя карты VISA и члена социальной сети). Я очень надеюсь, что сегодня человечество не допустит такого рода эксперимента методом проб и ошибок. Сегодня уровень рациональности в целом выше, чем он был во времена Средневековья, и насилие сегодня нормативно. По крайней мере, это вытекает из широко известных документов, пусть порой, и декларативно, но осуждающих насилие как неприемлемое.

Ирина Стародубровская: Надо в Сирии посмотреть, насколько насилие ненормативно.

Василий Кузнецов: Мне кажется, проблема нормативности насилия выходит сильно за пределы нашей темы. Она во многом связана, с одной стороны, с местной политической культурой, далеко не тождественной культуре вероисповедания. Сравните хотя бы Алжир с его бесконечными сотнями тысяч жертв и исторически, культурно и географически близкий ему Тунис с четырьмя политическими убийствами за последние шестьдесят лет. С другой стороны, много зависит от международной среды. Да, у нас есть порядка 400 тысяч жертв в Сирии, до 60 тысяч в Ливии, меньше — в Йемене. Сирийские цифры сравнимы с поправкой на сроки с цифрами ирано-иракской войны и сильно больше цифр гражданской войны в Алжире. Однако существует всеобщее понимание неприемлемости такого уровня насилия, и существуют огромные усилия по снижению его уровня. Другой вопрос, что эти усилия малоэффективны. Кроме того, во всех случаях, кроме ДАИШ в какой-то мере, это насилие не предпринимается во имя реализации какого-то политического проекта, как было в нацистской Германией или сталинским СССР. Здесь всегда речь идет о конфликтах и о разрушении политических механизмов, это почти всегда горизонтальное насилие.

Эмиль Паин: Я не изучал специально вопрос о механизмах, которые не позволяют экспериментировать с человечеством только лишь для того, чтобы через 500 лет люди, напившись крови, смогли, попробовать, наконец, заняться модернизацией. Надеюсь, такие механизмы есть или появятся. Замечу только, что сегодня

никто не указал на мотивы, стимулирующие переход от кровавого фанатизма к модернизации, кроме достаточно спорной аналогии с временами европейского Средневековья. Я пока не теряю надежды, что еще будет спрос на обновленческие идеи, противоположные фундаменталистским, на идеи, которые будут рассматриваться как предпосылки роста общественного доверия и свободы личности.

Ирина Стародубровская: Очень хотелось бы на это надеяться. Только объективные законы истории, к сожалению, плохо подчиняются нашим надеждам. А они довольно наглядно демонстрируют, что для появления нового, той самой модернизации, о которой идет речь, необходимо расчистить почву от остатков старого. Это Вебер в своей работе про протестантскую этику прекрасно показал. А кто будет готов идти против течения, нарушать сложившиеся форматы жизни, ставить под вопрос базовые установки, создавая для себя проблемы и портя отношения с окружающими? Наверное, только человек жестко идеологизированный. Фанатик, если хотите. Не обязательно кровавый, но фанатик.

Вот мой второй вопрос как раз с этим связан. На самом деле в эпоху протестантской реформации была вполне себе готовая модернизационная, обновленческая теория. Называлась Ренессанс, гуманизм. Выступали за свободу личности, за возвышение человека, за индивидуализм. Не прокатило. Вот не Ренессанс стал основой для развития новых общественных отношений, а все-таки Реформация. И на самом деле этот вопрос и сейчас остается, он, собственно, только немного меняет форму. Почему? Почему не Ренессанс стал основой общественной трансформацией?

Эмиль Паин: А кто сказал, что не Ренессанс стал основой общественной трансформацией?

Ирина Стародубровская: Ну тот же Вебер написал, что все-таки Реформация, а не Ренессанс.

Эмиль Паин: Я полагаю, что это был синтез. В литературе высказывается мнение, что предпосылкой Реформации послужили: гуманизм эпохи Возрождения, обусловивший интерес к личности и индивидуальной ответственности; *критицизм*, который позволил по-новому взглянуть на все явления культуры, в том числе и на религию, и *мода на поиск древних рукописей*, обра-

тившая внимание просвещенного общества на несоответствие раннего христианского и современного состояния церкви. Прежде чем Реформация стала массовой, ее идеи вынашивались просвещенной частью общества. Это, бесспорно, был синтез в историческом плане, и как раз М. Вебер это хорошо осознавал. Он даже протестантскую этику не выводил из одной только Реформации, рассматривая в числе факторов становления этой этики изменения экономических условий, а также развитие городского образа жизни. А уж модернизацию, куда более широкое явление, чем развитие этики, Вебер, просто не мог редуцировать только из Реформации, являясь апологетом рационализации и идеи *Расколдовывания мира* (*Entzauberung der Welt*) — т.е. процесса секуляризации и демифологизации общественной жизни. Представление о том, что Реформация и Ренессанс — это, во-многом, взаимодополняющие, а не конкурирующие идеи не новы, они достаточно распространены.

Ирина Стародубровская: Я скажу свою позицию о том, почему идеи гуманизма и Ренессанса все-таки непосредственно не стали базой для общественной трансформации, и скорее частично повлияли на нее как раз через Реформацию. Они элитистские и они не протестные по сути своей. А собственно запрос был на массовую идеологию и идеологию протеста. И я думаю, что эти два фактора продолжают действовать и сегодня. Поэтому увы.

Орхан Джемаль: И еще: когда мы говорим о Реформации, мы должны понимать, что у протестантов был очень конкретный противник. Конкретный, локализованный, внятный, понятный противник, внутри которого они сами находились. Это мать церковь, Ватикан, папа. Точно также, когда мы говорим об исламе, у исламизма есть очень конкретный противник, внутри которого исламизм и развивается. Это процесс, происходящий внутри того самого исламского мира, существование которого здесь отрицалось.

Ирина Стародубровская: Вот это очень интересно! А кто противник? Как его назвать?

Орхан Джемаль: Я думаю, что противник — это миропорядок, который на данный момент уже нельзя назвать западным, потому что нельзя сказать что он навязан Западом. Он сейчас держится

в основном на внутренних кадрах, а не на внешнем диктате. Я думаю, что этот миропорядок, который подразумевает светскую модель государства, — это и есть противник.

Ирина Стародубровская: Но в Реформации тоже был противником миропорядок, не только церковь.

Дмитрий Узланер: Если бы миропорядок не ломался, Лютера просто казнили бы и все. Сколько этих реформаторов было, которые провалились. Возникла система суверенных государств.

Ирина Стародубровская: Еще на слуху была память о казни Гуса.

Эмиль Паин: Миропорядок — это вообще непонятно, потому что это всякий протест будет обоснован именно этим: нехорошим, неправильным миропорядком. Тот же Руа, который говорит о бурном росте исламизма в Европе, формулирует более конкретно. Это невстроенность в этот самый мир, неадаптированность, не-включенность. Это способ идентификации в этом мире, где ты воспринимаешься как чужой, несмотря на то, что в третьем поколении живешь в этой стране.

Дмитрий Узланер: Позвольте мне тоже сделать кое-какие замечания. Я хочу вернуться к своему тезису про языки самоописания и языки анализа. Мне все-таки не хватает вот этого перехода на язык анализа, на попытку какой-то концептуализации. Мы все время зацепляемся за конкретные детали. Ну, например, когда мы говорим фундаментализм, ведь фундаментализм — это не только понятие, которое внутри ислама существует. Вообще изначально это понятие про христианство, протестантизм. Оно означало определенную группу внутри протестантов, позицию людей, которые не принимали никакого прогресса. Они говорили: у нас будут свои школы, чтобы там никакого Дарвина не было, у нас будут свои университеты. Это люди, которые не принимают модернизацию, не принимают никаких перемен, хотят жить как жили. И в принципе в социальной теории под фундаментализмом понимается именно эта позиция. Есть религия, есть наступающая модернизация, есть точка зрения что религия с модернизацией не совместимы и, соответственно, отсюда фундаментализм как попытка защититься от модернизации, закрыться от нее.

Есть другие позиции, есть в частности позиция, которую отстаивает Ирина, что это не фундаментализм, а что это попытка, так сказать, креативного диалога с модерном. Попытка выработать какой-то свой путь, свое решение. И действительно, если Вебера почитать, то что бы протестант Лютер сам о себе ни говорил, там по сути было такое вот вхождение в капитализм очень удачное. И если брать сегодняшнюю дискуссию: например, Питер Бергер, социолог такой. Его спросили, умер ли Маркс Вебер. Нет, он говорит, Маркс Вебер жив, прекрасно себя чувствует и живет в Гватемале. Обозначая этим тот факт, что пятидесятники в Латинской Америке — самое быстрорастущее религиозное движение в истории. И это такой вот тоже путь для этих отсталых, я не знаю, бедных, необразованных масс в Латинской Америке, для них это пятидесятничество — это их вхождение в модерн, в современность, в новый дух капитализма. И мне тезис Ирины очень нравится, потому что он в некотором роде бьется с тем, что было сказано. То есть, это тоже такой очень странный, парадоксальный путь вхождения исламского мира в модерн на каких-то своих условиях. Возможна такая концептуализация.

И я вот здесь не согласен с позицией, что реформация обязательно должна иметь цель. Что реформация — это обязательно прямой путь, все замечательно, белые одежды. Все-таки я занимался процессом секуляризации. Есть знаменитая книжка Чарльза Тейлора «Секулярная эпоха» которая недавно была переведена на русский язык. Она вся построена на том, что секулярная современность выросла из попыток христиан провести реформу. Появились люди, которые были недовольны средневековой религиозностью с ее карнавалами, с ее необразованными массами, крестьянами, которые ничего не понимали. Они обещали, что сейчас мы всех христианами сделаем, и начали делать всех христианами. И в итоге — как непреднамеренное последствие — получилось секуляризация и, собственно говоря, то, что мы имеем сегодня.

Кроме того, одна из наиболее повлиявших на меня книг — это книга Герцена «С того берега», где он описывает свой ужас от восприятия революции в Европе. Он видит каких-то грязных, оборванных мужиков с какими-то дубинами. И у него ужас от того, что вот он — просвет истории — и в этом просвете истории стоят не аристократы в своих красивых камзолах, а какие-то вот эти полулюди или полу непонятно что.



Ирина Стародубровская: А Лютер с гражданской войной? Та же самая история.

Дмитрий Узланер: То есть крот истории, как говорил Гегель, он роет, и где он роет, мы не знаем. Поэтому я согласен, действительно, что сейчас происходит ломка чего-то, а что будет — непонятно. И тезис Ирины в этом смысле мне нравится, потому что мы не можем верифицировать или квалифицировать это, мы только через 400 лет сможем. Но как пища для ума кажется это очень интересным. Вот чего мне именно не хватало, так это попытки этой концептуализации. Может, лучше всего процессы в исламском мире может обобщить только тот, кто не является исламоведом.

Ирина Стародубровская: И через 400 лет.

Дмитрий Узланер: И через 400 лет.

Ирина Стародубровская: Если можно, я на правах ведущего буквально скажу пару слов. Первое: я очень рада, что возвращение к метанарративам не вызвало отторжения. То, что я хотела сказать в защиту подобной постановки вопроса, состоит в том, что когда происходит серьезный кризис, все равно запрос на метанарративы есть. И если эти метанарративы не будут генерироваться специалистами, они будут генерироваться по-другому.

Эмиль Паин: Журналистами.

Ирина Стародубровская: Даже не только журналистами. Вот у меня ощущение, что концепция столкновения цивилизаций — это Хантингтон собрал все страшилки, все стереотипы, все ужасы, которые есть у обывателя, и переварил их. И эта идея настолько полно выразила дух восприятия обывателя, что она будет жить и процветать совершенно вне зависимости от того, как к ней будут относиться ее авторы, ученые и т. п. И у меня ощущение, что если нам удастся ввести метанарративы в эту дискуссию, это важно.

И второе. Все-таки по поводу языка описания, концептуализации и т. д. На самом деле действительно Вебер жил через 400 лет. Через 400 лет проще. Мы в этом смысле вынуждены быть в этой среде и, одновременно, концептуализировать эту среду и, одновременно, получать от этой среды какой-то отклик. В этой ситуа-

ции мы должны говорить на одном языке. Просто вынуждены говорить на одном языке, потому что иначе наша концептуализация повиснет в воздухе. Через 400 лет да, думаю, будет проще. А пока, если мы скажем салафийя, то нас могут понять внутри исламского сообщества, но вряд ли поймут снаружи. Если мы скажем универсализм, то, возможно, нас как-то поймут снаружи, но нас точно не поймут внутри, это ни с чем не бьется. Мне представляется, что эта проблема общего языка внутри и снаружи — основной вызов.

ГОСУДАРСТВО  
РЕЛИГИЯ  
ЦЕРКОВЬ  
в россии и за рубежом

Предлагаемые ниже интервью — это еще одна попытка получить ответы на вопросы о том, что происходит в исламе и исламском мире в современных условиях. Варианты ответов представили в рамках данного номера авторы статей, схожие проблемы обсуждались на круглом столе. Особенность данных интервью состоит в том, что они проводились не просто с людьми, так или иначе изучающими ислам и стремящимися понять происходящее. Наши собеседники — мусульмане, при этом мусульмане, религиозные представления которых в определенной степени различаются. То есть это взгляд на проблему не извне, а изнутри, причем с разных идеологических позиций.

Чтобы читателю было проще сравнивать эти позиции, интервью проводились примерно по одной схеме, со сходным набором вопросов. Но при этом мы не загоняли наших собеседников в жесткий формат, они имели возможность отклониться от темы, более подробно остановиться на том, что представлялось им наиболее важным и интересным.

Нашими собеседниками были:

Тауфик Ибрагим — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института востоковедения РАН. Занимается историей мусульманской мысли, сторонник реформаторского направления в исламе.

Орхан Джемаль — журналист, один из создателей «Мусульманского союза журналистов России», сторонник политического ислама.



ТАУФИК ИБРАГИМ

## Ислам и односторонняя модернизация: «Не произошло освобождения от средневековья»

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-3-300-317>

*Taufik Ibragim*

### Islam and Partial Modernization: “There Was No Liberation from Medieval Elements”

**Taufik Ibragim** — Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru)

*In his interview Taufik Ibrahim argues that the main problem for Muslims is that the traditional, medieval understanding of religion has not yet been overcome. This traditional understanding is connected with the loss of the initial creative impulse of early Islam, with the so-called closure of the gate of ijtihad. Both the fundamentalists and the reformist typically reference the early Islamic period. But the question is, why do they do so? Is it in order to find ready-made answers or to find the inner sense of this or that statement, to liberate them from historical limits and discover how to realize them in modern life? T. Ibrahim thinks that there is no clash of Western and Islamic civilizations but there are clashes between traditional and modern values within civilizations. His view is that in Muslim countries the modernization of the society without religious reform, as took place in Turkey, is not able to protect society from setbacks as long as the traditional understanding of religion remains untouched. And such radical organizations as ISIS exploit this situation. In the reformation of Islam T. Ibrahim underlines the special role of the Islamic periphery, mostly Europe, and also including Russia.*

**Keywords:** Islam, globalization, traditional understanding of religion, reformation, citizenship, humanism.

**Р**Мы все понимаем, и чем дальше, тем больше понимаем, что в исламском мире что-то происходит. Наверное, где-то начиная со времен «арабской весны». То, что происходит либо в исламских странах, либо в связи с исламом как идеологией или как вероучением, даже в связи с исламской эсхатологией, все больше и больше появляется в заголовках новостей. А вот по вашему мнению, что же все-таки происходит в исламском мире?

Тауфик Ибрагим: В исламском мире, на самом деле, по большому счету, ничего особенного, экстраординарного не происходит. Есть страны — как бы мы их ни называли, «развивающиеся», «третий мир» или как-то иначе — которые ищут себе путь в современном мире. Поскольку они далеки от передовых позиций, то это, естественно, заставляет их как-то реагировать, что-то предпринимать. Притом эта проблема стоит не только для мусульманских стран. Турбулентность, она еще долго будет, пока у нас, в мировом масштабе, не будет более или менее равномерного распределения благосостояния, пока не будет консенсуса относительно справедливого, эквивалентного обмена.

А вот действительно специфичны для мусульман, наверное, две вещи. Во-первых, в мусульманских странах много нефтегазовых ресурсов. Роль нефти в мировой экономике хорошо известна, и еще на долгие годы это останется одним из главных факторов, который будет определять интерес к мусульманскому миру. Во-вторых, это уже сама исламская идеология, специфика ислама как религии. Ислам — это религия активной жизненной позиции, активного противостояния злу. В разных регионах и странах по-разному могут реагировать на неблагоприятные, отрицательные проявления глобализации. Мусульмане же особо чувствительны в этом плане.

Впрочем, я лично ничего не имею против самой глобализации. В принципе, глобализация, универсализм — это общая тенденция, которая присутствовала на протяжении всего хода истории: вспомните хотя бы о завоеваниях Александра Македонского. Да и само христианство, а потом и ислам, есть не что иное, как глобалистский проект. Ничего плохого не вижу, если какая-то культура, считая, что она более достойна, хочет довести

свои ценности и свой образ жизни до других. Однако эти другие имеют право противостоять попыткам навязывать им чужие ценности, чужие стандарты жизни.

Хотелось бы обратить внимание и на такой момент. Раньше, во времена Советского Союза, мир был двухполярным. Одна сила противостояла другой силе. И протестные настроения, которые всегда есть, были и будут, преимущественно аккумулировали коммунизм, социализм. Сейчас в значительной степени эти протестные настроения аккумулирует ислам.

*Но все-таки именно в исламских странах возникла идея, что причина их отставания от Запада, от Европы, от Америки в том, что эти государства отошли от основ исламской религии, и именно возвращение к истинному исламу позволит им снова выйти на передовые позиции. Вот как Вы считаете, подобного рода идеология, насколько серьезно она влияет на происходящее сейчас в исламском мире?*

Она очень популярна. Более того, один из главных аспектов критики глобализма состоит в том, что по сути — это неоколониализм, продолжение империалистической экспансии Запада.

Имеет место и основательная тоска (как, впрочем, и в России!) по величию прошлого, глубокое чувство исторической обиды: под знаменем ислама мы построили мировую державу, распространяли свое влияние во многих странах, создали великую цивилизацию, высокую культуру. Поэтому тезис о том, что давайте возродим халифат, и вернемся к былому величию — в этой идеологии момент обязательный.

К сказанному добавляется и типичная в подобных случаях попытка все свалить на других. В частности, европейские державы считаются виновниками отсталости соответствующих колоний. По этому поводу замечу следующее. Конечно, нельзя сбрасывать со счетов отрицательные стороны колониализма и нельзя не замечать, что в своих отношениях с мусульманскими странами Европа, или Запад, мягко говоря, далеко не всегда исходила и исходит из лучших побуждений. Но это лишь половина правды. Ведь сам колониализм скорее выступает не причиной, а следствием — следствием нашей исторической, цивилизационной отсталости,

упадка после XIV в. И кто, например, мешал Османской империи выдавать ученых мирового масштаба?!

*А по Вашему мнению — почему?*

Потому что происходила консервация религии, это то, что условно называют «закрытием дверей иджтихада». Мы так постфактум стали обозначать произошедшую стагнацию, отказ от того творческого импульса, который был в VIII–XIII вв. — период, по европейским масштабам соответствующий средним векам. В Европе было сначала Средневековье, потом Возрождение, а у нас наоборот — сначала было Возрождение, потом наступило Средневековье. Так получилось, что мы возродили античную культуру, но потом мы словно отказались от собственных достижений. После XIII в. восторжествовала консервативная ортодоксия. И именно она, а не крестовые походы или монгольское нашествие, стала основной причиной стагнации и последующего упадка мусульманской цивилизации.

*Собственно, Вы тоже говорите, что некоторое искажение первоначального импульса религии привело к тому, что мусульманские страны стали отставать. Тогда в чем Вы расходитесь с теми, кого Вы называете фундаменталистами?*

Такой тезис как раз и является общим для фундаменталиста и реформатора-модерниста, и в этом отношении они не отличаются друг от друга. Есть салафит-консерватор, есть салафит-модернист. Если ты критикуешь исторические наслоения, ты должен сказать, куда идти. «Давайте вернемся к первоначальному исламу!» А что ты хочешь от первоначального ислама? Кто ищет букву, готовые рецепты, которые там были. А кто ищет смысл, дух того или иного религиозного установления и ищет, как реализовать данную цель в нынешних условиях и посредством имеющихся сейчас средств, т.е. освобождает указанное установление от жесткой привязанности к той исторической обстановке, в которой оно было сформулировано. Вот здесь принципиальное, коренное расхождение. Но общее между консерватором-фундаменталистом и модернизатором — возвращение к началу. Вспомним лозунг Лютера: долой предание, назад к Библии.



*А почему среди тех, кто призывает вернуться назад, все-таки первую скрипку играют фундаменталисты?*

Здесь можно выделить две причины. Процесс перехода от средневекового понимания религии к новому ее пониманию — это очень болезненный процесс. Кто ввел его в Европу? Прежде всего светская власть. Как правило, именно светская власть не давала сторонникам старого понимания давить новаторов. В исламских странах такое не случилось. Светские правители даже не поставили задачу такую — реформировать религию.

Вот Турция — страна, которая дальше всех продвинулась по пути модернизации. Казалось бы, Ататюрк подошел ближе к Европе, государство отделено от религии. Но я и до прихода Эрдогана и его партии к власти говорил, что это тупиковый путь. Была осуществлена однобокая модернизация: модернизация общества, но без реформации самой религии. Не произошло освобождение от средневековья (я не говорю: от религии), от средневекового понимания религии. Т.е. даже Турция не прошла эту стадию.

Взять, например, шариат. Кроме платка, отсечения руки и побивания камнями — что еще значит шариат для многих, в массовом сознании?! Так вот, за всю историю Османской империи, как передают, не было ни одного случая отсечения руки или побивания камнями. Ну и что из того? Недостаточно просто воздержаться от применения средневековых норм, как бы на время забыть про них. Не было идеологического освобождения от средневековщины, не было собственно религиозного обоснования отказа от указанных норм. А это значит, что если придет кто-то типа ДАИШ<sup>1</sup> и станет разъяснять мусульманам, что они, оказывается, жили «не по исламу», то он победит. И основная масса их искренне будет каяться за свое прошлое.

Так что первая причина состоит в том, что сама средневековщина, средневековое понимание религии, не было преодолено, а точнее его никто фактически и не трогал. В этом плане показательно, что только в прошлом году отменили в школах при аль-Азхаре раздел программы о рабстве пленнх, т.е. об обращении пленнх мужчин в рабов, а женщин — в наложниц. Причем,

1. Запрещена в РФ по решению Верховного Суда Российской Федерации, от 14.02.2003 № ГКПИ 03 116, вступило в силу 04.03.2003.

по всей видимости, отменили именно под давлением со стороны президента ас-Сиси. Понимаете, такая средневековщина не была развенчана. Да, почти во всех мусульманских странах за прелюбодеяние законодательство не предусматривает смертную казнь в качестве меры наказания, и в течение уже многих десятилетий люди спокойно живут и без нее. Однако если какой-нибудь фундаменталист начнет активно агитировать за применение этой нормы как истинного требования ислама, то, скорее, большинство мусульман готовы прислушаться к нему, раз светские режимы в этих странах не утвердили иное понимание религии. Значит, почти всюду сохранился солидный фундамент для восстановления традиционного, средневекового понимания религии. На самом же деле, ДАИШ представляет собой вполне законнорождённого сына средневековой интерпретации ислама. Ее идеологи ничего нового не придумывают: все есть в авторитетных книгах по шариату. Другое дело, что во многих странах уже долгое время это не применялось.

Теперь о второй причине. В этих странах почти везде были в разной степени авторитарные режимы, которые не терпели какую-либо либерально-демократическую оппозицию. А вот религиозным течениям, наоборот, они давали дорогу: главное, в своих мечетях, проповедях не трогайте нас. И те свободно распространяли свою идеологию, свое понимание ислама. В результате, либерально-демократические силы были вытеснены. Как отступление замечу, что на этом фоне для всех оказалось абсолютно неожиданным то, что произошло в Египте в результате второй волны революции, когда против того, что называлось исламским проектом, вышло несколько десятков миллионов протестующих.

Возвращаясь к Вашему вопросу. Почти во всех этих странах подобные авторитарные режимы перестали быть популярными. И почти везде мы имеем два страшных фактора: коррупцию и рост населения. Численность населения — главная проблема, это трагедия едва ли не всех стран третьего мира. Современные технологии требуют, наоборот, сокращения рабочих мест. А в арабских странах каждые четверть века удваивается население. Получается, для молодых людей ситуация объективно плохая, нет перспективы. Даже если бы идеальный режим был, ему было бы сверхтрудно обеспечивать нарастающие в связи с приростом населения потребности. Какой выход? Либерально-демократический протест населения? Нет. Легче всего — уйти в религию. И они обращаются к ней. А куда еще?

*Вы в самом начале сказали, что мусульманские страны, как и другие страны «третьего мира», ищут путь в современность, и после этого говорите, что там доминирует средневековое понимание ислама. Нет ли противоречия между поиском пути в современность и этой вот средневековщиной, о которой вы говорили?*

Есть общество, где в основе лежит гражданская жизнь. А есть общество бедуинское, трайбалистское. Во многих странах люди преимущественно живут словно по бедуинским стандартам: племенной вождь, наследственная власть. От этого еще не ушли. Я думал, в родной Сирии мы уже преодолели это. Увы, нет. Вот целое племя переходит то на сторону оппозиции, то на сторону режима. Еще доминирует такая вот бедуинская, традиционная, если хотите, организация общества. Она, естественно, везде чревата фундаментализмом. Для всякого рода контрреформаций — вот она, готовая база, всегда будет. Но это плюсом идет к наиболее важной проблеме.

Дело не в том, кто будет выдвигать более приемлемый вариант идеологии, это второстепенный вопрос, если не будут решаться архиважные вопросы. Как людей кормить? Это главное. Когда людей нечем кормить, тогда есть простой выход: взяться за оружие. Давайте так, пусть весь мир платит нам *джизью* (налог на немусульман в халифате). Вот, Швейцария процветала за счет того, что люди из других стран хранили деньги в ее банках. А мы будем жить за счет *джизьи*. Такие легкие решения, они всегда будут заманчивыми. Не следует упрощать проблему, свести все к тому, что здесь есть диктаторский режим и есть средневековая ментальность. Имеются объективные вещи: огромный рост населения, нехватка природных ресурсов. Это сверхпроблема, которую никто не решает.

*Еще одно уточнение. Вы отразили сразу две разные позиции по вопросу о роли фундаменталистского ислама, которые в современной западной науке сталкиваются между собой. Это, собственно, та дискуссия, которая идет между Руа и Кепелем. Так радикализм — это суть ислама или ислам — это очеред-*

*ная идеология, которую протестные массы берут на вооружение, потому что в этом мире всегда должна быть некая протестная идеология?*

На самом деле эти две позиции не так уж и полярны, не исключают друг друга. Но говоря о «сути ислама», сначала надо определиться, о каком «исламе» идет речь. Одно дело — священные тексты сами по себе, другое — их интерпретации. Притом эти интерпретации могут существенно различаться не только от одной исторической эпохи к другой, но и в пределах одной и той же эпохи. В плане радикализма ислам в понимании средневековых богословов-факихов далеко не похож, например, на его понимание мистиками-суфиями из школы Ибн-Араби, которые развивали плюралистическую трактовку веры, местами граничащую с религиозными индифферентизмом. Поэтому было бы более корректно рассуждать не о «сути» ислама, а о доминирующей в данный период его интерпретации. А доминирующая в традиционной теологии политическая доктрина формировалась в условиях того времени, когда господствовало «право сильного», все воевали против всех, государства нередко стояли перед дилеммой — ты завоюешь или тебя завоюют. В таких условиях, естественно, могла восторжествовать только воинственная, милитантская интерпретация священных текстов. Как бы в тени осталась пацифистская, толерантно-плюралистская установка Корана — установка, которая, с реформаторско-модернистской точки зрения, собственно и выражает подлинную «суть» коранического послания.

Сегодня для протестных масс эта политическая доктрина в известной мере занимает ту нишу, которую раньше занимала коммунистическая, социалистическая идея. Кто раньше взрывы в Европе организовал? Как их там называли?

*Всякие красные бригады были.*

А чем в принципе такие действия отличаются от террористических актов, совершающихся ныне под псевдо-исламскими лозунгами?! Здесь нет ничего специфически религиозного. В любой более или менее массовой идеологии не так уж трудно утвердить то, что мы называем радикальным пониманием. Для этого достаточно, чтобы нашлись заинтересованные в этом силы.

К тому же надо учитывать и такое обстоятельство. Мы сегодня значительно продвинулись вперед в плане утверждения гуманистических ценностей, но не следует забывать, что в той же Европе и даже совсем недавно, дело обстояло гораздо сложнее. Мы сейчас возмущаемся — вот эти бандиты из ДАИШ головы режут! А вы знаете, что делали европейцы в своих колониях? В Индии английские солдаты чинили зверства над местным населением, насиловали их жен, убивали их мужей и заставляли их вдов носить на шее бусы с черепами своих мужей. Свидетельство этого они сохранили на своих фотографиях, гордясь этим. Или французы в Алжире: в Музее естественной истории в Париже выставлено более десятка отсеченных голов лидеров алжирского сопротивления. А как американцы поступали с пленными во Вьетнаме! Разве европейцы и американцы считали, что это дико?! И не надо иллюзий, фашизм тоже является детищем той самой европейской культуры.

*Я так понимаю, что арабская весна во многих исламских странах вызвала очень большие надежды и на демократизацию, и на развитие исламских подходов, и вообще на какую-то новую, справедливую, другую жизнь. И почти нигде не получилось. Где-то это закончилось военным переворотом, который свергает легитимно избранного президента, где-то закончилось кровавым хаосом. Почему?*

Во-первых, я хочу подчеркнуть, что сам факт «Арабской весны» — это весьма положительное явление. Люди осознали, что они имеют право на другую жизнь, и с таким требованием вышли на улицу. Чем бы это ни кончилось, не надо умалять значимость этого факта. А то сидят всякие эксперты и рассуждают о Востоке, где людям вообще чужды идеалы демократии и свободы.

То, что в Египте случилось со второй волной революции, мне представляется сверхважным моментом. И опять — независимо от того, чем это закончилось или закончится. Оно показало, что далеко не любой религиозный проект пройдет. Была программа ихванистская, и религиозные люди поднялись против нее. При том миллионами. Раньше я думал, что на долгое время мы обречены на одну из двух альтернатив: либо авторитаризм, либо ис-

лалистский проект. Оказывается, есть и иная перспектива. Это второй положительный момент.

А вот тот факт, что везде «арабская весна» плачевно закончилась, — это скорее естественно, закономерно. Почему? Потому что ты справедливо критикуешь, а вот жизнеспособной альтернативы у тебя нет. Недостаточно иметь силу, чтобы свергнуть существующий режим. У тебя должна быть конструктивная альтернатива. Если вознамерился перестроить свой ветхий дом, у тебя должно быть запасное место, где будешь жить на время перестройки, и чтобы был четкий план строительства. Как раз этого и не хватало здесь. Даже те более или менее организованные группы, которые на этой волне пришли к власти, — даже для них все это оказалось неожиданным в каком-то смысле. Они были не готовы к такой перспективе. У них никаких программ не было. В этом кроется их слабость, точнее — их обреченность.

*Но у меня ощущение, что этот урок арабской весны не был осознан.*

Понимаете, в чем трагичность ситуации. Такого урока не извлекается и из такого сопутствующего явления, как ДАИШ. Ну и что, если удастся в ближайшее время покончить с ним? Я уверен, что лет через десять где-то в другом месте спокойно может появиться некоторое его подобие. Для многих радикалов, джихадистов провал нынешней попытки никак не означает обреченность проекта. Да и собственная гибель им не страшна; совсем наоборот, они жаждут стать шахидами.

Это скорее должно быть уроком для тех сил, которые в начале протестных акций выступали с более или менее либерально-демократических позиций. Наверное, урок должен быть и для Запада, который, я так считаю, неправильно поступал в отношении оппозиционных сил, так же как и до этого неправильно поступал, когда поддерживал тот или иной авторитарный режим.

Возможно, точнее — надеюсь, что произошедшее не пройдет даром для умеренного крыла политического ислама, хотя пока среди его идеологов не видно лиц более высокого полета. Мы уже более ста лет требуем: дайте позитивную альтернативу! А они фактически остаются в рамках того традиционного понимания религии, которое в принципе не может давать подходящего, перспективного, жизнеспособного проекта.

У нас, сторонников реформаторско-модернистского подхода, иное понимание ислама. Для нас пророк Мухаммад заложил только основы, начало поступательного движения, отметил какие-то векторы развития. Для традиционалистов-фундаменталистов это высший идеал, вершина, на которую надо ориентироваться, а все наши усилия должны быть направлены на воссоздание порядков, которые были установлены во времена Пророка и его ближайших сподвижников-преемников.

Надо преодолеть традиционное для всех трех авраамических религий — иудаизма, христианства и ислама — понимание истории. Надо уйти от традиционного, эсхатологического регрессизма, по которому «золотой век» был позади, а впереди — конец света, куда мы все катимся. И вся надежда возложена на Мессию, который вершит судьбу мира. В рамках такой парадигмы, с таким мироощущением никакой цивилизации не создашь. От регрессистской парадигмы необходимо перейти к парадигме прогрессистской.

Что касается модернизации мусульманских обществ, то в идеологическом плане она должна быть имманентной, с опорой на внутренние ресурсы. Она должна быть именно своя, ни в коем случае не привнесенная. Иначе это на короткий срок, и не очень перспективно.

К тому же программа модернизации должна быть выстрадана. Именно такого аспекта часто не хватает, и в этом беда большинства стран третьего мира, в том числе мусульманских. Когда берется что-то положительное из европейского опыта, оно остается однобоким, оторванным от глубинного фундамента, а посему оказывается малоэффективным, «не работает». В Европе же оно выстрадано: там заплатили, чтобы утвердить науку — сколько мучеников, сколько Галилеев!

Но это не означает, что мы непременно должны пройти тот же кровавый путь Европы. Надо стараться максимально избежать тех жертв, которых стоило Европе утверждение иного понимания религии. Хотя, то, что происходит сейчас в некоторых мусульманских странах, как раз и напоминает муки рождения нового общества.

*Явление, которое совсем не новое, но сейчас приобрело совершенно иные масштабы — это миграция мусульман на Запад, в Европу. Как Вы думаете, как это повлияет и на понима-*



*ние ислама, и на само западное общество?  
Чего ждать от этого?*

Я смотрю на данное явление в свете опыта российского ислама. В XIX — начале XX века мусульмане России, как я считаю, стояли на самых передовых позициях во всем мусульманском мире в плане адекватного, правильного понимания ислама. Они жили в принципиально других условиях. Религия и политика здесь были не так крепко связаны, и именно в такой атмосфере могли прийти, например, к выводу о том, что союз религии и политики, религии и государства негативен, особенно для самой религии. И в направлении к более правильному пониманию религии, полагаю, будут двигаться мигранты, которые более свободно смогут рассуждать об исламе — в отличие от тех, кто живет в цитаделях мусульманского мира. В этом смысле большая надежда возлагается на такой периферийный ислам. В свое время великий татарский мыслитель Гаспринский заявлял: мусульмане России должны встать впереди всего мусульманского мира. Данная установка перспективна и для европейского ислама в целом.

Это одна сторона медали. Вторая же ее сторона связана с тем, смогут ли мусульмане, основная масса их, войти в новый контекст, как наш *modus vivendi* будет сочетаться с новым окружением. Если удастся, тогда хорошо будет для всех. А если нет, то катастрофа.

*То есть, Вы имеете в виду, смогут ли они  
вписаться в это новое общество?*

Одна из самых сложных проблем, о которой почти не думали после отмены халифата, связана с собственно религиозным обоснованием, религиозной легитимацией перехода от жизни в религиозном обществе к жизни в обществе политическом, гражданском.

Сегодня мы живем в государстве, которое построено по географическим или политическим принципам. Главный критерий здесь — это гражданство, а не религиозная идентичность и не этническая принадлежность. Например, я гражданин России, я мусульманин, я араб, а другой — русский православный, третий — еврей, и т. д. Но как сограждане мы имеем одинаковые права, мы граждане данной страны. Каждый должен понимать,

что мы живем не в религиозном государстве, а политическом. Здесь действует другой принцип идентичности. Если не осознаем этой идентичности, то, например, мусульманин будет считать, что любой мусульманин ему везде ближе, чем немусульманин. Мы должны научиться, чтобы у нас одновременно были разные идентичности. Помимо религиозной идентичности и этнической идентичности имеется также гражданская идентичность, и таковая должна быть первичной, главной во всем том, что касается социально-политической сферы. К сожалению, мы еще далеки от такого сознания.

Если речь идет о мигрантах в Европе, то здесь, на мой взгляд, идут всякие искусственные баталии. Например, вокруг хиджаба. Если действительно ты хочешь, чтобы люди отошли от неправильного истолкования религиозной символики, про которую ты считаешь, что ей не место в современном обществе, если ты хочешь действительно помочь людям освободиться от неправильного толкования, ты не должен идти по линии конфронтации. Это, наоборот, вызывает у многих обостренные протестные настроения. Нельзя и мусульман, и себя загонять в тупиковый для обеих сторон путь.

И вообще, я считаю, что европейский проект рационализма и секуляризма только отчасти оправдан. Исторически он был оправдан как реакция на средневековое понимание христианства. Но в целом, в большом масштабе, такой проект не оправдан и мало перспективен. Ведь в результате вместо христианства мы имеем всякие формы мистики, неоязычества и сатанизма, которые просто замещают ту роль, нишу, которую раньше занимало христианство. Это не лучшая альтернатива. Нужно утвердить такой синтез, при котором религия занимает подобающее место, и человек не чувствует дискомфорта от того, что он религиозный человек и человек науки. Именно в этом направлении должна двигаться Европа.

А пока приходится констатировать, что европейская культура в своей светскости слишком далеко зашла. Порой воинственность ее секуляристов не менее отвратительна, чем религиозных фанатиков. По типу, как мне представляется, они мало чем отличаются: «Я могу как угодно, хоть без одежды ходить, но прикрыть свои волосы ты не имеешь права»!

*В чем Вы видите причины явления, которое принято называть «исламский терроризм»?*

Все радикалы твердят, что ради избегания большого зла они идут на малое зло. Вспомните, как в истории христианской Европы имел хождение и такой мотив: сжигайте этих еретиков вместе с их детьми, в милость им же, ибо чем меньше они будут грешить на Земле, тем лучше им будет в той жизни. К сожалению, почти всюду работают подобные аргументы. Возьмите хотя бы пример с атомной бомбардировкой американцами японских городов Хиросимы и Нагасаки во время Второй мировой войны. Или применение теми же американцами напалма во Вьетнаме. Мы не всегда хотим над этим рефлексировать, осознавать, что это однотипные явления.

В связи с этим хотелось бы обратить внимание на один психологический момент нашей эпохи, эпохи техницизма. Если, например, передадут о бомбардировке, в результате которой погибает несколько сотен мирных людей, то это меньше вызовет шоковую реакцию, нежели, скажем, показ по телевизору, как кому-то режут палец!

*У меня последний вопрос. Если мы сейчас попробуем как-то обобщить, ну вернуться, так сказать, к началу — все-таки что происходит в современном мире? Это столкновение цивилизаций? Это какой-то глобальный внутриисламский, я там не знаю, шиитско-суннитский или там традиционалистско-реформаторский конфликт? Это какой-то другой процесс? В какую упаковку нам все это упаковать?*

А вот не стоит, наверное, нам паковать все в одну упаковку. Потому что в мире параллельно происходят разные процессы. Был проект секуляризации Европы, сейчас идет процесс десекуляризации Европы. Был проект модерна, на его смену пришел постмодерн. Глобализация шествует, но есть и сопротивление ей. В мусульманском мире тоже в разных регионах и странах все по-разному. Не следует думать, что все тут нужно выстроить в одну большую схему. Это контрпродуктивный соблазн. Надо, наоборот избегать подобных обобщений.

Столкновение цивилизаций — да, в определенном плане это так. Только надо уточнить, о каких цивилизациях идет речь. И если конкретизировать, тогда, наверное, большие претензии

будут к самой этой теории. Если подразумевать столкновение двух подходов, скажем, к пониманию роли религии в обществе, то такое понимание корректно. Можно ли это оформить в терминах цивилизации? Я не вижу в этом ничего страшного.

*Но все же, когда сейчас говорят о столкновении цивилизаций, в это вкладывают совершенно определенный смысл. Это столкновение западной и исламской цивилизаций.*

Модернизация — это переход к тому пониманию общества, который в принципе, надо отдать должное Европе, она выработала. Идет борьба между старым пониманием и новым, и это, конечно, сложный цивилизационный процесс. Но он идет не между разными ареалами, он идет и внутри каждого из ареалов.

*Но ценности исламские и западные, они сталкиваются?*

Не совсем. Фактом является то, что некоторые ценности традиционной мусульманской культуры сталкиваются с современными. Но это не столкновение ислама с современностью или с Западом. Традиционное понимание христианства также сталкивается с ценностями современной западной цивилизации. Не только высшие лица православной церкви, но и католической, называют современную западную культуру сатанинской.

*То есть Вы считаете, что цивилизационное столкновение — это скорее столкновение между старым и новым в рамках каждой цивилизации, чем между цивилизациями? Я правильно поняла Вашу позицию?*

Именно так. Более того, мы вообще должны быть сверхосторожными при выдвижении такого рода глобальных теорий — о конфликте цивилизаций, религий, конфессий, этносов и т.п. Есть принципиальная разница между изучением реалий, которые уже являются достоянием истории, и изучением реалий, которое может послужить основой для конкретных решений, имеющих судьбоносное значение для этих реалий, и не только для них. Тут надо быть сверхосторожным и понимать всю ответственность. Дело

не просто в политкорректности. Ты не комментируешь историю болезни, которая была в далеком прошлом. Ты даешь такой рецепт, по которому пациент может вылечиться или не вылечиться, выжить или умереть.

И какие бы ни были различия между людьми в культуре, религии, этносе, языке, богатстве и т. д., все мы принадлежим к единому человечеству. Все мы сыновья Адама и Евы, а значит — члены одной семьи. И всем нам вместе надо думать о решении глобальных проблем.

Идеалы гуманизма, об утверждении которых много говорят, должны включать в себя чувство большого уважения к человеку как к человеку, независимо от того, кто он — русский, араб, француз или китаец... Мы движемся в этом направлении, но еще далеко не продвинулись. Где-то люди купаются в золоте, а где-то дети умирают с голоду. Должно быть, чтобы для тебя была ценна любая жизнь. Только тогда это подлинный гуманизм.

*То есть для Вас ислам — это гуманистическая религия?*

Да, таково мое глубокое убеждение. И такое убеждение основывается не на моей религиозной идентичности. Я говорю как объективный исследователь. Я постарался это показывать, особенно в книге «Коранический гуманизм», первый том которой вышел в 2015 году.

Для меня ислам, как и любая небесная религия, — это религия гуманизма. Конфликты возникают из-за некорректности понимания религии со стороны людей. Это касается как конфликтов между разными религиями и между разными конфессиями в рамках одной и той же религии, так и конфликтов между религией вообще и наукой. Природа, закономерности которой открывает наука, такая же Книга Божья, как и данное Им Писание — Коран, например. Эти две Книги не могут противоречить друг другу. И если возникает кажущееся несоответствие, значит, ты неправильно понял текст Писания.

Точно также, религия — это прежде всего любовь, любовь Бога к нам и, в ответ, наша любовь к Нему. Любовь же к Богу должна выражаться, главным образом, в любви к Его творениям. Если что-то противоречит этому принципу — значит, ты неправильно толкуешь текст Писания, который от имени Бога идет.

Но при чтении Корана надо учитывать один принципиально важный факт, о котором я уже упомянул, а именно: Бог в Коране обращается к людям, беря во внимание их ментальность, уровень их умственного и общественного развития. Это, естественно, должен был учитывать и пророк Мухаммад, действовавший как реформатор. Вот почему во многих областях он реализовал не желанное, идеальное, а максимально возможное в те времена. Одно дело установки Корана, ориентированные на все общества и на все времена, другое — установки, которые рассчитаны на бедуинов Аравии седьмого века. Теоретическая, методологическая ошибка многих рационалистов и критиков религии состоит в том, что они не учитывают конкретных условий, в которых пророки проповедовали.

Вы знаете, на что сетовал пророк Мухаммад, уходя в мир иной? Он жаловался Айше, своей жене, на то, что Кааба построена не совсем правильно, и ему хотелось бы ее перестроить, но он на это не решился. Мекканцы только-только вошли в ислам, и Пророк опасался, что такая перестройка может оттолкнуть их от ислама. Слушайте, говорю я: Каабу, главную для нас святыню, к которой мы совершаем паломничество и в сторону которой мы пять раз в день обращаемся в своих молитвах, Пророк боялся перестроить, а вы хотите, например, чтобы он одним махом освободил рабов или дал женщине одинаковые права с мужчиной?! Нельзя такого требовать от него. Он реформатор, он делал, что мог и шел сверхосторожно. Во многих областях Пророк лишь наметил вектор дальнейшего развития. Понимания этого как раз и не хватает у консерваторов-фундаменталистов, которые призывают вернуться ко всему тому, что было при Пророке, как к чему-то завершённому, совершенному, идеальному. Без должного учета привязанности к конкретным историческим обстоятельствам.

Если же учитывать такую привязанность, то в Коране обнаруживаешь гораздо более рациональную, более интеллектуальную и более гуманистическую интенцию. Такую сущность коранического послания ислама надо отличать и от исторически ограниченных его интерпретаций в сочинениях богословов, и от практики самих мусульман.

*Беседовала Ирина Стародубровская*

ОРХАН ДЖЕМАЛЬ

## Исламское возрождение как поиск новых форм политического представительства

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-3-318-331>

*Orkhan Jemal*

### Islamic Revival as a Search for New Forms of Political Representation

**Orkhan Jemal** — journalist (Moscow, Russia). [orkhandj@mail.ru](mailto:orkhandj@mail.ru)

*The main idea that Orkhan Jemal expresses in his interview is that the current stage of Islamic revival is not the desire to move back to the past or denial of progress. But as a result of social progress leading to the marginalization of a huge portion of the Islamic religious community due to the loss of political representation after the Islamic caliphate was destroyed, the search for the new forms of such representation is in progress. This search takes place in different forms, and it is accompanied by violence as it presupposes radical political shifts. The same thing occurred in the other similar situations, for example in the course of the Protestant Reformation, and in implementation of the communist project. Orkhan did not connect the current situation in Islam with migration from Muslim states to the West (he explained the problems that arose here by the crisis of Europe itself). At the same time, he thinks that one of the forms of Islamic expansion should be the development of a model of life for everyone (including non-Muslims) that is characterized by serious moral superiority compared to the current Western way of life.*

**Keywords:** Islamism, caliphate, political representation, Islamic way of development, Arabic spring, Islamic terrorism.

**В** последнее время все больше новостей, причем топовых новостей, связано так или иначе либо с исламским миром, либо с исламом как религией, либо даже в каких-то ситуациях с исламской эсхатологией. То есть что-то такое происходит то ли с исламом,



*то ли в исламских странах, что все время продуцирует поток новостей. Я уже плохо помню, когда мне рассказывали про Африку или про Латинскую Америку, но я все время слышу про Ближний Восток. А вот что, собственно, происходит? Почему так?*

ОРХАН ДЖЕМАЛЬ: Знаете, у китайцев есть поговорка: не дай нам Бог жить в эпоху перемен. Мы живем как раз в эпоху перемен. Просто есть такая тяжелая историческая поступь, мы как раз попали на время перемен, время больших событий, время, когда общая картинка, общий абрис мира стоит в точке бифуркации и будет меняться. И эта точка бифуркации, она находится как раз на стыке исламского и христианского мира. Это не посыл к тому, что были правы Хантингтон и Тойнби со своими столкновениями цивилизаций. Нет, не в этом дело. Просто сейчас сложилась ситуация, к которой логично пришел мир.

Надо признать, что все это уходит своими корнями к рубежу XIX и XX века, когда мир еще был старый, он еще нес определенные архаические черты и в некоторых признаках он был сопоставим с миром эпохи крестовых походов или даже битвы при Павии. В это время существовала огромная Османская Империя. Она была больная, была сгнившая, устаревшая, архаичная. Были огромные внутренние проблемы, внутренние противоречия Османской порты: уже там Египет отделился, уже с Балкан выбивают, сама Турция трещала по швам, арабы восставали. Но, тем не менее, это был тот самый субъект, который претендовал на центральное положение в исламской умме, такую субъектность политическую.

Всему этому кошмару был положен конец во время Первой мировой войны, когда эта самая дряхлеющая Османская империя ввязалась, на пару с Германией, в огромную войну и потерпела поражение. Исламский мир, с одной стороны, вздохнул с облегчением, потому что нет больше этого больного человека Европы, нет этой архаики, которая, помимо архаики метрополии, собственно Турции, еще консервировала куда большую архаику на своей периферии, не давала этим территориям развиваться, жить. И дальше можно впитывать в себя все и вся: и западные инновации, и не западные инновации. Это было сделано, появились очень специфические течения в арабском мире: баасистская доктрина, арабский национал-социализм расцвел. Возникли си-

стемы власти типа Ливийской Джамахирии. Были определенные процессы, но при этом субъектность исчезла.

Вот у пролетариата всего мира в XX веке такая голова была — это был СССР. Те, кто не очень любил конкретно СССР, у них были небольшие альтернативные головы в виде Пекина или в виде Гаваны, но в принципе некая классовая политическая субъектность — она сохранялась. Голова имела место быть. И в принципе к ней могли апеллировать не только пролетарии со всех клочков земного шара, но и люди, борющиеся за свою независимость, да и за многое другое, например, за экологию. А вот у мусульман такого не было. Сначала казалось, что это не так важно — развивайся, осваивай новации, смотри, как здорово в Британии там, не знаю, в Америке, во Франции — какие они цивилизованные, прогрессивные, насколько они нас превосходят.

Ключевым событием XX века, которое показало, что все не так, все сложнее, был 1947 год, образование государства Израиль. В XX веке поступили так, как уже в XIX веке было не принято поступать, как решался вопрос с индейцами. В этот момент пришло осознание, что заступиться-то некому. Заступиться совсем некому. И конгломерат политических образований типа там, допустим, монархий или баасистских режимов, он очень переменчив, каждый тянет в свою сторону.

На этом фоне развивался совершенно другой процесс, который, собственно, сформировал нынешний акцент. Это возникшая в Египте партия, ее называют «Братья-мусульмане»<sup>1</sup>, ихваны. Они говорили, что западный путь — это не наше, мы являемся потерпевшей поражение стороной в этом процессе. Но у нас есть альтернатива. Причем мы не отказываемся от каких-то западных новаций целиком и полностью. Мы вполне готовы использовать что-то из их опыта. Но в целом у нас есть альтернатива. И вот эта тема своего исламского пути легла на массовое разочарование и понимание, что для Запада мы просто потерпевшие поражение дикари.

Дальше у ихванов была своя история. От них отпочковывались различные группы, кого-то мы считаем террористическими, кого-то нет. С одной стороны, те ихваны, которые против насилия, с другой стороны, никогда не будем забывать, что «Аль-Каида»<sup>2</sup>

1. Запрещена на территории РФ.

2. Запрещена в РФ по решению Верховного Суда Российской Федерации, от 14.02.2003 № ГКПИ 03 116, вступило в силу 04.03.2003.

тоже сформировалась на основе ихванистов. То есть это привело к идее радикальной борьбы. И вот то, что мы имеем и что порождает такой поток событий — это арабская весна, это сирийские события, в определенной степени это уже и афганские события — это как раз то, что в мире происходит борьба за некую такую большую политическую субъектность у мусульман. Естественно, есть тупиковые совершенно попытки: а давайте попробуем сети как «Аль-Каида»; а давайте попробуем базироваться на территории администрирования, как Исламское государство<sup>3</sup>. Но в целом это как раз процесс, когда вот эти огромные миллиарды, мыслящий класс, радикальный класс среди них, поняли, что утрата политической субъектности является злом для полутора миллиарда человек. Для них это является злом, и это нужно как-то восстанавливать, нужно вопрос решать. И вот в такой фазе мы находимся, идет борьба за эту политическую субъектность. Царствие Божие силой берется<sup>4</sup>.

*А почему именно идея вернуться назад к истокам для того, чтобы снова стать ведущей силой в мире, получило такое распространение? Я так понимаю, многие видят причину того, что ислам потерял ведущую роль и Запад сделал такой рывок, в отходе от правильного ислама.*

Во-первых, идея, что мы отошли и вот поэтому все криво, косо, а если бы мы мечами и луками, как вот во времена Пророка, сражались, то у нас все было бы отлично — нельзя сказать, что она отсутствует полностью. Но это очень глубоко маргинальное.

*Почему мечами и луками? Руки рубить там, забивать камнями?*

Еще раз: сама по себе идея возвращения, вбивания себя в каменный век, потому что так лучше — достаточно маргинальная идея. Это прекрасно понимают в исламском мире. Естественно, есть такие уличные пассионарии, которые — да, рубить руки, да!

3. Запрещено на территории РФ.

4. «От дней же Иоанна Крестителя доныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Евангелие от Матфея 11:12).

Но в принципе идея сама по себе маргинальная. Мы просто вспоминаем события, которые породили этот субъект — халифат, породили его вопреки всем обстоятельствам. Иначе как историческое чудо это не воспринимается. Это породило нас.

А борьба идет, собственно, за возврат к политической роли, к политическому весу. Когда халиф обязан вступить за любого и где угодно, то есть его власть имеет отчасти и экстерриториальную природу. Халиф всех мусульман, а не просто там квадратных километров. А сам по себе салафизм, который активно эксплуатирует эту идею, ведь он рождался всякий раз, когда речь шла о внешнем угнетении. На самом деле, история становления этого движения может уходить и дальше Ибн Абд аль-Ваххаба, который у всех притча во языцах, и уже там спускаться к Ибн-Таймийе. Что это за идеология была? Это была идеология, возникшая как сопротивление нападающим монголам, которые захватывали аббасидский халифат, порабощали все вокруг. Страшный монгольский поход сметал аббасидский халифат, и в этот момент возникла идеология сопротивления, она была предельно четко сформулирована именно Ибн-Таймийей. И Ибн Абд аль-Ваххаб, он тоже был идеологом сопротивления, он боролся за арабскую независимость против турецкой гегемонии. То есть и в данном случае это имело место быть. И реанимация этого течения в канун Первой мировой войны — это тоже был подрыв турецкого влияния на аравийском полуострове. То есть в принципе, когда мы говорим, что нам надо возвращаться, естественно, есть люди, которые будут говорить про архаику. А есть люди, которые понимают это как возвращение к тому, что было утрачено.

*А почему надо возвращаться, а не идти вперед?*

А что значит идти вперед?

*Ну, к чему-то новому. Идея прогресса, она что, отрицается?*

А почему прогресс отрицается, если прогресс он — налицо, это очевидность, его смешно отрицать. И как технический прогресс, и как информационный прогресс, и как социальное усложнение системы. Прогресс есть. Просто, когда мы говорим — идти по пути прогресса — что имеется в виду? Вот исторически так

сложилось, что эта огромная религиозная община, она фактически была в какой-то степени маргинализирована. Да, это исторически объективно, к этому привели определенные причины, определённые предпосылки. Но ведь это не значит, что историческую объективность нельзя преодолеть. Собственно, история и есть цикл таких экстремумов, которые преодолевают исторические предпосылки.

*Насколько можно понять, современный этап такого движения — он все-таки начался с арабской весны. Ну, во всяком случае, я стала ежедневно слышать что-то про ислам с арабской весны.*

Процесс начался, на мой взгляд, в конце 20-х годов, очень скоро после исчезновения халифата и возникновения ихванов. Он тлел, длился и гнился, он вступил в клинч с баасистскими образованиями, с проамериканскими режимами типа Садата или Мубарака. Он выплеснулся в такой вот большой котел мировой и стал значим не только для регионов, вышел за масштабы внутренней кухни с началом афганской войны. Это уже стало серьезным фактором. А дальше ситуация только усугублялась и усугублялась, проходила через разные фазы. Когда, допустим, в Алжире на рубеже 80–90-х стало совершенно очевидно, что, как говорил Мао, винтовка рождает власть. То есть простым демократическим процессам обеспечивается только транзит власти внутри политического консенсуса. Любая фигура, которая находится за пределами этого консенсуса, будет сметена, и всем плевать на результаты голосования. Алжир показал: вы можете голосовать как угодно, но здесь будет военная хунта, а не исламисты.

*Ну все-таки, феномен арабской весны, я так понимаю, не полностью в Вашу логику вписывается, потому что это же был не чисто исламский феномен. Там же было очень много очень разных сил.*

Знаете, есть такая исламская притча. По-моему, относящаяся чуть ли не ко времени Джафара ас-Садыка. К нему пришли и спросили: где нам искать истинный, чистый ислам, и где нам искать чистых мусульман, истинных мусульман? Он ответил: ищите чи-

стый ислам в Коране, а истинных мусульман — в могилах. Это был Джафар ас-Садык, его отделяло только шесть поколений от Хазрата Али, одного из ближайших сподвижников Пророка. Уже тогда вот такая формулировка была. Никакого чистого ислама не существует. Мы не действуем в каких-то стерильных, лабораторных условиях, везде есть все. Возможны сложнейшие ситуативные союзы. Вообще очень ошибочно полагать, что везде, где была арабская весна, все было одно и то же. Единственное, что объединяет арабскую весну — это, во-первых, то, что она арабская, то есть что для нее было создано общемедийное поле — это «Аль-Джазира». Второе, что объединяло — это были исламские страны, которые управлялись светскими авторитарными или тоталитарными режимами, то есть это свержение тирании в исламской стране. А то, что там присутствовали не только мусульмане, но и демократы (кстати, одно не противоречит другому совершенно), что там могли быть люди, для которых ислам не является суперважной вещью, ну они просто экзистенциально хотят хлебнуть свободы — другой вопрос. То есть, естественно, никакой стерильности нет. Это же не операционная.

Но обратите внимание — разве эти вспышки, этот вот гнев, сопротивление в первый раз в этих странах было? Никогда не было восстания в Сирии? Никогда не было восстания в Египте? Никогда не было восстания в Ливии? Были, просто в какой-то момент туда реально вложились. В Египте это были очевидно ихванские силы. Да, первое время вышли демократы. Они были мусульманами, эти демократы. Но именно когда в эти протесты вложились Братья-мусульмане, принесся туда дисциплину, опыт организации, опыт сопротивления, это стало необратимым.

*Ну, люди вышли против диктатуры, а закончилась все, если говорить словами Тимура Шаова, неинтеллигентно. Везде все закончилось достаточно грустно.*

Ну, во-первых, я не считаю, что везде достаточно грустно. Я понимаю, что огромное количество обывателей, в том числе и мусульман-обывателей, глядя, допустим, на Ливию, скажет: там порядок был, все было чистенько, аккуратненько, какая-то социалка была, работа была. И вообще все было хорошо. Это вопросы уже как бы мировоззренческие. Да, сейчас порядка меньше, да, сейчас куча конфликтов. Но сейчас есть свобода. Это

не совсем та европейская гарантированная свобода, о которой, как правило, идет речь. Свобода, гарантируемая еще большим диктатором, только мягким и завуалированным. Но тем не менее это свобода.

*А в Египте нет свободы.*

А в Египте произошел военный переворот. Это к слову о том, что есть водораздел, есть ситуации, когда простое голосование ничего не решает. А просто решается силой, вот этот пример.

*Но ведь в Египте раскол был серьезный,  
и против ихванов начались выступления еще  
до военного переворота.*

Ну да, начались выступления. Это вообще-то революция происходит. В принципе, когда там прошло голосование, оно было в пользу ихванов. Это не значит, что вот все как один готовы встать под их знамена. Но это означает как минимум, что они — не маргинальная группа, захватившая власть силой оружия. Это не захватчики власти вопреки всеобщей воле. А извините меня, Сиси — это уже военная хунта. Это военная диктатура. И где же демократический подход?

*То есть для Вас арабская весна вписывается  
в логику поиска политического представительства? Потому что у меня ощущение, что при том, что это было общеарабское движение, оно все-таки в каждой стране было национальным. Это была борьба против местных репрессивных режимов, она не было таким глобальным поиском.*

Да, это не выходило на глобальный поиск. Но просто проведите аналогию с марксизмом. До того, как появилась концепция перманентной революции Троцкого, сколько было борьбы с притеснением, которая могла вуалироваться в разные формы: и в виде национально-освободительной борьбы, и в виде антиколониальных движений, и в виде, там не знаю, Парижской коммуны. В самых разных формах это все могло происходить, и казалось, что это не является всеобщим. Оно стало всеобщим.



То есть арабская весна — эта та фаза, которая предшествовала универсализации движения. Да, это были национальные вспышки против режимов, которые были прекрасно вписаны в мировую систему или шли к этому. Не у всех из них были социальные проблемы, никаких особых социальных проблем у Каддафи не было, таких, чтобы нельзя уж совсем было решить. Но тем не менее эти вспышки произошли. Но что произошло дальше? Арабская весна прокатилась в 2011-ом, затронула Сирию. Сирия в 2012 году уже вспыхнула, и на Сирии вот эта вот национальная тема, она закончилась. Это стало универсумом. Это стало пространством, в котором заинтересованы все, все мусульмане за этим пристально следят: кто, чья возьмет. Туда едут и вмешиваются люди абсолютно со стороны, люди новообращенные. Новообращенные не поехали воевать в Ливию, не поехали оказывать сопротивление Сиси. Ничего этого не было. А тут совершенно другая история. То есть это уже перестало быть узконациональной борьбой одной национальной группы против другой национальной группы.

*То есть идея ихванов провалилась?*

Она не провалилась. Во-первых, нет четко выраженной общей идеи ихванов. Это течение, эта река, которая протачивает новые ручейки, новые рукава. Более того, группы, отмежевывавшиеся, отошедшие от ихванов, они могут свою дочернюю материнскую структуру проклинать и даже такфирить, но генетика есть генетика. И сами ихваны в своем мейнстриме модернизировались, они колебались от террора до захвата власти демократическим путем, используя европейские институты. Конечно, идея ихванов не провалилась, потому что это не одна конкретная идея, которая может показать свою эффективность, а может не показать свою эффективность. Это некий тренд, внутри которого идут споры, дразги, конфликты. На самом деле, когда мы изучаем историю политики XX века, львиная доля — это история фракционной борьбы внутри левых. Точно так же и здесь. Это некий общий тренд, который, видимо, как минимум будет главной темой следующего столетия. Я думаю, что, живя Вы столетием раньше где-нибудь в Америке, Вы бы удивлялись, почему так много новостей из России, например.

*Но та форма, в которой проект стал глобальным, она не сказать чтоб слишком при-*

*влекательная. А почему глобальный мусульманский проект реализовался в такой страшной, кровавой, чудовищной форме?*

А Вы знаете, в какой кровавой форме реализовывался проект построения социализма? Вы должны это знать, вы живете в этой стране, вы изучали ее историю. А знаете, в какой страшной кровавой форме реализовывался антимонархический проект республиканства? Хорошо, посмотрите, в какой форме реализовывался абсолютно религиозный реформистский процесс. Германия лежала в руинах, в крови. Кто-то из источников этой эпохи писал, что можно три дня ехать и не встретить ни одного живого селения. Это крестьянские реформистские войны. Я вообще думаю, что не было ни одного фазового проекта о котором нельзя было бы сказать: Господи какой ужас! Причем не просто ужас, а именно ужас-ужас-ужас.

*То есть тем способом, каким все это начиналось в Египте: голосованием, мирным приходом к власти, референдумом по конституции — никак?*

Я еще раз говорю Вам свою точку зрения. Голосованием, вообще процедурной системой осуществляется не приход к власти, а ее транзит внутри определённого политического континуума, где есть консенсус всех игроков. Даже когда к власти приходит фигура не из центрального блока этого континуума, а с его обочины, этот континуум передергивает, как, допустим, Америку от Трампа. И ведь это речь не идет о том, что человек извне, который сказал: теперь все будет по-другому, от и до. Речь идет о вполне серьезных системных игроках, просто не находящихся в центре этой системы. А когда речь идет об игроке, находящемся за ее пределами, то, извините меня, тут уж никакие процедуры, никакие голосования, тут только вот так вот. Кто выжил, тот выжил.

*И что дальше?*

А дальше как бы история идет.

*Куда? Ваш прогноз.*

Ну, как мусульманин я исхожу из того, что сама история финальна, она завершается, финалом будет страшная битва, Армагеддон, всеобщая смерть, воскресение, Страшный суд.

*Вернемся к текущей ситуации. Сейчас еще один из очень серьезных процессов, которые влияют на современный мир — это массовые миграции на Запад, в Европу прежде всего, из исламских стран. Какие последствия этого процесса Вы видите для Запада и для ислама?*

Ну, я не считаю процесс миграции таким уж важным и таким уж фундаментальным. Это достаточно понятная история, в школе на уроке географии учили, что воздух движется из зоны высокого давления в зону низкого давления. Так же люди из зоны высокого экономического давления перемещаются в зоны низкого давления. Обыватель перекочевывает из плохих условий в лучшие условия, пользуясь для этого любыми возможностями. Речь идет и о чисто экономической миграции: там денег больше и магазины лучше. И о бегстве от войны. И о бегстве за лучшей социальной системой, когда речь идет не совсем о таких грубых материях, как просто есть работа, есть колбаса, а речь идет о лучшем образовании, лучшей медицине. Т.е. люди перекочевывают в лучшие условия. Понятно, что второе и третье поколением обывателя легко при определенных условиях превращается в люмпенов. То есть это как крестьяне, пришедшие в город, подвязавшиеся на каких-то там производствах, на каком-то там ремесленном бизнесе. Они — перекаати-поле, от которых можно ждать всяких эксцессов, которые является средой для криминала. То, что так упоительно описывали русские классики о быте Петербурга рубежа XIX–XX веков, то, что мы читаем у Крестовского в «Петербургских трущобах». Этот процесс, масштабированный до уровня континентов, он сейчас и проходит. И тогда столичному купечеству, столичным обывателям не очень нравилось, что понаехало из деревень гопоты разной. Но, тем не менее, вот этот процесс идет.

Естественно, он может вызвать какие-то там внутриевропейские реакции, его эксплуатируют правые. Но мы же должны понимать, что, по большому счету, то, что мы называем неким европейским кризисом, не является следствием прибывших ми-

грантов. Мигранты есть один из элементов, составляющих этого кризиса. В конце концов, этих мигрантов изначально приглашали как дешевую рабочую силу, их туда специально завозили: в Германию турок, алжирцев во Францию. То есть это был стимулированный процесс. В Европе определённый, может быть, даже цивилизационный кризис, и на него Европа как-то реагирует. Но не арабские мигранты уничтожат Европу, если тому суждено быть.

*Хорошо. Все-таки все большее и большее количество мусульман начинает жить в Европе и как-то вписываться или не вписываться в европейский контекст. Будет это как-то влиять на ислам, на исламские движения?*

Мы сейчас как раз находимся на том этапе, когда ислам, я даже позволю себе такое выражение — Большой ислам, выходящий за какие-то литургические границы, ислам как всеобъемлющая доктрина — находится как раз в состоянии фазового перехода своего самопонимания о себе. В принципе, мы стоим ногами в пространстве, которое считало, что есть литургия, нужно пост соблюдать, нужно 5 раз намаз в день читать, закят выплачивать, хадж сделать, если возможность есть, ну и взять на себя еще кучу вполне понятных и вполне общечеловеческих этических ограничений. И все у тебя будет хорошо, в принципе этого достаточно, чтобы на Страшном суде при отсутствии каких-то других серьезных прегрешений хватило для Рая. В этом находятся наши ноги, а наша голова находится уже в другом пространстве и говорит: да, да все это верно. Но задача перед нами ставиться другая. Задача перед нами ставиться намного более широкая: это экспансия, это развитие, это жизнь.

И это развитие — это не только что мы сейчас пойдем захватим еще один кусок. Была такая писательница, которая любила расписывать страшилки: а что будет, если мусульманине захватят Париж, и в Париже такое страшное средневековое мракобесие, где куча недобитых либералов из подполья пытается сопротивляться. Здесь речь идет не об этом. Экспансия будет заключаться еще и в том, что должна быть наконец предложена модель для всех, которая будет обладать серьезным моральным превосходством.

Ведь, когда речь шла о великой экспансии ислама, сколько людей вообще там воевало? Я как-то начал выяснять этот вопрос. И я наткнулся на любопытную цифру: в тот момент, в эпоху Пророка и эпоху праведных халифов, мусульмане не выставляли войска ни разу более 30 тысяч человек по всем фронтам, и ни разу не могли ни на одном фронте сконцентрировать более 10 тысяч сабель. Это была достаточно смехотворная сила по сравнению с тем, что им противостояло. А противостоял им Сасанидский Иран, сверх-империя, уходящая корнями во тьму веков. Им противостояла Византия, наследница великого Рима, от которого трепетало все человечество на протяжении тысячелетий.

И эти люди, которые не могли выставить больше 10 тысяч штыков на одном фронте, за сто лет прокатились по всему миру. Это не могло быть сделано оружием. Такие вещи не делаются оружием. Естественно, процессы принуждения тоже были. Но для того, чтобы в такой короткий срок привести к такому качественному изменению, должно было быть определенное моральное превосходство. Если вот это понимание ислама как чего-то морально превосходящего все окружающее будет предложено всем, то, наверное, задача мусульман будет выполнена.

*Словосочетание «исламский терроризм» для Вас имеет какой-то смысл?*

Конечно. Когда террористы производят теракты, являясь исламистами, мусульманами, решая свои исламистские идеологические задачи — это исламский терроризм, точно так же как терроризм может быть католическим, левацким, ультраправым. Мы с Вами уже обсуждали и либеральную Великую французскую, и социалистическую русскую, и революцию реформации. Можно, кстати, вспомнить и баасистскую революцию — внутри исламского мира тоже происходят революции. Нигде без террора не обошлось.

*Но в какой-то момент он исчерпывался.*

Ну в какой-то момент и движение выдыхается. Все исчерпывается, нет ничего вечного. Ты не можешь совершить какие-то изменения предельным напряжением сил и сказать, что раз и навсегда изменения закончены. Марксисты изменили мир? Изменили. Коренным образом? Коренным образом. Разве они навеки его изменили? Ничего подобного. За столетие они выдохлись и превра-

тились в ничто. В целом мы все понимаем, что мир изменился так, что они не актуальны. Ты не можешь сделать что-то раз и навсегда. Все равно потом придут другие и будут переделывать то, что ты сделал, когда оно теряет смысл.

*То есть исламистский проект тоже  
выдохнется?*

В том виде, в котором он существует сейчас — да, конечно выдохнется. Он выдохнется для того, чтобы дать импульс новому проекту. Ислам — это часть истории. Т.е. это не то, что ты можешь сделать раз и навсегда. У меня мистическое восприятие истории, история — это язык, на котором Бог говорит с людьми. И ты не можешь раз и навсегда договориться, тебя будут испытывать, испытывать, испытывать и испытывать. Ты будешь всякий раз проходить через эти испытания до тех пор, пока нам обо всех, всем человечестве не скажут: ну все, вы испытали достаточно, конец.

*Беседовала Ирина Стародубровская*



АЛЕКСЕЙ ЗЫГМОНТ

## Образ солнца в философии сакрального Жоржа Батая

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-3-332-359>

*Aleksei Zygmont*

### **The Image of the Sun in Georges Bataille's Philosophy of the Sacred**

**Aleksei Zygmont** — National Research University “Higher School of Economics” (Moscow, Russia). [azog@mail.ru](mailto:azog@mail.ru)

*This article considers the image of the sun in Georges Bataille's philosophy and its position in relation to his theory of the sacred. The author puts forward the hypothesis that the sun as a conceptual metaphor accumulates meanings, notions, and intuitions that are later attributed to the sacred and are finally inscribed in its composition. Among the probable points of intersection the following concepts are considered: the ambivalence of the sacred, loss of subjectivity as religion's main point, the unreal, the monstrous, the opposition of heterogeneous/homogeneous, violence, death, etc. The conclusion is drawn that the sun expresses the human being's violent transition to another state, which could be associated with the opposite side of reality, i.e. with the sacred. The author also analyzes the role of this image in Bataille's epistemology, which interprets cognition as religious ecstasy and the destruction of the subject-object relation with its object in favor of identification with it. Toward the end of the article the image of the sun's place in the philosopher's later work is considered, and it is concluded that it is inscribed in the structure of the sacred via the concepts of sacrifice and expenditure.*

**Keywords:** Georges Bataille, sun, sacred, sacrifice, violence, unreal, heterogeneous, expenditure.



**И**НТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ история сакрального сегодня — весьма активно развивающаяся область исследований. Это обстоятельство во многом связано с тем, что доверие к этому понятию в качестве эмпирической модели чем дальше, тем больше идет на спад, и все чаще оно представляется как идея, обусловленная местом и временем своего появления (Западная Европа, рубеж XVIII–XIX вв.), представленная в специфических литературных, философских, теологических, научных и т.д. памятниках и в этом качестве нуждающаяся в рефлексии как отдельный этап в осмыслении религии в западной культуре в целом и научной мысли — в частности<sup>1</sup>.

Для этого направления исследований Жорж Батай — один из ключевых авторов, проложивший путь от классической теории сакрального во французской социологии (Э. Дюркгейма, А. Юбера и М. Мосса, Ж. Дюмезиля, Р. Герца) к неклассической, условно-философской: его теория сакрального оказала влияние на таких мыслителей, как Ж. Бодрийяр, Ю. Кристева, В. Янкелевич, Дж. Агамбен и т.д. С другой стороны, некоторые российские и западные исследователи сегодня ищут пути ее приложения к эмпирическим исследованиям в сфере религиоведения<sup>2</sup>. Во Франции же интерес к этой конкретной его теории оказался невелик: в недавно вышедшей фундаментальной работе Камиля Таро «Символическое и сакральное» имя Батая даже не фигурирует<sup>3</sup>. Причиной этому послужило то, что на родине его тексты воспринимают прежде всего как литературу. Отчасти это правда: начинал он скорее как литератор, однако впоследствии интуиции его художественного письма нашли отражение и в более «научообразных» работах по этнологии, социологии, экономике, теории религии

1. Хотя, безусловно, в ряде научно-исследовательских программ и направлений исследования сакральное сохраняет свою значимость и продолжает использоваться: в качестве примера можно привести т.н. «сильную» программу культурсоциологии, основы которой были заложены Дж. Александером, миметическую теорию Р. Жирара и ряд исследователей, разрабатывающих проблему религии и насилия (М. Юргенсмейер, Р. Скотт Эпплби и др.)
2. См., напр.: Biles, J. and Brintnall, Kent L. (eds.) (2015) *Negative Ecstasies. Georges Bataille and the Study of Religion*. NY: Fordham University Press; Azari, N. (2003) "Georges Bataille: A Theoretical Resource for Scientific Investigation of Religious Experience", *JCRT* 4(3): 27–41; *Гладарев Б.С.* Шопинг как рудимент религиозного сознания // Человек. Сообщество. Управление. 2006. №1. С. 110–119.
3. Tarot, C. (2008) *Le symbolique et le sacré: Théories de la religion*. Éd. de la découverte / M.A.U.S.S.

и искусствоведению, которые сейчас все чаще становятся предметом внимания ученых из перечисленных сфер<sup>4</sup>.

Именно этот переход от литературы и эссеистики к философской и даже религиозоведческой теории в рамках отдельно взятого понятия и является предметом настоящей статьи: речь в ней пойдет о роли образа солнца в становлении батаевской концепции сакрального. Дело в том, что изложения мысли Батая бывают обычно основаны на его поздних текстах, написанных во время (как «Сумма атеологии»<sup>5</sup>) или после Второй мировой войны. Однако ранние его работы, в которых мы как раз и можем наблюдать эволюцию его мысли и зачатки его более зрелых концептов, зачастую остаются в тени, а то и вовсе снисходительно объявляются «пробой пера». Исследование образа солнца в его текстах конца 20-х — середины 30-х гг. могло бы, однако же, прояснить генезис его представления о сакральном в том виде, в каком оно фигурирует в его систематических послевоенных сочинениях, что и является целью настоящей статьи. Необходимо отметить, что сам по себе этот образ уже становился предметом изучения (в работах А. Штёкля, Н. Лэнда, Л. Болдт-Айронс, Ф. Рёнбэка<sup>6</sup>), однако таким образом вопрос до сих пор не ставился.

Итак, солнце, как мы полагаем, играет в текстах Батая 20-х–30-х гг. роль оператора<sup>7</sup> некоего иного мира, изнанки реальности, для описания которой он последовательно использовал концепты ирреального, низкой материи, гетерогенного и, наконец, са-

4. См., напр.: *Зенкин С.* Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012; Pawlett, W. (2015) *Georges Bataille: The Sacred and Society*. Routledge; Arppe, T. (2014) *Affectivity and the Social Bond: Transcendence, Economy and Violence in French Social Theory*. Routledge.
5. Изначально этот проект предполагал написание пяти книг, но в итоге был ограничен тремя, опубликованным в 1941–1945 гг. — «Внутренний опыт» (1941), «Винновный» (1944) и «О Ницше» (1945). Подробнее см.: Bataille, G. “Annexe 6. Plans pour la somme athéologique”, *ЭС*, t. VI, p. 362; *Зенкин С.* Нетеологическая мистика Жоржа Батая // *Батай Ж.* Сумма атеологии. Философия и мистика. М.: Ладомир, 2016. С. 6–73.
6. См.: Stoekl, A. (1985) “Introduction”, in *Visions of Excess. Selected Writings, 1927–1939. Georges Bataille*, p. ix–xxv. Minneapolis: University of Minnesota Press; Land, N. (1992) *The Thirst for Annihilation. Georges Bataille and Virulent Nihilism*, pp. 19–40. Routledge; Boldt-Irons, Leslie A. (1995) “Bataille’s ‘The Solar Anus’ or the Parody of Parodies”, *Studies in 20th Century Literature*, 25(2): 354–372; Rönnbäck, F. (2015) “The Other Sun: Non-Sacrificial Mutilation and the Severed Ear of Georges Bataille”, *October* 154: 111–126.
7. Понятие «оператора» в смысле образа, «управляющего» теми или иными смыслами, заимствовано нами из работ Ролана Барта. См., напр.: Barthes, R. (1971) *Sade, Fourier, Loyola*. Seuil.

крального. Многие свои идеи и интуиции, которые в конце концов будут связаны с сакральным и жертвоприношением как его прямым выражением, он впервые формулирует именно в связи с солнцем: оно амбивалентно, смысл его воздействия на человека заключается в разрушении его субъектности в пользу единения со всем сущим, оно ирреально, погружение в него представляется как возврат к животному состоянию, но для человека означает превращение в чудовище; взгляд на солнце сам становится принесением жертвы, в результате которого субъект взгляда сливается с объектом. Как и сакральное, солнце стягивает вокруг себя все то, что оказывается либо изначально чуждо привычному нам миру, либо исторгнуто из него: это труп, срамные части тела, нечистоты и, в конечном счете, — смерть. Оно является также хронологически первой фигурой, аккумулирующей в себе различные феномены, связанные с *насилием* (violence), неразрывно связанным для философа с сакральным<sup>8</sup>. Как указывает Сергей Зенкин, солнце в мифологии философа ассоциируется с «кровью, смертью, бойней, закланием»<sup>9</sup>. Целью нашего анализа будет концепция, изложенная Батаем в «Границах полезного» (1939–1945) и «Проклятой части» (1949), где солнце окончательно встраивается в композицию сакрального в качестве его центрального элемента посредством концепта *траты* (*dépense*).

Структура статьи выстроена в соответствии с логикой постепенного ассоциирования образа солнца с сакральным в мысли Батая в 1927–1949 гг. От рассмотрения интуиций, представленных в самых ранних его текстах — «Солнечном анусе» и «Истории глаза», — мы перейдем к ряду его работ 30-х гг., в которых философ экспериментирует с различными концептами, среди которых — жертвоприношение, гетерогенное, изменение, насилие, сообщение и т. д., а затем — к вопросу о роли образа солнца в его трактовке темы познания как отождествления субъекта познания с его объектом. Наконец, заключительная часть статьи посвящена двум его обозначенным выше более поздним текстам<sup>10</sup>.

8. См. об этом нашу статью: Зыгмонт А.И. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. №3(59). С. 63–81.

9. Зенкин С. Блудопоклонническая проза Жоржа Батая // Батай Ж. Ненависть к поэзии. Порнолатрическая проза. М.: Ладомир, 2006. С. 12.

10. Далее в квадратных скобках мы приводим название его текста со ссылкой на Полное собрание сочинений с указанием тома и страницы (*Œuvres complètes*, ЕС I–XII), либо на оригинальное издание, в котором он был опубликован. Переводы

## Первые опыты: «Солнечный анус» и «История глаза»

Уже в самом первом тексте Батая, который открывает корпус его сочинений — эссе «Солнечный анус» (написанном в 1927 г. и опубликованном в 1931-м), — уверенно просматривается та концепция солнца, которую он будет развивать в дальнейшем. Как бы нам ни хотелось согласиться с теми авторами, которые называют дневное светило в эссе «сакральным» объектом<sup>11</sup> или «солнечным богом»<sup>12</sup>, сам текст не дает для этого прямых оснований: поступить так значило бы спроецировать на него более поздний батаевский концепт. Корректнее будет сказать, что образ солнца в этом тексте демонстрирует некоторые свойства, которые будут отнесены к сакральному позже: в нем соединяются противоположности, — негативный и позитивный полюса бытия, оно становится символом связующего все сущее между собой насилия и оператором десубъективации — уничтожения индивида в пользу его единения с мировым целым. По признанию самого автора, главный образ этого эссе ему был дан в видении, посетившем его в Лондонском зоологическом саду в июле 1927 г., когда он внезапно был ослеплен лучами солнца, сиявшего промеж красно-голубых ягодиц бабуина и к тому же отвратительно смердевшего<sup>13</sup>.

Для представленной в эссе картины мира характерно отсутствие какого-либо центра, трансцендентного основания или безусловной точки отсчета. На смену абсолютной системе координат приходит относительная, так что первоначалом может стать все что угодно или же ничто: «И если первоисточник похож не на представляющуюся основной почву планеты, а на круговращение планеты вокруг подвижного центра, в качестве порождающего принципа могут быть равно приняты автомобиль, часы или швейная машина»<sup>14</sup>. Изъятие трансцендентного измерения оставляет вещи заброшенными в имманентность рекурсивного пародийного уподобления друг другу, подобно уводящему в дурную бесконечность *лабиринту* — это одна из характерных для Батая

уже имеющихся на русском языке работ сверены с оригиналом, прочие выполнены автором статьи.

11. Rönnbäck, F. "The Other Sun: Non-Sacrificial Mutilation and the Severed Ear of Georges Bataille", p. 117.
12. Фокин С. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. С. 55.
13. См.: Bataille, G. "Le Jésus", ŒC, t. II, p. 19.
14. Bataille, G. "L'anous solaire", ŒC, t. I, p. 82.

метафор бытия, которую он использовал в 30-е гг.<sup>15</sup> Хотя некоторые исследователи и пишут об отсутствии в этом хаосе иерархии или «привилегированного» образа<sup>16</sup>, мы полагаем, что концептуальные структуры эссе расположены в условном пространстве, растянутом между двумя общающимися между собой полюсами — землей и солнцем, условно соответствующими сакральному и профанному. Их взаимодействие при этом описывается как сексуальный акт, насильственное, размыкающее проникновение одного в другое: «Солнце любит исключительно Ночь и устремляет к земле свое светозарное насилие, отвратительный фалл... ночные протяжения земли постоянно стремятся к нечистотам солнечного луча»<sup>17</sup>. С другой стороны, давший название эссе «солнечный анус» оказывается смычкой возвышенного и низменного, единством противоположностей: «Солнечное кольцо — *solar annulus* — это нетронутый анус ее восемнадцатилетнего тела, с которым ничто столь же слепящее не может сравниться, разве что солнце, хотя анус это ночь»<sup>18</sup>. Солнце, таким образом, оказывается одновременно и одним и двух полюсов бытия, и тем, что сочетает в себе два аспекта, — условно, пределы негативного и позитивного, — а это сочетание и характеризует теорию *амбивалентности сакрального* в ее классическом изложении, которое философ формально поддерживал вплоть до конца 40-х гг.<sup>19</sup>

Отметим, что образ солнца для Батая при этом тяготеет к негативному полюсу, аккумулируя в себе все связанное со смертью, насилием и темнотой: «...солнце шокирует так же, как труп и пещерный мрак <...> Человеческие глаза не выдерживают ни солнца, ни совокупления, ни трупа, ни темноты, но реагируют на них по-разному»<sup>20</sup>. Это же будет характерно впоследствии и для его концепции сакрального: так, в докладе 1937 г. для Коллежа социологии, говоря о сакральном социальном ядре, он заявляет, что

15. Bataille, G. "Le labyrinthe", ŒC, t. I, p. 437; Bataille, G. (1937) "La conjuration sacrée", *Acéphale* 1: 4.

16. См.: Boldt-Irons, Leslie A. "Bataille's 'The Solar Anus' or the Parody of Parodies", p. 366; Stoekl, A. "Introduction", p. xiv.

17. Bataille, G. "L'anous solaire", p. 86.

18. Ibid, p. 87.

19. См.: Robertson-Smith, W. (1894) *Lectures on the Religion of Semites*, London: Adam and Charles Black; Куракин Д. Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3. С. 41–70.

20. Bataille, G. "L'anous solaire", p. 85.

«...оно действительно табуировано, т.е. неприкосновенно и к тому же чудовищно; оно в первую очередь относится к природе трупов, менструальной крови и париев»<sup>21</sup>; или, в одной из поздних своих работ, «Эротизме» (1957): «Сакральность выражает собой проклятие, связанное с насилием»<sup>22</sup>.

Наконец, уже здесь мы сталкиваемся с идеей, с которой еще не раз встретимся далее: это идея солярного субъекта, подобно вулкану «извергающегося» из самого себя в мир: «Язувий»<sup>23</sup> — это, тем самым, образ эротического движения, взламывающего дух, чтобы дать содержащимся в нем представлениям силу шокирующего извержения <...> Так и вопиет любовь в моем собственном горле: я есмь Язувий, гнусная пародия знойного, слепящего солнца»<sup>24</sup>.

Этот мотив пусть и пародийной, но идентификации с солнцем представляется нам здесь важнейшим: по сути, это отождествление с иным полюсом бытия, который является также и источником проникающего в мир насилия. Образ «вулканического» субъекта еще встретится нам, например, в иконографии такого сакрального батаевского персонажа *rag excellence*, как Ацефал (Безголовый), сидящего либо стоящего на вулкане<sup>25</sup>.

В связи с «Историей глаза» (1927) — единственной книгой Батая, опубликованной им до Второй мировой войны, — нам следует обратить внимание на три образа/понятия, намечающих векторы соприкосновения солнца с сакральным и, опять же, насилием: это *животное состояние*, *ирреальность* и *чудовище* (или *чудовищное присутствие*). Определить жанр этого текста в данном случае достаточно важно, и именно в связи с представленным в нем образом солнца и его метаморфозами. Это не роман в его традиционном понимании, которое было раскритиковано Андре Бретоном еще в «Первом манифесте сюрреализма»<sup>26</sup>. Ролан Барт предлагает считать его поэмой — исходя из того, что все происходящее в нем даже не претендует на связь с реально-

21. Bataille, G. (1979) "Attraction et répulsion. I. Tropismes, sexualité, rire et larmes", dans Hollier, D. (éd.) *Le Collège de la Sociologie (1937–1939)*, p. 128. Gallimard.

22. Bataille, G. "L'Érotisme", ŒC, t. IX, p. 43.

23. В оригинале — Jézuve. Это слово включает в себе сразу три: Везувий, Иисус и «аз есмь» (*je suis*).

24. Bataille, G. "L'anus solaire", pp. 85–86.

25. Зенкин С. Конструирование пустоты: миф об Ацефале // Предельный Батай. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та., 2006. С. 118–131.

26. Breton, A. (1966) *Manifestes du Surréalisme*, pp. 11–64. Gallimard.

стью и целиком совершается в «сумрачном и пылающем регионе фантазмов»<sup>27</sup>. Поэтому основным мотивом текста становятся превращения одного и того же объекта, который не имеет какой-либо исходной формы, но предстает в ряде обликов, объединенных округлой (шаро- или яйцеобразной) формой: яйцо, глаз, тестикулы, наконец, солнце. В насыщенном смертью и эротизмом воображении троицы главных героев все они смешиваются и пародируют друг друга, свободно переходя из одной формы в другую.

«Привилегированное» положение солнца в поэме заключается, на наш взгляд, в том, что оно само и связанные с ним образы (его лучи, его свет или моча) как бы вводят персонажей в ир- или сюрреальный мир их фантазий, мрачных и переполненных насилием и смертью. В сцене с проникновением в сумасшедший дом (гл. 4) они видят обмоченное белье Марсель со следами *солнечного пятна* (*tache de soleil*). Превращение мочи в свет здесь — одна из характерных для текста ассоциативных трансмутаций: выше мы уже писали о том, что философ отождествляет его с нечистотами. Сразу же после этого герои, следуя какому-то неясному наитию и независимо друг от друга, начинают раздеваться и переходят из «реального мира, где люди ходят одетыми»<sup>28</sup> в иной, «состоящий из молний и зари»<sup>29</sup>, который можно условно отождествить с измерением сакрального.

Солнечный свет — нечистый, загаженный мухами и слепящий — неизменно сопровождает героев в самых жестоких главах их воображаемой одиссеи, действие которых происходит в Испании (Мадриде и Севилье), и всякий раз маркирует переход из одного мира в другой, от обыденности — к насилию и эротическому эксцессу. В Мадриде указание на «ирреальный» блеск солнца предшествует кровавому пиршеству на корриде: сначала бык поднимает на рога нескольких лошадей, а затем и матадора<sup>30</sup>. Немного позже в жертву приносится и сам бык, «солнечный монстр» — и божеством в данном случае можно назвать Симону, кроважально пожирающую сырыми его тестикулы. Совершая таким образом насилие, она «хочет занять место на солнце», и рассказчик говорит: «солнечное излучение растворяло нас в какой-то ирреальности, что соответствовала... нашему бессильно-

27. Barthes, R. (1991) "La métaphore de l'œil", dans *Essais critiques*, p. 283. Seuil.

28. Bataille, G. "Histoire de l'œil", ŒC, t. I, p. 28.

29. Ibid, p. 31.

30. Ibid, p. 53.



му желанию взрыва»<sup>31</sup>. Демоническое сияние солнца становится максимально ярким в Севилье, где герои приносят в жертву священника: город наполнен «светом и жаром, от которых все расплывалось еще больше, чем в Мадриде»<sup>32</sup>. Итак, солнце оказывается связано с обоими формами насилия, которые, по мысли Лесли Болдт-Айронс, можно выделить в поэме: это разрушительный потенциал, энергетическая «заряженность» человеческих тел и природных стихий, и выплеск энергии в момент убийства<sup>33</sup>.

Понятие ирреальности (*irréalité*) здесь обозначает изнанку реальности, иной мир, противопоставленный обыденному, область насилия, смерти и жертвоприношения. Правомерность идентификации ирреального с сакральным у Батая подтверждается и в его посмертно опубликованной «Теории религии» (1947): здесь философ пишет об «ирреальности божественного мира», противопоставляя зыбкий мир сакрального устойчивой реальности мира пользы, вещей и труда: «...сознание, — пишет он, — связано с полаганием объектов... вне всякого смутного восприятия, по ту сторону всегда ирреальных образов мышления, основанного на причастности»<sup>34</sup>. Всю эту концепцию он, однако же, не выдумывает сам, а заимствует у Эмиля Дюркгейма, который в «Элементарных формах религиозной жизни» (1905) замечает, что

...для объяснения того, как в подобных условиях могло оформиться понятие сакрального, большинство этих теоретиков вынуждены были признать, что над данной ему в наблюдении реальностью человек выстроил некий ирреальный мир [*un monde irréel*], целиком наполненный то волнующими его дух во время сна призрачными образами, то чудовищными извращениями, порожденными под престижным, но обманчивым влиянием языка<sup>35</sup>.

Исходя из этого можно сказать, что Батай (как и, скажем, Р. Кайуа и Р. Жирар) в этом вопросе аккуратно следует дюркгеймианской традиции, в то время как другие теоретики сакрального — такие,

31. Ibid, p. 55.

32. Ibid, p. 57.

33. Boldt-Irons, Leslie A. (1995) "Sacrifice and Violence in Bataille's Erotic Fiction: Reflections from/upon *mise en abîme*", in Gill, Caroline B. (ed) *Bataille: Writing the Sacred*, p. 93. London and NY: Routledge.

34. Bataille, G. "Théorie de la religion", ŒC, t. VII, p. 308.

35. Durkheim, É. (2007) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 337. CNRS éditions.

как Мирча Элиаде, полагавший сакральное «пределной реальностью», — наоборот, делают от нее шаг в сторону<sup>36</sup>. На связь ирреального с насилием (позже ставшей связью насилия с сакральным) здесь указывает еще одно обстоятельство, а именно то, что во французском переводе Гегеля именно это слово — ирреальность — служит определением для *смерти*; об этом Батай пишет в своей поздней статье «Гегель, смерть и жертвоприношение» (1957)<sup>37</sup>.

Добавим, что в «Теории религии» одним из основных связанных с сакральным понятий является *животное состояние* (*animalité*), которое Батай понимает как погруженность в мир, отсутствие субъектно-объектного различия<sup>38</sup>. Поэтому и в «Истории глаза» покидающие реальность герои становятся похожими на животных: «Опьяненные и разнузданные, Симона и я выпустили друг друга и тут же помчались сквозь парк, как собаки»<sup>39</sup>; «...нам, Симоне и мне, пришлось убегать из замка сквозь враждебную тьму, подобно зверькам — голыми»<sup>40</sup>. Позже Марсель принимает Симону за волка: конечно, эта иллюзия рождается в ее больном воображении, но именно оно и является основным содержанием поэмы, даже приобретая некое подобие если не объективности, то всеобщности: «В этот раз наша личная галлюцинация развивалась столь же безгранично, как, скажем, глобальный кошмар человеческого общества с его землей, атмосферой и небом»<sup>41</sup>.

Однако поскольку человек уже перестал быть животным, то возврат к животности для него означает погружение в *чуждовещность* — бессубъектное присутствие в мире, синтез того и другого. В первой части поэмы оно упоминается дважды: «...как будто я хотел ускользнуть от объятий какого-то чудовища, и этим чудовищем не могло быть ничто иное, как необычайное насилие моих движений»<sup>42</sup>; «...казалось, невидимое чудовище оторвало Марсель от решетки, которую крепко держала ее левая рука:

36. См.: Eliade, M. (1965) *Le sacré et le profane*, pp. 63–66. Gallimard.

37. См.: Bataille, G. “Hegel, la mort et le sacrifice”, *ŒC*, t. XII, p. 326–345.

38. Bataille, G. “Théorie de la religion”, *ŒC*, t. VII, pp. 291–296.

39. Bataille, G. “Histoire de l’œil”, p. 30.

40. Ibid, p. 32.

41. Ibid, p. 33.

42. Ibid, p. 16.

мы увидели, как она в беспамятстве падает навзничь»<sup>43</sup>. Философ указывает, что это присутствие не рождается нигде, кроме как в человеческом теле и в результате насильственного разрушения присущей ему субъектности, когда начинает казаться, что не сам человек, а кто-то или что-то иное, *инаковое*, владеет его телом.

Концепт чудовища неоднократно встречается в текстах Батай как конца 30-е гг., так и в более поздних. В «Священном заговоре» (1937), манифесте тайного общества Ацефал, он пишет об этом концептуальном персонаже: «Он сливается в единое извержение Рождения и Смерти. Он не человек. Но он и не бог. Он — не я, но гораздо больше, чем я: его живот — это лабиринт, где он сам заблудился, где я блуждаю вместе с ним и в котором я узнаю себя, оказываясь им, т.е. чудовищем»<sup>44</sup>. Чудовище здесь, таким образом, — это человек, как бы потерявшийся в лабиринте бытия. В уже упомянутом нами эссе «Лабиринт» (1935–1936) Батай пишет об этом событии как о разрушении индивидуального в пользу всеобщего: «...всякий изолированный фрагмент вселенной неизменно представляется частицей, способной стать частью превосходящей ее композиции. Бытие существует исключительно как целое, составленное из частиц»<sup>45</sup>. Позднее, в «Теории религии» и «Эротизме», Батай будет использовать для обозначения этого состояния погруженности в мир также понятия *континуальности* (*continuité*) и *интимности* (*intimité*), и оба они описывают как раз сакральное состояние бессубъектной погруженности в мировое целое. Связь между сакральным и чудовищностью подтверждается и тем, что уже на закате жизни, в «Процессе Жюль де Рэ» (1959), «сакральным чудовищем» (*monstre sacré*) Батай назовет самого маршала-убийцу: «Как в преступлении, так и в твердом, благочестивом смирении он ощущал принадлежность сакральному миру, который, казалось ему, неизменно должен был оказывать ему поддержку»<sup>46</sup>.

### Икар и Ван Гог: солнце, насилие, жертва

Дальнейшее развитие образ солнца претерпевает в ряде статей Батай для журнала «Документы», где в 1929–1930 гг. он занима-

43. Ibid, p. 31.

44. Bataille, G. «La conjuration sacrée», p. 4.

45. Bataille, G. «Le labyrinthe», p. 437.

46. Bataille, G. «Le Procès de Gilles de Rais», ŒC, t. X, p. 277.

ет пост ответственного секретаря. Здесь он публикует провокационные тексты антиэстетического содержания, представляя, как гласил рекламный проспект, «факты, более всего вызывающие беспокойство, — факты, последствия которых еще не были заранее определены»<sup>47</sup>.

«Глаза не выдерживают ни солнца, ни совокупления, ни трупа, ни темноты, но реагируют на них по-разному», — писал Батай в «Солнечном анусе». Смотреть на солнце невозможно, но если рискнуть, оно предстает в кошмарном кроваво-красном обличе (поскольку сияет сквозь прикрытые от боли веки): в этом, собственно, и заключается тот «факт», последствия которого не были заранее определены и определить которые берется философ. Наиболее четко идея чудовищного преобразования солнца и его раздвоения проговорена им в эссе «Гнилое солнце», посвященном Пикассо: «Насколько прежнее солнце (то, на которое не смотрят) совершенно в своей красоте, настолько то, на которое смотрят, может быть сочтено ужасающе уродливым»<sup>48</sup>. И несколько далее: «Миф об Икаре с этой точки зрения является особенно выразительным и притом точным: он очевидным образом делит солнце надвое — на то, что светит в момент, когда Икар набирает высоту, и то, что расплавляет воск и способствует тому, что он терпит неудачу и с воплем падает, приблизившись к нему слишком близко»<sup>49</sup>. На самом деле, здесь фигурирует не одно противопоставление, а опять же два: первое относится к различию солнца, на которое не смотрят, и солнца, на которое смотрят, а второе — к амбивалентности этого второго солнца, влекущего к себе и разрушающего. Взгляд на него Батай сравнивает с опытом человека, которого во время посвящения в митраистские мистерии кидают в яму, крытую плетнем из прутьев, чтобы затем заколоть над ним быка: посвящаемый, таким образом, оказывается с ног до головы залит кровью и шокирован звуками агонии зверя. Умиравший бык в это мгновение символизирует собой солнце, как бы излучающее чистое насилие в форме багрового сияния. Очевидным образом речь идет о жертвоприношении, в котором солнце участвует само и на которое сподвигает.

47. Цит. по.: *Лейрис М.* От батаевского невозможного к невозможным *Документам* // Предельный Батай. СПб: Изд-во С.-Петербург. ун-та., 2006. С. 54–62.

48. Bataille, G. (1930) "Soleil pourri", *Documents* 3: 173–174.

49. Ibid, p. 174.

Однако теперь Батай связывает солнце с насилием, по преимуществу обращенным против того, кто его творит, в связи с чем в тексте возникает образ петуха, который в схожем контексте фигурировал уже в «Истории глаза»:

...ужасный крик петуха, в особенности на восходе солнца, всегда соседствует с криком, который он издает, когда его режут. Можно добавить, что солнце в мифологии обозначается еще и человеком, перерезающим самому себе глотку, и, наконец, антропоморфным существом, лишенным головы<sup>50</sup>.

Здесь сливаются между собой момент крика петуха как приветствия солнцу и момент насильственной смерти. Ассоциация петуха с загадочным безголовым существом, в котором нетрудно узнать будущего Ацефала, кажется тем более примечательной, что с ее помощью философ намекает на способ, каким режут этих птиц, т.е. на отрезание головы, а также и на характерную особенность их смерти — а именно то, что в течение некоторого времени после удара их тела все еще продолжают как-то функционировать, бегать взад-вперед и заливать землю кровью: так смерть вплетается в жизнь, и бытие, вызванное их союзом, можно назвать экстазом. Однако для Батая не столь важно, что в реальности петуха режет кто-то другой, поскольку символически его убивает солнце и он сам убивает себя, на что указывают и последующие сравнения. Петух и Икар в эссе становятся, таким образом, концептуальными персонажами, несущими идею *солярного субъекта*, который является также и объектом собственного насилия; его субъективация выглядит как возвышение до невообразимых высот — и падение в глубочайшую бездну, которое философ называет *неслыханным насилием* (*violence inouïe*)<sup>51</sup>. Солнце при этом становится как бы амбивалентным «движком» этого двойного события.

В эссе «Жертвенное самокалечение и отрезанное ухо Винсента Ван Гога» мыслитель продолжает развивать эту же тему. Он начинает с рассказа о молодом художнике Гастоне Ф., в 1924 г. откусившем себе палец на руке — по его словам, потому, что слу-

50. Ibid.

51. Ibid, p. 173.

чайню взглянул на солнце и получил от него такой приказ<sup>52</sup>. Далее он пишет об одержимости самого Ван Гога образами солнца и подсолнухов — причем *увядавших*, с которыми он, по-видимому, идентифицировал самого себя и ради цветения которых отрезал себе ухо бритвой. Одна молодая женщина, находясь в лечебнице для душевнобольных, получила от объятой пламенем божественной фигуры повеление отрезать себе уши, но, не найдя острых предметов, едва не вырвала вместо них глаза. Все эти случаи Батай определяет как проявления *духа жертвоприношения*, который из-за своего полного упадка в наше время находит выражение почти что исключительно в сфере психических отклонений. Философ рассматривает различные формы калечения при инициации — например, обрезание, вырывание зубов или отрезание пальца — и обнаруживает их скрытый смысл в проекции «я» вовне, в насильственном выходе из самого себя и нарушении цельности собственного тела ради преобразования собственного бытия: «Разрыв персональной гомогенности, отбрасывание вовне себя некой части себя же, яростное и мучительное по своей сути, представляется неразрывно связанным с теми искуплением, трауром или разгулом, что открыто вызываются обрядами вступления во взрослое общество»<sup>53</sup>. Человек, поступающий так, становится подобен солнцу, что непрерывно приносит самое себя в жертву, как бы вырывая из своего тела органы и отшвыривая их прочь от себя в виде солнечных лучей, света и тепла. Здесь Батай впервые отчетливо отождествляет сакральную жертву с даром: *se détruire* для него есть *se donner* и наоборот, т. е. разрушать себя в каком-то смысле означает себя отдавать.

Еще одна интуиция, которая встречается в тексте впервые и на которой Батай будет делать впоследствии особый акцент, — это идея *жертвенной неразличимости*. Ее основной смысл заключается в том, что в контексте жертвоприношения божество, жертвователь и жертва оказываются связаны друг с другом вплоть до почти полного слияния и предстают как бы единым существом. Прометей, например, в этом смысле оказывается един с Зевсом и с божественным орлом, терзающим ему печень:

52. Bataille, G. (1930) "La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh", *Documents* 8: 451.

53. Ibid, p. 457.

Роли обычно распределены между человеческим воплощением бога и его животным аватаром: иногда человек приносит в жертву зверя, иногда зверь — человека, но речь всякий раз идет о самокалечении, поскольку зверь и человек образуют единое существо. Орел-бог, отождествленный в античном воображении с солнцем, орел, который один только способен напрямую созерцать «солнце во всей славе его», икарическое существо, что отправляется искать небесный огонь, не является, однако же, ничем иным, как тем, кто калечит самого себя — Винсентом Ван Гогом, Гастоном Ф.<sup>54</sup>

В данной концепции имплицитно заложена мысль, отличающая батаевскую трактовку жертвоприношения от любых иных: в нем отсутствуют адресант и адресат. Жертва приносится не кому-то от кого-то, а просто так, поскольку в момент дарения божественный объект, к которому устремлялся человек, сливается с ним самим, а значит — исчезает вовсе. В качестве источника этой идеи сам философ называет работу А. Юбера и М. Мосса «Очерк о природе и функциях жертвоприношения» (1899), и их влияние на него прослеживается очень четко. Для французских социологов жертва — это прежде всего акт разрушения, полное или частичное уничтожение приношения, изменяющее статус жертвователя. При посредничестве религиозного профессионала, жреца, между божеством, жертвователем и жертвой возникает некая таинственная связь: «В нем (жертвенном столбе. — А.З.) еще отчетливее, чем в жреце, выражается это сообщение (*communication*), это слияние богов и жертвователя, которое станет еще более завершенным в жертве»<sup>55</sup>. Наиболее трудным для перевода здесь является термин *communication*, который мы интерпретируем как *сообщение* и который означает также причастие, приобщение, установление связи; внимание же на него следует обратить потому, что в конце 30-х гг. его будет активно использовать и Батай<sup>56</sup>. И далее читаем: «Вследствие этого сближения жертва, уже представляющая богов, начинает представлять и жертвователя. Недостаточно сказать, что она его представляет; она отождествляется с ним. Две

54. Ibid, p. 459.

55. Mauss, M., Hubert, A. (1899) "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *Année sociologique* 2: 29.

56. Об этом понятии у Батая и его связи с сакральным см.: Hoffmann, C. (2011) "Le sacré chez Georges Bataille", *Communication, lettres et sciences du langage* 5(1): 72–81; Stronge, P. (2006) "In the Name of All that is Holy: Classification and the Sacred", *eSharp* 7(7) [<http://www.gla.ac.uk/research/az/esharp/issues/7/>].



личности сливаются между собой»<sup>57</sup>. Смысл обряда заключается в установлении контакта между профанным и сакральным мирами для освящения жертвователя и представляется социологам даже своего рода уловкой, поскольку по его завершении все должно вернуться на обычные свои места. Поэтому они указывают, что положение жертвователя «...становится двойственным. Ему надо коснуться животного, чтобы остаться единым с ним, однако он боится прикоснуться к нему, поскольку рискует тем самым разделить его судьбу»<sup>58</sup>. До сих пор мы видели практически полное соответствие этой схемы батаевской, однако здесь, наконец, встречаемся с серьезным расхождением: поскольку Батай интересуется прежде всего случаи самопожертвования, когда жертвователь изначально и есть жертва, его слияние с божеством представляется философу окончательным и необратимым, он не может не разделить судьбу жертвы и не быть разрушенным. «Юбер и Мосс пренебрегают здесь примерами “жертвоприношения бога”, которые могли бы заимствовать из примеров самокалечения и лишь благодаря которым жертвоприношение утрачивает характер пустого кривляния», — замечает философ<sup>59</sup>. Жан-Мишель Эймоне указывает, что Батай также совершенно отвергает моральную сторону вопроса, на которой так настаивают Юбер и Мосс, в пользу тотальности жертвенного насилия<sup>60</sup>.

В эссе о Ван Гог Батай впервые вводит оппозицию гетерогенного/гомогенного, которая в течение нескольких лет будет выступать в роли инварианта сакрального/профанного, но потом уступит ей место: источником первого понятия в первой паре, скорее всего, являются как раз определения сакрального у Дюркгейма<sup>61</sup> и Рудольфа Отто<sup>62</sup>. Пока что философ определяет гетерогенное лишь относительно отдельного индивида: смыслом самокалечения является *изменение (altération)*<sup>63</sup> человеческого существа,

57. Mauss, M., Hubert, A. “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, p. 128.

58. Ibid.

59. Bataille, G. “La mutilation sacrificielle et l’oreille coupée de Vincent Van Gogh”, p. 458–459.

60. Heimonet, J.-M. (1987) *Mal à l’œuvre: Georges Bataille et l’écriture du sacrifice*, p. 30–31. Marseille: Parenthèses.

61. Durkheim, É.(1975) “Cours sur les origines de la vie religieuse”, dans *Textes, t. II. Religion, morale, anomie*, p. 95. Minuit.

62. Otto, R. (1920) *Das Heilige*, ss. 28–34. Breslau, Theodor von Häring.

63. Семантика этого слова включает хорошо согласующиеся со словами Батай негативные коннотации «искажения», «извращения», «изменения к худшему по срав-

насильственный разрыв его персональной гомогенности, под которой подразумевается целостность его тела. «Гетерогенные элементы» возникают в результате трансмутации гомогенного путем его отделения от бывшего целого: так соотносятся, например, пища и рвота. Жертвоприношение, таким образом, предстает как преобразующее отбрасывание чего-либо уже присвоенного человеком или обществом — но в измененном и сакральном качестве. Парадоксальным образом извергающийся, подобно вулкану, из самого себя жертвователем оказывается захвачен некой силой, «которая может пожрать»<sup>64</sup>, — и становится абсолютно свободным, в первую очередь от самого себя.

Очевидно, что хотя в статье обсуждаются многие темы, образ солнца занимает в ней одно из центральных мест и раз за разом возникает в связи с насилием, творимым ради приобщения к его пылающему существу. Повторим: Ван Гог здесь — не реальный человек, а концептуальный персонаж, призванный выразить эту идею. Спустя восемь лет Батай посвящает ему еще одну статью, «Ван Гог Прометей» (1938), в которой подводит итог своим мыслям на этот счет. Если раньше художник был лишь уподоблен солнцу, то теперь он вырывает его в образе уха из самого себя: «Солнце есть не что иное, как излучение, громадная потеря жара и света, пламя, взрыв; но оно удалено от людей, которые могут в безопасности наслаждаться безмятежными плодами этого великого катаклизма»<sup>65</sup>. Если раньше солнце и земля представлялись философу более или менее параллельными друг другу, хотя и нестабильными полюсами, между которыми мечется все сущее, то теперь он окончательно становится дуалистом и противопоставляет их как растрату и накопление, как утвержденную в смерти жизнь и жалкое ее подобие, солидное и спокойное. Здесь мы вплотную подходим к концепции сакрального, изложенной в «Проклятой части», потому что именно непроизводительная трата энергии и собственной сущности в этой работе становится главным свойством сакрального. Бытие солнца Батай называет танцующим, но его танец — это *пляска насилия* (*danse violente*), ввергающая в экстаз, опьяненная смертью. Поэтому «вовсе не истории искусства, а кровавому мифу нашего существования как человеческих существ принадлежит Винсент Ван Гог. Он при-

нению с нормальным состоянием» // *Dictionnaire Le Robert pratique* (2011), p. 40.

64. Bataille, G. «La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh», p. 459.

65. Bataille, G. «Van Gogh Prométhée», *ŒC*, t. I, p. 498.

надлежит к числу тех редких существ, что в мире, замороженном стабильностью, спячкой, вдруг достигают той „точки кипения“, без которой все стремящееся пребывать становится пресным, нестерпимым, упадочным»<sup>66</sup>. Эта «точка кипения» и есть выход из самого себя, о котором мы говорили раньше в связи с переходом в ирреальный мир, чудовищностью и солярным субъектом.

### Познание как религиозный экстаз

Последний вопрос, который мы обозначим в связи с ролью солнца в ранних текстах Батая и который уже частично затронули — его роль в батаевских трактовках тем познания и познающего субъекта. Соображение о том, что *солнце ослепляет*, является, в сущности, не столько эмпирическим фактом, на который опирается батаевская философская мифология, сколько полемической отсылкой к классическим для западной традиции гносеологическим метафорам<sup>67</sup>. Чтобы разобраться в коннотациях, которыми нагружена эта идея, необходимо обратиться почти что к самым истокам, а именно — к Платону. Познание для него соответствует зрению, а свет солнца является символом или чувственным выражением идеи блага. Как замечает Хайдеггер в своем комментарии на миф о пещере, солнце для античного философа — это не творение человеческих рук, а некоторый общий принцип, делающий вещи зримыми<sup>68</sup>. Однако уже и Платон предполагает возможность *ослепления светом истины*:

...если заставить его смотреть прямо на самый свет, разве не заболит у него глаза и не отвернется он поспешно к тому, что он в силах видеть, считая, что это действительно достовернее тех вещей, которые ему показывают? <...> А когда бы он вышел на свет, глаза его настолько были бы поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят<sup>69</sup>.

66. Ibid., p. 500.

67. См.: Derrida, J. (1967) *L'écriture et la différence*, pp. 117–119. Seuil.

68. Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Историко-философский ежегодник. 1986. М.: Наука, 1986. С. 259–260.

69. Платон. Государство 515 е // Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. Т. 3. М.: ИФ РАН, Изд-во «Мысль», 1994. С. 351.

Далее философ пишет, что для прямого созерцания солнца необходима привычка, которая достигается с помощью аскезиса: человек должен научиться смотреть на тени, потом — на отражения в воде, на вещи ночью и на лунный свет. И солнце, и благо здесь — пределы, но достигнуть их не только возможно, но и необходимо. Против этой идеи и выступает Батай: для него смотреть на солнце в упор *невозможно*, к этому никак не привыкнешь, не научишься, такой взгляд разрушает того, кто смотрит. Однако только такое познание, с необходимостью приносящее познающего в жертву, он готов признать в качестве ценности. Вдобавок не только познание ослепляет, но и познавать, в сущности, нечего, так как мир познается лишь в его целостности, предполагающей включение субъекта в его бесшовную ткань. Иначе говоря, когда есть познающий и познаваемое, познания не происходит, а когда происходит, то сжимается до отсутствия, поскольку оказывается, что познавать некому и нечего. Если для предшествующей западной философии *взглянуть* значит познать нечто в качестве объекта, то для Батая *взглянуть* на солнце значит стать солнцем, а смотреть на него — быть им. Схожую гносеологию Батай позже будет развивать и во «Внутреннем опыте»: подобно тому, как совершенное зрение есть слепота, абсолютное знание есть незнание<sup>70</sup>. Представленную выше концепцию можно, таким образом, считать предвосхищающей более позднюю батаевскую гносеологию, так как философский аспект в ней еще сложно отделить от мифологического и литературного.

Связь между солнцем, взглядом и жертвой была ясно проявлена и в его медитациях над фотографиями «китайской казни», или «смерти тысячи ран» — *линьчи*. В императорском Китае она практиковалась по меньшей мере вплоть до формального запрета в 1905 г. и заключалась в постепенном отрезании от тела жертвы частей плоти вплоть до смерти от потери крови<sup>71</sup>. Как пишет С. Зенкин, в конце XIX — начале XX вв. фотографии этой казни стали расхожим визуальным объектом массовой культуры Западной Европы: линьчи постоянно упоминалась в романах, энциклопедиях и этнографических изданиях<sup>72</sup>. Несколько таких снимков

70. Bataille, G. "L'expérience intérieure", ŒC, t. V, p. 54.

71. Подробнее см: Bourgon, J. (2007) *Supplices chinois*. Bruxelles, La maison d'à coté; Brook, T., Bourgon, J., Blue, G. (2008) *Death by a Thousand Cuts*. Harvard University Press.

72. Зенкин С. Образ, рассказ и смерть (Жорж Батай и Роман Барт)// Новое литературное обозрение. 2013. № 123 [<http://magazines.russ.ru/nlo/2013/123/4z.html>, доступ от 30.08.2017].

в 1925 г. Батай получил от своего психоаналитика, был ими взбодражен и с тех пор часто к ним обращался, упоминая во «Внутреннем опыте» (1943), «Виновном» (1944) и в «Слезях Эроса» (1961), причем в этой последней книге фото включены в число иллюстраций<sup>73</sup>; влияние этих фото на свою жизнь философ называл определяющим — и это за год до своей смерти<sup>74</sup>.

Анализируя вопрос о месте фотографий «китайской казни» в текстах Батая, необходимо учитывать, что в связи с ними он говорит о двух разных моментах: об экстазе, который испытывает жертва, и об аффективной реакции человека, который смотрит на ее страдания, запечатленные на фотографии. Этот эффект трансляции состояния, который снимает различие между субъектом взгляда и его объектом, он обозначает уже знакомым нам понятием *communication*. Медитация над этим фото, предположительно, представляла таким образом для автора все той же жертвой, снятием различия между собой, другими людьми и остальным миром.

По правде сказать, Батай не отрицает того, что значительную долю «экстаза» на лице несчастного следует списать на опиум, которым его накачали, чтобы не дать потерять сознание<sup>75</sup>. В этом утверждении он следует за Жоржем Дюма, автором «Трактата по психологии» (1923), изучавшем воздействие боли на его мимику<sup>76</sup>. Однако когда философ пишет о невыносимой боли и религиозном переживании, которые усматривает в выражении жертвы, речь идет прежде всего о ее взгляде: физическое страдание в нем как бы выражается через ослепление солнцем и оказывается неразрывно с ним повязанным. «С тех пор я был одержим этим образом муки, одновременно экстатической (?) и невыносимой»<sup>77</sup>.

Далее Батай пишет не только о самой жертве, которая смотрит на солнце, но и о самом себе, который отводит глаза от ее смерти, как от слепящего солнца: «...страх скрывает меня от меня самого, как если бы я хотел в упор посмотреть на солнце и поспешно отвел глаза»<sup>78</sup>. Здесь снова насилие сравнивается с солнцем, оно заставляет смотрящего на него сливаться с ним и испытывать боль.

73. Surya, M. (1992) *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, pp. 116–118. Gallimard.

74. Bataille, G. «Les Larmes d'Éros», ŒC, t. X, p. 627.

75. Ibid., p. 626–627.

76. Dumas, G. (1923) *Traité de psychologie*. P.: Alcan.

77. Bataille, G. «Les Larmes d'Éros», p. 627.

78. Bataille, G. «L'expérience intérieure», p. 139.

Однако когда философ все же решается взглядеться в жертву, она начинает вглядываться в него и включать смотрящего в собственное состояние: : «...он сообщал мне свое страдание или, скорее, преизбыток своего страдания, и это было то, чего я и в самом деле жаждал — не для того, чтобы им испытать наслаждение, но чтобы разрушить в себе все то, что противится разрушению»<sup>79</sup>. Схожее построение можно найти и в «Виновном», одним из ключевых концептов которого является *дружба* — иными словами, длящееся сообщение между двумя существами: «Отнюдь не Бога избрал я своим объектом, но человека, осужденного на смерть молодого китайца [...] С этим несчастным я был связан узами ужаса и дружбы»<sup>80</sup>. Для нас здесь важно, что сообщение как энергетическое поле, разрушающее субъект-объектное различие и сплавляющее смотрящего с тем, на что он смотрит, оказывается связано с солнцем и выражается в религиозных метафорах.

В заключение следует упомянуть еще одну батаевскую идею рубежа 20-х–30-х гг., само существование которой может указывать на гносеологический характер концепта солнца. Речь идет о *теменном глазе* (*œil pinéal*). Весьма вероятно, что в течение некоторого периода философ действительно верил в наличие у человека этого скрытого органа чувств — глаза, который располагается на макушке и постоянно созерцает солнце, однако позднее стал воспринимать свои прежние взгляды в более символическом ключе<sup>81</sup>. Он даже собирался написать о нем книгу, из набросков которой до нас дошло лишь два завершенных текста и три небольших фрагмента. В них мы также видим отождествление взгляда с бытием: этот глаз не просто созерцает солнце, а общается человека к его пылающей сущности: «...он открывается и ослепляется как истребление или как лихорадка, пожирающая существо, или, если говорить более конкретно, — его голову, он играет роль пожара в доме; голова, вместо того, чтобы запирает жизнь, как запирают деньги в сейфе, растрчивает ее без счета»<sup>82</sup>. Если бы кто-нибудь захотел спросить, *что случилось с головой Ацефала*, то одним из множества правильных ответов был бы такой: она сгорела, воспламененная теменным глазом, хотя образ обьятой пламенем головы, конечно, является еще и паро-

79. Ibid, p. 140.

80. Bataille, G. “Le coupable”, *ŒC*, t. V, p. 283.

81. Bataille, G. “Le Jésusve”, p. 14-15; Surya M. *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, p. 140.

82. Bataille, G. “L'œil pinéal (1)”, *ŒC*, t. II, p. 25.

дийным перифразом на нимбы христианских святых и индийских божеств. Хотя Батай и не пишет об этом прямо, различные исследователи согласны между собой, что этот глаз по необходимости должен быть слеп — потому что именно такова цена перманентного созерцания солнца<sup>83</sup>. В пользу такой интерпретации свидетельствует и то, что философ пишет о своем отце в одной из записей своего сновидения: «Я воображаю, что поскольку он слеп, он также видит солнце слепяще-красным» — т.е. таким, каким его постоянно созерцает теменной глаз<sup>84</sup>. Смысл этого фантастического органа чувств, таким образом, заключается не в том, чтобы что-либо видеть, а в сообщении всему человеческому существу священного экстаза отождествления с объектом взгляда, уже переставшим являться таковым.

### Солнце в композиции сакрального

Непосредственным переходом к идее связи солнца с сакральным посредством понятий траты и жертвы, изложенной в послевоенных батаевских сочинениях, служит его статья «Небесные тела» (1938). В этом тексте Батай предлагает читателю взглянуть на собственное бытие с точки зрения не вечности, а вселенной: ему кажется, что земля под ним неподвижна и устойчива, сам он вроде бы крепко стоит на ногах и вправе поэтому полагать себя венцом творения. На самом же деле все обстоит ровным счетом наоборот: наша планета, солнце, галактика и целая вселенная с огромной скоростью несутся куда-то вдаль, а все ее элементы при этом бешено вращаются вокруг своей оси; примечательно, что описываемое им «движение всего» Батай характеризует как *violence rapide* и *mouvement explosif*, т.е. как насильственное, быстрое и взрывное движение<sup>85</sup>.

Именно солнце для Батая оказывается в центре процессов вселенского разрушения: «Такая звезда, как Солнце, ядро и центр системы, к которой принадлежит само, излучает, т.е. беспрерывно отбрасывает в форме света и жара, часть своей субстанции в космос (вполне возможно, что значительное количество рас-

83. См., напр.: Фокин С. Философ-вне-себя. С. 72; Евстропов М.Н. Жорж Батай: опыт бытия как критика онтологии // Вестник Томского гос. ун-та. 2011. №344. С. 51–52.

84. Bataille G. «[Rêve]», ŒC, t. II, p. 10.

85. Bataille, G. «Corps célestes», ŒC, t. I, p. 515.



траченной таким образом энергии рождается в непрерывном внутреннем разрушении самой субстанции звезды)»<sup>86</sup>. Мимикрия под естественнонаучный дискурс с полным комплектом ссылок на ученые труды едва ли может ввести нас здесь в заблуждение: речь идет все о том же — о жертве, в которую солнце приносит само себя, порождая жизнь из самокалечения, насилия и смерти. Все так же солнцу противопоставляется холодная и скупая земля, которой следует перейти от накопления к растрате и научиться дарить самое себя, приобщаясь к радости дневного светила: «В потере люди могут заново обрести свободное движение вселенной, могут танцевать и кружиться в опьянении столь же избавительном, что и опьянение огромных скоплений звезд, но в насильственной растрате самих себя они вынуждены осознавать, что дышат во власти смерти»<sup>87</sup>. Итак, жизнь вселенной пронизана смертью, и само солнце светит ее светом: таков окончательный вывод Батая, к которому он долго шел и который неизменно будет повторять в дальнейшем.

В интересующих нас поздних сочинениях Батая связь между солнцем и сакральным выстраивается благодаря этим двум концептам: жертвоприношения и траты. Текст «Границ полезного» — незавершенной и неопубликованной ранней версии «Проклятой части», которым Батай занимался в 1939-1945 гг. — начинается со впечатляющего описания перманентной саморастраты солнца, которое отдает себя всему сущему и вместе с тем умирает, как бы принося себя ему в жертву. Иногда текст почти что дословно повторяет «Небесные тела»: «...солнечное излучение представляет собой непрерывный выброс в пространство части его вещества в виде тепла и света (расточаемая таким образом энергия возникает, очевидно, вследствие внутреннего разрушения его вещества)»<sup>88</sup>. Жертвоприношение, перманентное самоуничтожение, является главным принципом бытия мира: «Нежность звездной ночи, разодранное величие туманностей полны очищающей красоты жертвоприношения»<sup>89</sup>. У этого вселенского разрушения, однако же, есть «роскошный» избыток, не имеющий смысла вне себя и маркирующий саморастрату — свет, слава и сияние. Именно саморастрата служит основанием сакрального мира и смыслом сакрализации;

86. Ibid, p. 517.

87. Ibid, p. 720.

88. Bataille, G. «La Limite de l'utile», ŒC, t. VII, p. 187.

89. Ibid, p. 190.

добавим, что описание Земли как «холодной», «скупой» и «жадной» до пронизывающей космос энергии, где человек обречен на вечный труд, служение и всякого рода соизмерение пользы, согласуется с его представлениями о профанном состоянии. С одной стороны, солнце жертвует собой само, с другой же — солнцем становится любой человек или бог, который следует его примеру. Сакральная трата поэтому имеет и космологический, и социальный, и личный смысл. Как говорится в «Проклятой части»:

Источник и основа нашего богатства даны нам в лучах солнца, которое растрчивает энергию — богатство — безвозмездно. <... > В общем жизненном кипении тигр — это точка наивысшего накала, И этот накал действительно возгорелся в отдаленных глубинах неба, от истребляющей себя энергии солнца<sup>90</sup>.

В качестве идеала общества, основанного на жертвоприношениях, Батай еще с начала 30-х и до конца своего жизненного пути в 1962 г. будет приводить ацтеков, и солнце, которому и ради которого они приносили жертвы, останется главным образом в его анализе: «Само солнце было в их глазах олицетворением жертвы. То был бог, похожий на человека. Он превратился в солнце, бросившись в пламя костра»<sup>91</sup>. Связь между солнцем и божественной сферой здесь превосходит этнографическое описание и выражает личную позицию философа. В доказательство этого можно привести также цитату из «Теории религии»:

Жертвоприношение зажигательно как солнце, медленно умирающее в своем расточительном сиянии, чей блеск невыносим для наших глаз, но оно никогда не бывает отдельным и в мире человеческих индивидов зовет к всеобщему отрицанию индивидов как таковых<sup>92</sup>.

Здесь мы видим все тот же смысл десубъективации, на который обращали внимание еще в самом начале статьи и который был и остался для французского мыслителя одним из основных смыслов сакрального и, несколько шире, религии вообще.

90. Bataille, G. "La Part maudite", ŒC, t. VII, p. 36, 40.

91. Bataille, G. "La Part maudite", p. 52.

92. Bataille, G. "Théorie de la religion", ŒC, t. VII, p. 313.

Подведем итоги. Мы показали, что солнце в ранних текстах Батая 20-х–30-х гг. служит концептуальной метафорой, по смыслу непосредственно предшествующей его теории сакрального. С одной стороны, это касается связанных с ним философских интуиций: оно относится к одному из двух предельных полюсов мироустройства; оно теоретически амбивалентно, но склоняется к негативному полюсу; с ним связана специфическая концепция субъекта, который совершает выход из самого себя в пользу тотальности существования в единстве с мировым целым. Эта концепция соответствует и батаевскому идеалу познания, который, как мы предположили, формулируется в полемическом диалоге с западной философской традицией и заключается в отождествлении познающего с познаваемым. С другой стороны, солнце оказывается связано с рядом четких понятий, также предшествующих сакральному или схватывающих его более поздние смыслы: это животное состояние, ирреальное, чудовищность, оппозиция гетерогенное/гомогенное, насилие, изменение и, наконец, самое главное — трата и жертвоприношение. Все это позволяет нам как сделать вывод о том, что значение этого образа и связанных с ним концептуальных структур было до сих пор серьезно недооценено, так и подтвердить высказанное нами предположение о его связи с сакральным, что позволяет нам лучше понять его генезис и смысл в батаевском творчестве.

## Библиография / References

- Гладарев Б.С. Шопинг как рудимент религиозного сознания // Человек. Сообщество. Управление. 2006, №1. С. 110–119.
- Евстропов М.Н. Жорж Батай: опыт бытия как критика онтологии // Вестник Томского гос. ун-та. 2011. №344. С. 50–56.
- Зенкин С. Блудопоклонническая проза Жоржа Батая // Батай Ж. Ненависть к поэзии. Порнолатрическая проза. М.: Ладомир, 2006. С. 7–50.
- Зенкин С. Конструирование пустоты: миф об Ацефале // Предельный Батай. СПб: Изд-во С.-Петербург. ун-та., 2006. С. 118–131.
- Зенкин С. Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012.
- Зенкин С. Нетеологическая мистика Жоржа Батая // Батай Ж. Сумма атеологии. Философия и мистика. М.: Ладомир, 2016. С. 6–73.
- Зыгмонт А.И. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. № 3(59). С. 63–81.
- Куракин Д. Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3. С. 41–70.

- Лейрус М. От батаевского невозможного к невозможным Документам // Предельный Батай. СПб: Изд-во С.-Петерб. ун-та., 2006. С. 54–62.
- Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. М.: ИФ РАН, Изд-во «Мысль», 1994.
- Фокин С. Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб: Изд-во Олега Абышко, 2002.
- Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Историко-философский ежегодник. 1986. М.: Наука, 1986. С. 255–276.
- Arppe, T. (2014) *Affectivity and the Social Bond: Transcendence, Economy and Violence in French Social Theory*. Routledge.
- Azari, N. (2003) “Georges Bataille: A Theoretical Resource for Scientific Investigation of Religious Experience”, *JCRT* 4(3): 27–41.
- Barthes, R. (1971) *Sade, Fourier, Loyola*. Seuil.
- Barthes, R. (1991) “La métaphore de l’œil”, dans *Essais critiques*. Seuil.
- Bataille, G. (1930) “La mutilation sacrificielle et l’oreille coupée de Vincent Van Gogh”, *Documents*, 8: 451–460.
- Bataille, G. (1930) “Soleil pourri”, *Documents*, 3: 173–174.
- Bataille, G. (1937) “La conjuration sacrée”, *Acéphale*, 1: 2–5.
- Bataille, G. (1979) “Attraction et répulsion. I. Tropismes, sexualité, rire et larmes”, dans Hollier, D. (éd.) *Le Collège de la Sociologie (1937–1939)*. Gallimard.
- Bataille, G. “[Rêve]”, *ŒC*, t. II, pp. 9–10.
- Bataille, G. “Corps célestes”, *ŒC*, t. I, pp. 514–520.
- Bataille, G. “Hegel, la mort et le sacrifice”, *ŒC*, t. XII, pp. 326–345.
- Bataille, G. “Histoire de l’œil”, *ŒC*, t. I, pp. 9–78.
- Bataille, G. “La Limite de l’utile”, *ŒC*, t. VII, pp. 181–280.
- Bataille, G. “La Part maudite”, *ŒC*, t. VII, pp. 17–179.
- Bataille, G. “L’anus solaire”, *ŒC*, t. I, pp. 79–88.
- Bataille, G. “Le coupable”, *ŒC*, t. V, pp. 235–392.
- Bataille, G. “Le Jésusve”, *ŒC*, t. II, pp. 13–20.
- Bataille, G. “Le labyrinthe”, *ŒC*, t. I, pp. 331–341.
- Bataille, G. “Le Procès de Gilles de Rais”, *ŒC*, t. X, pp. 271–571.
- Bataille, G. “L’Érotisme”, *ŒC*, t. IX, pp. 7–269.
- Bataille, G. “L’expérience intérieure”, *ŒC*, t. V, p. 54.
- Bataille, G. “L’œil pinéal (1)”, *ŒC*, t. II, p. 25.
- Bataille, G. “Théorie de la religion”, *ŒC*, t. VII, p. 281–351.
- Bataille, G. “Van Gogh Prométhée”, *ŒC*, t. I, p. 497–500.
- Biles, J. and Brintnall, Kent L. (eds.) (2015) *Negative Ecstasies. Georges Bataille and the Study of Religion*. NY: Fordham University Press.
- Boldt-Irons, Leslie A. (1995) “Bataille’s ‘The Solar Anus’ or the Parody of Parodies”, *Studies in 20th Century Literature* 25(2): 354–372.
- Boldt-Irons, Leslie A. (1995) “Sacrifice and violence in Bataille’s erotic fiction: Reflections from/upon *mise en abîme*”, in Gill, Caroline B. (ed) *Bataille: Writing the Sacred*, p. 91–104. London and NY: Routledge.
- Bourgon, J. (2007) *Supplices chinois*. Bruxelles, La maison d’à côté.
- Breton, A. (1966) *Manifestes du Surréalisme*. Gallimard.

- Brook, T., Bourgon, J., Blue, G. (2008) *Death by a Thousand Cuts*. Harvard University Press.
- Derrida, J. (1967) *L'écriture et la différence*. Seuil.
- Durkheim, É. (2007) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. CNRS éditions.
- Durkheim, É. (1975) "Cours sur les origines de la vie religieuse", dans *Textes, t. II. Religion, morale, anomie*. Minuit.
- Eliade, M. (1965) *Le sacré et le profane*. Gallimard.
- Evstropov, M.N. (2011) "Zhorzh Batai: opyt bytiia kak kritika ontologii" ["Georges Bataille: An experience of being as a criticism of ontology"], *Vestnik Tomskogo gos. un-ta*, 344: 50–56.
- Fokin, S. (2002) *Filosof-vne-sebia. Zhorzh Batai [Philosopher Out-of-himself. Georges Bataille]*. SPb: Izd-vo Olega Abyshko.
- Gladarev, B.S. (2006) "Shopping kak rudiment religioznogo soznaniia" ["Shopping as a rudiment of religious consciousness"], *Chelovek. Soobshchestvo. Upravlenie* 1: 110–119.
- Heimonet, J.-M. (1987) *Mal à l'œuvre: Georges Bataille et l'écriture du sacrifice*. Marseille: Parenthèses.
- Hoffmann, C. (2011) "Le sacré chez Georges Bataille", *Communication, lettres et sciences du langage* 5(1): 72–81.
- Khaidegger, M. (1986) "Uchenie Platona ob istine" ["Plato's teaching on truth"], in *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, pp. 255–276. Moscow: Nauka.
- Kurakin, D. (2011) "Uskol'zaishchee sakral'noe: problema ambivalentnosti sakral'nogo i ee znachenie dlia 'sil'noi programmy' kul'tursotsiologii" ["The evasive sacred: The problem of the ambivalence of the sacred and its meaning for the 'Strong Program' in cultural sociology"], *Sotsiologicheskoe obozrenie* 3: 41–70.
- Land, N. (1992) *The Thirst for Annihilation. Georges Bataille and Virulent Nihilism*. Routledge.
- Leiris, M. (2006) "Ot bataevskogo nevozmozhnogo k nevozmozhnym Dokumentam" ["From Bataille's impossible to impossible Documents"], in *Predel'nyi Batai*, pp. 54–62. SPb: Izd-vo S.-Peterb. un-ta.
- Mauss, M., Hubert, A. (1899) "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *Année sociologique* 2: 29–138.
- Otto, R. (1920) *Das Heilige*. Breslau, Theodor von Häring.
- Pawlett, W. (2015) *Georges Bataille: The Sacred and Society*. Routledge.
- Platon. (1994) *Sobranie sochinenii v 4-kh tt. [Collected works in 4 vol.]*. Moscow: IF RAN, Izd-vo "Mysl".
- Robertson-Smith, W. (1894) *Lectures on the Religion of Semites*, London: Adam and Charles Black.
- Rönnbäck, F. (2015) "The Other Sun: Non-Sacrificial Mutilation and the Severed Ear of Georges Bataille", *October* 154: 111–126.
- Stoeckl, A. (1985) "Introduction", in *Visions of Excess. Selected Writings, 1927–1939. Georges Bataille*, p. ix–xxv. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Stronge, P. (2006) "In the Name of All that is Holy: Classification and the Sacred", *eSharp* 7(7) [<http://www.gla.ac.uk/research/az/esharp/issues/7/>].
- Tarot, C. (2008) *Le symbolique et le sacré: Théories de la religion*. Éd. de la découverte / M.A.U.S.S.

- Zenkin, C. (2012) *Nebozhestvennoe sakral'noe. Teoriia i khudozhestvennaia praktika* [*The undivine sacred: Theory and literary practice*]. Moscow: RGGU.
- Zenkin, S. (2006) "Bludopoklonnitcheskaia proza Zhorzha Bataia" ["Georges Bataille's erotic fiction"], in Batai Zh. *Nenavist' k poezii. Pornolatrisheskaia proza*, pp. 7–50. M.: Ladomir.
- Zenkin, S. (2006) "Konstruirovanie pustoty: mif ob Atsefale", in *Predel'nyi Batai* ["The construction of emptiness: A myth of Acéphale", in *Bataille at the limit*], pp. 118–131. SPb: Izd-vo S.-Peterb. un-ta.
- Zenkin, S. (2016) "Neteologicheskaja mistika Zhorzha Bataia", in Batai Zh. *Summa ateologii. Filosofii i mistika* [Georges Bataille's non-theological mysticism, in Bataille G. *Atheological summa: Philosophy and mysticism*], pp. 6–73. Moscow: Ladomir.
- Zygmunt, A.I. (2015) "Nasilie i sakral'noe v filosofii Zhorzha Bataia" ["Violence and the sacred in Georges Bataille's philosophy"], *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia 1: Bogoslovie. Filosofiiia* 3(58): 63–81.

КОНСТАНТИН ОБОЗНЫЙ

**«Новый курс» религиозной политики  
Сталина и церковная ситуация  
на оккупированных территориях  
Ленинградской области (1943–1944 гг.)**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-3-360-387>

*Konstantin Obozny*

**“The New Course” in Stalin’s Religious Policy and the  
Church Context within the Occupied Region of Leningrad  
(1943–1944)**

**Konstantin Obozny** — St Philaret’s Orthodox Christian Institute in  
Moscow (Russia). [suhoput2006@yandex.ru](mailto:suhoput2006@yandex.ru)

*Based on church documents and eyewitnesses’ memories, the author attempts to present how the Stalin’s “New Course” religious policy influenced church life under German occupation within Leningrad region from 1943 to 1944. The reinstatement of the Moscow patriarchate and the growing legality of the Russian Orthodox Church allowed the Soviet government to employ the religious factor in its solution to burning political issues. This was especially true within national outlying districts that were not included in the USSR till 1940. His conclusions about the New Course’s negative affect on church life across the occupied Baltic, Ukrainian and Belorussian territories are also relevant to the situation in the districts of the occupied Leningrad region. The opportunities that opened up due to the “New Course” allowed the Soviet government to strengthen its position even before the liberation of these territories. This happened both through propaganda and church and canonical discrediting of collaborating Orthodox clergy and bishops, as well as through pressure on the church administration by the Soviet intelligence agency. Along with that, drastic measures were taken to eliminate the most opposed and implacable people, like the exarch Sergiy Voskresensky, for example, who was murdered.*

**Keywords:** “The New Course”, German occupation, the Russian Orthodox Church, Patriarchate reinstatement, the Pskov Orthodox Mission.



**П**ОЖАЛУЙ, наиболее ярким компромиссом и значительной уступкой сталинского правительства в период Второй мировой войны стал так называемый «новый курс» церковной политики, который затронул прежде всего положение в СССР Русской православной церкви. Сегодня в отечественной исторической науке предложен целый ряд объяснений этого неожиданного разворота советской власти в сторону толерантного отношения к религиозным нуждам населения. В то же время в современной отечественной историографии пока неизвестны опыты исследования влияния «нового курса» религиозной политики советского правительства на церковную ситуацию временно оккупированных территорий СССР. Это не только малоизученная проблема, но и тема, рассмотрение которой позволяет по-новому взглянуть на церковно-государственные отношения периода второй половины войны. Учитывая известные факты и научные исследования (в том числе западного ученого<sup>1</sup>), а также используя документы (в том числе из архива УФСБ), мы попытаемся показать особую, инструментальную эффективность «нового курса» в условиях немецкой оккупации.

Одни исследователи считают определяющим фактором начала этой политики Москвы необходимость создания «видимости демократического, веротерпимого государства»<sup>2</sup> для того, чтобы подготовиться к Тегеранской конференции и расположить союзников к более активным действиям на фронтах Второй мировой войны. Существует мнение, что Кремль рассматривал новый церковный курс как инструмент консолидации советского народа, который устал от коммунистических лозунгов, стремительно теряющих свою привлекательность в условиях военного времени<sup>3</sup>. С точки зрения других ученых, основной причиной сталинского «сюрприза» были далеко идущие планы послевоенного раздела сфер влияния между мировыми державами, в котором, по замыслу Сталина, решающую роль должен был играть Московский патриархат. Средневековая идеологема «Москва — третий Рим»,

1. Майнер С.М. Сталинская священная война. Религия, национализм и союзническая политика 1941–1945 гг. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010.
2. Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 гг.). М.: Крутицкое Патриаршее Подворье: Общество любителей церковной истории, 1999. С. 216.
3. Якунин В. Изменение государственно-церковных отношений в годы Великой Отечественной войны // Власть. 2002. №12. С. 67.

казалось бы, имела большие шансы воплотиться после разгрома Третьего рейха и установления советского контроля в большей части Восточной Европы. Для осуществления таких грандиозных планов требовалось «создание “православного Ватикана” путем объединения автокефальных церквей вокруг Московского патриархата и перенесения центра вселенского православия в столицу коммунистической империи»<sup>4</sup>.

Нельзя не согласиться с тезисом, что Сталин был вынужден пойти на серьезные уступки в отношениях с церковью, чтобы не потерпеть поражения на агитационно-пропагандистском фронте. Отдел пропаганды *Ostministerium* активно использовал негативный опыт советских репрессий в отношении верующих граждан СССР, стараясь представить Германию в качестве защитницы русского народа от безбожного большевизма. Следует отметить, что на первых порах эта пропаганда ложилась на хорошо подготовленную почву и приносила свои плоды.

К июню 1941 года на территории Ленинградской области, в состав которой тогда входили нынешние Псковская и Новгородская области и которая подверглась длительной оккупации (Псков был освобожден в июле 1944 года), официально действующими оставалось не более десяти православных храмов, а большая часть духовенства и активных мирян были репрессированы. Хотя результаты переписи 1937 года свидетельствовали о том, что большая часть опрошенного населения (56,7%) так или иначе связывает свое бытие с верой в Бога<sup>5</sup>, активная церковная жизнь к началу войны в основном переходит в подполье. Нужно ли объяснять причины тех надежд, которые питали мирные жители Ленинградской области с началом немецкой оккупации? Сегодня хорошо известны примеры восторженных встреч местным населением передовых отрядов немецких войск не только в Прибалтике и Западной Украине, но и на Псковщине. Так, например, православный священник-миссионер Иаков Начис в своем рапорте церковному начальству писал о своих наблюдениях из Порховского района:

4. Васильева О.Ю. Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. М.: Издательский центр Института российской истории РАН, 2001. С. 106.

5. Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 94.

Русского крестьянина пугает всякая перемена, главным образом, своей неизвестностью и опасением за будущее благополучие. Приход немецких войск русскими крестьянами был встречен сдержанно, они как бы сравнивали своих новых хозяев со старыми. И когда стали открывать церкви и возобновились богослужения, то симпатии народа перешла на сторону немцев<sup>6</sup>...

С другой стороны, в этом вопросе не стоит переоценивать немецкое влияние. Мощный духовный всплеск был связан не столько с оккупацией, сколько с тем духовным голодом, который испытывала православная часть советских граждан. Как только после бегства советской власти прекратились тотальное преследование верующих и жесткий партийный контроль, крестьяне, не дожидаясь резолюций сверху, повсеместно начали открывать поруганные храмы, ремонтировать, украшать сакральное пространство, возвращать иконы, богослужебную утварь и спасенные святыни. Немецкие власти (в лице командования группы армий Север, штаб которого находился в Пскове) не вмешивались в процесс церковного возрождения, но в то же время не ослабляли пропагандистской работы и контроля за деятельностью церковно-приходских общин. Один из историков русского зарубежья назвал этот мощный духовный всплеск «вторым крещением Руси»<sup>7</sup>.

Несомненно, все эти факты достигали советской стороны и были хорошо известны в Кремле. Подобное положение дел не могло не беспокоить Сталина, который понимал, что ситуация на оккупированных территориях складывается не в пользу советской власти, сначала потерявшей военно-политические позиции, а теперь практически начисто утратившей еще и идеологическое влияние. Таким образом, «новый курс» сталинской политики, вероятно, был и ответом на церковное возрождение на оккупированных территориях, происходившее с согласия и при активной агитационной шумихе оккупантов. По мнению профессора Алексеева, «сила религиозного возрождения, проявившаяся на оккупированной территории, заставила Сталина избрать курс временного сосуществования с Церковью и религией»<sup>8</sup>.

6. ГАПО (Государственный архив Псковской области). Ф. 1633. Оп. 1. Д. 8. Л. 7.

7. Алексеев В.И., Ставру Ф. Русская Православная Церковь на оккупированной немцами территории // Русское Возрождение. Независимый русский православный национальный орган. Нью-Йорк. Москва. Париж. 1980. №11. С. 94.

8. Там же. С. 95.

Казалось бы, изменения, начавшиеся на советских территориях осенью 1943 года, должны были убедить население по обе стороны фронта в искренней веротерпимости коммунистического режима и в его покровительстве Православной церкви. Архиерейский собор и избрание патриарха Сергия, открывающиеся храмы и возрождение духовных учебных заведений, прекращение антицерковной пропаганды и возможность некоторым репрессированным клирикам и епископам открыто вернуться к церковному служению, — все это как будто давало надежду на то, что «время и война изменят сущность советской власти»<sup>9</sup>.

Хотя подавляющее число исследователей подчеркивают прагматизм «нового курса» сталинской церковной политики, они же единодушно пишут о положительных, хотя и не совсем основательных, изменениях положения церкви и верующих в СССР: «Не подозревая о тайных замыслах Сталина, Церковь жадно вдыхала воздух возрождения»<sup>10</sup>. Справедливости ради стоит заметить, что в то же самое время (1943–1944 гг.) Православная церковь на оккупированных территориях Ленинградской области имела гораздо больше возможностей для ведения духовно-просветительской, образовательной, миссионерской и благотворительной деятельности, чем приходы Московской патриархии в условиях начавшегося «нового курса». Этот факт не мог ускользнуть от внимания советских разведчиков, которые отправляли на «большую» землю не только данные, связанные с военными действиями противника, но и сведения о настроениях среди мирного населения, в том числе в вопросе религиозном.

В этом контексте весьма привлекательной выглядит версия западного исследователя С.М. Майнера, согласно которой «новый курс» был запущен сталинским правительством, исходя из насущных задач реоккупации<sup>11</sup>. Именно в тот период войны, когда Красная армия начала освобождать значительные оккупированные территории Украины, Белоруссии и Прибалтики, в Кремле созревает план изменения церковной политики. Он потребовался для того, чтобы местное население этих территорий, более двух лет проживавшее в условиях нацистской пропаганды и нового по-

9. Майнер С.М. Сталинская священная война. Религия, национализм и союзническая политика 1941–1945 гг. С. 123.

10. Васильева О.Ю. Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. С. 117.

11. Майнер С.М. Сталинская священная война. Религия, национализм и союзническая политика 1941–1945 гг. С. 185.

рядка Третьего рейха, как можно скорее и наименее болезненно возвратилось в парадигму советского строя и коммунистической идеологии. Как известно, для большей части мирных граждан, особенно крестьянского населения, Православная церковь являлась существенным авторитетом. Не привлечь этот мощный ресурс для решения своих задач советская власть не могла.

В монографии Майнера в основном речь идет о реоккупации национальных окраин СССР, тех территорий, которые Сталин приобрел после пакта (Риббентропа и Молотова) о ненападении августа 1939 года, незадолго до войны с Германией. Однако, как показывают факты, церковная ситуация в оккупированной части Ленинградской области, особенно в ее приграничных псковских районах, во многом совпадает с той картиной развития событий, которую предлагает Майнер. Можно сказать, что в его изложении «новый курс» обретает сугубо негативную оценку, поскольку он являлся эффективным инструментом для жесткого укрепления советского режима на отвоеванных у Германии территориях. Однако еще до того, как установить советскую власть, требовалось провести основательную подготовку, которая, по Майнеру, имела три основных направления. Первое направление — пропагандистское, когда ярлыки «фашистский» и «нацистский» навешивались «на малейшее проявление антисоветского, особенно нерусского национализма». Второе направление — церковно-каноническое; в этом случае возрожденный по приказу Сталина Московский патриархат «отлучал от церкви мятежных священнослужителей, передавая их приходы и церковную собственность лояльным Москве священникам». Третье направление связано с непосредственными действиями советской разведки, агенты которой трудились «над проникновением в политически ненадежные центры и их разложением». Они также не останавливались перед физическим устранением «религиозных деятелей, которых нельзя было подчинить или с помощью запугивания заставить сотрудничать»<sup>12</sup>.

Для того, чтобы проиллюстрировать эти три способа воздействия Кремля на независимую от советского влияния церковную жизнь в оккупированных районах Ленинградской епархии, обратимся к некоторым конкретным фактам. Сразу следует указать на то, что «независимость» от советского влияния была несколь-

12. Там же. С. 190.

ко условной, так как в немецком тылу полномочными представителями советской власти являлись партизанские отряды, которые пытались со своей стороны контролировать жизнь оккупированных территорий. В 1943 году партизанское движение на территории Ленинградской области особенно укрепилось, под контролем партизанских бригад находились целые деревни и даже волости. Контролирующие функции, судебная и исполнительная власть осуществлялась специальными органами — оргтрояками, действовавшими в каждом отряде. Несмотря на то, что эти территории находились под немецкой оккупацией, члены оргтроек строго следили за тем, как местные жители исполняют советские законы. Один из ветеранов партизанского движения писал: «В основе работы оргтрояки были законы советского государства, конечно, с учетом военной обстановки и особенностей фашистской оккупации»<sup>13</sup>. Именно члены оргтроек (нередко из числа сотрудников милиции, прокуратуры, партийных и комсомольских работников) «выполняли и судебные функции, вынося приговоры и приводя их в исполнение в отношении изменников Родины, предателей и пособников оккупантов»<sup>14</sup>. Поскольку решающую роль в организации партизанского сопротивления играла Коммунистическая партия и ее верный слуга НКВД, то можно предположить, что отношение партизанского подполья к процессам церковного возрождения, происходившим при одобрении оккупационных властей, было крайне негативным. Для партизан-коммунистов «церковники», легализовав свое служение с приходом немецких оккупантов и тем самым проявив свою предательскую сущность, естественно попадали в категорию «пособников» оккупантов.

В партизанских отчетах, направляемых в Ленинградский штаб партизанского движения, содержатся характерные свидетельства о развитии церковной жизни на оккупированных землях русского Северо-Запада:

С приходом оккупантов (их ставленники) сразу же приступили к открытию церквей. Были открыты церкви Заянская, Бобровская, Ктинская, а также Лядский клуб (бывшая церковь) [снова] превращен в церковь. Из Германии были присланы попы, причем нем-

13. Очерки истории органов внутренних дел земли Псковской. С древнейших времен до наших дней: научно-популярное издание / под общ. ред. С.Е. Матвеева. Псков. 2002. С. 188.

14. Там же. С. 188.

цы, не стесняясь, учитывали тех лиц, которые не посещали церковь. Опасаясь преследования, население в значительном количестве посещает церкви, где во время богослужения попы произносят антисоветские речи<sup>15</sup>.

Описывая духовный подъем среди мирного населения, автор допускает ряд серьезных неточностей и искажений. Священники не могли прибыть из Германии, так как это запрещалось директивами из Берлина<sup>16</sup>, и в задачи оккупационных властей не входили активная помощь Православной церкви и стимулирование процессов церковного возрождения. Таким образом, массовое посещение крестьянами православных храмов не было связано с опасением попасть под репрессии немецких оккупантов.

В тематической записке опергруппы Ленинградского штаба партизанского движения (ЛШПД) на северо-западном фронте о положении на оккупированной территории на 20 ноября 1942 года, в разделе, посвященном религиозному состоянию дел, также находятся сведения о церковной жизни, преподнесенные в сугубо негативном ключе:

В конце 1941 года в городе Гдове и Гдовском районе немецкие оккупанты открыли три истинно православные церкви. В городе Пскове и Острове открыты соборы епископов... Открытие церквей и соборов производилось по специальному решению высшего церковного совета, опубликованному (в один) из воскресных дней, и сопровождалось торжественным богослужением. На эти богослужения через старост деревень было согнано большое количество населения. Из Германии приезжал специальный представитель — экзарх Сергей, который с собою привез необходимое количество священников, главным образом собранных в Латвии и Эстонии... По воскресным дням после богослужения обязательно проводятся проповеди, рассчитанные на 1,5-2 часа. В проповедях основной упор делается на восхваление победоносного движения немецкой армии... Тут же

15. В тылу врага: борьба партизан и подпольщиков на оккупированной территории Ленинградской области. 1942 год: сборник документов. Л.: Лениздат, 1981. С. 250.
16. Разработанные Восточным министерством указания военным организациям об отношении к религиозному вопросу на оккупированных территориях СССР // *Шкаровский М.В.* Политика Третьего рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных материалов 1935–1945 годов (Сборник документов). М.: Крутицкое Патриаршее Подворье: Общество любителей церковной истории, 2003. С. 194.



произносятся несметные проклятия большевизму и Советской власти. Официальных законов, (требующих) проведения церковных обрядов гражданами, не зарегистрировано, но крещение, браки, исповеди и т.д. проводятся обязательно<sup>17</sup>.

Здесь вновь вымысел перемешан с объективными фактами, при этом автор отчета, по-видимому, слабо владел церковной лексикой и был незнаком с православной традицией. Для нас особенно важно отмеченное в документе имя патриаршего экзарха Сергия (Воскресенского). Правда, он прибыл в Прибалтику не из Германии, как сказано в отчете ленинградской опергруппы, а был ставленником московского митрополита Сергия (Страгородского) и, по некоторым сведениям, являлся агентом НКВД<sup>18</sup>.

В апреле 1941 года митрополит Сергей возглавил Прибалтийский экзархат, затем остался на оккупированной территории и развернул весьма активную церковную деятельность, опираясь на относительную лояльность немецких властей. По инициативе и благословению экзарха Сергия в августе 1941 года была организована «Православная Миссия в освобожденных областях России» с центром в Пскове (с 9 июля был занят немецкими войсками). Ядром Миссии стала небольшая группа православных священников Экзархата, который весь период немецкой оккупации оставался в каноническом единстве с Московской патриархией. Вскоре духовенство Миссии пополнилось за счет местных клириков Ленинградской епархии, в том числе тех, кто прошел испытание сталинскими тюрьмами и лагерями. Благодаря деятельности Псковской миссии была не только восстановлена церковно-приходская структура, до основания разрушенная в предвоенное десятилетие, но и развернута широкая благотворительная, образовательная, просветительская и миссионерская деятельность, которая охватила территории с двухмиллионным населением и принесла обильные плоды, имевшие свое значение и в послевоенные годы<sup>19</sup>.

17. В тылу врага: борьба партизан и подпольщиков на оккупированной территории Ленинградской области. 1942 год: сборник документов. С.279–280.

18. Курляндский И.А. Сталин, власть, религия. (Религиозный и церковный факторы во внутренней политике советского государства в 1922–53 гг.). М.: Кучково поле, 2011. С. 543.

19. Обозный К.П. История Псковской Православной Миссии 1941–1944 гг. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье: Общество любителей церковной истории, 2008. С.514–515.

Естественно, для советской власти, в том числе в немецком тылу, церковное возрождение и духовный подъем русского народа на оккупированных землях были раздражающими факторами, вызывавшими и вполне конкретные действия. Об этом сохранились красноречивые свидетельства священников из числа сотрудников Псковской миссии. Протоиерей Алексей Ионов, благочинный Островского округа в 1941–1943 гг., в своих воспоминаниях оставил следующую запись: «Кругом партизаны. Встреча с ними — конец. Им не втолкуешь, что мы проповедуем Христа Распятого. Мы на этой стороне — значит враги»<sup>20</sup>.

Миссионер не сгушал краски; приговор, вынесенный партизанской оргтройкой, приводился в исполнение без проволочек, а если по каким-то причинам это не удавалось, то «карающий меч правосудия» настигал жертву уже в послеоккупационный период. Например, священник Георгий Тайлов, служивший в рядах Миссии в селе Печани под Пушкинскими Горами, получил записку от народных мстителей с угрозой неминуемой расправы:

Однажды неизвестный человек передал мне записку на латышском языке, что после конца войны я буду судим. По окончании войны я не покинул родину, не считая себя перед нею виноватым и считая, что как священник не имел права бросить духовное стадо. Меня действительно после конца войны арестовали, судили и осудили на 20 лет ИТЛ<sup>21</sup>.

Известны случаи, когда священнослужители, церковные старосты и активные члены прихода подвергались притеснениям и репрессиям со стороны советских партизан — аресты, допросы, грабеж, физическое воздействие и даже убийство<sup>22</sup>.

Немало священников и церковнослужителей вынуждены были покинуть опасные районы, где власть принадлежала партизанам. Те, кто оставался на своем приходе по соседству с местами

20. Ионов Алексей, *прот.* Записки миссионера // По стопам Христа. 1955. №52. С. 15.

21. Воспоминания о. Георгия Тайлова о его работе в Псковской православной миссии 1941–1944 гг. // Православная жизнь. 2001. №1 (612). С. 18.

22. Обозный К.П. Православная Церковь и партизаны на оккупированных территориях Северо-Запада России в 1941–1944 годах: опыт исследования церковно-государственных отношений в немецком тылу // Труды III международных исторических чтений, посвященных памяти профессора, Генерального штаба генерала-лейтенанта Николая Николаевича Головина (1875–1944). Санкт-Петербург, 18–20 октября 2012 года. Сборник статей и материалов. СПб.: Скрипторий, 2013. С. 489–492.

дислокации партизанских бригад, должны были неукоснительно выполнять требования их представителей, которые базировались на советских декретах, регулирующих деятельность церкви в СССР в 1920–1930-х годы. Прежде всего православные пастыри не должны были в проповедях и публичных выступлениях подвергать критике Коммунистическую партию и советское правительство, им запрещалось преподавать в школах уроки Закона Божьего и крестить детей старше 7 лет, а также распространять церковный печатный орган Псковской миссии «Православный христианин» как профашистскую газету, подрывающую основы советского строя<sup>23</sup>.

Кроме того, не следует забывать, что без поддержки местного населения партизанское сопротивление обречено на гибель. В этом смысле весьма показательно, что на Псковщине партизанский край становится по-настоящему внушительной силой только к 1943 году, когда нацистская пропаганда дает сбой и уже сточается оккупационная политика, вследствие чего местное население, опасаясь вывоза в Германию, пополняет партизанские отряды. Поскольку православные приходы на оккупированной территории становились местом скопления некоторого числа материальных ценностей, то нередко представители оргтроек (ответственные также и за снабжение отрядов продовольствием) за помощью обращались именно к священнослужителям. Естественно, факты сопротивления изъятию продовольствия и материальных ценностей расценивались как антисоветская, профашистская деятельность и каралась по всей строгости военного времени.

В этой истории, несомненно, переломным становится 1943 год. Причем изменения в отношении партизан к церкви начинаются еще до того, как в Москве прошли выборы патриарха и советское правительство объявило о своей благосклонности к православным гражданам. Первые отчеты служащих Псковской миссии о новых тенденциях в отношении советских партизан к Православной церкви начали поступать в канцелярию Прибалтийского экзархата в феврале-марте 1943 года<sup>24</sup>.

В отчетах псковских священников-миссионеров, которые пересылались в экзархат в Ригу, вырисовывалась довольно интересная картина: «По словам одних, партизаны считают священников

23. ГАПО. Ф. 1633. Оп. 1. Д. 8. Л. 5–6, 11–12.

24. ГАПО. Ф. 1633. Оп. 1. Д. 8. Л. 1, 2, 7.

врагами народа, с которыми стремятся расправиться. По словам других, партизаны стараются подчеркнуть терпимое и даже благожелательное отношение к Церкви и, в частности, к священникам»<sup>25</sup>. Священник Владимир Толстоухов рассказывал в своем отчете, что «поблизости от его приходов отряд партизан временно захватил деревню, причем их начальник побуждал крестьян к усердному посещению церкви, говоря, что в Советской России Церкви дана теперь полная свобода и что власть... коммунистов идет к концу»<sup>26</sup>.

С этим рассказом перекликается свидетельство другого члена Псковской миссии священника Иакова Начиса:

Партизаны пропагандируют свободу вероисповеданий, и бывшая борьба с религией признается за большую ошибку в чем, якобы советское правительство извиняется перед Богом и русским народом. Эта пропаганда имеет место в приходах Сигорицком, Владимирецком и Шиловском (Псковского округа). Там партизаны заявляли неоднократно крестьянам, что и они придут в церковь. ...когда мне пришлось служить 17 января с.г. во Владимирецкой церкви крестьяне... сообщили мне, что в их деревню пришли партизаны и сказали: «Почему вы все сегодня сидите дома, вчера батюшка приехал во Владимирец и сегодня служба». Вся деревня отправилась в церковь. После таких случаев народ уже меньше боится партизан и даже начинает им симпатизировать<sup>27</sup>.

В этих выдержках из донесений православных клириков обращают на себя внимание не только открытые симпатии партизан к церкви и духовенству, которые выражались в готовности посещать храмовое богослужение и побуждать к этому крестьян, но и заявление о положительном изменении отношения советского правительства к религии. Утверждение о том, что власть коммунистов близится к концу, возможно, и не принадлежало представителю партизанского отряда, а явилось дополнением, которое самостоятельно внесли прихожане, рассказавшие об этих встречах своему священнику. Однако это примечательный штрих, который еще раз подтверждает тезис о холодности к коммунистическим идеям не только у мирных жителей оккупированных терри-

25. Там же. Л. 1.

26. Там же. Л. 2.

27. Там же. Л. 7.

торий Северо-Запада, но и в среде партизанских бригад. Главный вывод, который можно сделать на основании этих отчетов: симпатии местного населения постепенно меняет свой вектор от немецких оккупационных властей, поначалу провозглашавших свободу вероисповедания, к советским партизанам, оказывавшим покровительство православным приходам и объявившим о кардинальных изменениях в политике Москвы. Еще раз получает подтверждение тот факт, что для русского крестьянина религиозный вопрос, наряду с вопросом о земле, оставался приоритетным. Та власть, которая готова была конструктивно решить эти вопросы, имела серьезные шансы снискать симпатии и доверие большей части населения. Это хорошо понимали в Кремле, а потому вынуждены были пойти на временные уступки, пока не были освобождены значительные территории Советского Союза и не закончилась война. Хорошо известно, что сразу после освобождения Северо-Запада и Прибалтики от немецких войск здесь вновь был восстановлен колхозный строй, принесший в трудные послевоенные годы разорение и голод<sup>28</sup>. Через несколько лет после окончания войны советское правительство открыто перейдет к неприкрытой антицерковной линии, тем самым подтвердив прагматичный поверхностный характер «нового курса» сталинской церковной политики.

Вернемся к событиям второй половины 1943 года в Москве, сведения о которых достигли оккупированных территорий Ленинградской области. На архиерейском соборе 8 сентября не только произошло второе восстановление патриаршества в Советской России, но и были приняты важные документы, отражавшие официальную позицию Московской патриархии, которая коррелировала с политическим задачам сталинского правительства. Во-первых, было оглашено «Обращение Собора преосвященных архиереев Русской Православной Церкви к Советскому правительству с благодарностью за удовлетворение нужд Церкви». Этим обращением собор епископов подчеркивал не только лояльность и благодарность церкви товарищу Сталину, но и обещал приумножить «нашу долю работы в общенародном подвиге за спасение Родины»<sup>29</sup>. Также в рамках Московского собора было

28. Всего в СССР в период 1946-47 гг. от голода умерли около 2 млн человек. См. История России XX век. Эпоха сталинизма (1923–1953). Том 2. Под общ. ред. А.Б. Зубова. М.: “Э”. 2016. С. 634.

29. “Осуждение изменников вере и Отечеству”. Постановление Собора Русской Православной Церкви об отлучении и лишении сана перешедших на сторону фаши-

принято обращение ко всем христианам мира, имевшее важное внешнеполитическое значение, в том числе в смысле воплощения сталинских планов по созданию «православного Ватикана». Но самым важным документом с точки зрения задачи реоккупации советских областей стало Постановление Собора об отлучении мирян и лишении сана представителей духовенства, перешедших на сторону фашистов, которое имело красноречивый подзаголовок: «Осуждение изменников вере и Отечеству». В тексте постановления сказано: «Среди духовенства и мирян находятся такие, которые, позабыв страх Божий, дерзают на общей беде строить свое благополучие. Встречают немцев как желанных гостей, устраиваются к ним на службу и иногда доходят до прямого предательства». Подобную линию поведения собор епископов назвал «иудиним предательством» и постановил: «Всякий виновный в измене общецерковному делу и перешедший на сторону фашизма, как противник Креста Господня, да числится отлученным, а епископ или клирик лишенным сана»<sup>30</sup>.

Комментируя это неоднозначное решение собора епископов профессор СПбДА протоиерей Георгий Митрофанов справедливо отмечает, что под церковное запрещение попадают практически все активные участники церковной жизни, оказавшиеся на оккупированных немцами территориях СССР<sup>31</sup>.

Этим постановлением отлучались от Церкви миллионы русских православных христиан, окормлявшихся в почти 12 тысячах храмах, которые действовали на оккупированной территории на основе официального разрешения немецко-фашистских властей. Этим постановлением извергались из сана тысячи клириков, которые самоотверженно возрождали разрушенную большевиками русскую церковную жизнь, искренне или вынужденно служа молебны о победе германской армии. Этим постановлением извергался из сана весь

стов представителей духовенства // РПЦ в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Сборник документов. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье: Общество любителей церковной истории, 2009. С. 67.

30. Обращение Собора преосвященных архиереев Русской Православной Церкви к Советскому правительству с благодарностью за удовлетворение нужд Церкви от 8 сентября 1943 г. // РПЦ в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Сборник документов. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье: Общество любителей церковной истории, 2009. С. 68–69.

31. Послевоенное развитие церковной жизни показало, что это решение собора имело не каноническое, а идеологическое и пропагандистское значение, столь значимое в предстоящем тогда процессе реоккупации советских территорий.

русский епископат, получивший от немецко-фашистских властей право на легализацию своей деятельности<sup>32</sup>.

Георгий Митрофанов добавляет, что под запрещение собора подпадал и экзарх Прибалтики Сергей (Воскресенский). Хотя никто в документе поименно не назван, не вызывает сомнения, что по мнению лояльного Сталину епископата изменниками вере и Отечеству в первую очередь являлись представители Прибалтийского экзархата и Псковской миссии во главе с митрополитом Сергием «младшим».

За год до начала «нового курса» Патриарший Местоблюститель митрополит Сергей (Страгородский) выпустил особое персональное определение «По делу митрополита Сергия Воскресенского с другими», которое стало реакцией на архиерейское совещание в Риге, выразившее свою благодарность Гитлеру в приветственной телеграмме и тем самым объявив о своей антисоветской настроенности. В Москве требовали от Экзарха Сергия дать объяснение по поводу происшедшего и «немедленно принять все меры к исправлению допущенного ими уклонения от линии поведения, обязательной для архиереев, состоящих в юрисдикции Московской Патриархии, с донесением о последующем Патриархии, чтобы предстоящий церковный суд при окончательном решении дела имел перед собою не только проступок, но и исправление оно»<sup>33</sup>.

Особо следует подчеркнуть факт непосредственного участия в выходе и распространении этого документа (в том числе на оккупированной территории Прибалтики) органов НКВД. В октябре 1942 года заместитель наркома внутренних дел Б.З. Кобулов докладывал секретарю ЦК ВКП(б) А.С. Щербакову:

В целях разоблачения прибалтийских епископов, пошедших на услужение фашистам, а также для усиления значения патрио-

32. Митрофанов Георгий, прот. Государственно-политическая ложь и церковно-историческая правда. Некоторые страницы эпистолярного наследия митрополитов Сергия (Страгородского) и Сергия (Воскресенского) периода Второй мировой войны // РПЦ на исторических перепутьях XX века. М., Арефа, Лепта-Книга, 2011. С. 94–95.

33. «По делу митрополита Сергия Воскресенского с другими» определение Патриаршего Местоблюстителя, главы Православной Церкви в СССР Сергия митрополита Московского и Коломенского от 22 сентября 1942 г. // РПЦ в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Сборник документов. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье: Общество любителей церковной истории, 2009. С. 51.



тических обращений, выпускаемых церковным центром в СССР, в глазах международного общественного мнения митрополит Сергей Страгородский и состоящий при нем совет епископов в количестве 14 человек выпускает специальное обращение к верующим Прибалтийских ССР с особым церковным определением, осуждающим прибалтийских епископов. Негласно способствуя этому политически выгодному для нашей страны мероприятию, НКВД СССР принимает меры к размножению названных патриотических документов типографским способом и распространению их на территории Прибалтийских союзных республик, временно оккупированных немцами<sup>34</sup>.

Таким образом, хорошо видно, что еще до официальной «благосклонности» Сталина к нуждам верующих руководство Московской патриархии активно участвует в решении задач, поставленных партией и правительством.

Также по линии НКВД распространялись на оккупированных территориях Ленинградской области и Прибалтики послания собора епископов 1943 года, в том числе документ с осуждением церковных «изменников». В этом неоценимую помощь оказывали партизанские отряды, которые выполняли, наряду с боевыми и диверсионными, не менее важные политические и агитационно-пропагандистские задачи.

Приведем лишь один довольно показательный пример, который сохранился для нас в партизанских мемуарах.

В декабре 1943 года с Большой земли прибыла необычная посылка. В ней оказались несколько сот экземпляров обращения патриарха всея Руси Сергия к населению оккупированных территорий. Отпечатанное на мелованной бумаге, украшенное крестом, оно не могло не привлечь к себе внимания. Командование бригады выделило группу представителей, которые разошлись по деревням и поселкам для ознакомления народа с посланием главы Русской церкви. В деревне Владимировцы на алтарь поднялся с разрешения служителя церкви боец Дмитрий Петров. Пока он читал обращение, люди стояли на коленях и молились. В церкви деревень Бродовичи и Заполье на алтарь поднялся политрук Шустер.

34. *Шкаровский М.В.* Нацистская Германия и Православная Церковь: Нацистская политика в отношении Православной Церкви и религиозное возрождение на оккупированной территории СССР. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье: Общество любителей церковной истории, 2002. С.357–358.

— Мы к Вам, святой отец, — обратился он к священнику. — Велено передать Вам послание митрополита Сергия. Священник с большим недоверием взял протянутый ему лист бумаги, увидел большой крест с распятием и заплакал. Потом взял себя в руки, перекрестился и огласил текст обращения всем прихожанам<sup>35</sup>.

Не нужно долго размышлять над тем, почему для советской власти было так важно распространить документы архиерейского собора и весть о возрожденном патриаршестве на занятых немецкими войсками территориях. Возвращаясь к версии Майнера, можно отметить, что послания патриарха Сергия с осуждением христиан за их «сотрудничество» с врагом Отечества выполняли одновременно две задачи — пропагандистскую и церковно-каноническую. Все православные епископы и клирики Прибалтийского экзархата и Псковской миссии, совершавшие свое служение с разрешения оккупантов, попадали в разряд пособников фашистов и изменников вере и Отечеству. До сих пор в адрес духовенства Псковской миссии доносятся обвинения в «профашистской» деятельности. Церковно-канонической мерой воздействия на священников-«изменников» было объявленное на весь мир извержение их из священного сана, и это означало, что их церковная деятельность утрачивает легитимность.

Здесь следует сделать важное добавление. В апреле 1944 года, когда митрополит Сергей (Воскресенский) уже завершил свой земной путь, в Москве Священный синод принял решение, согласно которому «рукоположения, совершенные им или подведомственными ему епископами... признаются действительными»<sup>36</sup>. В послевоенные годы также никто не ставил под сомнение христианские таинства, совершенные в период оккупации клириками-«изменниками» в Прибалтике и на Северо-Западе России<sup>37</sup>. Это позволяет предположить, что «Осуждение», принятое на со-

35. Гилев В.И. По жизненным показаниям. Записки партизанского врача. Л.: Лениздат, 1990. С. 117–118.

36. Шкаровский М.В. Нацистская Германия и Православная Церковь: Нацистская политика в отношении Православной Церкви и религиозное возрождение на оккупированной территории СССР. С. 358.

37. В этой связи следует отметить распоряжение управляющего Ленинградской епархией архиепископа Григория (Чукова) от 9 июня 1944 года о недействительности наград экзарха Латвии и Эстонии митрополита Сергия (Воскресенского), выданных им в период оккупации. См. Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Сборник документов. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье: Общество любителей церковной истории, 2009. С.114.

боре 1943 года, было вынужденным и, возможно, являлось ценой, которая была назначена Кремлем за возможность легализовать патриархию и избрать патриарха.

Попытки оказать влияние на церковную ситуацию на оккупированных территориях советское руководство предпринимало, используя возможности разведывательных органов. На склоне лет легендарный советский генерал Судоплатов написал об этих событиях следующее:

Уместно отметить и роль разведки НКВД в противодействии сотрудничеству немецких властей с частью деятелей православной церкви на Псковщине... При содействии одного из лидеров в 30-х годах «обновленческой» церкви житомирского епископа Ратмирова и блюстителя патриаршего престола митрополита Сергия нам удалось внедрить наших оперативных работников В.М. Иванова и И.И. Михеева в круги церковников, сотрудничавших с немцами на оккупированной территории. При этом Михеев успешно освоился в профессии священнослужителя<sup>38</sup>.

Через своих агентов, в том числе внедренных в церковную среду, советская разведка не только занималась сбором информации, имеющей оперативно-тактическое значение, проводила «радиогри», дезинформируя немецкую контрразведку, но и пыталась завербовать священнослужителей для установления контроля над церковной деятельностью. Сегодня, по понятным причинам, далеко не все факты доступны для исследователей, однако некоторые сведения подтверждают гипотезу Майнера о третьем направлении советского влияния: через своих агентов проникнуть и разложить «ненадежное» церковное руководство, поддерживающее оккупационную власть.

В архиве УФСБ по Санкт-Петербургу и Ленинградской области хранится подробное свидетельство о том, как советские разведчики в конце 1943 года пытались установить контакт с начальником Управления Псковской миссии протопресвитером Кириллом Зайцем. Последний получил два письма от неизвестного лица, именовавшего себя майором разведки Михаилом Кудрявцевым. Эти письма доставил в Управление миссии в Пскове священник

38. Судоплатов П. Остаюсь единственным живым свидетелем... (Воспоминания о противостоянии советской и немецкой разведок) // Молодая Гвардия. 1995. №5. С. 40.

Илья Богданов, который служил на приходе села Белое, в зоне контроля партизан. Священник неоднократно выполнял их поручения, в том числе передавал письма, в которых о. К. Зайцу предлагалось прекратить антисоветские выступления, проводить военную разведку по городу Пскову, и, наконец, помочь советским разведчикам установить связь с Экзархом Прибалтики митрополитом Сергием (Воскресенским): «Предприняли бы участие и добились от немецкого командования разрешения на посылку к экзарху Прибалтики... нашего человека с инструктивным письмом». В конце письма было предупреждение: отказ от сотрудничества будет расценен «как предательство и нежелание пойти по пути, который указывает... Русская Православная Церковь»<sup>39</sup>. Вместе с письмом священник Илья Богданов передал первый номер «Журнала Московской Патриархии» (ЖМП) от 12 сентября 1943 года, в котором были опубликованы документы архиерейского собора. Начальник Миссии не стал отвечать письменно, а на словах передал партизанскому связному, что не может выполнить требований советской разведки, поскольку такой род деятельности идет в разрез с пастырским долгом.

На это возражение о. Кирилла во втором письме из партизанского края было сказано:

Ваш устный ответ о. Илье нас не удовлетворяет. Ссылки Ваши о том, что Вам как пастырю нельзя писать, по меньшей мере, не серьезны, так как из истории церкви Вы должны знать, когда пастыри выступают в печати. Могу сказать, что Патриарх Московский и всея Руси Блаженнейший Сергей пишет, пишет и известный Вам Смиренный Алексей Митрополит Ленинградский. Дело в конечном итоге не в письме, а в помощи, которую Вы, как начальник Миссии и лицо, связанное с Экзархом Сергием (Малым) и широкими кругами немецкого командования, должны оказать нам разведчикам Красной армии<sup>40</sup>.

Здесь же о. Кириллу автор партизанского послания предлагал познакомить Экзарха с содержанием писем и передать ему «Журнал Московской Патриархии». Советский разведчик дает понять о. Кириллу, что своим отказом от сотрудничества начальник Управления Миссии фактически высказывает недоверие тому но-

39. Архив УФСБ по СПб и Ленинградской области. Ф. 19. Д. 119. Л. 89.

40. Архив УФСБ по СПб и Ленинградской области. Ф. 19. Д. 119. Л. 93.

вому церковному курсу Кремля, который поддержали и Патриарх Сергей, и митрополит Ленинградский Алексей (Симанский). Своей несговорчивостью руководитель Псковской миссии «поставил подпись» под обвинением в профашистской деятельности, которое ему предъявят советские следователи прокуратуры Ленинградского военного округа в октябре 1944 года<sup>41</sup>.

Протопресвитер Кирилл Зайц, выполнив волю автора загадочного письма и 22 декабря в Риге встретившись с Экзархом Сергием, передал ему два письма Кудрявцева и соответствующий номер ЖМП. По поручению экзарха о. Кирилл на следующий день сообщил о всех этих событиях и партизанских письмах немецкому офицеру при Главнокомандующем СД в Остланде<sup>42</sup>.

Все это иллюстрирует сложное положение, в котором к концу 1943 года находился экзарх. Во-первых, налицо несостоятельность версии о том, что глава Прибалтийского экзархата активно проводил разведывательную деятельность в пользу советской стороны. Попытки майора Кудрявцева установить через Псков контакты с экзархом подтверждают мысль о том, что митрополит Сергей, будучи негласным сотрудником НКВД перед войной, оказавшись в условиях оккупации, фактически отказывается вести агентурную деятельность в пользу СССР. Его позиция в отношении немецких оккупационных властей — это не только осторожность, вызванная возможными провокациями СД для проверки степени лояльности главы Православной церкви в Прибалтике. В какой-то мере этот поступок митрополита Сергея разрушает версии о его причастности как к деятельности советской разведки, так и к серьезному сотрудничеству с немецкими спецслужбами. Иначе немецкие контрразведывательные органы использовали бы экзарха Сергея в своих планах в качестве двойного агента, склонив его к выходу на связь с людьми Кудрявцева.

Кроме того, для экзарха Сергея возрождение патриаршества в СССР и последовавшие затем послания патриарха Сергея усугубили его непростое положение главы Православной церкви в Прибалтике. Оккупационные власти требовали, чтобы экзарх

41. Протопресвитер Кирилл Зайц (1869 года рождения) после окончания деятельности Псковской Миссии с 15.03. по 27.07.1944г. служил начальником Внутренней Православной Миссии в Литве. После освобождения Прибалтики от немецких войск был арестован в Шяуляе 18.08.1944 г. В январе 1945 г. осужден по статье 58-1 и 58-2 и приговорен к 20 годам лишения свободы в исправительно-трудовых лагерях. Скончался в заключении 28.10.1948 г. в пос. Долинка, Казахстан.

42. Архив УФСБ по СПб и Ленинградской области. Ф. 19. Д. 119. Л. 90–94.

выступил с критикой Московского собора и не признал выборов патриарха. Экзарх Сергей всячески старался оттянуть решение этого вопроса, так как до последних дней жизни оставался в каноническом общении с Московской патриархией, вознося за богослужением имя патриарха Сергия. Этот факт, естественно, вызывал раздражение в Берлине, который с начала 1943 года стал наступать в конкуренции с советской пропагандой.

В итоге экзарх Сергей был вынужден пойти на уступки и созвать 5 апреля 1944 года последнее (в период немецкой оккупации и под своим председательством) архиерейское совещание в Риге, плодом которого стало обращение к «Православным людям в Литве, Латвии и Эстонии». Следует добавить, что к этому времени Псковская миссия перестала существовать, так как большая часть Ленинградской области была освобождена и линия фронта приблизилась непосредственно к Пскову. Многие представители православного духовенства, а также православные верующие, по своей воле или по приказу оккупационных властей, к весне 1944 года были вывезены в Прибалтику, а потому Обращение было адресовано и беженцам, о чьей участи также шла речь на архиерейском совещании.

При этом ни слова не было сказано о незаконности выборов Московского патриарха, чего так желали немецкие власти, но при этом очень ясно прозвучало осуждение большевистского режима, который, якобы, совершил невозможное — изменил свою антихристианскую сущность. Обращение, автором которого, по-видимому, был сам экзарх Сергей, стало беспощадным отрицанием «нового курса» сталинской религиозной политики. Примечательно, что, отказавшись от критики церковного курса Московской патриархии и лично патриарха Сергия, экзарх Сергей продолжил разоблачение коммунистического режима, не стесняясь самых жестких выражений, чем рисковал нанести смертельную обиду кремлевским властителям. Отвечая на советскую пропаганду, которая велась в том числе и на оккупированных территориях через партизанские отряды, митрополит Сергей призывал свою паству не верить обещаниям Москвы, называя их «притворством». Вот наиболее яркая часть из «Воззвания», которое было опубликовано в русскоязычной прессе Прибалтики и широко распространялось по православным приходам Экзархата:

Такое притворство, такая ложь, такая пропаганда свидетельствуют о слабости большевиков, о том, что их неприкрашенный облик вну-

шает отвращение, что их идеология утратила привлекательность, что продолжать войну собственными силами они не в состоянии, что вся их надежда теперь только на то, чтобы выиграть свою большевицкую войну силами небольшевицкими, а затем их же и раздавить. Борясь за собственное существование, большевики призывают теперь к патриотизму и религиозности русского народа, но если победят, то отомстят ему за такую живучесть его исконного, не большевицкого духа, окончательно догрянут Церковь и вытравят из русской жизни все русское.

Православные люди! Мы призываем вас не поддаваться большевицким наущениям и не верить большевицким посулам! Большевизм есть безбожие и бесчеловечность, насилие и ложь. Такова его неизбывная сущность, его неизменная природа. Таков он был четверть века назад, таков он и теперь.

Можно ли думать, что после 25 лет свирепого преследования Церкви большевики вдруг стали Ее поборниками, после 25 лет террористического попрания свободы вдруг стали ее защитниками, после 25 лет рабовладельческого издевательства над Россией вдруг прониклись любовью к ней? Было бы безумием поверить этому — Сталин не Савл и Павлом не станет<sup>43</sup>.

Не будем забывать, что эти слова были произнесены епископом Московской патриархии от лица всех архиереев Прибалтийского экзархата. Это единственный и потому уникальный пример, когда епископы Московской патриархии открыто подвергли уничтожающей критике сталинскую религиозную политику. Именно ту политику, за которую неустанно благодарили Сталина «советские» епископы по другую сторону линии фронта.

Реакция Кремля последовала практически мгновенно. Менее чем через месяц после выхода обличительного воззвания, 28 апреля 1944 года, автомобиль экзарха Сергея (Воскресенского) был расстрелян неизвестной диверсионной группой на глухом участке шоссе Вильнюс—Каунас. Митрополит Сергей, его шофер Петр Кулаков и их спутники, супруги Редикульцевы, погибли.

Большинство современных исследователей склонны полагать, что убийство митрополита Сергея было подготовлено и соверше-

43. Воззвание Архиерейского совещания в Риге под председательством митрополита Сергея от 5 апреля 1944 г. // Русский Вестник. Рига. №42 (66), суббота, 8 апреля 1944 года.



но немецкими спецслужбами<sup>44</sup>. Однако вышеизложенные факты позволяют предположить, что в данном случае мы имеем дело с мстью НКВД по отношению к несговорчивому агенту и православному епископу, который отважился сказать правду о сталинском режиме и его проекте нового курса религиозной политики<sup>45</sup>. Здесь уместно вновь обратиться к гипотезе Майнера и вспомнить, что третье направление реоккупации было связано с проникновением советских агентов в церковные крути и с физическим устранением неугодных и независимых церковных деятелей.

Таким образом, мы видим, насколько успешно действовал на оккупированной территории Ленинградской области «новый курс» сталинской религиозной политики: православные приходы становятся местом распространения советской пропаганды; духовенство, не пожелавшее участвовать в этой идеологической работе, подлежит запрещению в служении; советские агенты проникают в церковную среду и пытаются воздействовать на руководство Псковской миссии и Прибалтийского экзархата. Многие священники и миряне, позволившие себе легальную церковную деятельность в период немецкой оккупации, были репрессированы посредством советских судов или ликвидированы диверсионными отрядами НКВД<sup>46</sup> — и это тоже плоды «нового курса».

Можно сказать, что свою роль в подготовке мирного населения к процессам реоккупации «новый курс» исполнил вполне успешно. Хотя, объективности ради, следует отметить, что в послевоенный период именно в Псковской и Ленинградской епархиях сохранилось наибольшее (по РСФСР) количество действующих приходов — по сравнению с теми областями, которые не были оккупированы немецкими войсками и где церковная жизнь восста-

44. *Шкаровский М.В.* Нацистская Германия и Православная Церковь: Нацистская политика в отношении Православной Церкви и религиозное возрождение на оккупированной территории СССР. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье: Общество любителей церковной истории, 2002. С. 366.

45. Отчасти этой версии убийства экзарха Сергея советскими агентами придерживается свящ. Илья Соловьев. См. *Шкаровский М.В., Соловьев Илья, свящ.* Церковь против большевизма (Митрополит Сергей (Воскресенский) и Экзарх Московской Патриархии в Прибалтике. 1941-1944 гг.). М.: Общество любителей церковной истории. 2013. С. 137–138.

46. О гибели активных церковнослужителей и мирных жителей оккупированных районов Ленинградской области от рук советских партизан сохранились многочисленные свидетельства. См. *Кирилл (Начис), архим.* «Сохраним лучшее наших отцов». СПб.: Первоцвет. 2006. С. 46, 48–49; *Иванов М.Ф.* О ком звонят колокола? Псков: ЛОГОС. 2008. С. 89–91.

навливалась по инструкциям Совета по делам РПЦ, то есть в том объеме, который был допущен сталинским правительством.

В то же время нельзя не согласиться с мнением Майнера о роковой роли «нового курса» для самого советского режима:

Чтобы победить нацистов, советское государство было вынуждено вывернуться наизнанку, и — по иронии диалектики — победившее марксистское государство усугубило те самые «серьезные противоречия», которые, в конце концов, помогут подписать ему смертный приговор<sup>47</sup>.

Завершая это небольшое исследование влияния «нового курса» сталинской религиозной политики на церковную ситуацию в областях, оккупированных немецкими войсками, можно сделать вывод о том, что на территории Ленинградской епархии в 1943–1944 годы этот курс был пропагандистским. По церковным каналам на православных приходах, контролируемых партизанскими отрядами, проводилась активная советская агитация, направленная на то, чтобы убедить местное население в коренных изменениях отношений Православной церкви и советского государства. В рамках этой пропаганды производилась дискредитация официальных церковных властей, в частности руководства Псковской миссии и Прибалтийского экзархата как пособников оккупационной администрации. В ходе этой кампании были использованы решения Московского архиерейского собора 1943 года, в соответствии с которыми дисциплинарным наказаниям подвергались священники и миряне, «перешедшие на сторону фашизма». Наконец, именно благодаря «новому курсу» советская разведка проводила работу по вербовке иерархов и клириков, пыталась оттеснить несговорчивых, допуская даже крайние меры, а именно — их физическое устранение.

По сути дела, эта история берет свое начало в событиях девятностолетней давности — с момента выпуска Декларации митрополита Сергия (Страгородского) о лояльности советской власти. Этот документ вызвал тогда в Православной церкви большое смущение и разделение. В период военных испытаний, на краю гибели сталинское правительство не только умело использовало патриотический порыв православных граждан, но и на но-

47. Майнер С.М. Сталинская священная война. Религия, национализм и союзническая политика 1941–1945 гг. С. 125.

вом историческом уровне смогло вновь поставить «лояльную» церковь на службу своих политических интересов. Таким образом, «новый» курс сталинской религиозной политики проявил себя как логичное развитие просоветского церковного мировоззрения, направленного на безусловное принятие всех «радостей и успехов» и «неудач» Советского Союза как собственно церковных.

## Библиография / References

### *Архивные материалы и источники*

- Архив УФСБ по СПб и Ленинградской области. Ф. 19. Д. 119. Л. 89–94.
- Воззвание Архиерейского совещания в Риге под председательством митрополита Сергия от 5 апреля 1944 г. // Русский Вестник. Рига. №42 (66), суббота, 8 апреля 1944 года.
- В тылу врага: борьба партизан и подпольщиков на оккупированной территории Ленинградской области. 1942 год: сборник документов. Л.: Лениздат, 1981.
- Воспоминания о. Георгия Тайлова о его работе в Псковской православной миссии 1941–1944 гг. // Православная жизнь. 2001. №1 (612). С. 5–19.
- ГАПО (Государственный архив Псковской области). Ф. 1633. Оп. 1. Д. 8. Л. 1–20.
- Гилев В.И. По жизненным показаниям. Записки партизанского врача. Л.: Лениздат, 1990.
- Ионов Алексей, прот. Записки миссионера // По стопам Христа. 1955. №52. С. 11–16.
- Кирилл (Начис), архим. «Сохраним лучшее наших отцов». СПб.: Первоцвет. 2006.
- Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Сборник документов. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье: Общество любителей церковной истории, 2009.
- Судоплатов П. Остаюсь единственным живым свидетелем... (Воспоминания о противостоянии советской и немецкой разведок) // Молодая Гвардия. 1995. №5. С. 18–43.
- Шкаровский М.В. Политика Третьего рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных материалов 1935–1945 годов (Сборник документов). М.: Крутицкое Патриаршее Подворье: Общество любителей церковной истории, 2003.

### *Литература*

- Алексеев В.И., Ставру Ф. Русская Православная Церковь на оккупированной немцами территории // Русское Возрождение. Независимый русский православный национальный орган. Нью-Йорк. Москва. Париж. 1980. №11. С. 91–118.
- Васильева О.Ю. Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. М.: Издательский центр Института российской истории РАН, 2001.
- Иванов М.Ф. О ком звонят колокола? Псков: ЛОГОС. 2008.
- История России XX век. Эпоха сталинизма (1923–1953). Том 2. Под общ. ред. А.Б. Зубова. М.: «Э», 2016.

- Курляндский И.А. Сталин, власть, религия. (Религиозный и церковный факторы во внутренней политике советского государства в 1922–53 гг.). М.: Кучково поле, 2011.
- Майнер С.М. Сталинская священная война. Религия, национализм и союзническая политика. 1941–1945 гг. М.: Российская политическая энциклопедия (РОСС-ПЭН), 2010.
- Митрофанов Георгий, прот. Государственно-политическая ложь и церковно-историческая правда. Некоторые страницы эпистолярного наследия митрополитов Сергия (Страгородского) и Сергия (Воскресенского) периода Второй мировой войны // РПЦ на исторических перепутьях XX века. М., Арефа, Лепта-Книга, 2011. С. 77–102.
- Обозный К.П. История Псковской Православной Миссии 1941–1944 гг. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье: Общество любителей церковной истории, 2008.
- Обозный К.П. Православная Церковь и партизаны на оккупированных территориях Северо-Запада России в 1941–1944 годах: опыт исследования церковно-государственных отношений в немецком тылу // Труды III международных исторических чтений, посвященных памяти профессора, Генерального штаба генерала-лейтенанта Николая Николаевича Головина (1875–1944). Сборник статей и материалов. СПб.: Скрипториум, 2013. С. 477–514.
- Очерки истории органов внутренних дел земли Псковской. С древнейших времен до наших дней: научно-популярное издание / под общ. ред. С.Е. Матвеева. Псков. 2002.
- Шкаровский М.В. Нацистская Германия и Православная Церковь: Нацистская политика в отношении Православной Церкви и религиозное возрождение на оккупированной территории СССР. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье: Общество любителей церковной истории, 2002.
- Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 гг.). М.: Крутицкое Патриаршее Подворье: Общество любителей церковной истории, 1999.
- Шкаровский М.В., Соловьев Илья, свящ. Церковь против большевизма (Митрополит Сергей (Воскресенский) и Экзархат Московской Патриархии в Прибалтике. 1941–1944 гг.). М.: Общество любителей церковной истории. 2013.
- Якунин В. Изменение государственно-церковных отношений в годы Великой Отечественной войны // Власть. 2002. № 12. С. 67–74.

#### *Archival materials and sources*

- Arkhir UFSSB po SPb i Leningradskoi oblasti [Archive of the Federal Security Service in the Saint-Petersburg and Leningrad region]. F. 19. D. 119. L. 89-94.
- GAPO (Gosudarstvennyi arkhiv Pskovskoi oblasti) [State Archive of the Pskov region]. F. 1633. Op. 1. D. 8. L. 7.
- Gilev, V.I. (1990) *Po zhiznennym pokazaniiam. Zapiski partizanskogo vracha* [For vital reasons: Sketches of a partisan doctor]. L.: Lenizdat.
- Ionov, Aleksei, prot. (1955) “Zapiski missionera” [Notes of a missionary], *Po stopam Khrista* 52: 11–16.
- Kirill (Nachis), arkhim. (2006) *Sokhranim luchshee nashikh ottsov* [Let's preserve the best of our fathers]. SPb.: Pervotsvet.
- Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' v gody Velikoi Otechestvennoi voiny 1941–1945 gg. *Sbornik dokumentov* [The Russian Orthodox Church during the Great Patriotic

- War: Collection of documents] (2009). Moscow: Krutitskoe Patriarshee Podvor'e: Obshchestvo liubitelei tserkovnoi istorii.
- Shkarovskii, M.V. (2003) *Politika Tret'ego reikha po otnosheniiu k Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi v svete arkhivnykh materialov 1935–1945 godov* (Sbornik dokumentov) [The Politics of the Third Reich Politics in relation to the Russian Orthodox Church in the light of archival materials from 1935 to 1945 (Collection of documents)]. Moscow: Krutitskoe Patriarshee Podvor'e: Obshchestvo liubitelei tserkovnoi istorii.
- Sudoplatov, P. (1995) "Ostaius' edinstvennym zhivym svidetelem... (Vospominaniia o protivostoianii sovetskoi i nemetskoi razvedok" ["I remain the only witness alive... (Memories of conflict between the Soviet and German intelligence services)"], *Molodaia Gvardiia* 5: 18–43.
- V tylu vruga: bor'ba partisan i podpol'shchikov na okkupirovannoy territorii Leningradskoy oblasti. 1942 god: sbornik dokumentov [In the enemy's rear: The fight between partisans and member of the underground in the occupied Leningrad region, 1942: Collection of documents]. L.: Lenizdat.
- "Vospominaniia o. Georgiia Tailova o ego rabote v Pskovskoi pravoslavnoi missii 1941–1944 gg." ["Father Georgy Taylov's memories of his work in the Pskov Orthodox Mission"] (2001), *Pravoslavnaia Zhizn'* 612(1): 5–19.
- "Vozzvanie Arhiereiskogo soveshchaniia v Rige pod predsedatel'stvom mitropolita Sergiia ot 5 apreliia 1944 goda" ["The appeal of the hierarch's meeting in Riga under Metropolitan Sergius' chairmanship of 5 April, 1944"], (1944) *Russkii Vestnik* 42.

#### Literature

- Alekseev, V.I., Stavru, F. (1980) "Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' na okkupirovannoi nemtsami territorii" [The Russian Orthodox Church in German occupied territory], *Russkoe Vozrozhdenie. Nezavisimy russkii pravoslavnyi natsionalnyi organ* 11: 91–118.
- Iakunin, V. (2002) "Izmenenie gosudarstvenno-tserkovnykh otnoshenii v gody Velikoi Otechestvennoi voyny" ["Changing the relationship between state and Church during the Great Patriotic War"], *Vlast'* 12: 67–74.
- Ivanov, M.F. (2008) *O kom zvoniut kolokola?* [For whom the bell tolls?]. Pskov: LOGOS.
- Kurliandskii, I.A. (2011) *Stalin, vlast', religii. (Religiozni i tserkovnyi factory vo vnutrennei politike sovetskogo gosudarstva v 1922–53 gg.)* [Stalin, power, religion (religious and church aspects in the Soviet state's domestic politics 1922–53)]. Moscow: Kuchkovo pole.
- Mainer, S.M. (2010) *Stalinskaia sviashchennaia voina. Religii, natsionalizm i soiuznisheskaia politika. 1941–1945 gg.* [Stalin's holy war: Religion, nationalism, and alliance politics 1941–1945]. Moscow: Rossiiskaia politicheskaiia entsiklopediia (ROSSPEN).
- Matveev, S.E. (2002) *Ocherki istorii organov vnutrennikh del zemli Pskovskoi. S drevneishih vremen do nashih dnei: nauchno-populiarnoe izdanie* [Historical sketches of the agencies of internal affairs in Pskov: From ancient times till the present day: A popular science publication]. Pskov.
- Mitrofanov, Georgii, prot. (2011) "Gosudarstvenno-politicheskaiia lozh i tserkovno-istoricheskaiia pravda. Nekotorye stranitsy epistol'iarnogo nasledia mitropolitov Sergiia (Stragorodskogo) i Sergiia (Voskresenskogo) perioda Vtoroi mirovoi voyny" [The national and political lie and the church and historical truth: Some pages of the epistolary legacy of Metropolitan Sergius Stragorodsky and Sergius Voskresensky from the period of the Second World War], in *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' na istoricheskikh pereput'iah XX veka*, pp. 77–102. Moscow: Arefa, Lepta-Kniga.

- Oboznyi, K.P. (2008) *Istoria Pskovskoi Pravoslavnoi Missii 1941–1944* [*The history of the Pskov Orthodox Mission 1941–1944*]. Moscow: Krutitskoe Patriarshee Podvor'e: Obshchestvo liubitelei tserkovnoi istorii.
- Oboznyi, K.P. (2013) "Pravoslavnaia Tserkov' i partizany na okkupirovannykh territoriiakh Severo-Zapada Rossii v 1941–1944 godakh: opyt issledovaniia tserkovno-gosudarstvennykh otnoshenii v nemetskom tylu" ["The Russian Orthodox Church and partisans within the occupied territories of the northwest of Russia in 1941–1944: A research experiment on church and state relationship in the German rear"], in *Trudy III mezhdunarodnykh istoricheskikh chtenii, posviashchennykh pamiati professora, Generalnogo shtaba general-leitenanta Nikolaia Nikolaevicha Golovina (1975–1944)*, pp. 477–514. SPb.: Skriptorium.
- Shkarovskii, M.V. (1999) *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' pri Staline i Khrushcheve: (Gosudarstvenno-tserkovnye otnosheniia v SSSR v 1939–1964 gg.)* [*The Russian Orthodox Church under Stalin and Khrushchev: Church-state relationships in the USSR in 1939–1964*]. Moscow: Krutitskoe Patriarshee Podvor'e: Obshchestvo liubitelei tserkovnoi istorii.
- Shkarovskii, M.V. (2002) *Natsistskaia Germaniia i Pravoslavnaia Tserkov': Natsistskaia politika v otnoshenii Pravoslavnoi Tserkvi i religioznoe vozrozhdenie na okkupirovannoi territorii SSSR* [*Nazi Germany and the Russian Orthodox Church: Nazi policies concerning the Russian Orthodox Church and religious revival within the occupied USSR territory*]. Moscow: Krutitskoe Patriarshee Podvor'e: Obshchestvo liubitelei tserkovnoi istorii.
- Shkarovskii, M.V., Solov'ev, Il'ia, sviashch. (2013) *Tserkov' protiv bol'shevizma (Mitropolit Sergii (Voskresenskii) i Ekzarkhat Moskovskoi Patriarkhii v Pribaltike. 1941–1944 gg.)* [*The Orthodox Church against bolshevism (Metropolitan Sergius [Voskresensky] and the Moscow Patriarchate exarchate in the Baltic States. 1941–1944)*]. M.: Krutitskoe Patriarshee Podvor'e: Obshchestvo liubitelei tserkovnoi istorii.
- Vasil'eva, O. Iu. (2001) *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' v politike sovetskogo gosudarstva v 1943–1948 gg.* [*The Russian Orthodox Church in the policies of the Soviet government in 1943–1948*]. M.: Izdatelskii tsentr Instituta rossiiskoi istorii RAN.
- Zubov, A.B. (ed.) (2016) *Istoria Rossii XX vek. Epokha stalinizma (1923–1953)* [*The history of Russia in the XX century: The epoch of Stalinism (1923–1953)*]. Tom 2. Moscow: "E".



### Авторы

Альфريد БУСТАНОВ — профессор Европейского университета в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург, Россия). [abustanov@eu.spb.ru](mailto:abustanov@eu.spb.ru)

Евгений ВАРШАВЕР — кандидат социологических наук; старший научный сотрудник Центра региональных исследований и урбанистики РАНХиГС (Москва, Россия). [varshavere@gmail.com](mailto:varshavere@gmail.com)

Данис ГАРАЕВ — докторант отделения истории, европейских и религиоведческих исследований Амстердамского университета (Нидерланды). [danis.garaev@gmail.com](mailto:danis.garaev@gmail.com)

Орхан ДЖЕМАЛЬ — журналист (Москва, Россия). [orkhandj@mail.ru](mailto:orkhandj@mail.ru)

Дарья ДОРОДНЫХ — магистрант Европейского университета в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург, Россия). [ddorodnyh@eu.spb.ru](mailto:ddorodnyh@eu.spb.ru)

Алексей ЗЫГМОНТ — аспирант Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). [az09@mail.ru](mailto:az09@mail.ru)

Тауфик ИБРАГИМ — доктор философских наук, профессор; главный научный сотрудник Института востоковедения РАН (Москва, Россия). [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru)

Константин КАЗЕНИН — кандидат филологических наук; старший научный сотрудник Российской академии народного хозяйства при Президенте РФ (Москва, Россия). [kz@ranepa.ru](mailto:kz@ranepa.ru)

Василий КУЗНЕЦОВ — кандидат исторических наук; заведующий Центром арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН; доцент факультета мировой политики МГУ имени М.В. Ломоносова (Москва, Россия). [vasiakuznets@yandex.ru](mailto:vasiakuznets@yandex.ru)

Константин ОБОЗНЫЙ — заведующий кафедрой церковно-исторических дисциплин Свято-Филаретовского православно-христианского института (Москва, Россия). [suhoput2006@yandex.ru](mailto:suhoput2006@yandex.ru)

Эмиль ПАИН — доктор политических наук; профессор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). [epain@hse.ru](mailto:epain@hse.ru)



Софья Рагозина — научный сотрудник Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ; преподаватель Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). sofyaragozina@gmail.com

Оливье Руа — руководитель исследовательских программ в Национальном центре научных исследований, преподаватель Высшей школы общественных наук и Парижского института политических исследований (Париж, Франция).

Ирина Стародубровская — кандидат экономических наук; руководитель направления «Политическая экономия и региональное развитие» Института экономической политики имени Е.Т. Гайдара (Москва, Россия). irinas@ier.ru

Дмитрий Узланер — кандидат философских наук; директор Центра изучения религии Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Москва, Россия). uzlanerda@gmail.com

Шамиль Шихалиев — кандидат исторических наук; заведующий Фондом восточных рукописей Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН (Махачкала, Россия). shihaliyev74@mail.ru

Ахмет Ярлыкапов — кандидат исторических наук; старший научный сотрудник Центра проблем Кавказа и региональной безопасности МГИМО (Москва, Россия). itbal@mail.ru

## Authors

ALFRID BUSTANOV — Professor in European University at Saint Petersburg (Saint Petersburg, Russia). abustanov@eu.spb.ru

DARIA DORODNYKH — Student in European University at Saint Petersburg (Saint Petersburg, Russia). ddorodnyh@eu.spb.ru

DANIS GARAEV — Department of History, European Studies and Religious Studies, University of Amsterdam (Netherlands). danis.garaev@gmail.com

TAUFIK IBRAHIM — Professor, Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). nataufik@mail.ru

ORKHAN JEMAL — Journalist (Moscow, Russia). orkhandj@mail.ru

KONSTANTIN KAZENIN — Senior Research Fellow, Russian Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia). kz@iep.ru

VASILIIY KUZNETZOV — Head of Center of Arabic and Islamic Studies in Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences; Associate Professor at Moscow State University named after M.V. Lomonosov (Moscow, Russia). vasiakuznets@yandex.ru

KONSTANTIN OBOZNY — Head, Chair of Church and Historical Disciplines at St Philaret's Orthodox Christian Institute in Moscow (Russia). suhoput2006@yandex.ru

EMIL PAIN — Professor, National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia). epain@hse.ru

SOFYA RAGOZINA — Lecturer, National Research University Higher School of Economics; Research Fellow, Russian Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) (Moscow, Russia). sofyaragozina@gmail.com

OLIVIER ROY — Research Director at the Centre National de la Recherche Scientifique and Lecturer at both the École des Hautes Études en Sciences Sociales and the Institut d'Études Politiques (Paris, France).

SHAMIL SHIKHALIEV — Head of the Department of Oriental Manuscripts, Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Dagestan Scientific Center of the Russian Academy of Sciences (Makhachkala, Russia). shihaliev74@mail.ru

IRINA STARODUBROVSKAYA — Head of the Department of Political Economics and Regional Development at the Ye.T. Gaidar Institute for Economic Policy (Moscow, Russia). irinas@iet.ru

DMITRY UZLANER — Director of the Center for the Study of Religion, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA) (Moscow, Russia). uzlanerda@gmail.com

EVGENI VARSHAVER — Senior Research Fellow of the Center for Regional Research and Urban Studies, RANEPA (Moscow, Russia). varshavere@gmail.com

AKHMET YARLYKAPOV — Senior Research Fellow at the Center for the Study of Caucasus and Regional Security, MGIMO (Moscow, Russia). itbal@mail.ru

ALEKSEI ZYGMONT — PhD Student at the School of Philosophy, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow, Russia). az09@mail.ru

## Аннотации

Ирина Стародубовская. Исламская реформация: эвристическая ценность подхода

В статье анализируется перспективность исследования современной ситуации в исламском мире сквозь призму исламской реформации. Рассматривая позиции различных исследователей по этому вопросу, автор выясняет, что ответ на него невозможен без понимания того, что означает реформация как религиозный и социальный процесс вне рамок конкретно-исторического периода протестантской Реформации. Выделение общих характеристик реформации позволяет продемонстрировать, что современные процессы в исламском мире схожи с реформационными и носителями реформации являются представители исламских фундаменталистских течений. Тем самым ценности и влияние на общественные процессы последних нельзя оценивать как стремление к архаике или как реакционные фашистские идеологии. При том, что в их мировоззрении смешиваются модернизационные и антимодернизационные черты, по ряду направлений их воздействие на общество носит модернизационный характер.

Ключевые слова: реформация, исламский фундаментализм, протестантская этика, модернизация, индивидуализм, межпоколенческий конфликт.

Софья Рагозина. «Исламская реформация»: позитивный проект или искусственный концепт?

Текущее состояние исследований об исламе свидетельствует о том, что концепт «исламской реформации», задавая универсальные рамки, опосредованные западной теорией модернизации, претендует на комплексное осмысление исламской действительности, чем привлекает множество авторов. Однако, такая универсальность, невнимание к частным аспектам делает этот концепт уязвимым, что вызывает критику у ряда специалистов по исламу. Цель данной работы — идентифицировать и охарактеризовать основные подходы к пониманию феномена «исламской реформации». Нами было выделено три неравные группы исследователей. Среди тех, кто приемлет данный концепт, нет единства относительно содержания данного концепта: одни говорят об исламской реформации как о позитивной политической программе, другие же, наоборот, связывают ее исключительно с негативными явлениями исламского радикализма. Третья группа авторов не признает аргументацию, так или иначе апеллирующую к идее исламской реформации, последовательно обосновывая ее неэффективность в объяснении исламских реалий и предлагая альтернативные исследовательские модели. Подробное рассмотрение ряда зарубежных и отечественных работ показывает, что дискурс «исламской реформации» объединяет разные, зачастую несовместимые подходы.

**Ключевые слова:** ислам, исламоведение, исламская реформация, исламский модернизм, ориентализм, иджитihad.

Оливье Руа. Ислам на Западе или западный ислам? Разрыв связи между религией и культурой

Постоянное присутствие многочисленного мусульманского населения в Европе будет иметь, безусловно, долговременные последствия. Однако остается дискуссионным вопрос о цифрах мусульманского населения. Отчасти это объясняется неточностью данных, отчасти — трудностями, связанными с тем, кого следует считать мусульманином. Только тех, кто сделал свой выбор в пользу принадлежности к этой религиозной общине, или тех, кто является мусульманином в силу своего этнического происхождения? Факт утверждения ислама в Европе не только имеет демографический аспект, но и ставит под вопрос европейскую идентичность. Что означает распространение ислама в Европе в терминах взаимопроникновения культур и ценностей? Должны ли мы говорить об «исламе на Западе», как если бы ислам был плацдармом (*bridgehead*) инокультурного ареала, или же о «западном исламе», как если бы европейский ислам с необходимостью отличался от его ближневосточных или азиатских версий?

**Ключевые слова:** ислам, ислам на Западе, мультикультурализм.

Василий Кузнецов. Постсекулярный век неомодерна. Ближневосточный извод

Статья посвящена анализу текущей трансформации арабского мира через призму концепции неомодерна и исследованию религиозной составляющей этой трансформации. Концепция неомодерна предполагает, что современное состояние общества характеризуется завершением эпохи постмодерна и становлением новой, обозначаемой как неомодернистская. Она характеризуется сочетанием модернистского требования нового высказывания, использованием архаики для выработки содержания этого высказывания и постмодернистской игры для его конструирования. Одним из важнейших элементов неомодерна является религиозный фактор, роль которого в жизни общества возрастает. Исследование последнего требует обращения к концепции секуляризма и идее постсекуляризма. Вслед за анализом общих подходов к их изучению в статье исследуется проблема применимости концепции секуляризма к арабо-мусульманской культуре и идеи постсекуляризма к современному Ближнему Востоку. Определяется понятие «исламского секуляризма». Выявляются общие с Западом постсекуляристские тренды в развитии Ближнего Востока. В конце показывается взаимосвязь между неомодерном и постсекуляризмом на региональном ближневосточном и на глобальном уровнях.

**Ключевые слова:** секуляризм, постсекуляризм, постмодерн, модерн, архаика, неомодерн, ислам, Ближний Восток, Арабское пробуждение.

Альфريد Бустанов, Дарья Дородных. Джадидизм как парадигма в изучении ислама в Российской империи

В статье проблематизируется фокус исследовательской литературы об исламских реформаторах в Российской империи. В изучении поздней имперской истории общим местом стало внимание к модернизации. Главными героями и двигателями истории почти исключительно представляются реформаторы-джадиды. Рассказ о джадидах формируется из нескольких сюжетов: политическая деятельность, реформы в образовании, расцвет журналистики, обновление религии и «женский вопрос». Мы предлагаем рассматривать джадидизм как рассказ об отсталости и прогрессе, который некритически воспроизводится в научной литературе. На основе воспоминаний Габдуллы Буби мы предлагаем пересмотреть привычные рамки описания интеллектуальной истории мусульман в России. Мы обозначаем рассказ Буби как язык-идеологию и помещаем его в поле собственного «имперского проекта», чтобы предложить альтернативу джадидизму как объяснительной модели.

**Ключевые слова:** ислам в Российской империи, исламский модернизм, джадидизм, имперский проект.

Шамиль Шихалиев. Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930 гг.)

Движение мусульманского реформаторства появилось в Дагестане в начале XX в. Реформаторы предлагали пересмотреть многие нормы ислама в соответствии с новыми реалиями. В Дагестане можно выделить условно три разновидности этого движения. Первая группа реформаторов выступала с идеями реформы исламского образования, оставаясь при этом приверженцами шафиитской правовой системы, широко распространенной в Дагестане. Вторая группа реформаторов пошла дальше и помимо реформы системы образования выступала также с идеями расширить рамки шафиитской правовой школы. Третья группа реформаторов, выступая за реформу системы исламского образования, критиковала правовые школы и выступала с призывом к иджтихаду вне рамок правовых школ. Суфизм также был объектом жесткой критики со стороны реформаторов второй и третьей группы. По этой причине имперская, а позже и советская власть поддерживали реформаторское движение в Дагестане. Реформаторы, с их рациональным подходом к исламу и системе образования, стали союзниками большевиков и были включены в советскую образовательную систему. Все это прекратилось в 1930-х годах в период массовых репрессий, когда многие богословы были расстреляны или сосланы в лагеря. Тем не менее идеи реформаторов сохранились. Впоследствии эти идеи легли в основу критики пост-советскими салафитами существующей в Дагестане шафиитской традиции, тесно переплетенной с суфизмом.

**Ключевые слова:** мусульманское реформаторство, Дагестан, Египет, джадидизм, мусульманское право, суфизм, исламское образование.

Данис Гараев. Идеология русскоязычного джихадизма до ИГИЛ: рецепция советского как рождение постсоветского радикализма

Статья посвящена теме зарождения и развития идеологии русскоязычного джихадизма, предшествовавшей той стадии джихадистского движения, которая связана с ближневосточными событиями последних нескольких лет. В статье развивается идея, что тему джихадизма в России необходимо рассматривать не столько в контексте исламской проблемы или как результат влияния из-за рубежа, сколько как пример постсоветского радикализма, который формировался на отечественной идейной и интеллектуальной базе. В работе утверждается, что зарождение и развитие этой содержательно довольно разнообразной идеологии происходило под большим влиянием советских и постсоветских интеллектуальных традиций, которые и сделала эту идеологию такой эффективной в российском контексте.

Ключевые слова: джихад, постсоциализм, радикализм, ислам, джихадизм.

Евгений Варшавер, Ирина Стародубровская. Кто и почему в Дагестане оправдывает насилие? Сравнительный анализ ценностных профилей дагестанских исламских религиозных групп.

В статье представлены результаты количественного исследования ценностей и установок дагестанских мусульман и дается ответ на вопрос о ценностных различиях между религиозными группами, которые существуют среди дагестанцев. Также поднимается вопрос о детерминантах оправдания тех или иных насильственных действий. Согласно результатам, различия между разными группами мусульман действительно существуют, и каждой из выделенных групп соответствует ценностный профиль. Так, нетрадиционные мусульмане наиболее консервативны в гендерных вопросах, не доверяют окружающим и склонны оправдывать насилие; мусульмане, поддерживающие суфийскую версию ислама, больше ценят послушание и реже поддерживают насилие, а те люди, которые относят себя к мусульманам, но не молятся, чаще выступают за свободу, универсализм и гендерное равенство. Анализ детерминант оправдания насилия показал, что, наряду с демографическими характеристиками и характеристиками религиозности, оно объясняется принадлежностью к религиозной группе нетрадиционных мусульман, а также показателями «счастья», «защищенности» и «обобщенного доверия». В объяснении оправдания разных типов насилия разные факторы имеют больший или меньший вес.

Ключевые слова: ислам, ценности, насилие, Дагестан, интернет-опрос.

Константин Казенин. Исламское право в ситуации конкуренции правовых систем: случай Северного Кавказа

Цель настоящей обзорной статьи — дать читателю общее представление о текущем состоянии исследований использования религиозных норм как инструмента социального регулирования на Северном Кавказе. Действие



исламских правовых норм рассматривается как проявление *правового плюрализма (legal pluralism)*, то есть параллельного действия различных правовых систем или их отдельных правовых норм. Автор представляет основные результаты имеющихся исследований правового плюрализма на Северном Кавказе в прошлом и настоящем, после чего подробно останавливается на двух аспектах современного использования религиозных норм для разрешения споров в восточной части Северного Кавказа — на составе альтернатив действию этих норм и на социальных факторах, мотивирующих обращение жителей к этим нормам. Выбор восточной части Северного Кавказа (Дагестана, Чечни и Ингушетии) для исследования обусловлен тем обстоятельством, что там явление правового плюрализма представлено шире, чем на западе Северного Кавказа.

**Ключевые слова:** правовой плюрализм, Северный Кавказ, Дагестан. Чечня, ислам, исламское право.

**Круглый стол: «Что происходит в современном исламском мире: попытка концептуализации»**

Основной вопрос, вынесенный на обсуждение на круглом столе, состоял в том, как изучать современные тенденции, характерные для ислама, для исламского мира, какие концептуальные подходы позволяют в наибольшей мере понять происходящее. В качестве вариантов ответа предлагались концепции исламской реформации, неомодерна, поиска исламской политической идентичности. Участники не сошлись во мнениях о соотношении исламского фундаментализма и модерна — некоторые рассматривали фундаментализм как потенциально модернистское течение, другие видели в нем лишь архаику и антимодернистское содержание. В связи с этим возникла проблема соотношения декларируемых целей тех или иных движений и их реального воздействия на общественное развитие: могут ли те, кто призывает вернуться в прошлое, на деле способствовать движению вперед. Много внимания было уделено терминологии. Активно обсуждался вопрос, как должны соотноситься в данной тематике языки анализа и самопрезентации тех или иных исламских течений: должны ли они быть связаны между собой или могут быть полностью автономными.

**Ключевые слова:** ислам, исламский мир, исланизм, фундаментализм, реформация, модерн.

**Тауфик Ибрагим. Ислам и односторонняя модернизация: «Не произошло освобождения от средневековья»**

Тауфик Ибрагим в своем интервью утверждает, что основная проблема мусульман — в том, что не преодолено традиционное, средневековое понимание религии. Это понимание связано с потерей характерного для раннего ислама творческого импульса, с так называемым закрытием врат иджтихада. Возвращение к истокам — общая установка и для фундаменталиста, и для реформатора. Вопрос в том, для чего происходит это возвра-

щение — чтобы найти готовые рецепты либо чтобы выявить внутренний смысл тех или иных положений, освободить их от исторической ограниченности и найти способ, как их реализовать современными средствами. По мнению Т. Ибрагима, нет столкновения между западной и исламской цивилизациями, но в каждой из них — столкновение традиционных и современных ценностей, в том числе в религиозной сфере. При этом в исламских странах проведение модернизации общества без реформации в религиозной сфере, как это было, например, в Турции, не может предохранить от откатов назад, потому что понимание религии осталось традиционным. И этим пользуются такие радикальные организации, как ДАИШ. В реформации ислама Т. Ибрагим подчеркивает особую роль исламской периферии, прежде всего европейской, включая российскую.

**Ключевые слова:** ислам, глобализация, традиционное понимание религии, реформация, гражданство, гуманизм.

**Орхан Джемаль.** Исламское возрождение как поиск новых форм политического представительства

Основная идея в интервью Орхана Джемала состоит в том, что современный этап исламского возрождения — это не стремление вернуться назад и не отрицание прогресса. Однако в условиях, когда ход истории привел к маргинализации огромной исламской религиозной общины в результате потери ею политической субъектности после разрушения исламского халифата, происходит поиск новых форм политического представительства. Этот поиск идет в разных формах, он сопровождается насилием, поскольку речь идет о принципиальных политических сдвигах, как это было и в других аналогичных ситуациях — в рамках протестантской Реформации или при реализации коммунистического проекта. О. Джемаль не видит связи происходящих в рамках ислама процессов с миграцией из мусульманских стран на Запад — скорее он объясняет возникающие здесь проблемы кризисом самой Европы. В то же время он считает, что одной из форм экспансии ислама должна быть выработка модели организации жизни для всех (включая немусульман), которая обладала бы серьезным моральным превосходством.

**Ключевые слова:** исламизм, халифат, политическая субъектность, исламский путь развития, «арабская весна», исламский терроризм.

**Алексей Зыгмонт.** Образ солнца в философии сакрального Жоржа Батая

Статья посвящена анализу образа солнца в философии Жоржа Батая и рассмотрению места этого образа относительно его теории сакрального. Автор выдвигает гипотезу о том, что в качестве концептуальной метафоры солнце аккумулирует в себе смыслы, понятия и интуиции, которые позже будут отнесены к сакральному, и в конечном счете оказывается вписано в его композицию. Среди вероятных точек пересечения между ними рассматриваются следующие концепты: амбивалентность сакрального, десубъективация

как смысл религии, ирреальность, чудовищное, оппозиция гетерогенное/гомогенное, насилие, смерть и т.д. Делается вывод, что солнце выражает смысл насильственного перехода в иное состояние, которое может быть связано с божественным миром как изнанкой реальности, т.е. с сакральным. Анализируется роль этого образа в батаевской гносеологии, трактующей познание как религиозный экстаз и разрушение субъектно-объектного отношения с предметом познания в пользу отождествления с ним. В заключение рассматривается место образа солнца в поздних сочинениях философа и делается вывод о том, что он оказался включен в структуру сакрального посредством концептов жертвоприношения и траты.

Ключевые слова: Ж. Батай, солнце, сакральное, жертвоприношение, насилие, ирреальное, гетерогенное, трата.

Константин Обозный. «Новый» курс религиозной политики Сталина и церковная ситуация на оккупированных территориях Ленинградской области (1943–44 гг.)

На основе архивных материалов, церковных документов и воспоминаний очевидцев автор предпринял попытку показать то, каким образом «новый» курс религиозной политики сталинского правительства оказывал влияние на церковную жизнь в условиях немецкой оккупации на территории Ленинградской области в 1943–1944 гг. Восстановление патриаршества в Москве и укрепление легитимности Русской православной церкви позволяло советскому правительству успешно использовать религиозный фактор в решении насущных политических задач. Особенно актуально это было для национальных окраин, до 1940 года не входивших в состав СССР. Выводы о негативной роли «нового» курса для церковной жизни на оккупированных территориях Прибалтики, Украины и Белоруссии находят свое подтверждение и в ситуации длительно оккупированных районов Ленинградской области. Возможности, открывшиеся благодаря «новому курсу», позволяли советской власти успешно укреплять свои позиции еще до освобождения этих территорий. Это происходило путем пропагандистской и церковно-канонической дискредитации православных клириков и епископов, давления на церковное руководство при помощи агентов советской разведки. Вместе с тем применялись крайние меры физического устранения наиболее оппозиционных и непримиримых персон: например, убийство Экзарха Сергея (Воскресенского).

Ключевые слова: «новый» курс, немецкая оккупация, Русская Православная Церковь, восстановление патриаршества, Псковская миссия.

## About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH

in Russia and Worldwide

# 3(35) 2017

Established in 1968.

Academic peer-reviewed journal devoted to the interdisciplinary scientific study of religion.

The journal is published quarterly under the aegis of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

Indexed in *Scopus* and *ATLA Religion Database*.

Address:

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration  
Editorial office of the journal "State, Religion and Church in Russia and Worldwide"

84, Vernadskogo pr.

119606 Moscow. Russia

E-mail: religion@ranepa.ru

Web-site: [www.religion.ranepa.ru/?q=en](http://www.religion.ranepa.ru/?q=en)

EDITORIAL STAFF: Dmitry Uzlaner (Editor-in-Chief), Alexander Agadjanian, Alexander Kyrlezhev, Sofya Ragozina.

EDITORIAL BOARD: Alexey Appolonov, Alexey Beglov, Nadezhda Beliakova, Vladimir Bobrovnikov, Olga Vasil'eva, Galina Vdovina, Alexander Verkhovsky, Victor Garadja, Gasan Guseinov, Ivan Davydov, Veronika Kravchuk, Remir Lopatkin, Roman Lunkin, Vladimir Malyavin, Alexander Pavlov, Alexander Panchenko, Vasiliy Pinkevitch, Evgeniy Rashkovsky, Nikolai Seleznyov, Roman Svetlov, Nikolai Shaburov, Mikhail Smirnov, Evgenia Tokareva, Marianna Shachnovich, Alexey Yudin.

INTERNATIONAL COUNCIL: Renat Bekkin (Sweden), Mirko Blagojević (Serbia), Thomas Bremer (Germany), Rajeev Bhargava (India), Jean-Paul Willaime (France), Grace Davie (UK), Viktor Yelensky (Ukraine), Ronald Inglehart (USA), Vasilios Makrides (Germany), David Martin (UK), Adrian Pubst (UK), Kathy Rousselet (France), Jonathan Sutton (UK), Eugenia Fediakova (Chile), Alexander Filonenko (Ukraine), Evert van der Zverde (Netherlands), David Chidester (South Africa), Kristina Stoeckl (Austria), Christopher Stroop (USA), Mikhail Epstein (USA).

ГОСУДАРСТВО  
РЕЛИГИЯ  
ЦЕРКОВЬ  
в России и за рубежом

**3**<sup>2017</sup>  
[35]

Учредитель  
Российская академия народного хозяйства  
и государственной службы при Президенте РФ

ISSN 2073-7203 (PRINT), 2073-7211 (ONLINE)  
В системе РИНЦ № 09-04 / 09-16

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84  
Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России  
и за рубежом»

E-mail: religion@ranepa.ru

Подписано в печать  
Формат 70×100/16  
Тираж 400 экз. Усл. печ. л. 23,2  
Изд. №884. Заказ №884

Отпечатано в типографии  
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82-84

