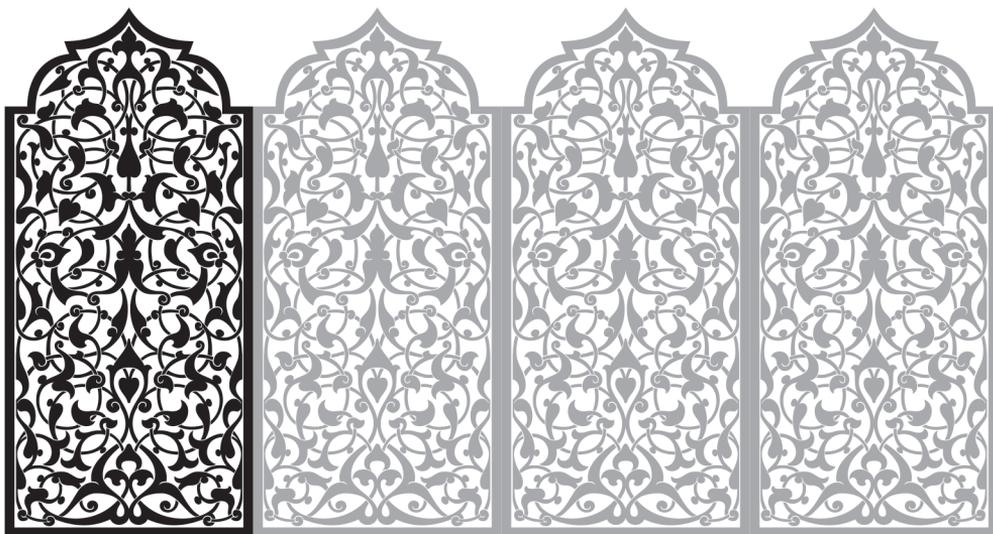


ISSN 2074-1529

ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Издается с 2005 года
Выходит 4 раза в год



Том 11 / № 1 / март / 2015

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович, канд. полит. н., заместитель директора Центра арабистики и исламоведения Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, первый заместитель председателя Духовного управления мусульман Российской Федерации (Москва, Россия).

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Сопредседатели редакционного совета

АБЫЛГАЗИЕВ Игорь Ишеналиевич, д-р ист. н., проф., директор Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, проф. исторического факультета, науч. руководитель и зав. каф. геополитики и дипломатии факультета глобальных процессов МГУ им. М.В. Ломоносова (Москва, Россия).

АРАФИ Али Реза, аятолла, Dr.Sci. (Ped.), ректор Международного университета Аль-Мустафа (Кум, Иран).

ГАФУРОВ Ильшат Рафкатович, д-р экон. н., проф., ректор Казанского (Приволжского) федерального университета (Казань, Россия).

ДЕРБИСАЛИ Абсаттар Багисбаевич, д-р филол. н., проф., академик Академии Высшей школы Республики Казахстан, директор Института востоковедения им. Р.Б. Сулейменова Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (Алматы, Казахстан).

НАУМКИН Виталий Вячеславович, д-р ист. н., проф., член-корреспондент РАН, директор Института востоковедения РАН (Москва, Россия).

ПИОТРОВСКИЙ Михаил Борисович, д-р ист. н., проф., член-корреспондент РАН, декан Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, директор Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург, Россия).

ХАЙРЕТДИНОВ Дамир Зинюрович, канд. ист. н., ректор Московского исламского института, заместитель председателя Духовного управления мусульман Российской Федерации по делам образования, науки и культуры (Москва, Россия).

Члены редакционного совета

АБАШИН Сергей Николаевич, д-р ист. н., проф., именной проф. Европейского университета в Санкт-Петербурге (Санкт-Петербург, Россия).

АКАЕВ Вахит Хумидович, д-р филос. н., проф., академик Академии наук Чеченской Республики, зав. каф. теории и истории социальной работы Чеченского государственного университета (Грозный, Россия).

АРАПОВ Дмитрий Юрьевич, д-р ист. н., проф. каф. истории России до начала XIX века исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (Москва, Россия).

БАБАДЖАНОВ Бахтиер Мираимович, д-р ист. н., ведущий научный сотрудник Института востоковедения АН Республики Узбекистан (Ташкент, Узбекистан).

ВАСИЛЬЕВ Алексей Михайлович, д-р ист. н., проф., академик РАН, директор Института Африки РАН (Москва, Россия).

ГОРШКОВ Михаил Константинович, д-р филос. н., академик РАН, директор Института социологии РАН (Москва, Россия).

ДРОБИЖЕВА Леокадия Михайловна, д-р ист. н., проф., гл. науч. сотр., руководитель Центра межнациональных отношений Института социологии РАН (Москва, Россия).

ИБРАГИМ Тауфик Камель, д-р филос. н., проф., гл. науч. сотрудник Института востоковедения РАН, председатель Российского общества исламоведов (Москва, Россия).

КЕМПЕР Михаэль, Ph.D. (Hist.), проф. Амстердамской исследовательской школы транснациональных и европейских исследований Амстердамского университета (Амстердам, Нидерланды).

КОСАЧ Григорий Григорьевич, д-р ист. н., проф. каф. современного Востока факультета истории, политологии и права Российского государственного гуманитарного университета, эксперт Института Ближнего Востока (Москва, Россия).

МЕЙЕР Михаил Серафимович, д-р ист. н., проф., президент Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, зав. каф. истории стран Ближнего и Среднего Востока (Москва, Россия).

МИХАЙЛОВ Вячеслав Александрович, д-р ист. н., проф., зав. каф. национальных и федеративных отношений Института государственной службы и управления Российской Академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва, Россия).

ПОНЕДЕЛКОВ Александр Васильевич, д-р полит. н., проф., зав. каф. политологии и этнополитики, зав. лабораторией проблем повышения эффективности государственного и муниципального управления Южно-Российского института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Ростов-на-Дону, Россия).

РАХНАМО Хаким Абдулло, канд. ист. н., руководитель Департамента международных отношений Центра стратегических исследований при Президенте Республики Таджикистан (Душанбе, Таджикистан).

САЛИЕВ Акылбек Ленбаевич, канд. полит. н., директор Института стратегического анализа и прогноза при Кыргызско-Российском Славянском университете им. Б.Н. Ельцина (Бишкек, Кыргызстан).

СОЛКИ Хамид Реза, Ph.D. (Theol.), проф., проректор Международного университета Аль-Мустафа (Кум, Иран).

ФРОЛОВ Дмитрий Владимирович, д-р филол. н., проф., член-корреспондент РАН, зав. каф. арабской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (Москва, Россия).

ШАРКОВ Феликс Изосимович, д-р социол. н., проф., заместитель руководителя отделения журналистики, зав. каф. общественных связей и медиаполитики Института государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва, Россия).

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Председатель редакционной коллегии

ХАБУТДИНОВ Айдар Юрьевич, д-р ист. н., проф. Российского государственного университета правосудия (Казань, Россия).

Заместитель председателя редакционной коллегии

КАШАФ Шамиль Равильевич, заместитель главного редактора, начальник Отдела по взаимодействию с государственными, общественными организациями и религиозными объединениями Духовного управления мусульман Российской Федерации (Москва, Россия).

Члены редакционной коллегии:

АББАСИ Али, Dr.Sci. (Philos.), науч. ассистент Международного университета Аль-Мустафа (Кум, Иран).

АККИЕВА Светлана Исмаиловна, д-р ист. н., ведущий науч. сотрудник Института гуманитарных исследований Правительства Кабардино-Балкарии и Кабардино-Балкарского научного центра РАН (Нальчик, Россия).

АЛЕКСЕЕВ Игорь Леонидович, канд. ист. н., доц. каф. всеобщей и отечественной истории Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», доц. каф. современного Востока факультета истории, политологии и права Историко-архивного института Российского государственного гуманитарного университета, директор научных программ фонда «Марджани» (Москва, Россия).

АЛИКБЕРОВ Аликбер Калабекович, канд. ист. н., руководитель Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья Института востоковедения РАН (Москва, Россия).

БЕРНИКОВА Ольга Александровна, канд. филол. н., доц., доц. каф. арабской филологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия)

БУСКУНОВ Ахтар Мухаметович, канд. полит. н., д-р ист. н., директор Центра гуманитарных исследований Сибайского института Башкирского государственного университета (Сибай, Россия).

ДЕЛОКАРОВ Кадырбеч Хаджумарович, д-р филос. н., проф. каф. ЮНЕСКО Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва, Россия).

ЗАРИПОВ Ислам Амирович, канд. ист. н., проректор по учебной работе Московского исламского колледжа (Москва, Россия).

КИРИЛЛИНА Светлана Алексеевна, д-р ист. н., проф. каф. истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (Москва, Россия).

КУДРЯШОВА Ирина Владимировна, канд. полит. н., доц. каф. сравнительной политологии Московского государственного института международных отношений (Университет) МИД России (Москва, Россия).

КЯМИЛЕВ Саид Хайбулович, канд. филол. н., ст. науч. сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, действительный член Иорданского Королевского общества (Академии) исламской мысли, член Высшего совета Исламской организации по вопросам образования, науки и культуры (ИСЕСКО), представитель ИСЕСКО и Федерации университетов исламского мира в России (Москва, Россия).

МЧЕДЛОВА Мария Мирановна, д-р полит. н., проф. каф. сравнительной политологии Российского университета дружбы народов, гл. науч. сотрудник Центра «Религия в современном обществе» Института социологии РАН (Москва, Россия).

ПАВЛОВА Ольга Сергеевна, канд. пед. н., доц., доц. каф. этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования Московского городского психолого-педагогического университета (Москва, Россия).

ПОЧТА Юрий Михайлович, д-р филос. н., проф., зав. каф. сравнительной политологии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (Москва, Россия).

РЕДЬКИН Олег Иванович, д-р филос. н., проф., зав. каф. арабской филологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

СЕЙДОВА Гюльчохра Надировна, канд. филос. н., доц. каф. гуманитарных дисциплин Дагестанского государственного университета, филиал в г. Дербенте (Дербент, Россия).

СЕНЮТКИНА Ольга Николаевна, д-р ист. н., проф. каф. культурологии, истории и древних языков Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н.А. Добролюбова (Нижний Новгород, Россия).

СОЛОДОВНИК Диляра Медехатовна, канд. ист. н., доц., заместитель директора по международным связям Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (Москва, Россия).

СУЛЕЙМАНОВА Шукран Саидовна, д-р полит. н., проф. каф. общественных связей и медиаполитики Института государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва, Россия).

СЫЗДЫКОВА Жибек Сапарбековна, д-р ист. н., проф., зав. каф. стран Центральной Азии и Кавказа Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (Москва, Россия).

ФАРХУТДИНОВА Фания Фарвасовна, д-р филос. н., проф. Ивановского государственного университета (Иваново, Россия).

ШИХАЛИЕВ Шамиль Шихалиевич, канд. ист. н., зав. отделом восточных рукописей Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН (Махачкала, Россия).



Издается при финансовом содействии
Фонда поддержки исламской культуры, науки и
образования



© 2015 Редакция журнала «Ислам в современном мире»
© 2015 Негосударственное образовательное
учреждение высшего профессионального образования
«Нижегородский исламский институт имени Хусаина
Фаизханова»
© 2015 ООО «Издательский дом «Медина»

СОДЕРЖАНИЕ

ИСЛАМ В РОССИИ: ГЕНЕЗИС И ЭВОЛЮЦИЯ

Хабутдинов А.Ю.

Реформы образования у мусульман Российской империи нового времени: от Хусаина Фаизханова до Исмаила Гаспринского 11

Гусева Ю.Н.

Исламские лидеры Волго-Урала и публичная дипломатия Советской России 1920-х годов: достижения и проблемы 19

Сампиев А.А., Тушкова Ю.В.

Кадирийские традиции на Северном Кавказе в свете учения шейха Кунта-Хаджи Кишиева 27

МИР ИСЛАМА АЗИИ И АФРИКИ: ТРАДИЦИИ И МОДЕРНИЗАЦИЯ

Нурулла-Ходжаева Н.Т.

Джадиды Бухары и их незападный национализм 33

Котюкова Т.В.

Туркестан в дискурсе фронтальной модернизации Российской империи в конце XIX – начале XX в. 43

Ефимова Л.М.

Миссия ислама и вызовы современности в Юго-Восточной Азии 55

ИСЛАМ В ПОЛИЛОГЕ РЕЛИГИЙ И ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Кемпер М.

Русский язык ислама: феномен переключения кода 65

Мишучков А.А.

Цивилизационное единство мусульман и христиан народов Евразийского союза как основа общенациональной системы безопасности 75

ИСЛАМ, ИДЕНТИЧНОСТЬ И ПОЛИТИКА

Михайлов В.А.

Воспитание чувства родины как первоосновы гражданской идентичности и укрепления единства российской нации 87

Мчедлова М.М.

Ислам и единство российского общества: современность и исторический опыт 93

Кашаф Ш.Р.

Конструирование национальной идентичности в немусульманских полициях: роль исламских религиозных институтов 103

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ИСЛАМ: ЭКСПЕРТНОЕ МНЕНИЕ

Ланда Р.Г.

Политический ислам и отношения Восток – Запад

119

МУСУЛЬМАНЕ И ОБЩЕСТВО:
ГРАНИ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Сулейманова Ш.С.

Образ мусульман в федеральных СМИ: мифы о «чужаках»
и «врагах России» как угроза единству нации

135

ИСЛАМСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ

Сенюткина О.Н.

Углубленное изучение истории и культуры ислама
через конкретику повседневности

143

СОЦИОЛОГИЯ ИСЛАМА

Опарин Д.А., Сафаров М.А.

Некоторые аспекты религиозной жизни московских татар
(по материалам этносоциологического исследования 2014 года)

147

НАСЛЕДИЕ МУСУЛЬМАНСКИХ НАРОДОВ

Бустанов А.К.

Личный архив татарского археографа Альберта Фатхи
и восточная археография в Казанском университете
во второй половине XX вв.

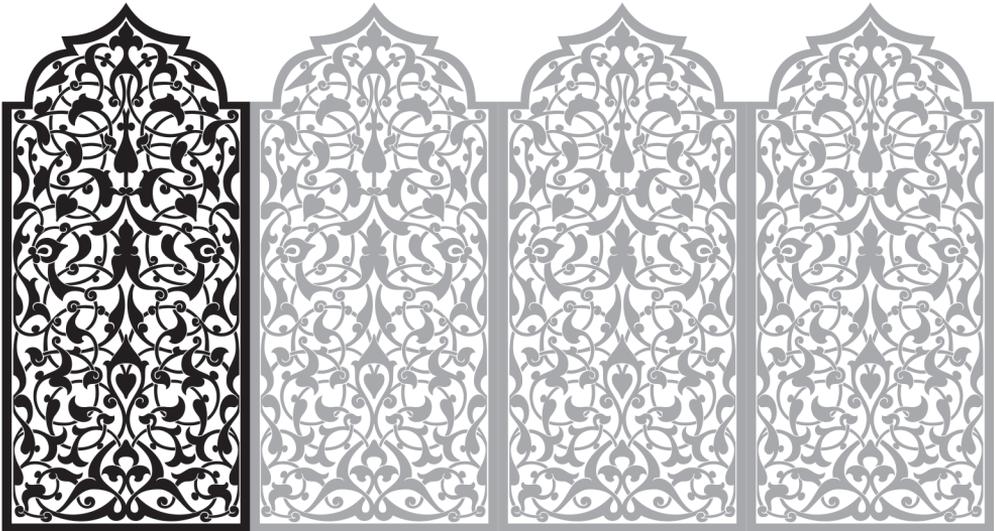
159

ISSN 2074-1529

ISLAM

IN THE MODERN WORLD

Established in 2005
Published 4 times a year



2015 / vol. 11 / no. 1 / march

CONTENTS

ISLAM IN RUSSIA: GENESIS AND EVOLUTION

Khabutdinov A.Yu.

The educational reforms of the Russian Empire Muslims of modern times: from Hussain Faizkhanov to Ismail Gasprinsky 11

Guseva Yu.N.

Islamic leaders of the Volga-Urals region and public diplomacy of Soviet Russia of the 1920s: achievements and problems 19

Sampiev A.A., Tushkova Yu.V.

Qadiri tariqa traditions in the North Caucasus in the light of the teachings of Sheikh Kunta-haji Kishiyev 27

THE ISLAMIC WORLD OF ASIA AND AFRICA: TRADITIONS AND MODERNIZATION

Nurullah-Khodjaeva N.T.

Jadids of Bukhara and their non-Western Nationalism 33

Kotyukova T.V.

Turkestan in a discourse of frontier modernization of the Russian Empire at the end of 19th – the beginning of the 20th century 43

Efimova L.M.

The mission of Islam and modern challenges in South-East Asia 55

ISLAM IN POLYLOG OF RELIGIONS AND CIVILIZATIONS

Kemper M.

Russian language of Islam: the phenomenon of code-switching 65

Mishuchkov A.A.

Civilizational unity of Muslims and Christians among the peoples of the Eurasian Union as the basis of national security system 75

ISLAM, IDENTITY AND POLITICS

Mikhaylov V.A.

Inculcation of the sense of homeland as a fundamental principle of civic Identity and strengthening of the unity of the Russian nation 87

Mchedlova M.M.

Islam and the unity of the Russian society: modernity and historical experience 93

Kashaf Sh.R.

Constructing of national identity in non-Muslim polities: role of Islamic religious institutes 103

POLITICAL ISLAM: EXPERT OPINION

Landa R.G.

Political Islam and East – West relations 119

MUSLIMS AND THE SOCIETY:
SIDES OF CROSS-CULTURAL COMMUNICATION

Suleymanova Sh.S.

The image of Muslims in the Federal mass media:
the myth of «outsiders» and «enemies of Russia»
as a threat to the unity of the nation

135

ISLAMIC EDUCATION IN RUSSIA AND ABROAD

Senyutkina O.N.

Profound studying of history and culture
of Islam through a daily occurrence reality

143

SOCIOLOGY OF ISLAM

Oparin D.A., Safarov M.A.

Some aspects of Moscow Tatar religious life
(based on ethno-sociological data gathered in 2014)

147

THE LEGACY OF MUSLIM PEOPLES

Bustanov A.K.

Personal archives of Albert Fathi, the Tatar specialist in studying
of early texts, and East archaeography in the Kazan University
in the second half of the 20th century

159



РЕФОРМЫ ОБРАЗОВАНИЯ У МУСУЛЬМАН РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ: ОТ ХУСАИНА ФАИЗХАНОВА ДО ИСМАИЛА ГАСПРИНСКОГО*

ХАБУТДИНОВ

Айдар Юрьевич

доктор исторических наук,
профессор, Российский
государственный
университет правосудия
(420088, Казань,
ул. 2-ая Азинская, д. 7-а).
E-mail: aihabutdinov@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена реформам образования у мусульман Российской империи Нового времени, предложенных Хусаином Фаизхановым (1860-е гг.) и Исмаилом Гаспринским (1890-е гг.). Данная концепция модернизации рассматривается как часть процесса создания этнорелигиозного коллектива, объединяющего всю российскую умму. При этом такой единый коллектив рассматривался как полноправный субъект российского сообщества.

Ключевые слова: российские мусульмане, российское сообщество, модернизация, нациестроительство, образование.

В 1850–1860-х гг. произошел ряд реформ и связанных с ними действий центральных властей, принципиально изменивших положение мусульман округа Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС). Татарские ратуши Казани и Каргалы, служившие общенациональными центрами торговой буржуазии, были упразднены. С 1865 г. пост муфтия ОМДС занимают светские деятели. Несмотря на то что по Указу о создании ОМДС 1788 г. и Своду законов Российской империи территория его распространения охватывала всех российских мусульман, кроме крымских татар, в 1867 г. из округа ОМДС были выведены казахи, а мусульмане Северного Кавказа, Закавказья и Туркестана не были к нему присоединены.

26 марта 1870 г. император Александр II утвердил «Правила о мерах к образованию населяющих

* Статья представляет собой переработанный текст доклада, прочитанного 12 декабря 2014 г. на пленарном заседании X Всероссийской научно-образовательной конференции «Фаизхановские чтения» «Реформы образования мусульман Евразии от Хусаина Фаизханова до Исмаила Гаспринского: исторический опыт и современная актуальность», состоявшейся в рамках X Международного мусульманского форума «Миссия религии и ответственность её последователей перед вызовами современности» (10–12 декабря 2014 г., г. Москва).

Россию инородцев». В них утверждалось, что конечной целью политики образования «всех инородцев, живущих в пределах нашего отечества, бесспорно, должно быть обрусение их и слияние с русским народом»¹. В реальности Правила обозначали создание классов по изучению русского языка при медресе. Реформы Александра II предоставили реальную возможность развития светских институтов татарского общества. Наиболее ценным нововведением для татар-крестьян стала отмена в 1859 г. лашманской повинности. После отмены крепостного права крестьяне получили возможность ухода из общин и свободу деятельности. В 1865 г., с упразднением кантонной системы, аналогичное явление происходит у башкир. Результатом реформ стало уменьшение земельных фондов, особенно в Приуралье. В рамках городской реформы мусульмане могли составлять только четверть гласных городских Дум, что фактически даже превышало процент мусульманского населения в крупных городах Волго-Уральского региона. Сословная система выборов в земство приводила к тому, что мусульмане всегда составляли в них меньшинство. Тем не менее участие татар в работе земств и городских Дум, обучение мусульманской элиты русскому языку и возросшая мобильность населения стали важными факторами изменений. Постараемся понять, как лидеры российских мусульман стремились их использовать в 1860–1870-х гг.

Х. Фаизханов так оценивает сложившуюся ситуацию: «Одним из законов российского государства, правильность которого подтверждена многими веками, является помощь религиям. В частности, много возможностей дано исламу. В совсем не мусульманской стране для решения вопросов уммы Мухаммада открыты суды, назначены муфтии и кади из мусульман, им назначено жалование из государственной казны. И им разрешено исполнять мусульманские нормы»².

Наряду с функционированием ОМДС как государственного института обеспечивается деятельность системы образования на его территории: «Богатые люди оказали во славу религии помощь ученым, и они вновь начали распространять знания и просвещение. И вот, в результате стараний таких людей, сейчас... у нас есть большие ученые, мударрисы, у нас есть большое количество медресе, в которых обучаются многочисленные шакирды!.. Среди нас есть богатые люди, владеющие миллионами рублей. Они без какого бы то ни было принуждения выплачивают вмененный им шариатом закят, помимо этого добровольно жертвуют большие суммы. Также усилиями наших богачей и мулл год от года в каждой деревне строятся мечети и медресе... Стараниями мулл треть мужчин и женщин из простонародья, даже половина из них, умеет писать и читать»³.

¹ Правила о мерах к образованию населяющих Россию инородцев, высочайше утвержденные 26 марта 1870 г. // Сборник постановлений Министерства народного просвещения. СПб., 1884. С. 673.

² Фаизханов Х. Ислэхы мэдари́с // Тарихи-документаль жыентык. Казань, 2006. С. 43.

³ Фаизханов Х. Рисалә // Тарихи-документаль жыентык. Казань, 2006. С. 74–75.

Как же двигаться вперед? Х. Фаизханов посвящает свой основной проект реформы образования реформе медресе. Он прямо писал, что в «этом медресе шариатские науки, восточные языки, некоторые гимназические дисциплины, например математика и некоторые разделы геометрии, история ислама и логика преподаются на татарском языке, остальные предметы — на русском»¹. В медресе мусульманская юриспруденция и арабская филология должны были преподаваться в течение 10 лет (5 классов). Через 3 класса обучения предполагалось разделение на 2 группы. Учащиеся духовного отделения становились муллами без сдачи экзамена в Духовном собрании, причем они фактически приравнивались к русскому духовенству и освобождались от налогов и службы в армии. Тем самым должна была образоваться группа имамов и мударрисов, независимая от произвола ОМДС и принадлежавшая к привилегированным слоям. Вторая группа должна была получать образование по образцу русской гимназии и иметь право поступления в университет.

Х. Фаизханов делает основную ставку на имамов, параллельно получавших религиозное и светское образование: «... хорошо зная русский язык и читая после окончания медресе русскоязычные книги (поскольку русская литература очень богатая), они могут совершенствовать свои знания... Они станут причиной прогресса миллионов мусульман, ... простой народ заинтересуется русским языком, количество знающих его увеличится, и, оставаясь крепкими в исламе, они будут более верными российскому государству и народу... и смогут использовать все возможности, предоставляемые властями... Сегодня, когда есть законы о земстве, утвержденные с целью привить народу свободу, и много других либеральных законов. Несчастные татары не понимают смысла этого, не знают о будущей пользе»². Идея самоуправления было особенно близка Х. Фаизханову: «Сегодня государство хочет передать дела, касающиеся народов, всего общества, в ведение самих людей. Поэтому сейчас создаются земства. В каждой области будут собраны народные представительства, которые будут заниматься делами общества... Если муллы будут владеть русским языком, то, зная наши цели и задачи, они смогут защищать их. От этого было бы много пользы и для нашей религии, и для нашей жизни»³. Таким образом, возникает внешне парадоксальная идея, когда в органах светского сельского самоуправления мусульман должны представлять их духовные лидеры. Именно владение мусульманским и одновременно светским русскоязычным образованием должно было обеспечить легитимность этой новой группы общественных деятелей.

Поэтому «шакирды, окончившие медресе и прошедшие экзамен, повторно в Духовном управлении не экзаменуются, и если появится вакансия в общине, то где угодно (только Казань, Петербург, Москва и еще

¹ Фаизханов Х. Ислахы мадарис... С. 47.

² Фаизханов Х. Ислахы мадарис ... С. 47–48.

³ Фаизханов Х. Рисалә ... С. 97.

несколько городов могут быть исключением), даже без согласительных бумаг от населения махалли имеют право быть имамами... Если эти шакирды будут имамами, то необходимо, чтобы они открыли школы и обучали русскому и татарскому языкам, шариату»¹. Здесь речь идет о фактическом выстраивании вертикали образования, опирающейся на этих имамов — выпускников медресе.

Проект Фаизхани не был осуществлен, но правительство в 1876 г. создало светское учебное заведение для подготовки мусульманской интеллигенции — Казанскую татарскую учительскую школу. Здесь место преподавателя исламского вероучения занял Ш. Марджани. Деятельность Ш. Марджани в качестве вероучителя в КТУШ вызвала протесты практически всего мусульманского населения Казани. Фактически только санкционирование им в качестве ахуна Казани мусульманского характера КТУШ давало возможность для поступления и обучения там мусульман. Ш. Марджани говорил: «В свое время правительственные чиновники обещали нам, что в Школу будут приниматься только шакирды, достигшие уровня изучения «Таузыйха» и «Муллы Джаллала», и потом они будут выполнять обязанности имамов». Таким образом, Ш. Марджани стремился возродить проект Х. Фаизханова хотя бы на уровне центра подготовки одновременно учителей и мударрисов. Он был противником параллельного существования министерской школы и мектеба и стремился к их объединению в лице мударриса и учителя.

Татарская буржуазия была вынуждена перейти от средневековой торгово-промышленной деятельности к усвоению устоев капитализма Нового времени. По определению классика социологии Макса Вебера, такая система организации, наряду с употреблением свободного труда и ориентацией на товарный рынок, включала в себя также отделение предприятия от домашнего хозяйства и введение рациональной бухгалтерской отчетности².

Несомненно, одной из целей, обусловивших создание медресе «Хусаиния» в Оренбурге, была подготовка квалифицированных служащих для торговых фирм братьев Хусаиновых. Учебный план разряда «игдадия» на 1906–1907 гг. включал преподавание таких предметов, как физика, химия, геометрия и тригонометрия, психология, логика, элементарное право (немусульманское), гигиена и медицинские знания, политэкономика и торговое дело, бухгалтерия³.

Второй группой сторонников реформы образования выступила часть духовенства, особенно в городах и районах дисперсного расселения татар. В 1870–1890-х гг. в связи с вышеупомянутыми правительственными ограничениями усиливаются оппозиционные настроения духовенства, выступившего идеологом сплочения общества в защиту религии и религиозной школы. Создание государственных начальных школ обозначало окончание монополии духовенства в системе образования.

¹ Фаизханов Х. Ислахы мэдарис ... С. 51.

² Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранное. М., 1990. С. 51–52.

³ Рахимкулова М. Ф. Медресе «Хусаиния» в Оренбурге. Оренбург, 1975. С. 33–34.

По утверждению М. Гроха, «с приходом капитализма Церковь... потеряла главный бастион своей политической и экономической власти, и духовенство оказалось в какой-то степени в «вакууме власти»... Многие из священников были открыты для различных форм радикализации»¹.

Татарское духовенство оказалось в состоянии исторического выбора в отношении системы образования. Если неприятие системы Н. Ильминского объединило все мусульманское духовенство, то по отношению к системе И. Гаспринского оно разделилось. Первым ее поддержал Ш. Марджани. Часть татарского духовенства, включая муфтия С. — Г. Тевкелева, осознавала, что традиционная система образования находится в кризисе. Наибольшую поддержку новому национальному образованию оказали суфии З. Расули и Г. Баруди, выполнявшие функцию посредников между религиозными низшими слоями и ориентированными на светские изменения представителями буржуазии². Третьей группой, выступившей в поддержку системы Гаспринского, были мурзы. Они были недовольны введением системы министерских школ, которые обозначали утрату ими контроля над духовной жизнью своих общин. Именно мурзы являлись представителями интересов мусульманского населения в органах самоуправления в Уфимской губернии. Своеобразным компромиссом являлось существование Уфимской татарской учительской школы в 1872–1889 гг. Большинство ее выпускников представляли интересы именно мусульманских общественных деятелей. Однако упразднение этой школы обозначало устранение условий для компромисса между мусульманской элитой и государством в сфере образования.

Четвертую группу будущих сторонников «ысул джадид» составляла светская интеллигенция в лице преимущественно выпускников Казанской и Уфимской татарских учительских школ. Они ставили своей целью переход от русскоязычной светской школы к национальной светской школе. В 1893 г. преподаватель КТУШ Шакирджан Тагиров и выпускник УТУШ учитель Имаматдин Сайфуллин создали первые азбуки по звуковому методу на языке казанских татар.

В отсутствие активной деятельности муфтиев С. — Г. Тевкелева, а затем М. Султанова, политика правительства в эпоху конца правления Александра II, а затем и Александра III, проводившего политику преобладания русского этнического начала и уничтожавшего основы местной этнической и религиозной автономии, все более приводила часть лидеров и наиболее активных членов общин к осознанию необходимости реформ в духе Нового времени. Не случайно И. Гаспринский приобретает сторонников своей деятельности именно среди наиболее активных защитников ислама в городах, где противостояние новой политике правительства приняло наиболее открытый характер: в Казани, Оренбурге, Троицке. Наличие в этих районах не только городских, но и сельских общин способствовало не только углублению, но и расширению влияния

¹ Hroch M. *Social Preconditions of National Revival in Europe*. Cambridge, 1985. P. 141, 143–144.

² Хабутдинов А. Ю. Миллет Оренбургского Духовного Собрания в конце XVIII–XIX веках. Казань, 2000. С. 116–128.

мусульманской элиты, сохранению и упрочению ее положения среди татарского общества¹. Идеи создания национальной светской школы, издания газеты как объединителя нации и посредника между нацией и правительством, массового светского книгопечатания являлись логическим продолжением идей о мусульманских мектебах, религиозной пропаганде и издании религиозной литературы. Вначале большинство традиционных лидеров скептически относились к изданию «Тарджемана» и к новому методу, однако спустя несколько лет они нашли практическое применение результатам деятельности И. Гаспринского в сфере религиозной пропаганды, изучения светских предметов и государственного языка своими детьми, будущими сотрудниками и клиентами их фирм.

В 1890-е гг. происходит формирование общенациональной элиты. Постараемся проанализировать деятельность всех четырех групп татарской элиты в создании джадидских институтов. Рассмотрим вначале конкретную деятельность просветителей — соратников И. Гаспринского из класса буржуазии. Гани бай Хусаинов стал основным благотворителем татарского просвещения в конце XIX — начале XX вв. Он понял, что буржуазное развитие является единственным путем выхода мусульманского общества из упадка и стагнации. Событием, изменившим судьбу татарского просвещения, считается встреча в 1893 г. в Самарканде Гани бая с И. Гаспринским, в результате которой там была основана школа звукового, или нового метода (ысул савтия, или ысул джадиде). С переездом в 1890-х гг. в Европейскую Россию, Гани бай, пользуясь поддержкой части татарского общества, проводил свою деятельность в основном среди мусульман Волго-Уральского региона. В 1892 г. при отсутствии муфтия М. Султанова состоялось первое совещание по вопросам реформы школы и просвещения. Оно не принесло реальных результатов, т. к. решения мог принимать только муфтий. Гани баю удалось получить фетву от Рашид-казыя Ибрагима на направление заката (милостыни) на нужды школ. Джадидское образование в городах, как правило, возникало на средства буржуазии.

В 1899 г. начинается новый этап в развитии просвещения: организуются учительские курсы в Каргале. Гани бай согласился обеспечить финансирование, выдвинув свои условия: преподавание по звуковому методу, составление программы, деление на классы и устройство выпускных экзаменов. В программу курсов вошли: преподавание звукового метода, орфография, синтаксис, Коран с таджвидом (правилами чтения), математика, история, география, основы преподавания и воспитания, хадисы, тафсир (толкование Корана). В 1899–1901 гг. на курсах обучались около 210 учителей, представлявших основные районы татарского мира, за исключением Астрахани². В 1901 г. Гани бай получил от З. Расули фетву на обучение детей в русских общеобразовательных и профессиональных школах³.

¹ Хабутдинов А. Ю. Исмагил бей Гаспринский // Федерализм. 1999. № 1. С. 199–211.

² Шәрәф Б. Гани бай. Оренбург, 1913. С. 266–285.

³ Там же. С. 54.

И. Гаспринский и его соратники выдвигают концепцию национально-культурной автономии, при которой каждая нация должна являться юридическим лицом, обладать своими экономическими учреждениями (банками, кооперативами и т. д.), автономной системой образования, просветительскими и благотворительными учреждениями, а также политической структурой. Эта концепция близка к концепции австромарксизма с его идеей национально-культурной автономии¹. Однако И. Гаспринский говорит не об отдельных светских этнических коллективах, а о российских мусульманах как некоем целом — потомках тюркских мусульманских государств. «Тюркская нация» И. Гаспринского обозначала разрыв с екатерининской концепцией миллета отдельных духовных собраний, т. е. являлась способом адаптации к реалиям Нового времени и строительству государства, основанного на этнических началах, в России. Здесь православно-мусульманский союз в России по своему смыслу уже ближе к модели союза двух доминирующих этнических групп в рамках Австро-Венгерской империи по модели Акта о соглашении от 8 июля 1867 г. Здесь территории бывших тюркских государств служат своеобразным аналогом земель короны святого Стефана.

Литература

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранное. — М., 1990.

Рахимкулова М. Ф. Медресе «Хусаиния» в Оренбурге. — Оренбург, 1975.

Правила о мерах к образованию населяющих Россию инородцев, высочайше утвержденные 26 марта 1870 г. // Сборник постановлений Министерства народного просвещения. — СПб., 1884. — С. 673.

Фаизханов Х. Исләхы мәдарис // Тарихи-документаль жыентык. — Казань, 2006.

Фаизханов Х. Рисалә // Тарихи-документаль жыентык. — Казань, 2006.

Хабутдинов А. Ю. Миллет Оренбургского Духовного Собрания в конце XVIII — XIX веках. — Казань, 2000.

Хабутдинов А. Ю. Идеи национальной автономии Исмаил бей Гаспринского и их воплощение в татарском обществе XIX–XX вв. // Ислам и общество: История, философия, культура (феномен Исмаила Гаспринского). — М., 2003.

Хабутдинов А. Ю. Исмагил бей Гаспринский // Федерализм, 1999. № 1.

Шәрәф Б. Гани бай. — Оренбург, 1913.

Hroch M. Social Preconditions of National Revival in Europe. — Cambridge, 1985.

¹ *Хабутдинов А. Ю.* Идеи национальной автономии Исмаил бей Гаспринского и их воплощение в татарском обществе XIX–XX вв. // Ислам и общество: История, философия, культура (феномен Исмаила Гаспринского). М., 2003. С. 183–193.

THE EDUCATIONAL REFORMS OF THE RUSSIAN EMPIRE MUSLIMS OF MODERN TIMES: FROM HUSSAIN FAIZKHANOV TO ISMAIL GASPRINSKY*

Aidar Yu. KHABUTDINOV

Dr. Sci. (Hist.), professor,
Russian State University of Justice
(7a, 2nd Azinskaya str., Kazan,
420088, Russian Federation).
E-mail: aihabutdinov@mail.ru

Abstract. This article is dedicated to the educational reforms of the Russian Empire Muslims proposed by Khusain Faizhanov (1860s) and later by Ismail Gasprinsky (1890s). This conception of modernization is analyzed as part of an ethno-religious entity creation process, which unites all the Russian umma. In this situation this single entity was viewed as a part of Russian communities.

Keywords: Russian Muslims, Russian community, modernization, nation-building, education.



* The article is a revised version of the report, read on the 12th December 2014 at the plenary meeting of the Xth All-Russian scientific education conference «Faizkhanov readings» «Education reforms of eurasian Muslims from Hussain Faizkhanov to Ismail Gasprinsky: historical experience and modern relevance», held in the framework of the Xth International Muslim Forum «The Mission of the Religion and Responsibility of its Followers in the Face of Modern challenges» (December 10–12, 2014, Moscow).

ИСЛАМСКИЕ ЛИДЕРЫ ВОЛГО-УРАЛА И ПУБЛИЧНАЯ ДИПЛОМАТИЯ СОВЕТСКОЙ РОССИИ 1920-Х ГОДОВ: ДОСТИЖЕНИЯ И ПРОБЛЕМЫ

ГУСЕВА

Юлия Николаевна

доктор исторических наук,
доцент, Самарский филиал Московского
городского педагогического
университета (443081, г. Самара,
ул. Стара Загора, 76).
E-mail: j.guseva@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается проблема участия национально-религиозных лидеров Волго-Урала в международных мусульманских конгрессах 1920-х годов, их взаимодействие с яркими представителями мусульманского мира. Используя широкий спектр архивных материалов, автор пытается сделать вывод о характере и эффективности их деятельности в контексте внешнеполитических усилий Советской России в странах Востока и Западной Европы.

Ключевые слова: российские мусульмане, исламская элита, Центральное духовное управление мусульман (ЦДУМ), Восточный отдел ОГПУ, внешняя политика Советской России.

Усиление «мусульманской» составляющей региональных и глобальных политических и идеологических процессов активизирует исследовательский интерес к историческому опыту консолидации исламского мира, а также к публичной (в том числе, т.н. «народной») дипломатии национально-религиозных лидеров в предшествующие периоды. Внешнеполитические усилия Советской России первого постреволюционного десятилетия способствовали выходу на геополитическую арену наиболее одаренных и активных представителей российского тюрко-исламского истеблишмента.

Пересечение геополитических интересов Великобритании и СССР в Афганистане, Индии, на территории будущей Саудовской Аравии, движение за восстановление халифата содержали в себе потенциальную (гласную или негласную) возможность для участия тюрко-мусульманской элиты Советской России в международных мероприятиях, акциях. Учитывая явную слабость советского режима в Средней Азии, на Кавказе и установку на «пробуждение Азии», участие представителей «русских мусульман» в международных мусульманских съездах,

совещаниях и пр. могло усилить не только позиции советского государства в исламском мире, но и способствовать успешному позиционированию самого российского мусульманского сообщества. Так, выходу деятелей Центрального духовного управления мусульман и подконтрольных ему имамов на международную арену также способствовали и относительная «мягкость» советской «исламской» политики, и активизация национально-политических движений в странах Востока.

Советская Россия и ее европейские *vis-a-vis* включились в борьбу за усиление своих позиций в Центральной Азии, на Ближнем Востоке и других регионах Азии. Широко известно, что Великобритания активно поддерживала идею халифата с последующей передачей титула халифа одной из стран, с которой у нее были доверительные отношения (Индия, королевство Хиджаз и пр.). В свою очередь, в 1920 году Коминтерн также высказывался за созыв «Всемирного мусульманского конгресса» с задачей «пробуждения Востока» и борьбы с мировым империализмом¹, что, по сути, отражало сходную с английской заданность на геополитическое доминирование на Ближнем и Среднем Востоке.

Российские мусульмане в общемусульманском движении могли стать выразителем идей, направленных на сопротивление британскому доминированию, или же, наоборот, «работающих» на усиление сепаратизма различных регионов Советской России. Учитывая явную слабость советского режима в Средней Азии, на Кавказе, включение представителей «русских мусульман» в состав делегаций, направлявшихся в страны Востока с особыми поручениями (миссия Г. Ибрагима) или на международные мусульманские конгрессы и съезды (М. Бигиев, Р. Фахретдин), могло принести желаемые результаты.

Не случайно к 1923 году в документах центрального комитета партии, Наркомата иностранных дел (НКВД) и Восточного отдела ОГПУ (ВО ОГПУ) появляется идея о систематическом использовании мусульманского духовенства при решении различных вопросов внешней политики в странах Востока². Этим годом датируется обращение к Ем. Ярославскому от главы НКВД Г. Чичерина о возможности и перспективах использования мусульманского духовенства «как политического орудия» в целях «укрепления политической линии» Советского государства в Персии³. 22 октября того же года начальник Восточного отдела ОГПУ Я. Петерс писал Ем. Ярославскому: «В своей активной работе по мудуховенству мы всегда учитывали то, что положительные результаты этой работы /воззвания, сочувственные резолюции и т. д./ смогут быть использованы и за рубежом. Но всесторонне и глубоко вопрос об использовании мудуховенства для зарубежного влияния встал перед нами сравнительно недавно в результате переписки с НКВД. Эти

¹ Ислам и советское государство. Вып. 1: (по материалам Восточного отд. ОГПУ. 1926 г.) / вступ. ст., сост. и коммент. Д. Ю. Арапова и Г. Г. Косача. — М.: ИД Марджани, 2010. — С. 15.

² РГАСПИ. — Ф.89. — Оп.4. — Д.117. — ЛЛ. 2–6.

³ Там же. — Л. 2.

специальные задания НКВД ставят перед нами задачу особо быстрого и значительного расширения работы»¹.

Тактика временного союза так обозначены в документах разведки: «Советская власть, конечно, по некоторым политическим соображениям не могла оттолкнуть от себя политдеятелей (политических деятелей-Ю.Г.) мусмира, а они, в свою очередь, выдвинули лозунг «через Советскую власть к освобождению мусульман»².

Обе стороны не отказывались от сотрудничества, осознавая его взаимовыгодность. Архивные материалы ВО ОГПУ дают нам некоторое представление и вовлечении и активности ряда крупных российских мусульманских лидеров на международной арене. К примеру, в первые постреволюционные годы Габдерашит (Рашит) Ибрагимов шел на контакт с новой властью, видя в ней потенциального союзника. «В 1919 году по поручению Наркоминдела отправляется небольшая экспедиция во главе с известным лидером панисламистов Рашид-Кази (Ибрагимовым — Ю.Г.) в Поволжье и на Восток с призывом бороться с оружием в руках против Английского империализма на мусульманском Востоке»³.

Одним из наиболее ярких представителей мусульманского мира России того периода, за которым власти внимательно следили и могли привлечь для решения конкретных задач, являлся Муса Джаруллах Бигиев, авторитетный богослов и политик, известный далеко за пределами России.

Внимание властей было приковано к активности этого религиозного деятеля в отношении различных «мусульманских» районов Советской России и бывшей империи⁴. Особо тесные связи, по разным свидетельствам, Бигиев поддерживал с махалля выходцев из России, проживавшими в Гельсингфорсе (Хельсинки), Тампере. Систематическим было общение с Берлином, в котором были сосредоточены наиболее деятельные и авторитетные представители мусульманской эмиграции-выходцы из Российской империи⁵.

Весьма насыщенным было общение Бигиева с турецкими единоверцами. В бигиевском письме от 8 октября 1923 года к имаму г. Казани Амирханову, содержалась инициатива, исходившая от Великого Национального Собрания Турции, относительно проведения сбора средств в пользу «семейств турецких возвращающихся из Грузии и Балканского острова для заселения турецких областей, взамен выселяемых римлян и армян из территории Турции. Турция сама, как истощенная едва ли может обеспечить прибывающие семейства, которых насчитывается в одной лишь Греции около 700 тысяч семейств и которые должны быть пересланы в пустые степи Турции. Письмо это является обращением за них о материальной помощи им и также с призывом к муллам о без-

¹ Там же. — ЛЛ. 5–6.

² ЦА ФСБ РФ. — Ф. 2. — Оп. 1. — Д. 689.

³ ЦА ФСБ РФ. — Ф. 2. — Оп. 1. — Д. 689. — Л. 2.

⁴ О его активности подробнее см.: Хайрутдинов А. Г. Муса Джаруллах Бигиев. — Казань: изд-во «Фен» Академии наук РТ, 2005.

⁵ Гайнетдинов Р. Б. Тюрко-татарская эмиграция: начало XX века — 30-е годы: Исторический очерк. — Наб. Челны: Камский изд. дом, 1997.

отлагательной помощи наподобие христиан, которые сразу отозвались на зов выселяемых христиан из пределов Турции»¹.

Даже поверхностное ознакомление с некоторыми аспектами зарубежной деятельности М. Бигиева дает основания считать его одним из наиболее явных претендентов на участие в «народной» дипломатии Советской России. Широта связей, определенный авторитет в международных исламских кругах, личная одаренность могли быть поставлены на службу государству и национально-религиозной элите и мусульманам страны.

Однако мы наблюдаем неоднозначную картину. В конце 1923 года сложилась весьма неприятная лично для Бигиева и мусульманского сообщества страны ситуация, когда богослову не только запретили выезд на Всемирный мусульманский съезд в Калькутту (должен был состояться в декабре 1923 года), но и арестовали. При этом уже вскоре он был отпущен, а в 1926 году, чуть позже, чем другие, присоединился к российской делегации на Мекканском конгрессе.

Действительно неудачей закончилась попытка М. Бигиева выехать в конце 1923 года на Всемирный мусульманский съезд в Калькутте, который созывался по инициативе Великобритании. Основная идея конгресса заключалась в объединении исламских государств под лозунгом халифата: «Основным вопросом съезда и лозунгом, под которым он будет проходить, является объединение мусульман всего мира. Этот лозунг сейчас имеет большой отклик и этим следует объяснить то сближение, которое существует между находящимися здесь (в Калькутте — Ю.Г.) послами, которые регулярно встречаются и обмениваются информацией»². «...Калькуттский съезд рассматривают как подготовительный к съезду в Турции... Калькуттский съезд будет носить главным образом декларативный характер. Главной целью его является примирение шиитов и суннитов, подготовительные меры к созданию мирового мусульманского халифата. Весной же 1924 года в Константинополе предполагается второй съезд, на котором будут рассматриваться более практические вопросы»³.

В конечном итоге съезд не состоялся, однако подготовка к нему шла полным ходом. В списке из 19 делегатов (октябрь 1923 года) на всемирный мусульманский конгресс в Калькутте, от «русских мусульман» Волго-Уральского региона значились семеро: «от башкир — Абдурашитов, Валидов, Ишмурзин⁴; от уфимских татар — мулла Исхаков; от мусульманской культурной интеллигенции в России Гаяз Исхаков⁵, Апанаев⁶

¹ ЦА ФСБ РФ. — Ф. 2. — Оп. 1. — Д. 662. — Л. 7.

² ЦА ФСБ РФ. — Ф. 2. — Оп. 1. — Д. 731. — Л. 4.

³ Там же. — Л. 7.

⁴ В комментариях значилось: «племянник Абухади Ишмурзина, проживает за границей третий год».

⁵ Исхаков (Исхаки) Гаяз (Мухамметгаяз) (1878–1954) — писатель, журналист, деятель татарского национального движения. С 1918 года находился в эмиграции, в рассматриваемый период, вероятно, проживал в Германии. 1 Hroch M. *Social Preconditions of National Revival in Europe*. Cambridge, 1985. P. 141, 143–144.

⁶ Это был один из представителей крупного клана казанских купцов, предпринимателей, религиозных и общественных деятелей Апанаевых: Мухаммадбадретдин Абдулкаримович (1867 — после 1937) или Абдулла Мухамметюсупович (1873–1937).

и Акчурина¹». В ноябре 1923 года должен был получить делегатский мандат еще один член Центрального Духовного Управления².

Муса Бигиев собирался выехать на Калькуттский съезд как частное лицо и для этого в конце сентября-начале октября ходатайствовал в Наркомат иностранных дел о выдаче ему визы³. Однако, как известно, в ноябре 1923 года он был арестован и одним из центральных предъявленных общественному деятелю обвинений стала его приверженность идеям т. н. панисламизма, под которым подразумевалось объединение всех мусульман под политическими и религиозными лозунгами⁴.

Отметим, что, судя по бигиевским заявлениям и трудам⁵, вопрос об усилении позиций национально-религиозной элиты российских тюрок-мусульман должен был быть решен за счет привлечения к ним внимания широкой зарубежной общественности, мусульманской эмиграции, активизации их внешнеполитических контактов и включения в мировые процессы. «Мусульмане всей земли, объединяйтесь!» — идея объединения всех мусульман под началом новой Турции, государства — главы исламского халифата, «обеспечивающее интересы и процветание мусульман и их независимость», которую старательно пропагандировал Бигиев⁶.

Концепция халифатизма, равно как и особый статус и права, на которые могло претендовать мусульманское сообщество России, закрепить и отстаивать которые можно и должно было, опираясь на ЦДУ и поддержку зарубежных единоверцев, — не только не совпадали с интересами государства, но и шли вразрез с его внутри- и внешнеполитическими интересами.

Кроме того, отстаивание идеи неделимости Турции как «государства-хранителя ислама», поддержка идеи халифатизма и турецких национальных движений, активное влияние высших религиозных органов мусульман России на происходящие в стране и мире процессы — все это при реальном воплощении идей М. Бигиева расширяло рамки активности «мусульманских наций» до масштабов вмешательства в складывавшуюся систему государственно-правовых отношений, внешнеполитических приоритетов Советской России, в порядок взаимодействия «власть-общество», «власть-религиозные институты». Это, естественно, не могло найти поддержки у властей: поэтому был невозможен его выезд

¹ Возможно, речь идет о крупном симбирском татарском промышленнике Ибрагиме Курамшевиче Акчурине (1859–1933).

² ЦА ФСБ РФ. – Ф. 2. – Оп. 1. – Д. 731. – Л. 10.

³ Там же. – Л. 5. (К сожалению, мы можем только предполагать о ком идет речь: в источнике нет указания на конкретное лицо).

⁴ ЦА ФСБ РФ. – Ф. 2. – Оп. 1. – Д. 656. – Л. 10.

⁵ Муса Джаруллах Бигиев. Избранные труды. В 2-х тт. Т. 2 / Сост. и пер. с осман. А. Хайрутдинова. – Казань: Тат. книж. изд-во, 2006. – С. 11–17.

⁶ Имеются ввиду «Обращение к Великому Национальному Собранию Турции» и «Воззвание к мусульманским нациям» [Опубликованы: Там же].

⁷ Муса Джаруллах Бигиев. Избранные труды. В 2-х тт. Т. 1 / Сост. и пер. с осман. А. Хайрутдинова. – Казань: Тат. книж. изд-во, 2005. – С. 92.

в 1923 году в Калькутту. Не исключено, что одной из причин ареста было стремление богослова выехать на данное мероприятие.

Поэтому, на первый взгляд, кажется совершенно нелогичным приезд М. Бигиева в качестве члена официальной делегации на Мекканский конгресс 1926 года. Как значилось в протоколах Конгресса: в работе десятого заседания, в воскресенье, 27 июня 1926 года впервые присутствовал, кроме прочих лиц, «Муса Бигиев, новый русский делегат, присоединившийся к русской делегации»¹.

Попробуем ответить на вопрос: почему это стало возможным? По нашему мнению, сыграли свою роль изменение общественных взглядов самого Бигиева и жесткая позиция государственных органов. Действительно, после ареста 1923 года М. Бигиев старательно избегал открытых заявлений и публикаций в духе халифатизма, поддержки Турции. В отношении российского муфтията, его взаимодействию с обществом и государством М. Бигиев занимал позицию «модернистов», призывавших к сотрудничеству с Советами и невмешательству в политическую сферу, что вполне соответствовало интересам государства.

Широко известно, что российская делегация весьма успешно участвовала в работе мусульманского Мекканского конгресса 1926 года. Деятельность советской делегации, возглавляемой муфтием ЦДУМ Р. Фахретдином, «в значительной мере способствовала успеху последнего и в то же время содействовала провалу другого конгресса, который в противовес Мекканскому пыталось созвать в Каире египетское духовенство для избрания халифа... Сам Конгресс собственно был одним из первых шагов к внутренней интеграции мусульманского мира», — справедливо отмечает В. Романенко².

Однако для самих советских мусульман он не смог стать очередным объединительным этапом, несмотря на то, что он вызвал большой интерес верующих внутри страны. Как отмечалось в одном из документов ВО ОГПУ: «Делегация с Мекканского конгресса вернулась в Уфу 19/IX-26 г., для их встречи была выслана делегация в составе 6 человек. Доклад о Мекканском конгрессе был заслушан 24/IX. Присутствовало 300 человек мужчин и около 100 женщин. Доклад делал Тарджиманов, который описал подробно путешествие делегации и деятельность Мекканского конгресса. После доклада собранием было постановлено послать приветственные телеграммы Президиуму ВЦИКа и в Наркоминдел»³.

Отмечаемая в документах активность и интерес верующих к делегации ЦДУМ, вернувшейся из Мекки, напротив, стала одним из факторов, ускоривших подготовку антиисламского законодательства. Успех советской делегации вызывал раздражение, так как любые усилия, направленные на поддержание религиозности именовались «антисоветчиной»⁴.

¹ Романенко В. С. Сотрудничество советской дипломатии и мусульманского духовенства СССР в 20-е годы XX века: Научно-исторический очерк. — Изд-во: НИМ «Махинур», Н. Новгород, 2005. URL: <http://www.idmedina.ru/books/islamic/?3963> (дата обращения 16.11.2014).

² Там же.

³ ЦА ФСБ. — Ф. 2. — Оп. 5. — Д. 327. — Л. 26.

⁴ Подробнее см.: Гусева Ю. Н. Российский мусульманин в XX веке. — Самара: Офорт, 2013.

Анализируя международные контакты волго-уральских мусульман в начале и середине 1920-х годов (устойчивые связи имелись с единоверцами Германии, Турции, Финляндии, Японии, Персии, Средней Азии и других территорий), можно заключить, что они были устоявшимися (имели историческую основу), разветвленными и вполне могли быть использованы для реализации конкретных внешнеполитических задач. Об этом, в частности, красноречиво свидетельствуют материалы подготовки к Калькуттскому (1923 год) и Мекканскому (1926 год) мусульманским конгрессам¹.

Постепенно формируется узкий круг лиц, которые представляли интересы Советской России на международных форумах. Эти национально-религиозные лидеры отвечали, кроме прочего, следующим критериям: наличие связей с исламскими элитами в странах Ближнего Востока и Центральной Азии, внешняя лояльность новому режиму; высокий уровень богословской и языковой подготовки и авторитет внутри российской уммы.

Архивные документы свидетельствуют, что государство всячески пыталось контролировать подготовку и деятельность Р. Фахретдина, К. Тарджиманова, М. Бигиева и других волго-уральских мусульманских деятелей на конгрессах и съездах. И несмотря на стремление мусульманской элиты Волго-Уральского региона заручиться поддержкой зарубежных держав в деле достижения своих национально-религиозных интересов, ограниченность кадрового потенциала, внутривнутриполитическая обстановка и усилия государства, направленные на блокирование тюрко-исламских проектов, могущих нанести урон национальной безопасности, сдерживали активность представителей российской уммы в сфере советской публичной дипломатии. Но, несмотря на указанные сложности, участие в подобных мероприятиях, переписка и обмен мнениями, безусловно способствовали усилению влияния этих лидеров как внутри страны, так и за ее пределами.

В начале 1920-х годов советские государственные и партийные лидеры стали четко осознавать задачу использования лояльных власти иерархов для налаживания контактов и усиления влияния Советской России в различных мусульманских странах и, с другой стороны, недопущения на мировые площадки, где обсуждалась судьба восточных государств и ислама, тех лидеров, которые могли ставить на повестку дня вопросы, «неудобные» для советской власти. Закономерно, что советские дипломаты, разведчики и контрразведчики с учетом этих обстоятельств оценивали вероятность использования связей представителей тюрко-мусульманской эмиграции (Гаяза Исхаки, Абдуррашита Ибрагима и др.), а также лояльных властям авторитетных лидеров (Ризаэтдина Фахретдина, Мусы Бигиева и пр.) для установления формальных и неформальных связей с исламской элитой за рубежом.

¹ ЦА ФСБ РФ. – Ф. 2. – Оп. 1. – ДД. 731, 690.

Литература

Гайнетдинов Р.Б. Тюрко-татарская эмиграция: начало XX века — 30-е годы: Исторический очерк. — Наб. Челны: Камский изд. дом, 1997.

Гусева Ю.Н. Российский мусульманин в XX веке. — Самара: Офорт, 2013.

Ислам и советское государство. Вып. 1: (по материалам Восточного отд. ОГПУ. 1926 г.) / вступ. ст., сост. и коммент. Д. Ю. Арапова и Г.Г. Косача. — М.: Изд. дом Марджани, 2010.

Муса Джаруллах Бигиев. Избранные труды. В 2-х тт. Т. 1 / Сост. и пер. с осман. А. Хайрутдинова. — Казань: Тат. книж. изд-во, 2005.

Муса Джаруллах Бигиев. Избранные труды. В 2-х тт. Т. 2 / Сост. и пер. с осман. А. Хайрутдинова. — Казань: Тат. книж. изд-во, 2006.

Романенко В.С. Сотрудничество советской дипломатии и мусульманского духовенства СССР в 20-е годы XX века: Научно-исторический очерк. — Н. Новгород: Изд-во: НИМ «Махинур», 2005.

Islam in Russia: genesis and evolution

ISLAMIC LEADERS OF THE VOLGA-URALS REGION AND PUBLIC DIPLOMACY OF SOVIET RUSSIA OF THE 1920S: ACHIEVEMENTS AND PROBLEMS

Yuliya N. GUSEVA

D. Sci. (Hist.), associate professor,
Samara Branch of Moscow City Teachers`
Training University (76, Stara Zagora str.,
Samara, 443081, Russian Federation).
E-mail: j.guseva@mail.ru

Abstract. The article is devoted to the problem of participation of national and religious leaders of Muslims of the Volga-Urals region in the international Muslim Congress in 1920s. The author makes a conclusion about the nature and effectiveness of their activities in the context of foreign policy efforts of Soviet Russia in the Eastern and Western Europe.

Keywords: Russian Muslims, the Islamic elite, the Central Spiritual Administration of Muslims (TsDUM), East Division of the OGPU, the foreign policy of Soviet Russia.



КАДИРИЙСКИЕ ТРАДИЦИИ НА СЕВЕРНОМ КAVKAZE В СВЕТЕ УЧЕНИЯ ШЕЙХА КУНТА-ХАДЖИ КИШИЕВА

САМПИЕВ

Ахмет Алиханович

кандидат исторических наук,
эксперт Центра изучения проблем
национальной
и международной безопасности.

ТУШКОВА

Юлия Валерьевна

аспирант.

Институт международных отношений
и мировой истории Нижегородский
Государственный Университет им. Н.И.
Лобачевского (603005, Нижний Новгород,
ул. Ульянова, 2).
E-mail: ylygina@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена некоторым специфическим чертам тариката кадирия, распространенным на территории Чеченской и Ингушской республик, и биографии чеченского мусульманского духовного лидера Кунта-Хаджи Кишиева. Проанализированы особенности исполнения практики тариката, в т.ч. и отправления громкого зикра. Выявлены основные проблемы в исследовании тариката. Авторы отмечают важность и значимость изучения биографии и творчества чеченского шейха Кунта-Хаджи.

Ключевые слова: Чечня, Ингушетия, тарикат, кадирия, Кунта-Хаджи Кишиев.

В суфийской традиции немалая роль отводится тарикату как методу воспитания человека и совершенствования его душевных качеств.

В традиционной мусульманской литературе под тарикатом понимается «особый шариатский путь, который быстро и за короткое время приближает раба к Всевышнему Аллаху путем очищения его сердца от плохого характера, дурных мыслей и отвлеченности от Аллаха»¹. Размышляя о тарикате, алимы обычно говорят, что «это суть и основа Ислама, это дорога, особый путь, которого придерживается стремящийся к познанию Аллаха»².

Традиционно полагается, что в суфийском учении сложилось 12 основных тарикатов: рифаия, ясавия, шазилия, сухравардия, чистия, кубравия, бадавия, кадирия, мевлеви, бекташи, халватия, накшбандия-хваджаган, которые возникли в рамках хорасанской, месопотамской, мавераннахрской и магрибинской мистических традиций. Позднее в этот список вошли дасукия, садия, байрамия, сафавия. Эти братства дали начало всем многочисленным ветвям,

¹ Рамазанов К.-Х. Тарикат – истинный путь Ислама. Махачкала, 2008. С. 4.

² Тарикат. Исламский информационный портал. URL: <http://www.islam.ru/content/book/780>.

сложившимся впоследствии в самостоятельные тарикаты¹. Здесь стоит отметить, что виды тарикатов никак не связаны с противоречиями между ними: во время зарождения тарикатов алимы и ариффы пытались подстроить учение Муххамеда под нужды своих мюридов, которые имели различные характеры и другие особенности. Таким образом, тарикат — это своего рода оптимальный, наиболее близкий путь духовного совершенствования мусульманина, который продиктован личными потребностями каждого верующего.

Распространяясь далеко за пределы своего происхождения, тарикаты получили широкое хождение среди мусульман, оказав огромное влияние как на религиозную, так и на социальную жизнь различных народов.

Одним из наиболее распространенных тарикатов на Северном Кавказе, особенно в Чечне и Ингушетии, оказался тарикат кадирия². На Северном Кавказе этот тарикат тесно связан с именем шейха Кунта-Хаджи Кишиева (или Кишинского), который распространял это учение среди вайнахов.

Учитывая специфику региона, стоит отметить, что само учение развивалось по особенным ритуальным канонам: «первые общины тариката кадирия имели вполне классическую структуру суфийской общины: в центре ее находится муршид, его окружает ближний круг муридов, среди которых могут быть члены его семьи, как правило сыновья, а затем более дальний круг в лице последователей, родственников и клиенты»³. В XIX в. таким муршидом для чеченцев и ингушей стал Кунта-Хаджи Кишиев.

С точки зрения Кунта-Хаджи, любой мусульманин благодаря исполнению практик определенного тариката может стать муршидом определенного шейха независимо от того, встречался ли он с последним или нет. Подобная трактовка противоречит большинству вирдовых братств, которые настаивают на присутствии живого шейха. Защищая свое мировоззрение, кунтахаджисты в таких дискуссионных вопросах обычно парируют, отвечая, что при проведении своих практик они опираются на дух вечно живого Кунта-Хаджи, принесшего учение на землю вайнахов. Осуществление «символических» встреч со своим муршидом они проводят в месте захоронения основателя вирда — зиярте (точнее, на месте захоронения его матери, т. к. сам Кунта-Хаджи умер в ссылке в Новгородской обл.). А компенсацией отсутствия муршида в мире живых является частота и регулярность практики вирда, в которой не допускаются нововведения в ритуал зикра, что в свою очередь не усложня-

¹ Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. М., 1989. С. 17.

² Дьяков Н.Н. Тарикаты арабского Магриба и Северного Кавказа в эпоху европейской колонизации // Россия, Запад и мусульманский Восток в Новое время. СПб., 1994. С. 45–46.

³ Об Альберте Фатхи см.: Альберт Фатхи: статьи и воспоминания / сост. Р.Ф. Марданов. – Казань: Тамга, 2007; Ахунов А. Тропинка к книге. Археограф и библиограф Альберт Фатхи // Казань, 1999. № 12. С. 77–78.

⁴ Хизриева Г. Вирдовые братства на Северо-Восточном Кавказе. URL: <http://06region.ru/biblioteka/article/1375-2009-07-20-11-16-31>.

ет вирдовую практику, но и не облегчает духовный путь муриду такого тариката.

Само отправление зикра является одним из отличительных признаков кадирийского тариката. В суфийских братствах существует две традиции зикра:

- индивидуальный (личный), отправляемые уединенно в келье;
- коллективный (громкий) зикр, совершаемый вслух совместно на собрании общины (обычно в ночь на пятницу).

Кадирийский тарикат отправляет зикр коллективно. Кунтахаджис-тами разработан целый комплекс действий (определенное положение тела, дыхание, музыкальное сопровождение, голос, ритм), целью которого является достижение экстатического состояния, в котором отправляющий зикр как бы приближается к Богу. Сам ритуал представляет собой нескончаемое повторение имени Аллаха, которое сначала сопровождается медленными телодвижениями, впоследствии переходящими в быстрый бег по кругу против часовой стрелки¹.

Среди последователей Кунта-Хаджи исключительное значение придавалось ритуалу приобщения к зикру, во время которого шейх, глава обители, строго конфиденциально разъяснял новому члену братства формулу и методику отправления зикра, принятого в братстве. «Согласно традиции, громкий зикр символизирует кружение ангелов вокруг трона Аллаха»². Во время обряда муршид берет своего ученика за руку и просит его признать в своей душе святость избранного наставника. Помимо выполнения 5 обязательных намазов, вступающий в ряды кадирийцев, должен произнести стократно молитву «Ля-илях-илля-Ла (Нет божества кроме Аллаха», после чего посвящение считается завершенным, и ученик может участвовать в коллективном зикре.

Несмотря на огромную значимость кадирийской традиции на Северном Кавказе, научное исследование этого тариката представляет огромные сложности как для религиозных, так и для научных деятелей. И прежде всего эти сложности связаны с именем самого Кунта-Хаджи.

Биографические данные Кунта-Хаджи Кишиева очень скудны и не всегда достоверны. Так, до сих пор неизвестна точная дата его рождения: по одним данным, Кунта-Хаджи родился примерно в 1800 г.³, по другим — примерно в 1830⁴. Одни ученые утверждают, что Кунта-Хаджи с детства отличался кротостью характера и желанием изучать религию. Выдающиеся шейхи и улемы якобы отмечали его способности к учебе. Другие же, например его ученик Абду Салам

¹ Комаров А.С. Сушность исламского мистицизма // Электронный журнал «Суфий». 2001. URL: <http://oldsufiwebzine.wordpress.com/tag/%D0%B7%D0%B8%D0%BA%D1%80/page/4/>.

² Роцин М. Суфизм по-чеченски // Альманах «Статус-кво». 2004. URL: http://www.statusquo.ru/691/article_759.html/.

³ URL: <http://ru.rodovid.org/wk/%D0%97%D0%B0%D0%BF%D0%B8%D1%81%D1%8C:869202>.

⁴ Роцин М. Суфизм по-чеченски // Альманах «Статус-кво». 2004. URL: http://www.statusquo.ru/691/article_759.html/.

Тутгиреев из села Алхан-Юрт, неоднократно подчеркивают, что «шейх не получил систематического образования, был неграмотным и не знал иного языка кроме чеченского»¹.

Наиболее правдивые вехи его биографии — это хадж (примерно 1850 г.) и ссылка в Новгородскую губернию в г. Устюжино. По официальным данным в ссылке шейх находился более 2 лет. Выписка из Ведомости о лицах, находящихся под надзором полиции Новгородской губернии в городе Устюжно и уезде, за 1865 год гласит, что под номером 18 данных ведомостей проходит «Чеченец Ших Кунты. Возраст 35 лет. Сослан за распространение фантастического учения «зикра». Проживает в Устюжно, постоянных занятий не имеет. Получает в месяц 1 руб. 80 коп. Женат, жена живет на их родине»². Кроме того, среди установочных данных встречается место рождения — селение Исти-Су и место последующего проживания — Илсхан-Юрт. Известно, что отца звали Киши (поэтому Кишиев), а мать — Хеда.

Несмотря на скудные биографические данные его основателя, учение Кунта-Хаджи Кишиева оказывало и продолжает оказывать сильное влияние на вайнахов. Его учение призывает к мирному сосуществованию, отказу от войны и самосовершенствованию каждого мусульманина в духовном плане. В одной из своих записей о Кунте-Хаджи его ученик Абду Салам Тутгиреев приводит следующие слова шейха относительно учения: «Мне был голос свыше, уверявший, что, когда на правоверного падут несчастья, он должен очиститься от собственных прегрешений. Обратившись к Всевышнему с молитвой, милостыней и в смирении поста, он получит прощение Небес»³.

Тема смирения пронизывает все учение Кунта-Хаджи: отказ от военных действий, активного сопротивления, недопустимость вражды между мусульманами оказали огромное впечатление на народ, который практически был истреблен. А громкое отправление зикра, являясь мощным психологическим стимулом, поднимало дух свободолюбивых горцев и объединяло в сплоченный коллектив уставших от Кавказской войны вайнахов.

В противовес Шамилю, который ратовал за продолжение борьбы, шейх Кунта-Хаджи проповедовал сердечную любовь к ближнему, всепрощение, порицал безнравственные поступки, в т. ч. войну, призывал к развитию духовной культуры, следованию веками сложившимся на вайнахской земле адатам и традициям, которые нравственно обогащали чеченцев и ингушей.

После падения имамата Шамиля число сторонников Кунта-Хаджи стало стремительно возрастать и к 1860 г. Достигло 5 000 чел.⁴ Увеличиваю-

¹ Зелькина А. Учение Кунта-Хаджи в записи его мюрида // Этнографическое обозрение. № 2. 2006. С. 36.

² Ибрагимова З.Х. Мир чеченцев XIX век. М.: ПРОБЕЛ-2000, 2007. С. 68.

³ Зелькина А. Указ. соч. С. 39.

⁴ Роцин М. Из истории ислама в Чечне // Ислам на Северном Кавказе: история и современность. Прага: Medium Orient, 2011. С. 30.

щееся число сторонников зикра обеспокоило царскую власть. И в 1863 г. Шейх Кунта-Хаджи был схвачен и отправлен в ссылку в Новгородскую область. Но, даже находясь в ссылке, этот человек не проявлял никакой агрессии или непослушания, он старался со всеми обходиться с должным вниманием и уважением. Это подтверждают впечатления от личной встречи с Кунта-Хаджи дореволюционного историка И. Попова в 1866 г.: «Беседуя с ним, я был поражен его тактом держать себя, его умением вести беседу, улыбкою, жестами, его величественной осанкой. Одним словом, человек этот был создан из массы симпатий и благородства. Это был обаятельный человек»¹.

В свете последних событий, происходящих на Северном Кавказе, становится актуальным распространение учения Кунта-Хаджи Кишиева. Именно этот высокоморальный и нравственный человек за его сострадание и желание спасти вайнахов от неминуемой гибели получил высокое признание и имя Эвлия (Святой). Его учение производит очень сильное эмоционально-психологическое воздействие на людей, поэтому, по нашему мнению, анализ его жизни, учения и деятельности требует более пристального внимания со стороны философов, регионоведов и историков.

Литература

Бахаров М. Нравственно-религиозное учение суфия Кунта-Хаджи Кишиева // Сердало. № 5 (9694). 19 янв.

Дьяков Н.Н. Тарикаты арабского Магриба и Северного Кавказа в эпоху европейской колонизации // Россия, Запад и мусульманский Восток в Новое время. СПб., 1994. С. 27–50.

Зелькина А. Учение Кунта-Хаджи в записи его мюрида // Этнографическое обозрение. № 2. 2006. С. 34–46.

Ибрагимова З.Х. Мир чеченцев XIX век. М.: ПРОБЕЛ-2000, 2007. 1024 с.

Рамазанов К. — Х. Тарикат — истинный путь Ислама. — Махачкала, 2008. 40 с.

Роцин М. Из истории ислама в Чечне // Ислам на Северном Кавказе: история и современность. Прага: Medium Orient, 2011. С. 28–40.

Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. М., 1989. 231 с.

¹ *Бахаров М.* Нравственно-религиозное учение суфия Кунта -Хаджи Кишиева // Сердало № 5(9694). 19 янв. С. 3.

QADIRI TARIQA TRADITIONS IN THE NORTH CAUCASUS IN THE LIGHT OF THE TEACHINGS OF SHEIKH KUNTA-HAJI KISHIYEV

Akhmet A. SAMPIEV

Cand. Sci. (Hist.), expert of the Center for International and National Security Research.

Yuliya V. TUSHKOVA

graduate student.

Institute of International Relations and World History, Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod (14, 2 Ulyanova str., Nizhni Novgorod, 603950, Russian Federation).
E-mail: ylygina@yandex.ru

Abstract. The article is devoted to some specific features of Kadiria Tariqa, which is spread on the territory of Chechnya and Ingushetia. Some aspects of Kunta-Haji Kishiev's biography, confirmed by quotes are considered. The article analyzes practice of the Tariqa, including the loud Zikr. The basic problems in the study of Tariqa are shown in the article. The authors note the importance and significance of studying the biography and work of the Chechen Sheikh Kunta-Haji.

Keywords: Chechnya, Ingushetia, Kadiria, Tariqa, Kunta-Haji Kishiev.



ДЖАДИДЫ БУХАРЫ И ИХ НЕЗАПАДНЫЙ НАЦИОНАЛИЗМ



НУРУЛЛА-ХОДЖАЕВА

Наргис Талатовна

доктор философских наук, старший научный сотрудник, Институт востоковедения РАН (107031, Москва, ул. Рождественка, д. 12).

E-mail: Nargis.nurulla@gmail.com

Аннотация. Ранняя концептуализация нации и национализма по всей Центральной Азии в конце XIX – начале XX в. была реакцией на завоевание региона царской Россией. Для освоения модернистских проектов бухарское общество купцов и пилигримов с подачи известного татарского просветителя И. Гаспринского, выдвигает новую элиту: джадидов. Большинство джадидов представляли национализм в менее политизированных, незападных красках, т.к. базовой ценностью для них был полиэтничный народ (миллет). В таком контексте джадиды настаивали на первенстве образования и культуры в вопросах развития нации. Сегодняшний интерес к идеям бухарских джадидов, к их интерпретации вопросов развития может помочь сохранить и развить социокультурную многополярность и сформировать нужный для государств региона феномен гражданства.

Ключевые слова: джадидизм, Бухара, Центральная Азия, нация, национализм.

Уникальная особенность национализма заключается, вероятно, в том, что он не может представляться, как другие «измы». То есть, национализм не обладает центральным основополагающим ядром, как, например, социализм или либерализм, и, естественно, он не имеет основоположника. Эта уникальность кроется в его многообразии. Такой подход не совсем согласуется с идеями последователей Эдварда Саида, считавших, что европейское чувство национальности связано с построением Ориентал Другого, и что в самих колониях национализм перекрашивался в соответствии с национальными приоритетами метрополий¹. Можно предположить, что национализм и его социокультурные и политические заимствования не имеют столь универсальный характер, и это видно на примере незападного национализма бухарских джадидов.

Ранняя концептуализация нации и национализма по всей Центральной Азии конца XIX – начала XX вв. была реакцией на завоевание региона царской Россией и ее колониальное господство. Для освоения модернистских проектов бухарское общество купцов и пилигримов с подачи известного татарского просветителя

¹ Саид Э. Ориентализм. Доступ: <http://politzone.in.ua/index.php?id=232> (проверено 09.02.2014).

И. Гаспринского выдвигает новую элиту: джадидов (от араб. усул-и-джадид — новый метод). Многие исследователи предпочитают изображать джадидов как группу, которая «сформировалась в ходе догоняющей Европу модернизации и была одним из итогов этого вынужденного процесса, определяющегося последствиями или опасностью европейской экспансии»¹. Однако джадиды, при всем своем интересе к западным идеям, «отрицали фундаментальную для Запада мысль о приоритете личности»². Их базовой ценностью был полиэтничный народ (миллет), и национализм они представляли в менее политизированных, незападных тонах. Джадиды настаивали на первенстве образования и культуры в вопросах развития нации, т. к. как эта сфера в Бухарском эмирате, с его административным регулированием со стороны эмира и политическими ограничениями царской администрации, все более превращалась в их глазах в набор сложных и бесцельных процедур, сочетающихся с социально чужеродными институтами. Схожий процесс наблюдается в колониальной Индии того времени — это то, что Махатма Ганди назовет «потоком культурной “антиполитики”»³.

До возникновения так называемого печатного капитализма (конец XIX — начало XX в.) особую значимую роль в процессе обсуждения темы наций в Бухаре играла особая социально-коммуникационная культура, которая сохранялась в этом городе благодаря космополитической по европейским меркам специфике (умение ее жителей уважать культуру других народов, не умаляя свою, говорить на многих языках и не питать особого пристрастия к принципу разделения по языкам). На этой основе общество выдвигает концепцию космополитизма (тадж. *ja-honshahrivandi* — гражданство мира). Бухарское общинное воспитание не позволяло акцентировать принадлежность к той или иной этнической группе. Исследователи замечали, что узбеки Бухары называли себя узбеками, хотя говорили исключительно на персидском⁴ (т. е., на таджикском). Так же вели себя и бухарские евреи, сосредоточившие в своих руках всю региональную торговлю, — между собой и с другими они общались на таджикском диалекте. В большинстве своем бухарцы (будучи достаточно продвинутыми в плане масштабной международной коммерции) осознавали свою общность перед лицом внешних обстоятельств и потому были заинтересованы в грамотном руководстве общинным хозяйством, стремясь к введению и развитию интенсивного коммерческо-мануфактурного производства⁵.

¹ Косач Г.Г. Становление современных форм политической жизни на Востоке // История Востока. В 6 т. Т. IV. Кн. 2. Восток в Новое время (конец XVIII – начало XX в.). М.: Медина, 2005. С. 151.

² Валиханова Н.С. Историография национальных движений партий Средней Азии в период 1917–1991 гг.: дис. ... д.и.н. : 07.00.09 / Московский государственный университет сервиса. М., 2001. С. 21.

³ Hansen T.B. *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*. Princeton: Princeton University Press, 1999. P. 48.

⁴ См.: Сухарева О.А. Бухара XIX – XX вв.: позднефеодальный город и его население. М.: Наука, 1966

⁵ См.: Нурулла-Ходжаева Н.Т. Эвристический потенциал философско-культурологического анализа общины в Центральной Азии // Философия и культура, 2014. № 11. С. 1592-1604.

В местных общинах (махалла) популярными на протяжении веков были собрания, куда приглашались специальные люди (афсанакон, киссакхон, латифагуй и т. д.) для пересказов историй (иногда с кукольными представлениями). Кроме того, во многих общинах были популярны такие социальные институты, как алав-хона (дом огня); хонако (прибежище суфиев и дервишей)¹, схожие с ним далоилхона, корихона; хофизхона (дом, где собирались для чтения стихов); караван сараи (там где собирались послушать рассказы купцов и суфиев о далеких путешествиях); китоб хона (местные библиотеки); чой хона (чайные); особые общинные посиделки: гап, биби сешанбе, мушкил-кушо и т. д.

На собраниях, кроме обсуждений фрагментов Корана (и комментариев к нему), популярными оставались Бедил-хони, Хофиз-хони (обсуждения образов из поэм Бедиля, Хофиза), «Шахнаме» Фирдавси, Руми и т. д. Такие формировали местный национальный колорит, т. к. часто в знаковых сюжетах люди начинали видеть новые менее традиционные интерпретации.

Начало деятельности джадидов в Бухаре связывают с именем известного общественного деятеля Ахмади Дониша (1827–1897) (хотя сам он не называл себя джадидом). А. Дониш был первым среди просветителей Бухары, кто представлял Россию как один из источников знаний, способный перестроить бухарское общество. Он был первым среди бухарцев, кто говорил о необходимости создания парламентской монархии в Бухаре. Благодаря его трудам (его интерпретации истории) тема миллат (нация и государственное строительство) начинает обсуждаться интеллектуалами. Это позволяет шире использовать определенные религиозно-культурные символы, идеи и ценности. Во многом последователи Дониша стали пионерами постановки задачи изобрести и переосмыслить историю. И сделать это не только во имя спасения собственной запутанной идентичности, но чтобы сформировать сплоченную сущность из разрозненно застывшего бухарского общества.

К произведениям по истории конца XIX в. относятся книги: Мулла Алим Мардум Ходжи «История Туркистана»; Мухаммед Салиха «Новая история Ташкента»; Ахмади Дониш «Жизнеописание эмиров священной Бухары»; Мирза Азим Сами «Подарок шаху» (об истории завоевания Бухарского ханства); Мухаммад Юсуф ибн Бабаджанбек Баяни «Династия Хорезмшахов» и др.

Эти книги обсуждались студентами многочисленных медресе Бухары. О числе студентов таких учебных заведений говорили многие летописцы. Например, Мухаммадали Балджуони в книге «Та’рихи нофе’» («Полезная история», написана в 1920-х гг.) писал, что «в Бухаре было около 400 медресе и корихона... и в самых известных их них, а таковых было 78, училось 34 тыс. студентов»². Н. В. Ханыков считал, что в Бухарском

¹ Бартольд В. Погребение Тимура // Сочинения. Т. II Ч. 2. М.: Наука, 1964. С. 30

² Балчуони М. Таърихи нофеъи // Балчуони, Мухаммадали ибни Мухаммадсайид. Душанбе: Ирфон, 1994. С. 32.

эмирате было около 180–200 медресе. В каждом из них было 180–200 студентов. То есть, речь идет о 15–16 тыс. чел., что составляло 1/6 от всего населения эмирата¹. Абдурауф Фитрат в книге «Баеноти Саехи Хинди» («История индийского путешественника», 1912 г.) писал о 200 известных бухарских медресе². Эти цифры дают представление об общей картине образовательной системы древнего города. Правда, качество такого образования вызывало сомнения у многих современников, тем не менее масштаб способен поставить под вопрос известный миф о неграмотности народов региона до октября 1917 г.

Среди джадидов Бухары, Самарканда и других городов были известные общественные деятели: М. Хайрат (1878–1902), А. Савдо (1823–1873), мулло Икромча (1847–1925), Садриддин Айни (1875–1954), Туракул Зехни (1891–1983), Садри Зие (1867–1932), Мухаммаджон Муками (1851–1903), Махмудходжа Бехбуди (1875–1919), Накибхон Туграл (1864–1919), Закирджон Фуркат (1858–1909), Аваз Отар (1884–1919), Абдукадир Шакури (1875–1943), Абдулвохид Мунзим (1877–1934), Хамза Хакимзода Ниязи (1889–1929), Абдурауф Фитрат (1886–1937), Абдукадыр Мухиддинов (1892–1934), Файзулло Ходжаев (1896–1938) и др. В большинстве своем они имели возможность учиться в лучших медресе города и знали о недостатках и достоинствах системы. Фитрат писал по этому поводу: «Вот она, священная Бухара, воспитавшая 400 тысяч учебных и разславшая во все концы мира. Раньше она была владычицей таких могучих научных сил... Теперь увы! К великому несчастью, я сознаю, что это... при наличии всех путей для прогресса [Бухара] стала страной окруженной горами глупости и закованной в цепи презрения!»³. Выход из этого кризисного состояния, по мнению джадидов, может принести модернизация образовательной системы, которая веками оставалась основой жизни в Бухаре. По этой причине джадиды знакомят молодежь с новыми методами образования, также помогая наиболее одаренным из них уехать учиться за пределы эмирата. По некоторым архивным данным около 250 студентов из Бухары в 1913 г. учились в Турции⁴.

С другой стороны, увлечение Турцией не означало, что джадидов можно представить как пантюркистов (как считали советские исследователи⁵). Хотя среди них были и такие, однако в большинстве своем они ссылаются на реформаторские идеи младотурков как на полезные, что, однако, не означало отказ от собственного видения развития. Такой патриотизм отразился во всех начинаниях джадидов, и в особенности в создании школ нового образца. То есть, идеи И. Гаспринского не просто получили поддержку в регионе, джадиды пред-

¹ Ханьков Н.В. Описание Бухарского ханства. С. 223. Доступ: <http://www.vostlit.info/Texts/rus4/Nanykov1/text2.htm> (проверено 09.01.2014).

² Фитрат А. Рассказы индийского путешественника // Звезда Востока, 1990. № 7. С. 134.

³ Там же. С. 146.

⁴ Базарбаев К.К. Движение младотурков и туркестанский джадидизм: сходство и особенности. Доступ: <http://konferent.ru/nauka/1220> (проверено 15.10.2013).

⁵ См.: Бендриков К.Е. Очерки по истории народного образования в Туркестане. М.: Изд-во АПН РСФСР, 1960.

ставляли школы, в которых они комбинировали современные методы преподавания и сохраняли наиболее пригодные (по их мнению) принципы традиционной школьной системы. В таких школах вводилось преподавание истории нового образца, и первым это сделал джадид Мунаввар Кари.

Особую роль джадиды сыграли в распространении коммуникационных издательских технологий по региону. Вероятно, начиналось это с распространения газет. Благодаря тесным связям бухарских купцов с Индией, жители получают газеты, издаваемые там на таджикском-фарси, например газета «Ахбар», учрежденная еще в 1798 г. Позднее популярными становятся индийские газеты, издаваемые в том же формате, такие как «Мир'ат ул Ахбар», «Хабл ук Матин»¹. Купеческие караваны из Египта наряду с традиционными товарами стали также завозить издаваемые там на фарси газеты «Парвариш», «Чехранамо»². В последних декадах XIX в. и в начале XX в. на издательский рынок поступают другие персидские и тюрко-татарские журналы и газеты, среди которых «Тарджуман» И. Гаспринского, «Мулла Насреддин» (Азербайджан), «Вахт» (Оренбург) и др.

Понимая значимость издательского дела, многие джадиды становятся, говоря современным языком, во главе больших медиакомпаний. По всему региону с началом века резко увеличилось число полиграфических единиц, их годовая производительность составляла 81,2 млн экз. газет, журналов, книг и т. д.³ Канадский исследователь Харолд Иннис (Harold Innis) прав, когда пишет, что именно информация по коммуникационным технологиям сформировала историю человечества, повлияв на нее больше, чем любое другое течение развития⁴.

В начале века (с 1906 г.) особенной популярностью пользовались местные газеты: «Сарт», «Тараккий» (редактор А. Абидов), «Шухрат» (редактор А. Авлони), «Хуршед», «Садои Туркистон» (редактор У. Ходжаев), «Самарканд», «Оина» (редактор М. Бехбуди), «Турон» (редактор Г. Хусейни), «Бухорои Шариф» (редактор М. Юсуфзаде), Хуррият (редактор М. Абдурашидханов), «Осие» (редактор А. Бектемиров) и др. Все местные газеты/журналы, а также привозимые издаека создают условия, стимулирующие интерес к формированию инновационных для региона идентичностей (в эту тематику можно включить газетные обсуждения феномена билингвизма, модернизации ислама, суфийские интерпретации образовательных проектов и т. д.).

Ключевыми программными документами для большинства джадидов стали некоторые труды М. Бехбуди, такие как пьеса «Падаркуш»

¹ Абдуллоев М. «Бухорои шариф»: трудный путь зарождения таджикской журналистики. 07.03.2013. Доступ: <http://news.tj/ru/newspaper/article/bukhoroi-sharif-trudnyi-put-zarozhdeniya-tadzhikskoi-zhurnalistiki-0>

² Там же.

³ Халид А. Узбекистан: рождение нации Доступ: <http://magazines.russ.ru/nz/2011/4/ha5.html> (проверено 07.09.2011).

⁴ Innis H. The Bias of Communication. Toronto: University of Toronto Press, 1951. P. 28.

(на тадж.), поставленная в 1913 г. любительской труппой под руководством Убайдуллы Асадуллаева, и «Мухтасари та'рихи Ислом» (тадж.), а также А. Фитрата — брошюра «Муназара» (на тадж. яз.); Мухтасари та'рихи Ислом» (тадж.). В этих произведениях открыто говорится о необходимости реформирования системы просвещения с целью развития собственных национальных интересов. Оба автора говорили о сосуществовании и развитии ислама и нации. По этой причине и Бехбуди, и Фитрат пишут историю ислама и называют ее одинаково: «Мухтасари та'рихи Ислом» («Краткая история ислама»).

Так, М. Бехбуди писал: «...Вы, уважаемые, должны стараться учить своих детей современным знаниям, чтобы они служили религии и нации, а служба нации и религии возможна лишь знаниями и деньгами»¹. «Путь освобождения», согласно Фитрату, основан на понимании Корана, и поэтому бухарцам необходимо создать союз патриотов, способный удовлетворить четыре «основные потребности» нации: в знаниях, земледелии, торговле, религии.

Оба автора считают, что кризис возник по причине того, что жители Самарканда и Бухары живут в соответствии с идеями и идеалами прошлых лет. Отчуждение от примет времени подводит людей к оглядке на наследие прошлого, ведет к отказу от диалога как внутреннего, так и с внешним миром. Джадиды считали, что религия может стать эффективной силой в деле формирования осознанного понимания ценностей нации. И поэтому они призывают не к слепому следованию буквы Корана, а предлагают рассматривать тот или иной вопрос, руководствуясь его духом и принимая во внимание перемены в условиях жизни людей. Предлагаемый синтез нации и религии в теории развития бухарских джадидов можно представить как аналитическое обоснование процесса (однако до уровня доктрины, как у младотурков, теория джадидов не дошла). Сложная социально-политическая игра между царской администрацией и эмиром и, позднее, революционные перипетии не позволили усовершенствовать систему джадидских школ и создать на их основе собственное высшее учебное заведение по типу университета (как, например, это было сделано движением Саид Ахмад Хана в мусульманской Индии). Однако бухарские джадиды первыми инициировали обсуждение синтеза нации, культуры и религии, спроектировав тем самым вариант мозаично социокультурной идентичности. Они понимали, что яркая гетерогенность бухарского общества (таджики, евреи, сарты, тюркоязычные народы, индусы и т. д.) делала невозможным создание проекта единой моноидентичности. Об этом писал А. Фитрат в своем обращении к народу Бухары как к «благородной нации Бухары», как к «единой нации»², состоящей из многочисленных общин.

¹ См.: Джадидия ва дурнамои таърих // Садои шарк, 1990. № 3. С.129-139.

² Фитрат А. Давраи хукмронии амир Олимхон. Душанбе: Палатаи давлатии китобхо, 1991. С. 23.

Однако с 1917 г. джадиды перестают говорить о многообразии социальной нации и начинают позиционировать себя как «агентов» одной нации. Это связано с тем, что советский режим имел гораздо больше амбиций, чем царизм, в плане вмешательства в общество и его дальнейшего преобразования. Кроме того для Ленина «национальный» и «колониальный» вопросы были полностью переплетены, и это было ключевой особенностью глобальной стратегии коммунизма. Такое сочетание обстоятельств позволило многим джадидам присоединиться к новой власти, и с этого времени можно говорить о начале политического этапа джадидизма.

Джадиды Бухары и Туркестана своими проектами вольно или невольно подтолкнули власть к идее размежевания региона на несколько административно-национальных единиц. Первой была создана Узбекская ССР со столицей в Ташкенте. Торопливая реализация планов по декларированию наций в Центральной Азии в 1920-х гг. превратила «сообщество мусульман Туркестана» в узбекскую нацию. Одна из причин того, что Бухара утратила свой статус столицы государства, заключается в том, что инициировать разговоры о национальной идентичности в этом городе было особенно сложно. Это объясняет, почему в советское время столицы переносились или в деревни (которые сразу объявлялись столицами, как это было с Душанбе), или в менее авторитетные, но более современные города (Ташкент).

Внедрение советского уклада было подкреплено Декларацией о праве наций на самоопределение и инородной для региона пролетарской идеологией (местного пролетариата не было). Советское государство, обладавшее огромными ресурсами для мобилизации, развернуло идеологическую борьбу с общинно-религиозной культурой путем переписи населения. И после громкого заявления И. Сталина о том, что в «Советский Союз входят... около 60 наций, национальных групп и народностей. Советское государство есть государство многонациональное»¹, официальные данные переписи населения были приведены в соответствие с директивой вождя.

Период независимости

Процесс реконфигурации прошлого никогда не закончится, несмотря на выборочное использование истории со стороны правящей политической элиты во всех современных центральноазиатских республиках. Все чаще регистрируются вспышки периферийного национализма в ответ на национализм титульной группы. Это замечено, например, в Горном Бадахшане (Таджикистан), Каракалпакстан (Узбекистан), Ферганской долине (Узбекистан, Таджикистан, Киргизстан), Чимкенте (Казахстан).

¹ Сталин И.В. О проекте Конституции Союза ССР. Доклад на Чрезвычайном VIII Всесоюзном съезде Советов 25 ноября 1936 г. // Сочинения. Т. XIV. М.: Писатель, 1997. С. 124.

Нынешний национализм во всех республиках остается синтетической конструкцией, построенной на комбинации реальных или изобретенных групповых характеристик, таких как язык, этничность, религия и т. д. Он эффективно работает, для того чтобы изолировать индивидуума и скрыть неравенство в обществе, т.к. неотъемлемой чертой этой идеологии является неприятие различий в любом варианте, включая те, что существуют между членами одной нации. В соответствии с этими принципами было разработано упрощенное, но от этого не менее увлекательное описание нации в туркменской «Рухнаме»: «Туркменская нация — облюбованная Господом нация... туркмены потому великий народ, что сумели заставить и своих, и чужих историков признать свой возраст — 5 тыс. лет»¹. Такого рода декларации доказывают следующий тезис: даже если неравенство признано, идеологи современного национализма могут легко уйти от проблемы перераспределения средств, т.к. бедность и сопутствующие ей преступность и неграмотность могут быть признаны темами, неуместными в политико-правовой доктрине национальной безопасности. В этой связи можно сослаться на выступление президента Республики Узбекистан И. Каримова, заявившего: «Будущее нашего народа прежде всего зависит от <...> национального сознания»². Или иначе, национализм подпитывает миф о важности сильного государства, сильного народа и сильного лидера, снижая тем самым социокультурный общинный потенциал.

Однако, думается, возвращение к идеям бухарских джадидов, к их интерпретациям вопросов нации и религии может помочь сохранить и развить социокультурную многополярность и сформировать нужный для государств региона феномен гражданства. И это не будет очередным «воображаемым сообществом». Известно, что таджик Самарканда (Узбекистан) или же узбек Ходжента (Таджикистан) относительно легко принимают гражданство, однако сложнее их убедить поменять нацию. То есть, гражданство является легально признанной концепцией, тогда как национальность — это синтез социокультурных, социогеографических и патриотических чувств. Учитывая это, джадиды говорили о социальной нации, той, которая может вобрать в себя концепцию современного гражданства, сохраняя и усиливая основы местного гражданского общества — общинность. В этом контексте этнокультурная идентичность в регионе может быть представлена многофункциональным феноменом, сформировавшимся не только под влиянием жестких политических катаклизмов XX в., но и в результате развития этнокультурных и религиозных концептов на протяжении всей истории этого сложного региона.

¹ Рухнама // LITMIR.net. Доступ: <http://www.litmir.net/br/?b=20807&p=27> (проверено 21.06.20110).

² Анализ выдвинутых президентом Узбекистана И. Каримовым концепций национально-духовного становления народа и пути обновления и развития независимого Узбекистана // Анализ духовности. Доступ: http://library.tuit.uz/el_ucheb/osnovy_duhovnosti/p1.htm (проверено 01.09.2014).

Литература

Абдуллоев М. «Бухорои шариф»: трудный путь зарождения таджикской журналистики 07.03.2013. Доступ: <http://news.tj/ru/newspaper/article/bukhoroi-sharif-trudnyi-put-zarozhdeniya-tadzhikskoi-zhurnalistiki-0> (проверено 01.11.2014).

Анализ выдвинутых президентом Узбекистана И. Каримовым концепций национально-духовного становления народа и пути обновления и развития независимого Узбекистана // Анализ духовности. Доступ: http://library.tuit.uz/el_ucheb/osnovy_duhovnosti/p1.htm. (проверено 01.09.2014).

Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2001.

Базарбаев К.К. Движение младотурков и туркестанский джадидизм: сходство и особенности. Доступ: <http://konferent.ru/nauka/1220> (проверено 15.10.2014).

Бартольд В. Погребение Тимура // Сочинения. Т. II. Ч. 2. М.: Наука, 1964.

Бендриков К.Е. Очерки по истории народного образования в Туркестане. М.: Изд-во АПН РСФСР, 1960. 231 с.

Валиханова Н.С. Историография национальных движений партий Средней Азии в период 1917–1991 гг.: дис. ... д. и. н.: 07.00.09 / Московский государственный университет сервиса. М., 2001.

Косач Г.Г. Становление современных форм политической жизни на Востоке // История Востока. В 6 т. Т. IV. Кн. 2. Восток в Новое время (конец XVIII — начало XX в.). М.: Медина, 2005. С. 151.

Нурулла-Ходжаева Н.Т. Эвристический потенциал философско-культурологического анализа общины в Центральной Азии // Философия и культура, 2014. № 11. С. 1592–1604.

Рухнама//LITMIR.net. Доступ: <http://www.litmir.net/br/?b=20807&p=27>. (проверено 21.06.2011).

Саид Э. Ориентализм. Доступ: <http://politzone.in.ua/index.php?id=232> (проверено 09.02.2014).

Сухарева О.А. Бухара XIX–XX вв.: позднефеодальный город и его население. М.: Наука, 1966.

Фитрат А. Рассказы индийского путешественника // Звезда Востока, 1990, № 7.

Халид А. Узбекистан: рождение нации. Доступ: <http://magazines.russ.ru/nz/2011/4/ha5.html>. (проверено 07.09.2011).

Ханыков Н.В. Описание Бухарского ханства. С. 223. Доступ: <http://www.vostlit.info/Texts/rus4/Hanykov1/text2.htm> (проверено 09.01.2014).

Балчувони М. Таърихи нофеъи. Душанбе: Ирфон, 1994. 172 с.

Джадидия ва дурнамои таърих // Садои шарк, 1990. № 3. С. 129–139.

Фитрат А. Давраи хукмронии амир Олимхон. Душанбе: Палатаи давлатии китобҳо, 1991.

Hansen T.B. The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India. Princeton: Princeton University Press, 1999. 328 p.

Innis H. The Bias of Communication. Toronto: University of Toronto Press, 1951.

The Islamic world of Asia and Africa: traditions and modernization

JADIDS OF BUKHARA AND NON-WESTERN NATIONALISM

Nargis T.

NURULLAH-KHODJAEVA

Dr. Sci. (Philos.), senior researcher,
Institute of Oriental Studies
(12, Moscow, Rozhdestvenka str., 107031,
Russian Federation).
E-mail: Nargis.nurulla@gmail.com

Abstract. Early conceptualization of nation and nationalism across Central Asia in the late 19th – early 20th century was a reaction to the conquest of the region by tsarist Russia. For the development of contemporary society projects Bukhara merchants and pilgrims on the famous Tatar educator I. Gasprinskiy’s advice puts forward a new elite – they were Jadids. Most of Jadids demonstrate less politicized nationalism of non-Western orientation, as basic value for them was multiethnic nation (millet). In this context Jadids insisted on the primacy of education and culture in the development of the nation.

Today’s interest in the ideas of Bukhara Jadids, in their interpretation of development issues can help to preserve and develop the socio-cultural multipolarity and shape the phenomenon of citizenship desired for the countries of the region.

Keywords: Jadidism, Bukhara, Central Asia, nation, nationalism.



ТУРКЕСТАН В ДИСКУРСЕ ФРОНТИРНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX В.

КОТЮКОВА

Татьяна Викторовна

кандидат исторических наук, научный сотрудник, Институт всеобщей истории РАН (119334, Москва, Ленинский пр-т, 32а).

E-mail: kotyukovat@mail.ru

Аннотация. В конце XIX – начале XX в. Россия приступила к реализации своего последнего модернизационного проекта по интеграции национальных окраин в общеимперскую систему координат. Этот проект касался Туркестанского края. Волею исторических судеб ему не суждено было завершиться в рамках Российской империи. Он будет продолжен в следующую эпоху – советскую, выйдя на новый виток развития, обретая новые формы и очертания.

Ключевые слова: Российская империя, Туркестан, дискурс, модернизация, переселенческая политика, система образования.

К характеристикам фронтальной модернизации в России в конце XIX – начале XX в. можно отнести особую роль военно-административного элемента и социальную, экономическую, культурную, этноконфессиональную неоднородность. Эти признаки в полной мере присутствовали и проявились в Русском Туркестане, который стал последним модернизационным проектом России по интеграции национальных окраин в общеимперскую систему координат.

Со второй половины XIX в. в Российской империи стал доминировать принцип государственного единства России, который связывался с идеей национально-государства. Это предполагало приобщение «инородцев» к русской государственности и русской цивилизации, а в перспективе – их слияние с русскими.

В это же время складывается доктрина ограниченной веротерпимости, допускающей вероисповедание ислама, но препятствовавшей его распространению и укреплению. Эта идеология начала воплощаться в формировавшейся в те годы концепции охранительной политики православного консерватизма.

За полвека русского присутствия в Туркестане (со второй половины

XIX в. до начала Первой мировой войны) здесь произошли значительные административно-территориальные, политические, этнодемографические, экономические и культурные изменения. При этом доминирующая роль ислама осталась неизменной, т. е. доминирующей.

Еще до завоевания Россией в регионе существовали культурно-бытовые, этнические и религиозные противоречия. Но они возникали и существовали в рамках общей для всех исламской цивилизации. В рамках модернизационного проекта Российской империи в Туркестане прекратились междоусобицы, а регион и его экономика были вовлечены в общероссийскую систему хозяйства. Важнейшее значение для модернизационного проекта имело строительство железных дорог, которое способствовало развитию промышленности, специализировавшейся на первичной обработке сырья.

Система управления в Туркестане формировалась постепенно. Ее основы базировались на слиянии военной и гражданской власти. По аналогии с Закавказьем она стала именоваться «военно-народным управлением», в рамках которого военная администрация сочеталась с выборной низовой администрацией из числа представителей коренного населения. Создавая туркестанскую администрацию, Россия обещала, что она не будет вмешиваться во внутренние, бытовые, земельные и правовые отношения местных жителей.

Перед Россией стояла задача, с которой ей не раз приходилось сталкиваться за время строительства имперского пространства, — интеграция новой территории. Для достижения этой цели использовалось два основных традиционных приема: увеличение численности русского православного населения и русификация (с последующим обрусением) населения через систему образования. Русификация, как правило, включала в себя православную христианизацию. Для Туркестана было сделано исключение, поскольку было абсолютно очевидно, что ислам в регион пришел «давно и надолго» и бороться с ним без подготовки и с кавалерийского наскока не получится.

«Мусульманский вопрос» стоял в России остро. Его обострению способствовали нескольких факторов как внутренней, так и внешней политики. В Туркестане Россия столкнулась с целым набором крайне невыгодных для себя обстоятельств. Начав с политики игнорирования ислама в Туркестане, которую не следует путать с пусканием ситуации на самотек, царское правительство и местная администрация ничего не смогли противопоставить тенденции к консолидации мусульман в рамках империи. Но не стоит представлять мусульманское население Туркестана как монолитную среду, объединенную в единое целое против русского колониального господства.

В Туркестане и до и после прихода русских происходили постоянные столкновения на национальной почве, в основном по вопросам земле- и водопользования. Одной из причин этого явления было отсутствие исторического опыта государственности, основу которой составляла титульная нация. Тем не менее ислам как связующая основа

конфессионального единства коренного населения являлся, пожалуй, важнейшей, проблемой, с которой столкнулись русские чиновники в Туркестане. Наибольшее его обострение приходится на период с 1898 (Андижанское восстание) по 1916 г. После 1917 г. проблема переходит несколько в иную плоскость и существует уже в рамках иного политического строя и иной государственной идеологии.

При всей первостепенной роли ислама, думается, что дело было не только в религии, но и в своеобразии менталитета коренных народов региона. На практике чужие традиции, обычаи, приоритеты нередко вызывают хотя бы подспудную негативную реакцию. Поэтому в туркестанском обществе существовало где открытое, где латентное недовольство национальной политикой России, а петербургским и местным чиновникам в любом проявлении местной самобытности мерещились угрозы восстаний и государственной измены, облаченные в одежды трех главных «измов»: сепаратизма, пантюркизма и панисламизма.

В русской управленческо-бюрократической среде прочно укоренился тезис о неготовности аборигенного населения к восприятию «норм и начал русской государственности», из которого плавно вытекала мысль об отказе от введения в крае ряда государственных институтов (земства, выборное городское самоуправление, представительство в Государственной думе и др.) и повинностей (в первую очередь всеобщей воинской повинности). Так был сформирован неизменный за 50 лет курс на особые меры и принципы управления краем.

Туркестан действительно был особенным в списке имперских окраин. Это очевидно. Но такое «обособление во всем» не позволяло на практике реализовать главную задачу — интегрировать Туркестан в общеимперское пространство, а значит, осуществить в полном объеме модернизационный проект в том виде, каким он представлялся административно-бюрократической элите России.

До Манифеста 17 октября 1905 г. в России не существовало понятие «гражданин». Было понятие «подданный Российской империи». У подданных есть только «обязанности», а у граждан есть еще и «права». Исполнение воинской повинности — это обязанность, а участие в работе законодательного органа, безусловно, право. Коренное население Туркестана было освобождено от несения воинской повинности, а 3 июня 1907 г. все жители края независимо от национальности были лишены возможности делегировать своих представителей для участия в работе законодательного органа империи — Государственной думы. Таким образом, население Туркестана было «пораженцами» как в правах, так и в обязанностях. Считали мусульмане Туркестана себя российскими подданными и стали ли гражданами? Думается, что нет.

Вполне очевидна парадоксальность ситуации: ограничения не позволяли идти процессу интеграции, а низкая степень интеграции порождала тезис о том, что коренное население Туркестана «не прониклось до конца идеей имперского общежития», а потому его «права» и даже

«обязанности» стоит ограничивать и регулировать способами, отличными, к примеру, от Полтавской, Московской или Курской губерний.

С другой стороны, мы не можем не отметить попыток России сформировать некий набор специфических региональных законодательных, управленческих, социально-экономических приемов, применение которых, по мнению правительства, позволило бы Туркестану со временем адаптироваться к существованию в едином Российском государстве.

Вопреки сложившемуся в советской историографии стереотипу, характеризующему администрацию Туркестана как «послушный инструмент в руках царизма», первые лица края в подавляющем большинстве случаев имели собственный взгляд на «туркестанские дела», что на практике нередко порождало столкновение интересов и конфликтные ситуации.

Царизм активно использовал русский национализм как инструмент для стабилизации положения внутри страны. Такая ситуация была закономерным следствием непродуманной и нескоординированной национальной политики в империи. Нередко власть пыталась найти ответы на вопросы нового времени, прибегая к старым способам решения проблем, но устаревшие механизмы руководства многонациональной империей все чаще давали сбой или работали недостаточно эффективно. В арсенале имелся достаточно стандартный комплект действий или бездействий, порождавший негативное, протестное настроение нерусских народов империи. Сделав в Туркестане ставку в основном на силовое присутствие, центральная власть успокаивала себя тем, что местное население якобы понимает, признает, уважает только постоянную демонстрацию «мускулов». Подобная политика в немалой степени способствовала значительному снижению лояльности политической активной части мусульманского сообщества Туркестана. Тем не менее восстание 1916 г. произошло лишь на 3-й год после начала Первой мировой войны.

Переселение русских крестьян и русифицирование системы образования, на наш взгляд, являлись для правительства ключевыми факторами, позволявшими ему приступить к модернизационному проекту в Туркестане и обеспечить его успешное завершение.

Процесс самовольного переселения русских крестьян¹ в Туркестанский край начался еще в конце XIX в. По правилам, действовавшим с 1886 г., к переселению в Туркестан допускались «исключительно русские подданные христианских вероисповеданий, принадлежащие к состоянию сельских обывателей»². Кроме того, поскольку край находился в ведении Военного министерства, здесь могли селиться после выхода в отставку чины местной администрации, офицеры и солдаты. Со временем к ним прибавились отставные чины из других окраинных во-

¹ В Туркестан переселялись крестьяне не только из «русских» губерний, но и из Малороссии (Полтавская, Черниговская и др.). Для удобства мы будем называть их всех «русскими крестьянами-переселенцами».

² Центральный государственный архив Республики Узбекистан (ЦГА РУз). Ф. И-1. Оп. 11. Д. 708. Л. 162.

енных округов России¹. Переселение шло волнообразно, что отражало не только установки правительства, но и социально-экономическую ситуацию в Центральной России².

В 1889 г. в сообщении генерала Н. М. Анненкова Русскому Императорскому географическому обществу «Средняя Азия и ее пригодность для водворения в ней русской колонизации» содержались совершенно разумные предложения по составлению точного описания участков, которые могли бы использоваться под переселение; изучению и превращению в жизнь лучших систем ирригации и орошения; открытию сельскохозяйственных школ с образцовыми фермами при них для ознакомления переселенцев с возделыванием местных культур и др³. На практике все происходило несколько иначе.

При проведении переселенческой политики в Туркестане правительство преследовало три основные цели:

– частично решить аграрный вопрос (малоземелье крестьян) в Европейской России;

усилить русскую диаспору как проводника российских интересов в таком стратегически важном и экономически перспективном регионе, как Туркестан;

– обеспечить в дальнейшем хлопковую независимость России⁴.

В 1867 г. Н. А. Маев составил документ — «Записку поручика Маева о мерах к увеличению русского населения в Туркестанской области». В нем сформулирована идея заселения края не только крестьянами из центральных губерний, но в первую очередь запасными нижними чинами. Указывая стратегически выгодную линию заселения, Маев пишет: «Из этих солдатских поселений образуется по реке Сыр-Дарье непрерывный ряд слобод, наподобие казачьих станиц, которые могут принести большую пользу в случае, если в Туркестанской области возникнут какие-либо беспорядки»⁵.

Взгляд на русские поселки как на боевые единицы играл далеко не последнюю роль в переселенческой политике. Безусловно, кроме внутреннего фактора — недоверия к коренному населению, существовал и внешний — приграничное положение Туркестана.

Исходя в т. ч. из военно-полицейских соображений, власть принимала все возможные меры, чтобы организовать как можно больше русских поселков. Их расположение подчинялось определенным стратегическим интересам. В 80-х гг. XIX в. среди чинов русской администрации была очень популярна фраза Сырдарьинского военного губернатора Н. И. Гродекова, что «каждый новый русский поселок в Туркестане

¹ РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 3162.

² Всплеск 1891–1892 гг. был связан с голодом в Центральной России, поток 1906–1910 гг. с реформами Столыпина, в связи с началом Первой мировой войны процесс переселения пошел на спад.

³ Анненков Н. М. Средняя Азия и ее пригодность для водворения в ней русской колонизации // Изв. И.Р.Г.О. Т. XXV. СПб., 1889. С. 277–293.

⁴ Кривошеин А. В. Записка Главноуправляющего землеустройством и земледелием в Туркестанском крае в 1912 г. СПб., 1912. С. 3–4.

⁵ Цит. по: Галузо П. Г. Вооружение русских переселенцев в Средней Азии. Ташкент, 1926. С. 8.

равносилен батальону русских войск»¹. Этот тезис стал своеобразным лозунгом.

В конце 80-х гг. XIX в. возникла и стала проводиться в жизнь мысль о снабжении переселенцев оружием. Процесс вооружения начался в 1891 г. В 1909–1910 гг. власти изменили курс и начали разоружать крестьян². Летом 1912 г. этот процесс был остановлен, а Первая мировая война заставила власти опять отобрать оружие у переселенцев.

Экономические перемены в Туркестане в основном были связаны с ростом производства хлопка-сырца. Придавая хлопководству первостепенное значение, правительство предприняло энергичные усилия по активному расширению посевов хлопчатника. Результатом этой политики можно считать закладку фундамента для формирования так называемой монокультуры хлопчатника. Завоевав Туркестан из стратегических и политических соображений, Россия, как, впрочем, любая метрополия на ее месте, стремилась к возмещению понесенных экономических затрат. «Туркестанский край не только может, но и должен дать России новые выгоды обладания им, — делал вывод в своей докладной записке начальник Азиатского отдела Главного штаба генерал Ф. Н. Васильев в марте 1906 г., — и сторицей возместить затраты, понесенные на его завоевание и устройство»³.

Существовал ряд объективных факторов, способных воспрепятствовать успешному течению процесса переселения и игнорирование которых могло привести к социальной нестабильности и даже столкновениям между коренным и пришлым населением⁴:

- законодательно оформленное обещание со стороны государства сохранить за местным населением земельные угодья⁵;

- высокая плотность коренного населения⁶ на землях, где земледелие было возможно;

- дефицит земельно-водных ресурсов.

Между коренным населением и переселенцами часто возникали споры по поводу земельных владений. Нередко дело доходило до драк и поножовщины. Конфликты, как правило, разрешались в пользу крестьян.

Особенно острой проблема была в Семиречье. Здесь столкнулись интересы казаков, оседлых и кочевых киргизов (казахов) и русских поселенцев.

Справедливости ради стоит отметить, что наряду с водворением переселенцев производились работы и по землеустройству кочевого (кир-

¹ Галузо П. Г. Вооружение русских переселенцев в Средней Азии. Ташкент, 1926. С. 5.

² Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА). Ф. 1396. Оп. 2. Д. 1026, 1030, 1033, 1056, 1058, 1059 и др.

³ РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 3421. Л. 23об.

⁴ Брусина О. И. Славяне в Средней Азии. Этнические и социальные процессы. Конец XIX — конец XX века. М., 2001. С. 20.

⁵ Все местные земли объявлялись казенными и передавались в наследственное владение местному оседлому населению. Статья 255 Туркестанского Положения гласила, что «за оседлым сельским населением утверждаются земли, состоящие в постоянном, потомственном его владении, пользовании и распоряжении (земли амляковые), на установленных местным обычаем основаниях».

⁶ Особенно в Сырдарьинской, Самаркандской и Ферганской областях.

гизского и казахского) населения, изъявивших желание перейти к оседлому состоянию.

Но землеустройство велось «между прочим», преследуя, прежде всего, цель получить новые земли в колонизационный фонд. Между тем непрерывный ряд земельных изъятий и нерешенный вопрос с землеустройством кочевников, переходящих к оседлости, вселяли коренному населению серьезную тревогу.

В административно-бюрократической среде империи существовало понимание взрывоопасности ситуации. В 1916 г., анализируя обстановку вокруг восстания в Семиречье, генерал А. Н. Куропаткин напишет: «...Киргизы помогли [России] в завоевании Коканда — а мы усердно начали отбирать у них земли»¹.

Один из лидеров национального движения Туркестана Мустафа Чокаев, выступая в 1932 г. в Париже отметил: «Если впереди европейских колонизаторов шли миссионеры и коммерсанты — первые искавшие “просвещения душ”, а вторые — рынка для сбыта продуктов отечественной промышленности, то впереди российских “культуртрегеров” шли русские крестьяне, превращенные русской историей и русским правительством в “охотников до чужой земли”»².

Решить имевшийся комплекс проблем с переселением и землеустройством Россия могла через увеличение площади орошаемых земель, т. е. начав серьезную программу строительства в крае новых оросительных каналов.

Оросительные работы сосредоточились преимущественно в Голодной степи³ и дали там, по оценкам современников, довольно скромные результаты как по размеру орошенных площадей, так и численности русской колонизации и развитию хлопководства⁴.

Что касается промышленно-предпринимательских кругов, особенно связанных с хлопководством, то им вариант колонизации, который отнимал у местного хлопкороба орошаемую землю и отдавал ее не умеющему выращивать хлопок русскому крестьянству, не сулил ничего, кроме убытков.

подавляющее большинство исследователей русской колонизации Туркестана считают, что к 1917 г. можно говорить только о начале процесса колонизации⁵.

¹ Дякин В. С. Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XIX — начало XX в.). СПб., 1998. С. 932.

² Мустафа Чокаев. Революция в Туркестане. Февральская эпоха [публикация С. М. Исхакова] // Вопросы истории. 2001. № 2. С. 7.

³ Голодная степь — обширная территория, лежащая между густонаселенными оазисами, Ташкентом, Ферганой и Самаркандом. На западе Голодная степь граничит с пустыней Кызылкум, северную и восточную границу омывает река Сырдарья.

⁴ Бартольд В. В. Из истории культурной жизни Туркестана. М., 1927. С. 153.

⁵ Шарова П. Н. Переселенческая политика в Средней Азии // Исторические записки. Т. 8. 1940. С. 31–34; Любавский М. К. Обзор истории русской колонизации с древнейших времен и до XX века. М., 1996. С. 527; Лурье С. Особенности русской колонизации в Средней Азии // Центральная Азия. 1997. № 2(8). С. 20–24. Каганович А. Некоторые проблемы царской колонизации Туркестана // Центральная Азия. 1997. № 5(11). С. 117–120. и др.

Переселение в Туркестан было количественно ничтожным. При этом применение откровенного правового насилия в отношении местного населения и повсеместная постановка переселенцев в заведомо привилегированное положение привели в 1916 г. к крайнему обострению межэтнических противоречий.

Правительственная линия на всяческое поддерживание переселенцев и создание для них условий наибольшего благоприятствования (предоставление различных льгот, выдача ссуд, освобождение от несения воинской повинности и уплаты налогов и податей и т. д.), имела свою обратную, негативную сторону. Она зачастую способствовала проявлению у крестьян иждивенческих настроений и чувства вседозволенности относительно коренного населения.

Переселенческая политика привнесла в жизнь края новый этнический, языковой и религиозно-культурный компонент, который не всегда мог безболезненно и гармонично вписаться в уклад жизни коренного населения. Причин для этого было множество: проблемы, связанные с адаптацией в непривычных природно-климатических условиях; проблема интеграции в принципиально иную этнокультурную и языковую среду и др. В итоге часть переселенцев предпочли вернуться обратно на родину. Те же, кто остались, стали ядром быстро формировавшейся русскоязычной диаспоры как в Туркестане, так и на территории Бухарского эмирата и Хивинского ханства, так называемых русских туркестанцев.

Подход к внедрению в крае «русского элемента» со стороны правительства был, во-первых, односторонним, во-вторых, очень кратким по времени. Он не мог оказаться прочным в политическом плане и не принес значительных дивидендов в экономическом плане. За столь короткое время он не мог привести к желаемым результатам. Переселение, планомерно проводившееся всего десятилетие (с момента начала Столыпинской аграрной реформы в 1907 г.), явилось мощнейшим катализатором социального взрыва 1916 г., а переселенцы оказались своеобразными заложниками, безопасность которых государство не смогло обеспечить и на которых сфокусировалась большая часть недовольства коренного населения.

Имперский дискурс в вопросе образования мусульман Туркестана выстраивался на протяжении полувека, но так и не приобрел строгих очертаний и законченной формы, пройдя путь от концепции «игнорирования» до «беспощадной борьбы». Последние 10 лет существования Российской империи администрация Туркестана прожила между этими мнениями, как между Сциллой и Харибдой, все настойчивее задавая себе и чиновникам в Петербурге вопрос: «Так что же делать?» При этом была сформулирована конечная цель этого сложного пути: достижение выхода из «исторического тупика», в котором, по мнению русской бюрократии, пребывало население края.

В последнее десятилетие XIX в. у туркестанской администрации было два основных, как ей представлялось, инструмента борьбы с про-

явлениями мусульманского фанатизма: поддержка тайной агентуры и увеличение числа русско-туземных школ.

Народное образование в Туркестане представляло собой две не пересекающиеся системы: русские учебные заведения (гимназии, учительские семинарии и т. д.) и традиционные для мусульман мактабы и медресе.

В мактабах не было учебных программ, классно-урочной системы, учеба в большинстве случаев основывалась не на осмысленном усвоении, а на механическом заучивании, они не имели устойчивой материальной базы. В высшей школе — медресе — обучение также носило комментаторский характер, и любые новшества осуждались. Можно долго спорить о том, обеспечивала ли такая система грамотность населения (все зависит от того, что спорящие будут понимать под «грамотностью»), но бесспорно одно: и мактабы, и медресе давали знания, соответствующие требованиям мусульманской уммы, ревниво охранявшей традиционность туркестанского общества, воспроизводили, сохраняли и передавали исторический культурный код.

Правительство пыталось сблизить русскую и местную системы образования, создавая гибридную систему — русско-туземные школы, где дети коренных народов обучались на русском языке. При этом учебная программа сохраняла для них изучение Корана и основных догматов ислама. Но, по мнению Н. П. Остроумова, большинство русских чиновников оказались «плохими культуртрегерами»¹, в т. ч. и потому, что чиновники краевой администрации не знали местных языков и за редким исключением не имели специальной востоковедной подготовки.

Знание местных языков не являлось обязательным требованием для замещения административной должности. Редкий управленец в Туркестане мог похвастаться тем, что поступил как туркестанский генерал-губернатор Н. И. Гродеков. Тот, будучи еще военным губернатором Сырдарьинской области, не желая быть зависимым от переводчиков, выучил местные языки требовал и того же от своих подчиненных.

Все ходатайства местных начальников перед министром народного просвещения о разрешении ввести в городских училищах края преподавание местных языков, хотя бы для желающих, и о выделении для этого казенных средств не нашли должного понимания². Министерство отвечало отказом, ссылаясь на утвержденную в 1893 г. учебную программу, где такой предмет отсутствовал. Денег у министерства тоже не было, но и краевой бюджет не имел соответствующих статей расхода³. Очень бережливыми и экономными были чиновники в Российской империи.

«Трудности перевода» в лучшем случае порождали недоразумения, а в худшем сознательно использовались низовой администрацией (она

¹ Императорская Россия и мусульманский мир (конец XVIII — начало XX в.): сборник материалов / сост. и авт. вступ. ст., предисл. и комм. Д. Ю. Аранов. М., 2006. С. 159.

² Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 733. Оп. 177. Д. 278. Л. 17–18об.

³ Там же. 16–16об.

состояла из лиц коренных национальностей) для наживы путем создания всевозможных коррупционных схем.

Выпускники русско-туземных школ, работая в т. ч. в аппарате управления, должны были помочь разрешить эту проблему, выступая своеобразными посредниками между нерусским населением и русской властью.

В начале XX в. в России начался процесс реформирования традиционной мусульманской школы. Шел он «снизу», вернее, «изнутри».

Ведущим мусульманским движением в этой сфере был джадидизм. Стали создаваться джадидские «новометодные» школы (основанные на звуковом методе обучения), в учебную программу которых, при сохранении традиционных для мусульманской конфессиональной школы дисциплин, включались русский язык, естественнонаучные дисциплины и т. д. Как ни странно, но джадиды, как и туркестанская администрация, выход из «исторического тупика» для населения края видели в просвещении, но с поправкой — сохранение ислама как обязательной и неперменной части учебного процесса, что не оставляло шансов на совместный труд на ниве народного просвещения.

Важно подчеркнуть, что организаторами и преподавателями первых новометодных школ в Туркестане были почти исключительно поволжские татары, а движение за новую мусульманскую школу в среде коренного населения Туркестана не имело заметного успеха вплоть до 1905 г.

Помимо классического противостояния «традиция — модернизм», т. е. в данном случае — «кадимисты — джадиды», существовала конкурентная борьба внутри джадидской среды. Это, на наш взгляд, ослабляло движение по пути просвещения народа для вывода его из состояния «вековой спячки».

Администрация Туркестана оказалась перед выбором: на кого сделать ставку и кого признать союзником — традиционалистов-старометодников или новаторов-джадидов? Выбор был сделан в пользу первых. Они были понятнее, и с ними легче было договориться. У джадидов же был свой проект модернизации Туркестана, поэтому власть почувствовала в них угрозу собственному проекту.

Открытым оставался вопрос о контроле государства за мусульманскими учебными заведениями, в первую очередь новометодными. Не дожидавшись законодательного решения вопроса в Петербурге, краевая администрация ввела «неофициальный» контроль, выразившийся в инспекторских проверках, тем самым постепенно подготавливая население к неусыпному контролю со стороны государства и в этой сфере туркестанской жизни.

Насколько вводимая мера могла быть эффективна, и от кого это зависело? Ответ прост — от личной компетентности и профессионализма лиц, инспектирующих школы. А, как отмечалось выше, туркестанская администрация испытывала сильнейший дефицит чиновников, знавших местные языки или имевших востоковедную подготовку. Таким

образом, при отсутствии подготовленных кадров или их недостаточной численности возможность качественного и профессионального контроля изначально была под большим вопросом.

Реализация русского имперского модернизационного проекта в Туркестане, чаще именуемого в историографии «политикой ассимиляции и русификации», дала ограниченные результаты, практически не нарушив политическую традицию (произвольное деспотическое управление, отсутствие современных наций, регионально-клановые конфликты, особенности распределения собственности, национальные религии и верования) коренных народов. Край продолжал оставаться обособленной частью империи во всех смыслах.

К моменту падения монархии в России Туркестан был далек от окончательной интеграции в общеимперское здание России, хотя некоторые отечественные историки утверждают обратное, а значит, и имперский модернизационный проект оставался незавершенным. Но он будет продолжен в следующую эпоху — советскую, выйдя на новый виток развития, обретая новые формы и очертания

Литература

Анненков Н. М. Средняя Азия и ее пригодность для водворения в ней русской колонизации // Известия И. Р. Г. О. Т. XXV. СПб. 1889. С. 277–293.

Бартольд В. В. Из истории культурной жизни Туркестана. М. 1927. 217 с.

Брусина О. И. Славяне в Средней Азии. Этнические и социальные процессы. Конец XIX — конец XX века. М. 2001. 287 с.

Галузо П. Г. Вооружение русских переселенцев в Средней Азии. Ташкент. 1926. 32 с.

Дякин В. С. Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XIX — начало XX в.). СПб. 1998. 1112 с.

Императорская Россия и мусульманский мир (конец XVIII — начало XX в.): сборник материалов / сост. и авт. вступ. ст., предисл. и комм.. *Д. Ю. Арапов.* — М. 2006. с. 322.

Каганович А. Некоторые проблемы царской колонизации Туркестана // Центральная Азия. 1997. № 5(11). С. 117–120.

Кривошеин А. В. Записка Главноуправляющего землеустройством и земледелием в Туркестанском крае в 1912 г. СПб. 1912. 64 с.

Лурье С. Особенности русской колонизации в Средней Азии // Центральная Азия. 1997. № 2(8). С. 20–24.

Любавский М. К. Обзор истории русской колонизации с древнейших времен и до XX века. М. 1996. 602 с.

Мустафа Чокаев. Революция в Туркестане. Февральская эпоха [публикация С. М. Исхакова] // Вопросы истории. 2001. № 2. С. 7–26.

Шарова П. Н. Переселенческая политика в Средней Азии // Исторические записки. Т. 8. 1940. С. 31–34.

TURKESTAN IN A DISCOURSE OF FRONTIER MODERNIZATION OF THE RUSSIAN EMPIRE AT THE END OF 19TH – THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY

Tatyana V. KOTYUKOVA

Cand. Sci. (Hist.), researcher,
Institute of General History, Russian
Academy of Sciences (32a, Leninsky av.,
Moscow, 119334, Russian Federation).
E-mail: kotyukovat@mail.ru

Abstract. At the end of 19th – the beginning of the 20th century Russian Empire started the implementation of the last modernization project on integration of national remote areas into all-imperial system of coordinates. It was related to Turkestan. Under historical destiny, the project wasn't finished within the Russian Empire. It was continued in the next era – the Soviet one, having reached a new turn of development and getting new shape and outlines.

Keywords: Russian Empire, Turkestan, discourse, modernization, re-settlement policy, education system.



МИССИЯ ИСЛАМА И ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОСТИ В ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ

ЕФИМОВА

Лариса Михайловна

доктор исторических наук,
профессор кафедры востоковедения¹,
профессор кафедры истории стран Юго-
Восточной Азии².

E-mail: larisa_efimova@mail.ru

¹ Московский государственный
институт международных отношений
(Университет) МИД России (119454,
Москва, Проспект Вернадского, 76).

² Институт стран Азии и Африки
МГУ им. М.В. Ломоносова (125009,
Москва, ул. Моховая, 11).

Аннотация. Статья посвящена поискам исламскими политическими и религиозными деятелями стран Юго-Восточной Азии достойного ответа на такие важнейшие вызовы современности, как модернизация, глобализация, демократизация, экологический кризис, которые воздействуют на все стороны общественно-политического развития мусульманских стран и народов. В своих поисках они подчеркивают священную миссию ислама и опираются на сакральные тексты – Коран и Сунну.

Ключевые слова: ислам, Юго-Восточная Азия, плюрализм, современные вызовы, экология, Махатхир Мохамад, Индонезия, Бруней, Малайзия.

Всемирная исламская община единоверцев (умма), как и все мировое сообщество, испытывает в наши дни влияние таких важнейших вызовов современности, как модернизация, глобализация, демократизация, экологический кризис. Эти вызовы воздействуют на все стороны общественно-политического развития мусульманских стран и народов. Глобализация влечет за собой вестернизацию, что угрожает традициям исламского образа жизни. Демократизация ставит на повестку дня проблемы роли и места исламской общины и религиозных догматов в изменяющихся государственных и общественных структурах, идеологической и духовной сферах. Наконец, преодоление мирового экологического кризиса весьма важно для населения всего земного шара, поскольку, с одной стороны, некоторые мусульманские страны являются источниками возникновения и углубления экологических проблем, а с другой — весь исламский мир в огромной степени испытывает их негативные последствия.

Наблюдаемые в мире крайности, будь то религиозный фанатизм, агрессивный ультралиберализм, национализм или квазирелигиозная агрессивность, приводящие к трагическим последствиям

во всем мире, являются следствием этих глубоких и фундаментальных процессов, идущих в человеческом обществе. Все это требует от уммы, современной исламской общественной мысли новых подходов и решений.

Юго-Восточная Азия является важной составной частью исламского мира. Из проживающих здесь 590 млн чел. более 40%, или 235 млн исповедуют эту религию. Мусульмане имеются практически во всех странах Юго-Восточной Азии (ЮВА). Мусульманская община региона испытывает на себе влияние как общемировых вызовов, так и тех процессов, которые происходят в наши дни во всемирной исламской умме.

Мусульманские деятели стран ЮВА, политические и религиозные лидеры обеспокоены негативным воздействием современных вызовов на образ жизни и духовный мир приверженцев ислама. Они активно включились в поиски достойного ответа на вызовы современности, подчеркивая священную миссию ислама и опираясь на сакральные тексты — Коран и Сунну.

В мусульманских общинах региона предлагаются разные подходы к вызовам современности. Например, Государство Бруней-Даруссалам с момента независимости декларирует себя как базирующееся исключительно на исламе. Оно являет собой пример наиболее исламизированной государственной и общественно-политической структуры в регионе ЮВА. Государственной религией провозглашен ислам. Верховный правитель — султан считается главой всех мусульман Брунея. Султан почитается как блюститель исламских установлений и охранитель малайской культуры.

В связи с нарастающей в мире с конца XX в. радикализацией ислама власти Брунея приняли ряд мер для ограждения мусульман страны от внешних нежелательных влияний. В 2011 г. султан Хассанал Болкиах выдвинул идею превратить жителей Брунея в образцовую благочестивую нацию (Zikir Nation). Такая нация должна преданно соблюдать все установления Аллаха, руководствоваться благородными моральными ценностями, уважать соседей и быть готовой всегда оказать помощь другу в беде, где бы он ни находился.

Благочестивая нация должна избегать греха, быть богобоязненной и любить Аллаха. Именно эти качества позволят брунейцам стать дисциплинированным и продуктивным народом, эффективно работающим на благо своей страны. По мнению властей, подобное регулирование позволяет сохранять спокойное течение общественной жизни в обстановке нарастания неконтролируемой турбулентности в мировой исламской умме и той ее части, которая обитает в ЮВА¹.

¹ HM vows to make Brunei Zikir Nation // The Brunei Times. URL: <http://www.bt.com.bn/news-national/2011/11/27>; Make Brunei a Zikir Nation // The Brunei Times. URL: <http://www.bt.com.bn/news-national/2011/11/30>.

Вместе с тем руководители Брунея не остаются глухи к вызовам современности, требующим реакции со стороны исламской общественной мысли. Они считают, что мусульмане страны должны представить миру свое видение ислама и его роли в современном общественно-политическом развитии. Для выполнения этой задачи на базе университета Государства Бруней-Даруссалам в сентябре 2010 г. был создан Центр исламских исследований. Он призван готовить кадры, способные руководить мусульманской общиной с учетом вызовов современности, а также ученых и мыслителей, которые будут анализировать мировые изменения с точки зрения исламской доктрины.

Следует заметить, что исламские взгляды и подходы не мешают правящей элите Брунея развивать современные формы образования, приглашать к преподаванию в университете и других учебных заведениях иностранных специалистов в разных областях современной науки и практики, поощрять молодое поколение к овладению самыми последними достижениями науки и техники, активно включаться в мировую экономику, финансы и другие сферы международной жизни и деятельности, оставаясь при этом истинными правоверными мусульманами.

В преодолении имеющихся вызовов важная роль принадлежит духовным и общественно-политическим лидерам, которые стремятся вернуть человеку его неотъемлемое право проживать жизнь осмысленно, исполняя свое предназначение перед обществом и Создателем.

Большинство политических и духовных руководителей стран ЮВА разделяют точку зрения, что плюрализм мнений, многообразие культур и подходов, политическая многополярность мира должны рассматриваться как великий замысел Божий и как фактор стабильного и гармоничного развития человеческого общества. Одним из таких мыслителей является широко известный общественно-политический деятель Малайзии Махатхир Мохамад, занимавший пост премьер-министра на протяжении двух десятилетий, во время которых бывшая британская отсталая полуколония превратилась в развитое современное государство.

Махатхир Мохамад утверждает, что ислам до сих пор остается непонятой религией. Его не понимают, прежде всего, немусульмане, считающие эту религию жестокой, подавляющей волю человека. Но ислам не понимают и сами верующие мусульмане, справедливо провозглашающие ислам величайшей религией, призванной спасти человечество.

Махатхир Мохамад полагает, что ислам допускает плюрализм мнений по вопросам, которые не содержат прямых религиозных установлений и допускают различные интерпретации, не выходящие за рамки основополагающих принципов исламской доктрины в целом. Аллах дал человеку разум. Вызовы современной эпохи требуют разумных

и прагматических подходов. Не ислам нуждается в исправлении, а интерпретации, данные людьми, хотя бы и самыми сведущими и авторитетными. Что касается отношения к исламу и мусульманам со стороны приверженцев других религий, в первую очередь христианства, то они должны отказаться от предвзятого восприятия ислама как врага, увидеть истинную миролюбивую и плюралистическую сущность этой религии. Следует отказаться от концепции столкновения христианской и мусульманской цивилизаций и перейти к построению гармоничных отношений сотрудничества и взаимного доверия. Малазийский мыслитель убежден, что ислам обладает огромным, еще не раскрытым потенциалом¹.

Идею Махатхира Мохамата о необходимости новых, современных подходов к пониманию сути ислама продолжил Абдулла Ахмад Бадави, сменивший его на посту премьер-министра в 2003 г. Абдулла Ахмад Бадави выдвинул концепцию Ислам Хадхари. Он подчеркивал, что Ислам Хадхари незыблемо стоит на основополагающих принципах мусульманского вероучения и исламской цивилизации, однако руководствуется не столько буквой вероучения, сколько его священной сутью.

Ислам Хадхари призывает к постоянному развитию исламской мысли, исходя из присущих исламу плюрализма и универсализма. Его главная задача состоит в реализации основополагающих исламских установлений в условиях XXI в. в интересах прогресса всех мусульманских народов, повышения уровня и качества их жизни в целях достижения ими достойного места среди других стран и народов.

Ислам Хадхари отвергает фанатизм, экстремизм, насилие и терроризм. Его суть — вера и преданность Аллаху, справедливое и внушающее доверие правительство, свободный и независимый народ, овладение знаниями, сбалансированное и всестороннее экономическое развитие, хорошее качество жизни, защита прав меньшинств и женщин, культурная и моральная целостность, охрана окружающей среды, крепкая обороноспособность².

Позиция современных духовных лидеров региона ЮВА является проповедью мира, справедливости, добра и сострадания, которая стремится дать объективную оценку сложнейшим процессам современности и служить делу широкого общественного диалога, примирения и согласия.

Ставший премьер-министром Малайзии в 2009 г. Наджиб Разак продолжил курс на современную интерпретацию ислама в ответ на глобаль-

¹ Tun Dr. Mahathir Mohamad. Hukum Hudud. URL: [http://www.mahathir-mohamad.blogspot.com/2012/03/hukum-hudud.Mahathir Mohamad; Europe and the Islamic World](http://www.mahathir-mohamad.blogspot.com/2012/03/hukum-hudud.Mahathir%20Mohamad%20Europe%20and%20the%20Islamic%20World.html). URL: <http://www.ikim.gov.my/v5/print.php?grp=3&key=1054>.

² URL: <http://www.islamhadhari.net/v5/prinsip/index.php?p=1>. Подробнее об Исламе Хадхари см.: Ефимова Л.М. Ислам Хадхари в современной Малайзии // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. Вып. XI. Юго-Восточная Азия 2007–2008 гг. М.: ИВ РАН 2008. С. 119–134.

ные вызовы последнего времени, среди которых он выделяет терроризм и экстремизм, а также демонизацию ислама и рост исламофобии в мировом масштабе. Выступая на 65-й сессии Генеральной Ассамблеи ООН 27 сентября 2010 г. Наджиб Разак выдвинул концепцию умеренности и сбалансированности — васатя, базируя ее на исламском учении. Ссылаясь на суру 2 аят 143, который гласит: «Мы объединили вас в справедливо сбалансированное сообщество», малазийский лидер утверждает, что умеренность (васатя) является не абстрактной теорией, а реальным принципом жизни, который можно почерпнуть из примера поведения пророка Мухаммеда.

Наджиб Разак предлагает идею васатии для всего мира вне зависимости от религиозных верований. Он призывает создать Глобальное движение умеренных, включающее в себя сторонников всех религий, чтобы вместе противостоять таким глобальным вызовам современности, как экстремизм и терроризм во всех их формах и проявлениях.

Религиозная этика, религиозные ценности, духовная мотивация могут стать ключом к решению экологических проблем. Духовные и общественные руководители ЮВА уделяют серьезное внимание такой важнейшей проблеме современности, как экологический кризис. Используя выводы ученых-экологов, религиозные наставники в процессе религиозного просвещения и воспитания берут на себя миссию внушать верующим, как следует с точки зрения религиозных догматов относиться к окружающей среде, что Создатель разрешает делать, а что запрещает. Исламская общественная мысль региона постепенно становится серьезным компонентом формирующегося мирового течения, которое все чаще именуют экоисламом.

Разработка экологических теорий и правовых установлений на базе исламской доктрины постепенно становится одним из важных направлений современной мусульманской общественной мысли в Индонезии.

Самым видным и активным проводником экотеологии в Индонезии выступает ученый-биолог Фахруддин М. Мангунджайя. Он считает, что именно пророк Мухаммед ввел в действие систему под названием хима, которая предполагает создание заповедных территорий по резервированию и охране лесов, растений, диких животных и животных, находящихся под угрозой полного уничтожения. Ф. М. Мангунджайя указывает, что Пророк также запретил загрязнять три места — дороги, участки вокруг тенистых деревьев, где путники обычно отдыхают, а также берега рек. Такого рода охраняемые объекты в исламе обозначаются термином харим, т. е. запретный. Экологическую составляющую, по мнению Ф. М. Мангунджайи, содержат и имеющиеся в исламе пищевые запреты. Если мусульмане будут строго придерживаться этих запретов, то будут, таким образом, способствовать сохранению популяции многих видов редких животных.

Мангунджайя подчеркивает, что Аллах призвал свой народ хранить в целостности и сохранности все, что есть на земле, которую Он создал. Этот призыв содержится в Коране и, следовательно, является священной обязанностью для правоверного. Поэтому на религиозные школы-песантрены, медресе и исламских наставников и богословов — улемов — ложится большая и главная ответственность за выполнение этих указаний Аллаха¹.

Истинно верующие должны очень бережно относиться к природным ресурсам, не эксплуатировать их сверх меры, иначе в беде окажется все человечество. Исламские деятели Индонезии ссылаются на следующее увещание Аллаха, зафиксированное в Коране: «Если будете благодарны, Я прибавлю вам милости, если же будете проявлять неверие, то грозит вам муки нестерпимые!» (Коран, сура Ибрагим аят 7).

Индонезийский богослов М. Сиддик аль-Джави предложил ряд принципов управления лесами, исходя из установлений ислама. Свои постулаты он подкрепляет соответствующими хадисами пророка Мухаммеда².

Индонезийский ученый Мухаммед Али, доцент находящегося в Джакарте государственного исламского университета Шариф Хидаятуллах, считает, что одними техническими методами невозможно решить проблемы, связанные с разрушением окружающей среды.

Низкое экологическое сознание является прямым следствием просчетов богословия, которое пока не смогло определить правильные подходы к решению проблем взаимоотношений религии и природы. Ученый подчеркивает, что экологическое сознание должно стать важной составной частью религиозного мировоззрения³.

Мусульманские партии и религиозные организации Индонезии все больше подключаются к работе по привлечению внимания широких народных масс к проблемам экологии, защиты лесов и очищения атмосферы планеты от вредных выбросов.

Защиту окружающей среды провозгласили своей миссией самые влиятельные религиозно-просветительские организации ислама, такие как Мухаммадия и Нахдатул Улама, действующие в Индонезии уже на протяжении века. Под их влиянием находятся десятки миллионов верующих мусульман. Они пользуются огромным авторитетом как среди народа, так и на политической арене.

¹ *Fahrudin M. Mangunjaya*. Dunia Islam dan Perubahan Iklim. Republika 3. August 2007. URL: <http://www.agamadanecologi.blogspot.com/2007/08/dunia-islam-d...>; *Fahrudin M. Mangunjaya*. Konservasi Alam dan Lingkungan dalam Perspektif Islam // *Jurnal Islamia*. Vol. 111(2). Maret 2007: 90–96. URL: <http://www.agamadanecologi.blogspot.com/2007/03/konservasi-al...>

² *K.H. M. Siddiq al-Jawi*. Pengelolaan Hutan Berdasarkan Syariah. URL: <http://www.agamadanecologi.blogspot.com/2007/03/pengelolaan-h...>

³ *Muhamad Ali*. Teologidan Konservasi Ekologi // *Kompas*, 2002. 22 Februari. URL: <http://www.agamadanecologi.blogspot.com/2007/04/teologi-dan-k...>

Мухаммадийя и Нахдатул Улама начали сотрудничать с министерством экологии в реализации программы, имеющей целью повысить внимание масс к сохранению природы и воспитать молодых деятелей, которые возглавят экологическое движение в Индонезии. Ученые-богословы разрабатывают теоретические и идеологические основы экологического движения, базирующиеся на ценностях мусульманской религии, философии и права.

В экологическом движении индонезийской исламской общественности приняли участие и наиболее авторитетные богословы, объединенные в неправительственной организации — Совете улемов Индонезии. В марте 2007 г. Совет улемов Индонезии обнародовал фетву (религиозное постановление, обязательное для всех правоверных индонезийской мусульманской общины — уммы) о рациональном использовании и размещении или восстановлении природных ресурсов.

В фетве, опирающейся на суры Лукман 20, Аль-Хадж 65, аль Бачиарах 29 и Таха 6, Совет напоминает, что природные ресурсы принадлежат исключительно Аллаху, который поручил заботу о них, а также использование и сохранение природных богатств людям. Отсюда вытекает религиозный долг человечества по отношению к природе — восстановление природных объектов, пострадавших в процессе эксплуатации, бережное отношение к заповедникам и охраняемым зонам, привлечение всего общества к защите и охране природных богатств.

В августе 2007 г. отделение Совета улемов Индонезии на Калимантане издало фетву, приравнивающую уничтожение леса путем выжигания для нужд плантационного хозяйства, скотоводства или других сельскохозяйственных целей, что ведет к выбросам в атмосферу дыма и иных вредных веществ, загрязняющих атмосферу и влекущих за собой изменение климата и негативные последствия, наносящие вред здоровью и самой жизни людей, к грубому нарушению религиозных запретов¹.

Исламские высшие учебные заведения также начинают включать в свои учебные и научно-исследовательские планы предметы и темы, связанные с выработкой представлений о новой роли ислама в мировом и национальном экологическом движении. Среди подобных учебных заведений можно назвать государственный исламский университет Шариф Хидаятуллах в Джакарте, государственный исламский институт Валисонго в Семаранге, Джакартский университет Мухаммадийя, исламские колледжи.

Партия национального возрождения (ПНВ) предложила, что осуществление практических мероприятий в сфере экологии должны

¹ Fatwa MUI tentang: Pengelolaan Sumber Daya Alam. URL: <http://www.nature-of-indonesia.blogspot.com/2007/03/fatwa-mui-...>; Fatwa MUI tentang Pembakaran Hutandan Kabut Asap. URL: <http://www.agama-danecologi.blogspot.com/2007/08/fatwa-mui-tentang...>

взять на себя исламские религиозные школы-интернаты — песантрены. В Индонезии насчитывается около 12 тыс. песантренов, разбросанных по всей территории страны. В них проживают и обучаются около 3 млн чел. Почти 80% песантренов располагаются в сельской местности. Они могут стать центрами распространения экологических знаний и воспитания экологического сознания среди широких крестьянских масс, а учащиеся должны стать проводниками идей защиты окружающей среды в местные общины правоверных мусульман, используя знания Корана, Сунны и других священных мусульманских текстов.

Опыт Индонезии по пропаганде охраны окружающей среды с опорой на установления мусульманской религии стремятся использовать мусульманские деятели других государств, в частности Афганистана, для которого экологические проблемы приобрели особую остроту с учетом многолетней разрушительной войны, ведущейся на территории этой страны.

Аналогичные подходы и концепции для преодоления экологического кризиса предлагают и мусульманские деятели Малайзии. Они подчеркивают, что поскольку ислам провозглашен в Малайзии государственной религией, а также с учетом того, что власти страны осуществляют курс на реализацию мусульманских принципов в государственной и общественной сферах, то именно государство должно активно использовать исламский подход в деле охраны окружающей среды. Нужно заботиться не только об отвлеченных высоких идеалах, но и о насущных проблемах каждодневной жизни.

Большую роль во внедрении экологического сознания в массы верующих играют еженедельные пятничные проповеди. Эту линию должны поддерживать самые различные государственные структуры: связанные с использованием и охраной природных ресурсов, отвечающие за воспитание и образование, занимающиеся вопросами религии и религиозной пропаганды. Защита окружающей среды с использованием постулатов ислама должна стать важнейшей функцией государства¹.

Исламская общественная мысль в странах Юго-Восточной Азии во многом является продолжением и развитием главных идейных направлений поиска ответов на вызовы современности, развивающихся в современной всемирной умме. Мусульманские общественно-политические и духовные деятели региона вносят собственный весьма значимый вклад в развитие исламской цивилизации и мировой культуры в целом.

¹ *Mohd. Azlan J. Abdul Gulam Azad. Biodiversity Conservation Strategy in Malaysia: a Review from an Islamic Perspective // Jurnal Hadhari, 2012. 4 (1) P. 129–136.*

Литература

Ефимова Л. М. Ислам Хадхари в современной Малайзии // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. Вып. XI. Юго-Восточная Азия 2007 – 2008 гг. — М.: ИВ РАН, 2008. — С. 119 – 134.

Ефимова Л. М. Ислам и проблемы экологии в современной Индонезии // Экологические проблемы стран Азии и Африки. — М.: Аспект-Пресс, 2012. — С. 199 – 2014.

Fahrudin M. Mangunjaya. Konserwasi Alamdan Linkungandalam Perspektif Islam // Jurnal Islamia.Vol. 111(2). Maret 2007. Pp. 90–96.

Mohd. Azlan J. Abdul Gulam Azad. Biodiversity Conservation Strategy in Malaysia: a Review from an Islamic Perspective // Jurnal Hadhari, 2012. 4 (1) P. 129 – 136.

Muhamad Ali. Teologidan Konservasi Ekologi // Kompas, 2002. 22 Februari.

THE WORLD OF ISLAM IN THE COUNTRIES OF ASIA AND AFRICA: TRADITIONS AND MODERNIZATION

Larisa M. EFIMOVA

Dr. Sci. (Hist.), professor^{1,2}.

E-mail: larisa_efimova@mail.ru

¹ Moscow State Institute of International Relations (University), MFA Russia.

Moscow (76, Vernadskogo av., Moscow, 119454, Russian Federation).

² Institute of Asian and African Studies, Moscow State University (11, Mokhovaya str., Moscow, 125009, Russian Federation).

Abstract. This article analyzes the reaction of Islamic political and spiritual leaders of the countries of South East Asia to contemporary challenges, such as modernization, democratization, globalization, ecological crisis, as well as their search for an adequate answer based on the sacred mission of Islam and fundamental religious texts.

Keywords: Islam, South East Asia, contemporary challenges, pluralism, ecology, Mahathir Mohamad, Indonesia, Brunei, Malaysia.



РУССКИЙ ЯЗЫК ИСЛАМА: ФЕНОМЕН ПЕРЕКЛЮЧЕНИЯ КОДА



КЕМПЕР Михаэль

Ph.D., профессор, Амстердамская исследовательская школа транснациональных и европейских исследований, Амстердамский университет (NL-1012 VB, Амстердам, Spuistraat, 134, Нидерланды).
E-mail: m.kemper@uva.nl

Аннотация. В статье поднимается ряд вопросов, касающихся появления исламской версии русского языка, которую мы называем «исламским русским социолектом». Этот социолект имеет, по крайней мере, два основных варианта, которые описаны здесь как «русизм» и «арабизм». Особый интерес представляют процессы переключения кода между этими двумя вариантами, а также взаимодействия между «коренными» исламскими языками в Российской Федерации (например, татарским и аварским) как языками – донорами терминов исламских концепций арабского происхождения и русским языком, религиозная лексика которого в значительной степени основана на церковнославянском языке.

Ключевые слова: русский язык, ислам, религиозный социолект, code-switching, татарский язык.

Русский язык стал языком Ислама в Российской Федерации. Все, кто пишет на исламские темы на русском языке, постоянно переводит тексты или термины «традиционного» исламского языка (арабского, татарского, аварского и т.д.) на русский язык. В данной статье я рассмотрю некоторые аспекты этого перевода с одного языка на другой. Центральным (основным) в этом исследовании является то, как исламские авторы переключаются с одного кода на другой. В то время как в традиционной лингвистике термин «переключение кода» в основном используют для описания возможного перехода с одного языка на другой в пределах одного речевого акта (например, человек начинает предложение на татарском языке, затем переключается на русский, и заканчивает снова в татарском), в этой работе я использую этот термин для других явлений применительно к письменным текстам.

Наша исследовательская группа в Амстердамском университете в сотрудничестве с учеными из Лейдена, Санкт-Петербурга и Парижа занимается вопросом, который формулируется следующим образом: можем ли мы говорить о возникновении «исламского социолекта» русского языка,

т. е. используют ли мусульмане особую форму русского языка, когда они говорят о религиозных аспектах? Мы считаем, что прогрессивная кодификация исламских терминов в русском языке, как в формах русского, так и в арабских заимствованных словах, приводит к новому варианту русского языка, который является больше, чем просто амальгамой русского языка и случайных слов арабского происхождения¹.

С нормативной позиции явление нового «исламского социолекта» русского языка может рассматриваться как плачевное. Так, например, С. Р. Усеинова утверждает, что почти все исламские понятия легко могут быть выражены русскими терминами и не следует искусственно вводить арабские формы в русский текст. Введение арабизмов, непонятных для общества в целом, приводит к самоизоляции тех, кто говорит на этом жаргоне, возможно, способствует радикализации молодежи и, таким образом, является поводом для опасений².

С другой стороны, русские религиозные термины происходят от православных корней, и в конечном итоге — от церковнославянского языка; при использовании этой церковной лексики исламские нюансы могут быть искажены или не полностью раскрыты. Поэтому мы предпочитаем описательный подход и считаем, что существующий «исламский социолект русского языка» должен быть рассмотрен в своих собственных терминах, а не с нормативной позиции. Такой лингвистический анализ, конечно, может дать интересные подробности о работе социальных механизмов.

Code-Switching I: Перевод исламских концептов на русский язык «русизмами» и «арабизмами»

Первостепенной задачей является отображение поля и определение общих тенденций в использовании русского языка для исламских концептов. Давайте сравним следующие два текста (оба составлены мною). И, пожалуйста, не смотрите на содержание, только на форму:

Нас интересует, как ученые России пишут о межконфессиональных отношениях. Как священнослужители беседуют о теологических проблемах, например о сущности Всевышнего и Его атрибутах. Мы также интересуемся, как мусульманские приходы воспринимают массовое просвещение о правильных догмах ислама и антисектантскую профилактику, проведенную там Духовными управлениями традиционного для России ислама. Какое толкование священных писаний, какие изречения Пророка ислама (да благословит Его Всевышний и приветствует!) помогают молодежи в наших семинарах не сбиться с пути правоверных сподвижников?

¹ Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia /A.K. Bustanov, M. Kemper, eds. Amsterdam: Pegasus, 2012.

² Усеинова С.Р. На каком языке говорят мусульмане в России? // Ислам в России: культурные традиции и современные вызовы. Материалы международной научной конференции /отв. ред. Т.Г. Туманян. СПб.: Санкт-Петербургский гос. университет, 2013. С. 108.

Я написал этот текст в том варианте исламского русского языка, который мы называем «русизмом». Текст, безусловно, об исламе, но в нем практически нет ни одного слова арабского происхождения. Исламские понятия и арабские термины были переведены на русский их религиозными эквивалентами; и они чаще всего церковнославянского происхождения. Вы также видите, что некоторые термины взяты из административного дискурса русского языка или даже из медицинского — например, «профилактика».

Далее я скажу то же самое, но в варианте «арабизма»:

Мы изучаем как улама делают иджитхад на пути Аллаха та'ала для разъяснения правильных отношений с ахл аль-китаб. Например, как хазраты беседуют о вопросах калама, о вуджуде Аллаха тагала и о Его сифатах. Мы тоже интересуемся, как в местных махаллах воспринимают таблиг Ахл ас-сунна вал-джама'а, направленный против тех фирак, которые приписывают себе статус ахл ат-таухид, но на самом деле способны фитне в Российской Умме. Какие формы тафсира, какие хадисы Расула (салла Аллах 'алайхи ва-саллам) помогают мутааллимам в наших мадрасах не сбиться с пути Салаф-и салих?

Во втором тексте — то же самое содержание, как и в первом, но использованы арабские термины вместо русских/церковнославянских эквивалентов для стольких религиозных терминов, сколько это было возможно. Результатом является другой вариант исламского русского языка, который мы называем «арабизмом». Интегрировать арабские термины в русский текст сравнительно легко, потому что русский язык является очень продуктивным в том смысле, что в него легко интегрировать иностранные слова согласно русскому синтаксису, подвергая их российским грамматическим категориям («куфр», в родительном падеже — «куфра», в дательном — «куфру» и т. д.).

Для многих мусульман первый вариант может показаться странным, потому что он использует в основном христианские термины; для других же, вероятно, второй вариант выглядит странно, потому что слова, используемые в нем, чужды традиционной русской лексике. Тем не менее оба эти варианта можно найти в современном исламском дискурсе русского языка, и, очевидно, оба имеют право на существование, т. к. выполняют определенные социальные и коммуникативные функции — «арабизм» передает тот смысл, который «русизм» не может полностью передать.

В то же время в двух текстах существуют различия. Так, в текстах, где преобладает «арабизм», в одном случае я использовал определенную форму в академической манере (та'ала), а потом, по татароязычной фонологии, (тагала), а потом, как точнее передается в русской орфографии, таала.

Оба варианта исламского социолекта русского языка, «русизм» и «арабизм», используются различными группами внутри исламского поля.

Русифицированные формы, как правило, доминируют в публикациях главных муфтиев; и это не удивительно — как публичные представители ислама они постоянно обращаются не только к мусульманам, но и к российскому обществу в целом, а также к РПЦ и государству. «Русизм» является более распространенной формой, чем «арабизм», и требует высокого профессионализма авторов (или их переводчиков и редакторов), чтобы исламское содержимое в русскоязычном тексте оказалось литературным. Тексты, написанные по второму варианту, в стиле «арабизма», как правило, используются при обращении исключительно к мусульманской аудитории, и еще более конкретно — внутри группы последователей соответствующего автора. Например, суфийский автор будет использовать «арабизм» в своих трудах для группы суфиев, а также салафитский писатель использует «арабизм», когда беседует со своими последователями. Из этого следует, что суфии и салафиты могут также обращаться друг к другу, используя «арабизм», когда становятся дискурсивными оппонентами. Массовое использование арабских терминов также происходит спонтанно, например в блогах, когда не так много внимания уделяется формальным правилам (или, возможно, лучше — когда альтернативные нормы создаются путем многократной практики). То же составление текста в «арабизмах» требует значительных навыков, особенно, конечно, хорошего знания арабского языка. Преимущество использования арабских терминов в русском тексте очевидно — использование арабского слова означает также поддержание всех семантических полей, перемещаемых с арабского слова; то есть при переводе не возникнет ограничение исходного семантического поля.

Этот вид переключения кода является двунаправленным упражнением: в варианте «арабизма» арабские термины оказываются в русском языке, а в варианте, который я назвал «русизмом», славянские религиозные термины переводятся в русскоязычный исламский код, где русские термины получают исламское значение. Эти формы переключения кода требуют высоких специализированных знаний, и рост степени кодификации свидетельствует, что исламский дискурс в течение последних 15 лет перешел на более высокий уровень, в частности посредством сотрудничества мусульманских деятелей с академическими учеными. Кроме того, многие современные исламские лидеры России имеют не только религиозную, но и ученую степень. Самый прекрасный пример этого — Рамиль Адыгамов, богослов и кандидат наук из Казани, который перевел несколько десятков исламских текстов на русский язык¹. И некоторые из этих авторов писали на разных языках, например на русском и татарском.

¹ См. *Адыгамов Р.К.* Габдрахим Утыз-Имяни ал-Булгари // Избранное. Казань: Татарское книжное изд., 2007, а также другие его публикации в исламском издательстве «Иман» (Казань).

В то же время мы видим, что определенное число исламских терминов, как кажется, уже не требуют какого-либо более подробного объяснения или перевода:

Передается, что Хьузейфа, радъыйаЛлаху ‘анху сказал: «нифакъ — это то, что было во время посланника Аллаха, съалляЛлаху ‘aleyхи уа саллям, а то, что сейчас — это уже куфр после имана»¹.

Думается, что эти основные термины ислама («иман», «куфр», «салат»/«намаз», «джамаат») также находятся на пути вхождения в мейнстрим словаря русского языка.

Code-Switching II: переключение с «русизма» на «арабизм» в одном тексте

Первое значение переключения кода, таким образом, связано с основным вопросом: использовать ли исламские концепты в русских формах (вариант «русизма») либо же адаптировать арабские термины к правилам грамматики и синтаксиса русского языка?

Многие авторы используют в полной мере оба варианта, обычно в различных разговорных/письменных ситуациях: когда текст адресуется широкой русскоязычной аудитории автор, возможно, захочет использовать форму «русизма», а когда говорит или пишет для определенной мусульманской аудитории или мусульманских читателей, он выбирает «арабизм».

При этом существует интересное явление — переход с «арабизма» на «русизм» в пределах одного текста или книги.

Для примера можно опять привести покойного Саида-Афанди Чиркейского, который в одной из его главных работ под названием «Сборник выступлений» пишет на варианте «русизма», но при этом иногда переключается на «арабизм», как, например, в этом отрывке²:

«Во время хатму лучше делать рабита или ма’ият? Нам велено делать рабита, поскольку на хатму людей, умеющих делать ма’ият, бывает немного, даже если таким можно читать ма’ият. Я не скажу, что это запрещено, но все же пусть каждый во время хатму делает рабита».

Переключение кодов в данном случае можно объяснить тем, что большая часть книги посвящена общим вопросам ислама и морали и адресована широкому кругу мусульманских читателей в Дагестане, в то же время именно эти главы посвящены ответам на вопросы, которые касаются конкретных суфийских практик и, таким образом, они адресованы только группе учеников Саида-Афанди. Автор может предполагать, что читатели этого отрывка знают используемые термины; другие же читатели не особенно нуждаются в понимании того, о чем рассказано в этом

¹ Пример взят из случайного кавказского салафитского сайта.

² Саид-Афанди аль-Чиркави. Сборник выступлений. Махачкала: Нуруль иршад, 2008. С. 194.

отрывке. Такие случаи переключения в рамках одного текста подтверждают нашу гипотезу, что использование того или иного варианта исламского русского языка (то есть, «русизма» или «арабизма») зависит от целевой аудитории.

Что теряется при переводе?

Но существуют и более широкие явления, которые выходят за рамки вопроса использования русских или арабских терминов для ключевых исламских понятий. В частности, при переводе с «традиционно мусульманских языков», таких как аварский или татарский, на русский язык, многие мусульманские коннотации теряются. Чтобы это продемонстрировать, я использовал другой текст вышеупомянутого Саида-Афанди.

Дело в том, что Саид-Афанди писал на своем родном аварском языке. Его тексты на аварском языке профессионально переводила на русский язык академически подготовленная команда переводчиков и редакторов. Давайте кратко рассмотрим один текст¹, опять же о богословских вопросах, сначала на русском, а затем на аварском языке:

«Что является подтверждением существования Бога?»

Подтверждением существования Бога является наличие окружающего нас мира с его явной (захир) и скрытой (батын) сторонами. Поистине, у каждой вещи есть свой создатель — тот, кто изготовил или смастерил ее. По-другому не бывает. Это в равной мере относится к солнцу, луне, звездам и всему сотворенному. У них тоже есть свой Создатель, ибо они не могли, как и все остальное в этом мире, возникнуть сами по себе. У всего сущего — один Творец — Всевышний Аллах, Который управляет всем и вся».

В этом тексте Саид-Афанди (или его переводчики) используют «русизм»: есть лишь несколько арабских терминов, включенных в русскоязычный текст; и когда необходимо использовать арабский термин, его указывают в скобках (например, такие термины как «захир» и «батын»)².

Сейчас давайте сравним этот перевод с оригиналом на аварском языке, который был написан непосредственно самим Саидом-Афанди .

«Суал: 3. Аллагъ вукӀин хӀакъ гъабулел далаилал щал?»

Жаваб:

Аллагъ вукӀин хӀакъ гъабулел далаилал руго гъаб гӀалам бати. Масала, жиб гӀуцӀарав, жиб гъабуров цо чи гъечӀого щибго жо батунгутӀи хӀакъаб буго. Зобал — ракъал, бакъмоцӀ, цӀваби, гъел гурел кинабго махлукъатги цо гӀуцӀарав, гъабуров чи гъечӀого жибго жиндасанго бижуларелъул, гъеб кинабго жинца бижарав, киналъулго тадбир жинца гъабулел халикъ Аллагъ вуго».

¹ Саид-Афанди *аль-Чиркави*. Сокровищница благодатных знаний. 2-е изд. Махачкала: Ихлас, 2002. С. 12.

² *Чикаса СагӀид афанди*, МажмугӀатуй Фавайд. Суалал-жавабал. [Махачкала?], 2002. С. 5.

Я не знаю аварского языка, тем не менее могу с уверенностью сказать, что смысл аварского текста в значительной степени соответствует его переводу на русский язык; перевод был сделан близко к аварскому оригиналу. Но, как мы видим, аварский текст полон арабских заимствований даже для выражений, которые не обязательно имеют исламское значение: в данном примере это такие термины, как «су’ал» (ответ на вопрос), «дала’ил» (который переводится на русский как «подтверждение»), «хакк», «‘алам», «мас’ала», «макхлукат» и т.д.¹. В русских переводах эти более широкие исламские заимствования были переведены на русский язык, в котором арабский и, в конечном счете, исламский характер этих слов теряется. То есть, любой перевод религиозного текста с аварского (или с татарского)² на русский язык ограничивает и сокращает исламскую терминологию оригинала. При переводе текст лишается исламского терминологического фона.

Выводы

Примеры, которые были рассмотрены выше (выбранные достаточно случайным образом), привели нас к выводу, что чем больше терминов переводится из одного языка на другой, тем больше преобразуется текст, даже если текст по смыслу получается близким к оригиналу.

Переключение кодов происходит в первую очередь тогда, когда исламский автор решает писать на русском и когда ему приходится делать выбор между «русизмом» и «арабизмом». Оба варианта требуют значительных богословских и лингвистических навыков.

Мы также увидели, что переводы с аварского (и татарского) на русский никогда не могут воспроизвести полную сумму исламских коннотаций, которые скрыты в повседневных татарских и аварских выражениях. Таким образом, перевод производит изменение не только в терминологии и выборе исламских терминов, которые отображаются в конечном русскоязычном тексте, но также и в стиле языков-доноров, которые существенно изменяются, становясь более понятными в русскоязычном тексте.

В любом случае в этом процессе русский язык получает огромное число исламских заимствований в различных формах. И можно отметить, что совокупность основных исламских терминов стала настолько распространенной, что некоторые термины уже можно считать частью русской лексики.

¹ В цитате эти термины выделены мною жирным шрифтом.

² Ср. Галәвәтдин 2012 и Галәутдин 2012 (татарский и русский вариант одного текста с большими отличиями в стиле изложения).

Интересным вопросом для будущих исследований, конечно, является то, в какой мере авторы осознают свой выбор «арабизма» или «русизма»; как они развивают свои языковые стратегии. Можно предположить, что авторы печатных текстов (как редакторы, так и переводчики) в целом хорошо осведомлены о том, какой вариант «исламского русского языка» они хотят использовать.

Также интересно было бы определить, какими другими характеристиками обладает текст при переводе. Выше говорилось, что полный «русизм» приводит к ограничению оригинального семантического поля исламских терминов в «мусульманском» языке (имеется в виду, что из многих смыслов, который имеет арабский термин в арабском языке, выбирается для перевода только один, который, как полагают переводчики, соответствуют аналогу в русском языке). В «русизме» славянские религиозные термины, используемые для передачи исламских концептов, наследуют часть семантического поля, который данные термины имеют в церковнославянском языке (например, слово «духовенство» имеет другой контекст, чем «мулла/имам/муфтий/улемы»). Кроме того, я попытался показать, что во многих случаях «исламский словарный фон» в татарском и аварском языках теряется: это термины, которые являются основными элементами татарского и аварского языков, но которые не переведены на русский язык в религиозной форме, потому что смысл данного слова в этом конкретном контексте, в конкретной позиции в данном предложении не является религиозным. И в-третьих, русский перевод может изменить риторический стиль данного оригинального текста на татарском и аварском языках: это может даже переместить данный текст из одного жанра (хутба, советы по литературе) в другой, более нейтральный стиль.

Наконец, все эти процессы также должны быть изучены в устной речи, где можно предположить, что переключение кодов происходит гораздо более спонтанно (менее сознательно) и, таким образом, значительно чаще (широко распространен феномен, когда двуязычные ораторы переключаются с русского языка на татарский и обратно в одном и том же речевом акте). Аналогично можно предположить, что мусульманские спикеры могут также переключаться между «исламским социолектом» (как в варианте «русизма», так и «арабизма») и обычной русской разговорной речью. В равной степени достойны изучения еще такие вопросы, как можно ли наблюдать вертикальную стратификацию исламско-русского социолекта, в котором некоторые варианты имеют более высокий статус (или используются в более формальных случаях) чем другие. И на горизонтальном уровне русский «исламский социолект», надо полагать, также отличается от региона к региону под влиянием местных («мусульманских») языков в соответствующих субъектах Российской Федерации и за ее пределами, например, в Украине или Казахстане.

Перевод с английского: Данис М. Гараев (Амстердам).

Литература

Адыгамов Р.К. Избранное. Габдрахим Утыз-Имяни ал-Булгари. Казань: Татарское книжное изд., 2007.

Галәветдин И. 1 Китап: Ни очен кайгы килә? 2 Китап: Бәла-каза килгәнәдә. Яр Чаллы Тәүбә 2012/1433.

Галәутдин И. Книга 1: Отчего приходят беды и несчастья? Книга 2: Когда постигает несчастье... Набережные Челны: Тауба, 2012/1433.

Саид-Афанди аль-Чиркави. Сборник выступлений. Махачкала: Нуруль иршад, 2008.

Усеинова С.Р. На каком языке говорят мусульмане в России? // Ислам в России культурные традиции и современные вызовы. Материалы международной научной конференции / отв. ред. Т. Г. Туманян. СПб.: Санкт-Петербургский гос. университет, 2013. С. 106–114.

Чиркави С. Сокровищница благодатных знаний. 2-е изд. Махачкала: Ихлас, 2002.

Чикаса Сагид афанди. МажмугІатуль Фаваид (Суалал-жавабал) ([Махачкала?], 2002.

Bustanov A. K., Kemper M. *The Russian Orthodox and Islamic Languages in the Russian Federation* // *Slavica Tergestina: European Slavic Studies Journal*, 2013. No 15. P. 258–277.

Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia / A. K. Bustanov, M. Kemper, eds. Amsterdam: Pegasus, 2012.

Islam in polylog of religions and civilizations

RUSSIAN LANGUAGE OF ISLAM:
THE PHENOMENON OF CODE-SWITCHING**Michael KEMPER**

Ph. D., professor, Amsterdam Research
School for Transnational and European
Studies, University of Amsterdam
(134, Spuistraat, Amsterdam,
NL-1012 VB, Netherlands).
Email: m.kemper@uva.nl

Abstract. This paper raises a number of questions concerning the emergence of an Islamic version of the Russian language, which is referred here as the Russian Islamic sociolect. This sociolect has at least two major variants, which are described here as Russism and Arabism. Of special interest are processes of code-switching between these two variants, as well as the interaction between native Islamic languages in the Russian Federation (such as Tatar and Avar languages), as the donor languages of Arabic-origin terms for Islamic concepts, and the Russian language, the religious lexicon of which is largely based on the Church Slavonic language.

Keywords: Russian language, Islam, religious sociolect, Tatar language, Avar language.



ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ ЕДИНСТВО МУСУЛЬМАН И ХРИСТИАН НАРОДОВ ЕВРАЗИЙСКОГО СОЮЗА КАК ОСНОВА ОБЩЕНАЦИОНАЛЬНОЙ СИСТЕМЫ БЕЗОПАСНОСТИ

МИШУЧКОВ

Андрей Александрович

кандидат философских наук,
доцент; старший научный сотрудник
Управления научных исследований
Оренбургского государственного
университета (Россия, 460018,
г. Оренбург, пр-кт Победы, 13).
E-mail: unitatem@mail.ru

Аннотация. Цивилизационное единство мусульман и христиан народов Евразийского союза подвергается серьезным геополитическим вызовам со стороны неолберальной идеологии Запада, исламского радикализма, в условиях отсутствия государственной евразийской идеологии. С позиций концепции диалога цивилизаций и цивилизационной идентичности обосновывается необходимость государственной евразийской идеологии на основе духовного единства мировых религий, системы многополярного мира цивилизаций. Сохранение единой цивилизационной принадлежности народов с опорой на духовно-нравственные религиозные ориентиры станет средством преодоления угроз и реализации задач национальной и духовной безопасности.

Ключевые слова: цивилизационная идентичность, евразийская цивилизация, модели диалога цивилизаций.

В настоящий период истории цивилизационное единство мусульман и христиан народов Евразийского союза (ЕАС) подвергается серьезным геополитическим вызовам. Политика атлантического альянса цивилизаций опирается на либеральную идеологию как форму продвижения интересов альянса в виде приоритета развития стран постиндустриального общества по отношению к развивающимся странам. Такое продвижение либеральной идеологии характеризуется как естественный неизбежный процесс глобализации — культурной универсализации и символизации западных ценностей как общечеловеческих и единственно легитимных в будущем человечества. Незападный альянс цивилизаций, в первую очередь страны БРИКС (Россия, Китай, Индия, Бразилия, ЮАР) предлагают вариант, альтернативный однополярной глобализации, — многополярную систему цивилизационных взаимодействий, основанных на сохранении цивилизационных идентичностей, религиозных традиций как способа самоидентификации, нелиберальной идеологии как защиты коллективных правуникальных цивилизационных

общностей. Россия как геополитическая площадка диалога цивилизаций, как мировой лидер диалога в рамках союзов стран (БРИКС, ЕАС), обладая уникальным опытом цивилизационного сотрудничества культур, несет глобальную миссию по формированию новой системы многополярного мира цивилизаций, решению глобальных проблем человечества.

Центробежные национальные тенденции и недооценка исторической уникальности многонационального и поликонфессионального духовного потенциала цивилизации в конце XX в. привели к драматическому распаду целостности российской цивилизации, существовавшей в рамках СССР и восточноевропейского блока СЭВ, на ряд государств, испытывающих цивилизационную фрустрацию и выбравших путь национально-государственного строительства. Национально-государственная идентичность (изолирующая) становится доминирующей и вытесняет цивилизационную идентичность (интегрирующую) в этих государствах. Вокруг Российской Федерации образуется пояс государств с цивилизационной альтернативной идентичностью, которая во многом искусственно поддерживается идеологией однополярного мира Запада в таких странах, как Польша, Грузия, страны Балтии, Украина. На смену биполярному миру после распада СССР пришла идеология однополярной гегемонии Атлантического цивилизационного альянса, основанная на прагматизме и превосходстве развитых стран (*real politics*). Нормой в уже геополитике стало утверждение американского идеолога С. Хантингтона о «конflikте цивилизаций»¹. В 1993 г. он представил геополитическое будущее человечества, расколотого по границам цивилизаций, в первую очередь, между западными и незападными цивилизациями. Если посмотреть на карту мира С. Хантингтона, то видно, что за 20 лет граница конфликта продвинулась с Югославии и всей восточной Европы до границ Украины и РФ. Южная граница российской цивилизации, по С. Хантингтону, проходит по границе РФ и Казахстана, таким образом, Казахстан он относит к исламской цивилизации. Учитывая то, что США усиленно разжигают конфликт цивилизаций между христианскими и мусульманскими обществами, такое цивилизационное противостояние должно навсегда расщепить Евразию и превратить ее в зону нестабильности. Как пишет А. В. Сидорович, установление границы между исламской и православно-христианской цивилизациями крайне нежелательно «из-за того, что этот разлом будет проходить внутри государства, а не по периметру государственных границ с Россией. Тут опять же возникает опасность значимого конфликта перманентного характера»².

Создание Евразийского союза государств во главе с РФ, Белоруссией и Казахстаном становится альтернативой противостояния западного

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

² Сидорович А. В. Жизнеутверждающая сила евразийства // Казахстанская правда, 2013. 13 июля. № 232(27506). URL: <http://kp.kazpravda.kz/c/1239333071> (проверено 11.12.2014).

альянса и незападного мира, формируется новая архитектура международных отношений, способствующая формированию многополярного мира и политики диалога цивилизаций. Экономическая интеграция Евразийского союза актуализирует идею формирования общей идеологии евразийской цивилизации у входящих в ЕАС государств. Важнейшим принципом ЕАС является цивилизационное партнерство и духовно-культурное единство. Об этом историческом факте напоминает Н. А. Назарбаев: «Казахстан и Россия фактически живут в общем духовно-цивилизационном измерении»¹, имея одну логику экономического и культурно-цивилизационного развития.

Цивилизационный альянс стран ЕАС испытывает колоссальное внешнее и внутреннее напряжение. По утверждению философа А. С. Панарина, количественное наращивание сложившихся параметров и тенденций развития уже невозможно по меньшей мере по трем причинам: «достижение экологических “пределов роста”, что требует смены техногенной парадигмы развития цивилизации и форм ее отношения с природой; деградация нравственных оснований социальной онтологии, что требует смены социокультурной парадигмы процессов глобализации; достижение критического уровня поляризации между центром и периферией глобального мира, что требует смены геополитической парадигмы»². Евразийская цивилизация, в отличие от неолиберальной атлантической модели цивилизации не является эконоцентричной (потребительской), в ней господствуют неэкономические интересы и духовные ценности. Экономика является не целью, а средством достижения духовных цивилизационных целей. Этот базовый элемент позволяет преодолеть техногенную парадигму развития однополярного человечества. Вызовом глобализации для евразийской цивилизации являются также тенденции неолиберализма, неокOLONиализма, постмодернизма, мультикультурализма, вестернизации (внедрение массовой западной культуры), консюмеризма (потребительство), которые приводят к кризису евразийской цивилизационной идентичности народов ЕАС, к обострению межцивилизационных противоречий. Обращение к проблеме цивилизационного этоса, основанного на традиционных ценностях, сможет стать основой построения новой идеологии многополярного мира — диалога цивилизаций, формирования системы глобальной международной и культурной безопасности народов. Н. А. Назарбаев отмечает, что одним из вызовов человечеству является «кризис ценностей нашей цивилизации» и выход из него — в цивилизационном взаимодействии Казахстана как с Западом, так и с Востоком. В основе евразийской цивилизационной и гражданско-правовой симфонии идентичностей лежат

¹ Назарбаев Н. А. Казахстан и Россия в XXI веке: партнерство и союзничество на основе общих ценностей // Российская газета, 2012. 5 октября. № 5903(230). Доступ: <http://www.rg.ru/2012/10/05/nazarbaev-putin.html> (проверено 11.12. 2014).

² Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование. М.: Алгоритм, 2002. С. 6–7.

именно исторически-традиционные духовные ценности. По Н. А. Назарбаеву, «главные из них — духовность, нравственность. Их основными носителями является религия, сохраняющая выработанные веками национальные и религиозные традиции, самобытный исторический и культурный опыт каждого народа»¹.

В России благодаря культурным традициям православия и ислама накоплен уникальный духовный опыт. Иранский богослов Мухаммед Али Тасхири на конференции «Россия — исламский мир», проходившей 23 июня 2008 г. в Москве, заявил: «Россия — великая страна, которая обладает великой культурой и историей. И то, что Россия ведет отношения с исламским миром, — это на пользу всем». Россия удалена от Запада и от США, со стороны которых идет «несправедливое нашествие на исламскую культуру, осквернение святынь». Россия может стать «мостом между Западом и исламским миром для достижения баланса»². Председатель Центрального духовного управления мусульман России верховный муфтий Шейх-уль-Ислам Талгат Сафа Таджуддин прямо говорит о возможности объединения мусульман и православных на одном цивилизационном идеале святости: «Сегодня мы много говорим о том, какой должна быть наша национальная идеология. Я считаю, что она должна основываться на трех принципах: благодарности и любви к Богу, благодарности и любви к нашим предкам, сохранившим веру и создавшим наше Отечество и, наконец, благодарности и любви к нашей Отчизне — Святой Руси!»³. Патриарх Кирилл видит цивилизационную идею Святой Руси не только как общенациональную, способную морально сплотить всех верующих в стране — и христиан, и мусульман, но также как общий цивилизационный ответ россиян в диалоге с Западом. Патриарх Кирилл призывает: «Святая Русь — это уникальный цивилизационный проект со своей миссией, он не должен быть ведомым, он должен генерировать идеи. У нас есть потенциал для развития подлинного диалога Востока и Запада. Не диалога всадника с лошадью, а реального диалога равновеликих партнеров. И вот только такой диалог приведет к построению единой Европы»⁴. Такое цивилизационное единство мусульман и христиан России, всех народов ЕАС является самым эффективным асимметричным ответом на геополитический вызов со стороны атлантического блока цивилизаций.

¹ Евразийская доктрина Нурсултана Назарбаева / сост. А. Н. Нысанбаев, В. Ю. Дунаев. Алматы, 2010. С. 170.

² Попов В. В. О роли исламского фактора. Цивилизационный аспект // Официальный сайт МГИМО. Доступ: <http://mgimo.ru/news/experts/document154205.phtml>. (проверено 11.12.2014).

³ Таджуддин Т. Благодарность и любовь к Богу, предкам и Отечеству — основные принципы нашей национальной идеологии. Доступ: <http://www.nakanune.ru/news/2010/04/22/22193680> (проверено 11.12.2014).

⁴ Патриарх Кирилл о прошлом, настоящем и будущем Руси. Доступ: <http://nik191-1.ucoz.ru/publ/1-1-0-2> (проверено 11.12.2014).

На пути такого цивилизационного единства есть множество препятствий, одно из которых — раздробленность элит общества, несформированность цивилизационной элиты народов ЕАС, что приводит к разновекторности внешней и внутренней политики стран ЕАС. Одна часть элиты является космополитической, ориентированной на Запад. Эту часть элиты можно назвать мондиалистской, поскольку ее интересы связаны с транснациональной финансовой и промышленной олигархией. Элиты общества идентифицируют себя с глобальными мировыми институтами и проводят их интересы. Плюрализация и релятивизация идентичностей приводит общество из иерархического в массовидное (плюральное) состояние с высокой степенью манипуляции. Сценарий развития ЕАС в этой парадигме — только экономоцентричный, Россия и страны ЕАС продолжают являться ресурсной колонией западных развитых государств. Вторая часть элит, националистическая, выступает за проведение политики «ресурсного национализма», формирования (в идеале) моноэтничного и монорелигиозного общества. Эта модель развития является конфликтной, как и в первом случае, поскольку возможна только через этноцид, религиозный геноцид и милитаризацию общества. Единственным мирным сценарием развития ЕАС, связанным с преодолением вызовов глобализации и глокализации (автономизации), является общецивилизационный сценарий с формированием у всех народов стран ЕАС общей цивилизационной идентичности. Он основан на разумном сочетании технологического превосходства в материальной сфере и сохранения духовного потенциала культурных традиций, сочетании инновационного и традиционного общества (по примеру Японии и Китая). Трансформация и модернизация общества сопровождается укреплением традиционных институтов общества (религия, мораль, трехпоколенческая семья). Политика государства цивилизационной идентичности противостоит тенденциям как глобализации (неоколониализм, неолиберализм, мультикультурализм), так и глокализации (сепаратизм, этнократизм, экстремизм). Евразийский союз государств укрепляет свою роль в мировой политике как цивилизационный альянс крупных держав, самостоятельный цивилизационный субъект истории, как исторически единая евразийская цивилизация. Формирование политической и национальной элиты в государствах ЕАС, ориентированной на такие высокие задачи, соответствует общенациональным интересам и является фактором общенациональной безопасности стран ЕАС.

Именно с таким призывом власти к элитам общества о необходимости цивилизационной идеологии выступил президент РФ В. В. Путин в послании к Федеральному Собранию 12.12.2013 г.: «В мире XXI века на фоне новой расстановки экономических, цивилизационных, военных сил Россия должна быть суверенной и влиятельной страной. Мы должны не просто уверенно развиваться, но и сохранить свою нацио-

нальную и духовную идентичность, не растерять себя как нация. Быть и оставаться Россией. <...> В целом речь должна идти о том, чтобы расширять присутствие России в мировом гуманитарном, информационном и культурном пространстве»¹. Россия исторически несла культурную миссию модернизации евразийского пространства и с отказом от миссии лидера евразийской цивилизации не сможет преодолеть внешние вызовы своего геополитического развития. Без цивилизационного партнерства стран ЕАС Россия становится полупериферией между западной и исламской цивилизациями.

Остановимся на проблеме геополитической иерархии цивилизаций. Согласно И. Валлерстайну, мировая цивилизация проходит этапы своего развития: доиндустриальный (периферия), индустриальный (полупериферия), постиндустриальный (ядро). В соответствии с его концепцией цивилизации и страны, в них входящие, в силу неравномерности своего развития находятся на разных этапах: атлантическая цивилизация (США, Евросоюз) и японская цивилизация — это страны ядра; евразийская, китайская, индийская, исламская и латиноамериканская цивилизации в целом — страны полупериферии; африканская цивилизация и часть аграрных стран полупериферийных цивилизаций входят в периферию. Причем полупериферия в концепции Валлерстайна выступает «средоточием противоречий и конфликтов системы, отражает способ перераспределения мировой прибавочной стоимости»². Вне цивилизационной связи страны ЕАС становятся однозначно аутсайдерами полупериферийного мира, отрыв которого от центра постоянно возрастает. Специфика такой конфликтной модели геополитических отношений заключается в том, что партнерские отношения между центром, полупериферией и периферией невозможны в принципе: только политика глобализации — продвижения неокOLONиальных интересов центра в полупериферию и периферию мировой цивилизации (мир-системы). Фактически здесь существуют две разные модели диалога. Одна модель основана на гегемонии неолиберальных ценностей как общечеловеческих в идеологии глобализма западного альянса цивилизаций, другая — на многополярном сотрудничестве неравновесных цивилизаций центра, полупериферии и периферии на основе традиционных исторических ценностей культурной идентичности, не подвергаемой осовремениванию.

Анализируя проблему теории и практики диалога цивилизаций, можно сформулировать два следующих определения форм диалога — традиционного (неглобалистский) и нетрадиционного (глобалист-

¹ Путин В.В. Послание Президента РФ Федеральному Собранию: полный текст // ИА REGNUM. Доступ: <http://www.regnum.ru/news/polit/1603695.html#ixzz2nYdXfyZC> (проверено 11.12.2014).

² Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / пер. с англ. П. М. Кудюкина; под ред. Б. Ю. Кагарлицкого. СПб.: Университетская книга, 2001. С. 127.

ский). Традиционная модель диалога цивилизаций — это совокупность алиберальных дискурсивных практик, основанных на традиционных ценностях и исторической идентичности различных цивилизаций, направленных на сохранение социокультурных кодов развития цивилизации и нравственного совершенствования человека на основе религиозно-морального традиционализма. Нетрадиционная модель диалога цивилизаций — это система дискурсов глобализации, объединенных общей идеологией либерализма, где происходит доминирование интерсубъективного институционального взаимодействия (информационно-ценностный обмен) над личностно-экзистенциальным (неидеологическим) на основе секулярно-морального релятивизма с целью достижения универсализации человеческой культуры (мировое гражданство и право, сверхэкуменизм, глобальная этика) и стирания традиционных социокультурных кодов развития цивилизаций и цивилизационной идентичности личностей.

В основе первой модели лежит религиозно-нравственный монизм и абсолютизм, в основе второй — религиозно-моральный плюрализм, синкретизм и релятивизм. Религиозный традиционализм, основанный на моральном рационализме (разграничении ценностей добра и зла), в отличие от морального плюрализма (их смешения), утверждает культурный монизм и сохранение всех национально-религиозных культур как цивилизационный императив, их равенство друг перед другом в цивилизационном поле исторического существования, но различает их разную культурно-нравственную значимость, вклад в развитие цивилизации. Однополярный мир глобализации с позиций неолиберального прогресса настроен на вытеснение и неравенство культур, к стиранию цивилизационной идентичности. Исходя из эссенциалистских (метафизических) позиций, категория «цивилизационная идентичность» — это гуманитарная категория, выражающая духовный социокультурный коллективный (соборный) тип единства общества и личности, являющийся формой культурно-исторического самосознания и чувства принадлежности личности к определенной макрообщности, объединяющей народы целых стран и континентов на основе единых социокультурных кодов (набор символов, ценностей и идейных установок), играющих роль абсолютов в социализации, консолидации и солидарности людей в обществе. С позиций конструктивизма либеральная философия исходит из того, что идентичность есть субъективная категория, конструкт индивидуализма, а не коллективизма; что мультикультурное релятивное понятие сравнимо с космополитической маргинальностью. Фактически в междоцивилизационном взаимодействии участвуют две позиции: позиция традиционных культурно-цивилизационных идентичностей и позиция либерального глобализма. Идеологическое противостояние этих позиций и определяет весь спектр и содержание цивилизационных

конфликтов современности. Перед лицом глобальных угроз всему человечеству данные две позиции — цивилизационная (альянс западных цивилизаций) и постцивилизационная (альянс западных цивилизаций) — могут прийти к общему цивилизационному консенсусу в условиях глобальных проблем современности. Общее понимание диалога цивилизаций мыслится как миротворческий тип межцивилизационных отношений, характеризующийся взаимообогащением и взаимопониманием между народами, равноправием, взаимоуважением, стремлением к всеобщему благу и балансом интересов между цивилизациями, движением к мирному развитию человечества и совместно-му преодолению общих угроз и глобальных проблем. Пока нахождение такого консенсуса в условиях «неохладной войны» конца 2014 г. находится в разряде геополитических утопий.

Перед христианами и мусульманами народов России и стран ЕАС встает общая цивилизационная задача — строительство общего евразийского дома, общей цивилизационной идеологии развития как общенационального интереса стран ЕАС. Сохранение цивилизационной идентичности стран ЕАС и выработка цивилизационной идеологии влияет также и на все сферы системы общенациональной безопасности стран ЕАС. Данная система включает в себя следующие уровни: национальную безопасность, которая сохраняет суверенитет страны; общественную безопасность, обеспечивающую поддержку цивилизационной идентичности, сохранение своеобразия культуры и институтов общества; духовную безопасность, обеспечение гражданам необходимых условий для стабильной цивилизованной жизни, свободного развития и духовной реализации. Внешние аспекты реализации системы безопасности (экономический, социальный, военный, политический, культурный) подчинены внутренним (духовная безопасность личности), что обеспечивает полноценное развитие общества. Духовная безопасность является ключевой для идеологии данных государств. Она является целеобразующей, фиксирующей внутреннюю цивилизационную целостность и идентичность личности и общества. Она основывается на традиционном для россиян духовно-нравственном базисе культуры, обеспечивающем ценностный контроль над ключевыми сферами жизнедеятельности государства, на балансе интересов государства, личности и общества. Согласно ст. 25 Концепции общественной безопасности, утвержденной Президентом РФ в 2013 г., одной из целей обеспечения общественной безопасности является «сохранение гражданского мира, политической, социальной и экономической стабильности в обществе»¹. Категория цивилизационной идентичности, обеспе-

¹ Концепция общественной безопасности в Российской Федерации. 20.11.2013 г. // Официальный сайт Президента России. Доступ: <http://www.kremlin.ru/acts/19653> (проверено 11.12.2014).

чивающая социокультурную целостность граждан РФ и государств ЕАС, и является тем средством реализации гражданского мира всего постсоветского пространства и обеспечения безопасности его цивилизационных границ. Формирование у граждан чувства носителей цивилизационных ценностей станет одним из средств профилактики социальных и межнациональных конфликтов, которые являются одним из основных источников угроз общественной безопасности (ст. 4 Концепции).

Глубокую интегрирующую роль категории «цивилизационная идентичность» в системе общенациональной безопасности России можно проследить на трех ее уровнях. На уровне безопасности государства данная категория способствует широкому гражданскому согласию в обществе и создает условия для реализации эффективного механизма управления и координации деятельности политических сил и общественных групп. На уровне безопасности общества культура цивилизационной идентичности способствует развитию и эффективному взаимодействию всех общественных институтов, диалогу всех форм общественного сознания, что в целом позволит более полно реализовать права и свободы всех групп населения и противостоять действиям, ведущим к расколу общества. На уровне безопасности личности данная категория способствует формированию комплекса правовых и нравственных норм, позволяющих личности развивать и реализовывать свои социально значимые потребности и способности как носителя цивилизационной культуры. Все три уровня безопасности нуждаются в категории цивилизационной идентичности как символической системе, обеспечивающей целостность и гармоничность в культурно-историческом развитии общества, государства и человека.

Цивилизационная идентичность является ключевым для гражданина культурным выбором и средством реализации своих гражданских прав. Данная форма идентичности в силу историко-культурного естественного своего генезиса органично объединяет все остальные формы культурных идентичностей (геополитической, гражданско-правовой, национальной, религиозной и др.). Вследствие этой сущностной ее роли сохранение цивилизационной идентичности есть одно из проявлений национальных интересов РФ и стран ЕАС, а потеря ее может рассматриваться в контексте Концепции как угроза общественной и национальной безопасности этих стран. Категория цивилизационной идентичности является частью центробежной силы евразийской цивилизации, она способствует повышению имиджа России и всех народов ЕАС, их внутренней целостности и четкости ориентиров развития. Политика властей, основанная на формировании общенационального чувства и гражданского самосознания на базе цивилизационной идентичности, позволит создать условия

для развития всех национально-религиозных и светских культур, нацеленных на общий духовный цивилизационный идеал жизни. Это позволит решить задачу укрепления международного имиджа и духовного единства многонациональных народов христиан и мусульман всей Евразии.

Сохранение и расширение единой цивилизационной принадлежности народов в рамках ЕАС станет одним из средств преодоления грядущих угроз и реализации задач национальной и общественной безопасности. Для реализации этой задачи необходимо на государственном уровне в РФ и странах ЕАС принять идеологию цивилизационной идентичности, цивилизационной идеологии как общегражданского проекта развития общества всех государств ЕАС. Это предполагает закрепление в дальнейшем в конституциях стран ЕАС положения о принципах государственной идеологии евразийской цивилизации, признание сохранения цивилизационной и общероссийской идентичности граждан как выражения одного из национальных интересов РФ.

Либеральные реформы 1990-х гг. были провальными, потому что пришли в конфликт с традиционными христианскими и мусульманскими ценностями российского народа. Современная евразийская политика РФ во многом проигрывает в геополитическом плане Западу, т. к. не выработана целостная национально-государственная идеология цивилизационного развития. Такая евразийская идеология, основанная на традиционных ценностях российского менталитета, могла бы усилить национальную безопасность РФ, повысить ее цивилизационный имидж, стать условием цивилизационной модернизации общества, быть конкурентной перед другими транснациональными идеологиями сверхдержав в условиях нарастающих вызовов глобализации. Геополитическая стратегия России станет более успешной, когда она не будет ведомой в неолиберальном диалоге с Западом, а будет опираться на более высокую нравственную планку цивилизационного развития, заложенную в российской истории. Только сильная общенациональная идеология с опорой на духовно-нравственные религиозные ориентиры будет способствовать реализации исторического предназначения российской евразийской цивилизации, ее исторической миссии.

Литература

Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / пер. с англ. П. М. Кудюкина; под ред. Б. Ю. Кагарлицкого. СПб.: Университетская книга, 2001. С. 127.

Евразийская доктрина Нурсултана Назарбаева / сост. *А.Н. Нысанбаев, В.Ю. Дунаев.* Алматы, 2010. С. 170.

Назарбаев Н.А. Казахстан и Россия в XXI веке: партнерство и союзничество на основе общих ценностей // Российская газета. 2012. 5 октября. № 5903(230). Доступ: <http://www.rg.ru/2012/10/05/nazarbaev-putin.html> (проверено 11.12.2014).

Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование. М.: Алгоритм, 2002. С. 6–7.

Патриарх Кирилл о прошлом, настоящем и будущем Руси. Доступ: <http://nik191-1.ucoz.ru/publ/1-1-0-2> (проверено 11.12.2014).

Попов В.В. О роли исламского фактора. Цивилизационный аспект // Официальный сайт МГИМО. Доступ: <http://mgimo.ru/news/experts/document154205.phtml>. (проверено 11.12.2014).

Путин В.В. Послание Президента РФ Федеральному Собранию: полный текст // ИА REGNUM Доступ: <http://www.regnum.ru/news/polit/1603695.html#ixzz2nYdXfyZC> (проверено 11.12.2014).

Сидорович А.В. Жизнеутверждающая сила евразийства // Казахстанская правда. 2013. 13 июля. № 232(27506). URL: <http://kp.kazpravda.kz/c/1239333071> (проверено 11.12.2014).

Таджуддин Т. Благодарность и любовь к Богу, предкам и Отечеству — основные принципы нашей национальной идеологии. Доступ: <http://www.nakanune.ru/news/2010/04/22/22193680> (проверено 11.12.2014).

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

CIVILIZATIONAL UNITY OF MUSLIMS AND CHRISTIANS AMONG THE PEOPLES OF THE EURASIAN UNION AS THE BASIS OF NATIONAL SECURITY SYSTEM

Andrey A. MISHUCHKOV

Cand. Sci. (Philos.), associate professor;
senior research fellow, Orenburg State
University (13, Pobedy str., Orenburg,
460018, Russian Federation).
E-mail: unitatem@mail.ru

Abstract. Civilizational unity of Muslims and Christians among the peoples of the Eurasian Union (EAU) is subjected to serious geopolitical challenge posed by neo-liberal ideology of the West, Islamic radicalism, in the absence of a Eurasian state ideology. From the standpoint of the concept of dialogue of civilizations and civilization identity the necessity of state Eurasian ideology based on spiritual unity of world religions of Christianity and Islam in the space EAC countries, the system of multipolar world civilizations, is substantiated. Maintenance and expansion of a single civilizational identity of the peoples in the framework of the EAC relying on spiritual and moral religious landmarks will be one of the means of addressing future threats and achieve the objectives of national and spiritual safety. **Keywords:** civilizational unity, clash of civilizations, national security, spiritual security, globalization, civilization identity, Eurasian civilization, state Eurasian ideology, models of dialogue among civilizations.



ВОСПИТАНИЕ ЧУВСТВА РОДИНЫ КАК ПЕРВООСНОВЫ ГРАЖДАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ И УКРЕПЛЕНИЯ ЕДИНСТВА РОССИЙСКОЙ НАЦИИ



МИХАЙЛОВ

Вячеслав Александрович

доктор исторических наук, профессор,
заведующий кафедрой национальных и
федеративных отношений, Российская
академия народного хозяйства и
государственной службы при Президенте
Российской Федерации (119571, Россия,
Москва, просп. Вернадского, 82).

E-mail: natulya_m@mail.ru

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы воспитания чувства родины как первоосновы формирования гражданской идентичности и укрепления единства российской нации, раскрывается роль семьи, школы, религии в решении этой задачи.

Ключевые слова: гражданская идентичность, патриотизм, религия, этничность.

Всжатом виде проблему гражданской идентичности сформулировал президент страны на первом заседании Совета по межнациональным отношениям, отметив, что «наша базовая задача заключается в том, чтобы люди независимо от своей этнической, религиозной принадлежности осознавали себя гражданами единой страны».

Здесь ключевое слово — «осознавали», которое подчеркивает активную, действенную форму гражданства, а также двуединую целевую установку — движение от персональной (этнической) идентичности к общей (гражданской) идентичности при сохранении этнокультурного многообразия народов России и укреплении единства российской нации.

Каковы механизмы достижения такой целевой установки, и какой должна быть система взаимосвязи этих идентичностей? Последнее весьма важно, потому что в реальной практике трудноуловимый баланс обеих идентичностей зачастую (в угоду тем или иным политическим предпочтениям) приводит к абсолютизации одной из них.

В свое время русский философ Г. П. Федотов во главу угла ставил принцип взаимодополняемости идентичностей, подчеркивая, что

«наше национальное сознание должно быть достаточно сложным и гибким, чтобы учитывать многонациональную специфику государства... В частности, для народов великоросской ветви “национальное сознание” должно быть одновременно великорусским, русским и российским... Задача каждого русского состоит в том, чтобы расширить свое русское сознание (без ущерба для его “русскости”) в сознание российское. Это значит воскресить в нем в какой-то мере духовный облик всех народов России»¹.

Из этой федотовской формулы логично вытекает, что в сфере национальной политики и межэтнических отношений, для того чтобы постичь дух других народов и проникнуться им, прежде всего надо утвердить себя в духе своего народа. Тогда прочнее будут связи, взаимопроникновение культур, взаимодополняемость идентичностей.

Следуя этому принципу, в сфере региональной политики и федеративных отношений важно, чтобы не только каждый субъект федерации чувствовал себя частью России, но и сама Россия воспринимала и чувствовала себя частью каждого субъекта федерации. То есть, как в сфере межнациональных отношений, так и в сфере взаимосвязей центра и регионов должно быть встречное движение.

Укрепление российской идентичности, а значит и российской политической нации, трудноразрешимо без ясно выраженной государственной идеологии. Под идеологическими знаменами формировались гражданские нации и Запада, и Востока. Под идеологическими знаменами они же и разрушались в ряде стран, в т. ч. и в нашем Отечестве.

Государство как политический институт не должно отстраняться от права вырабатывать идеологию, а также собственную систему взглядов на те или иные социальные процессы и претворять их в жизнь. Естественно, такое право не должно быть монопольным и ограничивающим поле деятельности институтов гражданского общества. Отсутствие длительное время в стране ясной «национальной (государственной) идеи» пагубно отразилось на развитии российского общества.

Сегодня контуры государственной идеологии все более прорисовываются в выступлениях В.В. Путина. Они облекаются в своего рода идеологические нормы справедливости, духовности, здравого консерватизма, основаны на солидарности в общем деле, общности целей и интересов, высоком правосознании и государственном патриотизме. Как показывают социологические исследования, эту нарождающуюся идеологию позитивно воспринимает большинство россиян. Она становится, по их мнению, в основе своей живительным источником формирования и укрепления национального (этнического) самосознания и общегражданской идентичности россиян.

На этой идейно-политической платформе выстроена новая Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации.

¹ Федотов Г.П. Будет ли существовать Россия? // Судьба и грехи России. В 2 т. СПб; София, 1991. Т. 2. С. 181.

В ней заложены чрезвычайно важные принципы диалектической взаимосвязи общего, особенного и единичного в становлении национальной (этнической) и общероссийской идентичностей, а также механизмы достижения обозначенных целей.

С чего же следует начинать? Естественно, надо идти от малого. Обретение Родины — Отчизны невозможно без воспитания любви к малой родине, «родным пенатам». Достижение такого единства требует непрерывного воспитания с детского возраста. Как отмечал И. А. Ильин, «из духа семьи и рода, из духовного и религиозного осмысления принятия своих родителей и предков родится и утверждается в человеке чувство собственного духовного достоинства, эта первая основа внутренней свободы, духовного характера и здоровой гражданственности...» По его мнению, «семья есть первичное лоно человеческой духовности, а потому и всей духовной культуры, и прежде всего — родины... А это означает, что семья есть первооснова родины»¹. Таким образом, внимание государства к семье — это и внимание к воспитанию граждан как защитников своего Отечества, хранителей лучших традиций своего народа.

Воспитание любви к родине, чувства патриотизма — это, прежде всего, пробуждение эмоционального, бессознательного в душе детей. Вспомним лермонтовские слова: «Люблю отчизну я, но странною любовью! / Не победит ее рассудок мой».

Особенно важно для детей и юношества воспитывать чувство красоты и силы родного языка, осознавать глубинные смыслы народных песен, былин, сказаний, легенд, истории родного края, чтобы через эти символы и образы пролагать пути к Родине, воспринимая любовь к ней как творческий акт духовного самоопределения. Главное здесь — найти верную тональность, которая была бы душевной, исповедальной, опиралась на запоминающиеся примеры благих дел соотечественников.

Размышляя о вечном, А. С. Пушкин с большой точностью и страстностью выразил главную мысль о том, как рождается любовь к Родине, в таких строках: «Два чувства дивно близки нам, / В них обретает сердце пищу: / Любовь к родному пепелищу, / Любовь к отеческим гробам. / На них основано от века / По воле Бога самого / Самостоянье человека — / Залог величия его. / Животворящая святыня! / Земля была б без них мертва. / Без них наш тесный мир — пустыня, / Душа — алтарь без божества».

В свою очередь, воспитание и обучение в зрелом возрасте требуют расставить акценты на рисках в области межэтнических отношений. При этом надо учитывать, что сфера межнациональных отношений тесно связана с циклами экономического развития и процессами глобализации. С одной стороны, они способствуют интеграции, с другой —

¹ См.: *Ильин И. А.* Собрание сочинений. В 10 т. М.: Русская книга. 1993. Т. 1. С. 166–168.

усредняют, нивелируют различия, унифицируют духовную сферу и тем самым вызывают отторжение и в конечном счете порождают антиглобалистские движения и политический сепаратизм. Именно по этой причине важно иметь чувство меры и соблюдать равновесие между тенденциями к интеграции и национальному самоопределению (дезинтеграции).

Формирование и развитие российской идентичности неразрывно связано с воспитанием чувства общей родины, а значит и патриотизма. Это однокоренные понятия: «родина» — «отечество» (*patris, patriotes*). И пока существуют «разделенные отечества», будет существовать, воспитываться благородное чувство патриотизма. Монетаристский либерализм противопоставляет патриотизму идею эгоцентризма. «Золотой телец» не объединяет, а разъединяет людей и народы, рождает религиозные и этнические войны. Эгоцентризм не согласуется и с идеями мировых религий о всечеловечности. Об этом говорят нам священные Библия и Коран.

В Новом Завете (Кол. 3.11) сказано: «...где нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос». В толкованиях Библии эта мысль поясняется следующим образом: «...при обновлении себя христианину нужно забыть о своих национальных и общественных преимуществах: один Христос должен стоять у него пред лицом, как высший образец; во Христе должны быть для него сосредоточены все его интересы». Как это чудно сопрягается с формулой религиозного философа К. Леонтьева о «цветущей сложности» в организации жизни национальностей в каждой стране!

В свою очередь, у В. М. Соловьева читаем: «Коран как бы возвращает все религии к их общему источнику — религии Авраама и делает принятие ее нравственно обязательным для добросовестных последователей Моисея, Христа и Мухаммеда». Подобные суждения находим и у Л. Н. Толстого в его просветительской книге «Беседы с детьми по нравственным вопросам». Они особенно поучительны для тех, кто сегодня в школах ведет уроки светской и религиозной этики. Л. Н. Толстой замечает, что «во всех верах учение о том, как надо жить людям, одно и то же. Обряды разные, а вера одна. Разумный человек видит то, что едино во всех верах, глупый видит только то, что в них разное»¹. В сочетании со словами гения прозы по-особенному воспринимаются проникновенные строки гения поэзии А. С. Пушкина: «Творцу молитесь; он могучий: / Он правит ветром; в знойный день / На небо посылает тучи; / Дает земле древесну сень. / Он милосерд: он Магомету / Открыл сияющий Коран, / Да притечем и мы ко свету, / И да падет с очей туман».

¹ См.: Толстой Л.Н. Закон насилия и закон любви: О пути, об истине, о жизни: книга для чтения / сост. и пред. О. А. Дорофеева. М., 2004. С. 53.

Если мы серьезно ставим задачу воспитания духа толерантности, решать ее надо, начиная со школы, и уроки религиозной и светской этики проводить совместно, а не раздельно, акцентируя внимание прежде всего на общих гуманистических началах религий. Разве не покорят при этом души детей независимо от их национальности величавая поэтика слов Корана, неповторимая мелодия звучания его аятов. Без восприятия этой чарующей симфонии звуков трудно постичь всю глубину смыслов Писания. В свое время великий Сулейман Стальский заметил: «...звуки арабского языка Корана вызывают катарсис».

Особую значимость для единства России, ее связи с новыми государствами постсоветского пространства приобретают проблемы развития русского народа, его самочувствия. Это важно потому, что исторически русский народ не был объектом государственной национальной политики ни в царской России, ни в СССР. В то же время трудно не согласиться с утверждением Н. Бердяева, что главное содержание национального вопроса в России определяет «русский вопрос».

В этой связи необходимо, прежде всего, всестороннее осмысление роли и перспектив русской нации, решение «русского вопроса». Не в его национально-шовинистической постановке, а в сугубо социокультурном, этнонациональном измерении. Не на основе очередного «русского проекта», оторванного от других народов страны, а выявляя и реализуя созидательную волю русского народа, его историческую миссию как собирателя России, в т. ч. и в новых исторических условиях. В программной статье В. В. Путина «Россия: национальный вопрос» сказано, что «русская нация, русская культура являются системообразующим ядром государственной национальной политики». На этой исторически проверенной основе собственно идет формирование российской гражданской (политической) нации.

Украинские события и их последствия, уже свершившиеся и ожидаемые, со всей силой подтверждают, что «русский вопрос» с неизбежностью становится не только объектом, но и важнейшим фактором политики как в России, так и на всем пространстве, которое мы называем «русским миром».

В этой связи особую значимость приобретает идея нового евразийства, в основе которой заложена многовековая практика сотрудничества и сотворчества не только народов, но и религий. X Международный мусульманский форум взял девиз: «Миссия религии и ответственность ее последователей перед вызовами современности». Этот девиз своевременный и мобилизующий. И мы, исходя из нашего отечественного опыта, можем дать миру пример творческого межрелигиозного и межконфессионального диалога и человеческой солидарности, основанных на уважении и любви.

Литература

Ильин И. А. Собрание сочинений. В 10 т. / сост., вступ. ст. и комм. Ю. Т. Лисицы. — М.: Русская книга, 1993. — Т. 1. — 400 с.

Толстой Л. Н. Закон насилия и закон любви: О пути, об истине, о жизни: книга для чтения / сост. и пред. О. А. Дорофеева. — М.: РИПОЛ Классик, 2004. — 943 с.

Федотов Г. П. Будет ли существовать Россия? // Судьба и грехи России: избранные статьи по философии русской истории и культуры. В 2 т. / сост. В. Ф. Бойков. СПб.: София, 1991. — Т. 1. — С. 173–184.

Islam, identity and politics

INCULCATION OF THE SENSE OF HOMELAND AS A FUNDAMENTAL PRINCIPLE OF CIVIC IDENTITY AND STRENGTHENING OF THE UNITY OF THE RUSSIAN NATION

Vyacheslav A. MIKHAYLOV

Dr. Sci. (Hist.), professor, Head of the Chair of National and Federative Relations, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (82, Vernadskogo av., Moscow, 119571, Russian Federation).
E-mail: natulya_m@mail.ru

Abstract. The sense of homeland as a fundamental principle of civil identity and strengthening of the unity of the Russian nation are considered in the article. The author underlines the role of family, school, and religion in the solution of this problem.

Keywords: civic identity, patriotism, religion, ethnicity.



ИСЛАМ И ЕДИНСТВО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА: СОВРЕМЕННОСТЬ И ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ*

МЧЕДЛОВА

Мария Мирановна

доктор политических наук, профессор кафедры сравнительной политологии¹; главный научный сотрудник Центра «Религия в со-временном обществе»².
E-mail: mchedlova@yandex.ru

¹ Российский университет дружбы народов (117198, ул. Миклухо-Маклая, д. 6).

² Институт социологии Российской академии наук (117218, Москва, ул. Кржижановского 24/35, корп. 5).

Аннотация. В статье рассматривается проблема ценностной консолидации российского общества в контексте исторического и социального единства, а также роль ислама становлении российских государственности и общества. Внимание акцентируется на современных параметрах роли ислама в укреплении российского ценностно-смыслового и гражданского пространства, а также на историческом опыте его совместного сосуществования с другими конфессиями.

Ключевые слова: ценностная консолидация, ислам, историческое единство, межрелигиозное сотрудничество, государственность.

Существование в обществе консенсуса относительно базовых ценностей при наличии различных мировоззренческих и иных предпочтений, а также символические параметры исторической и ценностной преемственности, не только позволяющие обеспечивать коллективные политические и социальные практики в настоящем, но и формирующие образ желаемого будущего, определяя проектную идентичность, представляются ключевыми вопросами социальной консолидации. В данном контексте поликонфессиональность как один из атрибутов российской цивилизации является параметром ее устойчивости, поддерживается приверженностью большинства населения к сохранению своих традиционных ценностных представлений, своей концепции бытия, поскольку «цивилизация — прежде всего добрая воля к совместной жизни»¹.

Повышение значимости религиозного фактора и религиозных идентичностей в современных социальных и политических практиках, инкорпорирование религиозных смыслов в сферы публичной

* Статья подготовлена в рамках проекта РНФ «Динамика социальной трансформации современной России в социально-экономическом, политическом, социокультурном и этнорелигиозном контекстах» (2014–2016) № 14–28–00218.

¹ *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // Вопросы философии. 1984. № 3. С. 145.

и международной политики коррелирует с необходимостью оптимизации управленческих стратегий и технологий для обеспечения ценностного единства и стабилизации социальной системы, что определяет необходимость исследования данного ракурса российского общества. Принимая во внимание поликонфессиональный характер российского общества, риски современных тенденций и актуализировавшиеся противоречия между светским и религиозным направлениями в жизни общества¹, воздействие религиозного фактора на социально-политические процессы в российском обществе, прежде всего в ценностно-нормативном и институциональном аспектах, представляется востребованным для обеспечения социальной консолидации и укрепления российской идентичности. Для общественного настроения и поведения во все периоды истории российской цивилизации было характерно, как правило, терпимое отношение к людям других верований и убеждений, их лояльность или же доброжелательность в разных сферах личной и общественной жизни. Подтверждением этого являются данные исследования ВЦИОМа «Россия и Запад: друзья? враги?» от 28.01.2015, согласно которым большинство россиян, слышавших о теракте во Франции (85%), с неодобрением относятся к публикации карикатур на религиозных деятелей (пророка Мухаммеда, Иисуса Христа, Будду и т. д.). Две трети (62%) считают это в принципе недопустимым, а 23% — требующим морального осуждения. Только 6% считают, что право на свободу слова позволяет СМИ печатать подобные материалы. Против законодательного разрешения публикации карикатур на религиозную тематику, оскорбляющих религиозные чувства верующих, выступают 89% респондентов, обратного мнения придерживаются только 4%². Проблема взаимодействия приверженцев различных религиозных течений, а также взаимодействие между религиозными и светскими сегментами общества имеют в поликонфессиональном российском социуме ключевое значение. От технологий и способов подобного взаимодействия, от философии государственной политики в данной сфере зависит не только социальная стабильность, но и ценностная целостность, единство государства и будущее страны.

Одной из функций религии и религиозных организаций в условиях современности является их возможность выступать в качестве

¹ Это процессы, получившие реальное выражение в трагических событиях в Париже 7 января 2015 г. и массовых выступлениях после них, свидетельствуют как о пересмотре политического метанарратива Модерна, так и об актуализировавшемся противоречии между правом, свободой, справедливостью и моралью как основным онтологическом противоречии современности. В заявлении Межрелигиозного совета России «О свободе слова и оскорблении чувств верующих» констатируется, что «свобода самовыражения не должна ущемлять права других людей, унижать честь и достоинство верующих, оскорблять то, что является для них самым сокровенным и дорогим. Индивидуальная свобода должна подчиняться принципам справедливости, человечности и общего блага». Официальный сайт Московского патриархата 26.01.2015. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3966511.html>

² Подробнее см.: Пресс-выпуск № 2761 «Россия и Запад: друзья? враги?» 28.01.2015 // Официальный сайт ВЦИОМ. Доступ: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=115130>

ресурса политической и социальной консолидации. Они способны при помощи гражданских, культурных, вероучительных объединительных моментов выполнять функции обеспечения национальных интересов и консолидации носителей российской цивилизационной идентичности, во многом способствуя продвижению интересов России, поскольку люди «без общих понятий и целей, без разделяемых всеми или большинством чувств, интересов не могут составить прочного общества»¹. В Российской Федерации абсолютное большинство жителей (в 2014 г. — 69%) причисляют себя к православным, 5% исповедуют ислам, 6% верят в высшую силу, но ни к какой конфессии не принадлежат, 10% придерживаются атеистических взглядов, последователей других религий всего 2%. Стабильное соотношение числа приверженцев основных религиозных течений — православия и ислама — свидетельствует о потребности в солидарности, основанной как на православии, чье воздействие во многом сформировало российскую культурную традицию, так и на исламе, сыгравшем заметную роль в становлении российской государственности и общества². Одновременно акцентируется проблема исторического и социального единства приверженцев православия и ислама в России. Вовлечение россиян в смыслообразующий процесс с помощью профессиональных институтов в социальном и политическом контексте может также свидетельствовать о повышении значимости онтологической идентичности как идентичности религиозной, а также о потребности духовных исканий и поиска высших ценностей в современном дегуманизированном мире.

Следует подчеркнуть приверженность россиян, вне зависимости от их религиозной ориентации, цивилизационному устройению России, включающему в себя содружество народов и конфессий, скрепленному сильным государством. В корреляции с признанием самобытности России как цивилизации показателем сегодняшней настрой приверженцев всех конфессий на возвращение к национальным традициям, моральным и религиозным ценностям, проверенным временем³. Поэтому востребованным представляется вопрос о мерах, принятие которых призвано обеспечить России статус великой державы. Примечательно, что во всех группах отмеченные респондентами приоритеты распределились практически идентично. На 1-е место выходит развитая современная экономика, имеющая уровень

¹ Ключевский В.О. Сочинения. В 9 т. Т. 1. Курс русской истории. Ч. 1. М.: Мысль, 1987. С. 41.

² Специально данная проблематика рассматривалась на X Международном мусульманском форуме «Миссия религии и ответственность ее последователей перед вызовами современности» (10–12.12.2014) в Москве в рамках большой сессии «Роль мусульманского сообщества в становлении и развитии российской государственности, укреплении единства российской нации». См.: X Международный мусульманский форум в Москве. Материалы и итоги // Мусульмане России: Официальный сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации. Доступ: <http://dumrf.ru/upravlenie/documents/8806>

³ См. Российское общество и вызовы времени. Книга первая / Горшков М.К. [и др.]; под ред. Горшкова М.К., Петухова В.В.; Институт социологии РАН. М.: Весь Мир, 2015. С. 187.

поддержки свыше 50%, следующие 3 места в разных соотношениях занимают высокий уровень благосостояния граждан, мощные вооруженные силы, высокий уровень культуры и национального духа. Далее со значительным отрывом следуют соблюдение норм демократии, превращение России в мировой центр влияния, ее роль цивилизационного моста между Европой и Азией. Замыкает ряд установление контроля России над территорией бывшего СССР. При сравнении же ответов православных и мусульман нельзя не видеть, что показатели их весьма близки, а по ряду позиций — практически идентичны. Существенное различие можно наблюдать лишь в отношении высокого уровня культуры и национального духа — уровень поддержки данной позиции заметно выше в православной группе (41% и 31% соответственно)¹.

Вопрос о роли ислама в становлении единой государственности и формировании образа солидарного будущего пересекается с формами сотрудничества представителей различных национальностей и религий (особую важность здесь имеет православно-мусульманское взаимодействие), отражающими проекцию российской идентичности. Идея равной государственной поддержки религии и культуры всех народов России находит наивысшую поддержку среди всех мировоззренческих групп, а у мусульман данный показатель достигает 89%. Это еще раз акцентирует внимание на исламской составляющей российской государственности и на ее роли в становлении единой нации, о специфических формах устройства российской цивилизации. Это подтверждается также убежденностью в принципиальной недопустимости насилия при разрешении межнациональных и межрелигиозных конфликтов во всех группах. Об этом заявили свыше 80% опрошенных, у атеистов данный показатель чуть ниже — 77%. Однако когда речь заходит о нарушении справедливости в отношении к своему народу или вере, то допускают насилие уже около 40%, причем наиболее высокий процент имеют атеисты (44%). Таким образом, вопрос о мирном сосуществовании этносов и конфессий, исторические императивы взаимопроникновения культур коррелируют с проблемой разумной и эффективной государственной политики и ненарушением принципов справедливости в общественных и личных проекциях.

Вопрос о возможности и формах сотрудничества представителей различных религий (особую важность здесь имеет православно-мусульманский диалог) является проекцией проявления религии как идентификационного критерия, а также возможностей и параметров выстраивания общероссийской идентичности. Обращаясь к возможности сотрудничества приверженцев различных религиозных традиций в России, следует также отметить две актуализировавшиеся

¹ См. Российское общество и вызовы времени... С. 188.

проблемы — социально и политически значимые форм деятельности религиозных организаций и соотношение светского и религиозного. В качестве доминирующего приоритета сотрудничества может рассматриваться сфера милосердия и благотворительности, нравственное и духовное воспитание, сохранение культурного наследия¹.

Осознание единства культурного поля в такой многоконфессиональной стране, как Россия, выявление общих ценностных регуляторов, точек соприкосновения последователей различных вероисповедных традиций может служить четкой основой для межрелигиозного диалога. Это выражается также в доминировании культурного индикатора при определении «русскости» — большинство россиян считает русским того, кто «кто воспитан русской культурой и считает ее своей». Особо следует подчеркнуть необходимость обращения и историческому опыту взаимодействия православия и ислама в российском государстве — общей воинской славе, взаимопомощи и отстаивании единых общегосударственных интересов, свидетельствующих о единстве исторической судьбы, что и конструирует общую идентичность. В качестве наглядного примера можно привести традиции боевого братства православных и мусульманских народов России, традиции соработничества, переплетение судеб представителей различных конфессиональных традиций в России.

Среди всего многообразия общего культурно-исторического творчества русского народа и «русского мусульманства» можно выделить два определяющих, которые тесно между собой связаны, — государственное имперское строительство и защита Родины от внешнего врага. Поворотным моментом в интеграции мусульман в поле российско-евразийской цивилизации и, соответственно, в институировании самого этнополитического и культурного феномена «русского мусульманства» стала вероисповедная политика императрицы Екатерины II, направленная на официальное признание ислама в качестве не только терпимого, но и покровительствуемого вероисповедания. Начало этому было положено ее указом о веротерпимости от 17 июня 1773 г., провозглашавшим: «...как Всевышний Бог на земле терпит все веры, языки и исповедания, то и Ея Величество из тех же правил, сходствуя Его Святой воле, и в сем поступать изволит, желая только, чтоб между подданными Ея Величества всегда любовь и согласие царствовало...»². Однако решающее значение в процессе юридического оформления мусульманского вероисповедания имело учреждение Екатериной II особого органа управления духовными делами российских мусульман: 22 сентября 1788 г. был обнародован ее именной указ, данный сибирскому и уфимскому генерал-губернатору барону О. А. Игельstromу «Об опре-

¹ См. Российское общество и вызовы времени... С. 187–197.

² Ислам в Российской империи. Законодательные акты, описание, статистика. М.: Академкнига, 2001. С. 46.

делении Мулл и прочих духовных чинов Магометанского закона и об учреждении в Уфе духовного собрания для заведования всеми духовными чинами того закона, в России пребывающими». Официальное открытие нового учреждения, получившего наименование Оренбургского магометанского духовного собрания (муфтията), поскольку первоначально его местонахождение предполагалось в Оренбурге, состоялось 4 декабря 1789 г. В формировании особой идентичности «русского мусульманства» создание Оренбургского магометанского духовного собрания имело решающее значение: оно оформило на общегосударственном уровне официальный статус ислама и его приверженцев, их право на исламский образ жизни при одновременной интеграции в социальную и государственную систему страны. Уже в следующем веке служивая мусульманская знать стала не только органичной частью имперской политической элиты, но столь же органично вошла уже и в русскую культурную среду¹.

Ярким примером боевого братства русского православного и мусульманских народов России стала Отечественная война 1812 года. Уже 8 августа 1812 г. последовал указ императора Александра I «О сформировании башкирских полков», в соответствии с которым в ходе войны были сформированы 28 башкирских, 2 тептярских, 2 мишарских конных полка. Эти воинские формирования приняли участие практически во всех сражениях с войсками Наполеона Бонапарта 1812–1814 годов. Характерный пример: 1-й Башкирский полк был в составе казачьих частей, первыми вступивших в Москву после ее оставления наполеоновской армией и предотвратил попытку французов взорвать Кремль. К сожалению, те успели повредить взрывами Донской монастырь. Вследствие этого всадники 1-го Башкирского полка — мусульмане — собрали на восстановление разрушенного монастыря 4 тыс. руб. (штатный состав башкирского конного полка составлял 530 чел., включая полкового муллу, а ежемесячное жалование рядового всадника составляло 1 руб.). Особо отличились башкирские полки в знаменитой Битве народов под Лейпцигом 4–7 октября 1813 г. Названия башкирских полков в числе других частей русской армии были увековечены в мемориальных надписях на стенах храма-памятника на месте сражения. Однако следует отметить, что, помимо башкир и волго-уральских татар, в войне с Наполеоном приняли участие также и другие российские мусульманские народы. В их числе — крымские татары, из которых в 1808 г. были сформированы 4 иррегулярных конных полка — Перекопский, Симферопольский, Евпаторийский и Феодосийский. Перекопский полк отличился в сражении у города Мир, а Симферопольский прославился в Лейпцигском сра-

¹ Один из ярких примеров — генерал-майор Аббас-Кули-ага Бакиханов (1794–1847), выдающийся азербайджанский ученый-просветитель из рода бакинских ханов, мусульманин-шиит по своей религиозной принадлежности и одновременно близкий знакомый А.С. Грибоедова, А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, А.А. Бестужева-Марлинского, В.К. Кюхельбекера, Я.П. Полонского. Видным русским военным деятелем был и его младший брат генерал-лейтенант Джафар-Кули-ага Бакиханов (1796–1867).

жении. Сформированный из литовских татар Татарский уланский полк за сражение под городом Теплицем в сентябре 1813 г. был награжден серебряными трубами.

Активное участие представители мусульманских народов России приняли в Первой мировой войне 1914–1918 гг., именовавшейся тогда Второй Отечественной. В первую очередь здесь следует отметить славный боевой путь Кавказской туземной конной дивизии, получившей во фронтовом обиходе наименование Дикой дивизии. Горцы-мусульмане Северного Кавказа были освобождены от воинской повинности и служили только на добровольной основе. Уже 24 июля 1914 г. кабардинские старейшины в Нальчике на своем собрании в преддверии войны обратились с прошением на высочайшее имя о формировании добровольческого конного полка. В ответ последовал указ императора Николая II от 23 августа 1914 г. о формировании добровольческой Кавказской туземной конной дивизии в составе 6 полков — Кабардинского, Дагестанского, Чеченского, Ингушского, Черкесского, Татарского пятисотенных полков. Уже 8 декабря дивизия вступила в боевое соприкосновение с австро-германскими войсками на Юго-Западном фронте. В дальнейшем она принимала активное участие практически во всех сражениях Юго-Западного фронта в составе 2-го кавалерийского корпуса генерал-лейтенанта Гуссейна Хана Нахичеванского, в т. ч. в знаменитом Брусиловском прорыве. Первым командиром дивизии был великий князь Михаил Александрович. Всадники-горцы очень гордились своим командиром, говоря, что их ведет в бой сам «Велики Кенезь Михалка — бират царя»¹. Всадников Дикой дивизии, погибших в боях, с почестями хоронили на особом мусульманском участке мемориального Братского кладбища в Москве, открытого по инициативе великой княгини Елизаветы Федоровны в 1915 г. для погребения героев войны (в 1930-х гг. оно было уничтожено).

Следует отметить, что помимо чисто военного эффекта создание национальной добровольческой дивизии из горцев-мусульман Северного Кавказа имело и важное политическое значение. Само решение о формировании Дикой дивизии было принято в весьма сложной военно-политической обстановке. Правящие круги Германии, Австро-Венгрии и Турции, вступая в войну с Россией, вынашивали планы организации выступления на своей стороне мусульманского населения Волго-Уральского и Кавказского регионов, Западной Сибири и Туркестана с целью их «освобождения от русского ига». Особые надежды возлагались на кавказских горцев, лишь за несколько десятилетий до этого присоединенных к России в результате более чем полувековой кровопролитной Кавказской войны. Однако эти на-

¹ Арсеньев А. Кавказская туземная конная дивизия // Военно-исторический вестник, Париж, 1958. № 12. С. 9.

дежды не оправдались: в начавшейся войне со странами германского блока Кавказ был вместе со всей остальной Россией. Формирование добровольческой дивизии численностью свыше 3,5 тыс. сабель явилось ярким свидетельством новых отношений Российской империи с народами Северного Кавказа. Большинство всадников Дикой дивизии были сыновьями и внуками тех, кто долгие годы воевал против России, но теперь все они добровольно шли защищать ее как свое Отечество, общее с русским и другими российскими народами. За всю историю Дикой дивизии в ней не было ни одного случая дезертирства. Дикая дивизия была практически единственной воинской частью русской армии, не подвергшейся разложению в результате революционной агитации после Февраля 1917 г. Помимо нее на германском фронте успешно воевали и другие национальные мусульманские части: Текинский (туркменский) конный дивизион и Крымско-татарский конный полк.

Опыт создания национальных кавалерийских частей был использован во время Великой Отечественной войны. На ее фронтах успешно воевала Башкирская кавалерийская дивизия. Сейчас в Уфе действует посвященный ей музей. Вообще в 1941–1945 гг. Духовное управление мусульман Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС) развернуло активную патриотическую деятельность, в частности сбор средств на нужды фронта. Как и Русская православная церковь, мусульманские организации СССР, несмотря на антирелигиозные кампании и репрессии предвоенных лет, заняли в годы войны активную патриотическую позицию. Наглядным примером этого явился сбор средств на танковую колонну для Красной армии, начатый по личной инициативе тогдашнего председателя Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири Абдрахмана Расулева¹.

Обращаясь к идейному наследию, нельзя не подчеркнуть, что именно в русле традиционного российского ислама была наиболее полно сформулирована идея понимания России как общей родины православных и мусульманских народов и, соответственно, «русско-восточного соглашения» — геополитического и культурно-цивилизационного союза, понимаемого как в широком смысле — как союз православной России с мусульманскими странами, так и в узком — как союз русского народа с мусульманскими народами России, идентифицировавшими себя как особую общность — «русское мусульманство» (И. Гаспринский).

¹ В этой кампании самое деятельное участие приняли священнослужители и прихожане Московской соборной мечети под руководством ее настоятеля имама Халил-хазрата Насриддинова: ими было собрано в общей сложности 55 тыс. руб. наличными и 20 тыс. руб. облигациями. См.: Центральный муниципальный архив Москвы (ЦМАМ. Ф. 3004. Оп. 1. Д. 3). За это московские мусульмане в марте 1943 г. были удостоены благодарственной телеграммы от Верховного главнокомандующего: «Благодарю за заботу о бронетанковых силах Красной Армии. Примите мой привет и благодарность Красной Армии. И. Сталин». См.: *Гаврилов Ю. А., Шевченко А. Г.* Ислам и православно-мусульманские отношения в зеркале истории и социологии. М.: Культурная революция, 2010. С. 91.

Опора на конструктивный исторический опыт и созидательная деятельность религиозных организаций, взаимопроникновение исламской и православных культур в новых условиях современности во многом является необходимым наполнением единого ценностного пространства российского государства и видения общего солидарного будущего.

Литература

Арсеньев А. Кавказская туземная конная дивизия // Военно-исторический вестник, Париж, 1958. — № 12.

Гаврилов Ю.А., Шевченко А.Г. Ислам и православно-мусульманские отношения в зеркале истории и социологии. М.: Культурная революция, 2010.

Ключевский В.О. Сочинения. В 9 т. Т. 1. Курс русской истории. Ч. 1. М.: Мысль, 1987.

Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. — 1984. — № 3.

Российское общество и вызовы времени. Книга первая / *М.К. Горшков* [и др.]; под ред. Горшкова М.К., Петухова В.В.; Институт социологии РАН. — М.: Весь Мир, 2015.

ISLAM AND THE UNITY OF THE RUSSIAN SOCIETY: MODERNITY AND HISTORICAL EXPERIENCE

Maria M. MCHEDLOVA

Dr. Sci. (Polit.), professor¹, senior fellow².
E-mail: mchedlova@yandex.ru

¹ Peoples' Friendship University of Russia
(6, Miklukho-Maklaya str., Moscow,
117198, Russian Federation).

² Center «Religion in Contemporary
Society», Institute of Sociology of the
Russian Academy of Sciences (24/35,
Bldg. 5, Krzhizhanovskogo Str.,
117218, Russian Federation).

Abstract. The problem of the value consolidation of Russian society in the context of historical and social cohesion, and the role of Islam in formation of the Russian statehood and society is considered in the article. The main attention is focused on the modern parameters in strengthening of the role of Islam in the Russian value-semantic and civic space, as well as on historical experience of coexistence of different confessions.

Keywords: value consolidation of Islam, historical unity, interreligious cooperation, statehood.



КОНСТРУИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В НЕМУСУЛЬМАНСКИХ ПОЛИТИЯХ: РОЛЬ ИСЛАМСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ИНСТИТУТОВ*

КАШАФ

Шамиль Равильевич

аспирант кафедры политологии и политического управления, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (119571, Москва, просп. Вернадского, 82).
E-mail: 9289314@mail.ru

Аннотация. В статье анализируется общественно-политический дискурс религиозных акторов в качестве субъектов процесса российского нациестроительства. На основе эмпирического материала X Международного мусульманского форума делается вывод о пересмотре репертуара коммуникативных ролей лидеров российских муфтиятов в Новейшее время. Продуцируемые ими идентификационные референты значимы для российских мусульман и релевантны стратегическим подходам властной элиты России.

Ключевые слова: идентификация, ислам, национально-государственная идентичность, нациестроительство, религиозные акторы, российское мусульманство.

В фокусе современной идеологии национального развития России сегодня находится достижение внутренней гармонии российской нации, которая конструируется как содержательная совокупность лиц, соединяемых историческими, языковыми, религиозными и культурными связями, духовно-нравственными ориентирами, стремлением к ценностной интеграции и национальной идентичностью. В литературе многоуровневый политический феномен и теоретический конструкт «национальная идентичность» подразумевается как «идентичность национально-государственного сообщества и коллективное самосознание его граждан как членов такого сообщества»¹.

* Автор присоединяется к словам благодарности Организационного комитета X Международного мусульманского форума Е.Л. Дмитриевой, главному редактору, и Л.В. Скворцову, шеф-редактору научно-информационного бюллетеня «Россия и мусульманский мир», А.О. Лапшину, главному редактору общенационального научно-политического журнала «Власть», О.Ф. Шаркову, главному редактору международного журнала «Коммуникология», за оказанную мероприятию информационную поддержку.

¹ Семенов И.С. 2012. Национальная идентичность // Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН). Т. 1: Идентичность как категория политической науки: словарь терминов и понятий [отв. ред. И.С. Семенов]. С. 80.

Рефлексия на вызовы и бифуркацию идентичности в различных общностях может также развиваться по пути выбора альтернатив. Или двигаться в направлении резкого усиления (возрождения) значимости представлений об этнической, религиозно-конфессиональной, цивилизационной и других моделях идентичности, по которым, собственно, приходится наиболее ощутимые и заметные удары эпохи всемирной экономической, политической, культурной и религиозной интеграции и унификации. Или же — в сторону актуализации национальной гражданской идентификации, в рамках которой, по уточнению А.В. Костиной, «личностная коммуникация заменяется на опосредованную, а реальная общность — кровная, территориальная, религиозная, психологическая — на воображаемую»¹. Неслучайно особо кризисные периоды драматических разрывов социальных связей, приводящие к размыванию коллективной идентичности в ее значимых для национального сообщества измерениях, современные исследователи истолковывают именно в категориях вызовов развитию национального сообщества².

О том, насколько для мусульманских политий оказывается важным вопрос сохранения и укрепления своей идентичности, свидетельствует то, что Президент Ирана Хасан Роухани начал свою речь на 68-й сессии Генеральной Ассамблеи ООН (17 сентября 2013 г., Нью-Йорк) фразой: «Наш мир является миром, полным страхов и надежд: страха перед войной и враждебными региональными и международными отношениями; страха перед смертоносными столкновениями религиозных, племенных и национальных идентичностей...» [цит. по: Раванди-Фадаи 2014: 272]. Говоря о страхах, с которыми сталкивается общество, иранский политик, конечно же, в своих обобщениях не замыкается в пределах исламского мира. Он рассуждает об угрозах для многих, кто сегодня уступает по своим возможностям Западу.

Заявление иранского лидера Х. Роухани в ООН вполне согласуется с дискурсом Президента России В.В. Путина, который на X конференции международного клуба «Валдай» (19 сентября 2013 г., Новгородская обл.), подтвердил актуальность практически для всех стран и народов поиска новых стратегических подходов к сохранению своей идентичности, особенно в условиях осуществления попыток Западом вернуться к однополярной унифицированной модели мира, размывающей национальный суверенитет. В.В. Путин связывает возникающие вызовы с внешнеполитическими и моральными аспектами событий, происходящих в мировом пространстве. При этом он апеллирует к тем значимым религиозным константам, которые еще несколько лет назад были не свойственны для политического дискурса российского президента. «Такому однополярному, унифицированному миру, — проясняет В. Пу-

¹ Костина А.В. Кризис современной идентичности и доминирующие стратегии идентификации в границах этноса, нации, массы (окончание) // Знание. Понимание. Умение. 2010. № 1. С. 188.

² Семенов И.С. Дилеммы национальной идентичности: политические риски и социальные приобретения // Полис (Политические исследования). 2009. № 6. С. 10.

тин, — не нужны суверенные государства, ему нужны вассалы. В историческом смысле это отказ от своего лица, от данного Богом, природой многообразия мира»¹.

Как явствует из выступления главы российского государства В. В. Путина на заседании международного дискуссионного клуба «Валдай» (19 сентября 2013 г., Новгородская обл.), многие евро-атлантические страны своим отрицанием нравственных начал и любой традиционной идентичности — национальной, культурной, религиозной, — а также отказом от фундирующих ценностей, постулируемых христианством и другими мировыми религиями, приблизились к той черте, за которой неизбежно наступает утрата человеческого достоинства, глубокий демографический и нравственный кризис. Этого всего может избежать Россия, всегда стремившаяся в своей модели государства-цивилизации следовать гибким подходам при учете национальной и религиозной специфики народонаселения страны. Именно из модели государства-цивилизации проистекают особенности российского государственного устройства, как утверждает В. Путин, делающий в своей валдайской речи акцент на том, что христианство, ислам, буддизм, иудаизм, другие религиозные деноминации являются неотъемлемой частью идентичности и исторического наследия страны в современной жизни россиян.

Соединение мусульманского компонента вместе с другими конфессиональными идентификациями России в президентском дискурсе несколько не является натяжкой: на территории многонационального и многоконфессионального государства проживает наибольшее число мусульман среди стран Европы. Официальные лица России постоянно говорят о духовной, культурной и цивилизационной близости с мусульманским миром, для которого она является “органичной частью”². Президент РФ В. Путин стал первым, кто официально признал, что Россия — это и мусульманская страна. В декабре 2005 г., выступая на заседании парламента Чеченской Республики он заявил, что страна всегда была самым верным и последовательным защитником ислама. В октябре 2013 г. в речи Путина на торжественном собрании в Уфе, посвящённом 225-летию Центрального духовного управления мусульман России, ислам упоминается как “яркий элемент российского культурного кода”³. Это находит отражение во внутренней и внешней политике страны, сказывается на ее двусторонних отношениях с мусульманскими

¹ Выступление Владимира Путина на заседании клуба «Валдай» // Российская газета. 2013. 19 сентября.

² См.: Выступление на встрече с постоянными представителями стран — членов Лиги арабских государств. — Президент России. Официальный сайт. — 2009 г. — 23 июня. Доступ: <http://www.kremlin.ru/transcripts/4804> (проверено 10.01.2014 г.); Прямая линия с Владимиром Путиным. — Президент России. Официальный сайт. — 2014 г. — 17 апреля. Доступ: <http://www.kremlin.ru/news/20796> (проверено 10.01.2014 г.).

³ Выступление на торжественном собрании, посвящённом 225-летию Центрального духовного управления мусульман. — Президент России. Официальный сайт. — 2013 г. — 22 октября. Доступ: <http://www.kremlin.ru/transcripts/19473> (проверено 10.01.2014 г.).

государствами, а также на участии в делах Организации Исламского сотрудничества, где с 2005 г. по просьбе В. В. Путина Российской Федерации предоставлен статус наблюдателя.

В сменившихся декорациях постсекулярной эпохи включение религиозного фактора в последние объяснительные и прогностические политические модели, связанные с кризисом пересмотра основ национальной идентичности, все чаще оказывается категорически неприемлемым. «В нашу “постполитическую” эпоху, — пишет Славой Жижек, — когда политика в собственном смысле слова постепенно заменяется экспертным социальным администрированием, единственным источником конфликтов становятся культурные (религиозные) или естественные (этнические) противоречия»¹. Последствиями такого сдвига политического в пространство идентичности становится значительное переосмысление возрастающей политической роли религиозных акторов².

Еще одна важная тенденция последнего времени, зафиксированная специалистами Института социологии РАН по результатам проведенного в ноябре 2014 г. общенационального исследования «Российское общество в контексте новых реалий», — устойчивый рост признания в общественном мнении россиян «приемлемости новых форм присутствия религиозного фактора в обществе путем выхода религиозных организаций за собственно “церковные пространства”», не замещающих при этом форм сугубо светской организации общества³.

Интенсификации интеллектуально-религиозной рефлексии, по нашему мнению, усиленно способствует и отчетливо обозначившийся в российском обществе консервативно-традиционалистский поворот. И представители традиционных российских конфессий не преминули использовать открывшиеся для них дополнительные возможности артикуляции в публичном пространстве результатов собственных духовно-нравственных, социально-культурных и интеллектуальных исканий.

Между тем с «передовой» нацистроительства уже практически ретировались многие: партии, которые, как замечает Л. В. Поляков, в нашем случае «всего лишь симулякры подлинной, ценностно-рациональной партийности», ставшие таковыми «не по злему умыслу, а по причине слишком юной для этого демократии и ввиду еще не переваренной “советской оскомины” от “партийности” как таковой»⁴, а также расколо-

¹ Жижек С. Некоторые политически некорректные размышления о насилии во Франции и не только. Логос. 2006. № 2. С. 13.

² Харкевич М. В., Касаткин П. И. Биополитика и религия в эпоху постмодерна. Вестник МГИМО — Университета. 2011. № 6. С. 221.

³ Российское общество в контексте новых реалий (тезисы о главном): информационно-аналитическое резюме по итогам общенационального исследования. 2015. С. 10. URL: http://www.isras.ru/files/File/publ/resume_isras_28.01.2015.pdf (проверено 01.02.2015 г.).

⁴ Поляков Л. В. Теория nation-building Святослава Каспэ // Полис. Политические исследования. 2012. № 2. С. 188.

тая надвое интеллигенция, которая по причине своей неоднородности образовала в процессе «развода» два элитных фрагмента (по А. Салмину). Первый — функциональный — ориентирован «на интеллектуальное обеспечение практического действия, предпринимаемого элитами политическими, на предвидение последствий действия, его легитимацию (или делигитимацию) и проч.», и второй — рефлексивный, — представители которого «не ориентированы на непосредственное практическое действие с определенным результатом, а свободно экспериментируют во всем пространстве культуры»¹.

Ожидать, что отечественный бизнес окажется в состоянии генерировать моральные ценности, на основе которых могла бы основываться политическая нация, также не приходится. Во-первых, «олигархические структуры сейчас живут не со своим народом»², во-вторых, им «сделана настолько мощная прививка против внутривнутриполитической активности, в особенности выходящей на федеральный уровень»³, что оправиться от превентивных мер удастся не скоро.

Отводя церкви — этому социальному актору, постоянно находящемуся на самых высоких строчках в рейтингах доверия общественным институтам, — высокое место среди участников российского нациестроительства, Святослав Каспэ говорит о совершенно особом положении Русской православной церкви, делающим именно ее вторым после государства необходимым участником nation-building⁴.

Несомненно, сегодня РПЦ, занимающая доминирующее положение среди других российских институционализированных конфессий, все больше и больше входит в политический процесс на положении субъекта политического целеполагания, гораздо отчетливее и масштабнее иных артикулирует свою позицию в публичной сфере. Традиционный ислам в России, который не располагает жестко институционализированной иерархичной структурой, в последние годы тоже выражает свою обеспокоенность выявляющейся в крайне обостренной форме проблемой поиска путей сохранения собственной национальной, религиозной идентичности и традиционных социальных институтов. И голос лидеров мусульманского сообщества все чаще звучит в унисон с позицией православных иерархов.

Об абсолютной совместимости позиций двух ведущих авраамических традиций в России по многим принципиальным вопросам, которые были заявлены в программах XXIII Международных Рождественских

¹ Салмин А. М. *A la recherche du sens perdu*. Российская интеллектуальная элита и постсоветская власть // Решение есть всегда! Сборник трудов Фонда ИНДЕМ, посвященный десятилетней годовщине его деятельности. М.: ИНДЕМ. 2001. С. 26.

² Примаков Е. М. *Вызовы и альтернативы многополярного мира: роль России* / Е. М. Примаков; Моск. гос. ун-т имени М. В. Ломоносова. Ф-т политологии; Отв. ред. П. А. Цыганков и И. И. Кузнецов; Авт. вступит. ст. А. Ю. Шутов; Сост. А. В. Топычканов. М.: Издательство Московского университета. 2014. С. 50.

³ Каспэ С. И. *Политическая теология и nation-building: общие положения, российский случай*. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН). 2012. С. 100.

⁴ Там же. С. 103.

образовательных чтений «Князь Владимир. Цивилизационный выбор Руси» (21 января 2015 г., Москва) и X Международного мусульманского форума (10–12 декабря 2014 г., Москва), свидетельствуют ключевые тезисы докладов главных выступающих на пленарных заседаниях, прежде всего глав Русской православной церкви (РПЦ) Кирилла и Духовного управления мусульман Российской Федерации (ДУМ РФ) Равиля Гайнутдина.

В понимании патриарха Кирилла Россия оказывается сегодня перед лицом мировоззренческой дилеммы: поступиться своим духовным суверенитетом, отказаться от собственной национальной и культурной идентичности в обмен на снятие введенных против нее санкций и сохранение дальнейших возможностей потреблять материальные блага, либо сохранить верность российским идеалам и ценностям. Глава РПЦ не видит никакой иной возможной альтернативы, кроме как сберечь «благословенное духовное единство наших народов», не поддастся «соблазну свернуть с этого пути»¹.

Муфтий шейх Равиль Гайнутдин, вскрывая ценностную и цивилизационную природу фундаментального вызова, говорит об особой его опасности не только для России, но и для большинства народов и стран, разочаровавшихся в идее глобализации, которая препятствует гармоничному сосуществованию культур и традиций в политически монополярном мире. Императивы лидера российских мусульман требуют противопоставить «идеологическое, а в случае реальной угрозы безопасности личности, семье, Родине — и физическое противодействие» ультралиберализму, который сегодня нападает на традиционные ценности россиян с «присущим ему индивидуализмом, эгоцентризмом, гедонизмом, ориентацией на материальный мир, проповедничество стяжательства и обогащение во имя личных целей, стиранием культурного разнообразия, унификацией человечества, наконец, кризисом духовности»².

Публичный дискурс значимых представителей двух наиболее многочисленных ветвей мировых религий — православия и ислама — создает прочную объединительную основу, на которой выстраивается защита российской нации, скрепляемая союзом традиционных для России конфессий. Не случайно оба события, обращенные к актуальным вопросам глобальных вызовов, привлекли к себе внимание высшей политической элиты страны. Пожелания успешной работы его участникам выразили В. В. Путин и руководитель администрации президента С. Б. Иванов. Бесспорно, внимание фигур самого высокого федерального уровня, направивших приветствия, соответственно, в адрес организаторов Рожде-

¹ Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на открытии XXIII Международных Рождественских образовательных чтений. 2015. — Официальный сайт Московского патриархата. 21 января. Доступ: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3957820.html> (проверено 24.01.2015).

² Муфтий Равиль Гайнутдин: Ислам есть смирение собственной воли перед волей Аллаха. 2014. — Мусульмане России. Официальный сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации. 10 декабря. Доступ: <http://www.dumrf.ru/upravlenie/speeches/8803> (проверено 10.01.2015).

ственных чтений¹ и международной встречи мусульман², изначально задавали координаты политического восприятия знаковости предстоящих религиозно-общественных форумов для Русского мира и российского мусульманства.

Мы полагаем, что общность России и мусульманского мира сегодня поддерживается не только их культурной близостью, но и теми вызовами, которые практически одновременно открылись им со стороны Запада. И в этом смысле содержательный эмпирический материал для анализа предоставляет юбилейный Международный мусульманский форум (ММФ), на котором, по экспертным оценкам, «представители различных конфессий продемонстрировали общность подходов к укреплению независимости России, взаимодействию культур и формированию национально-государственной идентичности страны»³.

Сам факт проведения в российской столице столь крупного религиозно-общественного форума, каким явился задуманный мусульманскими и сугубо светскими организациями, включая Комиссию Российской Федерации по делам ЮНЕСКО, МГУ им. М. В. Ломоносова, СПбГУ и др⁴., как представительная международная дискуссионная площадка, органично вписывается в комплекс основных направлений в области международного сотрудничества, заданных принятой Указом Президента РФ от 19 декабря 2012 г. № 1666 Стратегией государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 г. Так, согласно указанному документу, приоритетными задачами в области национальной политики являются: «использование ресурса общественной дипломатии... как средства установления межцивилизационного диалога»; наращивание сотрудничества с международными организациями в целях недопущения различных форм дискриминации, в т. ч. по признакам религиозной принадлежности; обеспечение во взаимодействии с ними отношений партнерства, направленных на «поддержание инициатив институтов гражданского общества во взаимодействии с Русской православной церковью и другими традиционными конфессиями страны в сфере национальной политики»⁵.

¹ Приветствие Президента РФ В.В. Путина участникам XXIII Международных Рождественских чтений. — Официальный сайт Московского патриархата. 21.01.2015 г. Доступ: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3958464.html> (проверено 24.01.2015).

² Сергей Иванов. Результаты X Международного мусульманского форума послужат укреплению мира. — Мусульмане России. Официальный сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации. 2014. 17 дек. Доступ: <http://dumrf.ru/upravlenie/documents/8828> (проверено 10.01.2014).

³ *Комаровский В. С.* Формирование национально-государственной идентичности России: вызовы и риски // *Власть*. 2015. № 3. С. 25.

⁴ Соорганизаторами мероприятия выступили: Духовное управление мусульман Российской Федерации, Совет муфтиев России, Комиссия Российской Федерации по делам ЮНЕСКО, Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова, Восточный факультет СПбГУ, Всемирный союз мусульманских ученых, Министерство по делам религии Турецкой Республики, Международный университет «Аль-Мустафа», Московский исламский институт, Фонд поддержки исламской науки, культуры, образования, Издательский дом «Медина».

⁵ Указ Президента РФ от 19.12.2012 N1666 «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года». — Президент России. Официальный сайт. 2012. 19.12. Доступ: <http://text.document.kremlin.ru/SESSION/PILOT/main.htm> (проверено 10.01.2015).

Среди прибывших на форум крупнейших мусульманских богословов (суннитского и шиитского толка), авторитетных исламоведов и верховных муфтиев ряда стран Евразийского континента (более 500 участников из 21 страны мира) были и представители тех государств, кто не поддержал санкционный режим США и Евросоюза, введенный в 2014 г. против России из-за ее позиции по Крыму и Украине. На эту политическую подоплеку обратил особое внимание председатель Комитета по образованию Государственной думы РФ В. А. Никонов, отметивший в своем выступлении на пленарном заседании форума, что «ни одно исламское государство не присоединилось к санкциям, которые Вашингтон накладывает на Россию»¹.

Сложившаяся дискуссия участников ММФ вокруг вызовов национальной идентичности России, вступившей в экономическое, политическое и ценностно-цивилизационное противостояние с западноевропейскими государствами, однозначно не могла не превратиться в важный политический компонент повестки форума. Присутствовавшие на мероприятии аналитики в своих работах утверждают: «Конфронтация России со странами Запада носит, несомненно, не случайный характер и свидетельствует, прежде всего, о том, что евро-атлантическая цивилизация продолжает отказываться признать нашу страну равным партнером, сколько бы наша страна не оказала ей помощи в различных регионах мира»². Эту свою мысль историк и эксперт по мусульманскому сообществу А. Ю. Хабутдинов³ подкрепляет апелляцией к актуальному как никогда прецедентному тексту выдающегося крымско-татарского мыслителя Исмаила Гаспринского⁴ «Русско-восточное соглашение» (1896), в котором содержится весьма критичный взгляд насчет целей Запада. «Действуя то против России, то против мусульман, — писал И. Гаспринский, — европейцы в том и другом случае извлекают выгоду и идут вперед... Если же посмотреть, с какой бессердечностью Европа угнетает весь Восток экономически, делаясь зверем каждый раз, когда дело коснется пенса, сантима или пфеннига, то становится очевидным, что Востоку нечего ждать добра от Запада»⁵.

¹ Выступление Вячеслава Никонова на X Международном мусульманском форуме. — Мусульмане России. Официальный сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации. 2015. 26 января. Доступ: <http://dumrf.ru/upravlenie/speeches/8915> (проверено 10.02.2015).

² Хабутдинов А. Ю. Всего один месяц март: Россия и Крым // Медина аль-Ислам. 2014. № 149. 16 мая.

³ В рамках работы ММФ А. Ю. Хабутдинов, являющийся председателем Экспертного совета Федерального ресурсного центра по развитию исламского и исламоведческого образования при Казанском федеральном университете, возглавлял Программный комитет, в работе которого принимал также участие и автор статьи в качестве ответственного секретаря.

⁴ Гаспринский Исмаил Мустафович (1851–1914). Основоположник пантюркизма, главный идеолог татарского движения обновленчества — джадидизма, публицист, издатель первой татарской газеты «Терджеман» (Переводчик), один из организаторов первой мусульманской партии «Итти-фак аль-муслимин».

⁵ Гаспринский И. Русско-восточное соглашение. Мысли, заметки и пожелания Исмаила Гаспринского // Исмаил бей Гаспринский. Россия и Восток. Казань: Фонд Жиен, Татарское кн. изд-во. 1993. С. 62.

Как известно, возвращению многонационального и многоконфессионального народа Крымского полуострова вместе с более чем 300-тысячным крымско-татарским населением под юрисдикцию России и в ее идентификационное пространство стало возможным в результате проведения в марте 2014 г. референдума на территории Республики Крым. Вызванные Крымской весной перемены были настолько стремительны, что радикально многое изменили и для мусульманской общины Крыма. А это 11% населения полуострова, особая роль в ней принадлежит крымским татарам¹.

Интересы мусульман Крымского полуострова представляет Духовное управление мусульман Крыма (ДУМК), объединяющее сегодня подавляющее большинство мусульманских общин на территории нового субъекта России (по последним данным — более 350)². По словам его руководителей, в переломный для крымско-татарского народа момент принятия очередного судьбоносного решения в их жизни, связанный с крымским плебисцитом и присоединением к России, им также пришлось встретить противодействие со стороны активизировавших свою деятельность представителей различного рода сект, радикальных псевдоисламских течений в Крыму, людей с конфликтным мышлением, сохранявших критичность и подозрительность в отношении России.

Опрошенные нами в ходе мероприятия руководители мусульманских религиозных организаций, имамы, представители мусульманских общественных организаций и СМИ в большинстве своем считают, что присоединение Крыма к Российской Федерации повлияет на позиции мусульманской уммы страны в целом. Они также находят эффективными дискурсивные коммуникации председателя Совета муфтиев России Р. Гайнутдина и президента Республики Татарстан Р. Н. Минниханова, состоявшиеся в ходе официальных визитов на полуостров. В преддверии и по окончании крымского плебисцита они были максимально включены в тяжелейшие интеллектуальные и политические диалоги со своими братьями по вере, истории, культуре.

Как мы помним, спичрайтеры В. В. Путина, трудившиеся над текстом президентского выступления на Валдайском форуме в 2013 г., предпочли усилить ценностную апелляцию главы государства к прошлому и историческому коду России концептом «цветущая сложность», имплицитно закладывая возможность для дальнейшего развития президентского дискурса различными политическими и общественными силами. Терминологическая новация русского философа и консервативно-религиозного мыслителя Константина Леонтьева, использованная

¹ Бугай Н. Ф. Формирование национального и конфессионального состава населения Республики Крым: общество, политика / Голос минувшего. Кубанский исторический журнал. 2014. № 1–2. С. 88.

² Официальный сайт Духовного управления мусульман Крыма. 2014. 11 дек. Доступ: <http://qmdi.org/index.php/ru/muftiyat> (проверено 10.01.2015).

Владимиром Путиным для ёмкой и образной передачи имеющегося идентификационного многообразия российской нации, не ускользнула от внимания Равиля Гайнутдина и его политических консультантов.

За коллективную самоидентификацию национального сообщества и, прежде всего, за духовные референты мусульман как неотъемлемой части российской нации, также активно выступают головные структуры Р. Гайнутдина — прежде всего Духовное управление мусульман Российской Федерации, созданное в 2014 г. на базе ДУМ Европейской части России, и Совет муфтиев России. Не в положении альтернативной силы светскому государству, но в роли равноположенного ему и РПЦ субъекта складывающейся российской идентичности, понимаемой одним из главных разработчиков идеологических концепций ДУМ РФ Дамира Мухетдинова, имеющего в этой организации статус первого заместителя ее председателя, как симбиоз приверженности многополярности, традиционным ценностям, традиционному мультикультурализму и умеренному консерватизму.

«Это обозначает, — пишет Д. Мухетдинов в программной статье «Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации», напечатанной специально к юбилейному X Международному мусульманскому форуму (ММФ) в журнале «Минарет ислама», — демополизацию «русской идеи» со стороны православия, вывод традиционного Ислама из медийного подполья, создание позитивного облика российского мусульманства и других религий»¹. Как далее развивает свою мысль процитированный автор, при этих условиях российские мусульмане смогут ощутить себя актором конструирования российской (евразийской) идентичности, направить свой созидательный потенциал на дальнейшее укрепление патриотизма, гражданственности и демократизма, полноценно включиться в контекст национальной и общероссийской культуры, наконец снизить возможные радикалистские устремления, нагнетаемые внешними геополитическими конкурентами России.

Следует отметить, что настойчивые попытки интегрировать идеологию умеренного консерватизма в совмещаемые матрицы российской и евразийской идентичностей — тренд, который характерен в последнее время как для региональных исследователей Татарстана (все чаще называемого местными политическими элитами «мусульманской республикой»²), актуализировавших научное переосмысление консервативных направлений, исторически не противоречивых мусульманской

¹ Мухетдинов Д. Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации // Минарет ислама. 2014. № 3–4. С. 27.

² Президент Минниханов объявил Татарстан мусульманской республикой. — ИА REGNUM. Сайт. 2012. 2 мая. Доступ: <http://www.regnum.ru/news/polit/1526591.html> (проверено 10.01.2015 г.).

умме в Российской империи¹, так и для немусульманских аналитиков-неоевразийцев, связывающих модель коллективной идентичности, ориентированную на цивилизационную матрицу, с терпимостью к «своим» российским инородцам и исламу вплоть до создания православно-исламского союза, либо делая упор на ислам как на идеологическую основу².

Анализируя прозвучавшие на ММФ касательно умеренного консерватизма мусульман основные тезисы Р. Гайнутдина, позиционированного в официальных материалах мероприятия не только как глава двух крупнейших централизованных мусульманских организаций страны — СМР и ДУМ РФ, — но и как член Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ (что также подчеркивало имеющееся у него и его идеологической команды со-мыслие с неоевразийскими новациями кремлевской элиты), можно выделить три основных момента, к которым сводится репрезентируемый исламским лидером «здоровый консерватизм будущей евразийской идентичности». Это 1) защита традиционных ценностей, нравственных норм, принципов духовности, постулируемых мировыми религиями; 2) продуцирование взаимообогащающего культурного обмена между людьми разных религий и этносов; 3) гармоничное сочетание современного образа жизни человека с религиозной практикой (для приверженцев традиции умеренного ислама такую возможность предоставляет парадигма «среднего пути»)³.

Идеологам умеренного консерватизма по версии ДУМ РФ импонирует то, что В. Путин, как и классические евразийцы, провозглашает применимым в Евразийском союзе принцип цивилизационного плюрализма и многообразия, что он «выступает за многополярность, за неадекватность универсализации западных ценностей без учета специфики каждой культурной ойкумены»⁴. Крайне приемлемой для них выглядит цивилизационная и политическая рамка, задаваемая президентом и позволяющая сделать так, что в создаваемом Евразийском объединении «каждый сохранит свое лицо, свою самобытность и политическую субъектность»⁵, а главное — будут открыты широкие возможности для действия четырех традиционных конфессий, функционирующих при этом в формате светского общества.

¹ Сулейманов Р. Русский и татарский консерватизм в России в начале XX века: история, взаимодействия, современное прочтение. — Этнорелигиозные исследования в Поволжье. Сайт. [Электрон. ресурс]. 2012. 8 июня. Доступ: <http://www.kazan-center.ru/osnovnye-razdely/16/291> (проверено 10.01.2015 г.)

² См. об этом: Кинева Т. С. Трансформация идеяного ядра евразийства (от «классической» к неоевразийской интерпретации) // Вестник БИСТ. 2009. № 1. С. 100.

³ Муфтий Равиль Гайнутдин. Ислам есть смирение собственной воли перед волей Аллаха. 2014. — Мусульмане России. Официальный сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации. 10 декабря. Доступ: <http://www.dumrf.ru/upravlenie/speeches/8803> (проверено 10.01.2015).

⁴ Мухетдинов Д. Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации // Минарет ислама. 2014. № 3–4. С. 10–11.

⁵ Выступление Владимира Путина на заседании клуба «Валдай». 2013. — Российская газета. 19 сентября.

Актуализированные консервативные устремления мусульманских активистов ДУМ РФ, находящиеся в тесной увязке с ценностными, традиционалистскими и социально-политическими перспективами евразийской интеграции, в более развернутой форме оказываются представленными в целом ряде публичных символических актов. К ним, несомненно, следует отнести и ММФ, получивший высокую оценку администрации президента¹.

В значительной степени подтвердились и связывавшиеся с ММФ экспертные ожидания знаковости этого события, о чем весьма пронищательно высказался в своем приветственном письме участникам мероприятия академик, дипломат и бывший премьер-министр России Е. М. Примаков. Под его патронажем в свое время (в 2006 г.) была создана группа стратегического видения «Россия — исламский мир», продолжающая и сегодня осуществлять ряд важных крупных проектов при участии общественных, государственных и духовных лидеров. Поднятые на форуме темы обсуждения, в чем и не сомневался Е. Примаков, оказались весьма важными для мирового сообщества². Такая констатация отчасти дезавуирует критические оценки некоторых исследователей³ по поводу результатов международной деятельности российских муфтиятов в Новейшее время.

В условиях сегодняшних реалий идейно-цивилизационного и геополитического противостояния РФ с западноевропейскими странами крайне значимой воспринимается высказанная на форуме министром по делам религии Турецкой Республики доктором Мехметом Гермезом оценка многовекового опыта России. По мнению главного муфтия Турции, это наследие достойно изучения всей Европой. Перефразируя мысль Гермеза, можно сказать, что если земли России стали именно той территорией, где «ислам сформировал основы права, нормы и принципы гармоничного сосуществования религий», то Екатерина II явилась той дальновидной государственной правительницей, при которой заложенные «законодательные основы правового мирного сосуществования людей, придерживающихся разных религиозных воззрений мусульман, христиан и иудеев», — позволили столетиями продолжать здесь формировать учения, моральные ценности и правовые традиции мирного проживания народов и религий⁴.

¹ Муфтий Равиль Гайнутдин встретился с замруководителя Управления внутренней политики АП Михаилом Белоусовым. — Мусульмане России. Официальный сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации. 2014. 25 дек. Доступ: <http://www.dumrf.ru/regions/77/event/8867> (проверено 10.02.2015).

² Приветствие академика Е. Примакова X Международному мусульманскому форуму. — Мусульмане России. Официальный сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации. 2014. 17 дек. Доступ: <http://dumrf.ru/upravlenie/documents/8827> (проверено 10.01.2014).

³ *Силантьев Р. А.* Международная политика российских муфтиятов в новейший период // Вестник Московского государственного лингвистического университета. 2014. № 2. С. 173–182.

⁴ Выступление министра Мехмета Гермезана на X Международном мусульманском форуме. — Мусульмане России. Официальный сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации. 2015. 12 февр. Доступ: <http://www.dumrf.ru/upravlenie/speeches/8977> (проверено 13.02.2014)..

Еще несколько лет назад характерные для мусульманского духовенства политическая индифферентность и обезличенность как субъекта политики¹ за последние годы существенно трансформировались. Теперь мусульманские религиозные акторы в полную силу стремятся участвовать в процессах «политико-культурного синтеза» и выработки политических смыслов в рамках дискурсивного конструирования цивилизационной идентичности — российской и евразийской. Считается, что этот вид идентичности «задается именно причастностью к религиям, идеологиям, социальным практикам и культурным стилям, составляющим стержень “сакральной вертикали”»².

Таким образом, солидаризируясь с некоторыми экспертами мусульманского сообщества, можно сделать вывод о том, что сегодня влиятельными религиозными центрами, мусульманскими лидерами тюркского мира СНГ и Евразии, арабских стран и Ирана, Юго-Восточной и Средней Азии признается особая роль мусульманства России, «вокруг которой Запад тщательно выстраивает кольцо изоляции»³.

Российские муфтияты, иницируя из Москвы создание новой парадигмы внутриисламского и межконфессионального диалога, формируемого рамками создаваемой организации ММФ, стремятся направить его во благо устойчивого развития всего российского общества, российской нации, укрепления суверенитета и национальной идентичности России, а также на пользу всех ее партнеров на Евразийском пространстве.

Новая международная мусульманская дискуссионная площадка (к ее юридическому оформлению в виде самостоятельной организации со штаб-квартирой в Москве уже приступил избранный на форуме секретариат во главе с Д. Мухетдиновым) будет открыта для представителей всех религиозных номинаций, структур гражданского общества и органов государственной власти. По мнению председателя ДУМ РФ Р. Гайнутдина, это позволит решать и такую важную задачу, как содействие «складывающемуся геополитическому союзу по оси “Москва — Анкара — Тегеран” и придание плодотворного взаимодействия с народами евразийских стран самой России, совершающей “разворот на Восток”»⁴.

Подводя итог сказанному, следует зафиксировать, что ответ на специфический глобальный вызов национальной идентичности России, исторически развивавшейся как государство-цивилизация,

¹ Мухаметшин Р. М. Становление конфессиональной политики в России: опыт Татарстана // Политическая экспертиза: Политэкс. 2010. Т. 6. № 2. С. 63–64.

² Малинова О. Ю. Российская идентичность между идеями нации и цивилизации // Вестник Института Кеннана в России. 2012. Вып. 22. С. 50.

³ Мухаметов Р. 2015. Рождественское послание Гайнутдина. Проповедь для элиты и общества. — Ансар. Сайт. 2015. 23 янв. Доступ: <http://www.ansar.ru/analytics/2015/01/23/57184> (проверено 28.01.2015).

⁴ Ахметова Д. 2014. Муфтий Равиль Гайнутдин: В 2014 году Россия сделала свой цивилизационный выбор. Совет муфтиев России. Официальный сайт. 2014. 31 декабря. Доступ: <http://www.muslim.ru/articles/95/6315> (проверено 10.01.2015).

предполагает наличие у нее стратегии и собственной политики идентичности. Проведение такой сбалансированной политики сегодня уже трудно мыслится без активного участия религиозных институтов, представляющих как православное, так и мусульманское сообщество, учитывая, что большинство населения по вероисповеданию и этнокультуре идентифицирует себя с этническими православными (89–92%) и мусульманами (6–9%), в сумме составляющими 97–98% жителей страны¹.

Российское мусульманство предлагает свой вариант решения глобальных угроз, не имеющий ничего общего с радикальным исламизмом, экстремистские формы демонстрации которого у всех на виду. Тем ценнее оказываются, пусть пока и менее заметные, проявления этого умеренно консервативного ответа в виде интеллектуальной полемики и мунастроений мусульман.

Литература

Бугай Н. Ф. Формирование национального и конфессионального состава населения Республики Крым: общество, политика // *Голос минувшего. Кубанский исторический журнал.* 2014. № 1–2. С. 74–93.

Гаспринский И. Русско-восточное соглашение. Мысли, заметки и пожелания Исмаила Гаспринского // *Исмаил бей Гаспринский. Россия и Восток.* — Казань: Фонд Жиен, Татарское книжное изд-во. 1993. С. 59–78.

Жижек С. Некоторые политически некорректные размышления о насилии во Франции и не только // *Логос.* 2006. № 2. С. 3–25.

Каспэ С. И. Политическая теология и nation-building: общие положения, российский случай. — М.: РОССПЭН. 2012. 191 с.

Кинева Т. С. Трансформация идейного ядра евразийства (от «классической» к неоевразийской интерпретации) // *Вестник БИСТ.* — 2009. — № 1. — С. 90–102.

Комаровский В. С. Формирование национально-государственной идентичности России: вызовы и риски // *Власть.* 2015. № 3. С. 20–27.

Костина А. В. Кризис современной идентичности и доминирующие стратегии идентификации в границах этноса, нации, массы (окончание) // *Знание. Понимание. Умение.* 2010. № 1. С. 187–194.

Малинова О. Ю. Российская идентичность между идеями нации и цивилизации // *Вестник Института Кеннана в России.* 2012. Вып. 22. С. 48–56.

Мухаметшин Р. М. Становление конфессиональной политики в России: опыт Татарстана // *Политическая экспертиза: Политэкс.* 2010. Т. 6. № 2. С. 58–73.

¹ *Якунин В. И., Сулакшин С. С., Симонов В. В. и др.* Социальное партнерство религиозных организаций и государства. М.: Научный эксперт. 2009. С. 31.

Мухетдинов Д. Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации // Минарет ислама. 2014. № 3–4. С. 4–28.

Поляков Л.В. Теория nation-building Святослава Каспэ // Полис. Политические исследования. 2012. № 2. С. 186–189.

Примаков Е.М. Вызовы и альтернативы многополярного мира: роль России (отв. ред. П. А. Цыганков, И.И. Кузнецов). — М.: Изд-во Московского университета. 2014. 320 с.

Раванди-Фадаи Л.М. К вопросу о положении национальных и религиозных меньшинств // ИРАН: история и современность (под ред. Л.М. Кулагиной, Н.М. Мамаедовой). — М.: ИВ РАН; Центр стратегической конъюнктуры. 2014. С. 271–274.

Российское общество в контексте новых реалий (тезисы о главном): информационно-аналитическое резюме по итогам общенационального исследования. 2015. Доступ: http://www.isras.ru/files/File/publ/resume_isras_28.01.2015.pdf (проверено 01.02.2015).

Салмин А.М. Российская интеллектуальная элита и постсоветская власть // Решение есть всегда! Сборник трудов фонда ИНДЕМ. — М.: ИНДЕМ. 2001. С. 18–72.

Семененко И.С. Национальная идентичность // Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН). Т. 1: Идентичность как категория политической науки: словарь терминов и понятий [отв. ред. И.С. Семененко]. 2012. С. 80–85.

Силантьев Р.А. Международная политика российских муфтиятов в новейший период // Вестник Московского государственного лингвистического университета. 2014. № 2. С. 173–182.

Хабутдинов А.Ю. Всего один месяц март: Россия и Крым // Медина аль-Ислам. 2014. № 149. 16 мая.

Харкевич М.В., Касаткин П.И. Биополитика и религия в эпоху постмодерна // Вестник МГИМО(У). 2011. № 6. С. 217–222.

Якунин В.И., Сулакшин С.С., Симонов В.В. и др. Социальное партнерство религиозных организаций и государства. — М.: Научный эксперт. 2009. 232 с.

CONSTRUCTING OF NATIONAL IDENTITY IN NON-MUSLIM POLITIES: ROLE OF ISLAMIC RELIGIOUS INSTITUTES

Shamil R. KASHAF

postgraduate student of the Chair of Political Science and Political Management, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (82, Vernadskogo av., Moscow, 119571, Russian Federation).
E-mail: Kashaf.dumrf@gmail.com

Abstract. This article analyzes the socio-political discourse of the religious actors as subjects of the process of the Russian nation building. On the base of the empirical materials of the Xth International Muslim forum the author analyzes the variety of the communicative roles of the leaders of the Russian Muftiat in the modern period. The article is concluded by the idea, that the identity referents produced by the Russian Muftiat are important for Russian Muslims and relevant to the strategic approaches of the ruling elite of Russia.

Keywords: identification, Islam, state identity, nation building, religious actors, Russian Muslims.



ПОЛИТИЧЕСКИЙ ИСЛАМ И ОТНОШЕНИЯ ВОСТОК – ЗАПАД



ЛАНДА

Роберт Григорьевич

доктор исторических наук, профессор,
главный научный сотрудник, Институт
востоковедения РАН (107031, Москва, ул.
Рождественка, д. 12).

E-mail: e-csherbakova@yandex.ru

Аннотация. Исторический опыт отношений по линии Восток-Запад характеризуется очевидной неустойчивостью, конфликтностью и наличием стереотипов. Довольно успешное противостояние Западу со стороны некоторых мусульманских политий, вставших в начале XX века на собственный путь национализма и мусульманского социализма, в последующие годы претерпело сильнейшие трансформации. В нестабильности немусульманского Запада оказывается и секрет нестабильности исламского Востока. Он подвергается, как модернизационным воздействиям, так и вызовам расовой и религиозной дискриминации, национальной розни и социально-политическим волнениям. Их сплетение порождает дестабилизацию в восточных обществах и одновременно укрепляет позиции политического ислама. Попытки Запада игнорировать эти процессы лежат в основе образования экстремистских идеологических устремлений, которые используются силами на Западе в своих безответственно авантюрных интересах.

Ключевые слова: политический ислам, Восток, Запад, фундаментализм, экстремизм, «социум общей судьбы».

Политический ислам — это третья за последние 200 лет волна подъема сопротивления мира ислама колониализму Запада. Первой волной был панисламизм, который стремился объединить преимущественно мусульман-суннитов под эгидой османского султана-халифа. Но панисламисты не справились с этой задачей и после исчезновения в 1918 г. Османской империи практически ушли в небытие. Второй волной стал национализм, в 20–60-х гг. XX в. почти повсеместно добившийся политического суверенитета стран ислама. Однако, придя к власти, националисты, не обладая новейшими технологиями, вынуждены были обращаться за ними... к тем же державам Запада, от которых только что с большим трудом избавились. Более того, они быстро установили, что у них нет необходимых финансовых средств для развития экономики и преодоления технической, культурной и прочей отсталости, а также — квалифицированных кадров, с помощью которых можно было бы освободиться от наследия колониальной зависимости, обеспечить подъем народного хозяйства и духовной жизни соотечественников. За технологиями, финансами и кадрами пришлось снова идти на поклон к экс-колониаторам.

Казалось, ничто не изменилось. Но не стоит забывать, что за первую половину XX в. мир ислама прошел через горнило двух мировых войн, жестоких социальных битв и сражений за независимость. Мусульмане в массе своей требовали уважения их религии и культуры, их богатой истории и национального достоинства. Запад этого не хотел, стремясь сохранить устраивавшее его соотношение сил. Кроме того, он просто не понимал Восток, закоснев в имперском высокомерии и глубочайшем убеждении в превосходстве своей цивилизации, своих нравов и образа жизни. В сущности, нежелание и неумение правителей Запада найти общий язык с миром ислама и породило политический ислам, включивший в себя и опыт панисламизма по всемирному сплочению мусульман, и унаследованные от национализма современные формы политической организации масс, агитации и пропаганды, и заимствованные у Запада новейшие информационные и военные технологии, а также современные методы миссионерской, профсоюзной, партийной и прочей деятельности. Они хорошо координируют свои действия в разных странах и даже на разных континентах, великолепно владеют техническими и прочими достижениями Запада, умело применяя их против самого Запада. Осознав свою силу и влияние, часть приверженцев политического ислама стали выступать за крайние методы борьбы, за «радикальный разрыв с установленным порядком», т. е. за разрушение не только государств Запада, но и государств Востока, если они не руководствуются «откровениями Аллаха»¹. По мере роста успехов политического ислама экстремисты среди его сторонников становились все заметнее.

Мусульман, конечно, не может не заботить то обстоятельство, что среди всех ученых мира их единоверцев — всего 1%. По данным проф. Г. И. Мирского, в арабских странах ежегодно переводится иностранных книг в 5 раз меньше, чем в одной Греции (300). Инвестиции в сферу науки — в 7 раз ниже общемирового уровня. Совокупный валовый домашний продукт 56 стран — членов Организации Исламской конференции (ОИК) меньше, чем в одной Франции. А когда-то, в IX–XV вв., маяками науки и культуры для всего мира были Дамаск, Багдад, Каир, Кордова и Гранада (как центры мусульманской страны Аль-Андалус). Все это не может не рождать среди мусульман комплекс неполноценности, обиду, ностальгию по временам былой славы и длительной гегемонии арабо-исламской цивилизации в мире. Но было бы неверным видеть в этом причины якобы нежелания или неспособности современного мира ислама, как считают на Западе, «справиться с демонами... нетерпимости и экстремизма»².

Большинство мусульман мира не поддерживают экстремистов. Даже среди последователей политического ислама приверженцы крайних мер

¹ Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. М., 2004. С. 28, 30–32.

² Мирский Г. И. Исламская цивилизация в глобализирующемся мире: доклад на международной конференции в ИМЭМО РАН 27 июня 2003 г. С. 2–3, 6.

не преобладают. Однако на Западе почему-то никто не задает себе вопрос: почему все больше и больше мусульман поддерживает идеологию и практику политического ислама? Почему на место выбывших активистов политического ислама сразу же встают новые борцы? Да потому, что самые миролюбивые и терпеливые среди них видят, что происходит, и понимают сейчас гораздо лучше, чем раньше, суть политической и экономической зависимости своих стран от неоколониалистов, механизмы социального и морального их угнетения Западом, изощренность новых форм эксплуатации Востока Западом.

В этих условиях кто-то может терпеливо ждать перемен к лучшему, а кто-то этого не желает, не имея возможности (чисто материальной) ждать или же исчерпав резерв своего терпения. Сельские и городские социальные низы, составляющие более трети мусульман от Марокко до Бангладеш, по многочисленным наблюдениям очевидцев и социологов, отличаются не просто нетерпением, но во многих случаях доведены до отчаяния и склонны к самым крайним методам общественно-политического протеста. Это в полной мере относится к Пакистану с его примерно 75% неимущих или малоимущих горожан, к Ливану с его 35% безработных, массовыми жертвами и разрухой вследствие гражданской войны 1975–1991 гг., к Марокко с 20% безработных и Алжиру с 22% безработных, а в еще большей степени — к палестинцам, две трети которых одно время были неимущими беженцами в лагерях ООН¹.

Все они поддерживают сегодня политический ислам. Одни — морально и политическими средствами (мы их называем умеренными), другие — радикально и силой оружия (мы их считаем экстремистами), но думают они одинаково. Экстремисты могут стать умеренными и наоборот в зависимости от хода событий, как это мы наблюдали последние годы в Алжире, Египте, Тунисе и других странах.

Истоки нынешнего кризиса, переживаемого исламской цивилизацией, — не в борьбе этих течений. Не стоит демонизировать проявления (или, если угодно, последствия) гораздо более глубоких явлений, уходящих корнями во тьму веков, прежде всего тысячелетней традиции военно-религиозного противостояния, накопления взаимных претензий, опасений и фобий — короче, всего многообразного и во многом горького наследия веков непростого и драматического сосуществования, чаще всего — в борьбе и взаимных подозрениях мусульманского Востока и христианского Запада. Речь сегодня идет о том, как преодолеть значительную (если не преобладающую, к сожалению) негативную часть данного наследия. Этого нельзя добиться насильем, тем более военным, блокадой, навязыванием миру ислама представлений и убеждений, к восприятию которых он не готов или не вполне готов. Уже не одно столетие люди Запада с трудом постигают, а чаще всего — не могут

¹ Ближний Восток и современность, 2002. № 14. С. 193; Аль-ислам фи таарих шууб аш-шарк [Ислам в истории народов Востока]. Бейрут, 1986. С. 105–110; The Palestine Question. N.Y., 1980. P. 16.

постигнуть (особенно в США) неприемлемость для мира ислама «западных стандартов жизни». Отсюда все неудачи в решении бесчисленных проблем в отношениях западных и восточных, прежде всего исламских, государств, западных и восточных обществ.

Не понимая причин исламского экстремизма и рожденного им терроризма, западный мир взирает на мир ислама со страхом и недоумением, квалифицируя ислам как якобы «религию вражды и ненависти», как источник постоянной и, как кажется большинству европейцев и американцев, неспровоцированной угрозы насилия. Эта тревога начинает распространяться и на другие немусульманские страны. Надежды же на то, что идущий процесс глобализации все «отрегулирует» и поставит на место, в общем-то призрачны. Тем более что в нем участвуют (нередко активно ему сопротивляясь) очень разные страны «с их несхожими проблемами, интересами, с их различным геополитическим положением». За общей картиной глобализации очень многие государства, и прежде всего мир ислама, видят глобализм эгоцентристской неокOLONиальной политики США и их сателлитов. «Мы не хотим только одной дороги европейской культуры, — сказал в 1986 г. один из идеологов политического ислама и лидер мусульман Судана Хасан ат-Тураби. — Мы хотим автономии. Мы хотим нашей самобытности, хотя мы сегодня более слабые и отсталые. Но мы хотим, по-братски и мирно, дать человечеству кое-что свое»¹.

Но подобного рода высказывания не находят отклика на Западе, где никому, естественно, и в голову не приходит чему-либо учиться у Востока. Такие мысли могут привлечь внимание лишь крайне левых или анархистов-антиглобалистов, т. е. заведомого меньшинства. Но для людей Востока, мусульманского прежде всего, все подчиняющий глобализм и имперские амбиции Запада, особенно единственной ныне «сверхдержавы», неокOLONиалистский подход к решению практически всех проблем, возникающих в двусторонних отношениях, это важная и актуальная проблема, во многих случаях — суть общественно-политического бытия сегодня. Неразрешенность, нерегулированность противоречий данного бытия, их тупиковый характер вследствие отсутствия перспективы положительного исхода, собственно говоря, и породили во многом исламо-экстремизм. Подобная политика, отмечал еще в 2001 г. премьер-министр Ливана Рафик аль-Харири, «ввергает людей в отчаяние, подталкивает их к отчаянным поступкам»². При этом напомним, что аль-Харири вовсе не был антиамериканцем или вообще антизападником. Наоборот, он был одним из самых богатых миллиардеров и выдающихся политиков Ближнего Востока, тесно связанных с деловыми кругами и Запада, и арабского мира. И именно поэтому он прекрасно отдавал себе

¹ Мирский Г.И. Указ. соч. С. 5–6; The Middle East viewed from the North. Bergen, 1992. P. 197.

² Известия. 2001. 1 ноября.

отчет в неминуемых последствиях недальновидной, безответственной и своекорыстной политики США и их союзников, превратившей Ближний Восток в очаг постоянной угрозы для международной безопасности.

Конечно, политический ислам — это сложное и многоаспектное явление, в значительной мере возникшее вследствие внутренней эволюции мира ислама и в результате слияния ряда процессов этой эволюции, главным образом политизации все более растущего и все более нищающего мусульманского населения, усвоения им чужого и выработка в водовороте событий XX в. собственного революционного опыта, соединения этого опыта с традициями политической культуры мира ислама (теократизма, джихадизма, суфизма, национализма) и заимствованными мусульманскими диаспорами в Европе и Америке специфическими «западными» формами борьбы (партиями, профсоюзами, культурными и иными ассоциациями, благотворительными и прочими фондами, СМИ всех видов и т. д.). Итог всего этого многопоточкового развития подвел исламский фундаментализм, который появился одновременно и как закономерная стадия становления религиозно-политического сознания мусульман, и как их реакция на угрозу своей социокультурной идентичности вследствие многостороннего давления Запада¹.

Он представляет собой очередной (не раз уже происходивший в истории ислама) «возврат к истокам», на этот раз вызванный одновременно и наступлением Запада в сферах экономики, политики, морали, дипломатии, технологии, и ползучей «вестернизацией» (под воздействием Запада) быта, нравов, социальных связей между людьми, подрывающей традиционную монополию ислама в этих сферах жизни мусульманского общества, и болезненной ломкой структур этого общества в ходе его трудного приспособления к требованиям обновления хозяйственных механизмов и глобализации мировых экономических связей. В сущности, прямым результатом этих процессов явились не только внедрение новейших технологий и обновление производственных циклов, повышение уровня культуры и жизненных стандартов местных элит, но и быстрый рост обнищания, высокие темпы разорения крестьянства и обильное пополнение социальных низов восточного города гигантской массой сельских маргиналов. Около половины (свыше 40%) этих лиц остаются безработными или людьми без определенных занятий, что превращает многие города Востока в социальный пороховой погреб².

¹ Наиболее адекватное определение исламского фундаментализма, данное учеными из США, это «ответ... на угрозу расшатывания и разрушения исламской идентичности или подавления этой идентичности». См.: Центральная Азия и Кавказ, 2000. № 1(7). С. 128.

² Например, в 70–80-х годах из 160 млн арабов лишь 2% жили в роскоши, 10% безбедно, но остальные в основном вынуждены были бороться за выживание. Около 50% горожан самой большой арабской страны — Египта — жили ниже черты бедности. (См.: Арабский мир. Три десятилетия независимого развития. М., 1990, с. 204).

В тех же регионах, где модернизация и вестернизация (а значит и глобализация) проходят менее болезненно по историческим, социокультурным и иным причинам (в т. ч. религиозным), социальное недовольство проявляется в меньшей степени. Но на севере Африки и на Ближнем Востоке, в Южной и Центральной Азии ситуация иная. Именно здесь исламский фундаментализм обрел почву под ногами на громадном пространстве от Пакистана и Индонезии (да и Индии с ее более чем 100 млн мусульман) до Марокко и Западной Африки, а также в образуемых выходцами из этих стран общинах мусульманских иммигрантов в Западной Европе и Северной Америке.

Было бы неверным, как это иногда делается, ставить знак равенства между исламскими фундаменталистами и исламо-экстремистами. Кстати, сами экстремисты не оставляют сомнений в этом вопросе, осуждая умеренных фундаменталистов за «политическую дезориентацию», прислужничество властям, «снижение потенциала революционного ислама» (таковы были обвинения экстремистских группировок «Аль-Джихад аль-ислами» и «Аль-Каиды» в 70–80-х гг. в адрес «Братьев-мусульман» Египта и ассоциации «Джамаат ат-таблиг», т. е. «Общины проповеди», весьма влиятельной в Южной и Юго-Восточной Азии). Лидер «Аль-Каиды» Айман аз-Завахири даже назвал присягу «Братьев-мусульман» президенту Египта Мубараку в 1987 г. «политическим и идеологическим самоубийством», а в 1998 г. осудил освобождение 7 тыс. обвиненных в исламизме египтян, формально — за отсутствие среди освобожденных «крупных деятелей», а фактически — за то, что эта и другие подобные меры могут сбить необходимую экстремистам напряженность в обществе, улучшить имидж правительства и стимулировать эволюцию многих (не только освобожденных) исламистов от экстремизма к умеренности, заставив их забыть, что в стране «управляют не по шариату», а с Израилем заключен мирный договор¹.

В отличие от умеренных фундаменталистов, согласных отстаивать мирными средствами религиозную, этнонациональную и социокультурную идентичность мусульман, экстремисты остро критикуют тех, кто занят «только религией», называют создание блоков мусульман с другими силами (националистами, коммунистами и т. п.) «союзом с шайтаном». Они предъявляют Западу нереальные требования («мы не прекратим наши атаки до тех пор, пока вы не образумитесь и не вернетесь на праведный путь»), явно с целью создания (вернее, поддержания) обстановки ненависти и нетерпимости. «Мы разрушим европейские города, сравняем их с землей. Мы устроим водопады крови», — заявили в июле 2004 г. «Бригады Абу Хафса аль-Масри», названные в честь погибшего в 2003 г. в Афганистане лидера «Аль-Каиды» и «отметившиеся» с августа 2003 г. терактами в Ираке, Турции, Испании, акциями саботажа в Англии и США. При этом они, как и другие группировки подобного

¹ Ражбадинов М.З. Радикальный исламизм в Египте. М., 2003, с. 71, 144–150, 157.

рода, сознательно провоцировали недоверие к 18 млн мусульман, живущим в странах Запада, где, по мнению профессора Джорджтаунского университета Ивонны Язбек Хаддад, многие «опасаются за демократические и капиталистические традиции, как и за либеральные социальные ценности», а также за «гомогенное западное общество», т. к. «верят в чистоту расы, цивилизации или культуры». Поэтому против мусульман на Западе давно уже объединяются правые круги и шовинисты США, Франции, Бельгии, Германии, Швейцарии и Голландии¹.

В то же время исламские фундаменталисты умеренного толка, в отличие от радикалов, могут быть и вполне мирными людьми, уважающими закон и порядок, отвергающими насилие и всецело обращенными к защите традиций ислама, соблюдению предписаний Корана и шариата, уважению и жесткому выполнению всех обрядов своей религии. Нередко критика ими негативных явлений сопровождается требованиями возрождения моральных ценностей ислама. С позиций Корана и Сунны осуждаются неблагоприятные факты светской жизни, развенчиваются некоторые официальные служители религии как «уклонившиеся от праведного пути». Многие фундаменталисты, например, в Центральной и Южной Азии, считают, что те мусульмане, которые тратятся на выполнение многочисленных и дорогостоящих обрядов, предписываемых «народным» (т. е. суфийским) исламом, но не выполняют неукоснительно пяти столпов веры (пятикратной молитвы, поста рамадан, паломничества в Мекку, священной борьбы — джихада и помощи бедным единоверцам), на деле отходят от ислама. Однако именно в этом вопросе нередко стирается грань между «мирным» и «немирным» фундаментализмом. Встречая сопротивление и традиционного духовенства, и стоящих за его спиной правящих политических элит, фундаментализм резко политизируется. Но это не обязательно ведет к исламо-экстремизму, как считают многие².

Дело в том, что политический ислам, являясь отражением (и выражением) исламского фундаментализма в политической практике, может быть и радикальным, и умеренным, иначе говоря, может сползать к экстремизму и терроризму, но может быть и вполне вменяемым. Многие на Западе (да и в России) не утруждают себя подобной дифференциацией, сваливая в одну кучу все виды исламизма и призывая мир ислама «избавиться от разъедающей его раковой опухоли». Но это — иллюзия. Мусульманский Восток уже более полувека переживает определенную и, как представляется автору этих строк, вполне закономерную фазу своего исторического развития, а именно политического ислама. И он может от нее «избавиться» не ранее, чем будут выполнены задачи этой фазы. Кроме того, эта фаза вовсе не обрекает страны ислама на превращение в источник терроризма. Многое при этом зависит от поведения

¹ Известия. 2004 30 июля; ISIM Newsletter. Leiden, 1998. N1. P. 5.

² Ближний Восток и современность. 2002. № 14. С. 193.

Запада, от проявления им доброй воли к соглашению с теми течениями современного ислама, которые согласны отстаивать свои цели мирным путем и политическими (а не военными) средствами.

Политический ислам в наши дни может быть весьма влиятелен, даже не господствуя в той или иной стране. Поэтому правящая элита любого мусульманского государства вынуждена считаться с самим фактором его присутствия и импульсами его воздействия на общество изнутри. Об этом говорит и «реисламизация» текстов конституций таких стран, как Алжир, Бангладеш, Египет, Сирия, ранее ориентировавшихся на секуляризм. Об этом же свидетельствует массовый приток в соответствующие организации молодой интеллигенции и студенчества, физиков и математиков, озабоченных решением не религиозных, а политических задач, но с помощью религии и в русле ее логики, что ранее не наблюдалось и стало возможным лишь в условиях доминирования политического ислама в умах людей. Повсюду образованные мусульмане в конце XX — начале XXI в. обличали «упадок государства, коррупцию и обогащение правящих элит», имеющих прямое отношение к неокOLONиалистской политике Запада в странах ислама¹.

США, начав военную операцию против талибов в Афганистане, о причастности которых к делам Бен Ладена и «Аль-Каиды» у них, очевидно, должны были быть достоверные сведения ввиду связи спецслужб США с самыми разными вооруженными движениями в регионе (в т. ч. и самой «Аль-Каидой»), вместе с тем взяли курс на расширение своего военного присутствия где только возможно, включая Центральную Азию и Закавказье, а также на военное подавление Ирака, Сирии, Ливии и запугивание таких стран ислама, как Иран, Судан, Йемен, Ливан. Присвоив себе право обвинять в «поддержке терроризма» всякого, чья политика не устраивает США по тем или иным причинам, Вашингтон фактически взял курс на сугубо силовое решение (и по своему разумению, хотя это слово тут неуместно) всех проблем мира ислама, особенно на Ближнем Востоке. Но этот курс не имеет перспективы, т. к. он не ослабляет, а объективно усиливает исламо-экстремизм, провоцируя во всем мусульманском мире рост соответствующих настроений и укрепляя там позиции тех сил, которые организовали события 11 сентября 2001 г. в США и, между прочим, получили моральную поддержку если не большинства, то, во всяком случае, слишком многих мусульман в самых разных странах. Конечно, удары по исламо-экстремистскому подполью на Западе и по странам, где экстремисты находят (или теоретически могут найти) поддержку, дадут какие-то результаты. Но проблемы они не решат, ибо многообразные и глубокие корни исламо-экстремизма не уничтожат. К тому же США и их ближайшие союзники не проявили особого интереса даже к познанию и, тем более, к пониманию этих корней.

¹ Roy O. Genealogie de l'islamisme. P., 1995. P. 18, 61–66; Islam: State and Society. London-Riverdale, 1988. P. 191; Islam, Muslims and the Modern State. London, 1996. P. 3–46, 298–301.

А это означает, что объективно противостояние Запад — Восток будет продолжено, а мусульманская составляющая этого противостояния в полной (может быть, даже в большей, чем раньше) мере сохранит свое значение. Судя по всему, в Западной Европе кое-кто отдает себе отчет в этом. Поэтому и Париж, и Лондон, да и некоторые другие европейские центры пытаются проводить более мягкую линию восточной политики, стараясь преодолеть «традиционно скептическое» отношение народов Востока, о котором говорил в сентябре 2004 г. (да и позже) премьер-министр Турции Реджеп Эрдоган (кстати, лидер умеренно-исламистской партии). Франция, открывшая у себя 2 тыс. исламских ассоциаций, налаживает активные отношения не только с арабским миром, но и со столь отдаленным от нее государством, как Малайзия. В Великобритании, Испании, Германии ведется глубокое изучение ислама и христиано-исламских отношений, делаются усилия по улучшению взаимопонимания людей Запада и Востока. Страны Европейского союза, делая упор на формальное равноправие, экономическое, техническое и культурное сотрудничество со своими бывшими колониями, проявляют заботу об их просвещении, экономическом и культурном развитии, а также об устройстве у себя выходцев из этих колоний — трудовых мигрантов, учащихся, стажеров. Впрочем, даже эти усилия радикально не меняют сложившееся положение¹.

Причина этого — в том, что множество трудовых мигрантов из стран Востока очень часто не приживаются на Западе, не могут адаптироваться к непривычным для них условиям и, не находя ни жилья, ни работы, автоматически становятся обозленными маргиналами. Нередко это люди, прибывшие на Запад нелегально. Но и тем, кто прибыл на вполне законных основаниях, не всегда удается избежать подобной участи. Тем самым создается среда, благоприятная для роста преступности, терроризма и исламо-экстремизма. Тем более что недоверие к мусульманам на Западе и страх перед ними, имеющий давние исторические корни, с особой силой вновь вспыхнули после 11 сентября 2001 г., распространившись не только на бедняков и беженцев, но и на более состоятельную часть выходцев из стран Востока — студентов, служащих, предпринимателей.

Проблема исламо-экстремизма как и взаимоотношений с Востоком, по-иному стоит в России и СНГ. Не анализируя глубоко положение ислама в СССР, ограничимся лишь напоминанием о том, что взаимоотношения ислама с советской властью во многом сохранили то, что было в них за много веков до 1917 г., а именно постоянное сочетание элементов конфликтности и сотрудничества, относительно терпимый (с конца XVIII в.) характер межконфессиональных отношений, постепенную эволюцию от враждебности и репрессий сталинского периода (коснувшихся не только мусульман) к более спокойному, лояльному и в чем-то

¹ Известия, 15.10.2001; 20.10.2003; 21.09–23.12.2004; Новая газета, 11–13.02.2002; Arabs and the West. Mutual Images. Amman, 1998. P. 59–71, 83–161.

взаимовыгодному компромиссу. Сыграло, очевидно, свою роль объединявшее ислам и православие традиционное неприятие цивилизации Запада, особенно ее морально-психологических, идейно-ментальных аспектов. Надо признать также правильность сформулированного французским историком Николя Вертом положения о формировании в СССР «нового социума общей судьбы» с участием всех этносов и конфессий, в т. ч. и мусульман. Как бы ни относиться к жизни мусульман в СССР, особенно к басмаческому движению 20-х гг., репрессиям 30-х гг. и депортациям 40-х, не стоит забывать, что «советизация» российского Востока, в т. ч. мусульманского, сопровождалась модернизацией общества (гораздо более масштабной и глубокой, чем в колониях Запада), значительным ростом экономики, сферы просвещения и социальных гарантий, началом формирования гражданского самосознания, прежде всего у мусульман, и расцветом их культуры. Происходило также сближение мусульман с другими этносами СССР, особенно с русскими, в т. ч. в личном и социокультурном плане. То, что в ряде мусульманских республик СССР доля смешанных браков достигала 25–30% их общего числа, лишь подтверждает это¹.

Ислам как бы вписался в упомянутый «социум общей судьбы», т. к. у него нашлось немало общих социопсихологических и мировоззренческих установок с постулатами социализма (по крайней мере, в его российской интерпретации), особенно тех, что касались приоритета коллективизма (или общинной солидарности) над индивидуализмом, ориентации прежде всего на социальную справедливость (а не на материальную рациональность), восприятия авторитарной власти государства как нормы политической культуры. Даже коллективизация сельского хозяйства, в принципе совпадавшая с традициями общинного устройства, в большинстве случаев не вызывала протеста, тем более что ее в мусульманских регионах СССР, прежде всего в Центральной Азии, в основном приспособили к местным условиям вплоть до сохранения в ряде случаев вакуфных земель.

Сыграли свою роль и создание на мусульманских территориях национально-государственных автономий (у большинства мусульман СССР — впервые в их истории), и поощрение развития (пусть с известными ограничениями) традиций местной самобытности. Бесспорно и то, «что в течение десятилетий происходило “вращание” мусульманской элиты в социальную систему советского общества». Мусульмане СССР одобряли советскую помощь антиколониальным и антизападным движениям. Так что вполне логична была в СССР изумлявшая западных авторов «удивительная терпимость по отношению к исламу»². И все это не исчезло после 1991 г., да и не могло исчезнуть! Более того, наследие

¹ Азия и Африка сегодня, 2001. № 4. С. 33–34; Верт Н. История Советского государства. М., 1992. С. 171.

² Верт Н. Указ. соч. С. 340–343, 347; Малашенко А. В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998. С. 42–64; Bennigsen A., Quelquejay Ch. Islam in the Soviet Union. London, 1967. P. 144.

и дореволюционных, и советских времен продолжает жить на постсоветском пространстве.

В целом, несмотря на развал СССР и порожденные им кризисные явления во всех сферах жизни России и СНГ, «социум общей судьбы» устоял, хотя процесс его возрождения и укрепления серьезно тормозится, временами даже ставится под вопрос. Учитывая системный кризис, поразивший одновременно сферы экономики, политики, идеологии и морали на всем постсоветском пространстве, а также бесчисленные конфликты, территориальные споры, извлеченные из глубин истории ссоры и взаимные претензии народов, надо удивляться, что во всем этом хаосе и сплетении трагедий исламо-экстремизм не сыграл более значительную роль и не занял более заметное место. Тем не менее его проявления наблюдаются почти повсюду, а исламский фундаментализм и сейчас еще имеет определенные позиции (кое-где — крепнувшие) среди мусульман Поволжья и Дагестана (в основном как выражение оппозиции более молодого поколения, пока еще находящегося в меньшинстве, более традиционно мыслящему большинству). Не менее серьезная роль исламских фундаменталистов (неточно именуемых «ваххабитами») в Центральной Азии и на Северном Кавказе преимущественно связана с сильнейшей идейной, финансовой, военной и кадровой поддержкой соответствующих международных кругов, прежде всего «Хизбу-т-тахрир аль-ислами» (Партии исламского освобождения), организаций «Аль-Каида», «Джабхат ан-Нусра», «Исламское государство Ирака и Леванта» (ИГИЛ), а также их тайных союзников. Среди них — и правящие элиты некоторых мусульманских государств, и, очевидно, многие неформальные религиозные структуры (от тайных обществ и некоторых суфийских братств до различного рода международных мусульманских фондов), да и некоторые круги Запада, с начала событий 1979 г. в Афганистане и Иране рассчитывавшие вытеснить СССР, а потом Россию с Востока руками исламо-экстремистов, а затем решить с их помощью свои проблемы на Балканах (в Боснии, Албании, Косово, Македонии, Черногории), в Африке («отодвинув», в частности, Францию из Магриба, Ливии и Египта) и на Ближнем Востоке (противопоставив исламо-экстремистов баасистам в Ираке и Сирии, светским националистам в Ливане и Палестине, курдскому движению в Турции, Иране и Ираке)¹.

Международный аспект исламо-экстремизма ныне доминирует. Но было бы неверным игнорировать внутренние его корни, сыгравшие, в частности в России, на первых порах определенную роль, прежде всего экологические бедствия (например, фактическая гибель Аральского моря), массовую безработицу начала 90-х гг. и небывалое падение производства в ряде областей (в Чечне — на 4/5), лояльную в отношении совпартаппарата прежнюю позицию старого

¹ Central Asia and the Caucasus after the Soviet Union. Gainesville (USA), 1994. P. 75, 185–208.

духовенства, препятствовавшего религиозному самовыражению молодых националистов. Кое-где к этому добавился высокий уровень организованной преступности вследствие криминализации конфессионально-клановой системы, а также живучести тяжелых воспоминаний о Кавказской войне 1817–1861 гг. и депортации мусульман Северного Кавказа в 1944–1956 гг.

Все эти факторы, используемые противниками и конкурентами России, безусловно, представляют опасность для ее целостности. Однако, бросив ретроспективный взгляд в прошлое, можно признать, что «социум общей судьбы» вторично (после 1917–1922 гг.) испытывается на прочность и в основном (хотя и не во всем) выдерживает это жестокое испытание. В Чечне и соседних республиках (Ингушетии, Дагестане, Северной Осетии в первую очередь) наряду с акциями исламо-экстремистов активизировались и силы, им противостоящие. Если тенденция последних лет продолжится, исламо-экстремизм в России не будет иметь никаких шансов. На это работают давние межцивилизационные контакты и взаимодействие России и ислама. В самой России мусульман и немусульман ежедневно (в течение уже почти 1000 лет) сближают география, история, экономика, политика и геостратегия, взаимовлияние и взаимопонимание, основанные на общем труде и общих интересах, взаимной учебе и взаимном уважении в процессе совместной жизни¹. Но, разумеется, действие этих объективных факторов будет во многом зависеть от фактора субъективного — политики российских властей и всех противников экстремизма и терроризма, их политического искусства и способности достойно ответить на брошенный историей вызов.

Укрепление связей России с исламом, к сожалению, осложняется напряженной обстановкой в мире, нагнетаемой США с начала XXI в. Агрессия США в Афганистане в 2001 г., в Ираке в 2003 г., бомбардировки Югославии в 1999 г. и провоцирование нападения Грузии на Южную Осетию (фактически — на Россию) в 2008 г., содействие серии государственных переворотов под маской «арабской политической весны» в 2010–2014 гг. явились открытой претензией США на мировое господство. Свергнув (формально — руками исламистов) правительства Египта, Туниса и Ливии, США начали чуть ли не открытую войну против Сирии, затем против Йемена. Это — завершающий этап длившейся более полувека и полной интриг, заговоров и провокаций борьбы за устранение национальных арабских режимов, созданных «эпохой Насера», т. е. временем 1952–1963 гг., когда почти все арабские страны освободились от колониальных оков. Этого не хотели ни США, ни традиционные колонизаторы Европы, ни уцелевшие арабские монархии, опасавшиеся республиканских революций у себя дома.

¹ Азия и Африка сегодня, 2001. № 4. С. 34; Political Islam and Conflicts in Russia and Central Asia. Stockholm, 1999. P. 9–81.

Формально США и вообще страны Запада всячески отрещиваются от исламо-экстремистов, даже ведут против них военные операции (обычно безрезультатные или малоэффективные). Но на самом деле эти операции — лишь маскировка истинных целей неокOLONIALISTОВ. Иначе зачем им было уничтожить режимы Саддама Хусейна в Ираке и Муаммара Каддафи в Ливии, которые вели с экстремистами беспощадную борьбу? Зачем им надо было содействовать приходу исламистов к власти в Египте и Тунисе? Зачем им нужно поддерживать так называемую оппозицию в Сирии, не скрывающую своих связей с исламо-экстремистами? Да потому что лидеры всех этих стран «не слушались» США, имели хорошие отношения с Россией, а также были постоянной угрозой для главных союзников США в регионе — консервативных прозападных монархий. Поэтому-то США и стремятся сейчас «перестроить» весь Ближний Восток по только им известной модели, которая на деле обрачивается анархией, разрухой, обилием человеческих жертв¹, а главное — моральным и социально-политическим беспределом, в мутной воде которого США уже пятый год безуспешно пытаются поймать хоть какую-нибудь рыбку.

Таким образом, проблема исламо-экстремизма наших дней неотделима от состояния отношений Востока и Запада. Полное урегулирование этих отношений возможно лишь в результате кардинального разрешения противоречий, накопившихся в результате многовекового соперничества, войн и колониализма. На этом пути делаются лишь первые шаги, и отнюдь не главной державой Запада. Что касается отношений России и Востока, России и ислама, то их специфика и своеобразие требуют иной оценки и иного подхода. Основная причина трудностей в их урегулировании — неопределенность последствий социополитического, экономического и идеологического кризиса, пережитого Россией в 90-е гг., и негативное воздействие извне. Иными словами, разрешение еще имеющихся проблем во многом зависит от правильного выбора и будущих успехов внутривосточной, социоэкономической и внешнеполитической стратегии России.

В дальнейших судьбах исламизма, как умеренного, так и экстремистского, многое зависит от того, как будет складываться конкретная обстановка в каждой из мусульманских стран, как будут развиваться ее экономика и внешние связи, насколько устойчивы окажутся общественные институты и механизмы в том или ином государстве. Поскольку речь идет о Востоке, то нет сомнений в том, что на характер и результаты данных процессов будут активно влиять и, собственно говоря, давно влияют не только этнические и классовые противоречия, культурные различия и всевозможные вмешательства извне, но и различная степень доминирования традиционных факторов — удельного веса племен, кланов

¹ Только в Ливии официально погибло 50 тыс. ливийцев, не считая убитых в тюрьмах и застенках. См.: Независимая газета. 2012. 16 апреля.

и каст, корпоративно-сословной, групповой и персональной борьбы, обилия течений регионализма, партикуляризма и сепаратизма, конкуренции различных сект, тайных обществ и религиозных течений.

Нестабильность социополитической и идеологической обстановки, к сожалению, сегодня норма в мире ислама. Чем это определяется, выше уже не раз говорилось. Гораздо труднее выяснить, каким образом, где и когда может быть достигнута в мусульманском ареале хотя бы относительная стабилизация, при которой возможно было бы планомерно и основательно, с расчетом на длительный срок решать накопившиеся проблемы. Недаром ряд встреч экспертов США и СССР еще до 1991 г. был посвящен анализу «главных внутренних сил, побуждающих к переменам в Иране, Саудовской Аравии, Кувейте и Ираке», а также «баланса устремлений к изменениям и контрольных систем, укрепляющих политическую стабильность в каждом из этих государств». Точно так же внимание уделялось противоречиям и поискам стабильности в Сирии, Египте, Йемене, Иордании, в целом на Ближнем Востоке и в Северной Африке¹.

Секрет нестабильности исламского Востока во многом заключен в нестабильности немусульманского Запада, активно влияющего уже несколько столетий на мир ислама и привносящего в него, наряду с модернизацией экономики, современной наукой, культурой и новейшими технологиями, также и другое — расовую и религиозную дискриминацию, борьбу классов и группировок, национальную рознь, социальные смуты и политические волнения, межгосударственные и гражданские войны, нередко заканчивающиеся революциями, социальными и политическими катастрофами. Сплетаясь с еще более богатым набором сугубо «восточных» противоречий и конфликтов, привнесенное извне способствует еще большей дестабилизации восточных социумов, искажению, отклонению, прекращению или обращению вспять многих развивающихся на Востоке процессов.

Политический ислам ныне практически господствует на мусульманском Востоке. Игнорирование его Западом привело к образованию экстремистского крыла в этой идеологии, которое стремится утвердить свои принципы путем террора и насилия. И чем дольше длится непонимание и вражда между Востоком и Западом, тем опаснее и влиятельнее становятся экстремисты. На Западе этого или не понимают, или пытаются использовать в своих интересах, что можно охарактеризовать лишь как безответственную авантюру.

Это постепенно превращает нашу планету в поле безысходной битвы, которая никак не способствует решению острых социальных, политических, экономических, технологических и культурных проблем, стоящих перед Востоком вообще и мусульманским Востоком

¹ Change and Stability in the Middle East: How Do We Get There From Here? Muscatine, USA, 1991. P. 5.

в особенности. Без решения этих проблем не будет основы для налаживания новых отношений между Востоком и Западом. А достигнуть этого они могут, лишь объединив свои усилия и возможности для длительного и равноправного взаимодействия во всех сферах отношений. Для этого необходимо, прежде всего, политическое доверие. Его надо добиться вопреки бесчисленным препятствиям. Иначе наша планета может уже в ближайшем столетии стореть в пламени межрелигиозных, межнациональных, идеологических, геополитических и прочих войн, поводы (но не причины!) для которых у человечества всегда находились и именно сейчас скапливаются в необозримом количестве.

Литература

- Азия и Африка сегодня. М., 2001. № 4.
Арабский мир. Три десятилетия независимого развития. М., 1990.
Ближний Восток и современность, 2002. № 14.
Верт Н. История Советского государства. М., 1992.
Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. М., 2004.
Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М., 1998.
Мирский Г.И. Исламская цивилизация в глобализирующемся мире: доклад на международной конференции в ИМЭМО РАН 27 июня 2003 г.
Ражбадинов М.З. Радикальный исламизм в Египте. М., 2003.
Центральная Азия и Кавказ. Стокгольм, 2000. № 117.
Аль-ислам фи таарих шууб аш-шарк [Ислам в истории народов Востока]. Бейрут, 1986.
Arabs and the West. Mutual Images. Amman, 1998.
Bennigsen A., Quelquejay Ch. Islam in the Soviet Union. London, 1967.
Central Asia and the Caucasus after the Soviet Union. Gainsville, USA, 1994.
Change and Stability in the Middle East: How Do We Get There From Here? Muscatin, USA, 1991.
Islam Muslims and the Modern State. London, 1996.
Islam: State and Society. London-Riverdale, 1988.
Political Islam and Conflicts in Russia and Central Asia. Stockholm, 1999.
Roy O. Genealogie de l'islamisme. Paris, 1995.
The Palestine Question. N.Y., UN, 1980.
The Middle East Viewed from the North. Bergen, 1992.

POLITICAL ISLAM AND EAST – WESTS RELATIONS

Robert G. LANDA

Dr.Sci. (Hist.), professor, chief researcher,
Institute of Oriental Studies of the
Russian Academy of Sciences
(12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031,
Russian Federation).
E-mail: e-csherbakova@yandex.ru

Abstract. The historical experience of relations between East and West is characterized by the apparent instability, conflict and the presence of stereotypes. Successful standoff with the West by some Muslim polities, embarked in the early XXth century on its own path of nationalism and Islamic socialism, in the following years witnessed a dramatic transformation. The instability of the non-Muslim West, is the secret of the instability of the Islamic East. It is exposed to modernization impacts on the one hand and challenges of racial and religious discrimination, ethnic strife, social and political unrest on the other. Their interweaving creates destabilization in Eastern societies and at the same time strengthens the position of political Islam. Western attempts to ignore these processes underlie the formation of extremist ideological aspirations, which are used by the West in their irresponsible adventurous interests..

Keywords: political Islam, East, West, fundamentalism, extremism, globalization, «the society of a common destiny», stabilization.



ОБРАЗ МУСУЛЬМАН В ФЕДЕРАЛЬНЫХ СМИ: МИФЫ О «ЧУЖАКАХ» И «ВРАГАХ РОССИИ» КАК УГРОЗА ЕДИНСТВУ НАЦИИ

СУЛЕЙМАНОВА

Шукран Саидовна

доктор политических наук, профессор
кафедры общественных связей
и медиаполитики факультета
журналистики Института
государственной службы и управления,
Российская академия народного
хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации
(119606, г. Москва,
пр-кт Вернадского, 84).
E-mail: sher2016@yandex.ru

Аннотация. Автор показывает расхождение в понимании необходимости государственного регулирования деятельности СМИ в демократическом обществе, для того чтобы все имеющиеся политические силы и представляющие их организации имели равные права на выход в информационное пространство, которые они практически могли бы реализовать. Важно, чтобы СМИ выполняли социальные функции, способствуя консолидации общества. В свою очередь государство должно обеспечить гражданам равные возможности в области информации, уменьшить влияние властных и финансово-коммерческих структур на СМИ, чтобы пресса стала бы в первую очередь подконтрольной гражданскому обществу.

Ключевые слова: СМИ, ислам, стереотипы, образ мусульманина, общественное мнение.

Средства массовой информации (СМИ), или массмедиа, очень быстро превращаются в реальную власть в политической, социальной и духовной сферах. Обладая специфическими возможностями влияния, СМИ воздействуют на общественное мнение и личностное мировоззрение, а в силу своей всеобщности и всеохватности способны формировать облик каждого нового поколения. Расширение влияния и рост возможностей СМИ усугубляют уже осложненный кризисным состоянием современного общества процесс формирования социокультурной идентичности личности.

Некоторые ученые говорят о современности как об эпохе медиакратии, власти средств массовой информации. Информационная революция превратила средства массовой информации в виртуальную «четвертую» ветвь власти, влияние которой на общество и личность более значительно, чем у других социальных институтов. Власть СМИ в большей или меньшей степени распространяется практически на все сферы общества. Наиболее ярко это проявляется в политической и социальной сферах; личная жизнь человека тоже не остается без внимания СМИ.



Революция в области коммуникаций и информации предопределила смену мировоззрения. СМИ не только отражают действительность, но и интерпретируют, и конструируют ее согласно своим интересам или интересам группы лиц, ее контролирующих (так называемые медиакраты).

Инфраструктуру коммуникативной системы составляют учреждения и институты по сбору, первичной обработке и оценке информации, ее передаче и массовому распространению. Центральное место в этой системе принадлежит прессе. Являясь частью массовой коммуникации, пресса функционирует в соответствии с присущими ей законами, преследует в т. ч. и собственные интересы, выражает потребности не только управляющих, но и управляемых.

Поскольку каждое средство информации представляет собой организацию, существующую за счет того или иного источника финансирования, являющуюся местом постоянной или временной работы определенной группы специалистов, то оно вынуждено действовать в соответствии с принятыми в обществе правилами поведения, бытующими представлениями, сложившейся политической культурой. Как и другие организации, газета, радио- или телепрограмма стремится определить свою сферу влияния — завоевать аудиторию, а по возможности — и расширить ее.

При демократическом устройстве общества отсутствует всеобъемлющий контроль над информационными процессами, пресса дистанцирована от власти, что предполагает множественность каналов производства, распространения и получения информации¹.

Соответственно, создание и распространение этнических стереотипов или виртуальных образов этносов, народов, религий стало одним из главных направлений деятельности многих современных СМИ. Конструирование этнических и религиозных стереотипов, иногда случайное, чаще всего целенаправленное, своеобразно расширяя представления людей об этносах и конфессиях, влияет на межэтнические и межконфессиональные отношения, на укрепление межэтнического мира и спокойствия в полиэтничных регионах или наоборот — на эскалацию межэтнической конфликтности и напряженности.

В массовом сознании укоренилось мнение, основанное на реальных жизненных наблюдениях, что представители разных этносов и религий отличаются друг от друга, что каждому народу-этносу присущи определенные черты характера, особенности поведения, образ жизни, привычки, традиции, обычаи.

Следует отметить, что православные христиане, мусульмане и представители других традиционных конфессий в нашей стране живут мирно

¹ Сулейманова Ш. С. Журналистика между свободой и контролем // Коммуникология, 2014. № 8. С. 201–202.

рядом веками. Однако на современном этапе среди немусульманского населения постепенно идет рост неприязни к мусульманам. По мнению некоторых экспертов, одной из основных причин неприязни к российским мусульманам является их негативный образ, создаваемый в масс-медиа. По телевидению страны мусульмане чаще всего показываются в качестве преступников, религиозных радикалов, ведущих «священную войну» против христиан.

Вторая после православия по числу верующих в России религия — ислам. На территории нашего государства он начал распространяться в начале 40-х гг. VII в. В настоящее время ислам является традиционной религией более чем 30 коренных этносов России, а также значительной части мигрантов, прибывающих в Россию на постоянное и временное жительство. Религии принадлежит выдающаяся роль в формировании этих народов, становлении и развитии всех без исключения аспектов их культур, менталитета¹.

Сегодня образ мусульман, представленный в СМИ, к сожалению, искажен. К примеру, как пишет Майкл Майнвилл в своей статье «Мусульманская дилемма России», когда люди слышат слова: «Аллах Акбар» (по-арабски — Бог Велик), они сразу же представляют стреляющих в них людей или смертников, приводящих в действие пояса с взрывчаткой².

В конце XX в. (с распадом СССР, возникновением в России внутренних конфликтов и обострением противоречий между мусульманским миром, с одной стороны, и Европой и Америкой — с другой) российский ислам со всеми его минусами и плюсами стал отождествляться с мусульманским миром. Это особенно касается Северного Кавказа — как части России, так и мусульманского пространства.

Северный Кавказ — один из ключевых регионов России, где исповедуется ислам. Происходящие в регионе процессы в значительной мере влияют на умы и настроения всей российской уммы (араб. — община), значительная часть мусульман — представителей данного региона сегодня расселились по разным субъектам страны, составляя немалую часть последователей ислама Москвы, Ростова-на-Дону и т. д.

Необходимо отметить и то, что ислам также ассоциируется с наплывом в Россию мигрантов, которые зачастую ведут себя неадекватно, демонстрируя неуважение к местным традициям и обычаям, что составляет прочную основу настроенного и негативного отношения к исламу.

подавляющая часть россиян судят об исламе по тем, кто находится на виду, т. е. по тем представителям мусульманского мира, которые вызывающе ведут себя, — это, как правило, радикалы. Образ мусульманина,

¹ Гайнутдин Р.И. Ислам в современной России. М.: Фаир-пресс, 2004.

² Майнвилл М. «Мусульманская дилемма России», San «1.files/image001.gif» <http://www.5rik.ru/better/article-103966.htm>

таким образом, формируется у общества под воздействием акций религиозных экстремистов, конфликтов с участием мусульман, радикальных заявлений мусульманских политиков и духовных лиц.

Следует отметить, что деление ислама на «свой» и «чужой», начавшееся 90-х гг., сохраняется и на современном этапе. Новая официальная идеология именуется «чужим» фундаменталистский (ваххабитский и пр.) ислам, который противопоставляется «нашему» — традиционному, погруженному в дела веры и отвергающему политическую ангажированность.

Как отмечал современный турецкий теолог Ф. Гюлен, ошибочное, но широко бытующее восприятие ислама как воинствующей религии фанатиков-смертников сложилось во многом под влиянием сокрушительных по масштабам социально-политических сдвигов крестового вторжения в Передней Азии, в Юго-Восточной и Центральной Европе в позднее Средневековье. Ислам играет в жизни многих наших сограждан огромную роль¹.

В состав России входят несколько регионов, исповедующих ислам (Адыгея, Башкортостан, Дагестан, Ингушетия, Татарстан, Тыва, Чеченская Республика, Чувашия, Хакассия и др.). Среди мигрантов, приехавших в Россию, также много мусульман. Во многом состояние межконфессиональных и межнациональных отношений в стране зависит от того, каким представляется ислам обществу России. И в этом значима роль СМИ, поскольку через них большинство россиян получают информацию об исламе, формируя собственное представление об этой религии и ее приверженцах.

В средствах массовой информации в последнее время широко обсуждаются проблемы исламского мира. Все чаще звучат оскорбительные обвинения в адрес мусульман. Это нарушает их права, а также способствует росту исламофобии среди немусульманского населения РФ.

СМИ создают обретающие массовый характер устойчивые стереотипы, где мусульмане выступают как потенциально опасная стихия. Однако известно, что личный опыт редко питает стереотипы.

Манипулирование массовым сознанием с помощью стереотипов может осуществляться через толерантные или конфликтные идеи. Например, с помощью стереотипов происходит некоторое психологическое разделение людей на группы: «мы — такие, а они — другие». Хотя важно отметить, что иногда это бывает не разделение, а наоборот — психологическое объединение, например, стереотип с идеей: «они такие же, как мы» или «у них такие же ценности и цели, как у нас» и т. д. С помощью стереотипов происходит и сравнение: «мы лучше, а они хуже» или наоборот.

¹ Социально-философские аспекты учения Ф. Гюлена. Доступ: <http://www.fgulen.com/images/pdf/social-philosophical-views-of-gulen.pdf>.

Но, кроме доброжелательных сравнений, стереотипы могут нести идеи враждебности, конфликтности, также связанные с этничностью, например: «они плохие, они нам мешают, они нам вредят»... А вслед за этим и другие идеи: «они нам вредят, поэтому мы можем обойтись и без них»... Или более радикальные выводы: «их надо прогнать, удалить, победить»...

Таким образом, журналисты, используя стереотипные утверждения и создавая этнические образы, нередко по указке политиков, проводят через эту информацию и просвещенческие, и этноорганизационные идеи.

Следует отметить, что этнические стереотипы — схематичные, неполные, не всегда объективные, односторонние, порой сиюминутные, поверхностные утверждения об этносах — могут быть не только полезными, но и вредными для общества.

Стереотипы в прессе — это дополнительная информация, с помощью которой можно быстро и эффективно улучшить или ухудшить образ этнического соседа (друга, партнера, конкурента, врага). Журналист или редактор практически всегда осознает, какую статью ему надо опубликовать — доброжелательную или наоборот. Это связано как с конкретными информационными поводами, так и с политическими заказами. Авторы материалов хорошо знают, что, передавая любую информацию, можно с помощью многочисленных журналистских приемов делать разные акценты, подчеркивая или скрывая отдельные стороны явления. Поэтому и образ народа-этноса в зависимости от целей журналиста может быть представлен как позитивный или негативный.

В условиях кризиса идентичности российской нации национально-патриотическая, великодержавная идея выражает политические требования тех, чьи возможности повышения своего социального статуса связываются с национальной принадлежностью. В действительности любая попытка возвести в абсолют интересы какой-либо одной нации в полиэтничном пространстве России неминуемо создаст благоприятную среду для шовинизма, который питает великодержавную идею создания унитарного государства.

Формирование и дальнейшее развитие как национальных идеологий отдельных народов России, так и интегрирующей, отвечающей интересам всех российских народов общероссийской национальной идеологии (русской идеи) невозможно без включения в эти идеологии концепции нового русского интернационализма, являющегося важнейшим условием успешного этнического развития народов России в составе единого Российского государства.

Необходимость обновления и нового содержательного наполнения концепции интернационализма вытекает из традиций мира и согласия между народами России, исторического развития страны.

В этих условиях важно укрепление взаимодействия государственных структур с общественными организациями, политическими объединениями и средствами массовой информации, которые, как правило, выражают интересы этих объединений и организаций.

Речь фактически идет о проблеме эффективности СМИ, т. е. их управленческой функции — формы, методы политической деятельности государства, партий, движений зависят от уровня и потенциала информирования как выражения активности.

Исламскую тему в политическом контексте активно разрабатывают печатные органы, используя в своих публикациях стандартные клише — «ваххабиты», «исламские фундаменталисты», «моджахеды», «шахиды», «пояс шахида» и т. д. Сугубо политические проблемы обретают в итоге явный религиозный подтекст, в отдельных случаях вырастая до уровня глобальных обобщений.

В процессе ретрансляции негативных установок роль массмедиа безусловно, велика, но отнюдь не безгранична. Можно утверждать, что СМИ транслирует лишь некие абстрактные фобии, придавая им законченную форму. Однако на механизм формирования и закрепления таких настроений в коллективном сознании влияют разнообразные факторы, в т. ч. и социальные раздражители.

Отметим и то, что роль СМИ в формировании чуждого образа носит двойственный характер. Они улавливают доминирующие в обществе настроения и одновременно формируют стереотипы массового сознания. Обладая колоссальным манипуляторским потенциалом, массмедиа способны сформировать в сознании любого фобийные установки.

Если мы действительно хотим быть светским многоконфессиональным государством, необходимо контролировать СМИ в том, какую информацию они подают в отношении ислама.

И в этой связи необходимы следующие мероприятия:

- информирование населения об основах мусульманской религии через СМИ;
- распространение информации о позитивной деятельности мусульман во всех регионах России.

Более того, на наш взгляд, следует проводить религиозоведческую подготовку и повышение квалификации кадров специалистов-госслужащих, работающих в сфере государственно-конфессиональных отношений, что будет способствовать повышению эффективности их деятельности в отношении мусульман.

Однако главное — это обеспечить исполнение законов на всех уровнях власти. В сфере свободы совести и вероисповеданий необходимо создать эффективно функционирующий механизм реализации государственной политики, что будет содействовать укреплению

взаимопонимания и сотрудничества представителей разных религий и людей неверующих, стабильности в обществе. Именно средства массовой информации влияют на массовое сознание, формируют стереотипы. К сожалению, в последнее время участились случаи нагнетания негативного отношения к исламу и его представителям в мировых СМИ. Большую озабоченность вызывает появление подобных тенденций в российских СМИ. Какова истинная суть ислама и как ее видит общество, зависит от того, как это подносят обществу журналисты.

В условиях современного мира перед российским государством стоит множество целей и задач. Наибольшее значение для нашей страны имеет сохранение национального самосознания. У нашего государства, как было отмечено выше, есть многовековой опыт взаимодействия и сосуществования различных религий в пространстве исторической памяти. Если следовать накопленным за всю историю страны знаниям, то становится совершенно очевидным, что интеграция региональных сообществ есть вопрос выживания России как федерации.

Эффективные пути выработки информационной политики должен подсказать нам мировой опыт становления демократической журналистики. Безусловно, серьезным уроком на будущее могут послужить и собственные ошибки, приведшие к утрате государством рычагов управления информационными процессами в обществе.

Литература

Гайнутдин Р.И. Ислам в современной России. — М.: Фаир-пресс, 2004. — 320 с.

Социально-философские аспекты учения Ф. Гюлена. Взгляд белорусских ученых. Минск: Беларуская навука, 2012. — 264 с.

Сулейманова Ш.С. Журналистика между свободой и контролем // Коммуникология. 2014. № 8. — С. 201–213.

THE IMAGE OF MUSLIMS IN THE FEDERAL MASS MEDIA: THE MYTH OF «OUTSIDERS» AND «ENEMIES OF RUSSIA» AS A THREAT TO THE UNITY OF THE NATION

Shukran S. SULEYMANOVA

Dr. Sci. (Polit.), professor of the Chair of Public Relations and Media Policy, the Institute of Public Administration and Staff Management, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (84, Vernadsky ave, Moscow, 119571, Russian Federation).
E-mail: sher2016@yandex.ru

Abstract. The author shows a discrepancy in understanding of the need for government regulation of the media in a democratic society so as to all political forces and all organizations that represent them have equal rights of access to the information space, which they almost could implement. It is important that the media fulfill their basic social functions, promote the consolidation of society to solve the socio-economic and other problems, which form the basic policy. The author also notes that the government should provide citizens with equal opportunities in the informational field, to reduce the impact of authority and commercial structures on the media for the purpose that the press would be primarily controlled by the civil society.

Keywords: image of Muslim, Islam, media, Muslim community, national identity, public opinion, stereotypes.



УГЛУБЛЕННОЕ ИЗУЧЕНИЕ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ ИСЛАМА ЧЕРЕЗ КОНКРЕТИКУ ПОВСЕДНЕВНОСТИ



СЕНЮТКИНА

Ольга Николаевна

доктор исторических наук, профессор,
Нижегородский государственный
лингвистический университет
им. Н.А. Добролюбова. (603155,
Нижний Новгород, ул. Минина, д. 31а)
E-mail: senutkina@mail.ru

Аннотация. Основная идея статьи в том, что знание и понимание конкретики повседневной жизни российских мусульман может активно содействовать ликвидации стереотипа, существующего в сознании некоторых малообразованных людей: мусульманин = экстремист. Глубокое проникновение в специфику жизни мусульман России, понимание того, что у них были общие с людьми других конфессий проблемы, общее их преодоление и общая радость от получения результата — основа для предотвращения конфликтности.

Ключевые слова: ислам, конкретика повседневности, образование.

Как ни тяжело это констатировать, но сегодня образ исламского мира в сознании российского обывателя выглядит далеко непривлекательным из-за поведения исламистов. Стиль поведения этих людей, называющих себя мусульманами, но, согласно мнению действующих мусульманских теологов, ими не являющихся, бросает тень на всех правоверных, в том числе российских последователей Аллаха.

Стороннему человеку (малообразованному или нежелающему по тем или иным причинам вникать в тонкости коранического знания и исламской культуры) легче счесть возможным поставить знак равенства между террористом и мусульманином, чем взять на себя задачу опровержения подобного взгляда. Он, скорее всего, не станет искать доказательств, что Коран, Священная книга мусульман, не имеет никакого отношения к экстремизму.

Значит, задачу глубокого понимания ислама (особенно в поликонфессиональном обществе) должны брать на себя, в первую очередь, сами мусульмане, иначе будет усиливаться тенденция неправильного истолкования специфики исламской культуры и истории. Перед российским мусульманским

сообществом стоит непростая задача дальнейшего усиления культурно-цивилизационной составляющей информационной безопасности страны.

В отечественной общественной мысли интерес к вопросам повседневности на теоретическом уровне проявился относительно недавно. До сих пор в культурологической литературе нет четкого разграничения между понятиями «обыденная культура» (сфера культурной жизни, которая связана с бытом и обыденным сознанием) и «культура повседневности» (тот объем культуры, который актуализирован в человеческой жизнедеятельности одного дня). Тем не менее, именно изучение и освещение жизни мусульман мира, в целом, и России, в частности, с позиции everyday-life дает возможность снижения напряженности в отношениях между народами и конфессиями.

Понятно, что материал о повседневности бытия мусульман не отложился в некоем систематизированном виде, а рассыпан по разным архивным делам и описям по крупицам. Чтобы его найти, необходимо изучить многие и многие дела разных фондов — и тогда после определенных усилий можно рисовать картину конкретики повседневности.

Таким образом, эмпирика, необходимая для размышлений на эту тему, может быть извлечена из фондов архивов.

Сразу следует отметить, что для нижегородских татар, которые традиционно были мусульманами, религиозная сторона жизни являлась определяющей. Это становится вполне понятным, если еще раз подчеркнуть, что нижгары, как часто называют себя нижегородские татары, являющиеся, по уточнению Д. З. Хайретдинова, субэтническим подразделением татар, отличающимся от других татарских субэтносов и этнографических групп «особым цокающим говором, менталитетом, брачной эндогамией, историей происхождения и развития»¹, исповедовали ислам. А особенность ислама, как известно, в том, что это не только религия, но и образ жизни правоверных. Поэтому все стороны конкретики повседневности буквально пронизаны нормами шариата, следованию Корану и Сунне.

В Нижегородской области Российской Федерации есть опыт изучения не только истории татаро-мусульманских селений², но и опыт исследования конкретики повседневности его обитателей. Формы этой просветительской работы апробировались в течение последних двадцати с лишним лет. Среди этих форм назовем лишь одну: проведение научной конференции, получившей название «Фаизхановские чтения».

Поскольку каждое историческое явление имеет свои предпосылки, можно утверждать, что и Фаизхановским чтениям предшествовал ряд

¹ Хайретдинов Д. З. Духовно-образовательные традиции нижегородских татар // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: исторические науки. 2015. С. 33.

² См. подробнее: Сенюткин С. Б. История татар Нижегородского Поволжья с последней трети XVI до начала XX вв. (Историческая судьба мишарей Нижегородского края). М. — Нижний Новгород: ИД «Медина», 2009. С. 172–203.

обстоятельств, которые предопределили неизбежность их появления на свет. Фаизхановские чтения — это знаковое явление в том смысле, что его зарождение диктовалось переломом в сознании мусульман, происходившим на рубеже XX и XXI веков. Конкретика бытия нижегородских татар-мусульман свелась вследствие специфики советского времени к тому, что история махалля Нижегородчины оказалась забытой, долгое время не востребовавшей основной массой татарского населения Нижегородского Поволжья. Начатое по инициативе Духовного управления мусульман Нижегородской области и Нижнего Новгорода (ДУМНО) извлечение архивных материалов о конкретике жизни и деятельности мусульманских общин в целом и видных региональных деятелей татарского мира, в частности, анализ этого материала послужили основой для развертывания работы ученых в направлении исследования исламской культуры. Итоги работы, в частности, озвучивались на Фаизхановских чтениях и в публикациях по их результатам.

Название научной конференции — чтения памяти Хусаина Фаизханова — достаточно символично. Конечно, в нижегородской татарской среде можно найти и видных представителей народной культуры (Садек-абзи¹, целитель) и теоретиков, знатоков мусульманского вероучения (Хамидулла-хазрат² и др.), но из всех ученых мужей Фаизханов³ выделялся особым даром предвидения, которое выразилось в глубоком понимании специфики жизни российских мусульман, жизни в многоэтническом и многоконфессиональном обществе. Рассматривая вопросы развития образования татар России, он обратил особое внимание на необходимость соединения в практике светского и духовного начал. Именно выбор Фаизханова в качестве выдающейся личности, символизирующей дальнейшее развитие российской уммы, обязывает её грамотно решать все те вопросы, которые актуализируются вследствие наличия исламского фактора в международной жизни.

Литература

Алимова Й., Сенюткина О.Н., Мухетдинов Д.В. Альмушев Хамидулла // Ислам на Нижегородчине: энц. словарь / Сост. и отв. ред. Д.В. Мухетдинов. Н. Новгород: ИД «Медина», 2007. — С. 18–19.

Сенюткин С.Б. История татар Нижегородского Поволжья с последней трети XVI до начала XX вв. (Историческая судьба мишарей Нижегородского края). Монография. — М. — Нижний Новгород: ИД «Медина», 2009. — С. 172–203.

¹ См.: Сенюткина О.Н., Мухетдинов Д.В. Абдулжалилов Садек // Ислам на Нижегородчине: энц. словарь / Сост. и отв. ред. Д.В. Мухетдинов. Н. Новгород: ИД «Медина», 2007. С. 6.

² См.: Алимова Й., Сенюткина О.Н., Мухетдинов Д.В. Альмушев Хамидулла // Ислам на Нижегородчине... С. 18–19.

³ См.: Хосәен Фәезханов: тарихи-документаль җыентык (Хусаин Фаизханов: историко-документальный сборник) / Отв. ред. Р. Марданов. Казань: Жыен, 2006. 704 с.

Сенюткина О. Н., Мухетдинов Д. В. Абдулжалилов Садек // Ислам на Нижегородчине: энц. словарь / Сост. и отв. ред. Д. В. Мухетдинов. Н. Новгород: ИД «Медина», 2007. — С. 6.

Хайретдинов Д. З. Духовно-образовательные традиции нижегородских татар // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: исторические науки. — 2015. — С. 33–41.

Хосәен Фәезханов: тарихи-документаль жыентык (Хусаин Фаизханов: историко-документальный сборник) / Отв. ред. Р. Марданов. Казань: Жыен, 2006. — 704 с.

Islamic education in Russia and abroad

PROFOUND STUDYING OF HISTORY AND CULTURE OF ISLAM THROUGH A DAILY OCCURRENCE REALITY

Olga N. SENYUTKINA

Dr. Sci. (Hist.), professor, Linguistics
University of Nizhny Novgorod
(31a, Minina str., Nizhny Novgorod,
603155, Russian Federation).
E-mail: senutkina@mail.ru

Abstract. The main idea of article that the knowledge and understanding of a reality of everyday life of the Russian Muslims can actively promote elimination of the stereotype existing in consciousness of some poorly educated people: Muslim = extremist. Deep penetration into specifics of life of Muslims of Russia, understanding of that they had the general with people of other faiths of a problem, their general overcoming and the general pleasure from receiving result – a basis for prevention of a conflictness.

Keywords: Islam, education, daily occurrence reality.



НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ МОСКОВСКИХ ТАТАР (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ 2014 ГОДА)

ОПАРИН

Дмитрий Анатольевич

старший преподаватель кафедры этнологии исторического факультета, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова (119992, Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, корп. 4, Г-429).

E-mail: dimaoparin@hotmail.com

САФАРОВ

Марат Абясович

кандидат педагогических наук, доцент кафедры психологии и педагогики, Институт экономики и управления в промышленности (105203, Москва, ул. 15-я Парковая, д. 8, стр.1).

E-mail: safarov84@mail.ru

Аннотация. Первые результаты исследования «Татары в регионах РФ: религиозное возрождение и проблемы идентичности» выявили особенности этнорелигиозной жизни московских татар. Для большей части респондентов ислам имеет базовое значение, отождествляются мусульманская религиозная и татарская этническая идентичности. Подтверждено мнение о нарушении преемственности в передаче религиозных знаний в структуре современной семьи. Из религиозной цепочки «выпадает» среднее поколение, активное проявление религиозности характерно для пожилых людей, либо для молодежи.

Ключевые слова: татары, мишари, ислам, язык, идентичность, ассимиляция, мечеть, обряды, хутба, мигранты.

В 2014 году начал реализовываться масштабный научный проект «Татары в регионах Российской Федерации: религиозное возрождение и проблемы идентичности. Этносоциологическое исследование современной ситуации», проводимый под научным руководством Розалинды Мусиной¹ Институтом истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан совместно с исследователями из различных регионов России.

Среди основных задач проекта необходимо отметить выявление социальной базы религиозности татар; характеристику религиозных практик и каналов получения религиозных знаний; рассмотрение трендов изменения религиозной идентичности и ее связи с другими формами идентичностей; изучение роли ислама в сохранении этнической идентичности и этнокультурных ценностных ориентаций и установок; определение характера этноконфессионального взаимодействия в регионах и влияющих на него факторов, в том числе факторов интеграции/дезинтеграции

¹ Мусина Р.Н. Ислам и проблемы идентичности татар в постсоветский период // Конфессиональный фактор в развитии татар: Концептуальные исследования. Казань: Ин-т истории АН РТ, 2009. С. 86–100.



татар-мусульман; выявление функций религиозных институтов (Духовных управлений, мечетей) и мусульманского духовенства в современном обществе; изучение государственно-конфессиональных отношений в регионах проживания татар.

Важное значение в ходе данного проекта отводится анализу этно-религиозной жизни московских татар. В ходе первого этапа проекта в московском регионе было проведено 14 глубинных интервью с прихожанами мечетей, имамами, экспертами в области религиозной жизни московских мусульман. В качестве экспертов нами были опрошены представители различных мусульманских образовательных и академических институций, существующих в Москве; сотрудники Духовного управления мусульман Российской Федерации (ДУМ РФ), занимающиеся научной и аналитической деятельностью; представители сетевого сообщества, активно участвующие в социальной жизни татарской общины; общественные активисты. Все это позволяет понимать широкий контекст современного состояния татарской общины Москвы, выявить важные различия в сравнении с общинной жизнью в Московской области и в других регионах России.

Анализируя субэтнический характер общины необходимо отметить, что подавляющее большинство московских татар продолжают традиционно составлять мишари, с небольшим вкраплением казанских и касимовских татар. Наши интервьюеры являются представителями различных субэтнических групп татарского народа, однако преобладают мишари, исторически составляющие основу московской общины.

В ходе проведения интервью, помимо сквозных задач мы анализировали следующие локальные темы: место и роль религии в жизни московских татар; тезис о тождественности концепта «татарин-мусульманин»; обстоятельства приобщения к исламу; проявление религиозности (в том числе, на полевом материале изучалось представление о преобладании обрядовой составляющей); взаимоотношения татар и мигрантов в рамках мусульманских общин. Были осуществлены и подходы к такой сложной теме, как ассимиляция, в том числе, языковой (например, рассматривался вопрос о сужении социальной функции татарского языка в религиозной практике).

В рамках данной статьи рассмотрим подробнее один (фактически, ключевой) из проанализированных аспектов — значение ислама в жизни московских татар.

Большая часть опрашиваемых отмечала базовое значение ислама для татар, фактическую тождественность мусульманской религии и татарской этнической идентичности. Характерно, что в ответах заметно отсутствие собственно теологических обоснований роли ислама в жизни татар. Очевидно, что среди московских татар мало распространена различная исламская литература, выпускаемая в Татарстане, где ислам и татарская история тесно увязываются; в Москве не распро-

странен особый «татаро-мусульманский» дискурс, столь характерный для структур Духовного управления мусульман Татарстана, хутб и публикаций казанских имамов¹. В целом, единство «исламского» и «татарского» воспринимается респондентами как очевидный факт и обосновывается с позиций «здравого смысла» или с опорой на светские научные категории.

М. А., 33 года. Религиозный деятель.

Многие татары относятся к исламу как к своей национальной религии. Что Вы думаете по этому поводу?

Да. Это две стороны одной медали, вещи неделимые.

Если татарин — атеист?

Это уже что-то уходящее за рамки, исключение из правил. Есть крещеные татары, их национальный язык — татарский, но это скорее некий побочный эффект каких-то исторических событий. Если обобщать — татары и ислам — это неделимое явление.

Р. А., 38 лет. Имам.

Я считаю, что татарин должен быть мусульманином. Почему? Потому что ислам — это часть культуры татарина.

Д. Х., 42 года. Исследователь, религиозный деятель.

Те люди, которые перешли в другую религию, будучи татарами, и желают проводить религиозную обрядовость в храмах других религий, однозначно становятся в пределах татарской общины и татарской среды маргиналами. Татарам очень характерна фобия, которая передается из поколения в поколение о том, что переход в другую религию — это измена не только своей религии, но и своему народу.

А., 22 года. Прихожанин мечети

Может ли ислам быть фактором, поддерживающим национальное самосознание татар, играть роль механизма консолидации татарского народа?

Ислам может. Потому что, например, в татарском языке много слов из арабского. Когда человек будет изучать религию, он все равно будет вспоминать те слова, которые, например, слышал от бабушки в деревне. Религия объединяет. Религия помогает сохранить свою культуру. Сабантуй, например, кто как отмечает. Можно напиться, а можно отметить в духе ислама. Можно собраться в вместе, поесть халяль, почитать Коран.

¹ Стоит учитывать, что мусульманский теологический дискурс в Татарстане также меняется вместе со сменой официальных доктрин местного Духовного управления (например, джадидская идеология в последнее время ощутимо сменяется кадимистской). Все это не затрагивает религиозную жизнь московских татар.

В тоже время, ряд опрошиваемых соглашаясь с концептом «татарин-мусульманин», подчеркивали, что среди московских татар существует еще восприятие ислама как исключительно татарской религии. Иными словами, мусульмане, принадлежащие к другим этносам, не воспринимаются многими татарами как близкие им, как люди одной конфессиональной общности. Характерно, что среди московских татар — представителей различных субэтнических групп, исторически широко была распространена идентификация «месельман».

Осознавая несоответствие подобного «этнического» восприятия ислама с базовой догматической идеей о глобальности мусульманской религии, интервьюеры, тем не менее, обосновывают распространение подобных взглядов особым значением ислама для истории и культуры татарского народа.

Г. И., 65 лет. Активист общественной организации.

Многие татары относятся к исламу как к своей национальной религии. Что Вы думаете по этому поводу?

Это, конечно, неправильно. Но здесь есть подоплека, потому что люди хотят сохранить национальную идентичность. Поэтому привлечение в эту сферу ислама может быть рациональным. Во-первых, традиции татарского народа глубоко связаны с исламом. Есть толкование Корана на татарском языке... Ислам — это стержень в татарской жизни. Если убрать оттуда ислам, то татарского, в принципе, не останется. Национальных обычаев практически не сохранилось. Ну, сабантуй, навруз, но они все исламизированы.

Ф. А., 58 лет. Исламовед, религиозный деятель.

Многие татары относятся к исламу как к своей национальной религии. Что Вы думаете по этому поводу?

Чаще всего так оно и есть. То есть до сих пор идентичность татар очень тесно связана с исламской религией, и это будет сохраняться. Также как быть русским человеком очень часто означает быть православным. Хотя понятно, что вопросы богоискательства могут заставить выйти человека за рамки ислама, точно так же и русский может принять ислам.

И. А., 36 лет. Имам.

Я, не только, как имам, но как просто человек, считаю, что эти два понятия неразделимы. Настоящий татарин — это тот, который тесно взаимодействует с религией. Человека, не следующего этим принципам, мне татаринном назвать довольно сложно. Это все общечеловеческие принципы, которые помогают человеку сохранять достойное лицо в обществе. Более 1000 лет наш народ исповедует ислам, те принципы, которые есть в исламе, проникли в нашу суть и если мы эти принципы теряем, мы теряем свою суть, свои корни.

... Раз татарин — значит мусульманин. Но, к сожалению, это не всегда так. Я общался с людьми, которые были обращены в христианство. Подобное имеет место быть. Для меня так — если ты татарин, значит ты мусульманин. Если ты не мусульманин, уже под сомнением — являешься ты татарин или нет. По крайней мере, для меня. Это неразделимые понятия для меня.

Встречаются и иные мнения. Характерно, что имам одной из московских мечетей (М. В., 53 года) принадлежащий еще к советскому поколению религиозных деятелей, выражает более «каноническую» ортодоксальную позицию:

В религии ислам никакого акцента на национальность нет, никаких привилегий.

Но ведь существуют национальные формы ислама?

Это все отступления от пророческого ислама. И появился традиционный ислам, татарский ислам, дагестанский ислам, а это все отступления от пророческого метода.

Ислам многие считают национальной религией: раз татарин, значит мусульманин.

Мы хотели бы так думать и считать их этническими мусульманами. Но не всегда так совпадает. Есть татары, которые так обрусели, что язык свой забыли, осталась только татарская фамилия. Получается, что они растворились в русской среде, которая неплохая, но она склонна к тому, чтобы светские ценности доминировали над религиозными.

Схожую позицию высказывают и некоторые молодые татарские имамы.

Р. И., 34 года. Имам.

Ислам многие считают своей национальной религией, раз татарин — значит мусульманин. Что Вы думаете по этому поводу?

Это неграмотность. Я могу судить по своей бабушке. Она была только в Москве, Питере и своей деревне. Она не знала просто, что есть другие мусульмане. Она считала, что татарин — это мусульманин. Когда она увидела, как негр читает намаз, то сказала, что он тоже татарин. Я ради интереса задавал ей вопрос: «Где мог жить пророк Мухаммед?». Она думала, что пророк жил в Сергачском районе Нижегородской области где-то в районе деревни Андреевка. И многие бабушки так считали. Одна бабушка считала, что земля плоская. Она смеялась надо мной, когда я говорил, что земля круглая. Только для старшего поколения национальность и религия тождественны. Мои тети удивлялись, что я стал имамом, они говорили: «Ты же не знаешь мусульманского языка». Они имели в виду татарский. Раньше я понимал, но не говорил. Они смеялись. У меня жена на половину русская, на половину татарка. И они говорили: «Как ты мог такую жену взять? Она же только на половину мусульманка».

По Вашему мнению, сейчас, когда многие татары, особенно молодежь, не знают татарского языка, татарской культуры, может ли ислам быть фактором, поддерживающим национальное самознание татар, играть роль механизма консолидации татарского народа?

Я считаю, что да, ислам играет большую роль в консолидации татарского народа.

Встречается мнения, скорее характерные для «светских» респондентов, редко посещающих мечеть, но знакомых с татарами, принявшими иную религию или атеистами, отрицающие обязательность единства татар и ислама. Подобные «либеральные» объяснения уже не опираются на религиозные обоснования.

А. С., 43 года. Государственный служащий.

Многие татары к исламу относятся как к своей национальной религии: татарин — значит, обязательно мусульманин. Что Вы думаете по этому поводу?

Это парафраз на слова Достоевского: «Русский значит православный». Я не совсем согласен, потому что это очень радикальный подход. Если человек себя считает татарин, он татарин. И если при этом он считает себя мусульманином — замечательно. Но если он себя считает атеистом, агностиком — кем угодно — ну что ж, это не повод набрасываться на человека с кулаками. Для меня первична не этничность, а порядочность, вежливость и другие общечеловеческие факторы.

Татарин может быть не мусульманином?

Татарин может быть не мусульманином. Для меня это очевидно.

В целом можно заметить наличие доминирующего мнения о слиянии и неразрывности татарского и мусульманского с разными обоснованиями этого явления («ислам как стержень татарской жизни» или «татары как часть глобальной уммы»). Заметно реже наблюдается критическое восприятие данного концепта также с двух позиций («ислам не только татарская религия и национальный фактор в религии не имеет значения» и «татары могут быть немусульманами, оставаясь татарами»).

Примерно также, без теологической опоры интервьюеры отмечали значение мусульманской религии в собственной жизни, выделяя нравственное значение ислама, воспринимая религию как жизненный ориентир. Выделяли они и социальное значение ислама. Очевидно, что взаимодействие с единоверцами остается для московских татар важной частью повседневной жизни.

А. М., 45 лет. Исследователь, религиозный деятель.

Смысл жизни, которое нерелигиозное существование не дает. Зачастую нет в нерелигиозной жизни внутренней успокоенности, умиротворенности, меньше понятно со смыслом жизни. В религиозной жизни со смыслом все понятно. Это касается не только ислама. В условиях ме-

гаполиса религия дает определенные социальные связи. В селах и малых городах поддержание традиционных связей идет, а в мегаполисе они активно разрушаются.

Регулярное посещение мечети дает человеку определенный социальный круг?

Конечно. У ислама колоссальная социообразующая функция. Это диктуется самими религиозными установлениями. Призыв не нарушать родственные связи, практически приказ. С родственниками мусульманами и немусульманами. Каждый мусульманин является членом как минимум одной реальной социальной сети. В татарской среде человек является выходцем из какой-нибудь местности или потомком выходцев из какой-нибудь местности. Во-первых, социальные сети по земляческому признаку, а во-вторых, по субконфессиональному признаку.

Связи с единоверцами ограничиваются мечетью?

Нет, конечно.

Ф. А., 58 лет. Исламовед, религиозный деятель.

Религия дает ясное понимание — как жить в этом сложном мире. Очень трудно найти тот якорь, который будет тебя удерживать. Я думаю, что религия — это, прежде всего, правильные ориентиры: что можно, а что нельзя.

З., 53 года. Прихожанка мечети.

Я думаю, что в каждом человеке что-то сидит внутри. От этого никуда не денешься. Во взрослой жизни меня коснулась болезнь. Когда перед операцией боишься, что никто тебе не поможет. Думаешь, что только Аллах и поможет. Ты начинаешь молиться, дуа читаешь.

Разумеется, исследовательский интерес вызывает также вопрос о причинах и обстоятельствах приобщения современных московских татар к исламу. В целом, подтверждается давно бытовавшее оценочное мнение о нарушении преемственности в передаче религиозных знаний в структуре современной московской татарской семьи. Из религиозной цепочки «выпадает» среднее поколение, наиболее подвергнутое советскому идеологическому воспитанию, и активное проявление религиозности характерно либо для пожилых людей, либо для молодежи¹.

М. А., 33 года. Преподаватель, религиозный деятель.

Вы выросли в религиозной семье?

Нет, я вырос в далеко не религиозной семье. К исламу меня приобщила бабушка, которая в начале 90-х годов первая обратилась к исламу, научилась читать намаз, собрала своих внуков и привела в мечеть.

¹ О религиозной жизни московских татар в позднесоветское время см.: Сафаров М.А. Повседневная жизнь московских мусульман в 1960–1980-х годах // Неприкосновенный запас. 2012. № 4. С. 139–148.

З., 53 года. Прихожанка мечети.

Ваши родители были религиозными? [родители проживали в Татарстане]

Когда я росла, так особо никто намаз не читал, религии особо как-то не очень внимание они уделяли. Но я думаю, что дома все равно воспитание какое-то было. Меджлисы всякие справлялись. Даже если родители и не соблюдали, все равно каждый Рамадан они делали ифтар — приглашали людей, кормили их. Я понимала — этим они выкупали свою погрешность за то, что не держали пост. Помню, папа мне говорил: «Ты не обманывай». А я говорю: «Он не увидит, если я под столом что-то сделаю». Папа отвечал: «Нет. Он даже мысли твои все увидит и услышит. Там ты не обманешь, никак». Мой папа говорил еще в моем детстве. Это у меня откладывалось. Видимо, они вот так пугали, чтобы дети слушались. Бабушка сажала иногда меня на колени и читала первую суру Корана.

Муллу приглашали?

Муллу приглашали, да.

Пока Вы учились в техникуме, соблюдали какие-то обряды?

Нет, не соблюдали, и дома не соблюдалось. Я помню, наши бабушки еще пост держали, а вот родители не соблюдали уже ничего почти. Я помню, они сидели, чай пили и в окно кого-то видели: «Ой, там, кто-то если идет. Ой, закрывай быстро! Убери со стола быстрее все! Там кто-то идет — вот сейчас увидит, что мы едим». Такое было.

А. С., 43 года. Государственный служащий.

Вы с детства посещали Московскую Соборную мечеть или Вы пришли к религии в сознательном возрасте?

В сознательном возрасте, после того, как я успел побывать пионером, октябренок, комсомольцем. Я 1971 года рождения. Я все это видел и вижу, как все возвращается. Моя мама в 1950-е годы ходила в школу. Во время Уразы учительница вызывала детей татарского происхождения к доске и заставляла их есть бутерброды в присутствии всего класса. Для демонстрации того, что они лояльны к советской власти и ни в коем случае не мусульмане. Дети со слезами ели бутерброды. В мое школьное время такого не было. За годы моей учебы в школе я ни разу не слышал слова «мусульманин». Мусульманская и православная фактура отсутствовала в языке.

Когда Вы пришли в Соборную мечеть впервые?

В 90-е годы. Я посещал от случая к случаю.

Ваши родители были религиозными?

Никах был. Обрезание было. Чтения в закрытом круге были. Это было совсем по чуть-чуть. У нас дома были старинные книги, и у бабушки в деревне висел шамаиль.

На праздники что-то было?

Люди ходили в эти дни в мечети. Мы не праздновали так, как сейчас.

Что вера дает лично Вам?

Чувство гармонии с окружающим меня миром и с моим этносом, моим окружением, моими родственниками. Это часть пазла, без которого мне было бы неуютно. Я могу неглубоко разбираться во многих вещах ислама, но позиционирование мое в нем дает мне не то, чтобы статус, но это элемент жизни, без которого мне было бы не по себе.

Р., 40 лет. Врач, прихожанин мечети.

Вы воспитывались в религиозной семье?

Нет.

Ваши родители были обычными советскими людьми?

Да, мой отец был партийным, мама работала на швейной фабрике. Это была эпоха коммунизма. В моей семье не соблюдались религиозные обряды. Правда, была бабушка по маминой линии. Каждое лето меня отправляли к ней в деревню. Она была практикующей мусульманкой. Я это видел, но она меня никогда не заставляла и даже не предлагала.

А как вы пришли к религии?

Интерес к этому возник все-таки благодаря бабушке, именно она была моим первым учителем. Она учила меня коротким сурам из Корана на арабском, не зная, что это. Но оно приносило мне успокоение.

Где Вы берете религиозные знания?

В основном, интернет — ресурс Шамиля Аляутдинова.

Р. А., 38 лет. Имам.

Как вы пришли к вере?

Я учился в Марокко в Фесе в институте Аль-Карауин — первом университете в мире. Я родился в обычной татарской семье, в которой не было религиозного рвения, но традиции соблюдались, отношение к вере было нормальным для татар — я не воспитывался в остервенелом атеизме. Родители не были атеистами, это была нормальная татарская семья. Ту искорку, которая осталась от ислама в советское время, они старались бережно передать детям.

Ваши родители родились в Москве?

Они родились в Нижегородской области в Сергачском районе в селе Кочко-Пожарки. У отца корни в Москве. Он родился там, но родители отца всю жизнь жили в Москве. А со стороны матери — выходцы из сельской местности.

Язык был?

Ну как вам сказать. Любой ребенок, который отдыхал летом у бабушек и дедушек в сельской местности, знал разговорный язык. Мог общаться со сверстниками нормально.

Г., 19 лет. Прихожанин мечети.

Кто твои родители?

Отец адвокат, татарин, казанский татарин. Он родился и вырос в Алма-Ате, но этнически казанский татарин. В 18 лет переехал в Москву. Мать родилась в Башкирии, в 7 лет переехала в Москву. Она мишарка. Она представитель одного из дворянских мишарских родов.

Сегодня много говорят о религиозном возрождении у нас в стране. В твоём окружении это заметно? С чем это связано?

Большинство татар, с которыми я общаюсь, на половину татары, и чаще всего православные. Но если говорить про мусульман, то они формально себя считают мусульманами, ВКонтакте может быть указано ислам, как вероисповедание, но при этом уровень их знаний такой же, как у среднего русского человека уровень знаний о православии. В принципе не очень большой. Но есть такой тренд, что люди стали более открытыми в плане религии. Как общий тренд среди молодежи. Религия становится более актуальной.

Подобная картина прихода к религии характерна для татар, как уроженцев Москвы, так и переехавших в город из сельской местности (тип позднесоветской модели семьи, где сосуществовали нерелигиозные родители, и бабушки и дедушки как единственные носители исламской религии была характерна для татарских общин большинства регионов России, а не только для урбанизированных москвичей). Исключений мало, при этом они не всегда связаны лишь с фактом проживания в сельской местности. Скорее, это общие условия сохранения религиозности в конкретном ареале расселения, прежде всего у татар-мишарей.

Представленные фрагменты интервью являют собой часть материала, собранного в ходе социологического опроса. Автор предполагает опубликовать их в максимально возможном объеме в сборнике, подготовленном Институтом истории им. Марджани АН РТ. Планируется продолжение исследования религиозности московских татар с помощью иных методов, в том числе включенного наблюдения, фотофиксации сюжетов по теме исследования (проведение религиозных обрядов и пр.).

Литература

Мусина Р.Н. Ислам и проблемы идентичности татар в постсоветский период // Конфессиональный фактор в развитии татар: Концептуальные исследования. Казань: Ин-т истории АН РТ, 2009. С. 86–100.

Сафаров М.А. Повседневная жизнь московских мусульман в 1960–1980-х годах // Неприкосновенный запас. 2012. № 4. С. 139–148.

Сафаров М.А. Посещение мечети в современной религиозной практике московских татар // Антропологический форум. 2014. № 23. С. 108–122.

Ходжаева Е.А. Особенности мусульманской идентичности молодежи Татарстана: по материалам массовых социологических опросов и глубинных интервью // Исламоведческие исследования в современной России и СНГ: достижения, проблемы, перспективы: В 2 т. / Под ред. Б.М. Ягудина. Казань: Intelpress+, 2009. Т. 2. С. 226–237.

Bustanov A., Kemper M. The Russian Orthodox and Islamic Languages in the Russian Federation // Slavica Tergestina. 2013. Vol. 15: Slavia Islamica. P. 258–277.

SOME ASPECTS OF MOSCOW TATAR RELIGIOUS LIFE (BASED ON ETHNO-SOCIOLOGICAL DATA GATHERED IN 2014)

Dmitriy A. OPARIN

senior lecturer,
Department of Ethnology, Lomonosov
Moscow State University (27, build. 4,
Lomonosovskiy prospekt, Moscow, GSP-
1, 119992, Russian Federation).
E-mail: dimaoparin@hotmail.com

Marat A. SAFAROV

Can. Sci.(Ped.), associate professor,
Psychology and Education Science
Subdepartment, Institute of Industrial
Economy and Management (8, Bld. 1,
15th Park, Moscow, 1105203, Russian
Federation).
E-mail: safarov84@mail.ru

Abstract. In 2014, the Marjani Institute of History at the Tatarstan Academy of Sciences launched a large-scale research project «The Tatars in the regions of the Russian Federation; religious renaissance and issues of identity. An ethno-sociological investigation into the current situation.» An important part of the research as a whole involved an analysis of the ethno-religious life of Tatars living in Moscow.

The majority of those interviewed noted the fundamental significance of Islam for the Tatars, along with a very closely intertwined relationship between Muslim religion and Tatar ethnic identity. The widely held notion of disrupted continuity in transmission of religious knowledge within the Moscow Tatar family is confirmed. The middle-aged generation has 'fallen out' of the religious chain, having been most subject to Soviet ideological indoctrination. As such, religious activity is typically limited to the elderly and young people.

Keywords: Tatars, Mishar Tatars, Islam, language, identity, assimilation, mosque, rituals, migrants, khutbah.



ЛИЧНЫЙ АРХИВ ТАТАРСКОГО АРХЕОГРАФА АЛЬБЕРТА ФАТХИ И ВОСТОЧНАЯ АРХЕОГРАФИЯ В КАЗАНСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА*



БУСТАНОВ

Альфريد Кашафович

Ph.D. (Hist.), профессор, компания ТАИФ
по истории исламских народов в составе
России, Европейский университет в
Санкт-Петербурге
(191187, Санкт-Петербург,
ул. Гагаринская, д. 3А).
E-mail: abustanov@eu.spb.ru

Аннотация. Статья посвящена личному архиву Альберта Фатхи, содержащему записи по истории книжности и различным аспектам татарской культуры. Многие из них ранее не публиковались, однако представляют несомненный интерес для исследователей восточных рукописей как части исламской литературы и национального дискурса татарского народа.

Ключевые слова: восточная рукопись, исламская литература, национальный дискурс, Альберт Фатхи.

В XX в. социальные функции восточной рукописной книги в среде российских мусульман стремительно изменяются. Сначала рукопись вытесняется более дешевой и надежной печатной книгой, а затем, с уходом арабского алфавита из публичной сферы, рукопись вовсе становится воплощением всего старого: консервативного духовного образования, схоластики. В 1920-х и 1930-х гг. эта ассоциация со «старорежимностью» привела к массовому уничтожению древней литературы. Карикатура из журнала «Чаян»¹ хорошо иллюстрирует надежду, что на смену мертвой дореволюционной литературе обязательно придет советская, наполненная новыми, социалистическими смыслами. Ревнителям же старины, вроде хаджи Шарафи, изображенного на карикатуре, ничего другого не оставалось, кроме как рыдать на «могилах» «старорежимных» книг.

Однако эта черно-белая картинка, похоже, характерна только для сталинской эпохи. С началом десталинизации, возвращением

* Работа выполнена при поддержке РФФИ, грант 13-06-97069 «Восточная археография в России в XX столетии: проблемы комплектации, сохранения и изучения письменного наследия татарского народа».

¹ Чаян. Казан, 1924 (12), тышлыктагы рәсем.

ссылных из лагерей и концентрацией оставшихся в живых исламских интеллектуалов в городах¹ происходит в актуализация старой исламской литературы. Для исламской элиты она становится культурным капиталом, обеспечивающим собственную легитимность, средством сохранения и передачи религиозных знаний. В светских же кругах советской интеллигенции именно с конца 1950-х гг. вырабатывается новая формула актуальности исламского наследия в атеистическом обществе².

Восточные рукописи становятся частью национального дискурса, их значение интерпретируется в рамках национального наследия, часть которого признана прогрессивной, близкой по духу советской идеологии. Такой ракурс определил и границы селекции исламской литературы, допущенной к публичному обсуждению в Советском Союзе.

Альберт Саидович Фатхи (1937–1992)³ — уроженец деревни Такталачык Актанышского района Республики Татарстан. Отец — выходец из крестьянской среды, работал товароведом, затем скотоводом. Мать работала в колхозе. В 1959 г. Фатхи окончил историко-филологический факультет Казанского государственного университета и с сентября того же года поступил на службу в восточный сектор отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки им. Лобачевского, где и проработал вплоть до трагической гибели зимой 1992 г. Практически все свое время Фатхи посвящал изучению татарской литературы, главным образом рукописной. Им проводились археографические выезды по Татарской республике, а также инвентаризация рукописей, поступивших в библиотеку в результате работы университетской археографической экспедиции. Фактически Альберт Фатхи за годы своей службы в университетской библиотеке стал единственным специалистом, великолепно знавшим фонд арабграфической рукописной книги как в его описанной части, так и в обширной не инвентаризированной. В результате каждодневной работы с татарскими рукописями у Альберта Фатхи сложился солидный личный архив, состоящий из его записей по истории книжности и различным аспектам татарской культуры. После смерти археографа все его бумаги были переданы на хранение в отдел рукописей, где он проработал большую часть своей жизни. К сожалению, обработка архива Альберта Фатхи затянулась, часть бумаг попала в частные руки либо была уничтожена.

Осенью 2013 г. нами была предпринята работа по инвентаризации всей сохранившейся части архива Альберта Фатхи. Содержание мате-

¹ Allah's Kolkhozes: Migration, De-Stalinisation, Privatisation and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s–2000s) / ed. by S.A. Dudoignon, C. Noack. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2014.

² Об этом подробнее см.: Бустанов А.К. Пересмотр концепций советского ислама: Зайнап Максудова и изучение татарской литературы // Ислам в мультикультурном мире: Мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве / отв. ред. Д.В. Брилев. Казань: Изд-во Казанского университета, 2014. С. 482–488; Бустанов А.К. Книжная культура сибирских мусульман. М.: ИД Марджани, 2013.

³ Об Альберте Фатхи см.: Альберт Фатхи: статьи и воспоминания / сост. Р.Ф. Марданов. – Казань: Тамга, 2007; Ахунов А. Тропинка к книге. Археограф и библиограф Альберт Фатхи // Казань, 1999. № 12. С. 77–78.

риалов архива очень многообразно: это и первая инвентарная книга восточного сектора за 1937 г. (ед.хр. 142), и архив восточного сектора библиотеки КГУ за 1937–1959 гг. (ед.хр. 120), ежегодные отчеты, переписка с учеными, неопубликованные статьи, аннотации к рукописям и подборка сведений по разным аспектам татарской книжности. Все это пронизано личным опытом Альберта Фатхи и отражает его взгляд на татарскую культуру и историю. Многочисленные выписки в архиве дают нам доступ к информации, которую очень сложно добыть самостоятельно. Для того чтобы узнать, что в арабской рукописи под номером n есть стих 'Абд ар-Рахима ал-Утыз-Имяни, нужно было бы тщательно знакомиться со всеми рукописями собрания (как это сделал Альберт Фатхи) либо надеяться на удачу, поскольку подробных каталогов в библиотеке до сих пор нет.

Отдельного упоминания заслуживает обширная картотека, составленная Альбертом Фатхи. Она касается очень широкого круга вопросов, связанных с историей и культурой татарского народа, но самой важной частью картотеки является та, что посвящена рукописям восточного сектора. Альберт Фатхи наносил на карточки результаты осмотра каждой рукописи фонда *de visu*, указывая, чем та или иная рукопись интересна для науки. Именно из этих карточек мы можем реконструировать частные коллекции рукописей, разбросанные по всему фонду; установить пласт наиболее древних и наиболее популярных рукописей; систематизировать выходные данные рукописей по их колофонам, выписанным на карточках; а также иметь представление об иллюминированных и украшенных рукописях.

В своих записях Фатхи пытался систематизировать информацию о жизни в татарском медресе, о любовной лирике и татарскому эпистолярному жанру (материалы по этому аспекту вполне могли бы потянуть на увесистую монографию). Интересовался Фатхи культурными связями с другими регионами, прослеживаемыми по рукописям. В своих карточках и записях Фатхи уделяет внимание взаимоотношениям с турецкой, дагестанской, ближневосточной и среднеазиатской традициями развития арабографической рукописи.

По ряду обстоятельств многие работы Фатхи оказались неопубликованными. Лишь его серия описаний рукописей татарских писателей увидела свет в 1980-х гг. и на долгие годы оставалась единственной публикацией такого рода по арабографическим рукописям Казанского университета. Публикация статей и заметок Альберта Фатхи кажется нам вполне необходимым делом не столько из-за концепций и подходов, предлагаемых автором, сколько из-за богатейшего фактического материала из рукописей, так и не введенного в научный оборот. Эти данные существенно обогатили бы наше представление о развитии интеллектуальной жизни мусульман в Северной Евразии на протяжении последних нескольких веков. Татарский мирасизм, развернувшийся с конца 1950-х гг., включал в себя целый ряд культурных мероприятий:

издание антологии татарской поэзии, истории татарской литературы, чтение курсов по татарской истории, а также учреждение с 1963 г. археографических экспедиций¹. Именно экспедиции, проводившиеся как отдельными учеными, так и научными учреждениями, взяли на себя заботу о концентрации знания о татарской культуре в крупных архивохранилищах.

Вся жизнь Альберта Фатхи была посвящена татарской истории и главным образом татарской книжности. Почему и как Фатхи выбрал именно этот путь, мы уже никогда не узнаем, но его вклад в татарскую гуманитарную науку очень весом, пусть и недостаточно оценен современниками и потомками. Именно сейчас мы как никогда нуждаемся в наследии Альберта Фатхи. Он сам писал об этом так: «Эшнең бөтен этабында иман йөртә мине: мин гадәти булмаган бер эш эшлим; ул минем үзем өчен түгел, минем халкым өчен кирәк. Чөнки аның мирасы тормышта бик аяныч язмыш кичергән, фән-гыйлем дөнъясында да дәрәс бәяләнгән гәүдәләнгән алмаган. Ничек кенә булса да табылырга мөмкин нәрсәне кулга төшерергә кирәк! Хәзер бу эшне эшләүнең көне — бүген, былел генә, иртәгә соң булачак. Мөмкин булмаучак. “Бу безнең иң соңгы көреш” интернационалда әйтелгәнчә. Бу эш бер татар өчен генә түгел, прогрессив кешелек культурасы өчен кирәк». [«Вера ведет меня на каждом этапе работы. Это не просто работа, нужная мне самому, а труд на благо нации. Ведь ее наследие оказалось в жалком состоянии, даже в научной среде ему не было отдано должное. Как бы то ни было нужно достать то, что еще уцелело! И делать это нужно сейчас — сегодня, в этом году, потому что завтра будет поздно. Уже будет невозможно. “Это наш последний бой”, как сказано в Интернационале. И работа эта нужна не только для татар, а для всей прогрессивной культуры человечества»].

Альберт Фатхи не вел дневник как таковой — ни в ходе полевых исследований, ни для ежедневных записей. Все идеи и наработки Фатхи оставлял на многочисленных листах формата А4. Обычно такие записи — саморефлексия, диалог с самим собой. Фатхи часто обращается к самому себе через написанное латиницей имя Albert (что-то вроде альтер эго) и рекомендует самому себе предпринять те или иные шаги по изучению татарской книжности.

Экспедиционные исследования Фатхи были сосредоточены на отдельном историко-культурном районе, а именно на территории бывшего Мензелинского уезда Уфимской губернии, откуда Фатхи сам был родом. В своих записях Фатхи неоднократно подчеркивает уникальность этого района для истории татарской книжности, поскольку по его материалам исследователь надеялся узнать о фундаментальных характеристиках татарской культуры. Вообще, как пишет Фатхи, репрессии 1930-х гг. оказались сильнейшим ударом для элитарной культуры татарского народа. Фатхи сравнивает татарскую культуру с пирамидой, верхняя часть

¹ Подробно об этом: *Bustanov A.K., Kemper M. From Mirasism to Euro-Islam: The Translation of Islamic Legal Debates into Tatar Secular Cultural Heritage // Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia / A.K. Bustanov, M. Kemper (eds.). Amsterdam: Pegasus 2012. P. 29-53.*

которой была снесена репрессиями, но уцелела база, фундаментальные ценности, в поиске которых Фатхи и отправлялся в ежегодные поездки в поле на протяжении почти 10 лет — с 1969 по 1978 г. Результатом этой работы стала коллекция из около 2 тыс. рукописей из Мензелинского уезда. В самом деле, по уровню массовости и репрезентативности этот район не имеет аналогов.

Согласно внутренней установке Альберта Фатхи, археограф должен воспринимать судьбу рукописи как личную судьбу, как личную драму. Вот как позднее он описывал свои впечатления от первой экспедиции: «Ходил с болью. На каждом шагу известие о гибели... по разным причинам... Что погибло? Погибли все материалы Тлянчи-Тамак медресе — очага культуры, библиотека медресе. Олы Чакмак, ведущего мударриса, личн. библиотека. А ведь эти личности были просветителями на местах. Тукай — классик центра, но культура — вся татарская книжная среда держалась, была живой благодаря вот таким местным труженикам. В крупных селах — админ. центрах совет. времени — ничего нет. Рассеянные через шакирдов рукописи находятся в радиусе 30–60 км. Было очень много, но погибло целиком в 1930-е годы. Маленькие села — у них более благоприятный микроклимат в отношении культурного наследия. В маленьких селах была своя “книжная атмосфера”».

Советская аграрная политика не была на стороне археографов: в годы укрупнения совхозов многие мелкие поселения с многовековой историей и крепкими корнями были стерты с лица земли, растворились в общей массе. В этом плане Фатхи пишет о роли социальных, политических и культурных процессов на селе. Происходила миграция самых ценных рукописей — местное краеведение, генеалогия, мобильные оригинальные литературные сочинения, памятные рукописи. «Утечка умов» — «утечка памятников» на Сибирь, Урал, Казахстан, Средняя Азия — в различные города.

Что же сохранилось и что нет? По словам Фатхи, испытание на выживаемость хорошо прошли:

1) личные тетради периода джадидизма — самых простых людей (1905–1917, частично 1890–1905);

2) толстые большие книги классической старой культуры, эпохи кадимизма;

3) книги на тюркском языке;

4) местные самобытные — Кыссаи Юсуф и некоторые рукописи татарских авторов XVIII–XX вв.

5) на арабском и персидском языках XVIII–XIX вв.

То есть, сохранилось все то, что было количественно многочисленным, массовый материал. Испытание на выживаемость не смогли пройти:

1) самые свежие рукописи — советской, революционной эпохи, первых поколений коммунистов, эпохи джадидизма;

2) личные тетради знатных людей — мугаллимов, мударрисов;

3) истории деревень

4) «Шаджара»;

- 5) редкие литературные сочинения местных авторов;
- б) выдающиеся списки, художественные рукописи эпохи кадимизма и классической старой культуры.

Далее Фатхи продолжает: «В эпоху массовой гибели... Что пошло в подземелье, под почву... в макулатуру, на крышу. Как прощупать все это? Как найти какие-то контуры, хотя бы слабо заметные. Нет такого прибора. По оставшимся рукописям наметить ориентир. Таким производением, как показал итог первого обхода, оказалось “Кыссаи Юсуф” — самое распространенное сочинение в татарской книжной культуре, его скрупулезное изучение — это изучение всей татарской книжной культуры, степени его распространенности, живучести».

В результате получается топографо-статистическая картина культуры определенного микрорайона — пусть по менее достоверным показателям, причем с конкретными хронологическими срезами, потому что все рукописи практически датированы или датируемы в пределах десятилетия, четверти века. И если рукописи местных авторов вроде Хәнәфия Тышлыяри являются уникальными явлениями культуры, дошедшими до наших дней, то Кыссаи Йосыф принадлежит к массовому, фундаментальному в татарской культуре.

Интересно заметить, как Фатхи выстраивает преемственность в истории татарской археографии. Он начинает с Шихаб ад-Дина Марджани и Ризы Фахретдина, опиравшихся в своих трудах на рукописный материал, затем следует подвижник Саид Вахиди (1920–1930-е гг.), Габделхәй Хәбибуллин, Вәли Зәбиров, Сабир Алимов, Нәкый Исәнбет (1930-е гг.). Эпоха 1940–1955 гг. стала временем отдельных собирателей — Нәкый Исәнбета и Зәйнәп Максудовой; в 1956–1962 гг. работали Жәвад Алмаз, Хатип Госман, Нил Юзеев. И наконец, с 1963 г. наступил век татарской полевой археографии, представленной Альбертом Фатхи, Миркасымом Усмановым, Марселем Ахметзяновым и многими другими. Говоря об особенностях своего подхода, Фатхи пишет, что он обнял все социальные низы в своих поисках, т. е. подход был более демократичным, его интересовал дух народа, *Volksgeist*.

Фатхи обращал внимание на атмосферу вокруг рукописей, на личности хранителей, но, к сожалению, мало что об этом упоминает. Так, он пишет: проблема в степени их религиозности, они не атеисты, но и не фанатики. Но все же по другим источникам мы знаем, что в 1970–80-х гг. религиозность на селе была еще достаточно высокой и были образованные люди — потомки местной духовной элиты. Порой в их руках находились библиотеки с сотнями рукописных книг. Об одном курьезном случае пишет сам Фатхи: ему не удалось приобрести фундаментальный арабско-татарский словарь, составленный Хәнәфия Тышлыяри, потому что им активно пользовались местные старики для перевода арабских книг.

В то же время Фатхи пишет, что «индивидуальный библиофил с его книжными собраниями, собранными с отбором, с вкусом, и рукописи повышенного интереса в эти годы уже нельзя было встретить ни в одной

деревне». Но так было везде, по другим материалам мы знаем, что уже с началом реабилитаций прежние владельцы рукописей начинают их вновь собирать по записям в книгах и на этой основе восстанавливают подпольное исламское образование. Владельцы по-разному воспринимали Фатхи: кто-то думал, что он хочет уничтожить религиозные книги и потому их не показывали, другие предлагали книги только за деньги, а люди среднего возраста просто считали его чужаком, собирающим макулатуру.

Фатхи сокрушался, что источниковедение по нарративным источникам в Татарии очень слабо поставлено. Историк книжной культуры, например в условиях Татарии, напоминает и археолога, воссоздающего культуру, ее исторический ход и связи по отдельным находкам, крупницам, и еще больше — криминалиста, также из-за углубленного анализа очень-очень мелких фактов. Но в первую очередь здесь необходимо монографическое изучение каждого поволжско-татарского сочинения с привлечением всех его списков.

И действительно, в архиве Фатхи сохранилось немало критических текстов и аналитических заметок об отдельных выдающихся произведениях татарской литературы в области путевых заметок, этики, локальной истории деревень. Но все это осталось незавершенным и неопубликованным. Наш долг — довести это дело до конца и предоставить на суд современного читателя.

Говоря о незавершенных планах Альберта Фатхи и о задачах, которые стоят перед татарской археографией в наши дни, уместно привести «долгосрочный перспективный производственный план восточного сектора», составленный Альбертом Фатхи:

1. Рукописи татарских писателей и ученых. Поступления в НБ КГУ (1960–1990).

2. Татарская рукописная книга XVI — 1-й четверти XX вв. Некоторые проблемы эволюции и бытования (культурно-историческое, книговедческое и литературно-источниковедческое осмысление итогов археографической деятельности Казанского университета в 1956–1990 гг.

3. Археографический центр Татарстана — история сектора восточных рукописей НБ КГУ 1920–2000 гг., образование и развитие фонда, деятельность.

4. Рукописи Кысса-и Юсуф и их значение для татарского книговедения, для изучения жизни татарской книги, опыт полевой и камеральной кодикологии.

5. Жизнь книги в окраинной провинции в XVIII — 1-й четверти XX вв., осмысление результатов полевых исследований Фатхиева в северо-восточном Закамье (Мензелинский уезд) по материалам археографической экспедиции 1969–78 гг.

6. Татарская рукописная книга XVI — 1-й четверти XX вв. Аннотированный иллюстрированный каталог достопримечательных культурно-исторических памятников из поступлений в восточный сектор за 30 лет (1960–1990).

В завершение еще раз подчеркну, что главным итогом научной деятельности Фатхи можно считать тот факт, что сосредоточенные в его архиве материалы (см. табл.) достаточно полно отражают богатство университетского собрания восточных рукописей и, по сути, должны служить своеобразным проводником для каждого исследователя, имеющего дело с восточным сектором университетской библиотеки.

Таблица

Опись архива Альберта Фатхи

№	Документы	Дата	Кол-во
1	“Ун мең китап” арасыннан утыз китап. Кулъязмаларның колофоннары, шифр белән	датасыз	7 кгз
2	Гали Чокрый архивыннан күчермэләр, шифр белән	датасыз	24 кгз
3	Күчермэләр: Татар галимнәргә багышланган мәдхия һәм мәрсия (Нәжметдин б. Мөхәммәт остаз, шәех Вәли Мөхәммәд б. Мөхәммәд Әмин әл-Каргали, Габделхалик б. Ибраһим Курсави, Хасан б. Хәмит әл-Мөслими, Эстәрлебаш ишаны, дамелла Исмагыйл әл-Кышкари, Хәйрулла мөхдүм Әлмәти, Мөхәммәдзәкир б. Габделвахһап әл-Чистави һ. б.)	датасыз	70 кгз
4	Күчермэләр: Утыз-Имәни һәм Каюм Насыйри. Шигырьләр	датасыз	12 кгз
5	Күчермэләр: Сәгыйт Вахиди коллекциясеннән китап фрагментлары (1142–51 т, 1127 т, 1111–1112 т)	датасыз	6 кгз
6	Татар библиофилиясы. Китаплар исемлекләре	датасыз	14 кгз
7	Күчермә: Сәфәр әл-Жайыки (тәржемәче). “Тәзкирәи әүлия”	датасыз	2 кгз
8	Күчермэләр: хатлар, 1907–1923. Шәкерт хәле, Түнтәр авылы хакында мәгълүмат бар, Диния Назараты документлары. Персоналия: М. — К. Мөзаффаров, Х. — Г. Габаши, Мөхәммәд Нәжип Түнтәри, Мөяссәр әл-Карамали Дусәев, Гали ишан Түнтәри һ. б.	датасыз	87 кгз
9	Мәржани коллекциясеннән китаплар, шифр белән	1959?	1 кгз
10	Бәдәвам китабы турында	1977	14 кгз + оригинал 16 битлек
11	1970–71нче елларда табылган кулъязмалар эчтәлеге. Шифрлар юк	датасыз	44 кгз
12	Актаныш АЭ — 1969. Кулъязмалар эчтәлеге. Шифрлар юк	датасыз	12 кгз
13	АЭ — 1973/74. Кулъязмалар эчтәлеге. Шифрлар юк	датасыз	8 кгз
14	Гатаулла бине мелле Йәһүдә әл-Бикбауи милкендә булган китаплар. Шифр белән	1973	10 кгз
15	Күчермэләр: Шәжәрә	1975	70 кгз
16	Татарлар укыган поэзия әсәрләре. Шифр белән	датасыз	10 кгз

Продолжение таблицы

№	Документы	Дата	Кол-во
17	Мәжмәгъләр. АЭ-1975. Азнакай, Минзәлә районы. Эчтәлек, күчәрмәләр. Шифры юк	датасыз	14 кгз
18	18нче гасыр татар кулъязмалары	датасыз	64 кгз
19	Татарлар укыган проза әсәрләре. Исемлек, шифры белән	датасыз	12 кгз
20	Яңа Казан татар әдәби тел. Фәнни терминологиядә иске традицияләр. Күчәрмәләр, сүзлек	датасыз	18 кгз
21	Күчәрмәләр: Мәдрәсә тормышы. Шифры белән	датасыз	28 кгз
22	Күчәрмәләр: Рәсми хатлар. Шифры юк. Фәүзия Идиятуллина (Иске Әлем ав.) коллекциясеннән. 1878	датасыз	25 кгз
23	Мөхәммәд-Хәнәфия ибне дамулла Фәтхулла әл-Ташлы-яри “Насыйхәт-намә”. Күчәрмәләр, критический текст, анализ, биографик мәгълүмат. 1874	1970нчеллар	96+1 битлек имтихан шаһәдәт намәсе
24	Әлберт Фәтхи. Замана һәм мирас	датасыз, 70нчеллар?	4 кгз
25	Татар китапчылыгы турында аерым фикерләр, теркәү кәгазьләр. 17–20 гасыр		
26	Университет коллекциясеннән кулъязмалар. Шифр, әсәрләр исемлеге, эчтәлек, күчәрмәләр	датасыз	97 кгз
27	Әлберт Фәтхи. Каюм Насыйри: татар китап әдәбияты һәм мәгърифәте тарихчысы (биографик очерк язу). Каюм Насыйри автографлары	датасыз	33 кгз
28	Татарда география, астрономия, математика фәннәре	датасыз	5 кгз
29	Игътикад, фикһ, татар жәмгыятендәге ислам гыйлемлекләре тарихы. Кулъязма номеры 2155т. 1917–1928. Эчтәлек	датасыз	5 кгз
30	Колофоннар	1970нчеллар	41 кгз
31	19нчы гасыр татар китабы. Экспедиция материаллары 19нчы гасыр татар китабы. Экспедиция материаллары	датасыз	92 кгз
32	Автобиографик-мемуар әсәрләр. Каталог	датасыз	1 кгз
33	Әлберт Фәтхи. История татароведения	1982	15 кгз
34	Әлберт Фәтхи. Кыссаи Юсуф и судьба татарского народа	1983	64 кгз
35	Китапның күчерү вакыты	датасыз	21 кгз
36	Нисбәләр	датасыз	19 кгз
37	Китап язмышы. Теркәү фикерләр	датасыз	91 кгз
38	Бохарадагы татар шәкертләре	датасыз	3 кгз
39	Татарлар һәм үзбәк әдәбияты	датасыз	71 кгз

Продолжение таблицы

№	Документы	Дата	Кол-во
40	“Тәгъриф-ел-вилдан”. Эчтәлеге	датасыз	2 кгз
41	Иске татар әдәбияты христоматиясы. Күчермәләр	датасыз	113 кгз
42	Көнчыгыш халыклар (казахлар, азербайжан, иран) белән әдәби бәйләнешләр	датасыз	27 кгз
43	Совет чорында мираска мөнәсәбәт	датасыз	4 кгз
44	1969 елда Балтач авылында Камал Закиров коллекциясендә табылган жәмәгать дәфтәре. 1844–1867 еллар. Эчтәлек	1969?	53 кгз
45	Күчермәләр: төрле документлар. 19 гасыр	датасыз	130 кгз
46	Коръән нөсхәләре, татарча тәфсир. 19 гасыр	датасыз	11 кгз
47	Халык әкиятә. Күчермә. Кулъязма 723 т	датасыз	15 кгз
48	Мөхәммәдъяр. Төхфәе мәрдан. Текст. Кулъязма 1909 т	датасыз	56 кгз
49	Курсави һәм Мәржани әсәрләре. Кулъязмалар шифрлары	датасыз	6 кгз
50	Кыссаи Чингиз-хан. Күчерелгән текст	датасыз	46 кгз
51	Мөхәммәд-Нәҗип Түнтәри турында материал	датасыз	98 кгз
52	Кулъязма җыентыклар. Шифр һәм эчтәлеге белән	датасыз	23 кгз
53	Татар жәмгыятендәге ислам дине. Руханилар катлавы, аның көнкүреше, мәгърифәт — язучу-китап-укумышлык һәм аның татар демократиясенә, фольклорына ясаган прогрессив тәэсире. Татар укымышлыларының оригиналь әсәрләре	датасыз	43 кгз
54	17нче татар кулъязмалары	датасыз	7 кгз
55	Татар китап әдәбиятында табышмаклар	датасыз	9 кгз
56	Татар сөяхәтнамәләре. Күчерелгән текстлар. Исмәгил Бикмөхәммәт угли, Гали Чокрый, Мәржани, Габделхәбир Габделҗәлил угли “Рисала ал-Булгарийа фи сабил ал-хаджж”	датасыз	290 кгз
57	Әбүбәкер Мөхәммәтхафиз улы Фәтхуллин (1887–1959). Ташлыр авылы, Мөслим районы. Аның тарафыннан язылган ике дәфтәр. Кара: 6029 Т	датасыз	8 кгз
58	Габделхалик бине Ибраһим Курсави (1770–1843). Гарәпчәдән төркиячәгә (татарчага) тәрҗемә, хәдисләр	датасыз	11 кгз
59	Татар китап әдәбиятында Россия патшаларының Идел буе татарын җәберләү политикасына каршы протест мотивлары	датасыз	2 кгз
60	Татарлар һәм төрек әдәбияты	датасыз	59 кгз
61	Татар галимнәре турында мағлүмат (каталог өчен)	датасыз	95 кгз
62	Татарның нәфис кулъязма сәнгате тарихы буенча материаллар. Татар китап сәнгәтенә шедеврлары	датасыз	70 кгз
63	Борынгы татар әдәби телендәге текстлар җыентыгы. Төзүчесе Эльберт Фәтхи. Казан, 1965. Кулъязма	1965	42 кгз

Продолжение таблицы

№	Документы	Дата	Кол-во
64	Китаплар илендә илле ел (1750–1800). Эльберт Фэтхи белән телетапшыру	датасыз	15 кгз
65	А.С. Фатхиев. Рукописи татарских писателей и ученых второй половины XIX — начала XX века в фондах Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского и некоторые вопросы их научно-библиографического описания. Кулязма	датасыз	116 кгз
66	А.С. Фатхиев. Татарская кириллическая книга и ее историческое значение. Кулязма	8 марта 1968	63 кгз
67	А.С. Фатхиев. Некоторые вопросы изучения татарского литературного наследия. Кулязма	датасыз	26 кгз
68	Марсель Ахметзянов. Результат кропотливых трудов [“Татар әдипләре”нең 4нче томына рецензия]. Кулязма	1970нче еллар	12 кгз
69	Эльберт Фэтхи. “Голос библиотекаря” өчен язылган мәкаләләр. Урысча. Кулязма	1960-1963	29 кгз
70	Сәхипгәрәй ярлыгы. 1523. Тексты	датасыз	8 кгз
71	Эльберт Фэтхи. “Татар әдипләре” хроникасы. Черновиклар, документлар	1976	220
72	Эльберт Фэтхи. Некоторые особенности письменно-книжной культуры населения бывшего Мензелинского уезда Уфимской области. Кулязма	1970нче еллар	119 кгз
73	Эльберт Фэтхи. К вопросу диахронического изучения книжного репертуара поволжских татар XVI–XIX вв. (истоки казанской печатной книги XIX в.). Кулязма	датасыз	70 кгз
74	Татар төбәк тарихы. Атамалар	1982	38 кгз
75	Сирәк татар басма китабы хронологиясы. 1785–1930	1965	65 кгз
76	Кырым татарлары белән Идел буе татарларның багланашлары	датасыз	84 кгз
77	Керәшен татарлары. Материаллар	датасыз	367 кгз
78	Альберт Фэтхи тарафыннан басылган мәкаләләр жьентыгы.	1958–1973	37 кгз
79	Альберт Фэтхи. “Коллективная биография круга татарских просветителей: Ш. Мәржани”	1988	376 кгз
80	Татар крестьяне һәм китап	1970нче еллар	27 кгз
81	Урал татарлары. Татарлар һәм башкортлар	датасыз	51 кгз
82	Әхмәтшәех Әхмәтшакир әл-Куяни. Карт бабаларыбызның тарихы. Куян авылы, 1968. Кулязманың эчтәлеге һәм тасвирламасы. Кулязманың номеры бирелмәгән	датасыз	17 кгз
83	Әхмәтшәех Әхмәтшакир әл-Куяни. Карт бабаларыбызның тарихы. Тәнкыйди текст гарәп һәм кирилл хәрәфләре белән	датасыз	82 кгз
84	Тәварихе Алты Ата. Кулязманың эчтәлеге	датасыз	8 кгз

Продолжение таблицы

№	Документы	Дата	Кол-во
85	Мәхүбжәмал Шәяхметова Әфләтүн кызы. Югары Суыксу авылы (Чаллы районы) тарихы. Текст	27 июль 1975	30 кгз
86	Хәй Нәжип улы Хәкимов. Чалпы авылы (Азнакай районы) тарихы. Кулъязманың эчтәлеге	1970нче еллар	5 кгз
87	Аллаһяр Беләшев. Әже авылы хакында. Казан, 1924. Күчермә	датасыз	33 кгз
88	Авыллар тарихы жанры. Материаллар.	датасыз	100 кгз
89	Әльберт Фәтхи. Көнделек язмалар	1969	95 кгз
90	Әльберт Фәтхи. Көнделек язмалар	1960нче еллар	78 кгз
91	Хәсәнгата Габәши архивыннан күчермәләр	датасыз	171 кгз
92	Солтан-Әхмәт Габәши язмаларыннан күчермәләр	датасыз	56 кгз
93	Татарларда музыка	датасыз	36 кгз
94	Мөхәммәд-Камал Мозаффаров архивыннан күчермәләр	датасыз	107 кгз
95	Татар әдәбиятында эпистоляр сәнгәте. Күчермәләр. Номерлар белән	датасыз	240 кгз
96	Габделҗәббар Кандаый шигырьләренең күчермәләре	датасыз	147 кгз
97	Татар әдәбиятында гыйшки хатлар. Күчермәләр, номерлар белән	датасыз	163 кгз
98	Галимҗан Ибраһимов. Татар телен җиңеләйтү турында тезислар. 1924. Күчермә	датасыз	178 кгз
99	Утыз-Имәни кулъязмалары, шифр белән	датасыз	21 кгз
100	Татар галимнәрнең әсәрләре, шифр белән. Биографик материал бар	датасыз	55 кгз
101	Ә. Фәтхи. Отчет о работе Восточного сектора ОРПК НБ КГУв 1980 году. Кулъязма	1981	14 кгз
102	Ә. Фәтхи. Отчет о работе Восточного сектора ОРПК НБ КГУв 1981 году. Кулъязма	1982	36 кгз
103	Шәрык фонды тарихыннан. Хатлар	1953– 1988	81 кгз
104	В. Аристов. Докладная записка [о проверке восточного сектора ОРПК]	30.05. 1965	5 кгз
105	Әлберт Фәтхи. Үземнең язма хезмәтләренең тармаклары, төрләре, хронологиясе	1968	22 кгз
106	Кулъязмалар фонды эш тарихы	24.06. 1983	11 кгз
107	Әлберт Фәтхи. Долгосрочный перспективный производственный план Восточного Сектора ОРПК НБ КГУ	12.05. 1986	4 кгз
108	Әлберт Фәтхи. Мәгәрәдә алынган сабаклар. Тарих вакыйгага әверелгән бер доклад тексты	1964	4 кгз
109	Д. Абдуллина. Татар кулъязма мирасы өстендә эшләүче галимнәр	датасыз	5 кгз

Продолжение таблицы

№	Документы	Дата	Кол-во
110	ҚДУ ФК КСының эшчәнлеге	датасыз	104 кгз
111	Әлберт Фәтхи. Автобиография өчен	датасыз	6 кгз
112	Решение заседания партийного бюро Научной библиотеки КГУ	12 января 1962 г.	13 кгз
113	Протоколы отчетных собраний ОРПК	1970-1973	35 кгз
114	Отчет о проверке фонда ВС ОРПК	1963	14 кгз
115	Ә. Фәтхи. Отчет о работе Восточного сектора ОРПК НБ КГУв 1974 году. Кулъязма	1974	9 кгз
116	Акт сдачи фонда восточного сектора ОРПК Нугмановым М. Фатхиеву А. С.	12.09.1959	6 кгз
117	Объяснительная записка Фатхиева А. С. об акте по составлению Акта проверки восточного сектора	19.12.1963	22 кгз
118	Д. Абдуллина. Шәрәк секторы хезмәткәрләре	датасыз	47 кгз
119	Отчет восточного сектора ОРПК за 1982 г.	28.12.1982	4 кгз
120	Шәрәк секторының архивы	23.7.37–12.9.1959	168 кгз
121	Ризәтдин б. Фәхрәтдин. Асар. Әлберт Фәтхи тарафынан кириллицага күчерелгән	датасыз	530 кгз
122	Татар халкының аң-белем үсешендәге дәверләр хакында Риза Фәхрәтдин	датасыз	6 кгз
123	Ризәтдин Фәхрәтдиннең татар тарихы һәм язма мираска методологиясенә караш	датасыз	24 кгз
124	Китапчылык һәм мәдрәсә тормышының информациясе һәм документлары. Шәкерт көнкүреше	1991	178 кгз
125	Әлберт Фәтхи. Мирас сабаклары. Мәгариф, фән, мәдәният буенча төрле чыганақлардан күчермәләр	датасыз	97 кгз
126	Татар-башкорт мөселман мөфтилегә тарихы	датасыз	51 кгз
127	Наратлы (Мәчти) авылы мәдрәсәсендә күчерелгән китаплар	датасыз	13 кгз
128	Татар мулласының хәле. Күчермәләр	датасыз	59 кгз
129	“Мәдрәсәи Галия диния”нең ачылуына 10 ел тулу мөнәсәбәте белән булган дога мәжлесә. 1916. Күчермә	датасыз	34 кгз
130	Татарларны чукындыру турында материаллар	датасыз	91 кгз
131	Кулъязма китаплар жөназасы турында язмалар	датасыз	29 кгз
132	Идел буйларының борынгы тарихына караган батыр дастаннары	датасыз	17 кгз
133	Татар китап шигырның ритм-мелодия чаралары. Метрик формулалар һәм график схемалар	датасыз	27 кгз
134	Румын татарлары шигырләре	датасыз	2 кгз

Продолжение таблицы

№	Документы	Дата	Кол-во
135	Әзербайжан телендәге текстлар	датасыз	79 кгз
136	Борынғы төрки тел буенча курс материаллары	1990	100 кгз
137	Татар халкы белән төрек халкының һәм аларның әдәби-ятларының багланышлары	датасыз	167 кгз
138	Татар тыйб гыйлеме	датасыз	104 кгз
139	XVIII–XIXнчы гасыр татар медицинасының тәҗрибәләре	датасыз	238 кгз
140	Татар басма китабы	1986	186 кгз
141	Татарская книжная среда	1984	173 кгз
142	Шәрәк секторның беренче инвентарь китабы	1937	72 кгз
143	Список книг на татарском языке, имеющихся в фондах ЦНБ АН КазССР	датасыз	27 кгз
144	М. Госманов тарафыннан төзелгән фикрист китабы. Экспедицияларда табылган кулъязмалар	1989	25 кгз
145	Отчет об археографической поездке в Актанышский район ТАССР	1970	5 кгз
146	Отчет об археографической поездке в Актанышский район ТАССР	1971	7 кгз
147	Отчет об археографической поездке в Муслимовский район ТАССР	1972	8 кгз
148	Отчет об археографической поездке в Сармановский район ТАССР	1973	13 кгз
149	Отчет об археографической поездке в Нижнекамский, Заинский и Мензелинский районы ТАССР	1974	10 кгз
150	Отчет об археографической поездке в Челнинский, Мензелинский и др. районы ТАССР	1975	7 кгз
151	Отчет об археографической поездке в Актанышский район ТАССР	1976	4 кгз
152	Отчет об археографической поездке в Альметьевский и Актанышский районы ТАССР	1977	4 кгз
153	Яңа кергән кулъязмалар. Актлар, хатлар, исемлекләр	1959-1981	62 кгз
154	Нигездә сакланып яткан кулъязмаларның югалу тарихы	1976	8 кгз
155	Кыр археография методикасы	1969-1978	143 кгз
156	Татарское источниковедение	1987	23 кгз
157	Архео. информ. архив	1987	7 кгз
158	Ун ел 1987–1887 дәверендә эшләүнең перспектив планы	1987	7 кгз
159	Минзәлә төбәге һәм рәсем сәнгате	датасыз	6 кгз
№	Документы	Дата	Кол-во

Окончание таблицы

№	Документы	Дата	Кол-во
160	Татар китап, мэгърифэт дөнъясы һәм сыплы сәнгать	1982	15 кгз
161	Шәмаил	1982	9 кгз
162	Эш перспективасы	1987	14 кгз
163	Этика обращения с рукописями	1983	4 кгз
164	Библиографик белемлек	датасыз	3 кгз
165	Археографическая работа в КГУ	1987	64 кгз
166	Татар китап мөһите	1984	58 кгз
167	А.С. Фатхи. Культурно-историческое значение новых поступлений рукописей, найденных археографической экспедицией в Сергачевский район	1960нче еллар	17 кгз
168	Татар кулъязма китабы	1985	29 кгз
169	Археографик тикшерү ысулы	1963–76	43 кгз
170	Әльберт Фәтхи. Татар әдипләре һәм галимнәренең кулъязма мирасын саклау һәм тасвирлау эшенең кайбер йомгалары һәм перспективалары (Казан университеты Фәнни китапханәсенең Көнчыгыш кулъязмалары секторында соңгы 15 ел эчендә эшләнгән эшләрдә кыскача күзәтү	1970нче еллар	63 кгз
171	Әльберт Фәтхи. Моя биография	1990	753 кгз
172	Материалы к биографии Альберта Фатхи	1990	380 кгз
173	Дагстан белән бәйләнешләр	1961	66 кгз

Источник: Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки им. М.И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета, Ф.6.

Литература

Альберт Фатхи: статьи и воспоминания / сост. Р.Ф. Марданов. — Казань: Тамга, 2007.

Ахунов А. Тропинка к книге. Археограф и библиограф Альберт Фатхи // Казань. — 1999. № 12. — С. 77–78.

Бустанов А.К. Пересмотр концепций советского ислама: Зайнап Максудова и изучение татарской литературы // Ислам в мультикультурном мире: Мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве / отв. ред. Д.В. Брилев. Казань: Изд-во Казанского университета, 2014. — С. 482–488.

Бустанов А.К. Книжная культура сибирских мусульман. М.: ИД Марджани, 2013.

Чаян. Казан, 1924 (12).

Allah's Kolkhozes: Migration, De-Stalinisation, Privatisation and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s-2000s) / ed. by S.A. Dudoignon, C. Noack. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2014.

Bustanov A.K., Kemper M. From Mirasism to Euro-Islam: The Translation of Islamic Legal Debates into Tatar Secular Cultural Heritage // Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia / A.K. Bustanov, M. Kemper, eds. Amsterdam: Pegasus 2012. P. 29–53.

The legacy of Muslim peoples

PERSONAL ARCHIVES OF ALBERT FATHI, THE TATAR SPECIALIST IN STUDYING OF EARLY TEXTS, AND EAST ARCHAEOGRAPHY IN THE KAZAN UNIVERSITY IN THE SECOND HALF OF THE 20TH CENTURY*

Alfrid K. BUSTANOV

Ph.D., TAIF' Professor of the history of Islamic peoples of Russia, European University in St. Petersburg (3, Gagarinskaia str., St. Petersburg, 191187, Russian Federation).
E-mail: abustanov@eu.spb.ru

Abstract. The article is devoted to the personal archive of Albert Fathi, containing records on the history of literacy and various aspects of Tatar culture. Many of them have not been published, but are of great interest to isledovateley oriental manuscripts as part of Islamic literature and national discourse of the Tatar people.

Keywords: Eastern manuscript, Islamic literature, the national discourse, Albert Fathi.



* The work was supported by RFBR, grant 13-06-97069 Eastern archaeography in Russia in XX century: problems of procurement, preservation and study of the written heritage of the Tatar people».

Главный редактор:
Заместитель
главного редактора:
Учредитель:

Д.В. Мухетдинов

Ш.Р. Кашаф

Негосударственное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Нижегородский исламский институт имени Хусаина Фаизханова»

(603024, г. Нижний Новгород, Казанская наб., д. 6)

ООО «Издательский дом «Медина»

(129090, г. Москва, Выползов пер., д. 7)

E-mail: info@idmedina.ru. Сайт: <http://www.idmedina.ru>

И.А. Нуриманов

Шамиль Кашаф (ответственный за выпуск), Наталия Галкина (литературное редактирование, корректура), Гульнара Адиатулина (перевод), Ренат Симкин (дизайн, верстка).

129090, Российская Федерация, г. Москва, Выползов пер., д. 7. Тел.: +7 (499) 763-15-63

Издатель:

Генеральный директор:
Над номером работали:

Адрес редакции:



ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Печатное СМИ зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-35773 от 24 марта 2009 г.

Журнал способствует академическому и критическому анализу истории ислама, философских, политических, социальных и культурных аспектов жизни современных мусульманских обществ, активно участвует в теоретических и эмпирических исследованиях и тем самым содействует критическому пониманию сложной природы идей и исламских ценностей, социальных конфигураций и материальных реалий, характерных для мусульманских обществ в современном мире.

Точка зрения авторов публикуемых материалов не обязательно отражает мнение редакции.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. Редколлегия журнала руководствуется нормами и международными стандартами, установленными Комитетом по этике публикаций Committee on Publication Ethics (COPE).

При перепечатке материалов ссылка на журнал «Ислам в современном мире» обязательна.

Распространяется по подписке во всех регионах России и за рубежом.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» и в электронном каталоге «Российская периодика» в сети Internet (www.arpk.org) — 94107.

Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Тираж 1000 экз. В розницу — цена свободная.

© 2015 Редакция журнала «Ислам в современном мире»

© 2015 Негосударственное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Нижегородский исламский институт имени Хусаина Фаизханова»

© 2015 ООО «Издательский дом «Медина»

Islam in the modern world is published four times a year
(March, June, September and December)

Editor-in-Chief:
Deputy-Editor-in-Chief:
Founder:

Publisher:

General manager:
The editorial staff:

Registration:



ISLAM IN THE MODERN WORLD

Damir Mukhetdinov (Moscow, Russian Federation)
Shamil Kashaf (Moscow, Russian Federation)
Private Institution of Higher Education
«Husein Faizkhanov Nizhny Novgorod
Islamic Institute»
Medina Publishing Ltd.
7, Vypolzov lane, Moscow, 129090,
Russian Federation
Tel./ Fax: 007 (499) 763-15-63
E-mail: info@idmedina.ru
Website: <http://www.idmedina.ru>
Ildar Nurimanov
Shamil Kashaf (managing editor)
Natalia Galkina (literary editing, proofreading)
Gulnara Adiatulina (translator)
Renat Simkin (designer, crafty coder)
Islam in the modern world is registered by
the Federal Service for Supervision in the Sphere
of Telecom, Information Technologies
and Mass Communications (Roskomnadzor).
PI certificate number FS 77-35773 on 24.03.2009.

Islam in the modern world promotes an academic and critical examination of the history and contemporary philosophical, political, social and cultural aspects of Muslim societies. *Islam in the modern world* actively engages theoretical and empirical studies and by so doing promotes a critical understanding of the complex nature of ideas, values, social configurations and material realities of events associated with the development of Islam and Muslim societies. *Islam in the modern world* provides a forum for the interdisciplinary examination of diverse issues based on solid research and critical readings of developments in the modern world.

Islam in the modern world is subject to a peer review process

Subscription index in the Integrated catalog "Press of Russia" and in the electronic catalog "Russian Periodical Press" in the Internet (www.arpk.org) network — 94107

1000 copies

© 2015 Editors of *Islam in the modern world*
© 2015 Private Institution of Higher Education
«Husein Faizkhanov Nizhny Novgorod Islamic Institute»
© 2015 Medina Publishing Ltd.