

ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-2
www.islamjournal.idmedina.ru

ИСЛАМ

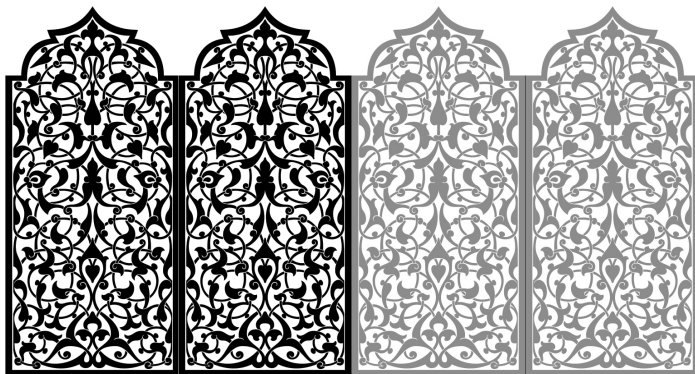
В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Рецензируемый научный журнал

Издаётся с 2005 г.
Выходит 4 раза в год

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени кандидата наук, на соискание учёной степени доктора наук, сформированный Высшей аттестационной комиссией при Министерстве образования и науки Российской Федерации, по отраслям науки в соответствии с Номенклатурой научных специальностей, по которым присуждаются учёные степени:

07.00.00 Исторические науки и археология,
23.00.00 Политология,
26.00.01 Теология (отрасль науки: философия, филология, история, искусствоведение, культурология, педагогика).



Том 15 / № 2 / июнь / 2019

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Председатель международного редакционного совета

Гайнутдин (Гайнутдинов) Равиль Исмагилович (муфтий шейх), канд. филос. наук, пред. Централизованной религиозной организации Духовное управление мусульман Российской Федерации (ДУМ РФ), пред. Централизованной мусульманской религиозной организации Совет муфтиев России (СМР), сопред. Межрелигиозного совета России, член Высшего Совета Всемирной ассамблеи по сближению мазхабов, член Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).

Сопредседатели редакционного совета

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

Арафи Али Реза, Dr. Sci. (Pedag.), ректор Международного университета «Аль-Мустафа», член Высшего совета Исламской культурной революции, руководитель международного исламского центра города Кум (Кум, Иран).

Гафуров Ильшат Рафкатович, д-р экон. наук, проф., член-корр., член президиума Академии наук Республики Татарстан, ректор Казанского (Приволжского) федерального университета, член Комитета Государственного Совета РТ по культуре, науке, образованию и национальным вопросам (Казань, Россия).

Наумкин Виталий Вячеславович, д-р ист. наук, проф., действ. член Российской академии наук, научный руководитель Института востоковедения Российской академии наук, заведующий кафедрой региональных проблем мировой политики МГУ имени М. В. Ломоносова, член научного совета при Совете Безопасности Российской Федерации, член научного совета при министре иностранных дел Российской Федерации, пред. научно-консультативного совета при Министерстве юстиции Российской Федерации по изучению информационных материалов религиозного содержания на предмет выявления в них признаков экстремизма, член комиссии по миграционным вопросам Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям (Москва, Россия).

Пиотровский Михаил Борисович, д-р ист. наук, проф., действ. член Российской академии наук, декан восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, генеральный директор Государственного Эрмитажа, член Совета при Президенте Российской Федерации по науке и образованию, член президиума Совета при Президенте Российской Федерации по культуре и искусству, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Санкт-Петербург, Россия).

Садовничий Виктор Антонович, д-р физ.-мат. наук, проф., действ. член Российской академии наук, член президиума Российской академии наук, ректор Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, президент Российского союза ректоров высших учебных заведений, член Совета при Президенте РФ по науке и высоким технологиям, член Совета при Президенте РФ по реализации приоритетных национальных проектов, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания РФ, член Научного совета при Совете Безопасности РФ, член Совета по русскому языку при Правительстве РФ, член коллегии Минобрнауки России, президент Евразийской ассоциации университетов (Москва, Россия).

Члены редакционного совета

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

Акаев Вахит Хумидович, д-р филос. наук, проф., действ. член Академии наук Чеченской Республики, гл. науч. сотр. Комплексного научно-исследовательского института имени Х. И. Ибрагимова Российской академии наук, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии (Грозный, Россия).

Бабаджанов Бахтиер Мираимович, д-р ист. наук, вед. науч. сотр. Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан (Ташкент, Узбекистан).

Басиюни Жуда Абдулгани, Ph. D., проф., ректор Казахско-Египетского исламского университета «Нур» (Алматы, Казахстан).

Васильев Алексей Михайлович, д-р ист. наук, проф., действ. член Российской академии наук, директор Института Африки Российской академии наук, зав. каф. африканистики и арабистики Российского университета дружбы народов, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания РФ, член научного совета при Совете Безопасности РФ (Москва, Россия).

Гаман-Голутвина Оксана Викторовна, д-р полит. наук, проф., зав. каф. сравнительной политологии Московского государственного института международных отношений (Университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации, пред. Экспертного Совета РГНФ по политологии, философии, социологии, юриспруденции и науковедению, председатель Федерального учебно-методического объединения в системе высшего образования по укрупненной группе специальностей и направлений подготовки 41.00.00 Политические науки и регионоведение, президент Российской ассоциации политической науки, член Экспертного совета грантовой программы Президента РФ по поддержке молодых ученых, действ. член Академии политической науки РФ (Москва, Россия).

Горшков Михаил Константинович, д-р филос. наук, действ. член Российской академии наук, директор Института социологии Российской академии наук, член Научно-экспертного совета при Председателе Совета Федерации Федерального Собрания Российской Федерации, член экспертного совета по научным проектам Российского научного фонда (Москва, Россия).

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

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

Дробижева Леокадия Михайловна, д-р ист. наук, проф., гл. науч. сотр., руководитель Центра межнациональных отношений Института социологии Российской академии наук, член комиссии по мониторингу и разрешению конфликтных ситуаций в сфере межнациональных отношений, член рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).

Зорин Владимир Юрьевич, д-р полит. наук, канд. ист. наук, проф., зам. директора Института этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, зам. пред. экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии, член научного совета при Совете Безопасности Российской Федерации, член Президиума, пред. комиссии по мониторингу и разрешению конфликтных ситуаций в сфере межнациональных отношений Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).

Ибрагим Тауфик Камель, д-р филос. наук, проф., гл. науч. сотр. Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения Российской академии наук, зам. пред. экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии, пред. Российского общества исламоведов (Москва, Россия).

Кемпер Михаэль, Ph. D. (Hist.), проф. сектора Европейских исследований факультета гуманитарных наук Амстердамского университета (Амстердам, Нидерланды).

Кныш Александр Дмитриевич, д-р ист. наук, проф. восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия), проф. исламоведения, проф. каф. ближневосточных исследований Мичиганского университета (Энн-Арбор, США).

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

Ланда Роберт Григорьевич, д-р ист. наук, проф., гл. науч. сотр. Центра исследований общих проблем современного Востока Института востоковедения Российской академии наук, член научного совета Российской академии наук по проблемам стран Африки при отделении глобальных проблем и международных отношений Российской академии наук (Москва, Россия).

Мейер Михаил Серафимович, д-р ист. наук, проф., президент Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).

Михайлов Вячеслав Александрович, д-р ист. наук, проф., зав. каф. национальных и федеративных отношений Института государственной

службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, член Президиума, руководитель рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).
Пляйс Яков Андреевич, д-р ист. наук, д-р полит. наук, проф. Департамента политологии Финансового университета при Правительстве Российской Федерации (Москва, Россия).

Понеделков Александр Васильевич, д-р полит. наук, 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, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии (Ростов-на-Дону, Россия).

Рамадан Тарик, Ph. D. (Arabic and Islamic Studies), проф. современного исламоведения, Оксфордский университет, президент Европейской мусульманской сети (Брюссель), член Международного союза мусульманских ученых (Оксфорд, Соединённое Королевство Великобритании и Северной Ирландии).

Родионов Михаил Анатольевич, д-р ист. наук, проф., проф. кафедры истории стран Ближнего Востока Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, зав. отделом Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (Санкт-Петербург, Россия).

Ряховский Сергей Васильевич, д-р богословия, начальствующий епископ Российского объединенного союза христиан веры евангельской (пятидесятников), сопред. Консультативного совета глав протестантских церквей России, член Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ, член Общественной палаты Российской Федерации, член Совета по межнациональным отношениям и взаимодействию с религиозными объединениями при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации (Москва, Россия).

Соловьев Александр Иванович, д-р полит. наук, проф., зав. каф. политического анализа факультета государственного управления Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, проф. кафедры политической теории факультета политологии Московского государственного института международных отношений (Университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации, член экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по политологии (Москва, Россия).

Сюкияйнен Леонид Рудольфович, д-р юрид. наук, проф., ординарный проф., проф. каф. теории и истории права Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», член Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации (Москва, Россия).

Тимофеева Лидия Николаевна, д-р полит. наук, проф., зам. зав. каф. политологии и политического управления Института общественных наук

Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, действ. член Академии политической науки, вице-президент, пред. правления Российской ассоциации политической науки (Москва, Россия).

Фролов Дмитрий Владимирович, д-р филол. наук, проф., член-корр. Российской академии наук, зав. каф. арабской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).

Хайретдинов Дамир Зинюрович, канд. ист. наук, зам. пред. ДУМ РФ по делам образования, науки и культуры, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (Москва, Россия).

Шабров Олег Федорович, д-р полит. наук, проф., зав. каф. политологии и политического управления Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, зам. пред. экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии, президент Академии политической науки (Москва, Россия).

Шарков Феликс Изосимович, д-р социол. наук, проф., зам. декана факультета журналистики, зав. каф. общественных связей и медиаполитики Института государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, проректор по науке Академии труда и социальных отношений, президент Международной академии коммуникологии, эксперт Российского экспертного совета по оценке журналов, предложенных для включения в состав SCOPUS (RCAB/ ECSAC for SCOPUS) (Москва, Россия).

Шутов Андрей Юрьевич, д-р ист. наук, проф., декан факультета политологии, зав. каф. истории и теории политики Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, пред. экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии, пред. совета по политологии Учебно-методического объединения высших учебных заведений Российской Федерации по классическому университетскому образованию, сопред. Российского общества политологов (Москва, Россия).

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор

Мухетдинов Дамир Ваисович, канд. полит. наук, первый зам. пред. ДУМ РФ, ст. науч. сотр. кафедры арабской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, ректор Московского исламского института, проф. Санкт-Петербургского государственного университета, член Общественной палаты Российской Федерации, член Комиссии по совершенствованию законодательства и правоприменительной практики Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, член рабочей группы Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации, член Общественного совета при Федеральном агентстве по

делам национальностей Российской Федерации, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (Москва, Россия).

Хабутдинов Айдар Юрьевич, пред. редколлегии, д-р ист. наук, проф., проф. кафедры теории и истории права и государства, Казанский филиал ФГБОУ ВО «Российский государственный университет правосудия», профессор Института международных отношений, ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии (Казань, Россия).

Члены редакционной коллегии:

Акиева Светлана Исмаиловна, д-р ист. наук, вед. науч. сотр. Института гуманитарных исследований Правительства Кабардино-Балкарии и Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (Нальчик, Россия).

Алексеев Игорь Леонидович, канд. ист. наук, 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. наук, руководитель Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья, зам. директора Института востоковедения Российской академии наук, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (Москва, Россия).

Берникова Ольга Александровна, канд. филол. наук, доц., доц. каф. арабской филологии восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

Дьяков Николай Николаевич, д-р ист. наук, проф., зав. каф. истории стран Ближнего Востока восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

Ефремова Наталия Валерьевна, канд. филос. наук, ст. науч. сотр. сектора восточных философий Института философии РАН (Москва, Россия).

Золотухин Всеволод Валерьевич, зам. гл. ред., зам. пред. редколлегии, выпускающий редактор, канд. филос. наук, доцент Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия).

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

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

Кямилев Саид Хайбулович, канд. филол. наук, ст. науч. сотр. Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения Российской академии наук, действ. 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).

Мухаметшин Рафик Мухаметшович, д-р полит. наук, проф., действ. член, член Президиума Академии наук Республики Татарстан, ректор Российского исламского института, ректор Казанского исламского университета, зам. пред. Централизованной религиозной организации — Духовное управление мусульман Республики Татарстан, ректор Болгарской исламской академии, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России, член Экспертного совета при Совете по делам религий при Кабинете Министров Республики Татарстан (Казань, Россия).

Мчедлова Мария Мирановна, д-р полит. наук, проф. каф. сравнительной политологии Российского университета дружбы народов, гл. науч. сотр. Центра «Религия в современном обществе» Института социологии Российской академии наук, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по политологии, член рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям (Москва, Россия).

Павлова Ольга Сергеевна, канд. пед. наук, доц., доц. каф. этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования Московского государственного психолого-педагогического университета (Москва, Россия).

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

Редькин Олег Иванович, д-р филол. наук, проф. каф. арабской филологии восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия).

Сеидова Гюльчохра Надировна, канд. филос. наук, проф. каф. юридических и гуманитарных дисциплин филиала Дагестанского государственного университета в г. Дербенте, зав. отделением каф. ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога по Северному Кавказу (Дербент, Россия).

Сенюткина Ольга Николаевна, д-р ист. наук, проф. каф. культурологии, истории и древних языков Нижегородского государственного лингвистического университета им. Н. А. Добролюбова, член экспертного совета ВАК при Минобрнауки России по теологии (Нижний Новгород, Россия).

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

Солодовник Диляра Медехатовна, канд. ист. наук, доц., зам. директора Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, зав. кафедрой ЮНЕСКО ИСАА МГУ, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (Москва, Россия).

Сулейманова Шукран Саидовна, д-р полит. наук, 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. наук, проф., зав. каф. стран Центральной Азии и Кавказа Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (Москва, Россия).

Хайрутдинов Рамиль Равилович, канд. ист. наук, доц., директор Института международных отношений Казанского (Приволжского) федерального университета, член рабочей группы по вопросам реализации Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года Совета при Президенте Российской Федерации по межнациональным отношениям, член рабочей группы по организации и контролю за исполнением плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углублённым знанием истории и культуры ислама при Минобрнауки России (Казань, Россия).



Некоммерческий благотворительный фонд,
ФОНД ПОДДЕРЖКИ
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ,
НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ



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

© 2019 Редакция журнала «Ислам в современном мире»

© 2019 ООО «Издательский дом “Медина”»

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В СРЕДНЕВЕКОВОМ ИСЛАМЕ

Насыров И. Р.

Аргументы в пользу бытия Бога в каламе

23

ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В СОВРЕМЕННОМ ИСЛАМЕ

Мухетдинов Д. В.

Исламский неомодернизм:
эскиз обновленческой программы

48

Камаев А. А.

Наср Хамид Абу Зайд: жизненный путь и взгляды

71

ИСЛАМСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Тожидинов Ф. К.

Концепция государственного устройства в ранних трудах
Абу Хасана ал-Маварди

89

ИЗ ИСТОРИИ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН

Гусейнов Ю. М.

Борьба с адатами и шариатом в семейном укладе
кумыков в первые десятилетия советской власти

107

ИСЛАМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ

Степанянц М. Т.

На пути преодоления стереотипов
(факторы провокации исламофобии) 121

Хайруллин Т. Р.

Политический ислам Ирана и йеменский кризис 135

Ахмадеев К. Н.

Теоретико-методологические основания исследования
крымскотатарского этнополитического процесса 151

Мурзахалилов К. С.

Риски религиозной радикализации в Кыргызстане 167

Маненков С. А.

Клановый аспект пиратской проблемы Сомали 181



ISSN 2074-1529 (Print)
DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-2
www.islamjournal.idmedina.ru

ISLAM

IN THE MODERN WORLD

Peer-reviewed academic journal

Published since 2005

Published quarterly

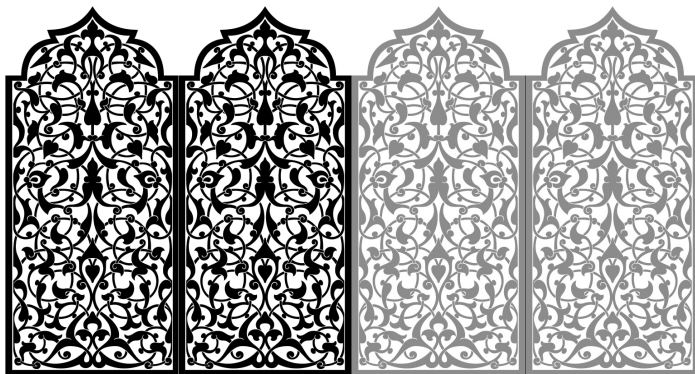
The journal is in the list of leading peer-reviewed scientific journals and publications, where major scientific results of dissertations for academic degrees of doctor and candidate of sciences are to be published in the fields of sciences according to the

Nomenclature of Academic Specializations that grant academic degrees:

07.00.00 Historical Sciences and Archaeology,

23.00.00 Political Science,

26.00.00 Theology



2019

/ vol. 15

/ no. 2

/ June

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Chairman of the international editorial board

Gaynutdin (Gaynutdinov), Ravil (mufti sheikh), Cand. Sci. (Philos.), chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, chairman of the Russian Council of Muftis, co-chairman the Russian Inter-religious Council, member of the Supreme Council of the World Assembly for the Rapprochement of Islamic Schools of Law, member of the Russian Presidential Council on Cooperation with Religious Associations, member of the Federation Council's Consultative Council on Inter-ethnic and Interreligious Relations and Interaction with Religious Associations (Moscow, Russian Federation).

Co-chairmen of the editorial board

Abylgaziev, Igor, Dr. Sci. (Hist.) prof., director of the Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, prof. of the Faculty of History, research manager and head of the Department of Geopolitics and Diplomacy at the Faculty of Global Processes, Lomonosov Moscow State University, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Moscow, Russian Federation).

Arafi, Ali Reza (Ayatollah), Dr. Sci. (Pedag.), president of Al-Mustafa International University, member of the Supreme Council of the Cultural Revolution, head of the International Islamic Center in Kum (Kum, Iran).

Gafurov, Ilshat, Dr. Sci. (Econ.), prof., member, presidium member of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, rector of Kazan (Volga region) Federal University, chairman of the Council of Rectors of the Republic of Tatarstan, deputy, member of the Committee of the Council of State of the Republic of Tatarstan on Culture, Science, Education and National Issues (Kazan, Russian Federation).

Naumkin, Vitaly, Dr. Sci. (Hist.), prof., member of the Russian Academy of Sciences, scientific director of the Institute of Oriental Studies (Russian Academy of Sciences), head of the Department of Regional Issues of International Relations of Lomonosov Moscow State University, member of the scientific board under the Security Council of Russia, member of the scientific board under the foreign minister of Russia, chairman of the Scientific Advisory Board for Studying Religious Materials under the Russian Ministry of Justice, member of the Migration Commission under the Russian Presidential Council for Interethnic Relations (Moscow, Russian Federation).

Piotrovsky, Mikhail, Dr. Sci. (Hist.), prof., member of the Russian Academy of Sciences, dean of the Faculty of Oriental Studies (St. Petersburg State University), director of the State Hermitage Museum, member of the Presidential Council for Science and Education, presidium member of the Presidential Council for Culture and Art, member of the Scientific Expert Council under the Chairman of the Federation Council of the Federal Assembly of the Russian Federation (Saint-Petersburg, Russian Federation).

Sadovnichiy, Victor, Dr. Sci. (Phys.-Math.), prof., member of the Russian Academy of Sciences, member of the Presidium of the Russian Academy of Sciences, rector of Lomonosov Moscow State University, member of the Presidential Council on Science and High Technologies, member of the Presidential Council for the Implementation of the Priority National Projects, president of the Russian Union of Rectors, president of the Eurasian University Association, member of the Scientific Expert Council under the Chairman of the Federation Council of the Federal Assembly of the Russian Federation, member of the Board of the Ministry of Education and Science, member of the Academic Council under the Security Council of Russia, member of the Committee on the Russian Language under the Government of Russia.

Members of the editorial board

Abashin, Sergey, Dr. Sci. (Hist.), prof. of the European University in Saint Petersburg (Saint-Petersburg, Russian Federation).

Akayev, Vakhit, Dr. Sci. (Philos.), prof., member of the Academy of Sciences of Chechnya, head research ass. at the Kh. I. Ibragimov Interdisciplinary Research Institute of the Russian Academy of Sciences, member of the Higher Attestation Commission's expert council on Theology under the Russian Ministry of Education (Grozny, Russian Federation).

Babajanov, Bekhtier, Dr. Sci. (Hist.), leading researcher of the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of Uzbekistan (Tashkent, Uzbekistan).

Basyuni, Juda, Ph. D., prof., dean the 'Nur' Kazakh-Egyptian University of Islamic Culture (Almaty, Kazakhstan).

Delokarov, Kadyrbech, Dr. Sci. (Philos.), prof. of the UNESCO Chair, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russian Federation).

Derbisali, Absattar, Dr. Sci. (Philol.), prof., member of the Academy of Sciences of Kazakhstan, director of Suleymanov Institute of Oriental Studies under the Committee of Science of the Ministry of Education of Kazakhstan (Almaty, Kazakhstan).

Drobizheva, Leokadia, Dr. Sci. (Hist.), prof., chief researcher, head of the Center for Interethnic Relations Research, the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences, member of the Commission on Monitoring and settlement of conflicts in the sphere of international relations, member of the working group for the implementation of the Strategy of governmental national policy of the Russian Federation until 2025 adopted by the Presidential Council for Interethnic Relations, member of the Federation Council's Consultative Council on inter-ethnic and inter-religious Relations and Interaction with Religious Associations (Moscow, Russian Federation).

Frolov, Dmitry, Dr. Sci. (Philol.), prof., corresponding member of the Russian Academy of Sciences, head of the Department of Arabic Philology, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).

Gaman-Golutvina, Oksana, Dr. Sci. (Polit.), head of the Department of Comparative Political Studies, Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation, chairperson of the Federal Educational and Methodological Association in the Higher Education System on larger types of specialization and training areas 41.00.00 Political and Regional Studies (Moscow, Russian Federation).

Gorshkov, Mikhail, Dr. Sci. (Philos.), member of the Russian Academy of Sciences, director of the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences, member of the Scientific Expert Board under the Chairman of the Council of Federation of the Federal Assembly of the Russian Federation, member of the Expert Board for Scientific Projects under the Russian Science Foundation (Moscow, Russian Federation).

Ibrahim, Taufik, Dr. Sci. (Philos.), prof., Deputy chairman of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Education and Science of the Russian Federation, chairman of the Russian Society of Islamicists (Moscow, Russian Federation).

Kemper, Michael, Ph. D. (Hist.), prof. of the Research group of European Studies, the Department of European Studies, University of Amsterdam (Amsterdam, Netherlands).

Khairtdinov, Damir, Cand. Sci. (Hist.), deputy chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation for Education, Science and Culture, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Moscow, Russian Federation).

Knysh, Alexander, Dr. Sci. (Hist.), prof. of Islamic Studies, Department of Middle Eastern Studies, Michigan State University (Ann Arbor, USA), head of the Laboratory for analysis and modeling of social processes (political Islam/Islamism: theory and practice from Historic and Comparative Prospective), the Faculty of Oriental Studies, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russian Federation).

Kosach, Grigory, Dr. Sci. (Hist.), prof. of the Chair of Modern East, Department of History, Political Science and Law, Russian State University for the Humanities, expert of the Institute of the Middle East (Moscow, Russian Federation).

Landa, Robert, Dr. Sci. (Hist.), prof., chief researcher, Center for the Research of General Problematics in Modern East, Institute of Oriental Studies (Russian Academy of Sciences), member of the scientific board of the Russian Academy of Sciences for the problems

of African countries under the Department of Global Issues and International Relations, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

Meyer, Mikhail, Dr. Sci. (Hist.), prof., president of the Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).

Mikhailov, Vyacheslav, Dr. Sci. (Hist.), prof., head of the Department of National and Federative relations, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, member of the presidium, head of the working group for the implementation of the Strategy of Governmental National Policy of the Russian Federation until 2025 adopted by the Russian Presidential Council for Interethnic Relations, Member of the Federation Council's Consultative Council on inter-ethnic and inter-religious relations and interaction with religious associations (Moscow, Russian Federation).

Pleis, Yakov, Dr. Sci. (Hist.; Polit. Sci.), prof., head of the Department of General Political Sciences, Financial University under the Government of the Russian Federation (Moscow, Russian Federation).

Ponedelkov, Alexandr, Dr. Sci. (Polit. Sci.), prof., head of the Department of Political Science and Ethnical Policies of the South-Russian Institute of Management, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, member of the experts' council of the High Qualification Commission on Political Science under the Russian Ministry of Education and Science (Rostov-on-Don, Russian Federation).

Ramadan, Tariq, Ph. D. in Arabic and Islamic Studies, prof. of Contemporary Islamic Studies, Oxford University, President of the European Muslim Network in Brussels, member of the International Union of Muslim Scholars (Oxford, United Kingdom).

Rodionov, Michael, Dr. Sci. (Hist.), prof., prof. of the Faculty of Oriental Studies, Saint-Petersburg State University, head of the Department of South and South-West Asia, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (Saint-Petersburg, Russian Federation).

Ryakhovsky, Sergei, Dr. of Theology, Senior Bishop of the Russian Union of Christians of Evangelical Faith (Pentecostals) and co-chairman of the Advisory Council of the Heads of Protestant Churches of Russia, member of the Russian Presidential Council for Cooperation with Religious Associations, member of the Civic Chamber of Russia, Member of the Federation Council's Consultative Council on Inter-ethnic and Interreligious Relations and interaction with religious associations (Moscow, Russian Federation).

Shabrov, Oleg, Dr. Sci. (Polit. Sci.), prof., head of the Department of Political Science and Political Management, Faculty of Civil Service, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, deputy chairman of expert committee of the High Qualification Commission on Political Science under the Russian Ministry of Education and Science, president of the Academy of Political Science (Moscow, Russian Federation).

Sharkov, Felix, Dr. Sci. (Sociol.), prof., deputy director of the Department of Journalism, head of the Department of PR and Media Policy, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, president of the International Academy of Communicology, expert of the Expert Content Selection and Advisory Committee (RCAB/ECSAC for SCOPUS) (Moscow, Russian Federation).

Shutov, Andrei, Dr. Sci. (Hist. Sci.), prof., dean of the Faculty of Political Studies, head of the Department of History And Theory of Politics, Lomonosov Moscow State University, chairman of the expert committee of the High Qualification Commission on Political Science under the Russian Ministry of Education and Science, chairman of the Council for Political Science under the Educational and Methodical Association of Higher Education Institutions of the Russian Federation on Classical University Education, co-chairman of the Russian society of political scientists (Moscow, Russian Federation).

Solovyov, Alexandr, Dr. Sci (Polit. Sci.), prof., head of the Department of Political Analysis, Faculty of Public Administration, Lomonosov Moscow State University, prof. of the Department of Political Theory, Faculty of Political Studies, Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation, member of the expert committee of the High Qualification Commission on Political Science under the Russian Ministry of Education and Science (Moscow, Russian Federation).

Syukiyaynen, Leonid, Dr. Sci. (Law), prof. in ordinary, prof. of the Department of History and Theory of Law of the National Research University 'Higher School of Economics', member of the State Duma's Expert Council on the Affairs of Public Organizations and Religious Associations (Moscow, Russian Federation).

Timofeeva, Lidia, Dr. Sci. (Polit. Sci.), prof., deputy head of the Department of Political Science and Political Management, Institute of Social Sciences, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, vice-president, chairman of the board of the Russian Association of Political Science (Moscow, Russia).

Vasilyev, Alexey, Dr. Sci. (Hist.), member of the Russian Academy of Sciences, director of the Institute of African Studies, Russian Academy of Sciences, head of chair of African and Arab Studies, People Friendship University of Russia (Moscow, Russian Federation).

Zorin, Vladimir, Dr. Sci. (Polit. Sci.), prof., assistant director of the N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnography and Anthropology (Russian Academy of Sciences), deputy chairman of the expert committee of the High Qualification Commission on Political Sciences under the Russian Ministry of Education and Science, member of Scientific Board under the Russian Security Council, member of the presidium, chairman of the commission on monitoring and settlement of conflicts in the sphere of international relations of the Russian Presidential Council on Interethnic Relations, member of the Federation Council's Consultative Council on Inter-ethnic and Inter-religious Relations and Interaction with Religious Associations (Moscow, Russia).

EDITORIAL COUNCIL

Editor-in-Chief

Mukhetdinov, Damir, Cand. Sci. (Polit.), first deputy chairman of the Spiritual Administration of Muslims of the Russian Federation, senior fellow at the Department of Arabic Philology, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, rector of Moscow Islamic Institute, prof. of Saint Petersburg State University, member of the Civic Chamber of the Russian Federation, member of the Commission on Improvement of Legislation and Law Enforcement under the Russian Presidential Council on Cooperation with Religious Associations, member of the Public council of the Federal Agency for Ethnic Affairs, member of the working group of the Russian Government Commission on Religious Organizations, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Moscow, Russia).

Khabutdinov, Aydar, Dr. Sci. (Hist.), chairman of the editorial council, prof., prof. of the Kazan branch of the Russian State University of Justice, prof. of Institute of International Relations, Kazan (Volga) Federal University, Member of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Education and Science of the Russian Federation (Kazan, Russian Federation).

Members of the editorial council

Akkieva, Svetlana, Dr. Sci. (Hist.), leading researcher of the Institute of Humanitarian Studies under the Government of Kabardino-Balkaria and the Kabardino-Balkarian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences (Nalchik, Russian Federation).

Alexeev, Igor, Cand. Sci. (Hist.), associate professor of the Department of Modern East, the Faculty of History, Political Science and Law (History and Archives Institute, Russian State University For the Humanities), scientific programs director of Marjani Foundation (Moscow, Russian Federation).

Alikberov, Alikber, Cand. Sci. (Hist.), head of the Center for Central Asian, Caucasus and Ural-Volga Studies, deputy director of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth

knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Moscow, Russian Federation).

Bernikova, Olga, Cand. Sci. (Philol.), ass. prof. of the Department of Arabic Philology, the Faculty of Oriental Studies, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russian Federation).

Dyakov, Nikolay, Dr. Sci. (Hist.), prof., head of the Department of Middle EaHistory, Faculty of Oriental Studies, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russian Federation).

Efremova, Natalia, Cand. Sci. (Philos.), senior researcher, Department of Eastern Philosophies, Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

Khairutdinov, Ramil, Cand. Sci. (Hist.), ass. prof., director of the Institute of International Relations, Kazan (Volga region) Federal University, member of the working group for the implementation of the Strategy of governmental national policy of the Russian Federation until 2025 adopted by the Presidential Council for Interethnic Relations, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Kazan, Russian Federation).

Kirillina, Svetlana, Dr. Sci. (Hist.), prof. of the Department of History of Near and Middle East, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).

Kudryashova, Irina, Cand. Sci. (Polit. Sci.), ass. prof. of the Department of Comparative Political Studies of Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation (Moscow, Russian Federation).

Kyamilev, Said, Cand. Sci. (Philol.), chief researcher of the Centre for Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, member of The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought (Jordan), member of the Supreme Council for Education, Science and Culture for Muslims (ISESCO), Russian representative of the ISESCO and Federation of the Universities of the Islamic World (Moscow, Russian Federation).

Mchedlova, Maria, Dr. Sci. (Polit. Sci.), head of the Department of Comparative Political Studies, Peoples' Friendship University of Russia, chief researcher at the Center 'Religion in Financial support for the publication is provided by the Foundation for the Support of Islamic Culture, Science and Education Contemporary Society', Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

Mukhametshin, Rafik, Dr. Sci (Polit.), Prof., chairman of the Council for Islamic Education, member of the Presidium of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, head of the Bolgar Islamic Academy, deputy chairman of the Spiritual Administration of Muslims of Tatarstan, member of the working group on the implementation of the Program for the training of specialists with in-depth knowledge of the history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia, a member of the Expert Council under the Council for Religious Affairs under the Cabinet of Ministers of the Republic of Tatarstan (Kazan, Russian Federation).

Pavlova, Olga, Cand. Sci. (Pedag.), ass. prof. of the Department of Ethnic Psychology and Psychological Problems of Multicultural Education, Moscow State University of Psychology & Education (Moscow, Russian Federation).

Pochta, Yuri, Dr. Sci. (Philos.), prof., prof. of the Department of Comparative Political Science, Faculty of Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russian Federation (Moscow, Russian Federation).

Redkin, Oleg, Dr. Sci. (Philol.), head of the Department of Arabic Philology, Faculty of Oriental Studies, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russian Federation).

Seidova, Goulchokhra, Cand. Sci. (Philos.), prof., Teacher Emeritus of the Republic of Dagestan, head of the Department of Humanitarian Studies, Dagestan State University, Derbent branch, Head of the Department of the UNESCO Chair in Comparative Studies of Spiritual Traditions, their Specific Cultures and Interreligious Dialogue in the North Caucasus (Derbent, Russian Federation).

Senyutkina, Olga, Dr. Sci. (Hist.), prof. of the Department of Culturology, History and Ancient History, Dobrolyubov Linguistics University of Nizhny Novgorod, Member of the expert council on theology of the Higher Attestation Committee under the Ministry of Education and Science of the Russian Federation (Nizhny Novgorod, Russian Federation).

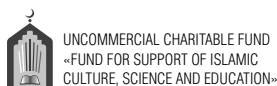
Solki, Khamid Reza, Ph. D. (Theol.), prof., vice-rector of Al-Mustafa International University (Kum, Iran).

Solodovnik, Dilara, Cand. Sci. (Hist.), ass. prof., deputy director, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, head of UNESCO Chair of Institute of Asian and African Studies of Lomonosov Moscow State University, member of the working group on the organization and control over the implementation of the program for the training of specialists with in-depth knowledge of history and culture of Islam, Ministry of Education and Science of Russia (Moscow, Russian Federation).

Suleymanova, Shukran, Dr. Sci. (Polit. Sci.), prof. of the department of PR and Media Policy, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russian Federation).

Syzdykova, Zhibek, Dr. Sci. (Hist.), head of the Department of Central Asian and Caucasus Studies, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).

Zolotukhin, Vsevolod, deputy editor-in-chief, deputy chairman of the editorial council, Cand. Sci. (Philos.), managing editor, ass. prof., School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russian Federation).



Financial support for the publication is provided by the Fund for Support of Islamic Culture, Science and Education

© 2019 The editorial board of "Islam in the Modern World"

© 2019 "Medina" Publishing House LLC

CONTENTS

THEOLOGICAL THOUGHT OF THE MEDIEVAL ISLAM

Ilshat R. Nasyrov

Proofs of the Existence of God in Islamic Theology (Kalam) 23

THEOLOGICAL THOUGHT OF THE MODERN ISLAM

Damir V. Mukhetdinov

The Sketches of Religious Renewal
in the Islamic Neomodernism 48

Abdula A. Kamaev

N. H. Abu Zaid: His Life and Ideas 71

ISLAMIC POLITICAL THOUGHT

Furrukhjon Q. u. Tojidinov

The Theory of State System in the Early Works
of Abu Hasan al-Mawardi 89

FROM THE HISTORY OF MUSLIMS OF RUSSIA

Yusup M. Guseynov

The Fight Against Ādats and Shari'a in the Family Life
of Kumyks in the First Soviet Decades 107

ISLAM IN SOCIAL AND POLITICAL LIFE OF COUNTRIES AND NATIONS

Marietta T. Stepanyants

Overcoming Stereotypes
(Factors Which Provoke Islamophobia) 121

Timur R. Khayrullin

Iranian Political Islam and the Yemeni Crisis 135

Kamil N. Akhmadeev

Theoretical and Methodological Grounds of Research
of Ethnopolitical Project of Crimean Tatars 151

Kanatbek S. Murzakhililov

Risks of Religious Radicalization in Kyrgyzstan 167

Sergey A. Manenkov

The Clan Aspect of the Somali Piratic Problem 181

*ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
В СРЕДНЕВЕКОВОМ ИСЛАМЕ*







26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-2-23-46

И. Р. Насыров

Институт философии Российской академии наук

АРГУМЕНТЫ В ПОЛЬЗУ БЫТИЯ БОГА В КАЛАМЕ

НАСЫРОВ Ильшат Рашитович —

д-р филос. наук, вед. науч. сотр.,

Институт философии Российской академии наук

(109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).

E-mail: ilshatn60@mail.ru

Аннотация. В данной статье рассматриваются аргументы в пользу существования Бога в мусульманской рациональной/философской теологии (*калам*). Методы доказательства существования Бога, предложенные мутакаллимами, представителями ведущих школ калама (мутазилизм, ашаризм и матуридизм), объясняются в связи с их поисками логического обоснования коранического утверждения о Боге как первоначале и причине творения мира. Из трех видов аргументации в пользу существования Бога (космологическая, телеологическая и онтологическая) мусульманские теологи в основном предпочитали космологическое доказательство. Хотя они не исключали телеологическую аргументацию из числа доказательств бытия Бога, она играла вспомогательную роль. Некоторые видные ашаритские теологи, как, например, ал-Газали, сочетали аргументы в пользу существования Бога с доказательствами, заимствованными из фалсафы. Особое внимание в статье уделяется доказательствам бытия Бога в учении Абу Мансура ал-Матуриди, основоположника и эпонима матуридитской школы. Это объясняется тем, что ее представители распространяли учение ал-Матуриди среди мусульман ханафитов Мавераннахра (Средняя Азия), Казахстана, Волго-Уральского региона, а также европейской части и Западной Сибири бывшей Российской империи.

Ключевые слова: доказательство существования Бога, космологическое доказательство, телеологическое доказательство, мутазилитская, ашаритская и матуридитская школы калама.

Для цитирования: Насыров И. Р. Аргументы в пользу бытия Бога в каламе // Ислам в современном мире. 2019; 2: 23–46;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-2-23-46

Статья поступила в редакцию: 15.03.2019

Статья принята к публикации: 12.05.2019

Как и христианские теологи, мусульманские теологи-мутакаллимы разрабатывали рациональные доказательства бытия Бога с целью сделать очевидным для разума его существование. Калам (мусульманская философская теология) и возник в качестве доктринального учения, опирающегося на рационалистический подход при обсуждении основных положений мусульманского вероучения и решении проблем богословского характера¹. Наряду с доводами из Корана и мусульманского предания (Сунна)² в пользу существования Бога теологи-мутакаллимы опирались также на доказательства, восходящие к метафизическим учениям античных мыслителей.

Что касается Корана, то в нем присутствуют логические приемы для обоснования существования Бога, как, например, умозаключения по аналогии, приведение библейских историй и т. д. Коран апеллирует к вере арабов-идолопоклонников и иноверцев из числа иудеев и христиан в высшего Бога как создателя и дарителя благ («Если ты спросишь их: “Кто ниспосылает с неба воду и оживляет ею землю после того, как она умерла?” — они непременно скажут: “Аллах”»³, и т. д.), к предвечному Завету (*мисак*), согласно которому люди еще до своего существования признали истинность Бога⁴; к уму человека, размышления которого обязательно должны привести его к признанию единого Бога⁵;

¹ Расцвет калама в его первой подлинно философской школе — мутазилитской — пришелся на первую половину IX в. Затем в XI в. мутазилизм в качестве ведущей школы калама сменился ашаризмом, основанным 'Абу-л-Хасаном ал-Ашари. Кроме мутазилизма и ашаризма, в рамках суннитского ислама сложились еще два богословских направления — школы Абу Мансура ал-Матуриди и Абу Джа'фара ат-Тахави (ум. 933). Доктринальная школа последнего не заняла значимого места в истории калама, поэтому ниже будут рассмотрены методы обоснования бытия Бога, выдвинутые представителями мутазилизма, ашаризма и матуридизма.

² Сунна (араб. «обычай», «пример») — мусульманское предание о высказываниях и поступках пророка Мухаммада; пример жизни Мухаммада как образец и руководство для мусульман.

³ Коран, 29: 63. Здесь и далее цит по: Священный Коран / смысловой перевод с комментариями. М.: ИД «Медина», 2015.

⁴ «Разве Я — не ваш Господь (Который оберегает и хранит вас)?» Они сказали: «Да, мы свидетельствуем»» (Коран, 7: 172).

⁵ Коран, 26: 7; 26: 92–93; 36: 78–79 и т. д.

к гармонии и целесообразности в мире как доказательствам существования мудрого Творца всего сущего¹; к инстинктивному обращению людей к Богу в минуты опасности или при болезни и страданиях и к представлению о пророках как об избранных Богом людях, ниспосланных в ходе длительной истории человечества для того, чтобы довести до своих соплеменников Божий Закон.

Что же касается обращения исламских теологов-мутакаллимов к аргументации, восходящей к метафизической традиции в античной философии, то предпосылкой для этого стали интенсивные контакты с представителями других религий и учений. Эти контакты сопровождались полемикой по различным богословским вопросам, в том числе по такому важнейшему для мусульман основоположению их вероучения, как существование единого и единственного Бога. Логические приемы, используемые в Коране для обоснования бытия Бога (умозаключения по аналогии и т. д.), послужили в каламе основанием для придания законной силы аргументам в пользу существования Бога с помощью доказательств, выдвинутых представителями античной философии для обоснования главных принципов своих учений².

Существуют три формы аргументации в пользу существования Бога, восходящие к древнегреческим мыслителям, — космологическая, телеологическая и онтологическая. Например, космологическая аргументация, выдвинутая Платоном в «Законах»³ и Аристотелем в «Метафизике»⁴, представляет собой доказательство от случайности мира, мыслительный переход от случайного бытия (существующего благодаря другому) к необходимому и самодостаточному бытию: из контингентности (случайность, не-необходимость) существования конечных вещей делается вывод о существовании реальности, которая в качестве первопричины является причиной существования остальных вещей. Так доказывалось существование Бога, понимаемого как «душа» (Платон) или «перводвигатель» (Аристотель).

Телеологическое доказательство бытия Бога традиционно возводят к Сократу. Суть этой аргументации состоит в доказательстве существования мудрого и разумного устроителя всего сущего со ссылкой на целесообразную упорядоченность мира, на гармонию, царящую в нем.

И, наконец, онтологическая аргументация в пользу существования Бога, возводимая к Пармениду, строится на том, что из мысли о нечто делается заключение о необходимости его существования. Парменид, отталкиваясь от принципа тождества бытия и мышления, полагал, что

¹ Коран, 2: 164; 7: 54; 39: 5; 67: 3.

² См. Насыров И. Р. Доказательства существования Бога в исламской теологии (каламе) // Вестник ПСТГУ. Серия I: «Богословие. Философия. Религиоведение». 2017. Вып. 73. С. 53–68.

³ См. Платон. Законы (X) / Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 4. С. 341–373.

⁴ Аристотель. Метафизика (XII, 6–7). Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 306–311.

необходимый характер мысли влечет за собой вывод, что бытие существует¹. Все те, кто из идеи о Боге как абсолютно совершенном делает вывод, что Бог существует не только в мысли, но и в действительности, опираются на монизм парменидовского типа.

Доказательства бытия Бога в мутазилизме

Главной аргументацией в каламе в пользу существования Бога стало космологическое доказательство, или довод от возникновения мира (*худус ал-'алам*). Мутазилиты для объяснения связи Бога и мира выдвинули учение о творении, согласно которому Бог выступает в качестве Становителя возникших вещей², а творение им последних (вещей мира) следует понимать как придание атрибута существования сущностям, доселе пребывавшим в состоянии небытия³. С этой точки зрения, творение Богом вещей есть их перевод из «интеллигибельной вещности» в «феноменальную вещность», или из одной модальности их наличия, характеризующейся атрибутом небытия, в другую, характеризующуюся уже атрибутом существования. Мутазилиты были первыми исламскими мыслителями, кто обратился к подлинно философскому исследованию, а именно к тому, которым и должна заниматься, по мысли Аристотеля, метафизика, «первая философия», — к исследованию *конечных начал* сущего⁴.

Исходя из аксиоматического для них положения, что Бог является вечным сущим⁵, мутазилиты делали вывод, что есть два вида сущего — 1) вечный сущий (Бог)⁶ и 2) множество возникших сущих (вещи мира). Мутазилиты (а после них и остальные исламские теологи-мутакаллимы) для описания явлений феноменального мира использовали термины «субстанция» (*джавхар*) и «акциденция» (*'арад*). Акциденция понималась ими в аристотелевском смысле — как обозначение любых пространственно-временных, качественно-количественных свойств тела (цвет, вкус, запах, теплота, холод, влажность, сухость и т. п.; движение и покой; измерения и фигуры; состояния; человеческие чувства и т. д.)⁷. Согласно точке зрения мутазилитов, которую разделяли в дальнейшем

¹ Кричевский А. В. Доказательства бытия Бога // Новая философская энциклопедия [далее: НФЭ]. М.: Мысль, 2010. Т. 1. С. 285–286.

² «Начало знания о Боге заключается в том, что у тел есть Становитель (*мухдис*)» (см. *Абд ал-Джаббар*. Ал-Мухит би-т-таклиф. Каир: Ад-Дар ал-мисрийа ли-т-та'лиф ва-т-тарджима, б. г. С. 30).

³ Ибрагим Т. Калам // НФЭ. Т. 2. С. 197–198.

⁴ «То, что мы ищем, — это начала и причины существующего» (см. *Аристотель*. Метафизика // Сочинения: в 4 т. М.: Мысль. 1976. Т. 1. С. 180).

⁵ «Он — Первый и Последний, Явный и Сокровенный...» (Коран, 57: 3).

⁶ См.: *ал-Ашари*. Макалат аль-исламийин ва ихтилаф аль-мусаллин. Бейрут: Дар Садир, 2006. С. 282; *Абд ал-Джаббар*. Шарх ал-усул ал-хамса. Каир: Мактаба Вахба, 1996. С. 181.

⁷ См.: *ал-Ашари*. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. С. 176–177.

и представители других школ калама, акциденция нуждается в субстанции/субстрате, но сама не в состоянии быть субстратом для иной акциденции. Акциденция также является привходящим, а не имманентным качеством субстанции/тела. Возникают не только акциденции, но и тела (*аджсам*, ед.ч. *джисм*)/субстанции. Это доказывалось следующим образом: а) всякое тело неотделимо от акциденций; б) акциденции — возникшие; в) неотделимое от возникших также является возникшим¹. Таким образом, мир в целом как совокупность тел является возникшим.

Из утверждения о возникновении мира мутазилиты делали вывод о существовании Бога, «Становителя»/«Явителя» (*мухдис*) всех возникших тел². Аргументация мутазилитов в пользу существования вечного Сущего (Бог) состоит из нижеследующего. Если предположить, что Бог не является вечным сущим, то он является возникшим (*мухдас*). В таком случае Бог уже сам нуждается в становителе (*мухдис*). Тогда этот другой становитель должен, в свою очередь, быть либо вечным, либо возникшим. Но тогда он будет нуждаться в становителе, а для последнего также будет нужен становитель, и в итоге следует сделать заключение о наличии бесконечной цепи становителей³. Из необходимости избегать дурной бесконечности (*масалсул*) делался вывод, что становитель/явитель вечен, что есть вечный Явитель вещей, Бог⁴.

Видный мутазилит Абд ал-Джаббар (935–1025) по прозвищу «Кади ал-кудат» (главный судья), или просто «Кади» (судья), приводит доказательство бытия Бога от возникновения мира в своем сочинении «Толкование пяти основ [калама]» (шарх ал-усул [ал-хамса] в таком виде: «Так как ты уже знаешь это и желаешь доказать при помощи [возникших] тел существование Всевышнего Бога, то ты вправе в начале сделать утверждение об их возникновении и что у них есть Явитель/Становитель (*мухдис*), несхожий с нами, и Он есть Всевышний Бог»⁵).

Еще одним из видов космологического доказательства бытия Бога является аргумент от соединения противоположностей, выдвинутый мутазилитским мыслителем Ибрахимом ан-Наззамом (775–845), о котором сообщают, что он «прочитал много книг [греческих] философов и смешал их учения с учениями мутазилитов»⁶. Согласно ан-Наззаму, только Бог в силах реализовать сосуществование противоположностей в вещах (например, жар и холод в человеческом теле), что сам человек

¹ *Ат-Тафтазани*. Шарх ал-макасид. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа, 2011. Т. 2. С. 313.

² *‘Абд ал-Джаббар*. Ал-Мухит би-т-таклиф. С. 39, 97.

³ *‘Абд ал-Джаббар*. Шарх ал-усул ал-хамса. С. 181.

⁴ «Так как все это — возникшее, то необходим Становитель [возникшего] в силу невозможности бесконечной регрессии (*масалсул*)» (см.: *ал-Исфাহани*, *‘Абу ‘Али Ахмад*. Ал-Азмина ва-л-амкина. Б.м., б.г. С. 28; см. также: *‘Абд ал-Джаббар*. Шарх ал-усул ал-хамса. С. 181.

⁵ *‘Абд ал-Джаббар*. Шарх аль-усул ал-хамса. С. 94.

⁶ *Аш-Шахрастани*, *Мухаммад*. Китаб ал-милал ва-н-нихал. Бейрут: Дар ал-ма‘риф, 1983. Т. 1. С. 53–54.

осуществить не в состоянии. Ан-Наззам приводил в пример подобные эмпирические факты соединения противоположностей в виде горячего и холодного в одном теле и утверждал, будто они соединяются не сами по себе, так как они являются противоположностями, и будто есть существо, которое соединяет их, принуждая эти противоположности к соединению, что противоречит их природе. «А потому это их соединение, несмотря на их противоположность, указывает на то, что их соединитель является их создателем»¹.

После приведения доказательств бытия Бога мутазилиты делали заключение, что извечный Явитель/Становитель — един. Например, Абд ал-Джаббар для этой цели использовал аргумент от взаимопротивоположения, один из вариантов космологического доказательства. «Всевышний Бог — единый, нет второго... Если бы наряду со Всевышним Богом был второй вечный [бог], то последний с необходимостью был бы подобен ему (Богу. — *И. Н.*), ибо вечность — из числа сущностных [божественных] атрибутов, а разделение [ими одного атрибута] влечет необходимость подобия и разделения других атрибутов. Если же будет так, а Всевышний Вечный [Бог] является могущим благодаря себе, то и другой [бог] будет могущим благодаря себе. И тогда обязательно случится взаимопротивоположение между ними»². Из необходимости избегать абсурдного заключения он делал вывод, что Бог — един и единствен.

Как мы видим, доказательство существования Бога от возникновения (*худус*) вещей, приводимое мутазилитами, является вариантом космологического аргумента, восходящего к античной метафизике. Мусульманские теологи уже на первом (мутазилитском) этапе калама просто модифицировали этот способ аргументации. Они заменили исходную предпосылку Аристотеля о различении потенциальности и актуальности на дуальность субстанции и акциденции³.

Обоснование бытия Бога ашаритами

В начале XII в. на смену мутазилизму в качестве ведущей школы калама пришел ашаризм — учение, основанное Абу ал-Хасаном ал-Ашари (874–936). Представители этой школы для доказательства существования Бога обращались не только к космологическому аргументу в различных его версиях, например, в виде аргумента от случайности качеств, но и к телеологическому (физико-теологическому) аргументу.

¹ *Ал-Хаййат, Абу-л-Хусайн*. Китаб ал-интисар. Каир: Дар ал-‘арабийя ли-л-китаб, 1980. С. 45.

² *Абд ал-Джаббар*. Шарх ал-усул ал-хамса. С. 277–278.

³ *Абд ал-Джаббар*. Шарх ал-усул ал-хамса. С. 92–115; *ал-Бакиллани*. Китаб ат-тамхид. Бейрут: Ал-Мактаба аш-шаркийя, 1957. С. 22; *аш-Шахрастани*. Нихайат ал-икдам фи ‘илм ал-калам. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийя. 2004. С. 12, 45, 99; *Ибн ‘Усман ибн Муса ‘Афанди*. Ал-Масалик фи-л-хилафиййат байна ал-мутакаллимин ва-л-хукама’. Бейрут: Дар Садир, Стамбул: Мактабат ал-иршад, 2007. С. 68.

Крупнейший ашаритский мутакаллим ал-Бакиллани (949–1013) начинает свое доказательство существования Бога с утверждения, что Бог представляет собой вечное сущее. Кроме вечного сущего (Бог), в мире есть возникшие сущие, существующие благодаря другому (Бог), существование которого, таким образом, предшествует их существованию¹. Это доказательство бытия Бога сводится к следующему: а) тела физического мира обладают относительным постоянством, но им свойственна непрерывная сменяемость акциденций (свойств), следовательно, необходимо существование некоей конечной причины непрерывной сменяемости акциденций тел; б) мир в целом есть совокупность возникших вещей, и каждая возникшая вещь должна иметь причину своего существования; в) у мира возникших вещей должна быть конечная причина, которой является Бог. Другими словами, у всего в физическом мире должна быть причина; каждое тело обладает лишь возможным существованием, так как тело неотделимо от акциденций, которые являются возникшими; неотделимое же от возникших само является возникшим, а потому его существование — возможное; из необходимости избегать дурной бесконечности делается заключение, что возникшие тела мира испытывают нужду в становителе (*мухдис*), тогда как сам последний не нуждается в становителе².

Другой ашарит — ал-Джувайни Абу ал-Ма‘али Абд ал-Малик (1028–1085) по прозвищу «Имам двух священных городов» (Имам ал-Харамайн) для обоснования бытия Бога обращался как к доказательству от возникновения, так и к аргументу от случайности качеств вещей. Космологическая аргументация в его варианте выглядит следующим образом. «Если допустить небытие безначального сущего, то либо оно должно с необходимостью перестать существовать в некоторые промежутки времени, либо следует предположить его небытие наряду с допустимостью непрерывности [его] существования. Тогда представление [его] небытия как необходимого будет абсолютно абсурдным, ибо вывод о необходимости [его] небытия влечет невозможность непрерывности существования [данного сущего]. Утверждающий подобное как будто бы говорит: “Невозможно, чтобы безначальное сущее оставалось существовать в данный определенный момент времени, и нельзя допустить предположение о его существовании в нем, хотя и утверждается его бесконечное существование, идентичность моментов времени и отсутствие влияния на допустимость и невозможность”. Ложность его [данного утверждения] известна и очевидна»³.

¹ Ал-Бакиллани. *Китаб ат-тамхид*. С. 16.

² Там же. С. 22–23.

³ Ал-Джувайни. *Аш-Шамил фи ‘усул ад-дин*. Каир: Дар ал-‘араб, 1988. С. 90.

Для обоснования существования Бога ал-Джувайни также приводит самостоятельное, прямое доказательство¹ от случайности качеств, основанной на учении о «партикуляризации» (*тахсыс*). Если у вещи, у которой есть конкретное свойство, может также быть и противоположное качество, то должен существовать и некий партикуляризатор, благодаря которому эта вещь получила именно эту конкретную характеристику. В одном из коранических рассказов о пророке Мусе (Моисей) сообщается, что на вопрос Фараона «Кто ваш Господь?» он ответил такими словами: «Господь наш — Тот, Кто придал облик всякой вещи, а затем указал всему путь»². Из-за схожести приводимого в Коране аргумента Моисея с аргументом от случайности качеств, последний получил название «Моисеево доказательство»³. Вот как излагает ал-Джувайни аргумент от случайности свойств: «Существование Вечного (*кадим*) не носит случайный характер, а все, что не носит случайный характер, является утвержденным и необходимым. Следовательно, доказано, что Вечный является бытийно-необходимым, так как если бы он был бытийно-случайным, то нуждался бы в партикуляризаторе (*мухассыс*)»⁴.

Ал-Газали (1058–1111), крупнейший мусульманский религиозный ученый, философ и приверженец ашаритской школы калама, ученик вышеупомянутого Абу ал-Ма‘али ал-Джувайни, для обоснования существования Бога, наряду с доводами из ревелятивного знания (ссылки на свидетельства Корана), в главе «Рациональное доказательство бытия Бога» своего самого известного сочинения «Возрождение наук о вере» (*Ихйа’ ‘улум ад-дин*) приводит доказательства с использованием аргументов, взятых из философии. Ал-Газали начинает с аргумента от возникновения. Этот довод он, как и его учитель ал-Джувайни, подкрепляет доказательством от случайности качеств, но только в виде вспомогательного аргумента, где вместо противоположных качеств фигурируют разные определенные моменты времени возникновения мира. «С точки зрения разума очевидным и бесспорным является то, что возникшее нуждается в создателе, который создает его. Этот мир — возникший, следовательно, он в своем возникновении, бесспорно, нуждается в создателе. Что касается нашего высказывания “Возникшее в своем возникновении, бесспорно, нуждается в создателе”, то это ясно и очевидно, ибо всякое возникшее отличается определенным временем [возникновения], наступление которого представимо в мыслях и раньше этого времени [, то есть времени, в котором осуществилось

¹ Ибрагим Т. К. Религиозная философия ислама. Калам. Казань: Казанский университет, 2013. С. 45.

² Коран, 20: 50.

³ Ибрагим Т. К. Религиозная философия ислама. Калам. С. 44–46.

⁴ Ал-Джувайни. Аш-Шамил фи ‘усул ад-дин. С. 91.

его возникновение], и позже его. И тогда определение (*тахсыс*) его возникновения именно этим временем [в котором оно возникло], а не тем, что было до него или после него, с необходимостью вызывает потребность в том, кто определяет (*мухассыс*) [это время]»¹.

Далее он подкрепляет доводы в пользу бытия Бога другими аргументами — от возникновения тел/субстанций и акциденций (движение и покой, соединения и разъединения, круги небесных тел и т. д.). Прибегая к доводу о необходимости избегать дурной бесконечности (*масалсул*), он делает вывод, что возникший мир нуждается в том, кто является Становителем/Явителем (*мухдис*), но сам не нуждается в становителе. «Материальные тела не лишены движения и покоя... они (движение и покой) — возникшие... все, что не лишено возникших [качеств] — само возникшее... Из этого следует вывод, что мир не лишен возникших качеств, а то, что не лишено возникших свойств, само является возникшим. А когда его возникновение подтверждено, то потребность его в Становителе является аксиомой... Всевышний Аллах — Вечный (*кадим*), не прекращавший существования, Извечный, не имеющий начала существования, напротив, Он — прежде всего и раньше всего живого и мертвого. Доказательством тому служит то, что если бы Он был возникшим, а не предвечным, то Он также нуждался бы в становителе, а этот его создатель, в свою очередь, — в другом становителе. И эта цепочка продолжалась бы до бесконечности. Из того, что превратилось в такую цепочку, не возникает ничего вообще или же заканчивается Предвечным становителем, который и есть начало. А это есть то искомое, которое мы называем Создателем мира, Кладущим ему начало, Становителем и Творцом»².

Наконец, по уже сложившейся традиции в каламе он приводит доказательство единства и единственности Бога с опорой на аргументацию от взаимопрепятствования: «Он (Бог. — *И. Н.*) — один, нет у него сотоварищей, нет ему подобного, единствен в своем творении и абсолютно независим в создании и изобретении... Разъяснение этому состоит в следующем. Если бы их (божеств) было двое и одно из них пожелало осуществить что-нибудь, то второе, если бы было принуждено оказывать первому помощь, было бы [существом] слабым, принуждаемым, бессильным и не было бы всемогущим божеством. А если бы это второе божество было способно противоречить и оказывать противодействие первому божеству, то второе божество было бы сильным, способным к принуждению, а первое божество — слабым и немощным и не было бы всемогущим божеством»³.

¹ Ал-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин. Бейрут: Дар ал-ма'риф, б. г. Т. 1. С. 106.

² Там же. С. 106.

³ Там же. С. 108.

Несмотря на то, что ашариты придерживались мнения, что Бог творит тела/субстанции и акциденции без побуждающей его к этому причины и благой цели¹, они также обращались и к телеологической аргументации в пользу существования Бога, то есть к доказательству от целесообразности (от целесообразной упорядоченности мира).

Например, ал-Ашари в сочинении «Книга проблесков» (*Китаб ал-лума'*) прибегает к телеологическому (физико-теологическому) аргументу, который основан на представлении о творении мира мудрым устроителем, побуждаемым к этому благой целью. «Если спросит кто-либо: “В чем состоит довод в пользу того, что у созданий есть Творец, который сотворил их, Устроитель, управляющий ими?”, то ответят [ему следующим образом]... Из того, что указывает на это — без ткача, создателя и устроителя хлопок не превратится в пряжу, а пряжа — в ткань. Ведь кто приобретет хлопок и станет ждать, что он (хлопок) превратится в пряжу, а затем в ткань, то такой человек расходится с разумом и впадает в глупость. Также будет глупцом тот, кто, выйдя в пустое место и не найдя там построенный дворец, станет ждать, когда глина сама, без рабочего и строителя, превратится в кирпичи, а кирпичи сложатся один за другим [в дворец]. Так как превращение капли семени в сгусток крови, затем — в эмбрион, затем — в плоть, кровь и кости еще чудеснее, то оно (превращение) тем более свидетельствует о создателе, создавшем каплю семени и переводившем ее из одного состояния в другое... Всевышний Аллах, напоминая своим созданиям о своей единственности, говорит: “На земле есть знамения для людей убежденных, а также в вас самих. Неужели вы не видите?”² — указывая им на их бессилие и нужду в Создателе, который создает их, и в Устроителе, который управляет ими»³.

Тут мы можем констатировать, что обращение ал-Ашари к телеологическому аргументу вступает в противоречие с его доктринальными воззрениями. Ведь он отверг этический ригоризм и рационализм мутазилитов (Бог творит только благое и обязан делать в отношении своих созданий лишь наиболее пригодное для них (*аслах*), этические ценности — объективны) и в итоге порвал с мутазилизмом, восстановив признание неподсудности Бога (о его решениях нельзя судить согласно человеческим представлениям о добре и зле)⁴. Он пишет: «36. [Мы говорим], что на земле из благого (*хайр*) и злого (*шарп*) случается только то, чего пожелает Бог, и что вещи сбываются по Его воле»... 37. [Мы

¹ Ал-Ашари, Абу-л-Хасан. Ал-Ибана 'ан 'усул ад-дийана. Каир: Дар ал-ансар, 1977. Т. 1. С. 23–25.

² Коран, 51: 20–21.

³ Ал-Ашари. Китаб ал-лума'. Каир: Матба'ат Миср, 1955. С. 17–19.

⁴ Аш-Шахрастани, Мухаммад. Китаб ал-милал ва-н-нихал. Т. 1. С. 94; аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Ислам / пер. с араб., введ. и коммент. С. М. Прозорова. М.: Издательство «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1984. С. 89–90.

говорим], что нет творца, кроме Бога, и что поступки людей сотворены и предопределены Им»¹.

Также можно увидеть схожее противоречие между рациональной аргументацией ал-Газали в пользу существования Бога и его доктринальными ашаритскими воззрениями. С одной стороны, он разделяет тезис ал-Ашари о волюнтаристском начале Бога, согласно которому Бог является источником как добра, так и зла, и не обязан заботиться о самом пригодном для людей. В уже упоминавшемся трактате «Возрождение религиозных наук» (*Ихйа' улум ад-дин*) ал-Газали пишет: «Бог поступает со своими рабами так, как пожелает. Он не обязан заботиться о самом пригодном (*аслах*) для своих рабов, так как мы уже упомянули о том, что Он ничем не обязан [никому], нет, даже немыслима применительно к Нему необходимость»². Муртада аз-Забиди (1732–1790), поздний комментатор этого сочинения ал-Газали, следующим образом разъясняет вышеприведенные слова: «“Бог поступает со своими рабами так, как пожелает”. Хотя бы и поселил Он всех людей в раю, пусть даже при отсутствии их покорности [Ему] в прошлом (в земном мире. — И. Н.), — Он имеет право на это. Или отправил бы Он их всех в ад, даже при отсутствии их ошибок (прегрешений), — Он вправе на это, ибо распоряжается как царь в своем владении»³.

С другой стороны, ал-Газали пытался дистанцироваться от индетерминизма и окказионализма ашаритов при объяснении природных явлений и человеческих действий волюнтаристским (прямым) вмешательством Бога. Для логического обоснования аксиоматичного для него положения Корана о Боге как первоначале мира и его первопричине он трактует причинность при помощи двух понятий — «[извечный] приговор [Бога]» (*када'*) и «предопределение» (*кадар*). Используя понятие «предопределение» (*кадар*) с коннотацией «определение»/«исчисление», ал-Газали пишет, что приговор (*када'*), который Бог с извечности выносит так, как того пожелает, не входит в противоречие с «предопределением» (*кадар*), которое нужно понимать как развертывание в пространстве и времени одномоментного вечного приговора Бога обо всем сущем уже в виде последовательной причинно-следственной цепи актуальных событий в мире. «Напротив, связь причин со следствиями и есть первый приговор (*када'*), который [состоялся] словно в мгновение ока или даже быстрее. Постепенное же, детальное упорядочение следствий согласно точному порядку причин есть “предопределение” (*кадар*)»⁴.

¹ Ал-Ашари, Абу-л-Хасан. Ал-Ибана 'ан 'усул ад-дийана. Т. 1. С. 23.

² Ал-Газали. Ихйа 'улум ад-дин. Т. 1. С. 196.

³ Аз-Забиди, Мухаммад. Итхаф ас-садат ал-муттакин. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас ал-'араби, 1994. Т. 2. С. 186.

⁴ Ал-Газали. Ихйа 'улум ад-дин. Т. 1. С. 329.

Ал-Газали пытался достичь компромисса между каламом и философией — арабо-мусульманским перипатетизмом (*фалсафа*)¹. Вопреки мнению ашаритов, полагавших, что отношение Бога к людям и событиям в мире является волюнтаристским (он творит вещи без побуждающей его к этому благой цели), представители *фалсафы* утверждали, что все события в мире связаны с Богом посредством эманации (араб. *файд* («излияние»)) — строго упорядоченного перехода от самой высшей онтологической ступени универсума к низшим ступеням. Между вещами и событиями мира существуют необходимые причинно-следственные связи. Следовательно, те события, которые происходят одинаково, происходят с необходимостью². Примечательно, что ал-Газали, как и арабо-мусульманские перипатетики, в изложении своего понимания связи Бога как Первопричины с миром использует понятия «Причина» (*сабаб*) (Абсолют, Бог) и «следствие» (*мусаббаб*) (универсум, вещный мир)³.

Неудивительно, что ал-Газали также прибегает к телеологической аргументации, правда, не в ходе доказательства бытия Бога, а при обосновании его атрибутов, как, например, могущество (*кудра*): «Знание о том, что Создатель мира — Всемогущий и что слова Бога “Воистину, Он способен оживить мертвых и способен на всякую вещь”⁴ истинны, потому что мир в своем создании устроен великолепно и в творении своем упорядочен [чудесно]. И кто увидит одеяние из шелка, красиво вышитое и разукрашенное, и вообразит, что изготовление этой ткани — результат труда мертвеца, неспособного к этому, или человека, не обладающего способностью ткать, то он (вообразивший подобное. — И. Н.) лишен умственных способностей и идет по пути глупых и невежественных людей»⁵.

В обращении ашаритов к телеологической аргументации можно увидеть противоречие с исходными положениями их теологической школы о волюнтаристском начале Бога и о том, что этические ценности не есть что-то объективное, не обусловлены естественными свойствами явлений. Это противоречие объясняется тем, что ал-Ашари и его последователи предпочитали использовать телеологическую аргументацию для обоснования бытия Бога в сочинениях, предназначенных для широкой аудитории. Они полагали, что аргументы в пользу существования Бога со ссылкой на мудрого устроителя всего сущего являются

¹ Treiger A. The Science of Divine Disclosure: Gazali's Higher Theology and Its Philosophical Underpinnings. Diss. Yale University, 2008. P. 88.

² Abramov B. Al-Ghazali's Theory of Causality // Studia Islamica. 1988. No. 67. С. 75–98.

³ Ал-Газали. Макасид ал-фаласифа. Дамаск: Матба'а ас-сабах, 2000. С. 64; см. также: ал-Газали. Ихйа 'улум ад-дин. Т. 1. С. 329.

⁴ Коран, 30: 50.

⁵ Ал-Газали. Ихйа 'улум ад-дин. Т. 1. С. 108.

более убедительными в деле вразумления простолюдинов, неискушенных в теологических тонкостях. Вообще к телеологической аргументации (от целесообразной упорядоченности Вселенной) для обоснования бытия Бога обращались мутакаллимы различных школ в сочинениях, адресованных малообразованным верующим, — как, например, «Книга доказательства и размышления касательно творения и [Божьего] управления» (*Китаб ад-дала'ил ва-л-и'тибар 'ала ал-халк ва-т-тадбир*) мутазилиита ал-Джахиза (775–868) и «Мудрость в творениях Божьих» (*Ал-Хикма фи махлукат Аллах*) ал-Газали¹. Более того, в его же сочинении «Возрождение наук о вере» (*Ихйа' 'улум ад-дин*) мирно уживаются антимутазилитская риторика и телеологическая аргументация.

Аргументы ал-Матуриди в пользу существования Бога

Выдающийся мусульманский религиозный ученый Абу Мансур ал-Матуриди (853–944) считается основоположником собственной школы калама (матуридизм) в рамках суннитского ислама. Как и ашаритская школа калама, матуридизм возник в результате компромисса с мусульманскими традиционалистами. Но в отличие от ал-Ашари, ал-Матуриди более последовательно проводил рационалистическую линию в обсуждении теологической проблематики, поэтому его учение рассматривается как промежуточное между мутазилитской и ашаритской школами мусульманской рациональной/философской теологии. Если ашаризм складывался как «срединный путь» между системой мутазилитов и доктриной исламских традиционалистов, то матуридизм занял место между мутазилизмом и ашаризмом. Что важно, доктринальное учение ал-Матуриди распространилось среди суннитов-ханафитов Мавераннахра (Средняя Азия) (где вплоть до конца XIX — начала XX в. получали религиозное образование многие татары и башкиры), Казахстана и Урало-Поволжья.

Способы обоснования бытия Бога, предложенные ал-Матуриди, следует рассмотреть в контексте аналогичных доводов, выдвинутых представителями других школ калама, особенно первой, мутазилитской, школы, чтобы понять алгоритм обоснования Абу Мансуром ал-Матуриди истинности утверждения о необходимом характере существования Бога.

В своем сочинении «Книга о единобожии» (*Китаб ат-тавхид*) ал-Матуриди приводит аргументацию в пользу существования Бога согласно своему учению о трех видах познания — ревелативному (богооткровенному) (*хабар*), чувственному (*'ийан*) и рациональному (*назар*). После

¹ Ибрагим Т. К. Религиозная философия ислама. Калам. С. 48.

ссылок на коранические свидетельства (*хабар*) он приводит доводы для доказательства бытия Бога с опорой на чувственное познание. Он утверждает, что данные чувства также свидетельствуют о том, что материальные тела несамостоятельны, что каждое из них не обладает твердым знанием о своем происхождении, не могут постоянно поддерживать себя в лучшем состоянии и, представляя соединение различных природных элементов, часто противоположных друг другу, способны сохраняться только благодаря поддержке иного, вечного существа, которое не нуждается в другом для своего существования. Также мир состоит из возникших частей, следовательно, мир в целом является возникшим, а потому — как совокупность конечных частей — не может быть бесконечным в своем существовании. Также мир является совокупностью прекрасного и безобразного, малого и большого, красивого и отвратительного, света и тьмы, а все перечисленное есть изменение и исчезновение, что является признаком тлена и гибели, а то, что отмечено гибелью, не может существовать благодаря себе¹.

Затем ал-Матуриди приступает собственно к рациональному доказательству бытия Бога. Как мутазилиты и ашариты, он отдает предпочтение доказательству от возникновения мира (космологическое доказательство), которое основано на посылах, взятых из концепции о субстанции/теле и акциденции. Логика рассуждений ал-Матуриди идентична методу приведения мутазилитами доводов в пользу возникновения мира для последующего мысленного перехода от бытия случайного (возникший мир) к бытию необходимого (Бог). Доказательство им случайности мира основано на тех же посылах: а) тело состоит из акциденций и неотделимо от них; б) всякая акциденция есть нечто возникшее; в) неотделимое от возникших является возникшим. Следовательно, мир как совокупность тел/субстанций является возникшим.

Ал-Матуриди приводит многочисленные примеры для подкрепления вышеизложенного доказательства. Он пишет, что тело пребывает либо в движении, либо в покое, а это указывает на нужду тела в поддержании его в соответствующих состояниях, что свидетельствует о возникновении тела. Также мир изначально пребывает в соединении и разъединении, в движении и покое, содержит прекрасное и безобразное, красивое и отвратительное, увеличение и уменьшение — и все это является возникшим, как о том свидетельствуют чувства и разум, ибо невозможно соединение противоположностей. А потому следует признать обратное, а именно, что есть первый, который является создателем всего сущего, и это есть Создатель. Также наше знание о письме обязательно связано со знанием о пишущем, как и знание о разрывании — со знанием о том, кто рвет. Так же обстоит дело с соединением,

¹ Аль-Матуриди. Китаб ат-тавхид. Бейрут: Дар Садир. 2010. С. 77–78.

с покоем и движением, с миром в целом, ибо он состоит из соединения и разъединения, более того, устройство мира еще чудеснее, и оно как нельзя лучше доказывает, что он разъединяется и соединяется благодаря иному. Подобные примеры бесчисленны, все вещи в мире, доступные познанию чувством и разумом, бесспорно, — возникшие; ничто в мире не в состоянии исправить себя к лучшему, сохранить себя или же переменить свою сущность, равно как невозможно представить, что безобразное, отвратительное и низкое могли бы получить существование благодаря самим себе. Известно, что возникновение движения и покоя, соединение и разъединение не зависят от тела, так как тело бывает составлено из того, что прежде было разъединено, иногда оно движется, а затем покоится, а это доказывает, что противоположности сосуществуют благодаря иному, а не самому телу¹.

Изложив доводы в пользу утверждения, что вещи и события в мире являются возникшими, ал-Матуриди переходит к доказательству существования Становителя этого мира, опираясь как на аргумент от возникновения мира, так и на аргумент от несовершенства мира. «[Во-первых], доводом в пользу того, что у мира есть Становитель (*мухдис*), является приведенное нами доказательство возникновения мира; и то, что в нем нет вещи, которая могла бы соединяться благодаря себе и разъединяться, лишь подтверждает, что это осуществляется благодаря иному. И только Бог споспешествует успеху. Во-вторых, если бы мир сам себя воспроизводил, то в нем не было бы определенного отрезка времени, который был бы лучше других моментов времени, состояния, которое было бы лучше других состояний, и качества, которое было бы лучше других качеств. А раз мир находился в различных моментах времени, состояниях и качествах, то это доказывает, что мир прежде не пребывал в них. А если он бы пребывал [в них], то каждая вещь приобрела бы для себя самые наилучшие состояния и самые прекрасные качества, благодаря которым в мире не было бы места злу и безобразному. Однако наличие и того и другого (зло и безобразное в мире) указывает на то, что возникновение и воспроизведение мира имеет место благодаря иному, а не самому миру. И только Бог споспешествует удаче»².

Затем ал-Матуриди приводит в качестве аргумента в пользу бытия Бога неспособность всего живого самостоятельно осуществить свое возникновение, улучшить свое состояние, если оно пришло в негодность, придать ему силу и совершенство. Все это служит доказательством существования мира благодаря другому, то есть Богу. Случай с мертвым существом является еще более веским доводом в пользу существования Бога, заключает он.

¹ *Ал-Матуриди. Китаб ат тавхид*. С. 78–82.

² Там же. С. 83.

Следующим его доводом в пользу существования Бога является постоянная сменяемость акциденций вещей в мире, что свидетельствует о том, что все вещи нуждаются друг в друге. Это доказывает, по его мнению, что мир не может существовать благодаря себе. Из этого он заключает, что нуждаемость мира в ином для своего существования служит доказательством бытия существа, благодаря которому мир существует, и этим существом является Бог. В качестве еще одного доказательства бытия Бога он приводит аргументы от соединения противоположностей и постоянной сменяемости состояний мира. «Из того, что в каждой вещи соединяются противоположные элементы, которые по природе своей противоречат друг другу, следует, что сии вещи не существуют благодаря себе. Этим подтверждается, что для всякой вещи есть Соединитель (*джами'*)... Если бы мир возник благодаря себе один раз, то было бы допустимо, чтобы он весь исчез за один раз. Но если этого не случилось, напротив, мир пребывает в изменениях, более того, состояния в нем изменяются благодаря другим изменяющимся событиям и вещам, например, живое умирает, разъединенное соединяется, малое увеличивается, безобразное превращается в прекрасное, одни вещи изменяются и возникают благодаря другим изменяющимся вещам и событиям — значит, все происходит лишь благодаря иному. Если бы было по-другому, то было бы допустимым, чтобы цвета одежды менялись благодаря самой одежде, а не благодаря красильщику, или же корабль двигался бы благодаря самому себе. А раз они не таковы, то необходимо, чтобы был Всезнающий, который создает их, Всемогущий, благодаря которому они получают существование»¹.

Затем ал-Матуриди переходит к доказательству единства и единственности Бога. Начинает он с «исторического аргумента» (*сам'*) — во все эпохи у всех народов имело место единодушие относительно превосходства единства (*вахид*). «Любое утверждение о множестве обязательно предполагает единство, ведь “один”, единица, служит обозначением начала чисел, а также является выражением величия, власти, высокого достоинства и благородства. Например, говорят: “Имярек — уникальный человек своего времени, непревзойденный в благородстве и величии”»². Другими словами, если бы было множество богов, то их число было бы либо конечным, либо бесконечным. Первое предположение, а именно, что множество богов является конечным, оказывается ложным, ибо к любому числу можно мысленно добавить или отнять от него, и тогда конечное число перестанет быть конечным, что ведет к абсурду. Последнее предположение также является ложным, так как любое исчисляемое нечто в действительности не может быть бесконечным.

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат тавхид. С. 84–85.

² Там же. С. 85.

Следующий аргумент от богооткровенного (реvelативного) знания, приводимый ал-Матуриди, заключается в том, что приход посланников Божьих с убедительными знамениями является результатом действия Бога. И если бы наряду с ним было другое божество, его сотоварищ, то это другое божество помешало бы посланникам Божьим являть эти знамения. Следовательно, Бог один, единствен.

Далее ал-Матуриди приводит для обоснования единственности Бога аргумент от взаимопротивопоставления. Он утверждает, что при наличии множества богов с несогласованностью их действий существование мира было бы чисто условным, а не действительным. «Все, что один из них хотел бы утвердить, другой пожелает уничтожить, а то, что один из них пожелает осуществить, другой пожелает обратить в ничто. Также дело будет обстоять с сохранением и уничтожением. Тут имеют место соперничество и взаимопротивопоставление. Значит, бытие [мира] указывает на то, что Становитель мира — один, единствен... Также если бы наряду с Богом было другое божество, то это другое божество явило бы свою мудрость и его действие отменяло бы действие Истинного Бога с целью продемонстрировать свое могущество и власть. А раз этого не случилось прежде, то становится очевидным, что Бог — единый, единственный в своем господстве... Также если бы наряду с Богом было другое божество, то это божество было бы в состоянии совершать действие втайне от Бога, равно как и Бог, Пречист Он. Если они вместе могли бы совершить это действие, то каждый из них был бы в неведении относительно другого. Но это означало бы лишение их господства. Если же они оба не смогли бы совершить это действие, то они оба оказались бы немощными, а немощ лишает божественности»¹. Этот аргумент восходит к Корану — «Если бы на земле или на небесах были иные боги наряду с Аллахом, то они разрушились бы»².

Затем ал-Матуриди приводит и рациональные доказательства в пользу единства и единственности Бога в виде телеологической аргументации (от целесообразности). «Что касается рационального довода от [порядка] в мире, то он заключается в том, что если бы богов было больше одного, то устройство сущего было бы в распоряжении их всех — например, смена сезонов, то есть, зима и лето [, весна и осень], или всходы злаков и их созревание, или устройство неба и земли, или движение солнца, луны и звезд, или питание созданий, или же приспособление животных к выживанию. Но если все это свершается в едином порядке и упорядоченно, подчиняясь единому закону, [то подтверждено, что] этого нельзя добиться усилиями двух строителей. Поэтому следует говорить, что существует единый [Бог]... Другим [доводом]

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат тавхид. С. 86–87.

² Коран, 21: 22.

является то, что материальные тела и явления, несмотря на рассогласованность и большое расхождение между ними, как, например, небо и земля, стороны земли, несхожесть пищи ее обитателей, тем не менее, связаны друг другом взаимной пользой, так что всякий злак, выросший на земле, получает существование благодаря поддержке в виде [дождей] с неба, потребности всех обитателей земли рассредоточены во всех ее сторонах, проживание людей опирается на различные виды зарабатывания средств пропитания. Вот в этом состоит положение дел всех [созданий]. Если бы они принадлежали множеству [богов], то невозможно было бы представить восхождение их истоков к тому, кто сотворил этот мир, из-за разногласия и рассогласованности мира. Значит, подтверждается, что Устроитель (*мудаббир*) всего этого — один ... Также [еще одним доводом является] то, что все, что ты видишь из материальных тел, состоит из противоположных природных элементов, суть которых — взаимное противоречие и разногласие в них из-за взаимной вражды. Если представить их предоставленными самим себе, то все это разрушится и придет в негодность. Тем самым подтверждается, что Устроитель согласованности между всеми этими вещами — один, который соединяет их благодаря своей милости, с удивительной и непостижимой для умов [людей] мудростью оберегает каждую из них от вреда других»¹.

Завершая рассмотрение аргументов в пользу существования Бога в ведущих школах калама (мутазилитская, ашаритская и матуридитская), следует сказать и о позиции исламских традиционалистов и представителей *фалсафы* по этому важному теологическому вопросу.

Бытует мнение, что исламские традиционалисты отрицают рациональные методы доказательства существования Бога и считают, что бытие Бога следует обосновывать лишь доводами из реверлятивного знания (Коран и Сунна). На самом деле тот же Ибн Таймийя (1263–1328), мусульманский религиозный ученый-ханбалит и выдающийся представитель исламского традиционализма, не отрицал рациональный способ обоснования бытия Бога. Да, он выступал против использования аргумента от возникновения мира, так как, по его мнению, это ведет к признанию мира вечным, из чего в свою очередь следует утверждение о его совечности Богу. «Им (сторонникам вечности мира. — И.Н.) говорят, что для этих свидетельствуемых возникших вещей необходим Действитель (фа'ил), и недопустимо, чтобы Он был причиной, (без разницы, находится ли эта причина вне мира или является частью этого мира), которая явила возникшие вещи мира, ибо если эта причина будет совершенной, то вызовет необходимость вечности следствия, и тогда логически вытекает утверждение о вечности возникших

¹ Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. С. 87–88.

вещей»¹. Сам Ибн Таймийя в качестве рационального способа обоснования существования Бога предпочитал аргумент от случайной природы мира: а) все части мира нуждаются друг в друге; б) мир в целом как нуждающееся в чем-то другом не является вечным (бытийно-необходимым благодаря себе); в) следовательно, мир, не являющийся вечным (необходимым благодаря себе), нуждается в творце, который является вечным².

Что касается представителей *фалсафы*, то предварительно следует указать на то, что толкование понятия «возникновение» (*худус*) у них и мутакаллимов диаметрально противоположное. Конечно, и те и другие в ходе доказательства существования Бога опирались на мыслительный переход от бытия случайного (необходимого благодаря другому) к бытию необходимому благодаря самому себе, самодостаточному. Но мутакаллимы, те же мутазилиты, полагали, что вещь как возникшее сущее получает существование после ее предшествующего небытия (до ее сотворения Богом) во временном измерении. Другими словами, о возникновении применительно к вещам нужно говорить как о темпоральном возникновении (*худус замани*), тогда как вечность есть бесконечное время (*кидам замани*). Для мутакаллимов утверждение о возникновении мира означало указание на начало мира во времени.

Фаласифа, арабо-мусульманские перипатетики в лице того же Ибн Сины (Авиценна) (980–1037) обозначали понятием «возникновение» контингентность (возможность). Они делили все сущее на возможное (контингентное) и необходимое. Из существования возможных (вещи мира возможны сами по себе, но необходимы благодаря иному) *фаласифа* выводили существование абсолютно необходимого благодаря себе, Первоначала³. Тем самым они утверждали, что вещи мира получают существование после того, как они не существовали в сущностном, онтологическом измерении, последнее же необязательно подразумевает время. Другими словами, они говорили о сущностном возникновении (*худус зати*)⁴, а не временном. Сам процесс возникновения мира как бытийно-случайного (необходимого благодаря другому) от бытийно-необходимого (самодостаточное Первоначало) они объясняли с помощью платиновской концепции эманации, согласно которой возникшие вещи мира связаны с Первоначалом посредством серии последовательных переходов от самой высшей онтологической ступени универсума к его низшим стратам. Подобная трактовка термина «возникновение» арабо-мусульманскими перипатетиками приводила к заключению о вечности

¹ Ибн Таймийя. Мас'алат худус ал-'алам. Бейрут: Дар ал-баша'ир ал-исламия, 2012. С. 171–172.

² Ибн Таймийя. Минхадж ас-сунна ан-набавийа. Каир: Му'ассасат Куртуба, 1985. Т. 2. С. 272–273.

³ Ибрагим Т. Перипатетизм арабоязычный / НФЭ. Т. 3. С. 219.

⁴ Anawati G. C. Hudūth al-'ālam // The Encyclopaedia of Islam. Vol. III. New ed. Leiden-London, 1986. P. 548.

мира, ведь «эманация, которую можно истолковать как “творение”, есть вневременный процесс, имеющий логико-онтологический, а не физический характер, а потому мир в целом вечен»¹.

Помимо фундаментальной разницы в понимании мутакаллимами и арабо-мусульманскими перипатетиками понятия «возникновение», были и расхождения в их взглядах на конкретные методы доказательства бытия Бога. Ибн Рушд (Аверроэс) (1126–1198), крупнейший представитель *фалсафы*, подверг детальной критике одно из популярных у мутакаллимов доказательств бытия Бога — вышеприведенный аргумент от взаимопрепятствования. Он счел, что это доказательство не сообразуется ни с естественными доказательствами, так как не является подлинным доказательством, ни с религиозными доводами, поскольку простолюдины, малообразованные верующие, не обладают способностью понимать суть этого аргумента².

Тем не менее, несмотря на вышеуказанную фундаментальную разницу в трактовке мутакаллимами и *фаласифа* понятий «возможное» и «необходимое» и их заочные споры об обоснованности тех или иных способов доказательства существования Бога, с XII–XIV вв. происходит постепенное сближение калама и *фалсафы*, что завершится фактически их конвергенцией в творчестве Адуд ад-дина ал-Иджи (1281–1355), Са‘д ад-дина ат-Тафтазани (1322–1390) и других представителей позднего калама.

Заключение

Представители основных школ калама (мутазилизм, ашаризм и матуридизм) в ходе разработки своих теолого-философских систем выдвигали рациональные доказательства бытия Бога с целью логически обосновать аксиоматическое положение исламского вероучения о Боге как Первоначале мира. Ими были выдвинуты различные аргументы в пользу бытия Бога, восходящие к метафизическим построениям древнегреческих философов. В основном они использовали разные варианты космологического доказательства (от возникновения мира). Также достаточно широко они привлекали и телеологическую аргументацию. Исламские теологи-мутакаллимы модифицировали аристотелевскую версию космологического доказательства, заменив исходную предпосылку Аристотеля о различении потенциальности и актуальности на дуальность субстанции и акциденции.

Деятельность теологов-мутакаллимов по доказательству бытия Бога благотворно сказалась на продуцировании в рамках других направлений

¹ Ибрагим Т. Перипатетизм арабоязычный. С. 219–220.

² См.: Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Ч. II / пер. с араб., коммент. и предисл. Т. Ибрагима, Н. В. Ефремовой / Minbar. Islamic Studies. 2018. No. 11(4). С. 790.

классической исламской философии (арабо-мусульманский перипатетизм (*фалсафа*), «философия озарения» ((ишракизм), исмаилизм и суфизм) подлинно философских (а не только теологических) идей и концепций. Заочная полемика мусульманских традиционалистов (Ибн Таймийя) с представителями калама относительно рациональных аргументов в пользу бытия Бога и их допустимости способствовала вовлечению последователей исламского традиционализма в обсуждение доктринальных вопросов. Таким образом, разработка мутакаллимами аргументов в пользу бытия Бога послужила одним из факторов развития теологической и философской мысли на средневековом исламском Востоке.

Литература

- ‘Абд ал-Джаббар*. Ал-Мухит би-т-таклиф. Каир: Ад-Дар ал-мисрийя ли-т-та’лиф ва-т-тарджима, б. г. 463 с.
- ‘Абд ал-Джаббар*. Шарх ал-усул ал-хамса. Каир: Мактаба Вахба, 1996. 830 с.
- Аристотель*. Метафизика // Сочинения: в 4 т. М.: Мысль. 1976. Т. 1. 550 с.
- Ал-Ашари*. Ал-Ибана ‘ан ‘усул ад-дийана. Каир: Дар аль-ансар, 1977. Т. 1. 261 с.
- Ал-Ашари*. Китаб ал-лума’. Каир: Матба‘ат Миср, 1955. 136 с.
- Ал-Ашари*. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. Бейрут: Дар Садир, 2006. 351 с.
- Ал-Бакиллани*. Китаб ат-тамхид. Бейрут: Ал-Мактаба аш-шаркийя, 1957. 135 с.
- Ал-Газали*. Ихйа’ ‘улум ад-дин. Бейрут: Дар аль-ма‘рифа, б. г. Т. 1. 361 с.
- Ал-Газали*. Макасид ал-фаласифа. Дамаск: Матба‘а ас-сабах, 2000. 226 с.
- Ал-Джувайни*. Аш-Шамил фи ‘усул ад-дин. Каир: Дар ал-‘араб, 1988. 120 с.
- Аз-Забиди*, *Мухаммад*. Итхаф ас-садат ал-муттакин. Бейрут: Дар ихйа’ ат-турас ал-‘араби, 1994. Т. 2. 429 с.
- Ибн-Рушд (Аверроэс)*. О методах обоснования принципов вероучения. Ч. II / пер. с араб., коммент. и предисл. Т. Ибрагима, Н. В. Ефремовой) / Minbar. Islamic Studies. 2018. № 11(4). С. 783–804.
- Ибн Таймийя*. Мас‘алат худус ал-‘алам. Бейрут: Дар ал-баша’ир ал-исламийя, 2012. 192 с.
- Ибн Таймийя*. Минхадж ас-сунна ан-набавийя. Каир: Му’ассасат Куртуба, 1985. Т. 2. 650 с.
- Ибн ‘Усман ибн Муса ‘Афанди*. Ал-Масалик фи-л-хилафиййат байна ал-мутакаллимин ва-л-хукама’. Бейрут: Дар Садир, Стамбул: Мактабат ал-иршад, 2007. 250 с.
- Ибрагим Т.* Калам // НФЭ: в 4 т. М.: Мысль, 2010. Т. 2. С. 197–198.
- Ибрагим Т.* Перипатетизм арабоязычный / НФЭ: в 4 т. Т. 3. С. 219–220.
- Ибрагим Т. К.* Религиозная философия ислама. Калам. Казань: Казанский университет, 2013. 212 с.
- Ал-Исфাহани*, *‘Абу ‘Али Ахмад*. Ал-Азмина ва-л-амкина. Б.м., б. г. 284 с.

Кричевский А. В. Доказательства бытия Бога // НФЭ: в 4 т. М.: Мысль, 2010. Т. 1. С. 285–286.

Ал-Матуриди. Китаб ат-тавхид. Бейрут: Дар Садир, 2010. 538 с.

Насыров И. Р. Доказательства существования Бога в исламской теологии (калам) // Вестник ПСТГУ. Серия I: «Богословие. Философия. Религиоведение». 2017. Вып. 73. С. 53–68.

Платон. Законы (X) // Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 4. 830, [1] с.

Ат-Тафтазани. Шарх ал-макасид. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа, 2011. Т. 2. 510 с.

Ал-Хаййат, Абу ал-Хусайн. Китаб аль-интисар. Каир: Дар ал-‘арабийа ли-л-китаб, 1980. 225 с.

Аш-Шахрастани, Мухаммад. Китаб ал-милал ва-н-нихал. Бейрут: Дар ал-ма‘риф, 1983. Т. 1. 255 с.

Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Ислам / пер. с араб., введ. и коммент. С. М. Прозорова. М.: Издательство «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1984. 270 с.

Аш-Шахрастани. Нихайат ал-икдам фи ‘илм ал-калам. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийа, 2004. 286 с.

Abramov B. Al-Ghazali's Theory of Causality // *Studia Islamica*. 1988. No. 67. Pp. 75–98.

Anawati G. C. Hudūth al-‘ālam // *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. III. New ed. Leiden-London. 1986. P. 548.

Treiger A. The Science of Divine Disclosure: Gazali's Higher Theology and Its Philosophical Underpinnings. Diss. Yale University, 2008. 384 p.

References

‘Abd al-Jabbār (n. d.) *Al-Muhīt bi-l-Taklīf* (The Encompassing [Treatment of That Which God] Makes Incumbent). Cairo: Al-Dār al-miṣriyya li-l-ta’līf wa-l-tarjima. 463 p. (in Arabic).

‘Abd al-Jabbār (1996). *Sharh al-uṣūl al-khamsa* (Commentary on the Five Fundamentals [of theology]). Cairo: Maktaba Wahba. 830 p. (In Arabic).

Abramov B. (1988). Al-Ghazali's Theory of Causality. *Studia Islamica*. No. 67. Pp. 75–98.

Anawati G. C. (1986). Hudūth al-‘ālam. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. III. New ed. Leiden-London. P. 548.

Aristotel’ (1976). *Sochineniya* [Collected Works], 4 vol. Moscow: Mysl’. Vol. 1. 550 p. (in Russian).

Al-Ash‘arī (1977). *Kitab al-Ibāna ‘an ‘uṣūl al-diyāna* [The Clarification of the Principles of Religion]. Cairo: Dār al-anṣār. Vol. 1. 261 p. (in Arabic).

Al-Ash‘arī (1955). *Kitab al-luma’* [The Book of Sparks]. Cairo: Matba‘at Misr. 136 p. (in Arabic).

Al-Ash‘arī (2008). *Maqālāt al-islāmiyyin wa ikhtilāf al-muṣallin* [The Discourses of the Proponents of Islam and the Differences Among the Worshipers]. Beirut: Dār Ṣādir. 351 p. (in Arabic).

Al-Baḳillānī (1957). *Kitāb al-tamhīd* [The Introduction]. Beirut: Al-Maktaba al-sharḳiyya. 135 p. (in Arabic).

Al-Ghazālī (n. d.). *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* [The Revival of Religious Sciences]. Beirut: Dār al-ma‘rifa. Vol. 1. 361 p. (in Arabic).

Al-Ghazālī (2000). *Maqāsid al-Falāsifa* [Aims of Philosophers]. Damascus: Maṭba‘a al-ṣabāh. 226 p. (in Arabic).

Al-Khayyat, Abu al-Husayn (1925). *Kitab al-intiṣār* [The Book of the triumph]. Cairo. 225 p. (in Arabic).

Ibn-Rushd (Averroes) (2018). O metodah obosnovanija principov verouchenija. Chast’ vtoraja [On the Method of Proof for the Principles of Creed. Part Two]. *Minbar. Islamic Studies*. No. 11 (4). Pp. 783–804.

Ibn Taymiyyah (2012). *Mas‘alat hudūth al-‘ālam* [On Temporality of the Universe]. Beirut: Dār al-bashāir al-islamiyyah. 192 p. (in Arabic).

Ibn Taymiyyah (1985). *Minhaj al-Sunna al-nabawi* [The Path of the Prophetic Tradition]. Cairo: Mu‘assasat Qurtuba. Vol. 2. 650 p. (in Arabic).

Ibn Uthmān ibn Musa Afandī (2007). *Al-Masālik fil-khilāfiyyāt* [The Disagreements]. Beirut: Dār Ṣādir, Istanbul: Maktabat al-irshād. 250 p. (in Arabic).

Ibragim T. (2010). Kalam [Kalam]. *Novaia filosofskaya entsiklopediya*. Moscow: Mysl’. Vol. 2. Pp. 197–198 (in Russian).

Ibragim T. (2010). Peripatetizm araboiazychnyi [Peripatetic Arabic School]. *Novaia filosofskaya entsiklopediya*. Moscow: Mysl’. Vol. 3. Pp. 219–220 (in Russian).

Ibragim T. K. (2013). *Religioznaya filosofiya islama. Kalam* [Religious Philosophy of Islam: Kalam]. Kazan’: Kazanskii universitet. 2013. 212 p. (in Russian).

Al-Isfahānī, Abu ‘Alī Ahmad (n. d.). *Al-Azmina wa-l-amkina* [The Times and the Places]. 284 p. (in Arabic).

Al-Juwaynī (1988). *Al-Shāmil fi uṣūl al-dīn* [Summa on the Principles of Religion]. Cairo: Dār al-‘arab. 212 c. (in Arabic).

Krichevskii A. V. (2010). Dokazatel’sstva bytiia Boga [Proofs for the existence of God]. *Novaia filosofskaya entsiklopediya*. Moscow: Mysl’. Vol. 1. Pp. 285–286 (in Russian).

Al-Maturidī (2010). *Kitāb al-tawhīd* [The Book of Divine Unity]. Beirut: Dār Ṣādir. 538 p. (in Arabic).

Nasyrov I. R. (2017). Dokazatel’sstva sushhestvovaniya Boga v islamskoj teologii (kalam) [Proofs for the Existence of God in Medieval Islamic Theology (Kalam)]. *Vestnik PSTGU Ser. 1. Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*. Vol. 73. Pp. 53–68 (in Russian).

Plato (1994). Zakony (X) [The Laws]. *Sobranie sochinenii*. 4 vols. Moscow: Mysl’. Vol. 4. 830, [1] p. (in Russian).

Al-Shakhrastānī, Muhammad (1983). *Kitab al-milal va al-nikhal* [Book on Religious and Philosophical Sects]. Beirut: Dār al-ma‘rifa. Vol. 1. Pp. 255 (in Arabic).

Al-Shakhrastānī (1984). *Kitab al-milal va al-nikhal* [Book on Religious and Philosophical Sects]. Moscow. 270 pp. (in Russian).

Al-Shahrastani (2004). *Nihāya al-iqdām fi ilm al-kalām* [The End of Steps in the Science of Theology]. Beirut: Dār al-kutub al-ilmiyya. 286 pp. (in Arabic).

Al-Taftazani (2011). *Sharh al-maqāṣid* [Explanation of Purposes]. Beirut: Dār al-kutub al-ilmiyyah. Vol. 2. 510 pp. (in Arabic).

Treiger A. (2008). *The Science of Divine Disclosure: Gazali's Higher Theology and Its Philosophical Underpinnings*. Diss. Yale University. 384 p.

Al-Zabīdī, Muhammad (1994). *Ithāf al-sādat al-muttakīn* [The Gift of God-fearing Gentlemen]. Beirut: Dar ihya' al-turas al-arabi. Vol. 2. 429 p. (in Arabic)

Theological Thought of the Medieval Islam

PROOFS OF THE EXISTENCE OF GOD IN ISLAMIC THEOLOGY (KALAM)

Abstract. The present article is devoted to the study of the proofs for the existence of God in the Mu'tazilite, Ash'arite and Maturidi schools of Kalam (Islamic rational/philosophical Theology). The arguments for God's existence have been proposed by the doctors of Kalam are explicated in the context of their substantiation for the Quran's assertion that God is First principle and the Ultimate cause of all creation. Of the many proofs for God's existence — the cosmological, the teleological, and the ontological — only the cosmological type of argument was mostly pressed into service by Muslim theologians. The argument from design, though not overlooked completely, was not used as an independent proof for God's existence. Some of the prominent As'arite thinkers, like al Ghazālī, combined kalam proofs with philosophical arguments for God's existence have been utilized in the Islamic Peripatetic School. Special attention is given to the proofs for the existence of God proposed by Abu Mansur al-Maturidi (853–944), the founder and eponym of Maturidi Sunni Kalam school named after him. The analysis of his arguments is relevant due to the fact that Maturidi theological doctrine was the dominant source of theology, followed by most Sunni Hanafi Muslims in Central Asia, Kazakhstan, the Volga-Ural region, the European Part and Western Siberia of the former Russian Empire.

Keywords: proofs for God's existence, cosmological argument, teleological argument, Mu'tazilite, Ash'arite and Maturidi schools of Kalam

Ilshat R. NASYROV,

D. Sci. (Philos.), chief research fellow.

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

(Bld. 1, 12, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation).

E-mail: ilshatn60@mail.ru



*ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
В СОВРЕМЕННОМ ИСЛАМЕ*





26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-2-48-70

Д. В. Мухетдинов

Московский исламский институт, г. Москва,
Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург

ИСЛАМСКИЙ НЕОМОДЕРНИЗМ: ЭСКИЗ ОБНОВЛЕНЧЕСКОЙ ПРОГРАММЫ

МУХЕТДИНОВ Дамир Ваисович —

канд. полит. наук, ректор,

Московский исламский институт

(109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, 12);

проф. восточного факультета, Санкт-Петербургский государственный университет
(199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 11).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена исламскому неомодернизму — современному направлению исламской мысли, сочетающему в себе элементы классической традиции, модернизма и достижения мирового исламоведения. В краткой форме излагается суть понятия обновления (*таджид*) в исламе и место неомодернизма в этой традиции, называются его представители. Также предлагается авторская реконструкция неомодернистской обновленческой программы, которая вобрала в себя ключевые идеи разработанных в рамках неомодернизма проектов преобразования интеллектуальной сферы и социальных институтов. Программа состоит из десяти пунктов и рассматривает вопросы методологии, онтологии, теории откровения, иджитхада, теории Сунны, деконструкции исламской традиции, социально-политической теории, плюрализма, соотношения универсальных принципов ислама и конкретного цивилизационного контекста, а также стратегии будущего. Главный вывод статьи состоит в том, что союз неомодернизма и современного исламоведения будет определять в ближайшие десятилетия интеллектуальную повестку дня в исламе.

Ключевые слова: ислам и современность, неомодернизм, модернизм, обновленческое движение, реформа, таджид, ислах.

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. Исламский неомодернизм: эскиз обновленческой программы // Ислам в современном мире. 2019; 2: 48–70;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-48-70

Статья поступила в редакцию: 30.04.2019

Статья принята к публикации: 11.06.2019

§ 1. Идея обновления в исламе

Идея обновления (*тадждид*) глубоко укоренена в духовной традиции ислама. Известный хадис из сборника Абу Дауда гласит: «В конце каждого столетия Аллах пошлет для этой уммы человека, который обновит веру» (№ 4291). Сама структура исламской традиции предполагает наличие центральных и неизменных принципов — *тавхида*, универсальной этики, правил *ибадата* — и таких ее норм, которые могут и должны меняться в зависимости от времени, обстоятельств и мировоззрения человека. К последним относятся частные вопросы вероучения, конкретные правовые положения, социально-политические вопросы, психотехнические практики и многое другое. Кроме того, завершая цепь пророческих миссий, сам пророк Мухаммад (да благословит его Аллах и приветствует) в каком-то смысле выступает обновителем религии, поскольку он, согласно традиционным взглядам, лишь приносит новый закон, а вероучительную часть оставляет неизменной. Вероучительный фундамент — *ислам*, или «смирение перед Всевышним», идентичен во всех пророческих миссиях уже хотя бы потому, что он соответствует незамутненной человеческой природе (*фитра*), с какой Всевышний сотворил людей. Таким образом, идея обновления (*тадждид*) содержит как бы два измерения: с одной стороны, она утверждает неизменное ядро, а с другой стороны, призывает к обновлению, реформированию периферии, чтобы она лучше выражала «ядерные» принципы и отвечала запросам времени.

Обновленческое движение в исламе восходит еще к первым векам хиджры, затем на протяжении более чем тысячелетней его истории неизменно шли дискуссии о том, кого считать обновителем (*муджаддид*) веры. Среди имен часто назывались Абу Ханифа (699–767), ал-Ашари (873/4–936), ал-Газали (1058–1111), ар-Рази (1149–1209), Ибн Таймийя (1263–1328) и др.¹ Особенно интенсивное развитие обновленческое движение получило с конца XVIII в., когда исламский мир столкнулся

¹ Раннее оригинальное понимание тадждида подробно рассмотрено в работах: Voll J. *Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islāh* // Esposito J. (ed.) *Voices of Resurgent Islam*. New York and Oxford, 1983. P. 32–47; Kamali M. H. *Tajdid, Islah and Civilisational Renewal in Islam*. New York, 2018.

с колонизаторской политикой Запада. Проблема переосмысления классического наследия и модернизации государственных и социально-политических институтов встала на повестку дня во всех странах исламского мира. В результате этого с конца XVIII по начало XX в. исламский мир породил плеяду выдающихся мыслителей, среди которых можно упомянуть Сайида Ахмад-хана (1817–1898), Джамалуддина ал-Афгани (1839–1897), Мухаммада Абдо (1849–1905), Мухаммада Икбала (1877–1938)¹. В Российской империи обновленческое движение было представлено именами Абу Насра ал-Курсави (1776–1812), Шихабутдина Марджани (1818–1889), Ризы Фахретдина (1858/59–1936), Зыяэтдина Камали (1873–1942), Мусы Бигиева (1873/74–1949) и других. Очевидно, что указанные мыслители предлагали разные проекты реформирования интеллектуальной сферы и социальных институтов. Это вполне нормально, учитывая плюралистичность самой исламской традиции — вероятно, в истории ислама не было и двух людей, мысливших одинаково. Такой всплеск интеллектуальной активности в указанный период свидетельствует о том, что мы имеем дело *со вторым формативным периодом исламской мысли*. Это переформатирование мышления и институтов является нормальным процессом, поскольку оно обусловлено естественной склонностью традиции к стагнации и многочисленными внешними факторами — достаточно посмотреть на то, как сильно изменился мир за последние несколько веков.

На следующем этапе развития обновленческого движения сформировался тот его тип, с которым мы имеем дело в настоящее время. В исследовательской литературе он именуется *неомодернизмом*². Неомодернизм сочетает в себе принципы классической традиции, идеи классиков модернизма и достижения современного мирового исламоведения. Его крупнейшими представителями считаются Фазлур Рахман (1919–1988), Мухаммад Аркун (1928–2010), Наср Хамид Абу Зайд (1943–2010) и Мухаммад Шахрур (род. 1938). Этих авторов будет справедливо отнести к неомодернистам *первой волны*. Их последователей и более поздних авторов, испытавших их влияние, — таких, например,

¹ Из обзорных работ по этому периоду выделим: *Adams Ch. Islam and Modernism in Egypt*. New York, 1968; *Hourani A. Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

² Термин «неомодернизм» был введен основателем данного движения — Фазлуром Рахманом. Далее он неоднократно использовался в исследовательской литературе, см.: *Barton G. Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia* // *Studia Islamika*. 1995. Vol. 2. No. 3. P. 1–75; *Barton G. The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia. A textual study examining the writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid*, 1968–1980. Ph.D., Monash University, Clayton, 1995. Распространены также другие обозначения — «либеральный ислам», «прогрессивный ислам», «обновленческий ислам». Термин «неомодернизм» нам кажется наиболее удачным, поскольку он всего лишь указывает на генетическую связь с классическим модернистским движением, которая, безусловно, имеет место; при этом данное наименование не предполагает связи с каким-то конкретным западным течением мысли и потому не вводит в заблуждение неспециалистов.

как Али Асгар Инжинер (1939–2013), Абдолкарим Соруш (род. 1945), Халед Абу эл-Фадл (род. 1963), Абдуллахи ан-Наим (род. 1946), Тарик Рамадан (род. 1962), Амина Вадуд (род. 1952), Адис Дудериджа (род. 1977) и др. — можно назвать представителями *второй волны* неомодернизма. К сожалению, русскоязычное научное сообщество и русскоязычная умма делают лишь начальные шаги в осмыслении их работ, хотя есть все основания считать, что именно неомодернистская мысль будет формировать повестку дня интеллектуального ислама в ближайшие десятилетия¹.

§ 2 насколько исламское обновленчество изучено в науке как целое?

Следует сказать, что пионерские исследования по теме принадлежат Г. Бартону, и они посвящены неомодернистскому движению в Индонезии (см. указанные выше его работы). В своих работах Бартон анализирует «региональный» вариант развития обновленческого движения, делая при этом акцент на творчестве таких мыслителей, как М. Али, Дж. Эффенди, А. Вахид, Х. Насутион и Н. Маджид. Он показывает, что уникальный феномен индонезийского неомодернизма сложился в результате сложного взаимодействия адаптированной версии египетского модернизма, получившей распространение в индонезийской организации «Мухаммадия», и западной интеллектуальной традиции, усвоенной через западное исламоведческое образование, которое было получено некоторыми из вышеперечисленных мыслителей (важно отметить, что крупнейший индонезийский неомодернист, Н. Маджид, был прямым учеником Ф. Рахмана). Бартон определяет неомодернизм как «жизнеспособный синтез традиционализма и модернизма», при этом он также характеризует его как «прогрессивное либеральное течение исламской мысли». Похоже, раннее становление неомодернизма именно в Индонезии и его популярность в этой стране (отмечаемая по сей день) объясняются как глубоко укорененными традициями модернистской мысли, усвоение которых породило плеяду выдающихся ученых нового толка, так и общим социально-политическим контекстом, характеризующимся полиэтничностью, полирелигиозностью и специфическим видом религиозно фундированного секуляризма.

Индонезийский неомодернизм и определенный срез обновленческого движения в целом получили частичное освещение в коллективной монографии Р. Мартина, М. Вудворда и Д. Атмаджи «Апологеты разума

¹ Перспективы обновленческого движения рассматривались в нашей статье: Мухетдинов Д. В. Неомодернизм: опыт философского осмысления // Ислам в современном мире. 2018. 14(4). С. 83–96.

в исламе»¹. Авторы рассматривают творчество Х. Насутиона, Ф. Рахмана, М. Аркуна, Ф. Мернисси, Х. Ханафи и Н. Х. Абу Зайда через призму рационалистической традиции исламской мысли. Авторы монографии рассматривают указанных мыслителей в контексте реконструируемой ими дихотомии рационалистического и иррационалистического направлений исламской традиции — дихотомии, которая, как они считают, должна быть «деконструирована» и «преодолена»².

Анализ обновленческого движения представлен в книге франкомарроканского исследователя Р. Бензена «Новые мыслители ислама»³. В работе рассматриваются идеи и подходы к изучению ислама, которые возникли на пересечении исламской мысли и современных гуманитарных и социальных наук. Бензен рассматривает творчество восьми мыслителей: А. Соруша, М. Аркуна, Ф. Рахмана, А. ал-Хули, М. Халафаллы, Н. Х. Абу Зайда, А. Шарфи и Ф. Исака. Изучая жизненные пути и творчество указанных мыслителей, Бензен приходит к выводу о том, что критическая мысль на почве ислама развивается в трех основных направлениях: 1) исторический и социальный анализ Корана и его интерпретаций; 2) литературный анализ Корана, который может быть расширен до лингвистической экзегезы; 3) этическая герменевтика. Согласно его наблюдениям, новые мыслители активно применяют методы гуманитарных и социальных дисциплин, причем некоторые в большей степени опираются на историю, антропологию и социологию, а другие — на литературную критику, лингвистику, семиотику и философию. Однако их объединяет стремление к освобождению ислама от «законнической ортодоксальности», основанной на оппозиции дозволенного/запретного; в новой модели центральное место должно занять этическое, духовное и метафизическое измерение религии.

В качестве целостного феномена обновленческое движение получило осмысление в работе ведущего неомодерниста Н. Х. Абу Зайда «Реформация исламской мысли»⁴. В этом исследовании рассматривается творчество таких неомодернистов, как Н. Маджид, А. Соруш, М. Аркун, А. ан-Наим, Р. Хасан, Т. Рамадан и др. Их проекты помещены в более широкий контекст обновленческого движения XVIII–XX вв. Абу Зайд показывает, что обновленческое движение модернистского типа родилось как ответ на вызовы, поставленные перед исламским миром западной цивилизацией. Возникшее в ранний период реформационное

¹ Martin R., Woodward M., Atmaja D. Defenders of Reason in Islam. Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol. Oxford: Oxford University Press, 2003. Pp. 119–231.

² Martin R., Woodward M., Atmaja D. Defenders of Reason in Islam. Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol. Pp. 220–231.

³ Benzine R. Les nouveaux penseurs de l'islam. Paris, Albin Michel, 2004.

⁴ Abu Zayd N. H. Reformation of Islamic Thought. A critical historical analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

течение — течение, стремившееся преодолеть научный и технологический разрыв, который образовался между исламским миром и Европой, — разделилось на два направления — архаизирующее и обновленческое, которые, по мнению Абу Зайда, не всегда легко четко идентифицировать. Абу Зайд предлагает мыслить неомодернизм, который он называет «просвещенным исламом» и «экзистенциальным исламом», как новый этап развития исламского модернизма. Он признает достижения обновленческого движения в деле объединения принципов ислама и модернистских идей, однако он также показывает трудность такого объединения. По его мнению, адекватная контекстуализация Корана в современных условиях требует многоаспектной теории, которая бы охватывала все главные теологические, философские и социальные проблемы. Представители обновленческого движения пока еще далеки от построения такой теории.

Исламское обновленческое движение находится в центре внимания коллективной монографии «Реформистские голоса ислама», выпущенной под общей редакцией Ш. Т. Хантер¹. Главы монографии посвящены не конкретным мыслителям, а специфике реформистских движений в отдельных странах. Как правило, повествование начинается с обновленческого течения XIX — нач. XX в., после чего в основной части главы рассматриваются уже реформистские мыслители второй половины XX — нач. XXI в. За исключением глав об Иране, Индонезии и Южно-Азиатском регионе, творчеству отдельных мыслителей уделяется не так много внимания — в основном не более 1–2 страниц. По этой причине монография может считаться обзором самого общего плана. С другой стороны, такой подход позволяет так или иначе коснуться концепций подавляющего большинства известных нам неомодернистских философов и теологов.

Проблеме коранической герменевтики в рамках неомодернизма посвящена коллективная монография «Современные исламские интеллектуалы и Коран», выпущенная под общей редакцией С. Таджи-Фаруки². В монографии рассматриваются оригинальные проекты коранической герменевтики таких неомодернистских мыслителей, как Ф. Рахман, Н. Маджид, А. Вадуд, М. Аркун, Н. Х. Абу Зайд, М. Шахрур и др. В вводной статье Таджи-Фаруки отмечает, что указанные мыслители сумели сочетать в своей методологии элементы классической исламской экзегезы и достижения европейской герменевтики, создав уникальный синтез разных по генезису интерпретаций и подходов³.

¹ Hunter Sh. T. (ed.) *Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity*. London, 2009.

² Taji-Farouki S. (ed.) *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

³ Taji-Farouki S. Introduction // Taji-Farouki S. (ed.) *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2004. Pp. 1–36.

В монографии А. Саида «Интерпретируя Коран: на пути к современному подходу»¹ представлена попытка применить к истолкованию Корана принципы неомодернистской экзегезы, развитой в трудах Ф. Рахмана, Н. Маджида, Н. Х. Абу Зайда и др., при этом указанный тип экзегезы сочетается с классическими подходами, разработанными в традиции средневековых тафсиров. В исследовании А. Хидаятуллы «Феминистские грани Корана»² подробно рассматриваются классические и неомодернистские герменевтические подходы в связи с гендерной проблематикой. Автор подробно анализирует принципы феминистской герменевтики, которые, по ее мнению, являются адаптацией (или новым этапом развития) принципов неомодернистской герменевтики, в особенности метода Ф. Рахмана. В монографии Ш. Рахметуллы «Коран угнетенных»³ на примере творчества Ф. Исака, А. А. Инжинера, А. Вадуд и А. Барлас демонстрируется потенциал исламской обновленческой мысли в качестве теологии освобождения. В исследовании О. Лемана «Дебаты в современном исламе»⁴ анализируются многочисленные проблемы исламской мысли, такие как статус Корана, принципы истолкования Корана, Бог и его атрибуты, соотношение ислама и национализма, религиозный плюрализм, этика и др., притом значительное внимание уделяется взглядам на эти проблемы отдельных представителей обновленческого движения. Указанные выше работы хотя и не позволяют составить целостное представление о феномене неомодернизма, все же дают понимание тенденций в осмыслении неомодернистами актуальных проблем исламской мысли.

Также имеются антологии, в которых приводятся работы отдельных представителей обновленческого движения. К примеру, одна из первых антологий такого типа была подготовлена Ч. Курцманом в 1998 г. и озаглавлена как «Либеральный ислам»⁵. В ней приводятся тексты ряда авторов по таким темам, как теократия, демократия, права женщин, права немусульман, свобода мысли, прогресс. Эта книга оказала огромное влияние на развитие неомодернизма, сыграв немалую роль в его институционализации в качестве самостоятельного движения.

Стоит сказать, что в русскоязычной научной литературе систематическое осмысление феномена неомодернизма как целостного явления, к сожалению, отсутствует.

¹ Saeed A. Interpreting the Qur'an. Towards a contemporary approach. London, New York: Routledge, 2006.

² Hidayatullah A. Feminist Edges of the Qur'an. Oxford: Oxford University Press, 2014.

³ Rahemtulla Sh. Qur'an of the Oppressed. Liberation Theology and Gender Justice in Islam. Oxford: Oxford University Press, 2017.

⁴ Leaman O. Controversies in Contemporary Islam. London, New York: Routledge, 2014.

⁵ Kurzman Ch. (ed.) Liberal Islam. A Sourcebook. Oxford: Oxford University Press, 1998.

В заключение нашего обзора нужно специально остановиться на новаторских работах боснийского исследователя А. Дудериджи. В каком-то смысле весь рассмотренный выше материал является подготовительной стадией к новому уровню рефлексии, предложенному этим автором. Работы Дудериджи — это первая в мировой науке попытка представить именно систематическое и целостное осмысление неомодернизма в его современном варианте, притом само это движение определяется им как «прогрессивный ислам». Ключевое значение для нас имеет свежая монография автора «Императивные принципы прогрессивного ислама». В работе анализируется творчество таких неомодернистов, как И. Муса, М. Шахрур, Х. Абу ал-Фадл, А. Соруш, Т. Рамадан, Ф. Исак, А. А. Инжинер, Х. Ханафи, М. ал-Джабири, А. Саид и др. Дудериджа понимает движение прогрессивных мусульман как сообщество интеллектуалов, разделяющих определенные интерпретационные допущения эпистемологического, герменевтического и методологического плана, которые используются для осмысления традиции и ее базовых источников¹. По его мнению, это сообщество в своих воззрениях не является однородным, однако для него характерно особое мироощущение, в основе которого лежит следование императивным нормам, выражающим теологические и этические принципы ислама как универсальной религии. В самом широком смысле это означает борьбу за социальное и гендерное равноправие, веру в достоинство человека, борьбу с любыми формами угнетения, интеллектуальную открытость, отказ от строгих дихотомий типа традиция–модерн, Восток–Запад, исламский мир — христианский мир, принятие критического рационализма, в том числе практика самокритики, акцент на контекстуальной герменевтике². Из этого мировоззрения Дудериджа выводит восемь конкретных императивных принципов прогрессивного ислама, которые получили реализацию в работах разных мыслителей: 1) императив поэзиса означает, что необходим критический подход к классической исламской традиции в целом; 2) эпистемологический императив предполагает критику статичной и реакционной природы классической исламской эпистемологии и создание новой универсальной эпистемологии; 3) императив религиозного плюрализма означает, что необходимо обоснование религиозного многообразия в качестве установленной Богом нормы и обсуждение вопроса о возможности спасения представителей других религий; 4) императив исламской теологии освобождения предполагает творческую адаптацию идей христианской теологии освобождения, в частности необходимость борьбы со всеми формами социального гнета; 5) императив прав человека означает, что требуется

¹ Duderija A. *The Imperatives of Progressive Islam*. London: Routledge, 2017. P. 2–3.

² Ibid. P. 4–6.

соотнесение западной концепции прав человека с этико-правовыми нормами, характерными для исламского мировидения; 6) этический императив предполагает выявление (или реконструкцию) морально-го измерения в исламском праве; 7) императив гендерной справедливости означает, что необходимо создать новую гендерную идеологию в рамках ислама; 8) императив непатриархальной исламской герменевтики предполагает создание герменевтики, не базирующейся на мизогинии. Будущее прогрессивного ислама Дудериджа связывает не столько с развитием теоретической составляющей, сколько с интеграцией имеющихся теоретических наработок в повседневную практику мусульманской общины по всему миру¹. Таким образом, монография Дудериджи является первым всесторонним, аргументированным и содержательным в концептуальном плане осмыслением неомодернистского движения.

В результате анализа научной литературы, посвященной осмыслению обновленческого движения второй половины XX — нач. XXI в. как целостного феномена, можно в целом сделать вывод о том, что, за исключением работ А. Дудериджи, которые касаются в основном второй волны неомодернизма, многоаспектная и детально аргументированная концептуализация этого феномена отсутствует, соответственно, эта проблематика нуждается ещё в детальной разработке.

§ 3. Неомодернистская программа преобразований

Представители неомодернизма развили оригинальные и не во всем сходные проекты обновления интеллектуальной сферы и социальных институтов. Тем не менее, как мы полагаем, можно выделить ключевые идеи, объединяющие эти проекты. Рассмотрим их в качестве эскизной программы преобразований, состоящей из десяти положений².

1. Первое положение неомодернистской программы имеет методологический характер: оно гласит, что необходим глубокий синтез классической исламской методологии (теологической, правовой, социологической и др.) и методологии современных гуманитарных наук, в том числе исламоведения. Иными словами, необходимо разработать *новую методологию понимания ислама*³. Такой синтез предполагает хорошее

¹ Duderija A. The Imperatives of Progressive Islam. P. 192–193.

² Данная программа является нашей собственной реконструкцией. Единственная подробная попытка систематического осмысления неомодернизма представлена в работе: Duderija A. The Imperatives of Progressive Islam. London: Routledge, 2017.

³ Как представляется, эта идея получила наиболее детальное развитие в трудах Мухаммада Аркуна. На русском языке см.: Аркун М. Переосмысляя ислам сегодня // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2. М.: Медина, 2017. С. 244–272.

знание как классической исламской методологии, так и современной гуманитарной методологии. Конечно, стремление к подобному синтезу всегда существовало и в модернистском движении. Тем не менее при внимательном изучении того, как некоторые мусульманские мыслители обращаются с европейской методологией, создается впечатление, что понимание ими этой методологии и европейской мысли вообще является достаточно ограниченным и фрагментарным. Безусловно, всё это — естественное следствие того, что неомодернизм делает только первые шаги, и сам он находится еще в стадии формирования.

2. Второе положение обновленческой программы затрагивает теоретические основания исламской мысли — ее онтологию (учение о бытии и мире). Прежде всего речь идет о классических формах суннитской *акиды* — ханбалитско-салафитской, ашаритской и матуридитской, а также о шиитской *акиде*. Ранняя дискуссия между, с одной стороны, мутазилитами, а с другой — традиционалистами (протоханбалитами и протоашаритами), показывает две крайности в интерпретации коранической онтологии. Как справедливо отмечал Фазлур Рахман, трудно согласиться с тем, что какая-то из этих школ в полной мере отражает кораническое мировидение. Сама *кораническая онтология*, по мнению неомодернистов, нуждается в детальной реконструкции с опорой прежде всего на Коран и на контекст ниспослания аятов¹. Такая реконструкция является одним из ключевых компонентов переосмысления акиды. Другим важным компонентом выступает согласование реконструированной коранической онтологии с данными современных наук, притом как естественных, так и философских. Это — непростая задача, которую смогут решить лишь теологи нового типа, прекрасно владеющие корановедением и современной научной и философской проблематикой.

Стоит отметить, что в этой области уже имеются существенные достижения. Модернистские и неомодернистские усилия по переосмыслению ханбалитской, ашаритской и матуридитской акиды, предпринятые в XX в., имели три важных следствия: во-первых, формирование нового взгляда на феномен откровения; во-вторых, отход от традиционной точки зрения о принципиальной «нерациональности» религиозного закона, невозможности его рациональной концептуализации; в-третьих, отказ от идеи о том, что понятия «правильного» и «неправильного» устанавливаются законом, а не имеют объективную этическую природу. Первое следствие фактически открыло путь к историческому и контекстуальному взгляду на Коран; оно позволило посмотреть на откровение как на проявленное в истории, а не как на трансцендентный

¹ Классический труд в этой области: Rahman F. Major Themes of the Qur'an. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

и внеисторичный атрибут Бога. Второе следствие позволило более свободно рассуждать о религиозном законе и о мотивах, стоящих за тем или иным положением; размышления над «мотивами» Бога в установлении той или иной коранической директивы — вещь почти немислимая в рамках классической акиды. Наконец, третье следствие обеспечило возможность формирования этического взгляда на феномен откровения и указало путь к реконструкции этической системы Корана. Все эти наработки должны быть учтены последующими мыслителями в процессе пересмотра исламской онтологии.

3. Третье положение неомодернистской программы напрямую связано со вторым. Оно касается переосмысления статуса откровения и, как следствие, развития гуманистической герменевтики (истолкования) Писания. В трех классических формах суннитской акиды Коран мыслился как несотворенное Слово Божье, притом несотворенность связывалась с его смысловой частью. Идея несотворенности Корана предполагала особый тип герменевтики, характеризующийся тенденцией к выведению коранических положений за пределы истории и приданию им трансцендентного и вечного смысла. Иначе говоря, трансцендентный статус Корана подталкивал к тому, чтобы мыслить его директивы как внеисторичные и обладающие правовой силой во все времена. Находясь под влиянием новой акиды, разработанной ранними модернистами, представители неомодернистского движения попытались переосмыслить статус Корана; нередко это делалось также под воздействием мутазилитской идеи о сотворенности Корана (оригинальным образом истолкованной). Переосмысление статуса Корана, являющееся следствием новых разработок в акиде, привело к переосмыслению герменевтики Корана.

Эта новая герменевтика, развитая неомодернистами, является этической, холистической и контекстуальной. В действительности, по отношению к ней могут быть применены многие характеристики. Но, на наш взгляд, наиболее полно ее суть отражает используемый Абу Зайдом термин «гуманистическая герменевтика»¹. Гуманистическая герменевтика предполагает акцент на антропологическом измерении Писания и отказ рассматривать его метафизическое и трансцендентное измерение. Она включает в себя три тезиса: 1) конечными адресатами откровения являются человек и человечество; 2) при передаче откровения от Пророка к людям произошел процесс преобразования — перевод Корана в плоскость языка и культуры; 3) известный нам текст Корана не является трансцендентным Словом Божиим, но должен мыслиться как историческое воплощение атрибута

¹ Абу Зайд Н. Х. К пониманию коранического мировоззрения // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 3. М.: Медина, 2018. С. 245–302.

божественного действия. Неомодернисты убеждены, что гуманистическая герменевтика должна стать основой нового понимания и истолкования Корана.

4. Четвертое положение обновленческой программы касается иджтихада. В неомодернизме термин «иджтихад» трактуется гораздо шире, чем в классической традиции и даже в модернизме, который всё ещё исходил из шариатски ориентированной парадигмы: уже у Мухаммада Икбала иджтихад представлен как интеллектуальная деятельность в области теологии, философии, истории и права; он мыслится как интеллектуальное усилие широкого плана, не привязанное к конкретной парадигме и даже к методологии какого-либо мазхаба¹. Следующий шаг был сделан Фазлуром Рахманом, который с опорой на ряд предшественников развил идею *контекстуального иджтихада*. Под последним понимается процесс двойного сдвига: от частного коранического положения к общему смыслу, или принципу, лежащему в основе этого положения, а затем — от общего смысла к частному положению, релевантному уже для современной эпохи. По мнению Рахмана, это единственный способ адекватной контекстуализации коранических положений, в противном случае исламскую мысль ожидает либо архаизация (как следствие буквализма), либо секуляризация (как следствие отказа от «устаревших» коранических директив)². Сходную модель контекстуализации коранических положений развил Абу Зайд в рамках своей теории перехода от *значения* к *значимости*³. Новаторский характер контекстуального иджтихада обеспечивается не только акцентом на контексте, но и новой имплицитной теологией, лежащей в его основе. Она предполагает осмысление Корана в качестве исторического, культурного и гуманистического текста, а не в качестве трансцендентного Слова Божьего, обладающего абсолютной прескриптивностью в буквальном плане.

В идею контекстуального иджтихада интегрировано *понимание Корана как этического текста*, которое требует отхода от его узкого понимания как текста законодательного. Этическое измерение Корана неоднократно акцентировалось суфиями и некоторыми фаласифа, но лишь неомодернисты явно высказали идею о том, что Коран как *целое* представляет собой этический текст, то есть текст, посвященный нравственному руководству. В пользу этого тезиса могут быть приведены многочисленные аргументы: законодательный компонент составляет в Коране относительно небольшую часть; правовые нормы нередко выражены в Коране фрагментарно и в неполном виде, что предполагает

¹ Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М., 2002.

² Рахман Ф. Ислам и современность // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2. М.: Медина, 2017. С. 202–243.

³ Абу Зайд Н. Х. К пониманию коранического мировоззрения. С. 296–299.

их привязку к историческому контексту; Коран не стремится реформировать всю жизнь общества того времени, но делает акцент лишь на наиболее острых проблемах, таких как притеснение слабых, семейные отношения, идолопоклонство и тяжкие преступления; многие проблемы — как в случае с полигамией — решаются только частично и с учетом низкого реформистского потенциала арабского общества, при этом имеются недвусмысленные намеки на ту финальную цель, к которой устремлено конкретное решение; наконец, в самом Коране неоднократно указывается этическая причина введения того или иного установления. Всё это подтолкнуло неомодернистов к развитию главного тезиса — *о том, что правовая часть Корана не должна рассматриваться как самоцель, но ее следует мыслить лишь через призму более общей этической и нравоучительной составляющей*¹.

Итак, всесторонний контекстуальный иджтихад предполагает детальное изучение контекста ниспослания аятов, реконструкцию исламской этики и применение универсальных этических принципов к современным проблемам. Эта непростая процедура может стать реальной альтернативой избирательному и законническому подходу к Корану, практикуемому многими традиционными улемами по сей день.

5. Пятое положение обновленческой программы касается теории Сунны и статуса хадисов. В классической теории, систематизированной в работах аш-Шафии (767–820), Сунна пророка Мухаммада мыслится как второй источник исламской религии и имеет статус нерецитируемого откровения; воплощением Сунны считаются достоверные хадисы, при этом хадисы могут отменять некоторые аяты Корана. Большинство факихов классического периода придерживались той точки зрения, что Сунна руководит Кораном, а Коран не руководит Сунной. Однако проблематичность традиционной теории Сунны состоит в том, что она, во-первых, является буквалистской; во-вторых, мыслится как охватывающая все сферы жизни; и в-третьих, всецело зависит от хадисов, то есть в ее рамках хадисы понимаются как обязательный источник религиозного руководства. В сочетании с буквализмом это дает весьма плачевный результат: обязательным компонентом и непрерываемым авторитетом религиозного поведения становятся атрибуты жизнедеятельности, характерной для Хиджаза VII в. н. э.; иначе говоря, происходит архаизация исламской мысли и ее чрезмерная привязка к определенному культурному контексту².

¹ В целом этот взгляд разделяется и такими крупными исламоведом, как Й. Шахт и В. Халляк. См.: *Schacht J. An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 1983. P. 11; *Hallaq W. Law and the Qur'an* // McAuliffe J. (ed.). *The Encyclopedia of the Qur'an*. Vol. III. Leiden: Brill, 2003. P. 164–168.

² Эта проблема поднималась нами в интервью: *Мухетдинов Д. В. Историческая победа ахл ал-хадис — это победа доисламского мышления внутри мусульманской традиции* // *Исламская мысль: традиция и современность: Религиозно-философский ежегодник*. Вып. 2. М., 2017. С. 612–617.

Подходы неомодернистов к проблеме Сунны разнятся. Однако общая идея состоит в том, что Сунна не имеет органической и обязательной связи с хадисами; под Сунной следует понимать нормативный моральный закон и модель этико-религиозного поведения, порождающую нормативную практику, которая не может быть исчерпывающе зафиксирована в тексте; такая Сунна имеет этическую и интеллектуальную природу, она допускает контекстуальную интерпретацию и адаптацию; хадисы не вмещают в себя всю Сунну, но они могут служить историческим материалом для реконструкции Сунны, жизнедеятельности Пророка, обстоятельств ниспослания аятов и вообще ранней истории ислама. Как свидетельствуют последние исторические исследования, эта позиция, высказанная Рахманом, Абу Зайдом, Шахруром и другими неомодернистскими мыслителями, в целом соответствует ранней исламской концепции Сунны¹.

6. Шестое положение обновленческой программы касается деконструкции традиции. Под деконструкцией исламской традиции неомодернисты понимают критическое изучение истории исламской мысли и формулирование нового взгляда на феномен традиции, отличного от «официального» и «ортодоксального». Фактически единственной на данный момент масштабной и методологически обоснованной разработкой такого рода является проект «критики исламского разума» Мухаммада Аркуна². Как показывает Аркун, доктринальное единство традиции — это миф, созданный не слишком талантливыми улемами и их последователями, близкими к властным кругам. Мусульмане едины в принятии базовых положений, таких как вера в Бога (несмотря на все споры по теологическим проблемам), пророческая миссия Мухаммада и неизбежность наступления Судного дня, в то время как в других вопросах в умме существует широкий плюрализм мнений. К сожалению, историческая традиция всегда стремилась закамouflировать это многообразие, и одним из способов такого сокрытия стало представление о редких (*шазз*) мнениях: согласно этому представлению, крупные муджтахиды едины во всем, но у них по ряду вопросов имеются личные мнения, которым не следует доверять. Очевидно, важной составляющей проекта по деконструкции традиции является изучение истории формирования теории о редких мнениях, а также доскональное исследование того, как в разные эпохи менялось представление о доктринальном единстве и содержательном ядре вероучения «людей Сунны и согласия», а также шиитов; иными словами, неомодернисты подчеркивают необходимость подробного анализа формирования разных

¹ Теме Сунны в современной исламоведческой мысли посвящена значительная часть третьего выпуска ежегодника «Исламская мысль: традиция и современность» (М., 2018).

² Гюнтер У. Мухаммад Аркун: к радикальному переосмыслению исламской интеллектуальной традиции // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 98–139.

видов «ортодоксальной» акиды и их связи с различными практиками власти — от ученой и корпоративной до государственной.

7. Седьмое положение обновленческой программы касается проблемы социально-политической теории. Неомодернистов интересуют следующие вопросы: Предписывает ли ислам *определенную* социально-политическую систему? Должна ли это быть монархия в форме халифата, демократия под эгидой ислама, светская демократия или что-то другое? Каким должно быть общество, согласно исламу: либеральным, ультралиберальным, консервативным или тоталитарным? Предписывает ли ислам определенные социальные роли мужчинам и женщинам? Каково должно быть положение религиозных и других меньшинств? Предписывает ли ислам вообще создание «исламского общества», и если да, то какое значение здесь имеет прилагательное «исламское»? Эти и другие вопросы социально-политической теории широко обсуждаются современными мусульманами, а сама дискуссия восходит еще к первым векам хиджры. Некоторыми неомодернистами уже давался развернутый ответ по указанному спектру вопросов. Для них характерен акцент на критике политизированной трактовки ислама и шариатски ориентированной парадигмы общества. По их мнению, новая социально-политическая теория ислама должна опираться на универсальные этические принципы и противостоять любым формам угнетения и притеснения (зулм)¹.

8. Восьмое положение обновленческой программы связано с проблемой плюрализма. В наше время глобализация объединила разные уголки планеты, теперь носители разных культур постоянно контактируют друг с другом и познают чужие культуры. Это привело к осознанию реального разнообразия религиозных, культурных, ментальных, ценностных установок; специфика современной эпохи состоит именно в том, что мы сталкиваемся с данным разнообразием на каждом шагу. Люди, не очень хорошо знакомые с исламской традицией мысли, будут удивлены, но неомодернисты развили тезис о том, что *именно ислам способен стать универсальной платформой для плюрализма*. В разработке этой платформы особое внимание было уделено философии религии, поскольку именно она, по их мнению, способна заложить основания универсального плюрализма, который обеспечит бесконфликтное сосуществование различных религий, цивилизаций и мировоззрений в современную эпоху и позволит сохранить культурное богатство человечества².

¹ Shahrur M. The Qur'an, Morality and Critical Reason. Leiden: Brill, 2009; Esack F. Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression. Oneworld Publications, 1996.

² См. нашу работу: Мухетдинов Д. В. Ислам в XXI веке: программа обновления. М.: Медина, 2016. С. 124–137.

9. Девятое положение обновленческой программы связано с проблемой соотношения универсальных принципов ислама и конкретного цивилизационного контекста. Эта тема представляется весьма обширной, и она касается как чисто практических, так и интеллектуальных, философских аспектов. Сторонники некоторых политизированных трактовок ислама (или исламизма) утверждают, что исламская идентичность стоит выше всех других идентичностей и в каком-то смысле *отрицает* их, поскольку идентичности, не основывающиеся на исламе, не могут не находиться в конфликте с исламскими ценностями; иначе говоря, исламисты исходят из неявной предпосылки, согласно которой традиции, ментальные установки, культурные особенности и в целом все феномены конкретной цивилизации являются формами *куфра*, если они напрямую не связаны с исламом как конкретной религией (осмысляемой преимущественно в правовом ключе). Ясно, что это есть не что иное, как воспроизведение старого тезиса о *дар ал-ислам* и *дар ал-куфр* и их непримиримой вражде. В такой системе взглядов общий цивилизационный контекст, в котором существуют мусульмане, по определению не нуждается в каком-либо специальном осмыслении, поскольку он отождествляется с проявлением неверия.

В данном отношении неомодернистское движение принципиальным образом отличается от исламизма: неомодернисты, напротив, склонны к осмыслению цивилизационного контекста — как глобального мирового контекста, так и конкретных цивилизаций; они пытаются понять, каким образом возможно непротиворечивое сочетание разных идентичностей; кроме того, они оценивают культурные феномены (от произведений искусства до литературы и философии) не по их формальной принадлежности, а по степени их соответствия универсальным принципам Корана и исламской этике в широком смысле. Особенно продуктивными оказались попытки осмысления ислама в контексте индонезийской культуры, что отражено в работах Нурхолиса Маджида¹, и попытки сочетания принципов ислама и европейской идентичности, на тему чего имеются работы Тарика Рамадана². Впрочем, в данной области еще довольно много спорных вопросов, так что следует ожидать появления новых исследований. Для России, в частности, особенно актуальна проблема «российского мусульманства», поднятая Гаспринским и впоследствии осмыслявшаяся Фахретдином, Бигиевым, а также в недавнее время в ряде наших работ³.

¹ Kull A. Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia. Sweden: Lund University, 2005.

² Ramadan T. Western Muslims and the Future of Islam. Oxford: Oxford University Press, 2004.

³ Мухетдинов Д. В. Российское мусульманство: традиции уммы в условиях евразийской цивилизации. М., 2016 (в данный момент готовится новое издание этой работы).

10. Наконец, десятое положение обновленческой программы имеет футуристический и стратегический характер. В человеческой цивилизации происходят тектонические сдвиги, меняются сами принципы организации социумов. Феномен глобализации и смена технологического уклада не только приводят к стремительной трансформации материальной стороны нашей жизни, но и ставят многие вопросы гуманитарного и этического характера. Физический и интеллектуальный контекст теоретических размышлений о развитии ислама сегодня крайне своеобразен. Неомодернисты убеждены, что мы должны учитывать этот контекст, задумываясь при этом о перспективах. Как сочетаются исламские этические принципы и проблема искусственного интеллекта? Как мусульманам относиться к компьютеризации и роботизации общества? К новым технологическим укладам? К геной инженерии? К проблемам гендерной идентичности? К проблемам национальной идентичности и космополитизма? Все эти вопросы должны изучаться и обсуждаться. По мнению неомодернистов, мусульманам следует искать пути выхода из того «идеального средневековья», которое описано в книгах по традиционному фикху. И главное, что необходимо, — это формирование кадров: компетентных ученых и богословов, которые разбирались бы не только в трудах по классическому фикху и другим исламским дисциплинам, но и в современных науках¹.

§ 4. Выводы

В рамках представленного неомодернистского проекта мы выделили десять положений и приоритетных направлений развития исламской мысли, которые обладают актуальностью и в свете возрождения отечественной религиозно-философской школы. Попытаемся резюмировать их:

- 1) **Методология:** необходимо разработать новую методологию понимания ислама, которая бы базировалась на глубоком синтезе классической исламской методологии (теологической, правовой, социологической и др.) и методологии современных гуманитарных наук, в том числе — исламоведения.
- 2) **Онтология:** необходимо переосмысление исламской онтологии, поскольку ни одна из классических исламских школ калама не репрезентирует кораническую онтологию и не соответствует современному уровню развития науки.
- 3) **Теория откровения:** необходимо дальнейшее переосмысление статуса откровения и развитие гуманистической

¹ См. рассуждения на эту тему: *Рахман Ф. Ислам и современность*. С. 226–243.

герменевтики; это означает формирование исторического, контекстуального, антропологического и этического понимания природы Корана.

- 4) **Иджтихад:** необходимо дальнейшее развитие метода контекстуального иджтихада; также неотъемлемым компонентом указанного подхода является реконструкция коранической этики.
- 5) **Теория Сунны:** необходимо дальнейшее развитие теории Сунны и переосмысление статуса хадисов.
- 6) **Историософия:** необходима деконструкция исламской традиции, то есть выявление немыслимого и непомысленного в ней.
- 7) **Социально-политическая теория:** необходима конкретизация социально-политической теории ислама и всесторонняя критика политизированных и тоталитарных трактовок ислама и шариатски ориентированной парадигмы как их основы; новая социально-политическая теория ислама должна опираться на универсальные этические принципы и противостоять любым формам угнетения.
- 8) **Плюрализм:** необходимо осмысление ислама как платформы для плюрализма в современном глобальном мире.
- 9) **Идентичность:** необходимо решение проблемы соотношения универсальных принципов ислама и конкретного цивилизационного контекста; в российском пространстве это предполагает концептуализацию феномена российского мусульманства и актуализацию наследия отечественной религиозно-философской школы;
- 10) **Будущее:** необходимы осмысление происходящих в наше время технологических, научных и социальных сдвигов, а также разработка стратегии жизни в обществе будущего.

Эти программные положения неомодернизма, намеченные представителями его первой волны, нужно держать в уме для понимания творчества современных мыслителей из числа реформаторов. Кроме того, необходимо учитывать, что развитие неомодернизма сейчас тесно связано с развитием мирового исламоведения, и часто представители обновленческого движения работают рука об руку с ведущими исламоведами (нередко в одном лице мы имеем дело и с мусульманином-неомодернистом, и с ведущим исламоведом). Следует ожидать, что этот интересный союз прогрессивной исламской мысли и исламоведения будет способствовать как более глубокому пониманию классической исламской традиции, так и оригинальному развитию самой религиозно-философской мысли. Плоды этого мы будем наблюдать в ближайшие десятилетия.

Литература

Абу Зайд Н. Х. К пониманию коранического мировоззрения // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 3. М.: Медина, 2018. С. 245–302.

Аркун М. Переосмысляя ислам сегодня // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2. М.: Медина, 2017. С. 244–272.

Гюнтер У. Мухаммад Аркун: к радикальному переосмыслению исламской интеллектуальной традиции // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 2. М., 2017. С. 98–139.

Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М., 2002, 200 с.

Мухетдинов Д. В. Ислам в XXI веке: программа обновления. М.: Медина, 2016. 195 с.

Мухетдинов Д. В. «Историческая победа ахл ал-хадис — это победа доисламского мышления внутри мусульманской традиции» // Исламская мысль: традиция и современность: Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2. 2017. С. 607–631.

Мухетдинов Д. В. Неомодернизм: опыт философского осмысления // Ислам в современном мире. 2018. 14(4). С. 83–96.

Мухетдинов Д. В. Российское мусульманство: традиции уммы в условиях евразийской цивилизации. М., 2016. 83 с.

Рахман Ф. Ислам и современность // Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 2. М.: Медина, 2017. С. 202–243.

Abu Zayd N. H. Reformation of Islamic Thought. A critical historical analysis. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. 112 p.

Adams Ch. Islam and Modernism in Egypt. New York, 1968. 293 p.

Barton G. Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia // Studia Islamika. Vol. 2. 1995. No. 3. Pp. 1–75.

Barton G. The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia. A textual study examining the writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid, 1968–1980. Ph.D., Monash University, Clayton, 1995.

Benzine R. Les nouveaux penseurs de l'islam. Paris: Albin Michel, 2004. 304 p.

Duderija A. The Imperatives of Progressive Islam. London: Routledge, 2017. 225 p.

Esack F. Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression. Oneworld Publications, 1996. 288 p.

- Hallaq W.* Law and the Qur'ān // McAuliffe J. (ed.). The Encyclopedia of the Qur'ān. Vol. III. Leiden: Brill, 2003. Pp. 164–168.
- Hidayatullah A.* Feminist Edges of the Qur'an. Oxford: Oxford University Press, 2014. 259 p.
- Hourani A.* Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939. Cambridge: Cambridge University Press, 1962. x + 406 p.
- Hunter Sh. T.* (ed.) Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity. London, 2009. 322 p.
- Kamali M. H.* Tajdid, Islah and Civilisational Renewal in Islam. New York, 2018. 54 p.
- Kull A.* Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia. Sweden: Lund University, 2005. xiv + 300 p.
- Kurzman Ch.* (ed.) Liberal Islam. A Sourcebook. Oxford: Oxford University Press, 1998. 340 p.
- Leaman O.* Controversies in Contemporary Islam. London, New York: Routledge, 2014. 230 p.
- Martin R., Woodward M., Atmaja D.* Defenders of Reason in Islam. Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol. Oxford: Oxford University Press, 2003. 251 p.
- Rahemtulla Sh.* Qur'an of the Oppressed. Liberation Theology and Gender Justice in Islam. Oxford: Oxford University Press, 2017. 248 p.
- Rahman F.* Major Themes of the Qur'an. Chicago: University of Chicago Press, 2009. xxii, 180 p.
- Ramadan T.* Western Muslims and the Future of Islam. Oxford: Oxford University Press, 2004. x, 272 p.
- Saeed A.* Interpreting the Qur'an. Towards a contemporary approach. London; New York: Routledge, 2006. 192 p.
- Schacht J.* An Introduction to Islamic Law. Oxford: Oxford University Press, 1983. 312 p.
- Shahrur M.* The Qur'an, Morality and Critical Reason. Leiden: Brill, 2009. Xlviii + 586 p.
- Taji-Farouki S.* (ed.) Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an. Oxford: Oxford University Press, 2004. 342 p.
- Voll J.* Renewal and Reform in Islamic History: Tajdīd and Iṣlāh // Esposito J. (ed.) Voices of Resurgent Islam. New York and Oxford, 1983. P. 32–47.

References

- Abu Zajd N. H. (2018). K ponimaniyu koranicheskogo mirovozzreniya [Towards the Understanding of the Qur'anic Worldview]. *Islamskaya mysl': tradiciya i sovremennost'*. Religiozno-filosofskij ezhegodnik. Vol. 3. Moscow: Medina. S. 245–302.

Arkun M. (2017). Pereosmyslyaya islam segodnya [Rethinking Islam Today]. *Islamskaya mysl': tradiciya i sovremennost'. Religiozno-filosofskij ezhegodnik*. Vol. 2. Moscow: Medina. S. 244–272.

Gyunter U. (2017). Muhammad Arkun: k radikal'nomu pereosmysleniyu islamskoj intellektual'noj tradicii [Muhammad Arkoun: Towards the Radical Rethinking of Islamic Intellectual Tradition]. *Islamskaya mysl': tradiciya i sovremennost'. Religiozno-filosofskij ezhegodnik*. Vol. 2. Moscow: Medina. S. 98–139.

Ikbāl M. (2002) *Rekonstrukciya religioznoj mysli v islame* [Reconstruction of Religious Thought in Islam]. Moscow: Vostochnaya literatura. 200 p.

Kurzman Ch. (ed.) (1998). *Liberal Islam. A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.

Muhetdinov D. V. (2016) *Islam v XXI veke: programma obnovleniya* [Islam in the XXIst Century. The Programm of Renewal]. Moscow: Medina. 195 p.

Muhetdinov D. V. (2017). «Istoricheskaya pobeda ahl al-hadis — eto pobeda doislamskogo myshleniya vnutri musul'manskoj tradicii» [Historical Win of Ahl Al-Hadith as a Win of Pre-Islamic Thought Inside the Islamic Tradition]. *Islamskaya mysl': tradiciya i sovremennost'. Religiozno-filosofskij ezhegodnik*. Vol. 2. Moscow: Medina. S. 607–631.

Muhetdinov D. V. (2018). Neomodernizm: opyt filosofskogo osmysleniya [Neomodernism: Case of Philosophical Understanding]. *Islam v sovremenom mire*. 2018. 14(4). S. 83–96.

Muhetdinov D. V. (2016). *Rossijskoe musul'manstvo: tradicii ummy v usloviyah evrazijskoj civilizacii* [Islam in Russia: Traditions of the Ummah in Conditions of the Eurasian Civilization]. Moscow: Medina. 83 s.

Adams Ch. (1968). *Islam and Modernism in Egypt*. New York. 293 p.

Barton G. (1995). Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia. *Studia Islamika*. Vol. 2. 1995. No. 3. Pp. 1–75.

Barton G. (1995). *The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive, Liberal Movement of Islamic Thought in Indonesia. A textual study examining the writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid, 1968–1980*. Ph.D., Monash University, Clayton.

Benzine R. (2004). *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris: Albin Michel, 2004

Duderija A. (2017). *The Imperatives of Progressive Islam*. London: Routledge. 225 p.

Esack F. (1996). *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oneworld Publications. 288 p.

Hallaq W. (2003). Law and the Qur'ān. McAuliffe J. (ed.). *The Encyclopedia of the Qur'ān*. Vol. III. Leiden: Brill. Pp. 164–168.

Hidayatullah A. (2014). *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Hourani A. (1962). *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press. x + 406 p.

Hunter Sh. T. (ed.) (2009). *Reformist Voices of Islam. Mediating Islam and Modernity*. London. 322 p.

Kamali M. H. (2018). *Tajdid, Islah and Civilisational Renewal in Islam*. New York. 54 p.

Kull A. (2005). *Piety and Politics: Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia*. Sweden: Lund University. xiv + 300 p.

Leaman O. (2014). *Controversies in Contemporary Islam*. London, New York: Routledge. 230 p.

Martin R., Woodward M., Atmaja D. (2003). *Defenders of Reason in Islam. Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Oxford: Oxford University Press.

Rahemtulla Sh. (2017). *Qur'an of the Oppressed. Liberation Theology and Gender Justice in Islam*. Oxford: Oxford University Press. 248 p.

Rahman F. (2009). *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press. xxii, 180 p.

Ramadan T. (2004). *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press. x, 272 p.

Saeed A. (2006). *Interpreting the Qur'an. Towards a contemporary approach*. London, New York: Routledge. 192 p.

Schacht J. (1983). *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press. 312 p.

Shahrur M. (2009). *The Qur'an, Morality and Critical Reason*. Leiden: Brill. Xlviii + 586 p.

Taji-Farouki S. (ed.) (2004). *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Voll J. (1983). *Renewal and Reform in Islamic History: Tajdīd and Iṣlāh*. Esposito J. (ed.) *Voices of Resurgent Islam*. New York and Oxford. P. 32–47.

THE SKETCHES OF RELIGIOUS RENEWAL IN THE ISLAMIC NEOMODERNISM

Abstract. The article is dedicated to Islamic Neomodernism — contemporary direction in Islamic thought that unites elements of classical tradition, Modernism and achievements in Islamic Studies. In the beginning the author analyses the notion of renovation (tajdid) in Islam and the place of Neomodernism in this tradition. After that he advances original reconstruction of Neomodernist renewal program that includes ten points. The main conclusion of the article is that in the next decades the union of Neomodernism and contemporary Islamic Studies will determine intellectual agenda in Islam.

Keywords: Islam and Modernity, Neomodernism, Modernism, Renewal Movement, reform, Tajdid, Islah.

Damir V. MUKHETDINOV,

Cand. Sci. (Polit.), rector of Moscow Islamic Institute

(12, Kirova Lane, 109382, Moscow, Russian Federation);

Professor of the Faculty of Asian and African Studies of Saint Petersburg State University
(11, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation).

E-mail: dmukhetdinov@gmail.com





26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-2-71-86

А. А. Камаев

Московский исламский институт, г. Москва

НАСР ХАМИД АБУ ЗАЙД: ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ И ОСНОВНЫЕ ВЗГЛЯДЫ

КАМАЕВ Абдула Арсланович —

имам ДУМ РФ, преподаватель, Московский исламский институт
(109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, 12)

Аннотация. Данная статья посвящена творчеству Насра Хамида Абу Зайда (1943–2010) — египетского мыслителя, профессора Каирского университета и одного из ведущих либеральных теологов ислама. В работе подробно исследуется жизненный и научный путь Насра Абу Зайда, в том числе описывается судебный процесс по так называемому «делу Абу Зайда», вызвавшему резонанс не только в мусульманском, но и в западном мире и послужившему причиной эмиграции мыслителя из родной страны. Также автор анализирует основные идеи Абу Зайда, повлекшие критику со стороны приверженцев традиционных взглядов и ставшие поводом для обвинения ученого в вероотступничестве.

Ключевые слова: Наср Хамид Абу Зайд, коранические исследования, гуманитарная герменевтика Корана, критика взглядов, дело Абу Зайда.

Для цитирования: *Камаев А. А.* Наср Хамид Абу Зайд: жизненный путь и основные взгляды // Ислам в современном мире. 2019; 2: 71–86;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-2-71-86

Статья поступила в редакцию: 11.03.2019

Статья принята к публикации: 28.04.2019.

Наср Хамид Абу Зайд (1943–2010) — египетский мыслитель, профессор, обладатель докторской степени в области арабистики и исламских наук, один из ведущих либеральных теологов ислама, а также один из самых продуктивных мусульманских ученых: его перу принадлежат более десяти монографий и более 80 статей на арабском и английском языках¹.

Свою научную деятельность Наср Абу Зайд посвятил переосмыслению традиционного и анализу современного исламского дискурса, поиску ответов на социальные и культурные вызовы времени, стоящие перед современной исламской цивилизацией. Критический, нетрадиционный подход Абу Зайда к решению этих вопросов не только привел к зарождению многочисленных дискуссий в египетском обществе 1990-х годов, обнажив проблемы современной исламской мысли в Египте и мусульманском мире в целом, но и вызвал критику, недовольство и гнев его консервативных представителей. В результате Наср Абу Зайд был в судебном порядке объявлен вероотступником и вынужден был эмигрировать в Европу из-за угроз в свой адрес со стороны представителей радикальных исламистских движений Египта.

Что же послужило тем импульсом, который запустил процесс бурных дискуссий и критики взглядов египетского мыслителя, и как складывалась жизнь и профессиональная деятельность одного из ведущих либеральных теоретиков ислама? В своей работе мы попытаемся дать ответ на поставленные вопросы, рассмотрев биографию и основные взгляды мыслителя.

§ 1. Личность и начало научной деятельности мыслителя

Наср Хамид Ризк Абу Зайд родился 10 июля 1943 года в деревне Кахафа, недалеко от города Танта в Египте, и вырос в небогатой, многодетной религиозной семье. В четыре года он начал посещать местный *мектеб*, где стал обучаться чтению, письму и арифметике, а также приступил к изучению Корана. К восьми годам он знал наизусть все суры Корана и уже, будучи подростком, выполнял функции *имама* в местной мечети². Детство мальчика пришлось на период после Второй мировой войны, он стал свидетелем Июльской революции (23 июля) 1952 года, в результате которой власть от короля Фарука I перешла к республиканцам. Эти события, а также непростая жизнь его семьи воспитали

¹ Atash M.Z., Ranjbar M., Mir P.L. A review on the thoughts of Nasr Haamid Abu Zayd // Journal of Novel Applied Sciences. 2014. No. 3(9). P. 1030.

² Akyeampong E.K., Gates H.L. Dictionary of African Biography. Oxford: Oxford University Press, 2012. P. 76.

у Абу Зайда такие качества, как ответственность, критический взгляд на мир, способность бросать вызов и противостоять сложным жизненным ситуациям. В возрасте одиннадцати лет он становится членом местной ячейки движения «Братья-мусульмане», во многом под впечатлением харизмы, борьбы, а также идей египетского философа и идеолога движения Сейида Кутба (1906–1966) о правах человека и социальной справедливости. Движение он покидает только в 1964 году¹.

Начальное и среднее образование Наср Абу Зайд получает в Танте. В возрасте четырнадцать лет, после смерти отца, он начинает работать, став основным кормильцем в семье. Окончив Технический колледж в Танте, Абу Зайд до 1972 года работает техническим специалистом в Национальной организации и связи в Каире. В 1964 г., в двадцать один год, он публикует в журнале «Ал-Адаб» свои первые работы — «Хавл Адаб ал-Уммал ва ал-Фаллахин» («О литературе рабочих и фермеров») и «Азмат ал-Угния ал-Мисрия» («Кризис египетской песни»)².

В 1968 году Наср Абу Зайд поступает на обучение на кафедру арабского языка и литературы Каирского университета, после чего остается на кафедре в качестве ассистента. С этого времени он приступает к научным исследованиям исламского дискурса и к изучению проблемы герменевтики Корана в частности³. Одним из факторов, повлиявших на формирование его критического подхода к традиционному исламскому наследию, стало поражение коалиции арабских стран в Шестидневной арабо-израильской войне 1967 года. Абу Зайд задается вопросом: почему арабские страны, объединенные общей религией и многовековой исламской традицией, с общим населением свыше ста миллионов человек и с армией и вооружением, количественно превосходящими таковые у Израиля, проиграли этому государству? По мысли Абу Зайда, подобный исход этой краткосрочной войны стал следствием в том числе и консервативности взглядов руководителей арабских стран, неприятия нововведений и новых идей и сформировавшейся из-за этого отсталости мусульманских обществ⁴.

В 1975 году мыслитель получает стипендию Фонда Форда, благодаря чему поступает в магистратуру Американского университета в Каире, где с отличием защищает диссертацию под названием *Ал-Иттиджях ал-акли фи ат-Тафсир: Дираса фи Кадийат ал-Маджаз фи ал-Кур'ан синда ал-мутазиля* («Рационализм в экзегезе: проблема исследования

¹ Zainol N., Majid L., Kadir M. Nasr Hamid Abu Zayd as a Modern Muslim Thinker // International Journal of Islamic Thought. 2014. No. 5. P. 62.

² Ibid. P. 62.

³ Abu Zayd N. H. The Case of Abu Zaid // Index on Censorship. 1996. No. 4. P. 31.

⁴ Atash M.Z., Ranjbar M., Mir P. L. A review on the thoughts of Nasr Haamid Abu Zayd. P. 1028.

метафоры в сочинениях мутазиликов»), а также получает звание лектора¹. Одной из причин интереса Абу Зайда к работам мутазиликов было то, что они предложили собственный подход к интерпретации текста Корана: мутазилики использовали метафору в качестве лингвистического инструмента для интерпретации *муташибихат* — аятов, смысл которых неясен, неоднозначен. В результате такого подхода они трактовали текст Корана в соответствии со своими взглядами: те аяты, которые по смыслу соответствовали их идеям, считались «ясными» и, следовательно, не нуждались в метафорическом толковании; все остальные же считались «неоднозначными» и интерпретировались метафорически². Исследование идей мутазиликов стало важным шагом в научной деятельности мыслителя и, в частности, в разработке концепции герменевтической интерпретации Корана. С 1976 года Наср Абу Зайд читает лекции в Каирском университете, а в 1978 году становится научным сотрудником Центра изучения Ближнего Востока Университета штата Пенсильвания в США, где изучает социальные и гуманитарные науки и знакомится с западной герменевтикой — в частности, с «герменевтикой фактичности» М. Хайдеггера, философской герменевтикой Х.-Г. Гадамера, герменевтическим кругом Ф. Шлейермахера, теорией герменевтики Э. Бетти и др.³

В 1981 году Наср Абу Зайд получил докторскую степень в области арабистики и исламских наук, защитив докторскую диссертацию под названием *Фалсафат ат-Та'вил: Дираса фи Та'вил ал-Кур'ан инда Мухи ад-дин ибн 'Араби* («Философия интерпретации: исследование герменевтики Корана Ибн Араби») ⁴. Как следует из названия, в ней он обращается к творчеству Ибн Араби (1165–1240) — исламского богослова из мусульманской Испании, крупнейшего теоретика суфизма, чья герменевтика основывалась на утверждении всеобъемлющего характера Корана. Ибн Араби стремился применить все существующее научное знание (от Платона до Ибн Рушда) к толкованию Корана и показать, что ислам есть «религия всесторонней любви», включающая в себя принципы различных религий, существовавших до ислама. Для суфийской герменевтики в целом и герменевтики Ибн Араби в частности характерно применение семантических уровней при обращении к аятам, взаимосвязанным и не взаимоисключающим друг друга, что позволяет избежать разделения на «ясные» и «неоднозначные» аяты, а также подчеркивает роль читателя

¹ *Wekke I.S., Firdaus A.* Nasr Hamid Abu Zayd and the hermeneutical of Quran // *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*. 2018. No. 13(2). P. 486.

² *Abu Zayd N. H.* Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics. Amsterdam: Humanistics University Press, 2004. P. 14–15.

³ *Akyeampong E.K., Gates H. L.* Dictionary of African Biography. P. 76; *Wekke I. S., Firdaus A.* Nasr Hamid Abu Zayd and the hermeneutical of Quran. P. 491.

⁴ *Zainol N., Majid L., Kadir M.* Nasr Hamid Abu Zayd as a Modern Muslim Thinker. P. 62.

в «производстве» собственного понимания и толкования текста. Именно поэтому суфии, по мнению Насра Абу Зайда, подошли к пониманию природы Корана намного ближе, чем теологи, философы и юристы с их традиционными взглядами на ислам¹.

В 1982 году Наср Абу Зайд получает премию имени Абд ал-Азиза ал-Ахвани за вклад в изучение гуманитарных наук и арабской культуры, а вместе с ней — звание старшего преподавателя университета. В 1985–1989 годах он становится приглашенным профессором в Осакском университете зарубежного регионоведения в Японии и в 1987 году, во время пребывания в Японии, получает звание доцента². В Японии Абу Зайд пишет одну из своих основополагающих работ *Мафхум ан-Насс: Дираса фи 'улум ал-Кур'ан* («Концепция текста: исследование коранических наук»), в которой настаивает на том, что текст Корана следует рассматривать с историко-лингвистической позиции, принимая во внимание тот факт, что текст сформировался в определенной культурной и исторической среде. По его мнению, текст Корана следует изучать с применением научной методологии и теории, в частности семиотики, анализа дискурса и герменевтики, что позволяет сформировать новый взгляд на такие центральные темы коранических исследований, как откровение, отменяющие и отмененные айаты, мекканские и мединские суры и др³.

После своего возвращения из Японии Наср Абу Зайд публикует монографию, вызвавшую самую оживленную полемику и критику среди исламских богословов, — *Накд ал-Китаб ад-Дини* («Критика религиозного дискурса»). В этой монографии с критических позиций исследуется развитие исламской политической мысли от Мухаммада Абдо до Хасана с его концепцией «исламских левых» в 1980-х гг., в ней также дается оценка идеологической интерпретации текста Корана, характерной для традиционного исламского дискурса⁴.

Далее кратко рассмотрим основные идеи ученого, которые определили следующий этап его жизни и стали причиной появления всемирно известного «дела Абу Зайда».

§ 2. Основные идеи Насра Абу Зайда

Наср Абу Зайд является одним из ярких представителей исламского неомодернизма: практически всю свою научную деятельность он посвятил

¹ Abu Zayd N. H. Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics. Pp. 16–18; Abu Zayd N. H. The Case of Abu Zaid. P. 33.

² Zainol N., Majid L., Kadir M. Nasr Hamid Abu Zayd as a Modern Muslim Thinker. P. 62.

³ Abu Zayd N. H. The Case of Abu Zaid. P. 34.

⁴ Wekke I.S., Firdaus A. Nasr Hamid Abu Zayd and the hermeneutical of Quran. P. 490.

кораническим исследованиям, стремясь переосмыслить традиционное понимание исламского дискурса и найти ответы на социальные и культурные вызовы времени, стоящие перед современной исламской цивилизацией. Взгляды Абу Зайда на некоторые аспекты исламского богословия — в частности, на вопрос о природе Корана, о подходе к его толкованию, а также отношение к таким принципам исламского права, как многоженство и ношение хиджаба, вызвали серьезную критику многих уважаемых мусульманских ученых, придерживающихся традиционных взглядов.

Одной из главных тем, разрабатываемых мыслителем и получивших наибольшую критику, стала «гуманистическая» герменевтика Корана, основанная на применении методов современных наук¹. Герменевтика Насра Абу Зайда характеризуется контекстуальностью, утверждением антропологического «измерения» Корана и диалектической взаимосвязи текста Корана и арабской культуры. Абу Зайд был одним из тех, кто считал герменевтику неотъемлемой частью исламской науки². Основные идеи гуманистической герменевтики Абу Зайда заключаются в следующем:

- Традиционный подход к толкованию Корана устарел и ограничивает как возможности для интерпретации текста, так и его смысл, поскольку сторонники данного подхода игнорируют историческое «измерение» текста, т. е. воздействие на него исторических и культурных факторов. Абу Зайд не подвергает сомнению божественное происхождение Корана, однако говорит о том, что игнорирование культурно-исторических условий, в которых имело место ниспослание и формирование религиозного текста, а также лингвистических аспектов самого арабского языка, на котором он написан, — ошибочно и нецелесообразно.

- Толкование Корана должно быть свободно от каких-либо идеологических интересов и осуществляться с применением научных методов исследования, чтобы свести идеологическую составляющую к минимуму. По мнению Абу Зайда, утверждение несотворенности Корана, характерное для традиционного подхода, ведет к восприятию Корана как застывшего текста, как абсолютной категории, в то время как статус сотворенности текста дает возможность его многовариантного анализа, а значит, возможность нахождения новых ответов и толкований³.

¹ *Abu Zayd N. H. Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics.* P. 10.

² *Zainol N., Majid L., Kadir M. Nasr Hamid Abu Zayd as a Modern Muslim Thinker.* P. 63.

³ *Abu Zayd N. H. The Case of Abu Zaid.* P. 34.

- Интерпретация Корана требует обязательного учета его антропологического «измерения», так как:

а) С момента самого первого откровения пророку Мухаммаду произошло преобразование божественного текста в текст литературный, человеческий, то есть текст из категории *танзил* (послание) перешел в категорию *та'вил* (интерпретация послания), так как восприятие и понимание текста пророком Мухаммадом уже явилось первоначальным взаимодействием между словом Бога и человеческим разумом. Таким образом, источником Корана является слово Бога, его же содержание непосредственным образом связано с арабским языком, который, как и любой другой язык, есть отражение истории и культуры, а также менталитета и ценностных установок народа. То есть если божественный текст выражается человеческим языком, то он неизменно приобретает антропологическое «измерение». Утверждение же только божественного «измерения» текста является, по словам мыслителя, одним из факторов, способствующих застою и ригидности исламской мысли.

б) Главной задачей, возложенной на пророка Мухаммада, было донесение Его руководства до остальных людей. В Коране сказано, что ислам — это послание, которое передают все пророки с начала мира. При этом ниспослание Корана происходило на арабском языке — в поэтическом варианте языка Мухаммада, так как согласно Корану Бог всегда учитывает язык людей, к которым Он отправляет Своего посланника (Коран, 14: 4)¹. Поэтому, по мысли Абу Зайда, Корану присуще антропологическое «измерение» хотя бы потому, что руководство Бога было ниспослано на человеческом языке, чтобы человечество могло его понять².

- Коран является «продуктом культуры», а потому требует рассмотрения через призму культурно-языковой среды и исторического контекста, поскольку существует непосредственная диалектическая связь между текстом и культурой того периода, когда текст формировался, так как:

¹ «Мы направляли посланников, которые говорили на языке своего (собственного) народа, чтобы они учили и давали людям разъяснения. Аллах вводит в заблуждение, кого пожелает, и ведет прямым путем, кого пожелает. Он — Могущественный, Мудрый» (Коран, 14: 4, Здесь и далее: Священный Коран / пер. смыслов и коммент. Абдуллы Юсуфа Али. М., 2015).

² *Abu Zayd N. H. Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. P. 11; *Абу Зайд Н. Х. Мафхум ал-Насс: Дироса фи 'Улум ал-Кур'ан*. Бейрут: Ал-Марказ ас-Сарафи ал-Араби, 1991. С. 9, 24, 32, 42, 57; *Sukidi M. Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'an // Die Welt des Islams. New Series*. 2009. No. 49(2). P. 187–188.

а. Структура Корана, по мнению Абу Зайда, определяется антропологическим «измерением», поскольку ниспослание Корана пророку Мухаммаду продолжалось в течение 23 лет, по частям — как реакция, как ответ на определенные обстоятельства и события, конкретные нужды общества того времени. Таким образом, семантическая структура Корана строилась в зависимости от социальных реалий эпохи Пророка, и познать Его руководство в его первоначальном виде и содержании не представляется возможным, а потому Коран в его известном нам виде не может быть идентичен слову Бога.

б. Некоторые айаты представляют собой отсылку к дискуссиям мусульман между собой, мусульман и «людей Писания», мусульман и многобожников. В Коране они отображены частично, а потому для наиболее правильного толкования того или иного айата необходимо понимать контекст ситуации, не упуская ту часть повествования, которая не отображена в Коране, но существование которой имплицитно предполагается¹.

• Коран — это не просто текст, это живой дискурс, который в каждую эпоху должен рассматриваться с применением тех научных методов, которые характерны для данного времени (в своих исследованиях мыслитель использовал методы лингвистики, литературоведения, литературной критики, дискурс-анализа, семиотики и др.):

а. Любой религиозный текст имеет семантическую систему, основанную на культурно-историческом опыте носителей языка того времени, в котором текст формировался, а потому очевидно, что Коран нуждается в переосмыслении согласно веяниям современной эпохи — с учетом всех произошедших культурных и языковых трансформаций.

б. Если рассматривать Коран только как текст, канонизировать его лексико-семантические особенности, подходить к толкованию буквально, его смысл автоматически фиксируется и ограничивается тем временем, в которое он был ниспослан, а потому появляется возможность использовать его в своих идеологических интересах².

¹ Abu Zayd N.H. The Case of Abu Zaid. P. 34.

² Abu Zayd N. H. Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics. P. 9–13; Абу Зайд Н. Х. Мафхум ал-Насс: Дираса фи 'Улум ал-Кур'ан. С. 9, 24.

Среди других идей Абу Зайда — обоснование недозволённости многожёнства, а также рассмотрение практики ношения хиджаба как социально-обусловленной нормы только арабской культуры, но не ислама в целом¹.

Критика, которая обрушилась на Абу Зайда после публикации его работ, привела к появлению так называемого «дела Абу Зайда» — события, в значительной степени повлиявшего на его жизнь и получившего широкий резонанс не только во многих мусульманских странах, но и на Западе. О теоретических изысканиях Абу Зайда писали такие видные мусульманские ученые своего времени, как Хасан Ханафи, Саид Эдалат Нежад, Шакир Лаваи, Рафат Фаузи Абд ал-Муталлиб, а также западные исследователи, в том числе Чарльз Хиршкинд, Киллиан Балц, Джордж Н. Сфейр, Август Ричард Нортон, Мориц С. Бергер и др.² При этом, по утверждению самого Абу Зайда, подобный резонанс только доказал состоятельность и рациональность его герменевтической теории и его идей в целом³.

§ 3. «Дело Абу Зайда» и последние годы его жизни

9 мая 1992 года Наср Абу Зайд подал заявление на получение звания профессора Каирского университета. Для этого он представил ответственной комиссии две свои монографии, *Ал-Имам аш-Шафии ва-Та'сис ал-Идиюлуджия ал-Васатия* («Основы умеренной идеологии имама аш-Шафии») и *Накд ал-Китаб ад-Дини* («Критика религиозного дискурса»), а также одиннадцать других своих научных работ⁴. Абд ас-Сабур Шахин, профессор Каирского университета и один из членов комиссии, обвинил Абу Зайда в искажении традиционного понимания ислама — в частности, в отношении Корана, Пророка, его сподвижников и др. Профессор утверждал, что работы Абу Зайда нельзя рассматривать как академическое исследование, поскольку они тривиальны и, более того, представляют собой разновидность интеллектуального терроризма. Комиссия поддержала мнение авторитетного профессора, и прошение Абу Зайда было отклонено⁵. Тот был крайне возмущен подобным решением, убежденный в том, что оно принималось

¹ См.: *Abu Zayd N. H., Esther R. N. Voice of an Exile: Reflections on Islam*. New York: Praeger Publishers, 2004. 232 p.; *Абу Зайд Н. Х.* Даваир ал-Кавф: Кира'а фи Китаб ал-Мар'а. Каир: Ал-Марказ ас-Сакафи ал-'Араби, 1999. 311 с.

² *Atash M. Z., Ranjbar M., Mir P. L.* A review on the thoughts of Nasr Haamid Abu Zayd. P. 1029; *Zainol N., Majid L., Kadir M.* Nasr Hamid Abu Zayd as a Modern Muslim Thinker. Pp. 66–68.

³ *Zainol N., Majid L., Kadir M.* Nasr Hamid Abu Zayd as a Modern Muslim Thinker. P. 64.

⁴ *Ibid.* P. 66.

⁵ *Abu Zayd N. H.* The Case of Abu Zaid. P. 36.

из личных интересов профессора (Абд ас-Сабур Шахин являлся советником одной из исламских инвестиционных компаний, деятельность которых Абу Зайд раскритиковал ранее в предисловии к своей книге «Критика исламского дискурса»), а также из общей политической ситуации в стране, для которой было характерно использование ислама в политических целях и насаждение официальной идеологии¹.

Дальнейшие действия профессора привели к тому, что ситуация получила огласку в египетском обществе. 2 апреля 1993 года Абд ас-Сабур Шахин во время пятничной проповеди в мечети Амра ибн ал-Аса в Каире публично объявил Абу Зайда вероотступником, и многие имамы мечетей по всему Египту последовали его примеру, включая имама местной мечети в родной деревне Абу Зайда. Сам Абу Зайд отмечал, что обвинения в его адрес были легко восприняты «на веру» именно потому, что имели в своей основе решение комиссии высокостатусного университета и заявление авторитетного профессора². 15 и 22 апреля 1993 года в еженедельной газете «Ал-Лива ал-Ислами», выпускаемой правящей Национально-демократической партией, также появились заметки о «еретических» взглядах мыслителя. В результате, когда в мае 1993 года в суд первой инстанции в Гизе был подан иск с требованием аннулировать брак Насра Абу Зайда и его супруги Ибтихал Ахмад Камал Юнис, профессора французской литературы Каирского университета, заключенный годом ранее (согласно исламским законам, женщина-мусульманка не имеет права состоять в браке с немусульманином), и было официально возбуждено судебное дело. В Египте это событие вызвало общественный резонанс и привлекло внимание как международных правозащитных организаций, так и международных СМИ³.

С чем же была связана бурная реакция египетской интеллигенции и почему данная ситуация обратила на себя внимание международного сообщества? Прежде всего потому, что египетские нормы закона требовали присутствия «личного интереса» в обвинении, то есть любой иск, исходящий от физического лица, должен подаваться при наличии целей правового характера или прямого интереса. Поскольку сторонники Абд ас-Сабур Шахина, подававшие иск, не имели никакой прямой и личной заинтересованности в обвинении Абу Зайда в вероотступничестве, они прибегли к процедуре *хисба*, которая позволяет любому мусульманину обвинить другого мусульманина в нарушении исламской веры⁴. При этом суд низшей инстанции в Гизе, куда был подан

¹ *Abu Zayd N. H. Inquisition trial in Egypt // Recht van de Islam. 1998. No. 15. P. 48.*

² *Ibid. P. 49.*

³ *Ibid. P. 51.*

⁴ *Berger M. S. Apostasy and Public Policy in Contemporary Egypt: An Evaluation of Recent Cases from Egypt's Highest Courts // Human Rights Quarterly. 2003. No. 25. P. 729.*

иск, постановил, что в нем нет достаточных оснований для обвинения, и потому иск был отклонен. Однако следующая инстанция, в которую была подана апелляция, иск удовлетворила, и 14 июня 1995 года Апелляционный суд Каира официально постановил, что брак Насра Абу Зайда должен быть расторгнут по причине вероотступничества последнего. Решение суда основывалось на обвинении Абу Зайда в отрицании идеи о божественном происхождении текста Корана, о существовании таких созданий, находящихся за гранью человеческой действительности, как ангелы и джинны; в утверждении, что описание рая и ада является недостоверным; за попытку доказать необходимость перейти к современным, гуманистическим, прогрессивным концепциям интерпретации текста Корана, в особенности в отношении аятов, касающихся наследования, женщин, «людей Писания» и др.¹

За официальным решением Апелляционного суда последовали *фетвы* некоторых экстремистских группировок, призывающие к убийству «вероотступника» — в частности, такие *фетвы* были выпущены группировкой «Фронт ученых Ал-Азхара», а также экстремистской группировкой «Исламский джихад», возглавляемой Айманом аз-Завахири, ставшим впоследствии лидером террористической группировки «Ал-Каида». После этого правительство приняло решение обеспечить защиту Абу Зайду и его супруге, предоставив телохранителей².

Наср Абу Зайд и его супруга Ибтихал Юнис покинули Египет месяцем позже, 23 июля 1995 года, а 25 октября они прибыли в Нидерланды, где ученый стал приглашенным профессором в области исламских исследований Лейденского университета. Так началась его жизнь в изгнании³. Впрочем, «дело Абу Зайда» на этом не закончилось и дошло до Верховного суда Египта, где с декабря 1995 года по апрель 1996 года прошло несколько слушаний. На одном из них присутствовали представители Ассоциации адвокатов Франции и Федерации международных адвокатов, продемонстрировавшие свою солидарность относительно участи Абу Зайда⁴.

В тот же период египетское правительство выдвигает законопроект, согласно которому запрещается подача исковых заявлений в суд на основе использования принципов *хисба* в случае личного дела. Закон № 81 принимают 22 мая 1996 года, он подтверждает, что исковое или апелляционное заявление не может быть рассмотрено, если оно подано лицом, которое не имеет в деле личного интереса. Несмотря на это,

¹ Abu Zayd N. H. Inquisition trial in Egypt. Pp. 52–53; Zainol N., Majid L., Kadir M. Nasr Hamid Abu Zayd as a Modern Muslim Thinker. P. 67.

² Abu Zayd N. H. Inquisition trial in Egypt. P. 52.

³ Zainol N., Majid L., Kadir M. Nasr Hamid Abu Zayd as a Modern Muslim Thinker. P. 68.

⁴ Abu Zayd N. H. Inquisition trial in Egypt. P. 53

5 августа 1996 года Верховный суд Египта оставляет в силе решение Апелляционного суда Каира о правомочности аннулирования брака Абу Зайда и его супруги, а значит, подтверждает, таким образом, и статус «вероотступника». Новый закон № 81/1966 стал обязательным для исполнения всеми судами Египта, однако Верховный суд отказался применить его в деле Абу Зайда без каких-либо юридических оснований. Более того, во время процесса защита Абу Зайда предоставила Верховному суду мнение Верховного муфтия Египта, утверждавшего, что исследования ученого не дают достаточных оснований для аннулирования его брака, однако Верховный суд проигнорировал и его. Таким образом, данное дело стало прецедентом такого рода в юридической практике Египта, а потому вызвало резонанс не только в египетском обществе, но и привлекло внимание международных правозащитных организаций¹. При этом в период с 1992 по 1996 год, в течение которого длилось «дело Абу Зайда», научная деятельность ученого была очень продуктивной — он опубликовал несколько монографий, в 1994 году был назначен членом консультативного совета по созданию Энциклопедии Корана, а в июне 1995 года, несмотря на все перипетии, получил звание профессора Каирского университета, представив комитету (уже новому) девять других своих работ².

В Нидерландах Абу Зайд в своей научной деятельности сосредоточился на двух темах, одна из которых — проблема защиты прав человека, и в частности женщин. Он публикует книгу *Даваир ал-Кавф: Кира'а фи Китаб ал-Мар'а* («Круги страха: изучение женского дискурса»), в которой рассматривает положение женщин в некоторых исламских обществах. Второй главной темой его исследований в этот период стало дальнейшее развитие гуманистической герменевтики Корана³. В 1998 году Абу Зайд был удостоен премии за вклад в развитие демократии и свободы Ассоциации писателей Иордании; с 2001 по 2004 год выступал в роли внешнего советника проекта «Права дома»⁴, а в 2002 году стал профессором кафедры ислама и гуманизма в Университете гуманитарных наук в г. Утрехте и научным руководителем студентов, претендующих на магистерскую и докторскую степень (до конца 2008 года)⁵.

¹ Abu Zayd N. H. Inquisition trial in Egypt. P. 54.

² Akyeampong E. K., Gates H. L. Dictionary of African Biography. P. 77.

³ Ibid. P. 77.

⁴ Проект был инициирован и осуществлён Международным институтом изучения ислама в современном мире при финансовой поддержке Министерства иностранных дел Нидерландов. Он призывал к критическому осмыслению прав человека в различных мусульманских обществах. В рамках проекта были проведены ряд семинаров в Танзании, Йемене и Малайзии (включая участников из Индонезии, Таиланда, Филиппин и Сингапура). Проект завершил свою работу 1 октября 2005 года.

⁵ Zainol N., Majid L., Kadir M. Nasr Hamid Abu Zayd as a Modern Muslim Thinker. P. 68.

Либеральные взгляды и борьба за свободу мысли и волеизъявления в исламском обществе были положительно восприняты и оценены на Западе — например, в 2002 году он получил медаль Института Рузвельта за вклад в развитие свободы вероисповедания. В период эмиграции Абу Зайда многие из его работ были переведены на несколько иностранных языков, в том числе немецкий, голландский, французский, испанский, турецкий, индонезийский, персидский и др., а потому стали доступны широкой иностранной публике.

Последние месяцы своей жизни ученый провел в Индонезии, где на практике пытался воплотить в жизнь свой проект гуманистической герменевтики Корана через создание Института изучения Корана в этой стране. Абу Зайд умер 5 июля 2010 года в Каире в возрасте 66 лет от неизвестного вируса, подхваченного на территории Индонезии. Его кончина была воспринята с глубокой печалью теми, кто поддерживал мыслителя в его борьбе и восхищался его стремлением к знаниям и к утверждению всеобщей справедливости¹.

§ 4. Заключение

Наср Хамид Абу Зайд является одним из ярких представителей неомодернизма в исламе. В своих исследованиях он затрагивает некоторые наиболее дискуссионные аспекты исламского богословия — вопрос о происхождении и природе Корана, о подходе к его толкованию, о роли Пророка в формировании текста Корана, а также некоторые нормы исламского права. Обновленческие, реформаторские, при этом научно и рационально обоснованные взгляды Абу Зайда встретили резкую критику исламских традиционалистов не только в Египте, но и в других мусульманских странах. В результате появилось «дело Абу Зайда», ставшее прецедентом в юридической практике Египта и вызвавшее пристальный интерес как представителей богословских и научных кругов, так и международных правозащитных организаций. Критика идей, судебные преследования и угрозы со стороны экстремистских организаций — все это было в непростой жизни ученого, которому пришлось вынужденно покинуть родную страну. Однако, несмотря на все гонения и угрозы в свой адрес, Наср Абу Зайд до конца дней оставался верен своим убеждениям, продолжая исследования, публикуя научные работы и делясь своими знаниями с коллегами по всему миру.

¹ Akyeampong E.K., Gates H. L. Dictionary of African Biography. P. 77; Zainol N., Majid L., Kadir M. Nasr Hamid Abu Zayd as a Modern Muslim Thinker. P. 68.

Литература

- Абу Зайд Н. Х. Мафхум ал-Насс: Дираса фи 'улум ал-Кур'ан. Бейрут: Ал-Марказ ас-Сакафи ал-'Араби, 1991. 359 с.
- Akyeampong E. K., Gates H. L. Dictionary of African Biography. Oxford: Oxford University Press, 2012. 3384 p.
- Abu Zayd N. H. The Case of Abu Zaid // Index on Censorship. 1996. № 4. Pp. 30–39.
- Abu Zayd N. H. Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics. Amsterdam: Humanistics University Press, 2004. 64 p.
- Abu Zayd N. H. Inquisition trial in Egypt // Recht van de Islam. 1998. No. 15. Pp. 47–55.
- Atash M. Z., Ranjbar M., Mir P. L. A review on the thoughts of Nasr Haamid Abu Zayd // Journal of Novel Applied Sciences. 2014. No. 3(9). Pp. 1028–1034.
- Berger M. S. Apostasy and Public Policy in Contemporary Egypt: An Evaluation of Recent Cases from Egypt's Highest Courts // Human Rights Quarterly. 2003. No. 25. Pp. 720–740.
- Sukidi M. Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'an // Die Welt des Islams. New Series. 2009. No. 49(2). Pp. 181–211.
- Wekke I. S., Firdaus A. Nasr Hamid Abu Zayd and the hermeneutical of Quran // Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman. 2018. No. 13(2). Pp. 483–507.
- Zainol N., Majid L., Kadir M. Nasr Hamid Abu Zayd as a Modern Muslim Thinker // International Journal of Islamic Thought. 2014. No. 5. Pp. 61–70.

References

- Abu Zayd N. H. (1991). *Maḥmū al-naṣṣ: dirasah fi 'ulum al-Qur'an* [The Concept of the Text: A Study of the Qur'anic Sciences]. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi. 359 p. (in Arabic).
- Akyeampong E. K., Gates H. L. (2012) *Dictionary of African Biography*. Oxford: Oxford University Press. 3384 p.
- Abu Zayd N. H. (1996) The Case of Abu Zaid. *Index on Censorship*. No. 4. Pp. 30–39.
- Abu Zayd N. H. (2004) *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Amsterdam: Humanistics University Press. 64 p.
- Abu Zayd N. H. (1998) Inquisition trial in Egypt. *Recht van de Islam*. No. 15. Pp. 47–55.
- Atash M. Z., Ranjbar M., Mir P. L. (2014) A review on the thoughts of Nasr Haamid Abu Zayd. *Journal of Novel Applied Sciences*. No. 3(9). Pp. 1028–1034.

Berger M. S. (2003) Apostasy and Public Policy in Contemporary Egypt: An Evaluation of Recent Cases from Egypt's Highest Courts. *Human Rights Quarterly*. No. 25. Pp. 720–740.

Sukidi M. (2009) Nasr Hamid Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'an. *Die Welt des Islams*. New Series. No. 49(2). Pp. 181–211.

Wekke I. S., Firdaus A. (2018) Nasr Hamid Abu Zayd and the Hermeneutical of Quran. *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*. No. 13(2). Pp. 483–507.

Zainol N., Majid L., Kadir M. (2014) Nasr Hamid Abu Zayd as a Modern Muslim Thinker. *International Journal of Islamic Thought*. No. 5. Pp. 61–70.

NASR HAMID ABU ZAID: HIS LIFE AND IDEAS

Abstract. The article is dedicated to Nasr Hamid Abu Zayd (1943–2010) — an Egyptian thinker, one of the leading liberal theologians of Islam, professor at Cairo University. The work traces in detail the life and scientific paths of Nasr Abu Zayd, including the process of the so-called “Abu Zayd case”, which had resonance not only in the Muslim, but also in the Western world, and caused the emigration of the thinker from his native country. The author also analyzes the main ideas of Abu Zayd, which resulted in criticism of adherents of traditional views and gave reason for accusing the thinker of apostasy.

Keywords: Nasr Hamid Abu Zayd, Qur’anic studies, humanistic hermeneutics of the Qur’an, criticism of views, case of Abu Zayd.

Abdula A. KAMAEV,

imam, Spiritual Board of Muslims of Russian Federation,
lecturer, Moscow Islamic Institute
(12, Kirova Lane, Moscow, 109382, Russian Federation).
E-mail: abdulahazrat@gmail.com



ИСЛАМСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ







23.00.02 Политические институты, процессы
и технологии

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-2-89-104

Ф. К. у. Тожидинов

Московский исламский институт, г. Москва

КОНЦЕПЦИЯ ГОСУДАРСТВЕННОГО УСТРОЙСТВА В РАННИХ ТРУДАХ АБУ ХАСАНА АЛ-МАВАРДИ

ТОЖИДИНОВ Фаррухжон Кобулжон угли —

имам ДУМ РФ, преподаватель, Московский исламский институт
(109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, д. 12).

E-mail: mr.farruhjon@gmail.com

Аннотация. Связь политики с религией можно назвать характерной чертой ислама. Согласно его канонам решение всех вопросов — социальных, экономических и политических — должно в обязательном порядке опираться на правила божественного закона (*шариат*) или хотя бы не противоречить сущности исламских принципов. Несмотря на это, политическая доктрина ислама — халифат, являясь основной средневековой мусульманской политической мысли, вызывала множество разногласий из-за отсутствия установлений о характере власти в Коране и Сунне. Многие ученые исламского мира, понимая истоки проблемы, пытались предложить свои концепции исламской политологии. Однако даже наличие политических идей в этих сочинениях о халифате не помогло создать целостную теорию государственно-правовых отношений в исламе. Посвященные в основном искусству власти и описывающие нормы поведения правящей элиты, эти сочинения составлялись в основном для решения насущных государственных задач. Исламский опыт мыслителей, написавших эти произведения,

оправдывает присутствие в них исламского элемента. Искусство управления открылось для них с момента появления в их жизни исламской практики. Но существовали теории исламской политической мысли, которые основывались на Коране и Сунне. Ал-Маварди, известный мусульманский ученый XI века, автор трудов по теории государства и права, был из тех, кто стремился к формированию целостного представления о системе власти в халифате. Его трактаты по исламской политической теории и высказанные в них идеи оказались актуальными не только для современников ученого, но и для последующих поколений исламских мыслителей, которые считали ал-Маварди авторитетом в этой области знания. Важно отметить, что ал-Маварди был первым ученым, кто разработал теорию имамата/халифата с учетом тех политических реалий, в которых он существовал.

Ключевые слова: ал-Маварди, ислам, политические доктрины ислама, нормативно-правовые сочинения, литература адаба, исламская мысль, теология.

Для цитирования: Тождинов Ф. К. у. Концепция государственного устройства в ранних трудах Абу Хасана ал-Маварди // Ислам в современном мире. 2019; 2: 89–104;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-2-89-104

Статья поступила в редакцию: 20.04.2019

Статья принята к публикации: 01.06.2019

Формирование государства как института является важным этапом развития общества. На протяжении многих лет государство на Ближнем Востоке рассматривалось как объект изучения исламской юриспруденции (*фикх*) и философии (*фалсафа*). Различные подходы к изучению феномена власти возникли в соответствии с разными теориями государственного устройства. В настоящей статье исследованы сочинения известного мусульманского ученого XI века Абул-Хасана ал-Маварди (974–1058), который внес существенный вклад в развитие исламской политической мысли. Его труды отражали особенности политического мышления Аббасидов, Буидов и Сельджуков, а также социальные, культурные и политические реалии того времени. Здесь рассматриваются ранние труды ал-Маварди, которые были написаны до его знаменитого сочинения *Ал-Ахкам ас-султанийа ва-л-вилайат ад-динийа* («Законы власти и религиозное правление»)¹, принесшего автору известность. Однако нас в большей степени интересует генезис политической мысли ал-Маварди, а чтобы вникнуть в этот процесс, необходимо изучить все его этапы.

¹ Ал-Маварди. Ал-Ахкам ас-султанийа ва-л-вилайат ад-динийа. Каир, 1976.

Исследуемые нами произведения демонстрируют разную степень разработанности политической теории — в одних она только формируется, в других предстает непротиворечивой и логически завершенной. Вот названия этих произведений: 1) *Насихат ал-мулук* («Наставление владыкам»); 2) *Тасхил ан-назар ва таджил аз-зафар* («Облегчение рассмотрения и ускорение триумфа»); 3) *Китаб ал-визара* («Книга Визирей»); 4) *Адаб ад-дунья ва-д-дин* («Этикет дольней жизни и религии»).

Все перечисленные политические труды написаны в жанре «княжьих зеркал», или *адаба*¹. Особо следует отметить, что последний из них — трактат *Адаб ад-дунья ва-д-дин* («Этикет дольней жизни и религии») — лишь частично политическое произведение, основные его сюжеты этические и литературные. Тем не менее именно в нем подчеркивается роль имама.

В книге *Насихат ал-мулук* («Наставление владыкам») только четыре раздела из десяти посвящены политическим проблемам, в частности тем, что могут привести к распаду государства. Эти разделы содержат концепцию управления солдатами, концепцию управления гражданами, а также рассматривает вопросы, касающиеся врагов государства, предателей и преступников.

Исходя из названия книги, можно догадаться, кому она была адресована, так как в халифате только Буиды обладали титулом «малик», который считался арабским эквивалентом персидского «шах». Трактат *Насихат ал-мулук* («Наставление владыкам») адресован Джалал ад-Дауле (прав. 1025–1044). Несмотря на то, что Джалал ад-Даула был шиитом, он уважительно относился к политическим рекомендациям ал-Маварди².

Сам ал-Маварди утверждал, что составление трактата было обусловлено его религиозным чувством, которое побудило его предоставить правителю надлежащее знание о том, как управлять государством и его субъектами справедливо, направляя их по прямому пути к счастью³.

В своих рассуждениях ал-Маварди приходит к выводу, что Бог возвышает человека над животными, так как Он ставит его и выше последних, и выше неодушевленных тел (*джавамид*), о чем упоминается в Коране⁴. Ал-Маварди говорит, что Аллах одобряет власть царей над людьми в той же степени, в которой Он одобряет власть людей над животными

¹ В научных изданиях можно найти различные названия этого жанра морально-дидактической литературы, в том числе: «*адабное учение*», «литература *адаба*», «князьих зеркал», «поучения владыкам», «назидания правителям» и т. д.

² Аз-Зухайри. М. Ал-Адаб фи зил бани Бувайих. Каир, 1949. С. 156.

³ Ал-Маварди. Насихат ал-мулук. Кувейт, 1983. С. 9.

⁴ «Мы удостоили чести сынов Адама, позволив им передвигаться по суше и морю. Мы наделили их благами и даровали им явное превосходство над многими другими тварями». Коран, 17: 70. Здесь и далее цит по: Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями / гл. ред. Д. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2015.

и неодушевленными телами¹. Совершенно очевидно, что эти айаты Корана были намеренно выбраны для того, чтобы угодить Буидам и в то же время оправдать их власть. Ибо в Коране достаточно айатов, позволяющих не признавать правление Буидов². Тем не менее Ал-Маварди, утверждает, что правитель стоит перед Творцом на высшей ступени, и он в ответе за свои деяния только перед Творцом, так как он был избран Господом, а потому люди должны беспрекословно слушаться его³.

В этом труде Ал-Маварди первым среди ученых исламского мира поднял тему распада государства и указывал факторы, которые могут к этому привести, главным из таких факторов он называет борьбу за власть между членами династии Буидов. Правда, говорит он об этом не прямо, а посредством отсылок к более ранней истории. Он также утверждает, что после смерти Пророка процесс передачи власти стал проблемным, что и разрушило исламское единство⁴.

Одним из первых Ал-Маварди обратился в этом трактате к проблеме коррупции (*фасад ад-даула*)⁵. Ее он также причисляет к тем факторам, которые разрушают государство. Другим таким фактором он называет передачу власти по наследству своим сыновьям и родственникам без уверенности в их компетентности. Он относит эти пороки к правлению династии Буидов, забывая о том, что большинство халифов династии Аббасидов передавали власть именно таким образом. Это указывает на то, что ал-Маварди выступал против суннитского консенсуса, позволившего принять концепцию наследственного правления.

Ал-Маварди также утверждал, что фанатизм и сектантская борьба в значительной мере способствуют распаду государства. Совершенно очевидно, что в данном случае он подразумевал постоянное противостояние между суннитами и шиитами в Багдаде. Ал-Маварди также имел в виду окружение правителя из числа визирей и улемов, которые могут привести к внутреннему расколу.

Он, кроме того, пояснял, что царь, должен уделять большое внимание сунне праведных халифов, которые держались истинных исламских принципов во время своего правления, и, несомненно, должен воспринять практику древних правителей и их добродетели.

Ал-Маварди не был чужд иронии, когда посвятил свою книгу правителю-шииту, не сумевшему в должной мере следовать примеру Пророка и праведным четырем халифам.

¹ «Неужели вы не видите, что Аллах подчинил вам то, что на небесах, и то, что на земле, и одарил вас сполна благами (вдвойне) явными и незримыми?..» Коран, 31: 20.

² «Скажи: "Если бы были (иные) боги, как они говорят, наряду с Ним, то они непременно искали бы пути, чтобы подчиниться Господу Трона"». Коран, 17: 42.

³ Коран, 43: 32.

⁴ Ал-Маварди. Насихат ал-мулук. С. 17.

⁵ Там же.

Общественная лояльность, наказание организаторов новых религиозных чтений — пути к ликвидации сектантских течений и «новообразований», говорил ал-Маварди. Шпионство помогает некомпетентному правителю достичь результата.

Истинный правитель должен следовать справедливости в правосудии и решении других насущных вопросов.

Все вышеперечисленные аспекты данной доктрины невозможно воплотить в жизнь, если власть будет игнорировать религию, считал ал-Маварди.

Сам правитель должен быть праведным/богобоязненным руководителем. Только при соблюдении этих положений можно создать здоровое общество¹.

Ал-Маварди также утверждал, что состояние армии является показателем стабильности и мощи государства. Плохое состояние армии приводит его к необходимости сосредоточиться на этой проблеме, чтобы всесторонне поддержать правителя и сохранить власть в его руках на большой срок.

Властелин должен иметь в услужении праведных и преданных солдат, чтобы всегда быть в безопасности и иметь безграничную военную власть. Для стабильности армии и поддержания в ней порядка требовалось соблюдение нескольких условий. Одним из них была регулярная выплата жалованья. Кроме того, за преданность и искренность нужно было оказывать солдатам уважение, а также поощрять их подарками по случаю общих и в частных торжеств. Такое отношение должно сохраняться и после их смерти. Другими словами, правитель должен строить прочные отношения со своими солдатами. Тогда солдаты, учитывая эти перспективы, более искренне будут служить царю и царству. Ибо невозможно достичь безопасности, если у правителя нет боеспособной армии, препятствующей общественным беспорядкам. К сожалению, армия была одним из источников беспорядков, и, похоже, ал-Маварди видел выход из этой ситуации в предложенных мерах.

Еще один трактат ал-Маварди — *Тасхил ан-назар ва-т-таджиз аз-зафар* («Облегчение рассмотрения и ускорение триумфа») дает нам представление об ал-Маварди как о философе². Большая часть книги посвящена правилам управления и истории их возникновения — откуда пришли эти правила, как укоренились в халифате. Искусство управления (*сийасат ал-мулук*) и правила руководства по нему составили содержание второй части книги ал-Маварди. Однако начало этой части не вполне оптимистично. По мысли автора, здоровое общество

¹ Ал-Маварди. Насихат ал-мулук. С. 20–21.

² Хотя Ал-Маварди был, скорее, «общественно-политическим реформатором», нежели философом.

не может существовать априори, так как люди различаются по своей психологии, включая привычки, манеры, умственные способности, являющиеся важными качествами лидера¹.

Мыслитель считал необходимым высказаться по этой проблеме, чтобы вызвать потребность во взаимовыгодном сотрудничестве людей, потому что разума одного человека недостаточно, надо прибегнуть к созданию малых обществ для достижения справедливости в государственных делах².

Сам Господь является источником власти. Согласно кораническому айату Бог поручает царю управление Своими творениями: «О Давуд! Воистину, Мы назначили тебя наместником на земле. Суди же людей по истине (и справедливости) и не потакай порочным желаниям (своего сердца), а не то они собьют тебя с пути Аллаха. Воистину, тем, кто сбивается с пути Аллаха, уготованы тяжкие мучения за то, что они предали забвению День расчета»³.

Соответственно, только Бог имеет право сомневаться в делах царя, а люди не имеют права выступать против правителя. Граждане должны воздерживаться от споров/плохих мнений, наоборот, они должны поддерживать и проявлять абсолютное послушание, восхвалять его и заниматься своими делами исключительно в соответствии с тем, что он разрешает или запрещает⁴. Однако ал-Маварди говорит, что не следует повиноваться правителю, если он побуждает совершить грех.

Автор теории халифата считал, что каждое государство имеет свое начало и конец, есть и факторы, которые могут привести как к процветанию и возвышению государства, так и к его же расколу⁵.

Ал-Маварди утверждал, что слабость религии проявляется в неповиновении Господу, в несовершении обязательных поклонений, в воспрепятствовании исполнению шариатских наказаний, в искажении принципов религии нововведениями. Слабость религии в государстве приводит к расколу общества⁶.

По мнению ал-Маварди, признаки слабости власти можно увидеть в том, что властитель пренебрегает своей армией и ее военной мощью или же вообще не может создать армию, а также в тирании. Во всех этих случаях правитель не сможет оказать должного сопротивления, если против него будет поднято восстание и кто-либо захочет получить власть над государством. Если мятежники, захватившие власть, правят государством исключительно за счет военной силы, то эта власть

¹ Ал-Маварди. Тасхил ан-назар ва таджил аз-зафар. Бейрут, 1987. С. 2–3.

² Там же.

³ Коран, 38: 26.

⁴ Ал-Маварди. Тасхил ан-назар ва таджил аз-зафар. С. 30.

⁵ Там же. С. 31–32.

⁶ Там же. С. 33.

строится на основе принуждения, то есть имеет место диктатура, а если они правят справедливо, то это власть — на основе делегирования. Эта идея: «власть на основе делегирования»¹, вероятно, характеризует раннюю фазу теории ал-Маварди «эмират путем захвата», которая была развита затем в книге *Ал-Ахкам ас-султанийа ва-л-вилаят ад-динийа*². Эта теория позволяет понять, что ал-Маварди осознавал реальные причины разделения властных полномочий аббасидского халифа. Причем его усилия по легализации ситуации очевидны. В то же время другие ученые не осмеливались рассматривать эту проблему с религиозной точки зрения.

Ал-Маварди предупреждал, что чрезмерное богатство в руках приближенных правителя небезопасно для государства, поскольку это может побудить окружение восстать против монарха, дабы завладеть и его богатством. Поэтому малик не должен назначать ненадежных людей для государственного управления.

Ал-Маварди считал, что управление государством держится на четырех основаниях: а) расширении границ государства; б) справедливым управлении подданными; в) управлении солдатами; и г) управлении финансами³. Он более детально рассматривает второе основание — об отношениях царя со своими подданными. Ал-Маварди сначала приводит обязанности подданных, о которых говорилось выше, а затем — обязанности правителя. Они следующие:

- 1) обеспечение безопасности жизни своих подданных;
- 2) сохранение безопасности общественных дорог и караванных путей;
- 3) защита подданных от агрессоров;
- 4) справедливое правление;
- 5) справедливое судебное делопроизводство;
- 6) защита религии от нововведений, а также наблюдение за подданными с тем, чтобы они следовали законам Корана и сунны в поклонении и повседневной деятельности;
- 7) введение правовых санкций против правонарушителей;
- 8) контроль за ирригационной системой и мостами.

Ал-Маварди пишет, что причиной распада государства может стать один из двух факторов. Первый из них — это время (*аз-заман*), а второй — утрата доверия и поддержки со стороны последователей. Первый фактор можно отнести к Божественным деяниям. Естественно, Божественные деяния не обсуждаются, и царь не должен возражать против Божьей воли, а скорее, принять ее с должным смирением. Второй фактор — это

¹ Ал-Маварди. Тасхил ан-назар ва таджил аз-зафар. С. 32–33.

² Ал-Маварди. Ал-Ахкам ас-султанийа ва-л-вилаят ад-динийа.

³ Ал-Маварди. Тасхил ан-назар ва таджил аз-зафар. С. 33–39.

утрата доверия и поддержки со стороны сторонников и последователей в связи с несправедливостью. Поэтому царь должен обладать знаниями, чтобы срочно разобраться в причине ее возникновения.

Армия, по мнению ал-Мавари, — это последователи правителя, играющие важнейшую роль в государственном управлении и его системе. Без действующей армии стабильный общественный порядок невозможен. Поэтому задача правителя — выстроить хорошие доверительные отношения с армией и воинами, и заботиться о них и в социальном, и в финансовом плане¹.

Что касается книги *Китаб ал-визара* («Книга Визирей»)², то в разное время у ученых возникали разногласия относительно времени ее создания: написана она раньше *Ал-Ахкам ас-султанийа ва-л-вилайат ад-динийа* или позже. Свидетельством того, что *Китаб ал-визара* — более раннее произведение, можно считать литературный жанр *адаба*, в котором она написана (так же, как и другие ранние произведения, — *Насихат ал-мулук* и *Тасхил ан-назар ва таджил аз-зафар*), а кроме того, в ней нередко присутствует неарабская тематика и примеры, изречения и метафоры из греческого и персидского наследия. К тому же вопрос визарата более углубленно и подробно разбирается в книге *Ал-Ахкам ас-султанийа*³, чем в *Китаб ал-визара*, что также свидетельствует об относительно более раннем написании последней.

Книга *Китаб ал-визара* была посвящена Ибн Макула, визирю буидского эмира Джалал ад-Даулы, который имел тесную связь с ал-Маварди. Правда, есть и другие мнения на этот счет⁴. Однако большинство исследователей склоняются к вышеуказанной версии, поскольку ал-Маварди во введении к книге *Китаб ал-визара* описывает характер полномочий визиря как находящегося под властью султана/короля, а не халифа⁵. Кроме того, в книге ни разу не упоминаются слова «халиф» или «имам».

Несмотря на то, что *Китаб ал-визара* по жанру относится к литературе *адаба*, в книге исследуются несколько вопросов политического характера, касающихся визарата и этикета в отношениях между визирями и султанами/царями, а также этикета в отношениях с подданными.

¹ *Ал-Маварди*, *Тасхил ан-назар ва таджил аз-зафар*. С. 48–49.

² Книга была опубликована три раза. Первый раз — в 1929 г., второй раз вышла в 1976 г. под редакцией М. С. Давуда и Ф. Р. Ахмада. Третий — опубликована в 1979 году Радваном ас-Саидом.

³ *Ал-Маварди*. *Ал-Ахкам ас-султанийа ва-л-вилайат ад-динийа*.

⁴ Н. Laoust утверждал, что трактат *Китаб ал-визара* был посвящен Абу ал-Касиму Али Абу Маслама, который был визирем халифа ал-Каима (*Laoust H. La pensée et l'action politiques d'al-Māwardī* (364–450/974–1058). *Revue des études islamiques*, Paris: Paul Geuther, Vol. 1. P. 54). Абу Маслама занимал должность визиря на последнем этапе правления Буидов в Багдаде между 1046 и 1058 г. (*Ибн Джаузи*, *Абу-л-Фарадж*. *Ал-Мунтазам фи тарих ал-мулук ва ал-умам*. Бейрут, 1992. Т. 8. С. 200).

⁵ «Вы управляете людьми, а вами управляют султаны/короли» (*ал-Маварди*. *Китаб ал-визара*. С. 47).

Поскольку аппарат визарата отвечает за различные аспекты государственного управления, соответственно он сталкивается с различными проблемами, в отношении которых должна проводиться соответствующая политика¹.

Самый важный принцип, который визирь должен соблюдать в своей деятельности, — это рассмотрение каждой проблемы в соответствии с обстоятельствами². Что касается аппарата визарата, то он должен строиться на пяти опорах: 1) религия; 2) основополагающее (базовое) и специфическое (*тахсис*) знание; 3) справедливость; 4) способность назначать надежных заместителей/помощников; 5) выполнение обещаний и угроз (намерений)³.

Религия, говорит ал-Маварди, «является основой государства»⁴. Это старая идея, которую он в значительной мере развивал в своих работах *Насихат ал-мулук* и *Тасхил ан-назар ва таджил аз-зафар*. Однако в *Китаб ал-визара* он не столь углубленно разрабатывает эту тему, ограничившись упоминанием о том, что визирь должен бояться Аллаха (проявлять богобоязненность) в делах людей и государства.

Следующий аспект, который является важным, — это справедливость. Ал-Маварди полагает, что справедливость бывает трех типов: 1) справедливость по отношению к деньгам (деньги, которые он собирает с граждан и распределяет по назначению); 2) справедливость в разговоре (визирь должен говорить с народом, помня свое положение, и не снисходить доглупости, лжи, злословия и т. д.); 3) справедливость в делах⁵.

Визири разделяются на две категории: уполномоченный визирь (*вазир ат-тафвид*) и исполнительный визирь (*вазир ат-танфиз*)⁶.

Оба вида визарата имеют между собой шесть различий. Прежде всего уполномоченного визиря назначает правитель, а исполнительного визиря назначает не только правитель, но и уполномоченный визирь. Второе различие состоит в том, что уполномоченный визирь назначается по контракту (*акд*), в то время как исполнительный визирь не нуждается в таковом, потому что *вазир ат-танфиз* исполняет только приказы царя. Следующее различие — это то, что уполномоченный визирь полностью отвечает за свои поступки/деяния, а другой — нет.

¹ Ал-Маварди. *Китаб ал-визара*. С. 48–49.

² Там же. С. 49.

³ Там же. С. 49–63.

⁴ Там же. С. 49.

⁵ Здесь подразумевается, что визирь не должен использовать свой авторитет для удовлетворения амбиций. Он не должен никого наказывать, если не был совершен грех, но не должен прощать грехи, если совершившие их не покаются (Ал-Маварди. *Китаб ал-визара*. С. 54).

⁶ Концепция о делении визирей на две категории принадлежит не ал-Маварди. Ас-Саалиби (ум. 1038), один из современников ал-Маварди, разделил визирей на две категории: визиры с неограниченными полномочиями (*mutlaqa*) и визиры с ограниченными полномочиями (*muqayyada*). Он описал первый тип как *визарат ат-тафвид*, а другой — как *визарат ат-танфид* в своей книге *Тухфат ал-вузара*.

Четвертое различие заключается в том, что уполномоченного визиря можно уволить только путем четкой декларации, в то время как исполнительный визирь может быть уволен игнорированием султана/царя. Пятое различие — это то, что уполномоченный визирь не имеет права уволиться без разрешения султана/царя, а исполнительный визирь может уволиться без разрешения. Шестое — *вазир ат-танфиз* должен обладать такими качествами, как эффективность силы и профессионального образования, а второй визирь не нуждается в этом¹.

Рассуждая об отношениях между правителем и визирем, ал-Маварди дает совет визирю, чтобы тот построил хорошие отношения с султаном, при этом не доверял ему полностью, так как тот часто проявляет тиранический характер, склонен руководствоваться собственными страстями в принятии решений и подозревать всех в непристойных деяниях.

Ал-Маварди пишет, что в отношении с правителем визирю следует соблюдать три принципа:

1) не доверять правителю, потому что у доверия всегда один исход — сожаление; 2) не выступать против правителя, если тот не идет против религии или чести; 3) защищать правителя и его государство любыми возможными способами².

В книге *Адаб ад-дунья ва-д-дин* («Этикет дольней жизни и религии») ³ Ал-Маварди приводит свои основные аргументы для определения человека и общества с исламской точки зрения, т. е. он подробно описывает, какими они должны быть, а также дает четкие определения понятий «идеальный гражданин/человек» и «идеальное общество». Неарабская цивилизация оставила свой след в трудах ал-Маварди. Автор использует много метафор, афоризмов, высказываний, цитат, а также анекдотов, касающихся политической организации и политической жизни общества, что стало особенностью литературы *адаба*⁴.

Конечно, ал-Маварди не первый мусульманский ученый, который пытается соединить неарабские морально-этические нормы с основными принципами ислама⁵. Тем не менее его труды были написаны в свете Корана и Сунны, также стоит отметить, что ал-Маварди разъяснял свои политические идеи, не прибегая к философии. Он был,

¹ Ал-Маварди. *Китаб ал-визара*. С. 136–137.

² Там же. С. 96–100.

³ Слово «*адаб*» используется главным образом применительно к литературе, как, например, в работе Ибн ал-Мукаффа *Ал-Адаб ас-сагир* и *Ал-Адаб ал-кабир*, но в данном случае ал-Маварди использует его скорее как этический термин, хотя в своей работе он не применяет философский подход, как это сделал Ибн Мискавайх в своей книге *Тахзиб ал-ахлак*.

⁴ Rosenthal E.I.J. *Political thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958. P. 28.

⁵ Гораздо раньше Ибн Кутайба (ум. 889) написал работу *Уйун ал-акбар*. Возможно, это была первая попытка написать об исламской этике, используя одновременно исламские и неисламские морально-этические нормы (Donaldson D. M. *Studies in Muslim Ethics*. London: S.P.C.K., 1953. P. 45).

скорее, «общественно-политическим реформатором», нежели философом. Несмотря на то, что концепция ал-Маварди не была реализована на практике, он пытался на личном уровне сделать что-то для своего народа и общества. Его долг как религиозного человека заключался в том, чтобы побуждать людей к добру. Совершение добрых дел зависит от самих людей. Однако этот призыв практически не был услышан.

Ал-Маварди в своей книге *Адаб ад-дунья ва-д-дин* («Этикет дольней жизни и религии») называет разум (*акл*) основой науки (*улум*), этики (*адаб*) и др. Он предполагает, что без разума люди не смогли бы понять Священные Писания, при этом он разделяет их на подтвержденные Кораном и обусловленные разумом.

В заповедях первого рода говорится о необходимости проявлять терпимость, совершать добровольные молитвы и оказывать помощь другим. Второй род заповедей был разрешен разумом и стал обязательным по откровению. Это *закят*, пятикратная молитва, которую все взрослые и разумные мусульмане должны совершать в определенное время (*намаз/салават ал-хамса*), а также обязательный пост в месяце рамадан. В обоих случаях способность рассуждать необходима, чтобы человек смог понять эти повеления, а значит, выполнять их правильно. Кроме того, разум позволяет человеку различать добро и зло. Ал-Маварди проводит различие между врожденным инстинктом (*гаризи*) и приобретенной привычкой (*муктасаб*)¹. Инстинкт является истинным и неотъемлемым, посредством него человек становится разумным. Это связано с тем, что врожденный инстинкт информирует об окружающем мире посредством тактильных ощущений, обоняния, зрения и другими способами (*илм ал-мустадракат аз-зарурийа*). Познаваемые объекты делятся на две категории:

1) познающиеся посредством восприятия (органами чувств)²;
2) познающиеся самопроизвольно/неорганизованно/спонтанно³. Когда человек приобретает способность воспринимать эти два вида объектов, то можно говорить, что он разумен⁴.

Концепция идеального общества ал-Маварди напоминает платоновскую доктрину, в которой утверждается, что существует связь между человеческой природой и обществом, поскольку человек может достичь своей природной цели только во взаимодействии с обществом⁵. Ал-Ма-

¹ Ал-Маварди, Китаб ал-визара. Каир, 1978. 136–137.

² Служат для восприятия окружающего мира и внутреннего состояния организма. Различные органы чувств (например, глаза, уши, кожа, язык, нос) воспринимают разные раздражения, преобразуя их в ощущения (соответственно зрение, слух, осязание, вкус, обоняние).

³ Восприятие не может иметь два явления, содержащиеся в одном объекте. Например, сочетание горячих и холодных жидкостей, т. е. невозможно, чтобы обе жидкости сохранили свои характеристики.

⁴ Ал-Маварди. Адаб ад-дунья ва-д-дин. Бейрут, 1408/1988. С. 20–21.

⁵ Wanlass L. C. Gettell's History of Political Thought. N. Y., 1959. P. 53.

варди утверждает, что человек — социальное существо и не может существовать в одиночестве, и то, что он не может обойтись без общества себе подобных, является Божественной мудростью, которая указывает на то, что человек не может существовать без Бога¹.

Учение ал-Маварди о человеке и обществе уникально среди теорий средневековых «исламских политических мыслителей», поскольку оно признает человека социальным существом и объясняет эту характеристику Божественной волей.

Согласно исламу земная жизнь бесполезна, если только она не является посредником, или мостом к будущей жизни. *Дунья*² — это место, в котором человек при помощи богоугодных деяний (*саваб*) зарабатывает место в Раю, то есть дунья — это область испытаний³. Соответственно, человеку важно знать основные принципы пребывания в этом мире. Правильная организация мирской жизни обеспечивается за счет сочетания двух условий: 1) создание хорошего общества; 2) нравственность, которая принесет пользу самому человеку. Ни одно из этих условий не может быть достигнуто без другого по причине взаимосвязи между человеком и обществом⁴.

При правильно организованной мирской жизни (*салах ад-дунья*) в ней должны наблюдаться следующие шесть признаков: 1) приверженность религии (*дин муттабаъ*); 2) умение управлять государством (*султан кахир*); 3) всеобъемлющая система правосудия (*адл аш-шамил*); 4) общественная безопасность (*аман ан-аъм*); 5) производительность — обеспеченность работой (*касб ад-дарр*); 6) наличие хороших перспектив (будущее).

Концепция «идеального гражданина/человека» (*салах инсан*) ал-Маварди тесно взаимосвязана с «идеальным миром/обществом» (*салах ад-дунья*). Чтобы жить в согласии с обществом у человека должны быть: 1) сердце/душа, которая послушна истинному руководству — Корану; 2) доброе отношение (характер), которое привлекает сердца к нему (дружелюбный); и, наконец, 3) достаточный уровень производительности для поддержания жизни⁵.

Анализ ранних произведений ал-Маварди позволяет сделать следующие выводы относительно самих книг и идей, в них высказанных:

¹ Ал-Маварди. Адаб ад-дунья ва-д-дин. С. 132.

² Слово «дунья» часто употребляется в значении «жизнь», под которой подразумевается весь мир — все, что реально существует на земле, проявляется в ее жизни. В исламе это мир, который видят глаза человека. Он состоит из разрешенных и запрещенных вещей. Хорошие мусульмане избегают того, что является запрещенным. То есть дунья — место, где сосредоточена материальная жизнь (Al-Baghdadi A. M. The political thought of Abu Al-Hasan Al-Mawardi. Edingburgh, 1981. P. 130).

³ «Все, что есть на земле, Мы сделали украшением для нее, чтобы испытать их и выявить, чьи деяния окажутся лучше». Коран, 18: 7.

⁴ Ал-Маварди, Адаб ад-дунья ва-д-дин. С. 135.

⁵ Там же. 135–136.

1) влияние на автора неарабских культур, особенно культуры Сасанидского Ирана;

2) примеры, которые ал-Маварди приводит для объяснения взаимоотношений между правителем и его подданными, уподобляя людей овцам, а правителя — пастуху, или сравнивая правителя с головой, а людей — с органами тела, явно заимствованы из административно-политической традиции Сасанидской империи;

3) царство/власть — это дар, данный Богом, и люди не имеют права посягать на него. Соответственно, послушание подданных правителю устанавливается религией;

4) абсолютная монархия, в основе которой лежит справедливость, управляющая властью и богатством, является самым лучшим видом правления.

Правда, в последнем из рассматриваемых произведений автор делает некоторые уточнения, говоря, что власть правителя определяется его вкладом в сохранение религии и развитие общества. Если он не выполняет минимум требований, он должен быть обвинен и наказан, но ал-Маварди не упоминает, как или каким образом. Несмотря на то, что ученый считал, будто все люди не могут подчиняться только общей цели, так как у каждого есть свои личные интересы/амбиции¹, он не отрицал того, что они могут жить в обществе, и это возможно, если в этом обществе господствуют предписания ислама (*шариат*).

Ал-Маварди считает единственным источником всех знаний — разум (*акл*). Разделение разума на два типа (*гаризи* и *мухтасиб*), которое он приводит в своих работах, является не вполне исламским. Скорее, оно отражает взгляды античных философов и свидетельствует о влиянии идей греческих мыслителей на мировоззрение ал-Маварди.

Убеждение ал-Маварди в том, что разум и религия важны для управления в качестве ограничителя граждан в их стремлении к власти, не вполне подтвердилось практикой, поскольку оказалось, что ни разум, ни религия не являются эффективным средством удержания людей от нанесения вреда друг другу, поскольку страсть к богатству бывает порой слишком сильна. Но он считал, что их будет достаточно, чтобы создать некий инструмент для сдерживания и подавления этих злых страстей при создании идеального общества.

Мысль о тирании как условии создания утопического общества не является исламской. Разумеется, обсуждение этой проблемы отражает ситуацию в современном ал-Маварди исламском мире. Здесь, безусловно, наблюдаются разногласия с традициями ислама (*шариат*).

Концепция разделения труда, которую ал-Маварди рассматривал в книге *Адаб ад-дунья ва-д-дин*, свидетельствует о влиянии учения Платона.

¹ В трудах ал-Маварди: *Тасхил ан-назар ва таджил аз-зафар* и *Насихат ал-мулук*.

Содержание книги *Адаб ад-дунйа ва-д-дин* говорит об эволюции политических взглядов ал-Маварди:

1) Правителем государства скорее является халиф/имам, нежели царь/султан/король. Это свидетельствует о том, что король/султан/царь постепенно терял свою фактическую власть в конце правления Буидов, а халиф/имам расширял свою власть в столице и в других провинциях халифата. Естественно, ал-Маварди адресовал свои советы тому, кто правил государством. На это указывают его ранние трактаты.

2) Власть больше не Божий дар, соответственно правитель не является тенью Бога на земле.

В книге *Адаб ад-дунйа ва-д-дин* автор рассматривает обязанности правителя/имама/халифа перед гражданами, и в том случае, если правитель не выполняет эти обязанности, его осуждают и наказывают. А в ранних сочинениях, таких как *Насихат ал-мулук* («Наставление владыкам») и *Тахсил ан-назар ва таджил аз-зафар* («Облегчение рассмотрения и ускорение триумфа») ал-Маварди отрицал право людей сомневаться в легитимности правителя и утверждал, что это — полномочия одного лишь Господа.

Литература

- Ал-Маварди*. Китаб ал-визара. Каир, 1978. 260 с.
Ал-Маварди. Насихат ал-мулук. Кувейт, 1983. 321 с.
Ал-Маварди. Адаб ад-дунйа ва-д-дин. Бейрут, 1408/1988. 365 с.
Ал-Маварди. Тасхил ан-назар ва таджил аз-зафар. Бейрут, 1987. 295 с.
Ал-Маварди. Ал-Ахкам ас-Султанийа ва-л-Вилайат ад-Динийа. Каир, 1976. 376 с.
Ибн Джаузи, Абу-л-Фарадж. Ал-Мунтазам фи тарих ал-мулук ва ал-умам. Бейрут, 1992. 360 с.
Al-Baghdadi A. M. The political thought of Abu Al-Hasan Al-Mawardi. Edingburgh, 1981. 252 p.
Donaldson D. M. Studies in Muslim Ethics, London: S.P.C.K., 1953, XI + 304 p.
Laoust H. La pensée et l'action politiques d'al-Māwardī (364–450/974–1058). Revue des études islamiques, Paris: Paul Geuther. Vol. 1. Pp.11–92.
Rosenthal E. I. J. Political thought in Medieval Islam: An Introductory Outline. Cambridge: Cambridge University Press, 1958. xi, 323 p.
Wanlass L. C. Gettell's History of Political Thought. N. Y., 1959. 418 p.

References

- Al-Mawardi (1978). *Kitab al-Wizara* [Book of Ministry]. Cairo. 260 p.
- Al-Mawardi. (1983). *Nasihah al-Muluk* [Advice for Rulers]. Kuwait. 321 p.
- Al-Mawardi (1988). *Adab al-Dunya va al-Din* [The Etiquette of Life and Religion]. Beirut. 365 p.
- Al-Mawardi (1987). *Tashil an-Nazar va Ta'jil az-Zafar* [The Relief of Consideration and Acceleration of Triumph]. Beirut. 295 p.
- Al-Mawardi (1976). *Al-ahkam al-sultaniyyah va al-vilayat al-diniyyah* [The Ordinances of Government and Management of Religion]. Cairo. 376 p.
- Ibn Jawzi Abu al-Faraj (1995). *Al-Muntazam fi Tarih al-Muluk va al-Umam* [The Systematic History of the Kings and Nations]. Beirut. 360 p.
- Svyashenniy Koran (2015). *Smislovoy perevod s kommentariyami* [Holy Quran. Translation of Meanings with Commentary]. 1888 p.
- Koran (1986). [The Holy Qur'an] Moscow: Nauka. 727 p.
- Donaldson D. M. (1953). *Studies in Muslim Ethics*, London: S.P.C.K. 332 p.
- Laoust H. (1968). La pensée et l'action politique d'al-Mawardi. *Revue des Etudes Islamiques*. Pp. 11–92.
- Rosenthal E. J. (1958). *Political thought in Medieval Islam*. Cambridge. 340 p.
- Wanlass L. C. (1959). *Gettell's History of Political Thought*. 418 p.

THE CONCEPT OF GOVERNMENT IN THE EARLY WORKS OF ABU HASAN AL-MAWARDI

Abstract. The relationship of politics to religion is a characteristic feature of Islam. The rules of divine law have to be unswervingly respected in all matters related to social, economic and political problems, or at least should not contradict the essence of Islamic principles. But despite this, the political doctrine of Islam — the caliphate, being the main medieval Muslim political thought, still caused many controversies due to the lack of regulations on the nature of power in the Qur'an and Sunnah. Many scholars of the Islamic world, understanding the origins of the problem, tried in every way to write the concept of Islamic political science. Even the existence of political ideas related to the authority in Islam in such Muslim writings on the caliph could not reveal and provide the theory of government from a religious point of view. These works are mostly devoted to the art of power and reflect the norms of behavior of the ruling authorities and other representatives of the state in order to solve the necessary tasks of national importance. The Islamic experience of the thinkers who wrote these works justifies the existence of an Islamic element in them. The art of government has been revealed to them since the emergence of Islamic practice in their lives. But there were theories of Islamic political science based on the Koran and the Sunnah. Al-Mawardi is one of the authors of books on Islamic political science. His books became very important for subsequent Muslim thinkers, this importance lies in the fact that the very followers who wrote works on political theory accepted al-Mawardi as an authority on this issue and continue to accept not only for the theory of the caliphate/imamate, but also because of his works related to public law. It is important to note that the work of al-Mawardi is the first work, which presents the theory of the imamate/caliphate, taking into account the political conditions that surrounded him.

Keywords: al-Mawardi, Islam, political doctrines of Islam, adab literature, Islamic thought, theology.

Farrukhjon Qobuljon o'gli TOJIDINOV,
imam, Spiritual Board of Muslims of Russian Federation,
lecturer, Moscow Islamic Institute
(12, Kirova Lane, Moscow, 109382, Russian Federation).
E-mail: mr.farruhjon@gmail.com



ИЗ ИСТОРИИ РОССИЙСКИХ МУСУЛЬМАН







07.00.02. Отечественная история

УДК 902.7

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-2-107-118

Ю. М. Гусейнов

Дагестанский государственный университет народного хозяйства, г. Махачкала

БОРЬБА С АДАТАМИ И ШАРИАТОМ В СЕМЕЙНОМ УКЛАДЕ КУМЫКОВ В ПЕРВЫЕ ДЕСЯТИЛЕТИЯ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ

ГУСЕЙНОВ Юсуп Магомедович —

канд. ист. наук, доц. каф. гуманитарных дисциплин,

Дагестанский государственный университет народного хозяйства

(367000, Россия, Республика Дагестан, г. Махачкала, ул. Атаева, д. 5).

E-mail: g.usup@mail.ru

Аннотация. В статье исследуется вопрос о соотношении норм адата и шариата, с одной стороны, и советских законов — с другой, в семейном быту кумыков в первые десятилетия советской власти. В этот период на территории Советского государства, в том числе в Дагестане, активно внедрялась советская правовая доктрина с ее законами и правилами. Преобразования, происходившие в первые годы советской власти, затронули не только регионы Центральной России, но и более отдаленные ее территории — такие, например, как Северный Кавказ, и Дагестан в частности. Одним из коренных народов, его населяющих, являются кумыки — тюркский этнос, проживающий на территории Прикаспийской низменности (численность около 400 тыс. человек). Новые законы Страны Советов часто противоречили традиционным нормам кумыков. Противоречие это существовало во многих вопросах, в том числе семейно-бытовых. На первых порах советское руководство поддерживало нормы адата и шариата. Отсюда дуализм в решении вопроса, скажем, о заключении брака, который допускался и по советским законам, и по законам шариата. Однако к концу 20-х годов XX века против адатско-шариатских норм развернулась идеологическая кампания. В 1927 г. шариатский брак в Дагестане был запрещен советской властью.

Ключевые слова: шариат, ислам, адат, кумыки, никах, калым.

Для цитирования: Гусейнов Ю. М. Борьба с адатами и шариатом в семейном укладе кумыков в первые десятилетия советской власти // Ислам в современном мире. 2019; 2: 107–118;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-2-107-118

Статья поступила в редакцию: 15.04.2019

Статья принята к публикации: 01.06.2019

Испокон веков социальные и частные отношения кумыков регламентировались нормами обычного права (адата), а с принятием ислама — и мусульманского права (шариата). Данные правовые регуляторы определяли практически все сферы жизни этого народа: систему и структуру кумыкского управления, судопроизводство, быт, семейные отношения (в том числе брак и развод), похоронно-поминальные процедуры и т. д.

Молодое Советское государство было крайне заинтересовано в поддержке со стороны мусульманских народов, поэтому в первые годы своего существования оно проявляло относительную лояльность к адатско-шариатскому праву. Об этом свидетельствуют многочисленные призывы советских руководителей, направленные на сохранение традиционно-правовых начал мусульманского и обычного права у народов Дагестана.

Одним из первых в защиту шариатских начал открыто выступил В. И. Ленин, который в телеграмме члену Реввоенсовета Кавказского фронта Г. К. Орджоникидзе 2 апреля 1920 года давал следующие рекомендации: «Еще раз прошу действовать осторожно и обязательно проявлять максимум доброжелательности к мусульманам, особенно при вступлении в Дагестан. Всячески демонстрируйте и притом самым торжественным образом симпатии к мусульманам, их автономию, независимость и прочее»¹.

Призыв не относиться негативно к адату, шариату и обычаям народов Дагестана можно обнаружить в постреволюционном документе «Из обращения Совнаркома РСФСР к трудящимся мусульманам России и Востока», где, в частности, говорится: «Мусульмане России, татары Поволжья и Крыма, киргизы и сарты Сибири и Туркестана, турки и татары Закавказья, чеченцы и горцы Кавказа! Отныне ваши верования и обычаи, ваши национальные и культурные учреждения объявляются

¹ Цит по: Гусейнов Ю. М. Адат и шариат в семейном и общественном быту кумыков в XIX — начале XX в.: дис. ... канд. ист. наук. Нальчик, 2012. С. 154.

свободными и неприкосновенными. Устраивайте свою национальную жизнь свободно и беспрепятственно. Вы имеете право на это. Знайте, что ваши права, как и права всех народов России, охраняются всей мощью революции и ее органов, Советов рабочих, солдатских и крестьянских депутатов. Поддерживайте же эту революцию и ее полномочное Правительство!»¹

И. В. Сталин, занимавший тогда пост наркома по делам национальностей, также выступал за сохранение адата и шариата на Северном Кавказе. В своей речи на съезде народов Дагестана 13 ноября 1920 г. он, в частности, заявлял: «Дагестан должен управляться согласно своим особенностям, своему быту, обычаям. Нам сообщают, что среди дагестанских народов шариат имеет серьезное значение. До нашего сведения дошло, что враги советской власти распространяют слухи, что советская власть запрещает шариат. Я здесь от имени Правительства Российской Социалистической Федеративной Советской Республики уполномочен заявить, что эти слухи неверны. Правительство России предоставляет каждому народу полное право управляться на основании своих законов и обычаев. Советское правительство считает шариат таким же правомочным, обычным правом, какое имеется и у других народов, населяющих Россию. Если дагестанский народ желает сохранить свои законы и обычаи, то они должны быть сохранены»².

Несмотря на декларируемые советским руководством намерения не запрещать адат и шариат, оно готовилось к искоренению этих институтов права. Об этом свидетельствует ряд изданных к тому времени декретов. Так, сразу после Октябрьской революции советская власть принимает законы, которые должны были занять место «архаичного шариата» (так называли исламские нормы советские руководители). Например, декретом «О гражданском браке» (принятом в декабре 1917 года), регулировались все семейно-бытовые отношения среди населения. В этом декрете особое внимание уделялось семейному быту, а также борьбе с пережитками.

Стоит отметить, что на первых порах народ с недоверием относился к нововведениям. Однако вскоре стал воспринимать идеологию новой власти. Так, в кумыкском селении Кумторкала было создано антишариатское сообщество, которое должно было вести борьбу с проявлениями адата и шариата³. «Построение коммунистического общества, в котором будут созданы условия для счастья всех людей, является самой благородной, самой возвышенной, самой гуманной целью, которую когда-либо ставило, перед собой человечество. Но возведение

¹ Центральный государственный архив Республики Дагестан Ф. 3. Оп. 5. Д. 6. Л. 15.

² Сталин И. В. Выступление на съезде народов Дагестана 13 ноября 1920 г. // Сталин И. В. Сочинения. Т. 4. М.: ОГИЗ; Гос. изд-во полит. лит-ры, 1947. С. 395–396.

³ Полевой материал.

этого светлого здания, о котором мечтали на протяжении многих столетий лучшие умы человечества, — задача нелегкая»¹ — такими благородными намерениями объясняли отказ от адата и шариата советские идеологи. Аналогичные речи можно было услышать и на многих партийных собраниях в Дагестане.

Наиболее чувствительный удар советское законодательство нанесло по обычаям, которые регламентировали выбор кандидатов в мужья девушке. Если в досоветское время данный выбор по адату принадлежал главе семейства, то с установлением власти Советов такого права отец семейства лишался². Однако единичные случаи нарушения советского закона все же имели место. Так, по данным наших источников, в селении Параул произошел случай, когда глава семейства (Али) выдал свою дочь замуж за сына близкого друга (Аксолтана) против ее воли. Несмотря на несогласие дочери, брак состоялся. Однако подобных случаев у кумыков было не так много, как в прежние времена. Несмотря на позитивную статистику, этот обычай оказался весьма живучим.

Часто отсутствие права выбора со стороны девушки являлось причиной самоубийств. Из справок Министерства государственной безопасности ДАССР «О фактах феодального отношения к женщинам в отдельных районах ДАССР» известно, по крайней мере, о трех случаях самоубийства, связанных с отсутствием права выбора жениха невестой. Например, в апреле 1948 года в селении Чонтаул, Кизилюртовского р-на ДАССР покончила жизнь самоубийством член ВЛКСМ Моллаева Тахулей, 1929 года рождения. Толчком к этому поступку стала попытка родных насильно выдать девушку замуж³.

В 1946 году покончила жизнь самоубийством член ВЛКСМ Темирханова Узнат из селения Кумторкала. Причиной явился навязанный девушке насильственный брак⁴.

Похожий случай произошел в селении Мекеги Левашинского района. Бодышева Мукминат, учительница Мекегинской школы, кандидат в члены ВКП(б), покончила жизнь самоубийством, бросившись со скалы. Самоубийство произошло на почве жестокого обращения с ней родителей и мужа в связи со спорами из-за выкупа⁵.

Отсутствие возможности выбора со стороны невесты, а также выплата калыма нередко становились причиной похищения девушек.

С установления советской власти партийное руководство объявило войну этому адату. В 1920 году было принято постановление Дагревкома «О борьбе с похищениями девушек-горянок и вступлением с ними

¹ Авксентьев А. В. Коран, шариат и адаты. Ставрополь: Кн. изд-во, 1966. С. 55.

² Полевой материал.

³ Центральный государственный архив Республики Дагестан. Ф. 1-п. Оп. 1. Д. 7614. Л. 9.

⁴ Там же.

⁵ Центральный государственный архив Республики Дагестан. Ф. 1-п. Оп. 1. Д. 4733. Л. 114.

в брак против их воли». В 1925 году ВЦИК Дагревкома принял постановление «О правовых нормах женщины-горянки», которым определил принцип равноправного положения женщин и мужчин, провозгласил добровольность брака, а также облегчил развод. Постановление предусматривало уголовные меры за взимание калыма и похищение девушки с целью насильственного вступления с нею в брак»¹.

Большую работу по предотвращению похищения девушек в кумыкских селах вели специальные агитационные отряды из числа комсомольцев. В отдельных селах они докладывали в райкомы партии о своих агитдостижениях. «Много лет не было в ауле случаев правонарушения, хищения социалистической собственности, выдачи замуж несовершеннолетних по шариату, дачи калыма. Успехи эти объясняются повседневной целеустремленной деятельностью комсомольской организации» — отмечали члены агитотряда в селении Буглен².

Несмотря на подобные заявления, похищения девушек все же встречались. Более того, отсутствие права выбора жениха (невесты) порой становилось причиной так называемого обговоренного похищения³. По сообщениям информантов, один такой случай разбирался на годекане⁴ в селении Коркмаскала Кумтуркалинского района. Однажды там похитили девушку по имени Марьям. Узнав об этом, вся мужская часть ее тухума⁵ направилась в дом к парню, похитившему ее, для выяснения причин случившегося. Однако придя туда, они услышали признания девушки, которая сказала, что она сама хотела, чтобы Магомед похитил ее. Причиной тому были разговоры, будто ее хотят выдать замуж за другого без ее согласия, а она уже встречалась с Магомедом во время учебы в Махачкале. Узнав об этом, родные невесты вернулись домой, а через некоторое время Магомед и Марьям сыграли свадьбу и стали мужем и женой⁶.

Отдельным направлением борьбы советского руководства с религиозными пережитками стала кампания против уплаты выкупа за невесту — калыма. Запрет на уплату калыма был установлен советским законодательством: «Принятие калыма, в каком бы то ни было виде и размере, строго запрещалось по советским законам. Родители невесты и родственники жениха, выплатившие и принявшие калым, уголовно наказывались»⁷.

¹ Гаджиева М. И. Семья Дагестана в прошлом, настоящем и будущем. Махачкала: Издат.-полигр. центр ДГМА, 2005. С. 52.

² Центральный государственный архив Республики Дагестан. Ф. 1-п. Оп. 1. Д. 7614. Л. 29.

³ Полевой материал.

⁴ Годекан — центральная площадь у народов Кавказа, место общинного схода.

⁵ Тухум — родственная группа у народов Кавказа.

⁶ Полевой материал.

⁷ Гаджиева М. И. Семья в Дагестане за годы советской власти и проведения рыночных реформ. Махачкала: Стиль, 2001. С. 53.

В некоторых случаях кумычки сами выступали против того, чтобы за них платили выкуп. Широкую известность в дагестанском обществе получила история кумычек из селения Эрпели, когда девушки обратились в газету «Дагестанская правда» с открытым письмом «Решительно выступаем против калыма». В этом письме девушки эмоционально объясняли свою позицию: «Некоторые родители, находящиеся в плену старых адатов, как только встает вопрос о браке их детей, желая им по-своему большого счастья, вольно или невольно унижают их достоинство. Когда юноша и девушка мечтают соединить свои судьбы и жить счастливо, начинаются переговоры о калыме. Родители девушки, даже не переговорив с нею, созывают «семейный» совет и начинают толковать не о том, как жить молодым, как сохранить любовь, верность, семью, а прежде всего беспокоятся о калыме и его размере. А это у девушек вызывает боль в сердце и обиду. Часто бывает, что под видом «подарков» требуют от жениха несколько шелковых платков, отрезков шифона, разных платьев и многое другое... конечно, все это делается в долг... Дорогие наши сестры, подруги! Давайте объявим решительную борьбу калыму и вместе с нашими уважаемыми родителями сделаем все, чтобы семейная жизнь была счастливой и красивой»¹.

После выхода в свет этого письма в народе начались бурные дискуссии по поводу выкупа невест. Многие кумычки осуждали выплату калыма, некоторые, наоборот, говорили, что нужно соблюдать традиции предков и считали калым естественным явлением. Однако, если брать в целом, выкуп за невесту продолжал бытовать среди кумыков, только, в отличие от прежних времен, он не имел четких предписаний и зависел от материального положения брачующихся и от договоренности между женихом и невестой².

Калым, несмотря на запрет уплаты, часто выплачивался непосредственно девушкам. При этом размер его, по сравнению с XIX веком, резко сократился. По мнению информантов, теперь он уплачивался только одеждой и предметами быта, практически исключены были всякие денежные поощрения родителям невесты³.

Несмотря на то, что в вопросах брачного выбора и уплаты калыма советские законы вступали в жесткое противоречие с нормами традиционного права, в вопросе заключения брака наблюдался феномен синкретизма этих правовых систем. Действительно, в Дагестане, в том числе у кумыков, существовало два вида бракосочетания — по исламским канонам и по советскому праву. «Одновременно с советским браком существовал и шариатский брак. Однако для осуществления

¹ Цит. по: Вагабов М. В. Калым — вредный пережиток. Махачкала: Даг. кн. изд-во, 1975. С. 29.

² Гусейнов Ю. М. Адат и шариат в семейном и общественном быту кумыков в XIX — начале XX в. С. 154.

³ Полевой материал.

первого необходимо было достижение 18-летнего возраста»¹, — пишет М. И. Гаджиева в своей монографии. Отметим, что по религиозным нормам кумыки могли сочетаться браком с лицами моложе 18 лет (имеются в виду девушки). При этом по достижении ими 18-летнего возраста заключался и официальный светский брак. По данным этнографических исследований, чаще всего подобные браки имели место в отдаленных селениях².

По всей видимости, решая задачу по искоренению заключения браков с участием несовершеннолетних, НКВД ДАССР 21 июня 1921 года издает Постановление о регистрации браков, в котором отмечается: «В развитие статьи 66 Кодекса законов о ЗАГСх НКВД предписывает всем служителям религиозных культов в пределах городов ДССР не совершать религиозных браков, прежде чем такой брак будет зарегистрирован в соответствующем отделе актов гражданского состояния. Всякое уклонение от исполнения сего обязательного постановления будет рассматриваться как подрыв основных законов Советской власти Дагестана и караться по всем строгостям революционных законов»³.

По сведениям информантов, строгие запреты советской власти практически исключили возможность браков среди несовершеннолетних в городах, однако в малочисленных кумыкских селениях никах (мусульманское бракосочетание) проводился обычно тайно, без всякой огласки. О том, что эта практика себя не изжила, пишет и специалист в области этнополитических исследований А. В. Авксентьев: «В аулах Северного Кавказа до сих пор приходится сталкиваться с пережитками шариатского брака — некая. И тем более печально, что есть еще люди, которые свадьбу, основанную на принципах шариата, именуют национальной и нередко исполняют между лицами несовершеннолетнего возраста»⁴.

В 1920-е же годы, решая проблему одновременного применения двух брачных законодательств — светского и религиозного, советская власть предприняла попытку подчинить себе кадиев (мусульманских судей, в чьи обязанности входило в том числе заключение брака по шариату), пригласив их в советские загсы на должность делопроизводителей. В Центральном государственном архиве Республики Дагестан хранится документ «Циркуляр областного отдела записей актов гражданского состояния о зачислении кадиев сотрудниками местных загсов», в котором говорится: «Кадии мусульманских общин при городских, окружных и участковых ревкомах зачисляются сотрудниками

¹ Гаджиева М. И. Семья Дагестана в прошлом, настоящем и будущем. С. 48.

² Полевой материал.

³ Центральный государственный архив Республики Дагестан Ф. Р-183. Оп. 5. Д. 6. Л. 26.

⁴ Авксентьев А. В. Коран, шариат и адаты. Ставрополь: Кн. изд-во, 1966. С. 116.

местных загсов на должности делопроизводителей 1 разряда. Кадиям предлагается пригласить заместителей»¹. Этих заместителей подбিরали из «грамотно умеющих писать на местном (арабском) и русском языках, которые могли бы в отсутствие кадия заменить его»². Однако в 1927 г. шариатский брак в Дагестане советской властью в конечном счете был запрещен.

Противоречие правовых норм советской власти и шариата нашло свое отражение и в вопросах, связанных с расторжением брака. 13 мая 1930 г. получило юридическую силу постановление ВЦИК и Совнаркома РСФСР «Об улучшении экономического положения женщин-мусульманок при прекращении брака»³. Согласно нормам советского права все совместно нажитое имущество должно было делиться поровну. Тем самым женщины и мужчины были уравнены в имущественных правах.

Несмотря на обязательность исполнения норм советского законодательства, кумыки не всегда прибегали к разделу имущества, который предписывался соответствующим законом. Так, в селении Эндирей Хасавюртовского района автору статьи рассказали историю о расторжении брака между Аминат и Амирханом. Они прожили вместе 9 лет, а потом муж ушел к другой женщине (имя неизвестно), предварительно дав развод своей супруге. Когда дело дошло до раздела имущества, то Амирхан просто забрал все имущество и ушел жить к своей новой жене, при этом свой дом он оставил детям, родившимся в браке с Аминат⁴.

В конце 1910-х — начале 1920-х гг. развернулась борьба советской власти с такой исламской нормой, как «суннет-той» (обрезание). Согласно законам шариата данный обряд обязателен для всех мусульман мужского пола. Советская идеология видела в нем «пережиток старины, архаичный обряд». В Отчете отдела пропаганды и агитации Дагобкома ВКП (б) «О состоянии печатной и устной пропаганды в республике» отмечалось: «Имеется и еще очень распространен такой вредный обряд, когда мультские (феодалыные. — Ю. Г.) элементы производят “суннет” — обрезание детей»⁵.

Несмотря на то что обряд суннет-той (обрезание) был неофициально запрещен в советском Дагестане, среди кумыков он исполнялся фактически повсеместно⁶. Более того, он исполнялся и партийными советскими работниками. Так, «в селении Каякент секретарь района ВКП (б) тов. Акаев и председатель РИКа товарищ Джафаров подвергли

¹ Центральный государственный архив Республики Дагестан. Ф. 1-п. Оп. 1. Л. 14

² Там же. Ф. 3. Оп. 5. Д. 6. Л. 15.

³ Гаджиева М. И. Семья Дагестана в прошлом, настоящем и будущем. С. 53.

⁴ Полевой материал.

⁵ Центральный государственный архив Республики Дагестан. Ф. Р-183. Оп. 5. Д. 6. Л. 117.

⁶ Полевой материал.

этой вредной операции своих детей»¹ — отмечается в архивном источнике середины XX в.

Под запретом советской власти оказались и мусульманские праздники — Ураза-байрам и Курбан-байрам. Любое исполнение связанных с ними ритуалов строго каралось по нормам советского права. Информанты из различных кумыкских селений отмечали, что в период месяца рамадан, когда все мусульмане соблюдают пост (не употребляют еды и не пьют воды от рассвета и до захода солнца), в школы приходили партийные работники и проверяли, соблюдают ли дети уразу. Если кто-то из детей отказывался принимать пищу, то на беседу сразу вызывали родителей, а позже их наказывали как лиц, ведущих анти-советский образ жизни².

Одним из религиозных обрядов, который не подвергся трансформации со стороны советской власти, являлся похоронно-поминальный обряд. Кумыки, как и многие народы Дагестана и Кавказа в целом, четко придерживались в данном вопросе мусульманских правил. По мнению богословов, проведение сакральных обрядов с соблюдением норм шариата является одним из условий попадания души усопшего в Рай.

Согласно нормам «традиционного» шариата над могилой усопшего ежедневно утром и вечером, в течение 52 дней необходимо читать суру «Йа Син». Будун³ Султанянгиюртовской мечети сообщал, что в советский период посещение могил в течение 52 дней часто использовалось как повод для пропаганды «шариатских начал» среди населения. Часто во время тазията⁴ и утреннего посещения могил имам после прочтения суры «Йа Син» призывал собравшихся к совершению пятикратного намаза, соблюдению поста в месяц Рамадан и т. д.⁵

Таким образом, в первой четверти XX века на территории равнинного Дагестана сложился правовой плюрализм. С одной стороны, кумыки регулировали семейную жизнь нормами обычного права — адатом, и мусульманского — шариатом. С другой стороны, на территорию, занимаемую кумыками, проникло советское законодательство. С первых лет советской власти правоприменительная практика строилась таким образом, чтобы по возможности учитывать интересы кумыкского народа. Так, в советские загсы были приглашены кадии, которые исполняли и мусульманский брак.

Вместе с тем традиционное право и советские декреты резко противоречили друг другу в вопросах выплаты калыма, в бракоразводных делах, исполнении мусульманских праздников. Последние и вовсе

¹ Центральный государственный архив Республики Дагестан Ф. Р-185. Оп. 5. Д. 6. Л. 1.

² Полевой материал.

³ Будун — то же, что муэдзин.

⁴ Тазият — мусульманский обряд выражения соболезнования, сочувствия по умершему.

⁵ Полевой материал.

подвергались жесткой критике советского руководства в Дагестане. Партийные лидеры считали, что именно этот фактор тормозит развитие Дагестана. Для борьбы с «пережитками» (как трактовали советские партийные лидеры нормы адата и шариата) была организована кампания, в рамках которой активисты выезжали в различные районы республики, вели пропаганду против традиционных институтов права.

Литература

Авксентьев А. В. Коран, шариат и адаты. Ставрополь: Кн. изд-во, 1966. 144 с.

Вагабов М. В. Калым — вредный пережиток. Махачкала, 1975. 43 с.

Гаджиева М. И. Семья в Дагестане за годы советской власти и проведения рыночных реформ. Махачкала: Стиль, 2001. 165 с.

Гаджиева М. И. Семья Дагестана в прошлом, настоящем и будущем. Махачкала: Издат.-полигр. центр ДГМА, 2005. 218 с.

Гусейнов Ю. М. Адат и шариат в семейном и общественном быту кумыков в XIX — начале XX в.: дис. ... канд. ист. наук. Нальчик, 2012. 176 с.

Полевой материал (2014 г.).

Полевой материал (2015 г.).

Сталин И. В. Выступление на съезде народов Дагестана 13 ноября 1920 г. // Сталин И. В. Сочинения. Т. 4. М.: ОГИЗ; Гос. изд-во полит. лит-ры, 1947. С. 394–398.

Центральный государственный архив Республики Дагестан. Ф. Р-183. Оп. 5. Д. 6. Л. 26, 117.

Центральный государственный архив Республики Дагестан. Ф. 1-п. Оп. 1. Л. 14.

Центральный государственный архив Республики Дагестан. Ф. Р-185. Оп. 5. Д. 6. Л. 1.

Центральный государственный архив Республики Дагестан. Ф. 3. Оп. 5. Д. 6. Л. 15.

Центральный государственный архив Республики Дагестан. Ф. 1-п. Оп. 1. Д. 7614. Л. 9, 29.

Центральный государственный архив Республики Дагестан. Ф. 1-п. Оп. 1. Д. 4733. Л. 114.

References

Avksent'ev A. V. (1960). *Koran, shariat i adaty* [Qur'an, Shari'a and 'Adats]. Stavropol: Nauka. 144 p.

Gadjieva M. I. (2001). *Semya v Dagestane za gody Sovetskoi vlasti i provedenia rynochnykh reform* [Family in Dagestan During the Years of the Soviet Power and Market Reforms]. Mahachkala: Dagknigizdat. 165 p.

Gadjieva M. I. (2005). *Semya v Dagestane v proshlom, nastoyshem i bydyshem* [Family in Dagestan During the Past, Present Time and Future] Mahachkala: Dagknigizdat. 218 p.

Guseinov U. M. (2012). *Adat i shariiat v semeinom i obshestvennom butu kumykov v XIX — nachale XX vv.* [Adat and Shari'a in the Family and Social Life of Kumyks in the XIX — early XX centuries]. Thesis. Nalchik. 176 p.

Polevoi material [Field material]. 2010.

Polevoi material [Field material]. 2016.

Centralnii gosudarstvennii arhiv Respubliki Dagestan (CGA RD) [Central state archive of the Republic of Dagestan (TsGA RD)]. F. 147. Op. 1. D. 1.

Centralnii gosudarstvennii arhiv Respubliki Dagestan (CGA RD) [Central state archive of the Republic of Dagestan (TsGA RD)]. F. R-415. Op. 5. D. 6.

Centralnii gosudarstvennii arhiv Respubliki Dagestan (CGA RD) [Central state archive of the Republic of Dagestan (TsGA RD)]. F. R-185. Op. 5. D. 6.

Centralnii gosudarstvennii arhiv Respubliki Dagestan (CGA RD) [Central state archive of the Republic of Dagestan (TsGA RD)]. F. 3. Op. 5. D. 6.

Centralnii gosudarstvennii arhiv Respubliki Dagestan (CGA RD) [Central state archive of the Republic of Dagestan (TsGA RD)]. F. 1-p. Op. 1. D. 7614.

Centralnii gosudarstvennii arhiv Respubliki Dagestan (CGA RD) [Central state archive of the Republic of Dagestan (TsGA RD)]. F. 1. Op. 1. D. 7614.

Centralnii gosudarstvennii arhiv Respubliki Dagestan (CGA RD) [Central state archive of the Republic of Dagestan (TsGA RD)]. F. 1-p. Op. 1. D. 4733.

THE FIGHT AGAINST 'ADATS AND SHARI'A IN THE FAMILY LIFE OF KUMYKS IN THE FIRST SOVIET DECADES

Abstract. The article is devoted to the correlation between the norms of 'adat and shari'a in the Kumyk family life in the first years of Soviet power. During this period, on the territory of the entire state, including Dagestan, Soviet legal doctrine was actively introduced with its own laws, principles and rules.

The new laws of the country of the Soviets sharply contradicted the traditional norms of the Kumyks. This contradiction has been expressed in many issues, including family and domestic. At first, the Soviet leadership strongly supported the norms of 'adat and shari'a. This was reflected in the invitation to the dualistic marriage-according to the Soviet and shari'a laws. However, by the end of the 20s of the 20th century, an ideological campaign unfolded against the 'adat and shari'a norms.

Keywords: shari'a, Islam, 'adat, Kumyks, nikah, kalym.

Yusup M. GUSEYNOV,

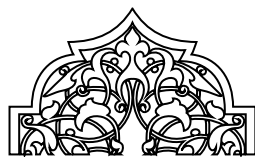
Cand. Sci. (Hist.), assistant professor, chair of humanities,
Dagestan State University of People Economy.

(5, Ataev str., Makhachkala, Republic of Dagestan, 367000, Russian Federation).

E-mail: g.usup@mail.ru



*ИСЛАМ
В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ЖИЗНИ СТРАН И НАРОДОВ*







23.00.02 Политические институты, процессы и технологии

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-2-121-134

М. Т. Степанянц

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии РАН, г. Москва

НА ПУТИ ПРЕОДОЛЕНИЯ СТЕРЕОТИПОВ (ФАКТОРЫ ПРОВОКАЦИИ ИСЛАМОФОБИИ)

СТЕПАНЯНЦ Мариэтта Тиграновна —

д-р. филос. наук, проф., гл. науч. сотр., Федеральное государственное
бюджетное учреждение науки Институт философии РАН
(109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).
E-mail: marietta@iph.ras.ru

Аннотация. Одним из наиболее опасных стереотипов, порождающих предубеждение, дискриминацию и даже агрессию, в современном мире является исламофобия. Виновны в ее появлении политики, ученые, богословы, обыватели. Ответственность за умножение и распространение стереотипов лежит на средствах массовой информации (СМИ). Представители СМИ зачастую не отличают само вероучение от убеждений его последователей. Ислам и мусульмане — не синонимы, поскольку речь идет о поведенческих парадигмах. Такие оценки ислама, как радикализм, фанатизм, нетерпимость, терроризм и т. д., не оправданны и противоречивы. В статье обосновывается недопустимость использования самых распространенных полюсных прилагательных «радикальный» и «традиционный» в определении ислама. Предлагается проводить принципиальное различие между мусульманами — действующими лицами на политической арене — и мусульманами — участниками идейно-теологической полемики. В первом случае было бы адекватным называть «радикалов» воинственными фанатиками, а «традиционалистов» — толерантными мусульманами. Во втором случае речь могла бы идти о мусульманах-ортодоксах, с одной стороны, и обновленцах-реформаторах — с другой. Также в статье подчеркивается необходимость свободной полемики в мусульманском

сообществе с участием как авторитетных теологов, так и рядовых мусульман. Подобного рода дискуссии могли бы помочь ученым и представителям СМИ освободиться от стереотипов, которые провоцируют исламофобию.

Ключевые слова: стереотип, исламофобия, СМИ, радикализм, традиционализм, ислам, мусульманин, фанатизм, толерантность, ортодоксия, обновленчество-реформаторство.

Для цитирования: Степанянц М. Т. На пути преодоления стереотипов (Факторы провокации исламофобии) // Ислам в современном мире. 2019; 2: 121–134;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019–121-134

Статья поступила в редакцию: 05.03.2019

Статья принята к публикации: 30.04.2019

Трагические события в Новой Зеландии, когда в марте 2019 года было совершено нападение на верующих в двух мечетях города Крайстчерч, в результате которого жертвами теракта стал 51 человек и еще почти столько же получили ранения, побудили нас обратиться к размышлениям об исламофобии.

Нет сомнения в том, что исламофобия стала зримой приметой современного мира, получив наибольшее распространение в Северной Америке, Европе и сохранив исторически сложившуюся устойчивость в Израиле и Индии. Тревожно, что и в России этого рода фобия усиливается. Тому есть немало причин, сопряженных главным образом с неизбежными трудностями сосуществования представителей разных этносов и вероисповеданий в границах одного государства — сначала Российской империи, затем СССР — «нерушимого союза народов», и, наконец, Российской Федерации.

В большинстве исследований, анализирующих причины формирования негативного образа ислама, утверждается, что толчком к этому стал теракт 11 сентября 2001 года в Нью-Йорке¹. Полагаем, что импульс к воспроизводству академического ориентализма в самом жестком и прямолинейном ключе дали более ранние события. Начало было положено Исламской революцией 1979 года в Иране, которую возглавил аятолла Хомейни, — она упразднила монархию и установила теократическое правление. В 2003 г. последовала Иракская война, вторжение вооруженных сил США и их союзников в Ирак с целью свержения

¹ См. Ahmed, S., Matthes, J. (2017) Media representation of Muslims and Islam from 2000 to 2015: A meta-analysis // The International Communication Gazette. 2017. No. 79(3). Pp. 219–244.

власти Саддама Хусейна; серия протестов и демонстраций по всему Ближнему Востоку и в Северной Африке, получивших название «арабская весна», а также «арабская весна и зима», «арабское пробуждение», «панарабская революция», «арабские восстания» (Западная Сахара, Тунис, Алжир, Иордания, Египет, Йемен и др.); вооружённый конфликт на территории Сирии, начавшийся весной 2011 года как локальное гражданское противостояние, к которому с течением времени подключились не только основные государства региона, но и международные организации, военно-политические группировки и мировые державы.

Полагаем, что исламофобия приобрела массовое распространение не потому, что кого-то за границами мусульманского мира сильно взволновали гражданские протесты, внутренние столкновения, отсутствие демократии и т. п. Главное, что напугало, — иммиграция.

Примером крайне резкого выражения исламофобии может служить памфлет итальянской журналистки Орианы Фаллачи «Ярость и гордость (Предупреждение человечеству о превращении Европы в новый исламский халифат)»¹.

Он написан под непосредственным воздействием террористического акта 11 сентября. В нем немало говорится о мусульманских террористах, которыми, якобы, «кишат... мясные лавки, арабские грили и арабские кафе... арабские бани и, конечно же, мечети»². Однако более всего — «больше, чем бубонной чумы, больше, чем проказы, больше, чем нервно паралитического газа и даже ядерного оружия»³ — Фаллачи боится не терроризма, а процесса расширяющейся миграции.

Ее страшит вероятность уничтожения западной цивилизации исламским миром, ведомым мусульманскими фундаменталистами: «...и дело кончится минаретами вместо колоколен, паранджами вместо мини-юбок, верблюжьим молоком вместо наших коктейлей»⁴. Обращаясь к соотечественникам, она недоумевает: «Вы не понимаете, вы не хотите понять, что для них Запад — это мир, который исламу следует завоевать и поработить»⁵.

Можно ли людей, напуганных химерами, порожденными собственным болезненным сознанием, освободить от такого рода страхов? Единственный реальный путь к этому — вступить с ними в диалог для того, чтобы объяснить собственную позицию и понять другого.

Фаллачи, например, сравнивает мир ислама с горой, которая за всю свою историю «не двинулась, не стронулась из пропасти своей

¹ Oriana Fallaci. *La Rabbia e l'Orgoglio*. RCS Libri S.p.a. Milano, 2001; Фаллачи, Ориана. *Ярость и гордость*. М.: Вагриус, 2004. С. 160.

² Там же. С. 28–29.

³ Там же. С. 32.

⁴ Там же. С. 71.

⁵ Там же. С. 23.

слепоты, не открыла своих дверей перед завоеваниями цивилизации, ...и по сей день... ведет вегетативное существование в чудовищной темноте религии, не производящей ничего, кроме религии»¹. Заявление несправедливое, ибо именно исламский мир с самого момента зарождения открыл свои двери перед достижениями не одной, а многих культур. Это особенно верно применительно к иудейской, христианской, античной греческой, индийской, иранской культурам. Ислам не был столь репрессивен по отношению к философии и науке, сколь, скажем, византийская или католическая церкви. Примечательно, что мусульманство распространилось и укоренилось в странах с развитой городской цивилизацией, где процветала многовековая рационализированная культура. Первостепенным элементом ее было научное знание того уровня, до которого Европа еще не доросла, а Византия — уже утратила².

Казалось бы, подобный памфлет должен вызвать отрицательную реакцию у российского читателя. Однако развернутой критики в адрес О. Фаллачи в нашей печати не было. Тем не менее сошлемся на разумный, взвешенный отклик одного из участников дискуссии на сайте электронной библиотеки «Альдебаран» под никнеймом YasnayaElga³. В нем говорится, что Фаллачи чудятся «враги повсюду. В ситуации всеобщей повышенной тревожности этот тезис — беспроегрывный вариант. Скажите, что вы не согласны — и вас тут же накормят Бесланом, 11-м сентября и терактом на мюнхенской Олимпиаде. Всюду враги, не забывайте. Но они не просто враги, — пишет Фаллачи, — они — “наши враги”. Она обращается к читателю на ты, снимая личностный барьер, а дальше всё просто. Вам страшно, а тут те, кто с вами на одной стороне, у кого с вами общие враги, и они непременно ещё расскажут вам, кто виноват. Бей, хватай, круши»⁴.

Автор приведенного выше высказывания признается, что не написала бы отзыва, если среди откликов на брошюру не обнаружила бы «единомышленников» Фаллачи, которые оценили ее памфлет как «глоток свежего воздуха в газовой камере политкорректности»⁵.

Огромную ответственность за происходящее несут средства массовой информации, создающие и неустанно множащие ксенофобские стереотипы в отношении ислама и мусульман. Это убедительно продемонстрировала «кровавая бойня» в Крайстчерче: она, как

¹ Фаллачи, Ориана. Ярость и гордость. С. 25.

² См. Соколов В. В. Историческое введение в философию: история философии по эпохам и проблемам. М.: Академический Проект, 2004. С. 431–432.

³ Ориана Фаллачи. Ярость и гордость: рецензия YasnayaElga. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.livelib.ru/review/269907-yarost-i-gordost-orian-fallachi> (дата обращения: 18.02.2019).

⁴ Там же.

⁵ Там же.

известно, транслировалась онлайн и сопровождалась комментариями в режиме реального времени. Террорист намерено оставил множество отсылок и «ловушек для СМИ», чтобы это событие обсуждалось как можно шире.

Редактор «The Verge» — популярного американского веб-сайта о компьютерной технике, гаджетах и стиле жизни, Элизабетт Лопатто назвала свершившееся нападение «терактом в эпоху SEO»¹. Она отмечает, что убийца «отчаянно хотел внимания». Все аспекты нападения на мечети были «спродюсированы» так, чтобы они обсуждались в Интернете². Террорист Тарант заблаговременно сообщил о предстоящем нападении на имиджборде 8chan, там же оставил ссылки на стрим в Фейсбуке. Он использовал наголовную камеру, благодаря чему трансляция напоминала шутер от первого лица. Во время 17-минутного стрима действия австралийца активно обсуждали на 8chan и Reddit, где также появилась ссылка. Бойня в Новой Зеландии транслировалась в Фейсбуке, анонсировалась на 8chan, была скопирована на YouTube и распространена по всему миру. Наконец, Тарант оставил 73-страничный манифест, в котором рассказал о плане нападения, объяснил мотивы содеянного и назвал источники «вдохновения».

Возмущенная новозеландской бойней, некая Меган Коушик (Meghan Koushik) в тот же день написала в твиттере: «...стрелок активно использовал социальные сети до/во время стрельбы, чтобы распространять свою злобу и транслировать бойню. Вот почему белое превосходство нужно обуздать в соцсетях. Это не свобода слова, это реальные человеческие жизни»³.

В диссертационном исследовании С. А. Рагозиной «Политический образ ислама (на материале центральных российских печатных СМИ, 2010–2017)» приведена таблица прилагательных, относящихся к лексеме «ислам», с указанием частоты их использования⁴. Как показала таблица, в центральных органах печати первые пять мест занимают прилагательные: «радикальный» (663), «традиционный» (283), «политический» (146), «чистый» (118), «умеренный» (70). В таблицу входят и весьма неожиданные для определения ислама прилагательные: «правильный», «мягкий», «срединный», «забытый», «чистый», «оригинальный», «незапятнанный», «живодерский».

¹ SEO (англ. Search Engine Optimization) — поисковая оптимизация. Комплекс мер по внутренней и внешней оптимизации для поднятия позиций сайта в результатах выдачи поисковых систем по определённым запросам пользователей с целью увеличения сетевого трафика.

² Стрельба в Новой Зеландии как самый задокументированный теракт в истории соцсетей. [Электронный ресурс] // URL: <https://tjournal.ru/internet/90396-strelba-v-novoy-zelandii-kak-samyy-zadokumentirovanny-terakt-v-istorii-socsetey> (дата обращения: 18.02.2019).

³ Там же.

⁴ Рагозина С. А. Политический образ ислама (на материале центральных российских печатных СМИ, 2010–2017): дис. ... канд. полит. наук. М., 2019. С. 72.

Приведенные выше определения никоим образом не являются характеристиками сути вероучения. Речь идет о **поведенческих** парадигмах: радикализм, фанатизм, нетерпимость, терроризм и т. д. Подобные оценки ислама как религии не оправданны, противоречивы, сбивают с толку.

Взять, например, самые распространенные два полюсных прилагательных: «радикальный» versus «традиционный». Начнем с первого. В словарях на разных языках, в том числе и русском, под радикализмом имеется в виду **образ мыслей и действия человека или группы людей**. Уже поэтому недопустимо применять это определение к религии — вероучению. Кроме того, антонимом радикализма является консерватизм. В современном же политическом лексиконе, напротив, — радикальный ислам отождествляется с консерватизмом. Наконец, напомним об этимологии слова «радикализм». Еще в словарях начала XIX века (с 1806 г.) отмечается, что оно производно от «радикал», заимствованного из французского языка (фр. radical лат. radix 'корень'). Как же в таком случае можно противопоставлять укорененное традиционному?

В понятие «традиционный ислам» вкладываются разные смыслы. Мусульманские радикалы настаивают на том, что именно они, более всего ваххабиты, отстаивают «настоящий», «чистый», «незапятнанный», «ортодоксальный», «правильный», «забытый» ислам. Мусульманское сообщество в России, в особенности на Северном Кавказе под «традиционным исламом» имеет в виду прямо противоположное ваххабизму, а именно, так называемый, «тарикатизм», т. е. ислам суфийских орденов-тарикатов.

Незадолго до смерти (от рук террористов) министр по национальной политике, информации и внешним связям Дагестана З. С. Арухов писал, что важнейшая политическая причина противостояния ваххабитов, называвших себя сторонниками Сунны, и последователей самого влиятельного накшбандийского тариката заключалась «в салафитском осуждении форм поклонения, осуществляемых тарикатистами. Столь же непримиримыми были их позиции в подходах к нормам единобожия, основам шариата, понятию идеи предопределения»¹. Традиционный ислам в Дагестане структурно вписан в систему исторически сложившегося социально-политического порядка, основанного на клановых связях, что считается ваххабитами неприемлемым.

Иначе определяет традиционный ислам, скажем, муфтий Татарстана К. Самигуллин. По его словам, «Традиционный ислам — это просто

¹ Арухов З. А. Поиски этнической и религиозной идентичности в Дагестане // Религия и идентичность в России / сост. и отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: «Восточная литература», 2003. С. 187.

термин, который дает нам возможность понять всю полноту нашей религии. Именно традиционный ислам — это настоящий, чистый ислам, фундамент жизни мусульман»¹.

Споры о том, что является «истинным» исламом, в последние годы ведутся в контексте общероссийской дискуссии, развернувшейся между отечественными «коранитами» и «хадиситами». К первым относят ряд видных экспертов по исламу и духовных лиц. В частности Тауфика Камель Ибрагима — доктора философских наук, профессора, главного научного сотрудника Института востоковедения РАН.

Далее называют имя Арслана Садриева, отстраненного в июне 2017 года от должности имама-мухтасиба Московской области и имама-хатыба Местной религиозной организации мусульман Сергиево-Посадского района².

К числу видных «коранитов» причисляют также Рустама Батрова, бывшего заместителя муфтия Татарстана. Его, как и других «коранитов», обвиняют в том, что он отрицает Сунну. В ответ он разъясняет: «Я веду речь о том, чтобы избавить ислам и наше наследие от ложно приписываемых Пророку идей, от псевдохадисов и псевдосунны... Если Пророк был реформатором арабского джахилийского (языческого) общества, то позднее наступила контрреформация, и в итоге часть людей пытается вернуть в ислам то, от чего он отказался. ...Они попытались сделать это, приписав Пророку те или иные дела или поступки. Под прикрытием хадисов они частично возвращают в ислам то, от чего он отказался. ...В Сунне можно... отделить те хадисы, что соответствуют Корану, и те, что ему не соответствуют. ...Не надо разрушать ислам, его традицию. Однако если в эту традицию оказывается “вмонтированным” нечто, оборачивающееся против нас, например, оправдание терроризма, экстремизма, то здесь мы должны быть принципиальными и сказать: “В Коране этого нет, в подлинной Сунне этого нет. И этого не должно быть в нашей жизни”»³.

Термин «кораниты» оценивается теми, кого так называют, как «ярлык», которым недобросовестно оперируют их противники. Сами они предпочитают называть себя джадидитами (обновленцами), реформаторами. «В исламе, — разъясняет Тауфик Ибрагим, — тажид/“обновление”, как то следует из известного хадиса нашего Пророка об обновленце в начале каждого столетия, — это перманентная установка. На более общем языке — это “реформаторы”, то есть те, которые

¹ Самигуллин К. О традиционном исламе // Islam Today. [Электронный ресурс] // URL: https://islam-today.ru/blogi/kamil_xazrat_samigullin/o-tradicionnom-islame/ (дата обращения: 18.02.2019).

² Муфтий шейх Равиль Гайнутдин лишил духовного сана Арслана Садриева. [Электронный ресурс] // URL: <http://dumrf.ru/common/event/12483> (дата обращения: 18.02.2019).

³ Из беседы Валерия Емельянова с Рустамом Батровым для «Портала-Credo.Ru» <https://credo.press/218339/> Опубликовано: 15.05.2018 (дата обращения: 18.02.2019).

“переоформляют” вечную религиозную истину, облачают ее в форму, соответствующую современным реалиям, модифицируют “внешнюю букву”, сохраняя глубинное содержание»¹.

Значимость «обновленчества» для мусульманского сообщества разъясняет Дамир Мухетдинов — ректор Московского исламского института, главный редактор ИД «Медина».

В своем интервью, опубликованном под примечательным заголовком «Историческая победа ахл ал-хадис — это победа доисламского мышления внутри мусульманской традиции», он говорит о главной особенности обновленческого движения, которая состоит в том, что «мыслители реформаторского типа полностью переориентируют нас с законнического и бытового понимания Откровения и поклонения в сторону *этического понимания...*»². Согласно реформаторскому подходу обновлению подлежит не ислам, а наше понимание его вероучения. Следует противостоять механическому переносу моделей поведения и социальных отношений, характерных для Хиджаза VII века, в современную жизнь. Реформаторы отдают предпочтение разуму и интуиции человека в определении того, что этично и соответствует духу коранического откровения, а что неэтично и богопротивно³.

Суммируя свои доводы, он отмечает, что, «хадисы могут мыслиться как вспомогательное средство для реконструкции исторической обстановки Хиджаза VII в. и прояснения Сунны, но они не являются “сосудом”, в который помещена вся Сунна. Кроме того, необходимо обращение к методологии современного исламоведения для проверки хадисов на подлинность, поскольку процедура верификации, характерная для IX в., уступает в степени точности современным критическим методам»⁴.

В ноябре 2017 года была предпринята попытка в рамках проекта «Школа мусульманского лидера» Ресурсного центра по развитию исламского и исламоведческого образования Казанского федерального университета выйти на открытую дискуссию. Однако вскоре после закрытия «Школы» было подготовлено обращение 74 религиозных и общественных деятелей с просьбой запретить «сомнительные теологические споры». В итоге Совет улемов Духовного управления

¹ Тауфик Ибрагим: «В России, к сожалению, мусульмане до дискуссии еще не доросли»: интервью с известным философом и исламоведом о «коранизме», спорах с «традиционалистами», муфтиятах, скандальной фетве и богословах. Опубликовано в 18.12.2018. [Электронный ресурс] // URL: <https://realnoevremya.ru/articles/123702-intervyu-s-islamovedom-taufikom-ibragimom> (дата обращения: 18.02.2019).

² Мухетдинов Д.В. «Историческая победа ахл ал-хадис — это победа доисламского мышления внутри мусульманской традиции» // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 1. С. 187.

³ Там же. С. 188–189.

⁴ Там же. С. 201.

мусульман Российской Федерации и Совет муфтиев России приняли Богословское заключение (фетва) № 6/18.

То, что в настоящее время в России характеризуется как разногласия между коранитами и хадиситами, по существу, аналогично противостоянию, наблюдаемому в других странах. При этом участники дискуссии могут выступать под разными именами, например модернистов и реформаторов, с одной стороны, и ортодоксов, традиционалистов — с другой. В каждом случае требуется выяснить, что именно скрывается за этими наименованиями.

Приведем пример, который мало известен российским читателям. Гулям Ахмад Парвез (1903–1985) был одним из наиболее видных оппонентов мусульманской ортодоксии. Он возглавлял общество «Идарат ал-ислам», возникшее в Индии (в Дели) в 1938 году, а после раздела страны в 1947 г. функционировавшее в Пакистане. Автор семитомного комментария к Корану и многочисленных публицистических работ, Г. А. Парвез критически относился к фикху и хадисам. По его мнению, «вся структура средневекового права и теологии абсолютно ошибочна», а хадисы не представляют собой части истинного исламского учения¹. Все сложности и слабости пакистанского общества проистекают из того, что здесь существуют «две взаимоисключающие системы... одна — базирующаяся на Коране, другая — на хадисах»². Исходя из этого, Парвез считал необходимым решать проблемы современного мусульманского общества, и в частности пакистанского, обращаясь только к Корану, «ибо ничто кораническое не может быть плохим», а прошлое мусульманства «следует отринуть как эпоху темноты, у которой нечему учиться, за исключением периода жизни Пророка и первых четырех халифов»³.

В письмах к молодежи Парвез призывал создавать идеальное исламское общество, в котором все средства производства были бы переданы в собственность государства. Он ссылаясь на аят 112 (111) суры 9: «Поистине, Аллах купил у верующих их души и их достояние за то, что им — рай! ...Радуйтесь же своей торговле, которую вы заключили с Ним! Это ведь — великий успех!»⁴ Данный стих он интерпретировал следующим образом: «Люди доверяют жизнь и собственность государству, оно берет на себя осуществление законов божьих и обеспечивает им *джанна*». Парвез утверждал, что слово «джанна» используется в Коране не только в значении рая после смерти,

¹ Парвез Г. А. Селим ке нам (Письмо к Селиму). Т. 1. Karachi: Idara-e Tulu'-e Islam, 1953. (на яз. урду). С. 74–79.

² Цит. по: McDonough S. The Authority of the Past. A Study of Three Muslim Modernists. Chambersburg, 1970. P. 39.

³ Там же.

⁴ Коран: перевод смыслов и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 2008.

но и в значении «социального порядка здесь, на земле, когда каждому человеку гарантируется все то, что нужно ему для физического и духовного развития»¹.

Примечательно, что, характеризуя Г. А. Парвеза, соотечественники называют его «видным коранитом (prominent 'Quranist'), или мусульманским теологом, настаивающим на том, что для прогресса мусульман в современном мире исламская мысль и законы должны базироваться исключительно на современной интерпретации Корана»².

В 60–80 гг. прошлого столетия, занимаясь изучением философии и общественной мысли в Пакистане, а позже — в мусульманском мире XIX–XX вв., мы попытались определить типологию существовавших в те времена направлений. Думалось допустимым выделить четыре основных типа религиозного сознания, а именно: ортодоксию, модернизм, реформаторство и «возрожденчество»³. Последнее в те годы было принято именовать в зарубежной печати «Islamic revivalism». По нашему мнению, в научной литературе и средствах массовой информации «возрожденчество» трактовалось односторонне — как консерватизм, преследующий цель возродить средневековые установки и институты. Не принимались во внимание принципиальные различия, вкладываемые в понятие «возрождение», когда имелась в виду не консервация устаревшего, а обновление — реформаторство посредством реконструкции, очищения от наслоений времени и искажений пророческого послания.

Чтобы понять глубинный замысел тех, кого можно отнести именно к представителям указанного выше варианта возрожденчества, было бы полезно обратиться к «Реконструкции религиозной мысли в исламе» Мухаммада Икбала. Поэт-философ намеренно озаглавил собрание своих реформаторских по направленности лекций «**реконструкцией**» мусульманской религиозной мысли, т. е. связал их с восстановлением истинного духа ислама. Он реализовал свой замысел через осмысление идеалов ислама, исходя из убеждения, что стержневой идеей исламского мировоззрения является «представление о мире как о реальности», которая может быть изменена, усовершенствована, освобождена от зла и страданий. Эта задача подвластна человеку, который, по убеждению Икбала, есть «свободное ответственное существо, творец собственной судьбы, освобождение которого находится в его собственных руках»⁴.

¹ Parwez G. A. Islamic Ideology. Lahore, 1957. P. 15.

² Paracha, Nadeem. «The volatile fusion: Origins, rise & demise of the 'Islamic Left'». Dawn.com. Dawn News. Retrieved 27 August 2015.

³ Степанянц М. Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока XIX–XX вв. М.: «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1974. С. 7.

⁴ Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / пер. с англ., предисл. и коммент. М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2002. С. 150.

М. Икбал ставит вопрос: «Способно ли мусульманское право к эволюции?»¹ «Я не сомневаюсь, — пишет он, — что углубленное изучение огромной мусульманской юридической литературы обязательно избавит современного критика от поверхностного суждения относительно мусульманского права как неподвижного и неспособного к развитию. К сожалению, консервативная мусульманская общественность этой страны (Индии) еще не готова к критическому обсуждению *фикха*...»²

Сказанное выше заставляет задаться вопросом: не следует ли проводить принципиальное различие между мусульманами (а не исламом!), как действующими лицами на политической арене, и мусульманами — участниками идейно-теологической полемики? Не было бы более правильным в первом случае называть «радикалов» воинственными фанатиками, а «традиционалистов» — толерантными мусульманами? Во втором случае речь могла бы идти о мусульманских ортодоксах, с одной стороны, и обновленцах-реформаторах — с другой.

Мы не случайно заканчиваем статью вопросами и хотим тем самым подчеркнуть необходимость свободной полемики в мусульманском сообществе с участием авторитетных теологов и рядовых мусульман. Самостоятельность суждения — *иджтихад* — была и остается ценнейшим достижением ислама.

Подобного рода дискуссии могли бы помочь как ученым, так и представителям СМИ при оценке настроений в современном мусульманском сообществе освободиться от стереотипов, которые провоцируют исламофобию.

Литература

Арухов З. А. Поиски этнической и религиозной идентичности в Дагестане // Религия и идентичность в России / отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: «Восточная литература», 2003. С. 177–191.

Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / пер. с англ., предисл. и коммент. М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2002. 200 с.

Мухетдинов Д. В. «Историческая победа ахл ал-хадис — это победа доисламского мышления внутри мусульманской традиции» // Ислам в современном мире. 2017. Т. 13. № 1. С. 185–208.

Парвез Г. А. Селим ке нам (Письмо к Селиму). Т. 1. Karachi: Idara-e Tulu'-e Islam, 1953 (на яз. урду). С. 74–79.

¹ Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. С. 155.

² Там же. С. 155–156.

Рагозина С. А. Политический образ ислама (на материале центральных российских печатных СМИ, 2010–2017): дис. ... канд. полит. наук. М., 2019, 223 с. это новый источник, его нужно в референсис включить.

Соколов В. В. Историческое введение в философию: история философии по эпохам и проблемам. М.: Академический Проект, 2004. 912 с.

Степанянц М. Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока XIX–XX вв. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1974. 202 с.

Фаллачи О. Ярость и гордость. М.: Вагриус, 2004. 159 с.

Ahmed S., Matthes J. Media Representation of Muslims and Islam from 2000 to 2015: A Meta-Analysis // *The International Communication Gazette*. 2017. No. 79(3). Pp. 219–244.

Fallaci O. *La Rabbia e l'Orgoglio*. RCS Libri S-p.a. Milano, 2001. 198 p.

McDonough S. *The Authority of the Past. A Study of Three Muslim Modernists*. Chambersburg: American Academy of Religion, 1970.

Parwez G. A. *Islamic Ideology*. Lahore: Idara-e Tulu'-e Islam, 1957.

Paracha N. *The Volatile Fusion: Origins, Rise & Demise of the 'Islamic Left* // *Dawn.com*. Dawn News. (27.08. 2015).

References

Ahmed S., Matthes J. (2017) Media Representation of Muslims and Islam from 2000 to 2015: A Meta-Analysis. *International Communication Gazette*. No. 79(3). Pp. 219–244.

Aruhov Z. A. (2003). Poiski etnicheskoi i religioznoi identichnosti v Dagestane [Searching of Ethnic and Religious Identity in Dagestan]. *Religiya i identichnost' v Rossii*. Moscow: Vostochnaya literatura. Pp. 177–191.

Fallaci O. (2004) *Yarost i gordost* [Rage and Proud] Moscow: Vagrius. 159 p.

Fallaci O (2001). *La Rabbia e l'Orgoglio*. RCS Libri S-p.a., Milano. Oxford University Press. 198 p.

Iqbal M. (2002). *Reconstructia religioznoi mysli v islame* [Reconstruction of Religious Thought in Islam]. Moscow: Vostochnaya literatura. 196 p.

McDonough S. (1970) *The Authority of the Past. A Study of Three Muslim Modernists*. Chambersburg: American Academy of Religion. 1970. 56 p.

Muhetdinov D. (2017) Istoricheskaya pobeda ahl al-hadith — eto pobeda do islamskogo mishleniya vnutri musulmanskoj traditsii [Historical Win of Ahl Al-Hadith as a Win of Pre-Islamic Thought Inside the Islamic Tradition]. *Islam v sovremennom mire*. Vol. 13 (1). Pp. 185–208.

Paracha N. (2015) *The Volatile Fusion: Origins, Rise & Demise of the 'Islamic Left*. *Dawn.com*. Dawn News. (27.08.2015).

Parvez G. A. (1953) *Selim ke nam* [Letter to Selim] (in Urdu). Vol.1. Karachi: Idara-e Tulu'-e Islam. Pp. 74–79.

Parwez G. A. (1957) *Islamic Ideology*. Lahore: Idara-e Tulu'-e Islam

Ragozina S. A. (2019). *Politicheskij obraz islama (na materiale central'nyh rossijskih pechatnyh SMI, 2010–2017)* [Political Image of Islam According to Centralized Russian Printed Media, 2010–2017]. Thesis.

Sokolov V. V. (2004) *Istoricheskoe vvedenie v filosofiyu* [Historical Introduction in Philosophy] Moscow: Akademicheskii proekt. 912 p.

Stepanyants M. T. (1974) *Islam v filosofskoi i obshchestvennoi misli zarubezhnogo vostoka* [Islamic Philosophy and Social Thought (XIX–XX Centuries)] Moscow: Vostochnaya literatura. 202 p.

OVERCOMING STEREOTYPES (FACTORS WHICH PROVOKE ISLAMOPHOBIA)

Abstract. In the modern world Islamophobia is one of the most dangerous types of negative stereotypes that give rise to prejudices, discrimination and even aggression. Laypeople and politicians, scholars and theologians bear responsibility for multiplication and distribution of stereotyping in media. The journalists too often are not capable to distinguish religion from its believers. Islam and Muslims are not synonyms: in fact, we are talking about behavioral paradigms of the believers, not about their sacred teaching. Evaluation of Islam as radical, fanatic, intolerant, terrorist, etc., is unjustified and inconsistent. The article argues inadmissibility of using the most common polar adjectives like “radical” and “traditional” for defining Islam. It is proposed to carry out the fundamental distinction between the actors at the political front and the participants of ideological and theological polemics. In the first case, it would be appropriate to name «the radicals» as the militant fanatics, while «the traditionalists» as the tolerant Muslims. In the second case, it might be more precise to name one side as the Muslim orthodoxy, while the opposite side — renewal movement or religious reconstruction. The need to free debates involving both the reputable theologians and the ordinary Muslims is urgent. This kind of discussion might help both scholars and media representatives to free themselves from stereotypes that instigate Islamophobia.

Keywords: stereotype, Islamophobia, media, radicalism, Muslim, Islam, traditionalism, fanaticism, tolerance, orthodoxy, renewal, reformation.

Marietta T. STEPANYANTS,

Dr. Sci. (Philos.), Full Professor, Honored Scholar of the Russian Federation, Main Researcher, Institute of Philosophy, RAS.
(Bld. 1, 12, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation).
E-mail: marietta@iph.ras.ru





23.00.04 Политические проблемы международных отношений, глобального и регионального развития

УДК 322.172.3

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-2-135-150

Т. Р. Хайруллин

Центр цивилизационных и региональных исследований,
Институт Африки РАН, г. Москва

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ИСЛАМ ИРАНА И ЙЕМЕНСКИЙ КРИЗИС

ХАЙРУЛЛИН Тимур Радикович —

мл. науч. сотр. Центра цивилизационных и региональных исследований, Институт Африки РАН

(123001, Россия, г. Москва, ул. Спиридоновка, д. 30/1);

науч. сотр. Центра политологических исследований

Финансового университета при правительстве РФ

(125993, Россия, г. Москва, Ленинградский просп, д. 49).

E-mail: jumglaw16@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена анализу особенностей достаточно специфического проекта политического ислама, продвигаемого Исламской Республикой Иран. В основе иранского исламизма лежат идеи аятоллы Хомейни об идеальном «исламском государстве», в котором ислам находится в тесном соприкосновении с политикой, с управлением страной. После смерти аятоллы Хомейни новая элита страны продемонстрировала более прагматичное отношение к вопросу о миссии по распространению шиитской версии ислама. В частности, ставка была сделана на сближение с теми странами и группами, которые проявляют к Тегерану дружеские чувства. Во многом это касается стран Арабского региона, в которых присутствует либо преобладает шиитская община. Одним из таких государств является Йемен. В статье подробно рассматривается вопрос об участии Ирана в йеменском кризисе, в котором Тегеран с помощью зейдитской группировки хуситов пытается укрепить собственные позиции, предотвратив тем самым усиление саудовских позиций в регионе.

Ключевые слова: Йемен, исламизм, хуситы, Иран, нестабильность, йеменский кризис, шииты, сунниты.

Для цитирования: Хайруллин Т. Р. Политический ислам Ирана и йеменский кризис // Ислам в современном мире. 2019; 2: 135–150;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-135-150

Статья поступила в редакцию: 12.04.2019

Статья принята к публикации: 01.06.2019

Исламская Республика Иран (ИРИ) — единственное неарабское государство, продвигающее достаточно специфический проект политического ислама в Арабском регионе. Этот процесс был запущен антишахской революцией 1979 г., когда Иран объявил себя исламской республикой. Свой шиитский проект он стремился реализовать посредством экспорта идей исламской революции в страны Арабского региона, особенно туда, где проживает шиитская община¹.

Иранский исламизм

В основе иранского исламистского проекта лежат идеи имама Хомейни (1902–1989) об идеальном «исламском государстве». В отличие от суннитской теории халифата, шиитская модель религиозного государства стала разрабатываться несколько позднее. Это объясняется тем, что шииты на протяжении столетий находились в меньшинстве и не обладали реальной властью (хотя важным исключением здесь был Фатимидский халифат [909–1171]). Кроме того, шиитский подход заключается в том, что имам, который держит власть над уммой, находится в сокрытии, а потому до его появления нет необходимости в рассуждениях о власти².

Определенные сдвиги в шиитской модели власти наметились в эпоху Сефевидов (1502–1736) и Каджаров (1796–1924), когда шиизм перешел в категорию официальной религии государства³. В частности, получила развитие идея о легитимности «правления факиха» как наместника скрытого имама на земле⁴. Шиитские факихи Ахмад Нараки (ум. 1819) и Муртаза Ансари (ум. 1865) рассмотрели вопрос о «Вилайат ал-факих»

¹ Хайруллин Т. Р. Иран: укрепление позиций в Ливане и временное сближение с ХАМАС // Азия и Африка сегодня. 2019. № 2. С. 23–29.

² Воронин С. А. Шиитская доктрина верховной власти // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: «История и политические науки». 2012. № 2. С. 45.

³ В 1501 году шах Исмаил I утвердил шиитский ислам государственной религией империи Сефевидов. Однако с приходом династии Пехлеви ислам был постепенно отодвинут на второй план.

⁴ Санаи М. Мусульманское право и политика: история и современность. М.: «Садра», 2016. С. 127–128.

(правление факиха) и пришли к заключению, что обеспечение порядка и стабильности в обществе входит в обязанности факихов¹.

В результате этого к началу XIX в. оформилась идея, что только представители богословско-правовой корпорации могут обеспечить правление Махди. В процессе развития эта идея, называемая «Вилаят ал-факих», получила множество интерпретаций авторитетных богословов, отчего в итоге сложилось довольно разнообразное понимание того, как именно это должно происходить. Но самым важным и общим в этом понимании стало то, что главой идеального государства должно быть духовное лицо. В целом такой подход стимулировал политическую активность шиитского духовенства, особенно в моменты кризисов.

Фактически шиитские духовные лица в Иране осуществляли юридические функции государства. Они формировали институты правового пространства. Судопроизводство, законодательство (в виде издания фетв, правовых постановлений богословских авторитетов), нотариальные функции (например, регистрация гербовых сделок), образование — все это находилось в руках духовенства вплоть до революции 1905–1911 гг.²

С этого момента (хотя начало было положено раньше) и до Исламской революции 1979 г. в Иране наблюдался процесс «извлечения» из-под ведения духовенства некоторых правовых институтов: суда, законодательства и пр. До начала Исламской революции существовала некоторая неопределенность в вопросах осуществления власти в шиизме, а также совместимости ислама и политики. Однако события Исламской революции 1979 г. внесли существенные коррективы в данные вопросы.

Согласно имаму Хомейни только ислам в состоянии обеспечить прочную основу для истинно справедливого государства. Он регулирует все сферы жизни, особенно общественно-политические. Поэтому, придерживаясь идеи о неразрывности ислама и политики, Хомейни утверждал, что «ислам имеет дело с политикой, с управлением страной»³.

Именно ислам в исполнении шиитов считался единственно истинным, способным объединить под своим крылом мусульман всего мира и создать панисламскую конфедерацию из отдельных исламских государств⁴. Для этого необходимо было осуществить экспорт исламской революции, чтобы «антиисламские силы не успели проникнуть в мусульманские страны и сбить мусульман с истинного пути»⁵.

¹ Корнеева Т. Г. Концепция «исламского государства» имама Хомейни // Ислам в современном мире. 2017. № 2. С. 154.

² Кулюшин Н. Д. Политическое и религиозное лидерство аятоллы Хомейни: опыт интерпретации политического лидерства в современном Иране // Pax Islamica. 2008. № 1. С. 87.

³ Хомейни Р. М. Путь к свободе: речи и завещание. М.: ПАЛЕЯ, 1999. С. 215.

⁴ Имаков Т. Э., Семедов С. А. Хомейнизм — идеология политического ислама // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 4. С. 165.

⁵ Хомейни Р. М. Столпы исламского государства. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.fatuma.net/text/khomeini02.htm> (дата обращения: 27.03.2019).

Однако в результате затяжной Ирано-иракской войны (1980–1988 гг.) реализация шиитского проекта замедлилась. По сути, это была война на истощение, в ходе которой ни одна из сторон не добилась убедительной победы. На экспорт исламской революции в шиитском варианте ослабленный Иран был уже не способен.

В 1989 г., после затратной восьмилетней войны с Ираком, Иран приступил к осуществлению крупной программы восстановления, расширения и модернизации своих вооруженных сил, а также к продвижению своего проекта исламизации. Эта политика была продиктована по крайней мере тремя факторами: желанием достичь самообеспечения во всех областях национальной жизни, включая военную; решимостью превратить Иран в региональную державу, способную оказывать влияние на весь Ближний Восток и за его пределами; и необходимостью после войны с Ираком укрепить свой потенциал сдерживания от возможных угроз, с тем чтобы предотвратить новые акты агрессии.

Отметим, что при аятолле Хомейни иранские духовные элиты считали, что Исламская Республика играет ключевую роль на мировой арене как знаменосец революционного ислама и как защитник угнетенных мусульман во всем мире. Также они полагали, что судьба мирового исламского сообщества зависит от способности Ирана трансформироваться в военную державу, которая в состоянии защищать и продвигать интересы этого сообщества¹. Однако после смерти аятоллы Хомейни среди них стали преобладать более реалистичные идеи.

Пришедшая в начале 1990-х гг. новая прагматичная элита слабо верила в осуществимость исламской революции в глобальном масштабе. Реализация этого проекта была связана с колоссальными финансовыми затратами, а также с риском большой войны за территории, которые вряд ли можно было исламизировать в шиитском варианте. Идеи экспорта исламской революции в чистом виде практически были отодвинуты на задний план². Поэтому руководство страны постепенно стало проводить политику по сближению с теми странами и группами, которые проявляли к Тегерану дружеские чувства. Во многом это касалось стран Арабского региона, в которых присутствовала либо преобладала шиитская община. Тем самым Иран останавливал полномасштабную саудовскую экспансию по распространению салафитской версии ислама, а также укреплял свои позиции в регионе.

¹ Eisenstadt M. Living with a Nuclear Iran? // The Washington Institute. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/living-with-a-nuclear-iran> (дата обращения: 22.04.2019).

² Menashri D. Whither Iran? The Khatami Factor // The Washington Institute. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/whither-iran-the-khatami-factor> (дата обращения: 27.03.2019).

Руководство Исламской Республики считало, что доминировать в регионе и руководить мусульманским населением — это естественное право и судьба Ирана. Такая позиция свидетельствовала об убежденности иранских политиков в том, что Иран непосредственно заинтересован в участии во всех региональных вопросах.

Одна из главных установок внутренней политики Ирана — укрепление обороноспособности государства, создание возможности защититься от любого внешнего врага. Этим объясняется цель Тегерана по достижению экономической независимости вместе со стратегической и тактической самостоятельностью, особенно в военной сфере. Эта цель породила стремление Ирана к обладанию ядерными технологиями, чтобы иметь возможность (пока не выходя за рамки режима нераспространения) создавать ядерное оружие¹. Иран также усиливает свой региональный контроль за счет расширения области мягкой силы, что включает создание сетей влияния по всему региону, содействие союзникам, укрепление экономических и торговых связей с соседними странами и работу по подписанию соглашений в сфере обороны и безопасности.

Иранские амбиции по укреплению лидерских позиций в регионе столкнулись с консервативным салафитским проектом, возглавляемым Саудовской Аравией². Стремление обеих сторон к доминированию обострило их конкуренцию за региональное первенство. Иранские лидеры пытаются посредством распространения шиитской версии ислама поддерживать движения и группировки, недовольные политикой саудовцев. В свою очередь Саудовская Аравия выступает против всего иранского, называя его неисламским³. Каждая из сторон установила стратегические партнерские отношения со странами и группировками, разделяющими их идеологию или близкими к ним политически, одновременно оказывая поддержку экстремистским группировкам внутри границ или сфер влияния своих конкурентов⁴.

Отношения между Эр-Риядом и Тегераном стали портиться после того, как в Иране произошла исламская революция. В открытой форме их противостояние проявилось, когда разразилась Ирано-иракская война и Саудовская Аравия поддержала Ирак. Однако в 1990-е гг. оно приобрело скрытые формы. После вторжения Ирака в 1991 г. в Кувейт Саудовская Аравия и Иран оказывали совместный отпор иракской агрессии. Но такое сближение носило во многом тактический характер.

¹ Васильев А. М. Возвращаться. Но как? // Азия и Африка сегодня. 2016. № 11. С. 2.

² Хайруллин Т. Р. Катарско-турецкий альянс и Саудовская Аравия: борьба ультраконсервативных проектов в Сирии // Ислам в современном мире. 2018. № 4. С. 239–240.

³ Васильев А. М. Иран как «шиитская сверхдержава»: реальные и мнимые вызовы // Азия и Африка сегодня. 2012. № 8. С. 7.

⁴ Васильев А. М. Россия на Ближнем и Среднем Востоке. Пределы прагматизма // Азия и Африка сегодня. 2017. № 11. С. 6.

Саудовско-иранская вражда вспыхнула с новой силой после вторжения в Ирак американцев в 2003 г. и последовавшего за ним демонтажа иракской государственной системы. Это в значительной степени усилило суннитско-шиитские противоречия не только в Иракском государстве, но и во всем Арабском регионе. Дальнейшее усиление напряженности особенно отчетливо проявилось в период йеменского кризиса¹.

Поддержка Тегераном зейдитской общины в йеменском кризисе

Едва ли не главной составляющей йеменского кризиса стали сложные отношения между правительством Йемена и движением «Ансар Аллах», которые переросли в конфликт регионального масштаба.

Движение «Ансар Аллах» возникло в 1992 г. на основе организации «Верующая молодежь». Последователи движения известны как хуситы, именующие себя так в честь его основателя Хусейна Бадр ад-дина ал-Хуси (1956–2004), который считался их религиозным лидером².

В качестве одной из причин создания этого движения некоторые авторы называют маргинализацию сеййидов — потомков Мухаммада, образовавших в традиционном йеменском обществе своего рода «квазикасту», выполнявшую важные политические функции³. Такой сценарий целенаправленно осуществляли после 1962 г. йеменские власти. Тогда, после создания Йеменской Республики, сеййиды были изгнаны со всех важных постов в стране. Другим мотивом к созданию «Ансар Аллах» стали опасения Бадр ад-дина ал-Хуси (отца Хусейна ал-Хуси, зейдитского проповедника) в ослаблении зейдизма⁴, приверженцами которого являются хуситы и который все более активно вытеснялся салафитским суннизмом (при активной поддержке Саудовской Аравии)⁵.

Оплотом движения «Ансар Аллах» стала провинция Саада, а ее административный центр с таким же названием — главным городом хуситов. По последним данным, движение насчитывает в своих рядах от 300 до 500 тыс. членов, многие из которых принимают участие в боевых действиях. С 2004

¹ El-Harmouzi N. Repercussions of the Saudi-Iranian Conflict on North Africa // The Washington Institute. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.washingtoninstitute.org/fikraforum/view/repercussions-of-the-saudi-iranian-conflict-on-north-africa> (дата обращения: 11.03.2019).

² Yemen's Ansar Allah Movement (Houthis): What is It? // South Front. [Электронный ресурс] // URL: <https://southfront.org/ansar-allah-movement-houthis/> (дата обращения: 24.03.2019).

³ См., например: Коротаев А. В. Социальная история Йемена. X в. до н. э. — XX в. н. э.: вождества и племена страны Хашид и Бакил. М.: URSS, 2006. 192 с.

⁴ Зейдизм представляет собой одно из направлений в шиизме, обычно характеризующееся как достаточно умеренное. Во многих отношениях зейдизм традиционно ближе к шафитскому суннизму, чем к иснаашаритскому иранскому шиизму (См., например: Robinson F. Atlas of the Islamic World Since 1500. N.Y.: Factson File, 1984. 302 p.).

⁵ Issaev L. M. Yemen: Unfinished Revolution. Istanbul: Al-Sharq Forum Paper Series, October 2018. P. 12.

по 2010 г. администрация Али Абдаллы Салеха предприняла шесть попыток военным путем ликвидировать хуситов. Однако интенсивные обстрелы Саады правительственными войсками привели к тому, что большая часть населения присоединилась к движению «Ансар Аллах».

Хуситы добивались увеличения местной автономии и укрепления роли зейдитской версии ислама. В то же время они имели тесные связи с местными суннитскими группами, которые составляли меньшинство в Северном Йемене, но превратились в большинство после образования единого Йеменского государства. Отметим, что президент Йемена Али Абдалла Салех сам был зейдитом.

Выделившись из общего шиитского руслу еще в VIII веке, зейдизм сформировал свое видение в вопросах власти, наследования и т. д., которое не соответствовало в полной мере имамитским шиитским воззрениям. Поэтому между шиитским Ираном и зейдитами существовали разногласия, уходящие вглубь веков. Однако когда между хуситами и официальными властями в Йемене произошел конфликт, иранское руководство стало проводить прагматичную политику, направленную на то, чтобы забыть доктринальные разногласия в рамках шиизма и объединиться для противостояния Саудовской Аравии и ее союзникам в Йемене.

Боевые действия между хуситами и правительственными войсками начались в 2004 г. и продолжились в следующем, 2005 г., несмотря на убийство лидера повстанцев Хусейна ал-Хуси. В 2007 г. боевые действия вспыхнули вновь, однако новый лидер, Абдул-Малик ал-Хуси, брат Хусейна ал-Хуси, согласился на прекращение огня. Столкновения возобновились в начале 2008 г., прежде чем катарские дипломаты, выступившие посредниками, смогли заключить перемирие, а в августе 2008 г. правительство в Санае начало наступательную операцию под кодовым названием «Выжженная земля» против бойцов хуситских вооруженных формирований, которые блокировали дороги на горном северо-западе страны, недалеко от границы с Саудовской Аравией.

Вполне определенные свидетельства возможного участия Ирана в йеменском кризисе появились в 2009 г., когда правительством Саны был произведен захват иранского судна, перевозившего противотанковое оружие хуситам¹. Помимо этого, появилась информация о том, что в декабре 2009 г. высокопоставленные чиновники из Корпуса Стражей Исламской революции (КСИР)² вместе с ливанской Хезболлой³

¹ Henderson S. Small War or Big Problem? Fighting on the Yemeni-Saudi Border // The Washington Institute. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/small-war-or-big-problem-fighting-on-the-yemeni-saudi-border> (дата обращения: 24.03.2019).

² Корпус Стражей Исламской революции — элитное иранское военно-политическое формирование, созданное в 1979 г. из военизированных отрядов исламских революционных комитетов, сторонников лидера иранских шиитов аятоллы Хомейни.

³ Хезболла — военизированная ливанская шиитская организация и политическая партия, выступающая за создание в Ливане исламского государства по образцу Ирана. Была организована в 1982 г.

встретились с повстанцами-хуситами для координации военных операций против йеменских правительственных войск и вооруженных формирований Саудовской Аравии¹.

По заявлениям президента А. Салеха, Хезболла обучала хуситов подрывной деятельности, а по сообщениям йеменских дипломатов, в обучении хуситов принимал участие также и КСИР. Во время визита в ноябре 2009 г. в США министр иностранных дел Йемена заявил панарабской газете «Ал-Хайят», что повстанцы получают финансовую поддержку от шиитских властей в Иране и за его пределами. А видный хуситский деятель Иссам ал-Имад сравнил лидера группировки Хусейна ал-Хуси с лидером Хезболлы Хасаном Насраллой — как он сказал, оба они являлись партнерами Тегерана².

Так как боевые действия велись рядом с границей Саудовской Аравии и представляли для королевства потенциальную угрозу, 4 ноября 2008 г. ВВС Саудовской Аравии нанесли удары с использованием самолетов F-15 и «Торнадо» по позициям повстанцев, которые, согласно данным Эр-Рияда, пересекли границу королевства и убили несколько саудовцев.

Несмотря на победоносные заявления, боевые действия шли для саудовских сил не совсем успешно. По крайней мере, одна небольшая группа спецназа была уничтожена повстанческими подразделениями, и саудовские официальные лица обнародовали имена девяти пропавших без вести, включая одного подполковника. Также утверждалось, что некоторые из пропавших были обнаружены на территории Йемена, и это несмотря на то, что король Абдалла заверял, будто ни один солдат не пересечет государственную границу³.

На дипломатическом фронте правительство в Санае надеялось, что сможет разобраться в своих отношениях с Ираном, и призывало хуситов (у которых по разным оценкам насчитывалось от 6000 до 7000 вооруженных людей) отказаться от военных действий⁴. Между тем шиитский режим в Иране продолжал их поддерживать.

В свою очередь Саудовская Аравия продолжала поддерживать режим А. А. Салеха, и отнюдь не из альтруистических соображений. Дело в том, что хуситы, как уже говорилось, базировались вдоль йеменско-саудовской границы и могли тем самым способствовать дестабилизации

¹ *Schenker D. Who's Behind the Houthis? // The Washington Institute. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/whos-behind-the-houthis> (дата обращения: 27.03.2019).*

² *Ibid.*

³ *Henderson S. Saudi Royals Reunited? Crown Prince Sultan Returns Home // The Washington Institute. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/saudi-royals-reunited-crown-prince-sultan-returns-home> (дата обращения: 20.03.2019).*

⁴ *Henderson S. Small War or Big Problem? Fighting on the Yemeni-Saudi Border // The Washington Institute. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/small-war-or-big-problem-fighting-on-the-yemeni-saudi-border> (дата обращения: 27.03.2019).*

обстановки на территории Саудовской Аравии. Кроме того они предъявляли королевству серьезные (и не лишённые исторических оснований) территориальные претензии¹.

Уже в ноябре 2009 г. хуситы пересекли границу и захватили участок саудовской территории, что вызвало быстрый военный ответ. С тех пор саудовцы перешли в фазу боевых столкновений по обе стороны границы и понесли от хуситов значительные потери. На начало 2010 г. более 110 саудовских солдат были убиты и шестеро захвачены в плен силами хуситов. Также сообщалось, что повстанцы при помощи иранских военных советников сбили саудовский вертолёт «Апач»².

Позиции хуситов значительно усилились после начала революционных событий «арабской весны», затронувших в том числе Йемен. В результате наступившего кризиса завершилось 33-летнее правление Али Абдаллы Салеха. Помимо конфликта хуситов с властью, к 2011 г. в стране обнажился целый ряд проблем и противоречий, в том числе проблема Юга, проявившаяся практически сразу после объединения в 1990 г. Северного Йемена (Йеменская Арабская Республика) и Южного (Народная Демократическая Республика Йемен). Это объединение оказалось непрочным. Уже в 1994 г. произошла гражданская война, в результате которой попытавшийся отделиться Юг был фактически завоёван йеменским Севером. Экономически развитый Юг оказался его придатком. Неравномерное социально-экономическое развитие различных районов страны спровоцировало проблемы, вызвавшие недовольство большинства населения.

Кроме того, к 2011 г. обострился внутриэлитный конфликт в племенной конфедерации Хашид. Сосредоточение финансовых и административных полномочий внутри одной правящей семьи привело к внутриплеменным противоречиям, переходу в оппозицию сил, контролируемых группировкой ал-Ахмаров, и к серьёзному недовольству лидеров племенного союза хашид, которые вместе с частью армейского руководства перестали поддерживать президента.

Активными противниками режима стали различные силы Юга, а также заметная часть модернизированных городских слоев Севера (в особенности в Таизе и Сане), выступавших против засилья племенных элит. Первые выступления против правительства начались в январе 2011 г., вскоре после победы революции в Тунисе. А сразу после сообщений об отставке египетского президента Х. Мубарака,

¹ *Al-Habtoor Kh.* Al Houthis a threat to Gulf security // Gulf News. [Электронный ресурс]. URL: <https://gulfnews.com/opinion/thinkers/al-houthis-a-threat-to-gulf-security-1.943445> (дата обращения: 27.03.2019).

² *Schenker D.* Who's Behind the Houthis? // The Washington Institute, 2010. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/whos-behind-the-houthis> (дата обращения: 27.03.2019).

последовавшей 11 февраля того же года, активность протестных волнений на порядок выросла.

После предпринятых президентом А. Салехом попыток остановить протесты (как силой, так и путем уступок) на поверхность вышел давний конфликт между двумя группировками йеменской элиты — кланом Салеха и кланом ал-Ахмаров, контролировавших разные боевые вооруженные формирования. Клан ал-Ахмаров на волне протестных выступлений попытался лишиться власти клан Салехов. Для этого ал-Ахмары стали позиционировать себя борцами за социальную справедливость и свержение тирании А. Салеха. В этой ситуации лидеры крупнейших йеменских племен хашид и бакиль объявили о своем переходе на сторону оппозиции¹.

Помимо недовольных политикой А. Салеха различных племен, оппозицию ему составили представители Единой партийной ассамблеи Йемена², которая была сформирована в 2005 г. Кроме того, ситуация усугублялась деятельностью на юге страны вооруженного сепаратистского движения «Ал-Хирак», добивающегося воссоздания независимого Южного Йемена.

В ходе непрекращающихся протестных выступлений А. Салеху пришлось подать в отставку. 23 ноября 2011 г. он вылетел в Саудовскую Аравию, где подписал документ о передаче полномочий президента своему заместителю, вице-президенту Абд-Раббу Мансуру ал-Хади. Процедуру передачи он намеревался завершить в течение 30 дней, официально уйдя в отставку к президентским выборам 21 февраля 2012 г. в обмен на иммунитет от уголовного преследования для себя и своей семьи³.

Однако М. ал-Хади не сумел остановить насилие, продолжавшееся между различными группировками. А свою очередь А. Салех решил вернуть себе власть, объединив усилия с зейдитской группировкой хуситов. Теперь А. Салех вместе с хуситами противостоял клану ал-Ахмаров, подконтрольному им марионеточному правительству и М. ал-Хади.

Боевые успехи хуситов привели к тому, что в сентябре 2014 г. они захватили Сану, а к марту 2015 г. — большинство населенных пунктов на северо-западе страны. Помимо этого, они захватили большую часть правительственных запасов бывших советских ЗРК и связанных с ними радаров, а также переносные зенитно-ракетные комплексы. Однако к середине апреля 2015 г. противная сторона успела уничтожить множество стационарных объектов ПВО, радаров и самолетов-перехватчиков, управляемых

¹ Гринин Л. Е., Исаев Л. М., Коротаев А. В. Революции и нестабильность на Ближнем Востоке. М.: Учитель, 2016. С. 104.

² ككتل أحزاب اللقاء المشترك

³ Saleh, Yemen's great survivor, finally quits power // Khaleej Times. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.khaleejtimes.com/article/20111123/ARTICLE/311239923/1016> (дата обращения: 27.03.2019).

повстанцами. В связи с этим Иран усилил поставки вооружения, включая иранские системы ПВО, йеменским формированиям хуситов¹.

Противостояние повстанцев, поддерживаемых Ираном, и правительственных войск, опирающихся на помощь со стороны Саудовской Аравии, приобрело характер затяжной войны. К марту 2015 г. к йеменскому театру военных действий, помимо саудовцев, присоединились силы ОАЭ, Бахрейна, Кувейта и (в первое время) Катара², которые поддерживали военную интервенцию. С другой стороны, господство хуситов на севере Йемена способствовало усилению там иранского влияния.

В том же 2015 г. стало известно, что иранское правительство и духовные учреждения, связанные с ведущими шиитскими священнослужителями — аятоллой Али ас-Систани и Джавадом Шахристани из иранского г. Кум, предоставляли йеменцам средства для религиозного обучения. Во время поездки в Иран в начале 2015 г. йеменский клирик М. Мохатвари обратился за финансовой и образовательной поддержкой к ведущим учебным учреждениям, подчиняющимся верховному лидеру государства Али Хаменеи. За несколько недель до этого Иран пригласил М. Мохатвари и семьдесят других лидеров йеменских зейдитов посетить святыню Наср ал-Хака, имама зейдитов девятого века, на севере Ирана³.

В своих обращениях к народу верховный лидер Ирана аятолла Али Хаменеи не раз подчеркивал, что помощь Исламской Республики оказывалась всем мусульманским братьям — не только шиитам, но суннитам. «Мы стояли рядом с палестинцами. Мы помогли ХАМАС и Палестинскому исламскому джихаду и будем продолжать помогать»⁴. Такие заявления лишь подтверждают использование режимом шиитского исламистского проекта в качестве инструмента мягкой силы для мобилизации шиитов и части суннитов на Ближнем Востоке, чтобы укрепить лидерские позиции Ирана в Арабском регионе.

О тесных связях между Йеменом и Ираном говорилось также в весьма откровенном интервью, которое информационному агентству Fars, связанному с КСИР, дал Абдул Маджид ал-Хуси, двоюродный брат Бадр ад-дина, один из лидеров движения «Ансар Аллах» (было опубликовано 27 января 2015 г.)⁵. В этом интервью он заявил, в частности, следующее:

¹ Nadimi F., Knights M. Iran's Support to Houthi Air Defenses in Yemen // The Washington Institute. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/irans-support-to-houthi-air-defenses-in-yemen> (дата обращения: 21.04.2019).

² Катар вышел из коалиции в 2017 г. после разрыва саудовско-катарских отношений.

³ Juneau T. Iran's policy towards the Houthis in Yemen: a limited return on a modest investment // International Affairs. 2016. Vol. 92. № 3. P. 649.

⁴ Khalaji M. Iran's window of influence in Yemen is getting bigger // Business Insider. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.businessinsider.com/irans-window-of-influence-in-yemen-is-getting-bigger-2015-2> (дата обращения: 22.03.2019).

⁵ Ibid.

«“Ансар Аллах” ожидает, что Исламская Республика Иран и другие страны поддержат нас и йеменский народ... Революция в Йемене... вдохновлена Исламской революцией в Иране»¹.

После захвата хуситами Саны в 2014 г. и последующего вторжения туда в 2015 г. войск коалиции во главе с Саудовской Аравией Иран не перестал поддерживать хуситское правительство в Санае, направляя ему различные виды вооружения. По некоторым источникам, для доставки грузов в Йемен Иран использовал корабли — напрямую либо через Сомали, — сводя на нет усилия коалиции по перехвату грузов. Как только корабли прибывали в регион, грузы перемещались на небольшие рыбацкие лодки, которые трудно отслеживать среди большого числа таких же лодок, использовавшихся для рыбацкого промысла вдоль всей береговой линии Йемена, протянувшейся на 2700 км. Систематически контролировать этот процесс на практике было нереально. По некоторым сообщениям (которые, впрочем, не выглядят вполне достоверными), для контрабанды иранского оружия хуситы использовали рыбацкие деревни вокруг Эль-Мукаллы².

Когда выяснилось, что силы коалиции не в состоянии в полной мере осуществлять инспекцию грузов, доставляемых по воде, возникли опасения, что среди контрабандного иранского оружия, направляемого хуситам, могут оказаться баллистические ракеты большой дальности, способные поразить цели в центральных районах Саудовской Аравии.

28 июля 2016 г. А. Салех и повстанцы-хуситы объявили о создании официального альянса для борьбы с возглавляемой Саудовской Аравией военной коалицией, который управляется политическим советом в составе 10 членов: пяти — от Всеобщего народного конгресса (ВНК) А. Салеха и пяти — от хуситов³. Отметим, что в дальнейшем альянс хуситов и ВНК оказался на удивление прочным и сумел пережить даже убийство хуситами его лидера А. Салеха в декабре 2017 года.

Продолжающиеся с 2015 года мирные переговоры при посредничестве Организации Объединенных Наций между йеменской национальной делегацией (включающей членов движения «Ансар Аллах» и Всеобщего народного конгресса) и поддерживаемыми Саудовской Аравией правительством в изгнании и президентом Мансуром ал-Хади до сих пор не привели к серьезным шагам по урегулированию кризиса⁴.

¹ 'Abd al-majid al-khusi ai-mushkila fi al-yaman laisat sira'an baina al-shia wa al-sunna // Fars News Agency Jan 27. 2015. [Электронный ресурс] // URL: <http://ar.farsnews.com/yaman/news/13931107001334> (дата обращения: 22.003.2019).

² Saul J., Hafezi P., Georgy M. Exclusive: Iran steps up support for Houthis in Yemen's war — sources // Reuters [Электронный ресурс] // URL: <https://www.reuters.com/article/us-yemen-iran-houthis/exclusive-iran-steps-up-support-for-houthis-in-yemens-war-sources-idUSKBN16S22R> (дата обращения: 25.02.2019).

³ Yemen's Houthi rebels announce alliance with ousted president // Fox News. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.foxnews.com/world/2016/07/28/yemens-houthi-rebels-announce-alliance-with-ousted-president.html> (дата обращения: 27.04.2019).

⁴ Issaev L. M. Yemen: Unfinished Revolution. Istanbul: Al-Sharq Forum Paper Series, October 2018. P. 19.

Видимо, процесс мирных переговоров может обрести положительную динамику при условии включения в него Ирана, чьи усилия по поддержке хуситского движения становятся все более явными. В условиях непрекращающихся боевых действий появляются новые доказательства военной помощи хуситам со стороны Ирана. По данным правительственных источников, на момент весны 2018 г. хуситы располагали иранскими ракетами «Сайяд» средней дальности. По мнению ряда экспертов, некоторые виды вооружения, поставляемые хуситам иранской стороной, являются экспериментальными версиями, не стоящими на вооружении в Исламской Республике¹. Напрашивается вывод, что на йеменской территории Иран испытывает новые виды вооружения, а также отрабатывает тактические приемы ведения боевых действий, отправляя туда отряды КСИР и ливанской Хезболлы.

Подозрения мирового сообщества относительно того, что Иран оказывает финансовую и военную помощь хуситам, подтвердились после экспертного доклада Совета Безопасности ООН, который был опубликован 16 января 2019 г.² В частности, эксперты выявили ряд компаний внутри и за пределами Йемена, выступавших в качестве подставных. Через эти компании оформлялась документация для осуществления контрабандных перевозок различного вида топлива. Установлено, что оно поставлялось из иранских портов по поддельным документам, с тем чтобы избежать контроля со стороны ООН. Часть выручки от проданного топлива, использовалась для финансирования деятельности хуситских группировок³.

Исламская Республика рассматривает йеменский конфликт как возможность для достижения своих региональных целей за счет использования вооруженной шиитской группировки зейдитов-хуситов; аналогичным образом, в рамках той же стратегии, она поддерживает отношения с лидерами шиитской Хезболлы в Ливане⁴. Для Тегерана Йемен — поле битвы в его прокси-войне с Саудовской Аравией, давним конкурентом в борьбе за региональное превосходство. Безусловно, усиление антишиитской политики Саудовской Аравии внутри государства и вне его лишь усугубляет региональный

¹ Nadimi F., Knights M. Iran's Support to Houthi Air Defenses in Yemen // The Washington Institute. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/irans-support-to-houthi-air-defenses-in-yemen> (дата обращения: 27.02.2019).

² Security Council Report. [Электронный ресурс] // URL: https://www.securitycouncilreport.org/atf/cf/%7B65BFCF9B-6D27-4E9C-8CD3-CF6E4FF96FF9%7D/s_res_2452.pdf (дата обращения: 29.03.2019).

³ Illegal Iran fuel shipments financing Houthis in Yemen, UN experts say // The National. 19 January 2019. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.thenational.ae/world/mena/illegal-iran-fuel-shipments-financing-houthis-in-yemen-un-experts-say-1.815367> (дата обращения: 29.03.2019).

⁴ Khalaji M. Yemen War Heats Up Iran's Anti-Saudi Rhetoric. Washington, DC: The Washington Institute, 2015. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/yemen-war-heats-up-irans-anti-saudi-rhetoric> (дата обращения: 20.09.2018); См. также: March A. F. Political Islam: Theory // Annual Review of Political Science. 2015. No. 18. P. 108.

межконфессиональный конфликт; это в значительной степени объясняет поддержку Ираном шиитских вооруженных группировок в Арабском регионе, что способствует укреплению позиций Исламской республики и препятствует установлению здесь безраздельной саудовской гегемонии.

Литература

Хайруллин Т. Р. Иран: укрепление позиций в Ливане и временное сближение с ХАМАС // *Азия и Африка сегодня*. 2019. № 2. С. 23–29.

Воронин С. А. Шиитская доктрина верховной власти // *Вестник Московского государственного областного университета. Серия: «История и политические науки»*. 2012. № 2. С. 42–48.

Санаи М. Мусульманское право и политика: история и современность. М.: «Садра», 2016. 163 с.

Корнеева Т. Г. Концепция «исламского государства» имама Хомейни // *Ислам в современном мире*. 2017. № 2. С. 153–162.

Кулюшин Н. Д. Политическое и религиозное лидерство аятоллы Хомейни: опыт интерпретации политического лидерства в современном Иране // *Raх Islamica*. 2008. № 1. С. 82–98.

Хомейни Р. М. Путь к свободе: речи и завещание. М.: ПАЛЕЯ, 1999. 419 с.

Имаков Т. З., Семедов С. А. Хомейнизм — идеология политического ислама // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2010. № 4. С. 162–170.

Васильев А. М. Возвращаться. Но как? // *Азия и Африка сегодня*. 2016. № 11. С. 2–10.

Хайруллин Т. Р. Катарско-турецкий альянс и Саудовская Аравия: борьба ультраконсервативных проектов в Сирии // *Ислам в современном мире*. 2018. № 4. С. 235–246.

Васильев А. М. Иран как «шиитская сверхдержава»: реальные и мнимые вызовы // *Азия и Африка сегодня*. 2012. № 8. С. 3–7.

Васильев А. М. Россия на Ближнем и Среднем Востоке. Пределы прагматизма // *Азия и Африка сегодня*. 2017. № 11. С. 4–12.

Коротаев А. В. Социальная история Йемена. X в. до н. э. — XX в. н. э.: вожества и племена страны Хашид и Бакил. М.: URSS, 2006. 192 с.

Issaev L. M. Yemen: Unfinished Revolution. Istanbul: Al-Sharq Forum Paper Series, October 2018. 32 p.

Robinson F. Atlas of the Islamic World Since 1500. N.Y.: Facts on File, 1984. 302 p.

Гринин Л. Е., Исаев Л. М., Коротаев А. В. Революции и нестабильность на Ближнем Востоке. М.: Учитель, 2016. 384 с.

Juneau T. Iran's policy towards the Houthis in Yemen: a limited return on a modest investment // *International Affairs*. 2016. Vol. 92. No. 3. Pp. 647–663.

References

Khairullin T. R. (2019). Iran: ukreplenie pozicij v Livane i vremennoe sblizhenie s HAMAS [Iran: Strengthening Positions in Lebanon and a Temporary Rapprochement with Hamas]. *Azia i Afrika segodnia*. No. 2. Pp. 23–29.

Voronin S. A. (2012). Shiitskaja doktrina verhovnoj vlasti [The Shi'ite doctrine of the Supreme power]. *Vestnik MGOU. Istorii i politicheskie nauki*. No. 2. Pp. 42–48.

Sanai M. (2016). *Musul'manskoe pravo i politika: istorija i sovremennost'* [Islamic Law and Politics: History and Modernity]. Moscow: Sadra. 163 p.

Korneeva T. G. (2017). Konceptija «islamskogo gosudarstva» imama Homejni [The Concept of «Islamic state» by Imam Khomeini]. *Islam v sovremennom mire*. No. 2. Pp. 153–162.

Kuljushin N. D. (2008). Politicheskoe i religioznoe liderstvo ajatolly Homejni: opyt interpretacii politicheskogo liderstva v sovremennom Irane [Political and Religious Leadership of Ayatollah Khomeini: Experience in Interpreting Political Leadership in Modern Iran]. *Pax Islamica*. No. 1. Pp. 82–98.

Homejni R. M. (1999). *Put' k svobode: rechi i zaveszhhanie* [The Way to Freedom: Speeches and Wills]. Moscow: Paleya. 419 p.

Imakov T. Z., Semedov S. A. (2010). Homejnizm — ideologija politicheskogo islama [Humanism — the ideology of political Islam]. *Gosudarstvo, religii, cerkov' v Rossii i za rubezhom*. No. 4. Pp. 162–170.

Vasil'ev A. M. (2016). Vozvrashhat'sja. No kak? [Return. But how?]. *Azia i Afrika segodnia*. No. 11. Pp. 2–10.

Khairullin T. R. (2018). Katarsko-tureckij al'jans i Saudovskaja Aravija: bor'ba ul'trakonservativnyh proektov v Sirii [Qatari-Turkish Alliance and Saudi Arabia: Struggle of Extreme Conservative Projects in Syria]. *Islam v sovremennom mire*. No. 4. Pp. 235–246.

Vasil'ev A. M. (2012). Iran kak «shiitskaja sverh derzhava»: real'nye i mnimye vyzovy [Iran as a «Shia Superpower»: Real and Imaginary Challenges]. *Azia i Afrika segodnia*. No. 8. Pp. 3–7.

Vasil'ev A. M. (2017). Rossija na Blizhnem i Srednem Vostoke. Predely pragmatizma [Russia in the Middle East. Limits of Pragmatism]. *Azia i Afrika segodnia*. No. 11. Pp. 4–12.

Korotaev A. V. (2006) *Social'naja istorija Yemena* [Social History of Yemen]. Moscow: URSS. 192 p.

Issaev L. M. (2018). *Yemen: Unfinished Revolution*. Istanbul: Al-Sharq Forum Paper Series, October. 32 p.

Robinson F. (1984). *Atlas of the Islamic World Since 1500*. N.Y.: Factson File. 302 p.

Grinin L. E., Issaev L. M., Korotaev A. V. (2016). *Revoljucii i nestabil'nost' na Blizhnem Vostoke* [Revolutions and Instability in the Middle East]. Moscow: Uchitel'. 384 p.

Juneau T. (2016). Iran's Policy Towards the Houthis in Yemen: a Limited Return on a Modest Investment. *International Affairs*. Vol. 92. No. 3. Pp. 647–663

Islam in Social and Political Life of Countries and Nations

IRANIAN POLITICAL ISLAM AND THE YEMENI CRISIS

Abstract. The article is devoted to the analysis of the features of a rather specific project of Islamism promoted by the Islamic Republic of Iran. Iranian Islamism is based on the ideas of Ayatollah Khomeini about the ideal “Islamic state”, in which Islam has close contact with politics, with the government of the country. However, after the death of Ayatollah Khomeini, the country's new elite became more pragmatic about the mission of spreading the Shi'ite version of Islam. In particular, emphasis was placed on rapprochement with those countries and groups that showed friendly feelings to Tehran. In many respects this concerned the countries of the Arab region in which the Shi'a community was present or prevailed. One of these states is Yemen. In particular, Iran's participation in the Yemeni crisis, in which Tehran is trying to strengthen its own positions and prevent the strengthening of Saudi positions in Yemen by means of the Zaydi group of the Houthi, is being considered.

Keywords: Yemen, Islamism, Houthi, Iran, instability, Yemeni crisis, Shi'a, Sunni.

Timur R. KHAIRULLIN,

junior research fellow, Centre for Civilizational and Regional Studies,
Institute for African Studies, Russian Academy of Sciences
(30/1, Spiridonovka str., Moscow, 123001, Russian Federation).
E-mail: jumglaw16@yandex.ru





23.00.05 Политическая регионалистика. Этнополитика.

УДК 323.172

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-2-151-166

К. Н. Ахмадеев

Московский исламский институт, г. Москва

Централизованная религиозная организация «Духовное управление мусульман
Санкт-Петербурга и Ленинградской области», г. Санкт-Петербург

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ КРЫМСКОТАТАРСКОГО ЭТНОПОЛИТИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

АХМАДЕЕВ Камиль Наилевич —

канд. полит. наук,

ст. науч. сотр., Московский исламский институт

(109382, Россия, г. Москва, пр. Кирова, 12).

руководитель пресс-службы

Духовного управления мусульман Санкт-Петербурга и Ленинградской области,

Централизованная религиозная организация «Духовное управление мусульман

Санкт-Петербурга и Ленинградской области (Санкт-Петербургский Мухтасибат)»

(199178, Россия, г. Санкт-Петербург, 6-я линия В. О., д. 35, лит. Б)

E-mail: komly1990@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена такому актуальному в современной политологии явлению, как этнополитический процесс, а также теоретико-методологическим основаниям изучения крымскотатарского этнополитического процесса, который представляется одним из наиболее неоднозначных и противоречивых кейсов не только в современной России, но и в мире. Противоречивость характера крымскотатарского этнополитического процесса детерминирована спорностью с точки зрения международного права территории Крыма — основного ареала протекания данного процесса. Особое внимание

в статье уделяется теоретическим и методологическим особенностям изучения этнополитического процесса как категории политической науки. Раскрывается сущность и содержание такого явления, как этнополитическая мобилизация и возможность использования теоретических наработок в этой области для изучения крымскотатарского этнополитического процесса.

Ключевые слова: этнополитический процесс, этнополитическая мобилизация, Крым, крымские татары, Украина, политизированная этничность.

Для цитирования: Ахмадеев К. Н. Теоретико-методологические основания исследования крымскотатарского этнополитического процесса // Ислам в современном мире. 2019; 2: 151–166;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-151-166

Статья поступила в редакцию: 05.04.2019

Статья принята к публикации: 23.05.2019

Совместное проживание на территории полуострова Крым множества этнических групп, относящихся в том числе к разным цивилизационным типам, стало фактором, предопределившим активизацию этнополитических процессов на данной территории. Историческое развитие Крыма обеспечило высокую интенсивность межэтнических, межрелигиозных и межкультурных контактов. Географическое положение полуострова обусловило его важное политическое, военно-стратегическое и экономическое значение для всего Причерноморского региона.

Современная этнополитическая ситуация в Крыму имеет глубокие корни и связана с многофакторностью историко-цивилизационного развития региона.

Однако события, произошедшие на полуострове в 2014 году, оказали наиболее значительное влияние на характер и динамику этнополитических процессов в Крыму, самым интенсивным и неоднозначным из которых является крымскотатарский этнополитический процесс. Его динамика характеризуется высокой этнополитической мобилизованностью крымскотатарской этнической группы, что является фактором, придающим исследованию этнополитического процесса этой этнической группы дополнительную актуальность¹.

Этнический фактор в политике приобретает с каждым годом все большую актуальность. Как указывают в своей работе признанные

¹ Ахмадеев К. Н. Крымскотатарское сообщество современной России: проблема самоопределения: дис. ... канд. полит. наук. СПб., 2019. 187 с.

отечественные специалисты в области этнополитологии В. А. Тишков и Ю. П. Шабаев, «невозможность игнорировать этнополитическую проблематику стала очевидной в начале 1990-х гг., когда этнический фактор (или так называемый национальный вопрос) дал о себе знать в целом ряде государств»¹. И крымскотатарский кейс, активная фаза которого приходится на 1990-е годы, вписывается в общую тенденцию активизации этнополитических процессов в мире.

Важно понимать, что этнические и межэтнические процессы изучаются также и в рамках других дисциплин с прилагательным «этно»: этноконфликтология, этносоциология, этнодемография, этнопсихология и ряда других, что несколько осложняет этнополитологии поиск своего места в системе научного знания. Но если основой в этноконфликтологии является изучение сугубо межэтнических конфликтов, в этносоциологии — социальной обусловленности этнических явлений, в этнодемографии — изучение особенностей воспроизводства этносов, а в этнопсихологии — характеристики психики людей, обусловленные их этнической принадлежностью, то в этнополитологии такой основой является «изучение политической обусловленности этнических явлений и процессов»².

При исследовании политического процесса в центре внимания политологов оказываются задачи анализа функционирования правовых и политических институтов, выделение и изучение политико-социальных механизмов, обеспечивающих конкуренцию или равновесие акторов, а также их взаимодействие между собой, в том числе через выявление имплицитно содержащихся в практиках их поведения правил и норм игры. Все это так или иначе и является элементами политического процесса. При этом возросшая с прошлого века активность этнорегиональных групп и последовавшая за этим их неизбежная включенность в общий политический процесс дали толчок к выделению в особый проблемный блок этнополитического процесса, который можно понимать, как процесс взаимодействия этнических групп между собой и с государством на территории определенного региона с целью консервации или преобразования своих статусных состояний (прежде всего политического, а также социального и экономического). Непременное условие активизации этнополитического процесса — политизация этнической общности, при которой этничность приобретает функции субъекта политических отношений. Сам же этнополитический процесс являет собой череду сменяющих друг друга этнополитических событий (ситуаций). Поэтому анализ этнополитического процесса включает в себя объяснение и осмысление структуры этнополитических событий, сменяющих друг друга и имеющих под

¹ Тишков В. А., Шабаев Ю. П. Этнополитология: политические функции этничности: учебник для вузов. М.: Издательство Московского университета, 2011. С. 10.

² Ачкасов В. А. Этнополитология: учебник для студентов вузов, обучающихся по специальности «Политология». СПб.: Изд. Санкт-Петербургского университета, 2005. С. 4.

собой общую логическую основу, с обязательным учетом факторов внешней среды, оказывающей на них влияние.

Что касается типологизации этнополитических процессов, то критерий их дифференциации определяется по следующим признакам:

- а) *по степени общегосударственной значимости*: периферийные и базовые;
- б) *по модели реализации процедур*: демократические и недемократические;
- в) *по степени возможности оценки изменений*: закрытые и открытые;
- г) *по характеру осуществления*: очевидные (явные) и скрытые;
- д) *по масштабу осуществления*: глобальные и регионально-локальные;
- е) *по степени критичности*: стабильные и нестабильные;
- ж) *по взаимодействию со средой*: внутрисистемные и переходные;
- з) *по степени законности в рамках действующей правовой системы*: легальные и нелегальные.

При этом важно понимать отличие между понятиями «этнополитический процесс» и «этнополитический конфликт». Первый не предусматривает обязательного столкновения этнических групп, как субъектов политики между собой или с государством, но при этом и не исключает этого¹. Исследование этнополитического конфликта состоит в изучении конфликтной фазы этнополитического процесса. Таким образом, понятие «этнополитический процесс» шире и включает в себя анализ также и неконфликтных состояний.

Исходя из всего вышесказанного, крымскотатарский этнополитический процесс может быть осмыслен, с одной стороны, как комплекс динамичных, взаимозависимых действий крымскотатарской этнической группы, различных органов власти и других значимых субъектов политических отношений в регионе, направленных на последовательное решение вопросов общественно-политической, социально-экономической и этнокультурной жизни².

При анализе возможных методологий, применяемых для исследования всякого этнополитического процесса, важно понимать, что не все из них могут быть в полной мере адекватными конкретному кейсу. Более того, как указывает исследователь Е. С. Арляпова, «из целого спектра существующих в науке подходов и методов исследования применительно к анализу этнополитических явлений ученые признали “малопродуктивным”

¹ Ахмадеев К. Н. Крымскотатарское сообщество современной России: проблема самоопределения. С. 19.

² Ахмадеев К. Н. Крымскотатарское сообщество современной России: проблема самоопределения.

значительный ряд из них: по причине выведения предмета этнополитики из сферы реальности и превращения его в феномен мысли, придания ему ирреальных, мистических черт; или попыток чрезмерной универсализации ее основных субъектов — этнических общностей; чрезмерного преувеличения их зависимости от внешних факторов и т. д.»¹. Поэтому важной задачей для исследователя этнополитического процесса является отбор адекватных исследованию методов. Методы, применяемые в этнополитологии, существенным образом не отличаются от таковых в других гуманитарных науках. Одним из ключевых методов здесь является социологический, который, как пишут В. А. Тишков и Ю. П. Шабает, «предполагает системное изучение явлений общественной жизни, т. е. рассмотрение их через призму всей совокупности связей и отношений, через выявление стабилизирующих и дестабилизирующих условий социальной среды»². К социологическим методам относятся интервьюирование, анкетирование, фокус-группы, опросы и статистический анализ, что позволяет исследователю сформировать формализованную базу данных, используемых им в дальнейшем для выявления объективных тенденций и научных закономерностей. Немалое значение в этнополитическом исследовании имеет мониторинг как метод, заключающийся в сборе данных о состоянии среды по определенным параметрам на конкретно заданной территории. Другой метод, который может представлять определенную ценность для проведения этнополитического исследования, — это этнологическая экспертиза. Ее содержанием является «рецензирование проектов нормативных правовых документов (законов, постановлений, концепций, федеральных, региональных и местных программ, подзаконных актов)... оценка мероприятий по сохранению и восстановлению аборигенной культуры, подвергшейся натиску “цивилизации”, анализ социально-культурных последствий внедрения промышленных и строительных проектов... анализ документов судебных расследований, выработка рекомендаций по предупреждению и урегулированию общественных конфликтов...»³

При изучении этнополитических процессов важно исследовать не только взаимодействия данной общности с политическими институтами, но и всю этническую сферу как целостную и многомерную систему, в которой пребывает данная этническая общность. Как указывает в своей работе, посвященной изучению этнополитического процесса в Чечне, Е. С. Арляпова, «изучая этнополитические процессы, исследователь

¹ Арляпова Е. С. Этнополитические процессы в Чечне: 1917–2000 гг.: дис. ... канд. ист. наук. М., 2006. С. 54.

² Тишков В. А., Шабает Ю. П. Этнополитология: политические функции этничности. С. 23.

³ Степанов В. В. Принципы, объекты и терминология этнологической экспертизы // Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы: ежегодник (Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН). Вып. 34. М.: «Наука», 2009. С. 144. Цит. по: Тишков В. А., Шабает Ю. П. Этнополитология: политические функции этничности. С. 26.

непременно обращается к политической сфере жизни какой-либо этнической общности, но не ограничивается изучением взаимодействия данной общности с политикой и политическими институтами, что является собой лишь отдельные аспекты политической жизни этносов, а изучает всю сферу политики как целостную и многомерную систему»¹. В связи с этим мы вынуждены согласиться с исследователем А. В. Барановым, предложившим осмысливать этнополитические процессы «как совокупность фактов и событий, становящихся реакциями субъектов политики на взаимодействия внутри этносферы, а также внешние воздействия на этносферу общества»². Что касается крымскотатарского кейса, то для понимания сущности его этнополитического процесса важным представляется проанализировать его этносферу, но не всю, а лишь ту ее часть, которая непосредственно определяет этнополитическое состояние на современном этапе. Сюда относятся такие базовые характеристики традиционного крымскотатарского общества, как социальные и хозяйственно-экономические институты, а также этнодемографическая динамика. В этом заключается системный метод исследования этнополитических процессов, который представляет человеческую — этническую общность как совокупность взаимозависимых элементов, связанных между собой отношениями, от изменения которых меняется и вся система³. Система является совокупностью отношений между элементами, которую невозможно представить простой суммой её элементов. От количества элементов в системе зависит интенсивность и сложность связей между ними, что в свою очередь определяет сложность всей системы.

Как указывают В. А. Тишков и Ю. П. Шабаетов, «как в политологии, так и в этнопологии весьма значимым является психологический метод. Более того, в этнопологии данный метод оказывается существенно важнее, поскольку этническое самосознание признается на сегодня этнологами, пожалуй, главным этнодифференцирующим фактором, ибо во многих случаях особенности быта, хозяйства и ряд других факторов утратили свою прежде значительную роль отличительных признаков этнической группы или сообщества. Особенно это касается государств и регионов промышленно развитого мира. Психологический метод нацелен на изучение субъективных механизмов политического поведения, специфики восприятия политических лидеров, политических институтов и политических действий этнических сообществ... Особую роль в связи с этим играет изучение

¹ Арляпова Е. С. Этнополитические процессы в Чечне: 1917–2000 гг. С. 42.

² Баранов А. В. Государственная национальная политика на Юге России: приоритеты и направления реформ // IV Международный конгресс «Мир на Северном Кавказе через языки, образование, культуру». М., 2005. С. 88.

³ Абдулатипов Р. Г. Этнополитология: учеб. пособие / СПб.: Питер, 2004. 315 с.

этнических стереотипов поведения, этнических установок на электоральное поведение, на принятие или отторжение политических и других решений»¹.

Данный подход, заключающийся в объяснении политического поведения через потребность людей в позитивной этнической идентичности и безопасности, является весьма эффективным для рассмотрения структуры исторической памяти крымскотатарского этносообщества, а также специфических паттернов этнического поведения данного сообщества. Это также имеет большое значение для исследования этнического самосознания крымских татар. Чувствительное отношение к собственному статусу на территории Крымского полуострова является отличительной чертой крымскотатарского этнического самосознания. Согласно статистическим данным (см. Рис. 1), крымскотатарская этническая группа в Крыму сегодня является численным меньшинством по отношению к русским и украинцам, находясь по демографическим показателям в положении национального меньшинства².

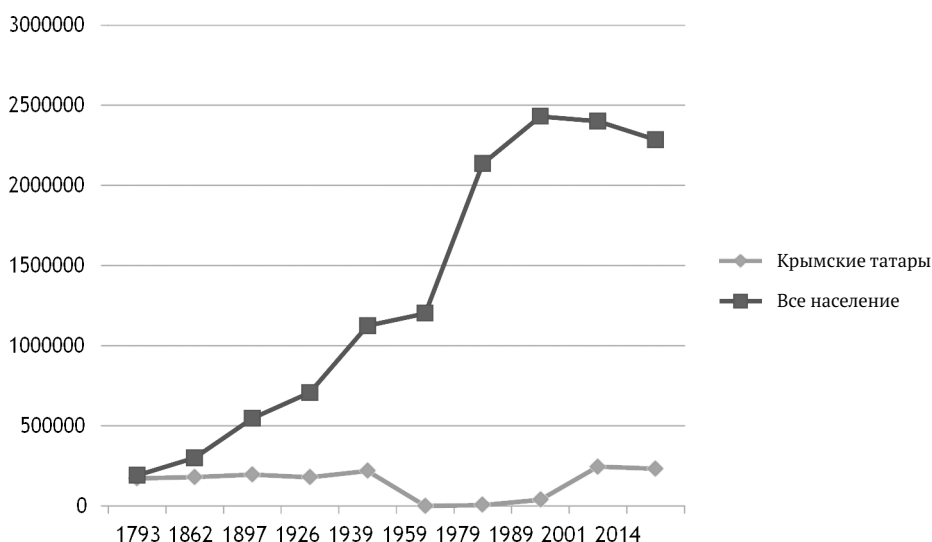


Рис. 1. Численность крымскотатарского населения Крыма относительно всего населения Крыма по историческим периодам (кон. XVIII в. — 2014 г.)³

¹ Тишков В. А., Шабает Ю. П. Этнополитология: политические функции этничности. С. 28–29.

² Ахмадеев К. Н. Крымскотатарское сообщество современной России: проблема самоопределения. С. 66–67.

³ Там же. С. 185.

Исследование структуры исторической памяти и его основных маркеров имеет большое значение для исследования этнополитической мобилизации крымскотатарской этнической группы, при которой происходит конструирование традиции и мобилизация народности, создание (или воссоздание) своего рода опорных точек этнической/национальной идентичности: символов, мифов, обычаев, традиций с последующей их популяризацией в массах.

Еще одним методом, представляющим ценность для исследования всякого этнополитического процесса, является историко-компаративистский. Историко-компаративистский метод базируется на сопоставлении современных этнополитических явлений и ситуаций с аналогичными событиями в истории данной этнической группы. Они позволяют исследовать современное этнополитическое состояние в неразрывной связи с политико-историческими обстоятельствами, в которых оно возникло¹.

В этнополитическом пространстве существует три основных уровня взаимодействия: внутри этнической группы, между этническими группами в рамках макросоциума, а также между государством и группами-доминантами с одной стороны, и меньшинствами — с другой²:

- на внутригрупповом уровне: взаимодействие основных политических субъектов крымскотатарского этносообщества между собой;
- на уровне крымского макросоциума: взаимодействие с иными этническими группами Крымского полуострова;
- на уровне взаимодействия с государством: взаимодействие с государственными структурами Украины в период ее контроля над полуостровом, взаимодействие с государственными структурами Российской Федерации после непризнанного мировым сообществом³ включения полуострова Крым в состав РФ.

Руководствуясь теоретическими основаниями, на которых базируется типологизация этнополитических процессов, крымскотатарский кейс представляется возможным характеризовать как:

- **Локально-региональный.** Этнополитический процесс у крымских татар является локальным и затрагивает в большей степени полуостров Крым и Причерноморский регион. Наличие трех государств, влияющих на данный процесс — Российской Федерации, Украины, Турции, — все-таки не позволяет отнести его к разряду глобальных.

¹ Ахмадеев К. Н. Исследование этнополитических процессов: теоретические и методологические основы // Развитие науки и техники: механизм выбора и реализации приоритетов: сборник статей Международной научно-практической конференции. Уфа, 2017. С. 185–187.

² Борисова О. В. Этнические группы в политическом процессе (концептуальные основы этнополитологии). Ульяновск, 2003. 172 с.

³ Резолюция Генеральной Ассамблеи ООН A/RES/68/262 о территориальной целостности Украины. Текст резолюции на русском языке [Электронный ресурс] // URL: https://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/68/262&Lang=R (дата обращения: 22.05.2019).

- **Переходный, или транзитный.** Регион переживает период полного изменения системы власти, включая ее институты и другие субъекты.
- **Кризисный.** Это объясняется отсутствием баланса и консенсуса ведущих социальных сил, выступающих субъектами крымскотатарского этнополитического процесса.
- **Нелегальный.** Это объясняется тем, что значительное количество событий в цепочке, составляющей этнополитический процесс, выходит за рамки правового поля, в силу того, что сам полуостров Крым является сегодня объектом территориальных разногласий между рядом международных акторов. Те этнополитические события, которые являются легальными в рамках правового поля РФ, являются нелегальными с точки зрения некоторой части международных акторов.

Особенность крымскотатарского этнополитического процесса, обусловившая его уникальный для современного мира статус, заключается в том, что Крым как спорная (непризнанная) часть (юридическая или фактическая) двух государств — Украины и Российской Федерации — в той или иной степени подвержен влиянию общегосударственных процессов названных государств, оказывая в то же время определенное обратное влияние.

В большинстве современных государств акторами этнополитического процесса выступают лидеры этнических групп, государственные органы власти и органы местного самоуправления, различные общественные и/или религиозные организации, имеющие наибольшее влияние среди членов данной этнической группы. В случае рассматриваемого крымскотатарского кейса наиболее заметную роль играют представительные органы данной этнической группы, а также религиозные организации, имеющие активную сеть сторонников. В связи с этим важным представляется анализ решений и действий данных организаций, как ключевых акторов крымскотатарского этнополитического процесса. Отечественный исследователь О. В. Рябцев указывает на то, что эти организации выступают акторами не только регионального политического, но и геополитического процесса (регион в данном случае — Причерноморский. — *Примеч. К. А.*). «Движение (крымских татар — *Примеч. К. А.*) представляет собой полноценную сетевую структуру. Эта структура формирует на сегодня не только параллельное правительство (ориентированное исключительно на крымско-татарское население), но и систему образования, медиаинфраструктуру, а также сеть международных контактов¹».

¹ Рябцев О. В. Сетевой принцип деятельности организаций закрытого типа в контексте угроз национальной и региональной безопасности России: на примере крымско-татарского национального движения: дис. ... канд. полит. наук. Ростов н/Д., 2008. С. 102.

Как уже было сказано, исследование структуры исторической памяти и его основных маркеров имеет большое значение для исследования этнополитической мобилизации крымскотатарской этнической группы. Здесь важным представляется раскрыть само содержание этнополитической мобилизации. В. А. Ачкасов предлагает определять этнополитическую мобилизацию как «процесс, посредством которого группа, принадлежащая к одной этнической категории (приписывающая себе принадлежность к таковой), в борьбе за политическую власть и лидерство с членами другой/других этнических групп или государством манипулирует этническими обычаями, ценностями, мифами и символами в политических целях, используя их как главный ресурс, во имя обретения общей идентичности и политической/государственной организации группы¹». Сущностным моментом здесь является политизация этнической группы, т. е. процесс превращения этничности в субъект политических отношений. После распада коммунистической системы феномен этничности стал одним из ведущих механизмов политической мобилизации и важнейшей причиной конфликтного противостояния между политическими акторами. Как справедливо указывает исследователь О. Е. Герасимова, «именно этническая идентичность играет огромную роль и является основным фактором консолидации и мобилизации этнических групп»². Само понятие «мобилизация» достаточно широко используется в социологической лексике, являясь близким по смыслу понятию «политизация» в политологии.

Как и всякая разновидность мобилизации, она опирается на потенциал, необходимый для активации этнополитического процесса. Ресурсами для этнополитической мобилизации выступают средства, методы, формы организации, стили лидерства, идеологии, используемые группой (внутренние ресурсы), а также социально-экономические и политические условия (внешние ресурсы), которые благоприятствуют достижению поставленных целей³.

Существует несколько типов этнополитической мобилизации. Однако общим для них является поэтапность этого процесса, когда одна стадия следует за другой, выступая предшественницей следующей. Первым этапом этнополитической мобилизации является конструирование (или воссоздание) народности, традиции. В этот момент происходит популяризация этничности в массах — среди членов этого этнического сообщества. Появляются, а в случае с крымскими татарами, возрождаются символы, обычаи. Показательным примером здесь является тамга — родовой знак крымскотатарских ханских династий. Данный

¹ Ачкасов В. А. Этнополитология. С. 185.

² Герасимова О. Е. Социальная мобилизация этносов: основные этапы и факторы // Изв. Саратов. ун-та. Нов.сер. Серия: «Социология. Политология». 2016. № 4. С. 467.

³ Ачкасов В. А. Этнополитология. С. 184.

феномен и сегодня имеет немаловажное значение в крымскотатарском этносообществе. Родовой знак правившей Крымским ханством династии Гераев, под названием тарак-тамга, используется сегодня крымскими татарами в качестве национального символа. Говоря об этнических символах крымских татар, можно сослаться на исследователя Гвендолин Зассе, согласно которой национальные символы, остаются и поныне важным фактором формирования этнической идентичности. В своей работе «The Crimea Question: Identity, Transition, and Conflict» она подробно описывает этот процесс:

«Общество Родины»¹ создало национальные символы, которые до сих пор остаются в центре внимания крымскотатарской национальной идентичности. Флаг был спроектирован в 1917 году как национальный флаг крымских татар и независимого крымского государства. Его бирюзовый цвет относится к пантюркистской идентичности и возник в пантюркистском движении в Стамбуле, а золотая трезубальная печать крымских ханов (тарак-тамга), обнаруженная на некоторых реликвиях ханства, запечатлена в верхнем левом углу флага. Она символизирует независимость крымских ханов и их преемников». Причем, как отмечает она же, «историческая достоверность была менее важной, чем символическая выразительность. Также в начале двадцатого века национальными кругами был воссоздан и давно забытый крымский термин Курултай (собрание). Эти фундаментальные символы остаются важными и поныне»². На современном этапе национальный флаг крымских татар с тарак-тамгой являются безусловными символами крымскотатарского движения во всем мире. 30 июня 1991 г. вновь созданным Курултаем этот флаг был повторно принят в качестве национального³. С 2010 г. в крымскотатарском этносообществе празднуется День крымскотатарского флага, в том числе и после 2014 г.⁴

Второй этап этнополитической мобилизации подразумевает политизацию наследия, т. е. созданная (или воссозданная) этапом ранее этничность, а также традиции и символы приобретают функцию ресурса политической борьбы. Происходит «приватизация» этого ресурса активистами национального движения. Третий этап — завершающий — означает появление враждебности ко всему «иному» историко-культурному

¹ «Общество Родины» («Vatan Cemiyeti») — организация национального движения крымских татар, созданная в 1909 г. активистами Дж. Сейдаметом, Я. Керчи, А. Шукри и Ч. Джиханом (Челебиевым) для тайного распространения среди крымских татар прокламаций о необходимости реформ в религиозной жизни.

² Sasse G. The Crimea Question: Identity, Transition, and Conflict. Cambridge: Harvard University Press, 2007. P. 76–77.

³ Постановление Курултая от 30 июня 1991 года. ООО «Агентство «Крымские новости». [Электронный ресурс] // URL: <http://www.webcitation.org/69iM3wqqL> (дата обращения: 22.05.2019).

⁴ Крымские татары отпраздновали День национального флага автопробегом // ИА «РИА» Новости от 26.06.2016. [Электронный ресурс] // URL: <https://ria.ru/society/20160626/1452584073.html> (дата обращения: 22.05.2019).

наследию; создание защитного механизма для сакрализованной к этому этапу культуры своей этнической общности и подавление на этой основе всяческих проявлений «иных» культур как внутри общности, так и вне ее. Происходит абсолютизация идеи общего происхождения как основа этноцентризма; явно и имплицитно формируется образ врага. Как указывает в своей работе В. А. Тишков, «элиты в стремлении мобилизовать этническую группу против своих противников или против центральной государственной власти стремятся увеличивать сумму групповых черт и символов, чтобы доказать, что члены группы отличаются не только какой-то одной чертой (например, диалектом), а многими чертами. Предпринимаются особые усилия в поддержку процесса культурной дивергенции»¹. При этом следует сказать, что данная схема этнополитической мобилизации является идеальнотипичной, и не все этнические группы проходят последовательно все описанные этапы. К примеру, в случае с крымскотатарской этнополитической мобилизацией сложно выявить признаки явной враждебности к иным культурам и традициям. Возможное видение в качестве такого объекта русской культуры, традиции и этничности в целом не подтверждается, что может быть обусловлено т. н. «наступательным» типом этнополитической мобилизации, где субъектом «противостояния» является не какая-либо этничность, а государство. Как указывает в своей работе П. Брасс, оборонительная этнополитическая мобилизация происходит в условиях возникновения угрозы потери политического статуса для этнической группы, а наступательная — при возникновении возможностей повышения статуса или иных преференций для группы².

Чешский исследователь М. Хрох также предлагает трехступенчатую модель этнополитической мобилизации. В своей работе, посвящённой описанию эволюции национальных движений в Центральной и Юго-Восточной Европе в период утверждения там капитализма, он рассматривает этнополитическую мобилизацию как процесс, проходящий в своем развитии три фазы.

Фаза «А» характеризуется разработкой отдельными патриотически настроенными идеологами проблем культуры, традиций, обычаев и языка своих народов.

Фаза «В» характеризуется переходом к национально-патриотической агитации, в фокусе которой находились наработки по проблемам культуры, традиций, обычаев и языка, рассматриваемые в качестве факта общественного сознания.

¹ Тишков В. А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука. 2003. С. 117.

² Brass P. Language, Religion and Politics in North India. Cambridge, 1974.

Фаза «С» характеризуется возникновением массового национального движения за создание национального государства¹.

Эта трехфазная модель, описанная М. Хрохом., наилучшим образом подходит к крымскотатарскому этнополитическому процессу как наиболее адекватная. С момента принудительного выселения крымских татар в Центрально-Азиатский регион СССР в 1944 г. отдельными представителями крымских татар проводилась ревитализация этнокультурного наследия, преобразованного впоследствии в общественно значимый ресурс политической борьбы. Третья стадия этнополитической мобилизации характеризуется возникновением массового этнонационального движения крымских татар за возвращение в Крым с полным восстановлением в политических, культурных и земельно-имущественных правах².

Крымскотатарская этническая группа на современном этапе является политически мобилизованной, что подразумевает в целом схожесть политических взглядов, ценностей и установок большинства ее членов, а также групповую готовность к сохранению и/или завоеванию новых политических статусов для своей этнической группы.

Литература

Ахмадеев К. Н. Крымскотатарское сообщество современной России: проблема самоопределения: дис. ... канд. полит. наук. СПб., 2019. 187 с.

Тишков В. А., Шабаетов Ю. П. Этнополитология: политические функции этничности: учебник для вузов. М.: Издательство Московского университета, 2011. 376 с.

Ачкасов В. А. Этнополитология: учебник для студентов вузов, обучающихся по специальности «Политология». СПб.: Изд. Санкт-Петербургского университета, 2005. 336 с.

Арляпова Е. С. Этнополитические процессы в Чечне: 1917–2000 гг.: дис. ... канд. ист. наук. М., 2006. 258 с.

Степанов В. В. Принципы, объекты и терминология этнологической экспертизы // Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы: Ежегодник (Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН). Вып. 34. М.: «Наука», 2009. С. 143–160.

Баранов А. В. Государственная национальная политика на Юге России: приоритеты и направления реформ // IV Международный конгресс «Мир на Северном Кавказе через языки, образование, культуру». М., 2005. С. 87–90.

¹ Хрох М. От национальных движений к полностью сформировавшейся нации: процесс строительства наций в Европе // Нации и национализм. М., 2002. С. 121–145.

² Ахмадеев К. Н. Крымскотатарское сообщество современной России: проблема самоопределения. С. 36–37.

Абдулатипов Р. Г. Этнополитология: учеб. пособие. СПб.: Питер, 2004. 315 с.

Ахмадеев К. Н. Исследование этнополитических процессов: теоретические и методологические основы // Развитие науки и техники: механизм выбора и реализации приоритетов: сборник статей Международной научно-практической конференции. Уфа, 2017. С. 185–187.

Борисова О. В. Этнические группы в политическом процессе (концептуальные основы этнополитологии). Ульяновск, 2003. 172 с.

Рябцев О. В. Сетевой принцип деятельности организаций закрытого типа в контексте угроз национальной и региональной безопасности России: на примере крымско-татарского национального движения: дис. ... канд. полит. наук. Ростов н/Д., 2008. 182 с.

Герасимова О. Е. Социальная мобилизация этносов: основные этапы и факторы // Изв. Саратов. ун-та. Нов. сер. Сер.: «Социология. Политология». 2016. № 4. С. 466–474.

Sasse G. The Crimea Question: Identity, Transition, and Conflict. Cambridge: Harvard University Press, 2007. 359 с.

Тишков В. А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука. 2003. 544 с.

Brass P. Language, Religion and Politics in North India. Cambridge, 1974. 434 p.

Хрох М. От национальных движений к полностью сформировавшейся нации: процесс строительства наций в Европе // Нации и национализм. М.: Праксис, 2002. С. 121–145.

References

Ahmadeev K. N. (2019). *Krymskotatarskoe soobshchestvo sovremennoj Rossii: problema samoopredeleniya* [Crimean Tatar Community in Present-Day Russia: Problem of Self-Determination]. Thesis. Saint Petersburg. 187 p.

Tishkov V. A., Shabaev Yu. P. (2011). *Etnopolitologiya — politicheskie funktsii etnichnosti. Uchebnik dlya vuzov* [Ethnopolitical Science. Political Functions of Ethnicity. Textbook]. Moscow: MGU, 2011. 376 p.

Achkasov V. A. (2005). *Etnopolitologiya* [Ethnopolitology]. Saint Petersburg: SPbGU. 336 s.

Arlyapova E. S. (2006). *Etnopoliticheskie processy v Chechne: 1917–2000 gg.* [Ethnopolitical Processes in Chechnya: 1917–2000]. Thesis. Moscow. 258 p.

Stepanov V. V. (2009). Principy, ob'ekty i terminologiya etnologicheskoy ekspertizy [Principles, Objects, Terminology of Ethnological Expertise]. *Rasy i narody: sovremennye etnicheskie i rasovye problemy: Ezhegodnik*. Vol. 34. Moscow: Nauka. Pp. 143–160.

Baranov A. V. (2005). Gosudarstvennaya nacional'naya politika na Yuge Rossii: priority i napravleniya reform [State National Policy in the South of Russia: Priorities and Directions of Reforms]. *IV Mezhdunarodnyj kongress «Mir na Severnom Kavkaze cherez yazyki, obrazovanie, kul'turu*. Moscow. S. 87–90.

Abdulatipov R. G. (2004). *Etnopolitologiya* [Ethnopolitology]. Saint Petersburg: Piter. 315 s.

Ahmadeev K. N. (2017). Issledovanie etnopoliticheskikh processov: teoreticheskie i metodologicheskie osnovy [Study of Ethnopolitical Processes: Theoretical and Methodological Grounds]. *Razvitie nauki i tekhniki: mekhanizm vybora i realizacii prioriteto*v. *Sbornik statej Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii*. Ufa. S. 185–187.

Borisova O. V. (2003). *Etnicheskie gruppy v politicheskom processe (konceptual'nye osnovy etnopolitologii)* [Ethnic Groups in Political Process (Conceptual Grounds of Ethnopolitology)]. Ul'yanovsk. 172 s.

Ryabcev O. V. (2008). *Setevoy princip deyatel'nosti organizacij zakrytogo tipa v kontekste ugroz nacional'noj i regional'noj bezopasnosti Rossii: na primere krymsko-tatarskogo nacional'nogo dvizheniya* [Network Principle in Activity of Closed Organizations in Context of Menaces to National and Regional Safety. Crimean Tatar National Movement]. Rostov-on-Don. 182 s.

Gerasimova O. E. (2016). Social'naya mobilizaciya etnosov: osnovnye etapy i factory [Ethnic Social Mobilization. Main Stages and Factors]. *Izvestiia Saratovskogo universiteta. Seria Sociologiya. Politologiya*. 2016. No. 4. S. 466–474.

Sasse G. (2007). *The Crimea Question: Identity, Transition, and Conflict*. Cambridge: Harvard University Press. 359 s.

Tishkov V. A. (2003). *Rekviem po etnosu: issledovaniya po social'no-kul'turnoj antropologii* [Requiem for Ethnos. Studies on Social and Cultural Anthropology]. Moscow: Nauka. 544 s.

Brass P. (1974). *Language, Religion and Politics in North India*. Cambridge. 434 p.

Hroh M. (2002). Ot nacional'nyh dvizhenij k polnost'yu sformirovavshejsya nacji: process stroitel'stva nacij v Evrope [From National Movements to the in Full Measure Shaped Nation. The Process of Nations Building in Europe]. *Nacii i nacionalizm*. Moscow. Pp.121–145.

THEORETICAL AND METHODOLOGICAL BASIS FOR THE STUDY OF THE CRIMEAN TATAR ETHNOPOLITICAL PROCESS

Abstract. The article is devoted to such an important phenomenon in modern political science as the ethno-political process, as well as theoretical and methodological grounds for the study of the Crimean Tatar ethnopollitical process, which is one of the most ambiguous and controversial cases not only in modern Russia, but also in the world. The contradictory nature of the Crimean Tatar ethnopollitical process is determined by the controversy from the point of view of international law of the territory of Crimea — the main area of the process. Particular attention is paid to the theoretical and methodological features of the study of the ethnopollitical process as a category of political science. The essence and content of such a phenomenon as ethnopollitical mobilization and the possibility of using theoretical developments in this field to study the Crimean Tatar ethnopollitical process are revealed.

Keywords: ethnopollitical process, ethnopollitical mobilization, Crimea, Crimean Tatars, Ukraine, politicized ethnicity.

Kamil N. AKHMADEEV,

Cand. Sci. (Polit.),

senior researcher, Moscow Islamic Institute

(12, Kirova Lane, Moscow, 109382, Russian Federation),

the head of the press service, Spiritual Board of Muslims of Saint Petersburg

and Leningrad region, Centralized religious organization “Spiritual Board of Muslims of Saint Petersburg and Leningrad region (Mukhtasibate of Saint Petersburg)”

(35B, 6th Line of Vassilievsky Island, Saint Petersburg, 199178, Russian Federation).

E-mail: komly1990@gmail.com





23.00.02 Политические институты, процессы и технологии

УДК 291.7

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-2-167-180

К. С. Мурзахалилов

Научно-исследовательский институт исламоведения, г. Бишкек

РИСКИ РЕЛИГИОЗНОЙ РАДИКАЛИЗАЦИИ В КЫРГЫЗСТАНЕ

МУРЗАХАЛИЛОВ Канатбек Сайтмуратович —

эксперт. Научно-исследовательский институт исламоведения,
(720044, Кыргызская Республика, г. Бишкек, ул. Таш-Кумырская, 23).

E-mail: murzahalilovk@gmail.com

Аннотация. В статье анализируется религиозная ситуация в Кыргызстане, а также рассматриваются проблемы, которые при определенных условиях могут стать факторами роста религиозного радикализма в стране. Кроме того, описаны усилия правительственных структур Кыргызстана по упорядочению деятельности религиозных организаций и течений для обеспечения условий по сохранению светской модели государства и реализации свободы вероисповедания в Кыргызстане. Отдельно анализируются идеологические мотивы, побудившие наших граждан участвовать в сирийском конфликте, а также масштабы процесса увеличения сторонников экстремистских и террористических организаций и среди них — женщин. В заключительной части автор дает рекомендации по снижению уровня радикализации, которые могут быть реализованы путем четкой и детальной оптимизации государственной политики в сфере религии.

Ключевые слова: Кыргызстан, радикализация, религиозное образование, «Исламское государство»¹, «интернет-имам», салафизм.

Для цитирования: Мурзахалилов К. С. Риски религиозной радикализации в Кыргызстане // Ислам в современном мире. 2019; 2: 167–180;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-167-180

¹ Исламское государство, или ИГИЛ, — организация, запрещенная в РФ.

Статья поступила в редакцию: 15.05.2019

Статья принята к публикации: 25.06.2019

Массовый «ренессанс» религиозного сознания произошедший в республике в 90-х годах XX столетия показал, что религию не смогли искоренить никакие административные, политические или пропагандистские меры.

В результате количество зарегистрированных конфессиональных направлений в Кыргызстане возросло с 4 в 1991 г. до 30 в 2018 г. (ислам, христианство и основные его ответвления, новые религиозные движения). *Внешне* эти изменения характеризовались быстрым ростом числа культовых учреждений (мечетей, медресе, церквей, молитвенных домов, теологических образовательных учреждений), неконтролируемым выездом граждан республики за рубеж для получения религиозного образования; увеличением числа паломников, совершивших хадж; ростом поддержки религиозному сообществу со стороны местных правительств, частных доноров, иностранных государств. К этому можно добавить мощнейшее влияние зарубежных центров, организаций и миссионеров на конфессиональные сообщества, а также распространение религиозной литературы. *Внутренней* характеристикой изменений было появление таких сил и институтов, которые ратовали за кардинальное изменение политической структуры общества, вплоть до воссоздания государственной системы наподобие «халифата». Данный фактор повышал опасность того, что сторонники деструктивных групп, декларирующих превосходство только одной религии, будут стремиться завладеть государственной властью.

Как известно, до 1991 года в Кыргызстане действовали всего 39 официальных мечетей, не было ни одного медресе. Христианство было представлено 25 храмами и приходами Русской православной церкви, а также общинами баптистов, адвентистов, пятидесятников и католиков.

По состоянию на 1 июня 2018 года уполномоченным государственным органом по делам религии произведена учетная регистрация 3257 религиозных организаций и объектов религиозного назначения. Из них исламского направления — 2844, в том числе 2647 мечетей, 10 высших религиозных учебных заведений (из них 1 университет), 107 медресе. Действуют 399 религиозных объектов христианских конфессий, в числе которых 51 храм и приход Русской православной церкви (из них 1 женский монастырь), 2 религиозные организации православного вероисповедания (старообрядческие церкви), 4 общины католиков.

Также христианское направление представлено 342 религиозными организациями и объектами протестантского толка. В Кыргызстане протестантизм представлен такими организациями, как «Союз церквей евангельских христиан-баптистов», религиозной общиной «Кудай жааматы» пятидесятнической ориентации, организацией «Южная конференция христиан адвентистов седьмого дня», «Религиозным центром Свидетелей Иеговы», «Евангелическо-лютеранской общиной», «Пресвитерианскими общинами», церквями харизматического направления, неденоминированными религиозными организациями, миссиями зарубежных конфессий и другими. Каждая из указанных протестантских организаций имеет в своем составе от 20 до 50 церквей, молитвенных домов и центров, расположенных по всей территории республики. Кроме того, проводят свою работу 16 образовательных учреждений протестантского направления. Действуют 1 иудейская и 1 буддийская общины, а также 12 общин «Бахай»¹.

В настоящее время на территории Кыргызстана судами различных инстанций запрещена деятельность 20 групп, движений и организаций экстремистского и террористического характера. Практически все они имеют внешние центры управления и корни.

Как известно, подавляющее большинство жителей Кыргызстана (около 85%) позиционируют себя в качестве мусульман. При этом в республике устойчиво сохраняется светский характер всех институтов власти.

Это, в свою очередь, способствует полноценному саморазвитию религиозных процессов в стране, что в конечном счете привело к возникновению поликонфессионального общества. Однако механическая замена в государственно-конфессиональных отношениях тоталитарно-атеистической модели на либеральную, без учета реалий общественно-политической, социально-культурной жизни страны, породила проблемы и вызовы, несущие угрозы безопасности государства. В результате создалась допустимо напряженная, но в целом координируемая и контролируемая со стороны государственных органов и самих конфессиональных сообществ религиозная ситуация.

В связи с этим появилась актуальная необходимость упорядочить деятельность религиозных организаций и течений в стране, обеспечить условия для сохранения светской модели государства и реализации свободы вероисповедания в Кыргызстане².

Серьезная озабоченность неоднозначным состоянием религиозной обстановки подстегнула Совет безопасности Кыргызской Республики в 2014–2015 годах провести ряд заседаний, специально посвященных проблемам в религиозной сфере. Например, на первом заседании,

¹ Данные Государственной комиссии по делам религий Кыргызской Республики.

² Чотаев З. Д., Исаева Г. К., Турсунбеков З. А. Государственная политика в религиозной сфере: законодательные основы, концепция и «традиционный ислам» в Кыргызстане: методические материалы. Бишкек, 2015. С. 4.

3 февраля 2014 года, члены Совета безопасности признали ошибочной сложившуюся в последние годы практику дистанцирования государственных органов от регулирования процессов, связанных с вопросами религии. Было признано, что недостаточное внимание к религиозной ситуации в стране может привести к негативным последствиям в виде конфликтов, межрелигиозных столкновений, которые угрожают расколом в государстве¹.

Благодаря принятым на этих совещаниях решениям была заложена реальная основа для проведения кардинальных реформ в области религии. Разработана и 14 ноября 2014 года указом Президента Кыргызской Республики утверждена «Концепция государственной политики Кыргызской Республики в религиозной сфере на 2014–2020 годы»² и план действий к ней, включающий 75 мероприятий.

21 июня 2017 года утверждена «Программа Правительства Кыргызской Республики по противодействию экстремизму и терроризму на 2017–2022 годы»³, которая является содержательной основой реализации «Концепции национальной безопасности Кыргызской Республики», утвержденной Указом Президента Кыргызской Республики от 9 июня 2012 года. Данная программа — своего рода первая попытка скоординировать действия всех силовых структур, гражданского общества и других заинтересованных органов в сфере противодействия религиозному радикализму и терроризму. «Конечно, она требует некоторой корректировки, но самое главное — были разработаны задачи и меры политики, они выполнимы и не заоблачны», — заметил по поводу этого документа один из экспертов по безопасности⁴.

В рамках реализации вышеуказанных документов осуществляется полномасштабное реформирование религиозной сферы. Закладываются основы цивилизованных государственно-конфессиональных отношений, создаются предпосылки для конструктивного диалога, социального партнерства между государством и религиозными организациями. Всеми государственными институтами осознана необходимость реализации концептуальных основ религиозной политики и определены форматы взаимодействия государства и религии во всех ее проявлениях. Идет процесс формирования модели партнерства государственно-конфессиональных отношений.

¹ Совет обороны решил... // Общенациональная газета «Слово Кыргызстана». 2014. 5 февраля.

² «Концепция государственной политики Кыргызской Республики в религиозной сфере на 2014–2020 годы». [Электронный ресурс] // URL: <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/68294> (дата обращения: 20.03.2019).

³ «Программа Правительства Кыргызской республики по противодействию экстремизму и терроризму на 2017–2022 годы». [Электронный ресурс] // URL: <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/100104> (дата обращения: 20.03.2019).

⁴ Султанов А. Кыргызстан обился положительными результатов в борьбе с экстремизмом, считают наблюдатели // Каравансарай. 23.01.2018. [Электронный ресурс] // URL: <http://inozpress.kg/news/view/id/52436> (дата обращения: 20.03.2018).

Для модернизации системы религиозного образования разработана и принята концепция «О религиозном образовании». На общественное обсуждение вынесен проект закона «О свободе вероисповедания и религиозных организациях» с поправками.

Со стороны государственных органов ведется систематический мониторинг религиозных процессов. В СМИ запущены просветительские программы на религиозные темы.

Вместе с тем наряду с достижениями существуют проблемы, которые необходимо решать.

Как известно, в настоящее время в странах с преимущественно мусульманским населением, как общемировая тенденция, наблюдается радикализация религии с превращением ее в важную составляющую политических и социально-экономических процессов. В Кыргызстане, как и в других странах Центрально-Азиатского региона, вопросы радикализации общества, особенно молодежной его части, действительно актуальны. Данный фактор обусловлен глобальными трендами, существующими в мире и в странах Ближнего Востока в частности (например, в той же Сирии). Кроме того, в нашей республике имеются проблемы, которые при определенных условиях могут стать факторами развития религиозного радикализма. Это недостаточный уровень образования (как светского, так и религиозного), проблемы социально-экономического характера, особенно низкий уровень жизни населения, наличие безработицы, достаточно высокая степень трудовой миграции, когда граждане попадают под влияние пропаганды радикальных джамаатов. Совокупность обстоятельств, таких как поиск себя, своей идентичности, нереализованность своего потенциала, идеологический вакуум, который государство на данный момент не может заполнить, доводы со стороны вербовщиков, также является немаловажным аргументом в пользу радикализации. Нерешенные каждодневные проблемы, такие как вопросы коррупции, общественной безопасности, межэтнические отношения, доступ к правосудию, могут стать еще одной причиной радикализации. Факторами роста радикализма также являются подпольная деятельность запрещенных радикальных групп, налаженные каналы переправки завербованных граждан в зарубежные лагеря террористов и экстремистов, а также интернет-ресурсы, посредством которых распространяются различные деструктивные призывы и идеи.

Как показывает анализ, эмиссары и приверженцы радикальных групп работают с верующими, особенно из числа молодежи, индивидуально. В этих целях они направляют свои усилия на формирование кадрового резерва, организуют нелегальную отправку молодых граждан на обучение в зарубежные исламские центры. Их пропаганда ведется через Интернет, а фетвы распространяются в онлайн режиме.

Пока государство ищет эффективные пути уменьшения влияния зарубежных идеологических центров, они продолжают переформатировать религиозное сознание верующих в Кыргызстане.

В данное время ни в одной государственной структуре Кыргызстана нет точных сведений о количестве наших граждан, получивших или получающих религиозное образование за рубежом. По этой причине невозможно определить их точное количество, а также место и качество полученного за рубежом религиозного образования.

Одним из оснований для выезда граждан Кыргызстана за рубеж является привлекательность изучения языка, качество знаний и престижность обучения за пределами республики. Следует сказать, что многие преподаватели и руководители действующих здесь исламских институтов и медресе, являются выпускниками зарубежных учебных заведений.

Необходимо отметить и активную вербовку наших граждан для участия в Сирийском конфликте. Так, по официальным данным, по состоянию на декабрь 2014 года выявлено 170 случаев выезда граждан Кыргызской Республики для участия в боевых действиях на стороне «Исламского государства», в мае 2015 года — 350, в сентябре 2016 года — 560 случаев¹. По состоянию на 28 июня 2018 года 850 граждан республики считались выехавшими в Сирию, из них 150 человек погибли². Хотя, по неофициальным данным, количество выехавших гораздо больше и в реальности никто не знает, сколько человек находится в зоне конфликта на Ближнем Востоке.

Правоохранительными органами Кыргызстана были выявлены четыре пути вывоза граждан Кыргызстана на войну в Сирию. Первый маршрут — это Бишкек—Ош—Стамбул—Сирия. Второй путь — вербовка мигрантов из Кыргызстана, находящихся в России, а затем их вывоз в Сирию. Третье и четвертое направления — через Украину и Грузию³.

По словам бывшего министра внутренних дел Кыргызской Республики М. Турганбаева, «для участия в боевых действиях в Сирии вербуются преимущественно испытывающие материальные и другие проблемы кыргызстанцы, а также те, кто не отличается четкой и грамотной позицией в вопросах веры и религии»⁴. Также он добавил, что в Сирию уезжают и молодые женщины. По информации спецслужб Кыргызстана есть случаи, когда мужчины на войну берут с собой жен или когда

¹ «Программа Правительства Кыргызской Республики по противодействию экстремизму и терроризму на 2017–2022 годы».

² ГКНБ: из 850 выехавших в Сирию кыргызстанцев погибли 150 // ИА «Кактус media». [Электронный ресурс] // URL: http://kaktus.media/doc/376494_gknb:_iz_850 (дата обращения: 11.02.2019).

³ Уралиев М. МВД выявило четыре направления вывоза кыргызстанцев в Сирию // Вечерний Бишкек. 2015. 11 марта.

⁴ Акаев Ж. Участник «секс-джихада» возвращают из Сирии в Кыргызстан // Радио «Азаттык». 2015. 23 января. [Электронный ресурс] // URL: <https://rus.azattyk.org/a/26808946.html> (дата обращения: 11.02.2019).

девушки и женщины едут в Сирию на «секс-джихад», то есть оказывать сексуальные услуги боевикам¹.

Следует отметить, что социальный феномен “джихад ан-никах” (в мировой прессе он чаще упоминается под названием “секс-джихад”) возник в 2013 году, когда мусульманки-суннитки стали приезжать в лагеря боевиков для оказания секс-услуг². В основе “джихада ан-никах” лежит норма о временном браке (или браке для удовольствия), которая распространена среди шиитов и разрешает мужчине и женщине вступать в брак на один день. В мусульманских странах суннитского толка такой брак не признается. Идеологи ИГИЛ придумали свою интерпретацию этого феномена. По их мнению, выход замуж за боевика, рождение детей в таком браке, удовлетворение сексуальных потребностей считается своеобразной формой джихада для женщин. Многие женщины в странах Ближнего Востока, Европы и даже в Кыргызстане поддались на такую пропаганду и поехали в Сирию.

Летом 2015 года, в пик массового выезда граждан республики в Сирию, правоохранные органы сообщали, что около 420 граждан Кыргызстана находятся на территории Сирии и Ирака, ведут боевые действия в рядах «Исламского государства»³. Из них женщин — 22%, несовершеннолетних — 14%, выехало семей — 11%. Причем возраст женщин, вовлеченных в деятельность экстремистских и террористических организаций, составлял от 17 до 25 лет⁴. В тот же период в ходе спецопераций силовых структур были выявлены 152 факта вербовки граждан Кыргызстана для участия в боевых действиях на территории Сирии и Ирака. Из этих граждан 91% были женщины⁵.

С сожалением приходится констатировать, что если в 2005 году доля женщин в совершении преступлений экстремистского характера составляла 1,1%, то в 2015 году она возросла на 25%. По состоянию на 9 сентября 2018 года из всех выявленных активных членов экстремистских организаций 7,4% составляют женщины. Из всех выехавших в Сирию — 24,9% женщины⁶.

¹ Акаев Ж. Участники «секс-джихада» возвращают из Сирии в Кыргызстан // Радио «Азаттык». 2015. 23 января. [Электронный ресурс] // URL: <https://rus.azattyk.org/a/26808946.html> (дата обращения: 11.02.2019).

² Джихад ан-никах. [Электронный ресурс] // URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%B5%D0%BA%D1%81-%D0%B4%D0%B6%D0%B8%D1%85%D0%B0%D0%B4> (дата обращения: 18.03.2019).

³ Моисеева С. 420 кыргызстанцев участвуют в боях в Сирии и Ираке // «Вечерний Бишкек». 2015. 26 июня.

⁴ МВД КР: С начала 2015 года задержано более 200 членов экстремистских организаций // Национальное информационное агентство «Кабар». [Электронный ресурс] // URL: <http://www.kabar.kg/law-and-order/full/95630> (дата обращения: 21.08.2015).

⁵ Исманов А. Жамал Фронтбек кызы: Каждый четвертый член радикальных религиозных организаций — женщина! // Газета «Новые лица». 2015. 16 декабря.

⁶ Цой Е. Ряды террористов все больше пополняются женщинами // Национальное информационное агентство «Кабар». [Электронный ресурс] // URL: <http://kabar.kg/news/riady-terroristov-vse-bol-she-popolniaiutsia-zhenshchinami-mvd/> (дата обращения: 16.04.2019).

Результаты социологического исследования, проведенного в 2016 году Б. Дубанаевым и Т. Дронзиной, показывают, что большинство из тех, кто уехал воевать в Сирию, имеют как минимум среднее образование. Были и те, у кого образование высшее. Некоторые из опрошенных мужчин имели высшее техническое образование, а женщины — медицинское. При этом они были религиозно безграмотными людьми, то есть не знали, что такое джихад и какие цели он преследует.

Исследователями были изучены жизненные истории 25 кыргызстанских джихадистов, уехавших в разное время в Сирию, Ирак и Вазиристан — так называемую «зону свободных племен», находящуюся на границе Афганистана и Пакистана.

Как выяснилось, «прививку» радикальной идеологии эти люди получили в основном в социальных сетях. В меньшей степени — в ходе частных уроков, а также во время обучения в радикальных салафитских центрах за рубежом.

Большинство из этих 25 кыргызстанцев были завербованы на войну на территории России и в других странах — в Египте, Саудовской Аравии, Турции. Из троих вернувшихся джихадистов двое подтвердили, что их завербовали через социальные сети — «Фейсбук», «Одноклассники», «Мой мир», «В контакте».

На войну их толкали в основном три мотива:

– религиозный мотив — желание «совершить богоугодное дело для того, чтобы попасть в рай»; желание вести борьбу против «кафиров и врагов ислама»; желание построить исламское государство;

– идеологические мотивы, не связанные с религией, — желание действовать и быть активным строителем как своей жизни, так и всего общества; желание быть защитником слабых (женщин, детей, стариков); готовность бороться за свободу и справедливость (а в качестве наиболее подходящего объекта приложения сил был выбран режим Башара Асада).

– сугубо личные мотивы, с идеологией вовсе не связанные, — стремление к авантюре, желание повидать мир, экономические и этнические проблемы на родине, неудачи с интеграцией в общество в другой стране (например, в России, где будущие джихадисты пребывали в качестве трудовых мигрантов), неудачи в личной жизни. У женщин — желание воссоединиться с полюбившимся молодым человеком, с которым познакомилась по Интернету¹.

В своем докладе Международная группа по предотвращению кризисов (ICG) констатирует, что 99% рекрутов «Исламского государства» в Кыргызстане, направляющиеся в Сирию для джихада, не имеют

¹ Дубанаев Б. О государственных мерах по противодействию вербовке граждан в ряды террористических и экстремистских организаций. Бишкек, 2016. С. 7–13.

образования. «Они получают религиозное образование на местном деревенском уровне. Деньги в их жизни не играют никакой роли. Они не переживают, у них нет крыши над головой, они следуют своей идеологии. Центральноазиатские правительства часто не могут осознать, что “Исламское государство” призывает определенную категорию людей. Это семнадцатилетние парикмахеры, бизнесмены, женщины, которых бросили мужа ради вторых жен в России, семьи, которые верят, что их дети будут иметь лучшие перспективы в халифате, молодые безработные и студенты», — перечисляется в документе.

Согласно этому же докладу все джихадисты из Центральной Азии вдохновлены верой в то, что ИГИЛ — это серьезная альтернатива постсоветской жизни.

В докладе также приводится противоположное мнение местных экспертов о том, что среди уехавших в Сирию или сочувствующих «Исламскому государству», есть образованные и успешные люди¹.

К настоящему времени члены всех без исключения радикальных групп изменили формы и методы своих агитационно-пропагандистских акций. Если до 2010 года они в основном занимались распространением листовок и брошюр, то теперь широко используют Интернет (YouTube, Facebook, Одноклассники, WhatsApp). Большинство верующих, не находя ответа на свои вопросы в мечетях, зачастую обращаются к «интернет-имамам» — новому феномену сегодняшнего дня. Интернет-пространство, особенно социальные сети, выступают в качестве новой площадки для распространения радикальных идеологий. К сожалению, государственные органы пока не в силах контролировать данную сферу и ограничиваются лишь мониторингом ситуации. Так, запрещенные экстремистские организации, (например, «Хизб ут-Тахрир»), открыто пропагандируют свои идеи через медиа-каналы («Politumma», «Turkiston-KG»).

Помимо этого, внедряется новая тактика дистанционной вербовки и создания террористических групп (так называемых виртуальных джааматов) через собственные web-ресурсы².

С другой стороны, из-за существующего разнообразия религиозных течений и низкой образованности простые верующие не ориентируются в религиозных вопросах. Порой на форумах и в социальных сетях разгораются дискуссии, в которых представители каждого джамаата пытаются доказать свою правоту. Зачастую такие споры переходят в публичные обвинения и оскорбления.

¹ Яловкина А. Доклад ICG: 99% рекрутов ИГИЛ в Кыргызстане необразованны // Вечерний Бишкек. 2015. 21 февраля.

² Мурзахалилов К. Кыргызстан: религиозный фанатизм — уже реальность // ИА «24.kg». [Электронный ресурс] // URL: <http://arch.24.kg/community/173713-kyrgyzstan-religioznyj-fanatizm-uzhe-realnost.html> (дата обращения: 05.03.2019).

Как показывает анализ, в подготовке материалов на сайтах экстремистских организаций активное участие принимают опытные психологи, умеющие манипулировать общественным мнением; в глобальной сети они умело рекламируют и пропагандируют свою деятельность. Например, в структуре ИГИЛ успешно функционирует специально созданное медийное подразделение «Ал-Фуркан»¹, которое на зависть «Ал-Каида» и «Фронту ан-Нусра» эффективно использует все возможности всемирной паутины — публикуя свои идеи и призывы, размещая сцены истребления колонн военной техники правительственных войск, нападения на семьи военных и казни гражданского населения. Так, в мае 2014 г. «Ал-Фуркан» разместила в Интернете документальный фильм «Звон мечей». По оценке кинематографов из CNN, по качеству съемки, монтажу он сравним с продукцией американского кинематографа и не уступает ей как по зрелищности, так и по реалистичности. Пропандистский фильм «Звон мечей» и вышедший за ним фильм «Пламя войны» были выложены в Интернете и набрали рекордное количество просмотров. Видеозапись ИГИЛ казни целой группы офицеров сирийских ВВС, как и другие ролики, была удалена практически сразу во всех странах мира с формулировкой «за пропаганду экстремизма».

Специфика распространения идей радикализма в Кыргызстане (как говорится в «Программе Правительства Кыргызской Республики по противодействию экстремизму и терроризму на 2017–2022 годы») в целом отличается следующими особенностями:

- сращивание радикальных религиозных течений с организованными преступными группировками;
- вербовка в пенитенциарных учреждениях;
- среди населения Кыргызской Республики не уменьшается число лиц, потенциально склонных к терроризму и экстремизму². Стоит отметить, что в республике наблюдается тенденция к сращиванию религиозно-экстремистских движений с организованной преступностью. Зачастую это можно видеть в действиях представителей салафизма. Многие криминальные элементы, вовлеченные в деятельность радикальных джааматов, строят мечети, поддерживают религиозные учебные заведения, тем самым создавая для себя прикрытие на случай преследования правоохранительных органов и отвлекая внимание общественности. Анализ показывает, что в результате сращивания экстремистских и криминальных групп в обществе вполне может создаваться неблагоприятная

¹ Маликов К. Безопасность Центральной Азии: Современная динамика радикализации среди молодежи в Казахстане, Кыргызстане, Таджикистане // ИА «АКИпресс». URL: <http://analitika.akjpress.org/news:5552> // (дата обращения: 09.11.2018).

² «Программа Правительства Кыргызской Республики по противодействию экстремизму и терроризму на 2017–2022 годы».

ситуация, так как у религиозно-экстремистских радикальных групп имеются идеологические мотивы, а у криминальных организаций есть дестабилизирующий потенциал.

Увеличивается число криминальных действий религиозного характера, когда ограбление или нападение считаются «амалиятом» (военная операция), а добыча «ганиматом» (военная добыча). Криминальные действия легитимизируются посредством религиозных догм, а разбой совершается под видом борьбы за справедливость. Например, религиозно-криминальные группы осуществляли разбойные нападения на финансовые и другие коммерческие организации и ограбления.

Не стоит забывать, что экономические факторы, которые способствуют криминализации молодежи, оказываются действенными и в вопросах религиозной радикализации. По мере нарастания экономических проблем все больше будет увеличиваться и риск вступления молодых людей в радикальные группы.

Следует отметить, что в Кыргызстане с каждым годом число осужденных за преступления террористического характера и экстремистской направленности растет. Увеличивается и число тех, кто познакомился с идеями радикального толкования ислама в тюрьмах. По данным «Управления ООН по наркотикам и преступности в Кыргызской Республике», в 2010 году количество осужденных за терроризм и экстремизм составляло 79 человек, в 2016 году — 350 человек, а на октябрь 2018 года — уже 422 человека. В 2018 году обвинительный приговор вынесли в отношении 123 человек¹. По информации председателя Государственной службы исполнения наказания Кыргызской Республики Т. Жапарова², «в кыргызских тюрьмах есть осужденные члены террористических и экстремистских организаций “Жайшуль Махди”, “Джабхат ан-Нусра” и “Хизб ут-Тахрир”, а также боевики из Сирии»³.

Несмотря на то, что за 2018 год официально не было выявлено ни одного случая переправки граждан Кыргызстана в зоны конфликтов в Сирию, Ирак, Афганистан и Пакистан, это не говорит о снижении радикализации. Вероятнее всего, потенциальное возвращение боевиков с опытом военных действий и «спящие» ячейки тех радикальных групп, которые симпатизируют террористическим организациям, будут представлять особую опасность. Сказанное подтверждается и действиями спецслужб республики, которые 25 октября 2018 года

¹ Короткова Е. Дальше — больше: в Киргизии растет число осужденных за терроризм и экстремизм, 20% из них — женщины // Портал «News-Asia». [Электронный ресурс] // URL: <http://news-asia.ru/view/ks/11194> (дата обращения: 15.03. 2019).

² Таалайбек Жапаров занимал эту должность с 26.07.2016 до 08.02.2019. — *Примеч. ред.*

³ В кыргызских тюрьмах есть осужденные члены «Жайшуль Махди», «Джабхат ан-Нусра» и «Хизб ут-Тахрир» // КНИА «Кабар». [Электронный ресурс] // URL: <http://kabar.kg/news/v-kyrgyzskikh-tiur-makh-est-osuzhdennye-chleny-zhaishul-makhdi-dzhabkhat-an-nusra-i-khizb-ut-takhrir/> (дата обращения: 16.02.2019).

пересекли деятельность «спящей» ячейки международной террористической организации (МТО), действовавшей на территории Чуйской области. По сообщению Госкомитета национальной безопасности¹, задержаны пятеро иностранных граждан и четверо граждан Кыргызстана. С 2017 года они активно занимались вербовкой и вовлечением граждан в ряды боевиков, намереваясь организовать диверсионно-подрывные акции с использованием огнестрельного оружия и самодельных взрывных устройств. Задержанные иностранные боевики у себя на родине разыскивались по обвинению в причастности к террористической деятельности.

Кроме того, на фоне устойчивой тенденции усиления интереса населения к религии традиционный ислам ханафитского мазхаба, несмотря на государственную поддержку, постепенно уступает свои позиции различным джааматам и группам зарубежного происхождения, порой деструктивной направленности. Деятельность же последних, зачастую прямо или косвенно, подрывает общественную безопасность, создавая тем самым острые внутриконфессиональные противоречия и усиливая распространение радикальных идей.

Вопрос модернизации религиозного образования в Кыргызстане является также актуальным, так как радикализация верующих и условия, толкающие их на это, могут представлять опасность для стабильности в республике.

Следует отметить, что в республике отсутствуют единые стандарты религиозного образования. Низкая образованность имамов мечетей и преподавателей медресе, получивших знания самостоятельно, сказывается на качестве обучения и воспитания студентов. Если проанализировать религиозное образование в Кыргызстане, на первый взгляд может показаться, что в данной сфере происходит положительное развитие. Например, с ростом строительства мечетей, возросло количество медресе при этих мечетях. Однако на самом деле легко заметить, что качество находится на низком уровне, нет единой унифицированной программы преподавания, стандартов, не говоря уже об условиях и техническом оснащении.

Анализ показывает, что большинство работающих на должности имамов или же имам-хатыбов не имеют специального духовного образования, многим явно не хватает имеющейся подготовки, опыта работы и знания языков. Это показала аттестация, которая была проведена Муфтиятом в 2017 году, когда из 2670 имамов аттестацию прошли 1940 (72,7%). Малообразованность мусульманских духовных служителей сказывается на качестве воспитания и просвещения верующих.

¹ Григоренко В. Кыргызстан становится базой для подготовки международных террористов? // «Вечерний Бишкек». 2018. 02 ноября.

Большинство медресе продолжают получать финансовую и материальную поддержку извне. Об этом свидетельствует тот факт, что отдельные исламские страны финансируют свои религиозные центры на государственном уровне, чтобы распространить за рубежом свое культивируемое ими понимание ислама.

С другой стороны, религиозные учебные заведения Кыргызстана не торопятся получать государственную аккредитацию, потому что существующий неформальный и неурегулированный статус позволяет им вести свою деятельность независимо от государственных органов и Духовного управления мусульман Кыргызстана и, возможно, скрывать таким образом свои финансовые источники.

К сожалению, рост влияния различных радикальных групп на фоне бездействия Духовного управления мусульман Кыргызстана, нехватка образованных кадров перечеркивают все положительные достижения мусульманской общины.

Хотим мы того или нет, но сегодня мы вплотную стоим перед особой опасностью смыкания интересов деструктивных политических сил и организованных преступных группировок с фанатическими и религиозно-экстремистскими организациями. В результате этого могут обладать интересы сторонников радикализма в ущерб интересам светского общества и существующего конституционного строя.

В настоящий момент анализ состояния религиозной политики и негативные тенденции в развитии религиозной ситуации позволяют констатировать, что проблема религии в общественно-политической жизни Кыргызстана, ее влияния на государство и общество чрезвычайно актуальна.

Резюмируя сказанное, отметим, что основные проблемные зоны указанных субъектов взаимодействия находятся в управленческом пространстве и могут быть скорректированы путем четкой и детальной оптимизации государственной политики в сфере религии.

Литература

Дубанаев Б. С. О государственных мерах по противодействию вербовке граждан в ряды террористических и экстремистских организаций. Бишкек, 2016. 116 с.

Чотаев З. Д., Исаева Г. К., Турсунбеков З. А. Государственная политика в религиозной сфере: законодательные основы, концепция и «традиционный ислам» в Кыргызстане: методические материалы. Бишкек, 2015. 34 с.

References

Dubanayev. B. (2016). *O gosudarstvennykh merakh po protivodeystviyu verbovke grazhdan v ryady terroristicheskikh i ekstremistskikh organizatsiy* [On State Measures to Counter the Recruitment of Citizens into the Ranks of Terrorist and Extremist Organizations]. Bishkek. 116 p.

Chotaev Z. D., Isaeva G. K., Tursunbekov Z. A. (2015). *Gosudarstvennaia politika v religioznoi sfere: zakonodatel'nye osnovy, kontseptsii i «traditsionnyi islam» v Kyrgyzstane: Metodicheskie materialy* [State Policy in the Religious Sphere: the Legal Framework, the Concept and the "Traditional Islam" in Kyrgyzstan: Methodical materials]. Bishkek. 34 s.

Islam in Social and Political Life of Countries and Nations

RISKS OF RELIGIOUS RADICALIZATION IN KYRGYZSTAN

Abstract. The paper deals with the religious situation in Kyrgyzstan in general as well as with issues that in certain conditions might serve as factors for development of a religious radicalization in Kyrgyzstan. The author describes certain measures taken by the Kyrgyz Government to bring into order activities of religious organizations and movements. The aim is to protect a secular model of the state development and freedom of religion in the country. Also, it analyzes ideological reasons that motivate people to participate in the Syrian conflict as well as the entire picture of the number of followers of extremist and terrorist organizations, especially women. The conclusion contains some recommendations on decreasing the level of radicalization. These recommendations may be adapted through a clear and detailed optimization of the state policy in the sphere of religion.

Keywords: Kyrgyzstan, radicalization, religious education, «Islamic State», internet-imams, salafism.

Kanatbek S. MURZAHALILOV,
expert, Scientific Research Institute for Islamic Studies
(23, Tashkomyska str., Bishkek, 720044, Kyrgyzstan).
E-mail: murzahalilovk@gmail.com





23.00.05. Политическая регионалистика. Этнополитика.

УДК: 327, УДК: 341.362.1

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-2-181-196

С. А. Маненков

Санкт-Петербургский государственный экономический университет,
г. Санкт-Петербург

КЛАНОВЫЙ АСПЕКТ ПИРАТСКОЙ ПРОБЛЕМЫ СОМАЛИ

МАНЕНКОВ Сергей Александрович —

студент 1-го курса, Институт магистратуры Санкт-Петербургского
государственного экономического университета

(196084, Россия, г. Санкт-Петербург, Московский просп., д. 103).

E-mail: sergei.manenkov@gmail.com

Аннотация. Настоящая статья посвящена вопросу о влиянии клановых отношений на развитие пиратства в регионе Африканского Рога. Автор полагает, что наличие устойчивых клановых связей внутри Сомали препятствует возможному внешнему, международному, решению проблемы пиратства. Следовательно, выявление структурных взаимосвязей внутри сомалийского общества может оказаться важным для понимания политической и социально-экономической ситуации на данной территории, а также будет способствовать более полному пониманию внутренних причин международной проблемы пиратства на Африканском Роге.

Ключевые слова: Проблема пиратства, Сомали, клановая структура.

Для цитирования: Маненков С. А. Клановый аспект пиратской проблемы Сомали // Ислам в современном мире. 2019; 2: 181–196;

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-181-196

Статья поступила в редакцию: 06.05.2019

Статья принята к публикации: 20.06.2019

В рамках данной статьи проанализированы наиболее существенные аспекты сложившихся устойчивых взаимосвязей внутри сомалийского общества. Структура и иерархия действующих общественно-политических образований, построенных по клановому или географическому принципу, являются важнейшими характеристиками в исследовании истоков проблемы возникновения пиратской активности. Алгоритм проводимого исследования состоит из нескольких ключевых этапов: выявление причин возникновения пиратской активности у берегов Африканского Рога; оценка влияния политического вакуума на распространение пиратства; определение степени взаимозависимости клановой и пиратской структур. По мнению автора, пиратство не может существовать в условиях полной анархии внутри сомалийского общества, в этом выводе, собственно, и заключается научная новизна проведенного изыскания.

Профессор Оксфордского университета Дэвид Андерсон в одной из своих работ, исследуя внутренние связи сомалийского общества, ставит своей задачей выяснить, что в них занимает превалирующее положение — система клановых отношений или религиозное взаимодействие. По его мнению, контролируемые внутренние конфликты при устойчивых правовых связях традиционного общества позволяют сохранять межклановый баланс в условиях политической анархии в Сомали в целом¹. Схожую позицию занимает и Хейлала Кейзерлинг² (магистр, Университет Касселя), которая считает, что использование внутренних неформальных механизмов управления дает возможность преодолевать отсутствие единых функционирующих политических институтов, а это, в свою очередь, ставит под сомнение общепотребимую формулу «анархия на земле, пиратство в море»³. Кроме того, Хейлала Кейзерлинг ссылается на статистические данные по распространению пиратства, представленные профессором Норвежского университета естественных наук Стигом Хансоном⁴, который в своем исследовании опирается на данные Управления по делам торгового флота США (MARAD) и Международной морской организации (ИМО). Географический аспект пиратской активности и выявление ее очагов также изучал Александер Мауш⁵ (магистр, Универси-

¹ *Anderson D. M. Clan Identity and Islamic Identity in Somalia // The Centre for Security, Armed Forces and Society is located at the Royal Military College of Canada in Kingston Ontario. CEADS Papers. 2012. Vol. 2: Somalia.*

² *Keyserlingk H. von Understanding Somali Piracy: Beyond a State-Centric Approach // Globalisation and Politics. Kassel University. Working Paper. 2012. No. 1. P. 16.*

³ *Ibid. P. 2.*

⁴ *Hansen S. J. Piracy in the greater Gulf of Aden Myths, Misconceptions and Remedies // NIBR Report. Norwegian Institute for Urban and Regional Research, 2009. P. 6.*

⁵ *Maouche A. Piracy along the Horn of Africa: An Analysis of the Phenomenon within Somalia // Pirat-Arbeitspapiere zur Maritimen Sicherheit. 2011. No. 6. Pp. 19–26.*

тет Прованса). В настоящей работе автор использует эти данные для создания рабочей гипотезы, согласно которой устойчивые клановые отношения являются основой для пиратской деятельности у берегов Африканского Рога.

Гражданская война в Сомали: предпосылки к возникновению пиратства

Конфликт, начавшийся вскоре после падения диктаторского режима Сиада Барре (третьего президента Сомали) в 1991 году, имел в своей основе исключительно борьбу за власть. В первую очередь борьба разразилась между двумя влиятельными кланами — Дарод и Хавийе. Однако вскоре этот конфликт затронул представителей всех кланов и социальных прослоек. Одной из причин столь масштабного противостояния стал социальный разрыв между сельскими жителями и горожанами. Скотоводы почувствовали себя угнетаемыми со стороны городских жителей и вступили с ними в открытый конфликт, движимые желанием добиться социальной справедливости. Другой причиной эскалации насилия стало усиление противоречий между маргинальными слоями из числа представителей клана Банту (бывшие рабы), которые занимаются земледелием, и членами других более влиятельных кланов юга Сомали, которые вытеснили Банту с их территорий. Лишившись средств к существованию, те начали бороться за свою землю¹. Противоречия кланов и субкланов стали главной составляющей споров за ресурсы и землю. В основном споры возникли вокруг двух регионов в центре и на юге Сомали — Диган и Джубаленд, т. к. экологические условия здесь гораздо лучше, чем в других частях страны. Таким образом, контроль над ресурсами этих регионов стал движущей силой конфликта при относительном спокойствии в северо-восточной и северо-западной частях Сомали (Сомалиленд, Пунтленд)².

При оценке конфликта в Сомали следует учитывать два важных фактора. Во-первых, после получения независимости в 1960 году, только в период начиная с 1991 года, страна пережила более десяти лет гражданской войны. В течение этого времени заключались многие мирные соглашения, но ни одно из них так и не помогло стабилизировать ситуацию. Изменения в правительстве также не способствовали дальнейшему укреплению мира и национальному примирению. Во-вторых, усилия по урегулированию конфликта — как

¹ Halden P. Somalia Failed-State or Nascent State-System? // Swedish Defense Research Agency. Defense analysis // FOI Somalia Papers.2008. Report 1. P. 28.

² Farah I. Hussein A., Lind J. Deegaan, Politics and War in Somalia // Scarcity and Surfeit. The ecology of Africa's conflicts. Pretoria: Institute for Security Studies, 2002. P. 321.

на местном, так и на международном уровне — предпринимались без учета этнических и экологических факторов. Поскольку земля и ресурсы воспринимаются в Сомали как средства к существованию, а также как средства, которые могут обеспечить эффективное управление различным властным группировкам, крайне важно понимать, до какой степени экология определяет продолжительность периода нестабильности. Это поможет выявить перспективные методы управления сомалийским конфликтом в целях предотвращения дальнейшего хаоса.

Система отношений, сложившаяся между кланами, играет важную роль в любой период истории. В сравнении с другими африканскими конфликтами, в основе которых лежат этнические или конфессиональные различия, конфликт в Сомали имеет иную природу, так как сомалийцы — гомогенная нация. Они происходят из одного этноса, говорят на одном языке, почти все исповедуют ислам. Различия между ними — клановые (или же семейные)¹. Испокон веков споры здесь по обыкновению разрешались старейшинами, которые старались уладить дело миром. Эта система отношений была разрушена с приходом в регион европейцев. Насильственное внедрение там западных законов привело к негативным последствиям. Наиболее лояльные кланы оказались в лучшем положении, чем те, которые противились насаждению новых порядков, кроме того, был разрушен механизм урегулирования споров старейшинами. С момента установления диктатуры Барре (который принадлежал к клану Дарод) некоторые кланы были объявлены «вне закона», а их старейшины урезаны в правах. В 1991 г. президент Сомали был свергнут кланом Хавийе во главе с полевым генералом Мохаммедом Фарахом Айдидом. Затянувшийся конфликт создал все условия для спекуляции оружием, контрабанды, торговли наркотиками и развития пиратства². Поэтому заявление ныне отставного адмирала ВМС США Уильяма Гортни о том, что «пиратство начинается на берегу»³, представляется вполне логичным, равно как и высказывание генерала НАТО Джона Крэддока: «Вы не остановите пиратство в море. Остановите его на берегу»⁴.

Что касается сомалийских пиратов, то клановые интересы оказывают основное влияние на происходящее внутри пиратских группировок. Пиратские группы организуются на основе клановой принадлежности.

¹ Keyserlingk H. von. Understanding Somali Piracy: Beyond a State-Centric Approach. P. 7.

² Larson Gr. R. Somali Piracy: An Age-Old Solution to a Modern Day Problem // School of Advanced Military Studies United States Army Command and General Staff College Fort Leavenworth. Kansas, August 2009 — May 2010. Pp. 9–10.

³ Percy S., Shortland A. The Business of Piracy in Somalia // Journal of Strategic Studies. 2013. Vol. 36. No. 4. P. 543.

⁴ Ibid.

Кроме того, кланы оказывают влияние на проведение пиратских операций с точки зрения поддержки, защиты, географии. Пираты без поддержки кланов не могут организовать выход в море. Кланов защищают своих членов, которые занимаются пиратством, но в то же время берут с них «qaagaap», что в переводе с сомалийского означает «пожертвование». Однако в случае возникновения конфликтов пираты скорее выражают свою лояльность субкланам, нежели кланам, чтобы избежать собственного разорения¹.

Политическая ситуация в стране. **Распространение пиратства**

Несмотря на то, что Сомали как страны и актора международных отношений в настоящее время не существует на мировой арене, тем не менее на территории государства в границах, признанных ООН, наблюдаются «островки стабильности». Безусловно, сложившаяся обстановка анархии является питательной средой для развития пиратства. Не исключено, что распространение этого зла связано не только с борьбой за ресурсы определенных территорий, но и с клановой принадлежностью этих территорий, включая существующие религиозные или политические институты. Расселение ведущих кланов Сомали по регионам приведено ниже (Табл. 1):

Таблица 1. Основные кланы Сомали и их расселение по регионам*

Кланы	Регион
Исаак, Дир	Сомалиленд (Северо-Запад, Север)
Дарод	Пунтленд (Северо-Восток, Восток)
Хавийе	Центр и юг Сомали, Могадишо
Раханвейн, Дигиль	Джубаленд, юг Сомали.

В структуре сомалийского общества указанные кланы находятся на высшей ступени в иерархии. Ступенью ниже находятся субкланы, которые

¹ Keyserlingk H. von Understanding Somali Piracy: Beyond a State-Centric Approach...p.8

* Данная таблица составлена автором на основе исследования Дэвида Андерсона: Anderson D. M. Clan Identity and Islamic Identity in Somalia. Pp. 65–71.

в свою очередь делятся на суб-субкланы. Применительно к проблеме пиратства данный аспект играет важную роль в урегулировании внутренних споров, т. к. зачастую пираты предпочитают выказывать свою принадлежность к более мелким структурам во избежание конфликтных ситуаций более высокого уровня¹. Чтобы в полной мере выяснить отношение кланов к пиратскому промыслу, следует рассмотреть географический аспект пиратства.

Пиратская активность с момента зарождения пиратства отмечалась на протяжении всего побережья Сомали. Но если называть регионы, где она была наибольшей, следует выделить Пунтленд (Эйль, Босасо, Баргааль), Гальмудуг (Харардхере, Хобьо) и южные регионы Сомали. Что касается Сомалиленда, то там пиратской деятельности практически не наблюдается (меньше одной атаки за два года). Наиболее активные группировки располагаются в регионе Галмудуг (центр Сомали) и называют себя «морскими пехотинцами Сомали». Сомалийцы южных регионов именуют себя «Национальной береговой добровольческой охраной». Вместе с тем повстанческое движение «Союз исламских судов» (СИС) в период своего существования во многом препятствовало развитию пиратства в тех районах, которые оно контролировало. Однако после разгрома СИС (Эфиопией и Переходным федеральным правительством Сомали при поддержке США), пиратская деятельность в этих регионах возобновилась с новой силой. Если же называть какие-то конкретные кланы, наиболее вовлеченные в пиратство, то стоит отметить Маджертен, Варсангели (относящиеся к крупному клану Дарод) и Саад (Хавийе)².

Вопреки распространенному мнению, что пиратство есть результат внутреннего хаоса, беззакония и полной нестабильности внутри Сомали, существует и противоположная точка зрения, которой придерживаются, в частности, такие исследователи, как Сара Перси и Аня Шортленд, что пиратство не может существовать в обстановке полной анархии³. Деятельность любой организации должна обеспечиваться рядом условий. Если пиратство существует, значит, это стабильный прибыльный бизнес. Пираты зачастую проводят по несколько недель в открытом море без средств коммуникации в поисках судов для их последующего захвата. Возможность столь долгого пребывания вне суши должна быть обеспечена надежным судном, запасами продовольствия и оружия. Без рынков, существующих на берегу, подобная операция была бы невозможна. Нестабильность и масштабные вооруженные столкновения на суше дают пиратам время лишь на краткосрочные

¹ Anderson D. M. Clan Identity and Islamic Identity in Somalia. Pp. 6–7.

² Maouche A. Piracy along the Horn of Africa: An Analysis of the Phenomenon within Somalia. P. 19.

³ Percy S., Shortland A. The Business of Piracy in Somalia. Pp. 551–553.

рейды в море, т. к. они оказываются вовлеченными в процесс взаимоотношений как внутри кланов, так и между ними. Пиратам же для эффективного осуществления их деятельности нужна минимальная инфраструктура и безопасность. В противном случае они не смогут обеспечить необходимые условия для удержания заложников, которых нужно кормить, содержать в хороших условиях с целью дальнейшего выкупа. Спорадически возникающие гражданские беспорядки снижают возможность доставки продовольствия заложникам, повышают стоимость охраны. Кроме того, сомалийцы ограничены в оружии, поэтому командиры могут столкнуться со сложным выбором — использовать его в пиратских целях на море или отстаивать с ним ресурсы на суше. В период преобладания СИС на территории страны у пиратов не было гарантий бесперебойного осуществления своей деятельности, т. к. пиратство наказывалось по всей строгости законов шариата. Поэтому они находились в тени, пока «Союз исламских судов» не оказался разгромлен. Следовательно, в условиях полного беспорядка пиратство существовать не сможет, т. к. люди окажутся задействованы во внутренних конфликтах¹. Таким образом, клановая принадлежность территорий играет важную роль в вопросе распространения пиратства. Пираты будут продолжать свою деятельность только при наличии необходимых стабильных условий для ее осуществления². Умеренная стабильность без существования эффективных государственных институтов, противодействующих развитию пиратства, — идеальная обстановка для этого бизнеса.

Еще одну точку зрения относительно появления пиратства, связанную с экономикой, а не с возникновением политического вакуума, выдвигает Кис Томпсон³. Согласно его позиции важнейшими причинами, породившими этот преступный промысел, стали природные катаклизмы, самым негативным образом отразившиеся на сельском хозяйстве. Сильнейшая засуха 2002 года имела разорительные последствия для скотоводства. В Сомалиленде и Пунтленде была объявлена гуманитарная катастрофа. Как следствие, возросла активность населения в сфере рыболовства, что привело к чрезмерной нагрузке на эту отрасль, которая была усилена незаконным промыслом иностранных судов. В декабре 2004 года на Африканский Рог, ещё не оправившийся от засухи, обрушилось цунами, возникшее в результате землетрясения в Индийском океане. В Пунтленде рыбная промышленность оказалась полностью уничтожена. Кроме того, по сообщениям местных

¹ Percy S., Shortland A. The Business of Piracy in Somalia. Pp. 551–553.

² Shortland A., Varese F. The Business of Pirate Protection // Economics of Security Working Paper 75. Berlin: Economics of Security, 2012. P. 6.

³ Thompson K. Ending the “Catch and Release” Game: Enhancing International Efforts to Prosecute Somali Pirates under Universal Jurisdiction // SSRN Electronic Journal. 10.2139/ssrn.2305907. Pp. 29–30.

СМИ, волны цунами принесли с собой токсичные отходы, которые сбрасывали в местных водах проходившие морские суда. Таким образом, напрашивается вывод, что пиратская активизация в 2006–2008 годах на территории Пунтленда стала следствием разрухи после цунами и плачевного состояния дел в экономике. У местного правительства просто закончились деньги. Подавляющая часть мужского населения была лишена всякого дохода. В этой ситуации возрастает стимул для поиска любого из его источников, так что занятие пиратством можно считать вполне закономерным¹.

Взаимозависимость пиратской и клановой структур

Основой взаимоотношений между кланами является обычное право — «хеер»² (*хир*), что в переводе с сомалийского означает закон, обычай. Хир существует в виде социального договора с XVI века и содержит своего рода конституцию, уголовный кодекс и правила мирного сосуществования кланов. Эти правила передаются из уст в уста, из поколения в поколение. Применительно к ситуации, сложившейся в стране, главный принцип хира гласит, что в случае совершения преступления представителем одного клана против представителя другого, клан, которому принадлежит правонарушитель, должен компенсировать потерпевшему (или его клану) убытки в той или иной форме. Данный принцип коллективной ответственности, являясь центральным элементом взаимоотношений, направлен на поддержание мира и сдерживание угрозы новых конфликтов³.

Пираты, как было замечено, имеют клановую принадлежность, следовательно, хир также является важным регулятором их отношений между собой. Однако в связи с пиратской деятельностью хир приобретает и другое применение. Верхушки кланов используют его для защиты своих членов от преследования со стороны правительства (Пунтленд)⁴. Также они применяют хир в коммуникациях с представителями другого лагеря. Например, если пират был убит гражданином другой страны (США, Франции, Великобритании или др.), то его клан будет требовать выплату «*dīya*»⁵ (сом., материальная компенсация за убийство или ранение) от соответствующей страны. Если

¹ Thompson K. Ending the “Catch and Release” Game: Enhancing International Efforts to Prosecute Somali Pirates under Universal Jurisdiction. Pp. 29–30.

² Алейников С. В. Сомалийско-русский словарь. М., 2012. С. 350.

³ Maouche A. Piracy along the Horn of Africa: An Analysis of the Phenomenon within Somalia. P. 17.

⁴ Ibid. P. 18.

⁵ Алейников С. В. Сомалийско-русский словарь. М., 2012. С. 77.

пираты не получают компенсацию, то убийство пленного заложника этой страны будет рассматриваться как кровная месть, при том, что сомалийский пират умер, нападая на других людей. Показателен пример, когда работающий принцип коллективной ответственности привел к тому, что после уплаты выкупа правительством Индии пираты отпустили корабль, но оставили в заложниках часть экипажа, т. к. индийцы удерживали сомалийцев. Таким образом они дали понять, что ждут освобождения всех соотечественников в обмен на заложников, поэтому выкуп, как можно убедиться, — не всегда достаточная мера¹.

После получения выкупа за захваченное судно пираты возвращают его законным владельцам. Распределение средств внутри группы, так или иначе связанной с пиратским промыслом, имеет устоявшуюся схему. В первую очередь пираты оплачивают расходы по эксплуатации своих катеров, затем 30% выделяется на взятки. Бонус получает пират, первым вступивший на захваченное судно, остальные деньги делятся между группой атаки и группой удержания судна. По другой схеме пираты могут получить не более 30% суммы выкупа, из которых должны быть оплачены понесенные расходы. В этом случае вооруженные группы, чиновники, старейшины кланов могут претендовать на вознаграждение, составляющее до 10% от суммы выкупа, каждый. Лица, финансирующие пиратские операции, могут претендовать на 20–30% от суммы выкупа².

Применение сомалийского обычного права вполне сочетается с пиратством. Пираты захватывают иностранные суда, но не трогают сомалийские. На берегу они ведут себя мирно и подчиняются старейшинам своего клана. Количество самих пиратов невелико, но число тех, кто задействован в индустрии в целом составляет 10–15 тыс. человек. Все это люди, занимающиеся ремонтом судов, охраной, обеспечением пиратов оружием и продовольствием. Не так давно появился кейтеринг (отрасль общественного питания, относящаяся к оказанию услуг на удалённых точках), связанный с обслуживанием заложников. Таким образом, пираты покупают услуги на внутреннем рынке и осуществляют их оплату, что в очередной раз доказывает эффективность хира как правового регулятора. Вне всякого сомнения, пираты нарушают международные законы, и бороться с ними нужно как с преступниками. Однако весь народ Сомали не должен отвечать за действия конкретных пиратов³.

¹ The importance of customary law — *xeer* — in Somalia. Idarat Maritime. [E-source]. Available at: <http://www.idaratmaritime.com/wordpress/?p=334> (date of reference: 17.01.2015)

² *Keyserlingk H. von Understanding Somali Piracy: Beyond a State-Centric Approach*. P. 20.

³ Дорфман М. Война и Хир в стране анархии Сомали // Новый смысл. Март, 2011. [Электронный ресурс] URL: <http://www.sensusnovus.ru/analytics/2011/03/03/5872.html> (дата обращения: 20.04.2019).

Сложными представляются отношения пиратов с полевыми командирами, которые в Сомали зачастую являются лидерами вооруженных группировок в пределах одного субклана. Они считают своей главной задачей установление контроля над определенными территориями страны и регулярно принимают участие в вооруженных конфликтах. Взаимоотношения полевых командиров с пиратами складываются в зависимости от каждого конкретного случая. Если местные военачальники контролируют прибрежные районы, то существование пиратства в конкретном месте немыслимо без поддержки с их стороны. Солидарность среди членов субклана также играет важную роль, поэтому пираты стремятся действовать на побережье того субклана, к которому принадлежат. Они часто извлекают выгоду из такого сотрудничества, могут использовать скифы (лодки), продовольствие и другие ресурсы данного субклана. В свою очередь, пираты платят своему субклану вознаграждение (qaagaan). Размеры этих денежных выплат зависят не столько от суммы полученного выкупа, сколько от внутренних отношений в субклане. Некоторые пираты поддерживают в основном свою общину, другие могут разделить добычу лишь среди ближайших родственников. В целом крупные инвестиции на развитие местных общин довольно редки¹.

В то же время, согласно мнениям некоторых ученых, пиратство способствует развитию инфраструктуры. Подобные выводы сделаны на основе спутниковых снимков города Гарове (столицы Пунтленда) в 2002 и 2009 годах. За это время площадь его увеличилась вдвое, и, судя по отраженному излучению, значительно возросло энергопотребление. Исходя из этого, вряд ли правительство Пунтленда будет препятствовать пиратству². Вероятно, пиратство действительно делает некоторых людей счастливее. В пиратских гаванях открываются новые магазины, интернет-кафе, рестораны с западной кухней, строятся новые дома из камня. Некоторым людям безразлично, как поступают деньги — легально или нет. Пиратство также позитивно отразилось на рыболовстве как отрасли. Парадоксально, что убытки сомалийских рыбаков в 1990-х гг. побудили их к занятию пиратством. К 2009 году местные рыбаки смогли получать больший улов, нежели ранее, так как иностранные суда считают опасным заниматься рыбным промыслом в прибрежных водах Сомали. Доходы рыбаков выросли до 200 фунтов стерлингов в сутки³. Таким образом, возникает непростой вопрос: как

¹ *Maouche A. Piracy along the Horn of Africa: An Analysis of the Phenomenon within Somalia.* P. 25.

² Ученые: Пиратство помогает развитию Сомали. BBC News. Русская служба. [Электронный ресурс] // URL: http://www.bbc.co.uk/russian/international/2012/01/120112_somalia_piracy_benefits.shtml (дата обращения: 20.04.2019).

³ *Jean-Jacques D. A. Somali Piracy and the Introduction of Somalia to the Western World: Diss.* University of Central Florida Orlando, Florida, 2011. Pp. 88–90.

с таким отношением местного населения к пиратству бороться с этим явлением на берегу?

Перспективы решения проблемы пиратства: на суше или на море?

Исходя из сказанного выше, заметим, что причину пиратства не стоит искать исключительно во внутреннем хаосе. Говоря о нестабильной политической обстановке в Сомали, мы оцениваем, таким образом, состояние дел на той территории, которую занимает это государство согласно политической карте мира. Консолидация всех самоуправляющихся территориальных единиц, находящихся под клановым контролем, в настоящее время не представляется возможной. Насажение единого центрального правительства для всех кланов может привести к новой эскалации конфликта и к борьбе за власть исключительно в контексте нарастания межклановых противоречий. Применительно к борьбе с пиратством это, конечно, может сыграть и положительную роль, если не думать о принципах гуманизма по отношению к местному населению. Все будут вовлечены в войну «всех против всех», как это уже происходило в конце 1980-х — начале 1990-х гг. Международную интервенцию нельзя признать разумным и эффективным шагом с учетом неэффективно проведенных операций «Возрождение надежды»¹ и «Продолжение надежды»². Решение проблемы должно быть осмысленным и включать все возможные средства — как в море, так и на берегу.

Решение присоединиться к пиратской группировке не всегда продиктовано экономическими соображениями. На самом деле корень проблемы значительно глубже, и искать его нужно не в море, а на суше. Многие компании и страны мира сталкиваются с проблемой пиратства и терпят убытки. Сегодня никто не готов взять на себя ответственность по выявлению и преследованию всех преступников³. Отсутствие сильной международной реакции на действия сомалийских пиратов способствует расширению территорий их промысла в Аденомском заливе и Индийском океане. Возможно, мир станет свидетелем мощной совместной борьбы морских держав против пиратства. Однако эта борьба может оказаться половинчатой в случае недостаточной

¹ United Nations Operation in Somalia I. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.un.org/Depts/DPKO/Missions/unosomi.htm> (дата обращения: 15.04.2019).

² United Nations Operation in Somalia II. [Электронный ресурс] // URL: <https://www.un.org/Depts/DPKO/Missions/unosom2p.htm> (дата обращения: 15.04.2019).

³ Thompson K. Ending the “Catch and Release” Game: Enhancing International Efforts to Prosecute Somali Pirates under Universal Jurisdiction. Pp. 18–19.

разработанности международного права и правовых механизмов по преследованию и аресту пиратов. Но без сильной опоры на международное право проблемы пиратства не решить ни на суше, ни в море¹. Наконец, пиратство будет процветать в Сомали до тех пор, пока в этой стране будут существовать беззаконие и бедность. Пиратство существует, потому что:

- 1) Люди не могут найти достойную работу;
- 2) Отсутствует консолидированное правительство;
- 3) Отсутствует единая полиция, армия;
- 4) Не функционирует судебная система.

Таким образом, борьба с пиратством может потребовать восстановления Сомали. Страны, которые осознают угрозу пиратства и ощущают его на себе, должны лоббировать в ООН создание фондов для восстановления политических институтов и инфраструктуры в Сомали, а также прилагать усилия к созданию мирного и стабильного сомалийского общества².

* * *

Международное решение проблемы сомалийского пиратства, несомненно, лежит на суше. Наличие устойчивых клановых связей внутри сомалийского общества свидетельствует лишь о том, что демократия как форма политической организации здесь вряд ли приживется. Насаждение западных ценностей в этой стране может пойти лишь во вред, так как будет способствовать возвышению одного клана над другими. В основе гражданской войны, которая началась в 1988 году, лежало желание свергнуть диктатора Барре и его приближенных, которые относились к клану Дарод. Создание централизованного аппарата власти, в котором будут представлены все кланы Сомали, может оказаться неэффективным. Ключевой проблемой в этом процессе является ментальное восприятие власти и возвышение клановых интересов над интересами общества в целом. Не исключено, что более мягкий процесс децентрализации и передача широких полномочий на уровень местного самоуправления может оказаться наиболее эффективным механизмом взаимодействия всего сомалийского общества. Вероятно, создание действующих органов власти, использующих в своей практике нормы хира и шариата, будет для местных жителей наиболее приемлемой формой

¹ Sterio M. Fighting Piracy in Somalia (and Elsewhere): Why More Is Needed // Fordham International Law Journal. 2009. Vol. 33. Issue 2. Article 3. P. 384–385.

² Sterio M. Fighting Piracy in Somalia (and Elsewhere): Why More Is Needed. P. 405–406.

правления. Если не решить проблемы функционирования политических институтов, проблема пиратства также не будет искоренена. Возможными эффективными мерами в борьбе с пиратством могут оказаться следующие:

1) проведение пропагандистской работы среди населения посредством оказания на него психологического воздействия с целью дискредитации образа пиратов;

2) выявление и уничтожение каналов поставок оружия в регион;

3) выявление всех скрытых финансовых операций, осуществляемых в интересах пиратского промысла в разных точках мира, и блокировка этих действий;

4) развитие экономики Сомали, создание рабочих мест и открытие новых производств.

Принятие комплексной программы со стороны международного сообщества будет способствовать решению проблемы безопасности морской торговли и устранению угрозы — как пиратства, так и терроризма.

Литература

- Алейников С. В.* Сомалийско-русский словарь. М., 2012. 416 с.
- Anderson D. M.* Clan Identity and Islamic Identity in Somalia // The Centre for Security, Armed Forces and Society is located at the Royal Military College of Canada in Kingston Ontario. CEADS Papers Volume 2: Somalia. March, 2012. 110 p.
- Keyserlingk H. von.* Understanding Somali Piracy: Beyond a State-Centric Approach // Globalisation and Politics. Kassel University. Working Paper. 2012. No. 1. 61 p.
- Hansen S. J.* Piracy in the greater Gulf of Aden. Myths, Misconceptions and Remedies // NIBR Report. Norwegian Institute for Urban and Regional Research, 2009. 71 p.
- Maouche A.* Piracy along the Horn of Africa: An Analysis of the Phenomenon within Somalia // PiraT-Arbeits papiere zur Maritimen Sicherheit. 2011. No. 6. 50 p.
- Halden P.* Somalia Failed-State or Nascent State-System? // Swedish Defense Research Agency. Defense analysis // FOI Somalia Papers. 2008, November. Report 1. 64 p.
- Farah I., Hussein A., Lind J.* Deegaan, Politics and War in Somalia // Scarcity and Surfeit. The ecology of Africa's conflicts. Pretoria: Institute for Security Studies, 2002. Pp. 320–356.
- Larson Gr. R.* Somali Piracy: An Age-Old Solution to a Modern Day Problem // School of Advanced Military Studies United States Army Command

and General Staff College Fort Leavenworth. Kansas, August 2009 — May 2010. 52 p.

Percy S., Shortland A. The Business of Piracy in Somalia // *Journal of Strategic Studies*. 2013. Vol. 36. No. 4. Pp. 541–578.

Shortland A., Varese F. The Business of Pirate Protection // *Economics of Security Working Paper 75*. 2012. Berlin: Economics of Security. 27 p.

Thompson K. Ending the “Catch and Release” Game: Enhancing International Efforts to Prosecute Somali Pirates under Universal Jurisdiction // *SSRN Electronic Journal*. 10.2139/ssrn.2305907. 130 p.

Jean-Jacques D. A. Somali Piracy and the Introduction of Somalia to the Western World: Diss. University of Central Florida Orlando, Florida, 2011. Iii, 109 p.

Sterio M. Fighting Piracy in Somalia (and Elsewhere): Why More Is Needed // *Fordham International Law Journal*. 2009. Vol. 33. Issue 2. Article 3. Pp. 372–408.

References

Aleinikov S. V. (2012). *Somaliisko-russkiy slovar'* [Somali-Russian Dictionary]. Moscow. 416 p.

Anderson D. M. (2012). Clan Identity and Islamic Identity in Somalia. *CEADS Papers*. Vol. 2: Somalia. March. 110 p.

Keyserlingk H. von. (2012). *Understanding Somali Piracy: Beyond a State-Centric Approach. Globalisation and Politics*. Kassel University. Working Paper. No. 01. July. 61 p.

Hansen S. J. (2009). Piracy in the greater Gulf of Aden. Myths, Misconceptions and Remedies. *NIBR Report, Norwegian Institute for Urban and Regional Research*. 71 p.

Maouche A. (2011). Piracy along the Horn of Africa: An Analysis of the Phenomenon within Somalia. *PiraT-Arbeitspapiere zur maritimen Sicherheit*. No. 6. Juni. 50 p.

Halden P. (2008). Somalia Failed-State or Nascent State-System? *Swedish Defense Research Agency. Defense analysis. FOI Somalia Papers*. Report 1. November. 64 p.

Farah I., Hussein A., Lind J. Deegaan (2002). Politics and War in Somalia. *Scarcity and Surfeit. The Ecology of Africa's Conflicts*. Pretoria: Institute for Security Studies. Pp. 320–356

Larson Gr. R. (2010). *Somali Piracy: An Age-Old Solution to a Modern-Day Problem*. School of Advanced Military Studies United States Army Command and General Staff College Fort Leavenworth, Kansas. August 2009 — May. 52 p.

Percy S., Shortland A. (2013). The Business of Piracy in Somalia. *Journal of Strategic Studies*. Vol. 36., No. 4. February. Pp. 541–578.

Shortland A., Varese F. (2012). *The Business of Pirate Protection. Economics of Security*. Working Paper 75, Berlin: Economics of Security. 27 p.

Jean-Jacques D. A. (2011). *Somali Piracy and the Introduction of Somalia to the Western World*. Thesis. University of Central Florida Orlando, Florida. Iii+09 p.

Sterio M. (2009). Fighting Piracy in Somalia (and Elsewhere): Why More Is Needed. *Fordham International Law Journal*. Vol. 33 (2). Pp. 372–408.

THE CLAN ASPECT OF THE SOMALI PIRATIC PROBLEM

Abstract. This research paper investigates issue of influence clan relationships for piracy development on the Horn of Africa. Author contemplates that presence of stable internal links in Somali impedes possible external solution of the piracy problem. Therefore, the identification structural interrelationships within the Somali society could be important both for understanding of the political and socio-economic situation in the region and also it will promote full understanding of internal reasons of piracy problem on the Horn of Africa.

Keywords: Problem of piracy, Somali, Horn of Africa, the clan structure.

Sergey A. MANENKOV,

M. A. Student, Saint-Petersburg State University of Economics
(103, Moskovskiy Ave., Saint Petersburg, 196084, Russian Federation).
E-mail: sergei.manenkov@gmail.com



Главный редактор:
Заместители
главного редактора:
Учредитель и Издатель:

Генеральный директор:
Над номером работали:

Адрес редакции:



ИСЛАМ

В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Д. Мухетдинов
Вс. Золотухин

Общество с ограниченной ответственностью «Издательский дом
«Медина»» (109382, г. Москва, проезд Кирова, д. 12)

E-mail: info@idmedina.ru

Сайт: www.idmedina.ru

И. Нуриманов

Вс. Золотухин (выпускающий редактор), Н. Сборовская (научный редактор), А. Конькова (литературный редактор, корректор), А. Хабутдинов (научный консультант), П. Хорошилов (переводчик), А. Сафина (менеджер подписки), А. Паньшин (дизайнер, верстальщик).

129090, Российская Федерация, г. Москва, Выползов пер., д. 7.

Тел.: +7 (499) 763-15-63

Материалы номера соответствуют нормам Федерального закона № 436-ФЗ от 29.12.2010 (в редакции 28.07.2012) «О защите детей от информации, причиняющей вред их здоровью и развитию» и классифицированы по возрастной категории 12+.

Печатное СМИ зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-65168 от 28.03.2016.

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. Редакция 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.

Сдано в производство: 25.06.2019. Подписано к печати: 28.06.2019. Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.

В розницу — цена свободная.

© 2019 Редакция журнала «Ислам в современном мире»

© 2019 ООО «Издательский дом «Медина»»



Некоммерческий благотворительный фонд
ФОНД ПОДДЕРЖКИ
ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ,
НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ



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)
Vsevolod Zolotukhin (Moscow, Russian Federation)

Medina Publishing Ltd.
12 Pr. Kirova, Moscow, 125009, Russian Federation.
Tel:/ Fax: 007 (499) 763-15-63
E-mail: info@idmedina.ru
Website: www.idmedina.ru

Ildar Nurimanov

Vs. Zolotukhin (Managing Editor in Charge), N. Sborovskaya (Scientific Editor), A. Konkova (Literary Editor, proofreading), A. Khabutdinov (Scientific consultant), P. Khoroshilov (translator), A. Safina (Subscription manager), A. Panshin (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 77-65168 on 28.03.2016.

The journal's materials are compliant with the Federal Law № 436-FZ adopted 29.12.2010 (revised 28.07.2012) "On Protection of Children from Information Harmful to Their Health and Development" and classified as suitable for people aged 12 and over.

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**.

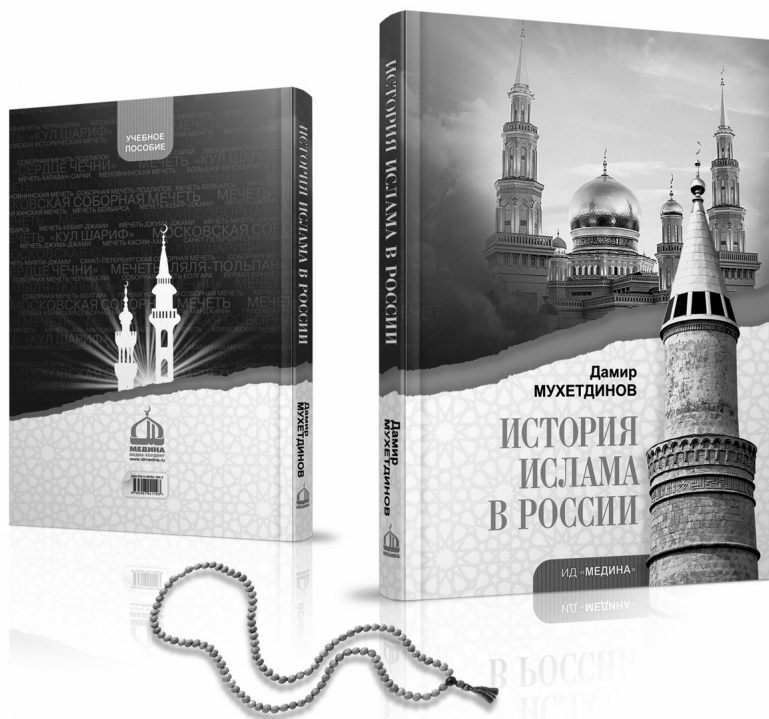
Put into production: 25.06.2019. Signed in print: 28.06.2019.
1000 copies

© 2019 Editors of *Islam in the modern world*
© 2019 Medina Publishing Ltd



UNCOMMERCIAL CHARITABLE FUND
«FUND FOR SUPPORT OF ISLAMIC
CULTURE, SCIENCE AND EDUCATION»





Мухетдинов Д. В.

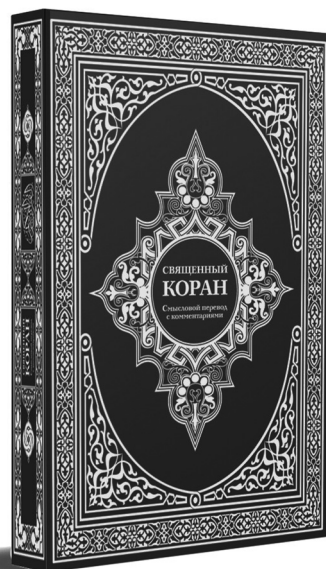
История ислама в России: учебное пособие /
под общ. ред. В. В. Трепавлова. —
М.: ООО «Садра»; ИД «Медина», 2019. — 296 с. —
(Исламский и доисламский мир: история и политика).

ISBN 978-5-907041-10-3

В пособии предпринимаются попытки взглянуть на историю ислама как единую и неразрывную часть общего процесса складывания и развития государственности на территории Российской Федерации, приведшего в итоге к консолидации широких территорий, населенных представителями различных культур и народов, в составе Российского государства. Процесс распространения ислама на территории России вплетается в историю ряда политических образований, существование которых может рассматриваться в качестве этапов развития российской государственности. Пособие, подготовленное специально для студентов и специалистов, изучающих историю ислама в России, носит обзорный характер. Вместе с тем оно будет полезным для всех тех, кто интересуется историей ислама.

Абдулла Юсуф Али. «Перевод и комментарии к Священному Корану»

Священный Коран. Смысловой перевод
с комментариями / пер. Абдулла Юсуф Али; гл. ред.
Д. Мухетдинов. — М.: Медина, 2015. — 1888 с.;
10 000 экз.



Представляемое издание является новым смысловым переводом Корана и комментариев к нему. Автором перевода текста Священной Книги мусульман и его тафсира является известный исламский ученый-богослов Абдулла Юсуф Али, который стал первым мусульманином, сумевшим осуществить столь важный труд непосредственно на английском языке.

Данный перевод на протяжении долгого периода времени оставался единственным англоязычным переводом Священного Писания мусульман, признанным исламским сообществом соответствующим и не противоречащим мусульманскому вероучению.

Новый смысловой перевод Корана ценен и тем, что большинство аятов имеют толкование и разъяснение, что делает чтение и понимание Божественного откровения более простым и доступным.

Издание входит в число классических трудов по исламскому богословию и признается во всем мире в качестве одного из самых авторитетных переводов и комментариев к Корану. Данный труд на русском языке складывался на протяжении двадцати лет силами дипломированных учёных, профессоров и докторов наук в сферах корановедения, исламоведения, библеистики, русской, арабской и английской словесности.

