

Министерство образования и науки Российской Федерации
Ярославский государственный педагогический университет
имени К. Д. Ушинского

А. С. Ходнев

**Ислам:
введение в изучение социальной истории
XIX–XX веков**

Учебное пособие

Ярославль
2004

УДК 297; 211.5 (091); 930.9
ББК 63.3 (о) – 37я73
Х 693

Печатается по решению
Редакционно-издательского совета
ЯГПУ имени К. Д. Ушинского

Ходнев А. С.

Х 693 Ислам: введение в изучение социальной истории XIX–XX веков: Учебное пособие. – Ярославль: Изд-во ЯГПУ им. К. Д. Ушинского, 2004. – 100 с.
ISBN 5- 87555-430-4

В учебном пособии, предназначенном для студентов исторических факультетов и всех, интересующихся историей мировых религий, собраны авторские трактовки, тексты и отрывки из источников разных видов, которые помогут создать новые интерпретации различных проблем социальной эволюции ислама. Объясняются в широком социальном контексте такие важные явления в истории ислама, как суфизм, ваххабизм, джадидизм и др. В конце брошюры читатель обнаружит список источников и литературы для дополнительного изучения темы и глоссарий.

Рецензент: **Татьяна Михайловна Гавристова,**
доктор исторических наук

Издание осуществлено при финансовой поддержке ОАО «Ярославский мукомольный завод № 2» (генеральный директор О. В. Куликов).

Часть данного проекта выполнена при содействии программы «А. Герцен» DAAD в университете г. Билефельда (Германия).

ISBN 5- 87555-430-4

© Ярославский государственный педагогический университет им. К.Д. Ушинского, 2004
© А.С. Ходнев, 2004

Оглавление

<i>Введение</i>	4
1. Ислам – мировая религия	
1.1. <i>Геополитические факторы появления ислама. Религиозные воззрения жителей Аравии до появления ислама</i>	5
1.2. <i>Мухаммад. Мухаммад в Медине</i>	13
1.3. <i>Ислам после смерти Муххамада. Предания (хадисы)</i>	21
1.4. <i>Мусульманское право</i>	24
1.5. <i>Ваххабизм</i>	29
2. Ислам и западная цивилизация: поиски идентичности в XIX – XX веках	
2.1. <i>«Фирангистан» глазами мусульман: традиционный исламский взгляд на Европу</i>	36
2.2. <i>Немецкие образы ислама в XIX веке</i>	38
2.3. <i>Поиски культурной идентичности в России XIX века и ислам</i>	39
2.4. <i>Структуры исламской идентичности</i>	43
2.5. <i>Тенденции глобализации в исламском мире с конца XVIII века</i>	50
2.6. <i>Панисламизм: идеология и организация</i>	51
3. Ислам в истории России: исламская традиция и особенности социальной истории	
3.1. <i>Мусульмане в России до 1917 года</i>	64
3.2. <i>Средняя Азия под властью Российской империи</i>	70
3.3. <i>Реформаторская деятельность Исмаила Гаспринского</i>	78
3.4. <i>Движение суфиев на Кавказе</i>	81
3.5. <i>Ислам в Татарстане в 1990-х годах</i>	84
<i>Список источников и литературы, рекомендуемых для дополнительного изучения</i>	90
<i>Словарь специальных терминов из истории ислама</i>	96

Введение

В учебном пособии предлагаются современные подходы к исследованию истории ислама. Трактовки, написанные автором, тексты, отрывки из источников разных видов, собранные им помогут студентам создать свои интерпретации различных проблем социальной эволюции ислама. Историю ислама как мировой религии невозможно изучать без обращения к истокам. Почему ислам появился в Аравии в VII веке? Почему это случилось в «изолированной и недоступной стране»? В предложенных текстах освещаются некоторые проблемы истории арабов до появления ислама. В истории возникновения ислама большая роль принадлежит пророку Мухаммаду (Мухаммеду). После смерти пророка Мухаммада ислам прошел важный период канонизации основного учения и религиозных текстов.

Одним из самых влиятельных течений ислама стал ваххабизм, возникший в Центральной Аравии (Неджде). Основатель его – Мухаммед ибн Абд-аль-Ваххаб (1703–1787) ратовал за чистоту ислама и боролся за объединение Аравии. Ваххабизм стал официальной идеологией в Саудовской Аравии.

Понятие «Иной»/«Другой» является центральным для отношения человека с окружающим миром. В разные исторические времена оно имело различное содержание. Средневековая концепция Иного опиралась на авторитет ислама. Примером европейского взгляда на Другого, возникшего в эпоху Просвещения и основывавшегося на разуме, может быть, с одной стороны, немецкий дискурс об исламе XIX века, с другой – дискуссии в среде русских интеллектуалов. Как формируется исламская идентичность? Как влияют процессы глобализации на исламский мир? Что включалось в понятие панисламизма, и какие цели он ставил перед собой?

История ислама была всегда актуальна для российских исследователей. Интерес к этой теме возрос еще больше сейчас, после событий сентября 2001 года. Исламский фактор в истории России играл и играет не менее важную, а порой и большую роль, чем в Европе и западном мире в целом. К моменту распада СССР в его составе проживало около 52 млн. мусульман. В Российской Федерации их насчитывается более 15 млн. И если исследователи называли в 1981 г. исламское население Средней Азии и Закавказья «забытыми мусульманами», подчеркивая этим, что мировое общественное мнение не было информировано о их жизни и культуре, то в 1990-е годы «возрождение ислама» и исламская идентичность ярко проявили себя не только в названных районах, но и во многих регионах России. Для того чтобы понять процессы, происходящие в мусульманских общинах современной России, важно ответить на вопросы: какую роль сыграл ислам в истории России? С какими проблемами столкнулось русское

правительство в Средней Азии в XIX – начале XX века? Какой по характеру была реакция мусульман России на политику царского правительства? Ответы на эти и другие вопросы можно найти на страницах данного учебного пособия. В конце брошюры читатель обнаружит список источников и литературы для дополнительного изучения темы и глоссарий.

1. Ислам – мировая религия

1.1. Геополитические факторы появления ислама.

Религиозные воззрения жителей Аравии до появления ислама

«Для правоверного мусульманина рождение и возвышение его религии – чудо, ошеломляющий успех миссии Пророка – убедительнейшее подтверждение ее истинности. Даже неверующий сочтет если не чудом, то, по крайней мере, чем-то необыкновенным тот факт, что на таком узком фундаменте, как население и цивилизация языческой Центральной и Северной Аравии, могло вырасти столь величественное и великолепно построенное здание».

«...Политическая история ислама содержит парадокс, свойственный только этой религии: это – история превращения некой арабской секты в контролируемую общиной империю и, более того, в универсальное религиозное сообщество, которое первоначально не носило политического характера, хотя и играло определяющую роль в политических событиях и навязывало свои собственные ценности другим культурам. Иными словами, не физическое господство, а культурная мощь нового учения, не возникновение его в определенном географическом и интеллектуальном регионе, но имманентный ему универсализм были решающими факторами его развития».

Густав фон Грюнебаум

Почему в Аравии в VII веке появился ислам? В истории появления и распространения ислама исследователи находят географические, этнические, культурные, экономические и политические (внешние и внутренние) причины.

- Обсуждение в группе учащихся причин появления ислама в VII веке на Аравийском полуострове.
- Прочитайте предложенные ниже тексты.
- Найдите главные факторы, обусловившие появление ислама в «нужном месте в нужное время».
- Какой из перечисленных в текстах факторов сыграл наиболее важную роль в генезисе ислама?
- Какую роль перечисленные ниже факторы могли играть в дальнейшей истории ислама?
- Обсудите эти вопросы с товарищами в группе.
- Напишите свою интерпретацию объяснения генезиса ислама для учащихся.

«Изолированная и недоступная страна»

Полуостров Аравия можно сравнить с большим прямоугольником, расположенным между Африкой и азиатским материком. Площадь Аравии более 2 млн. кв. км. Рельеф полуострова своеобразен: со стороны Красного моря, формирующего западную границу, с северо-запада на юг, от Хиджаза до Йемена, растянулся горный массив, который спускается на восток до низменности, образовавшейся на берегу Персидского залива. С трех сторон Аравия омывается морями, а единственная сухопутная граница пролегает по Сирийской пустыне. И поскольку пересечь пограничную пустыню было так же трудно, как и высадиться с моря на почти лишенный гаваней берег, Аравия долгое время оставалась изолированной и недоступной страной, обитатели которой считали ее «Джазират аль-Араб» (Jazirat al-Arab) – островом арабов. Климат полуострова отличается двумя особенностями: высокими дневными температурами и недостатком влажности. Благодаря особенностям рельефа осенние муссонные дожди проходят только в Йемене, Омане и иногда в северных пограничных пустынях, редко достигая внутренних районов Аравии.

Население Аравийского полуострова

На рубеже VI–VII веков большинство населения Аравии составляли скотоводы-кочевники. Их и называли арабами 'араб, а'раб, 'урб, 'урбан. Лишь после VII века это наименование (этноним) распространилось и на оседлое население тех стран, которые приняли ислам и перешли на арабский язык. В эпоху до VII века даже жители Южного Йемена, занимавшиеся земледелием, противопоставляли себя арабам, хотя их язык был очень близок к диалектам кочевых племен.

...Арабский язык принадлежит к семитской ветви, куда входят все древние языки Ближнего Востока: вавилонский, ассирийский, арамейский, а также ахмарский и некоторые другие языки Эфиопии. Наиболее родственен арабскому древнееврейский и его современный вариант – иврит. Ученые считают, что в глубокой древности, возможно еще в III тысячелетии до нашей эры, предки арабов и евреев составляли одну этническую и языковую общность в Северной Аравии.

Источник: Еремеев Д.Е. Ислам: Образ жизни и стиль мышления. – М., 1990.

Дж. Сандерс считал, что появление этнонима "араб" могло быть связано с еврейскими корнями: «абхар»(abhar) – двигаться, проезжать, проходить. Его могли применять только по отношению к жителям пустыни, «бадв» или бедуинам, противопоставлявшимся жителям городов и крестьянам.

Источник: Saunders J.J. A History of Medieval Islam. – L.; N.Y.: Routledge, 1996.

Образ жизни бедуинских арабских племен

Кочевничество стало характерной чертой жизни обитателей полуострова Аравия с незапамятных времен. Будучи зависимыми от сезонных циклов, они проводили четыре летних месяца, с июня по сентябрь, у колодцев (источников воды) на своей племенной территории, терпеливо снося жару, жажду и душные песчаные бури, а в октябре с первыми дождями, помогавшими появляться на несколько недель чахлой траве, отправлялись к своим пастбищам. Спустя семь или восемь месяцев странствий, во время которых истреблялась вся растительность на пастбищах, они приходили опять к своим колодцам, чтобы ждать нового сезона. Чувство постоянного голода едва заглушала ежедневная еда из риса, фиников и верблюжьего молока. Одежда древнего бедуина, состоявшая из длинной рубахи, ниспадающего верхнего платья и специального головного убора, подвязанного веревкой, была сильно поношенной. Все нехитрые пожитки: палатка из грубой ткани из овечьей шерсти, небольшое количество матрацев, горшков для приготовления пищи и сосудов для воды – помещались на одном – двух верблюдах. Каждая бедуинская палатка служила укрытием для одной семьи. Несколько семей составляли «кавм», или клан, а кланы, связанные кровным родством, составляли «кабилах», или племя. В племенной жизни главным отличием было равенство. Вожди племен, или шейхи, были первыми среди равных, выбиравшихся старейшинами-мужчинами. В их обязанности входило повседневное управление и защита от нападения

врагов. Межплеменные войны при такой организации общества были неизбежными. Столкновения, происходившие из-за обладания колодцами или источниками воды, овцами, верблюдами или пастбищами, называли «газв», или набег на территорию другого племени. Поскольку никакая верховная власть не признавалась, преступление, совершенное членом одного племени против члена другого племени, если совершивший его не выплачивал большую компенсацию, приводило к длившейся иногда несколько поколений кровной мести (кровной вражде).

Источник: Saunders J.J. A History of Medieval Islam. – L.; N.Y.: Routledge, 1996.

Обитатели пустынь могли улучшать свое экономическое положение, только вторгаясь в цивилизованные области, где власть правительств стала с недавних пор ослабевать. Иными словами, политический фактор, вероятно, играл большую роль в жизни населения, чем климатический и экономический.

Источник: Грюнебаум Г.Э. фон. Классический ислам: Очерки истории (600 – 1258). – М., 1986.

Арабы (это наименование переводится приблизительно как «бродяга» или «кочевник») обжили полуостров, вероятно, в не слишком далеком прошлом. Поскольку их жизнь зависела от мелкого рогатого скота и ослов, они кочевали в пределах степей; образ жизни бедуина-верблюжатника, которому старинная традиция приписывает невероятную древность, на самом деле имеет относительно недавнее происхождение и достоверно известен лишь примерно с IX века до н. э. Именно верблюд сделал пустыню проходимой; он в состоянии нести груз в 250 кг, а судя по данным некоторых авторов – и до 600 кг. Верблюд может покрывать за день расстояние до 160 км (в среднем животное с грузом проходит в день около 40 км) и проделывать этот путь при температуре 57 градусов выше нуля в течение восьми дней без питья... Распространение и использование верблюда, судя по всему, не было связано с каким-либо прогрессом военной техники, так что возросшая мобильность кочевников не привела к основанию крупных империй, причиной создания которых на Ближнем Востоке послужило применение лошади и боевой колесницы.

Источник: Грюнебаум Г.Э. фон. Классический ислам: Очерки истории (600 – 1258). – М., 1986.

Обычаи и мораль бедуинов

Обычаи и мораль бедуинов отражали условия и потребности пустынной жизни. Возможно, этот образ жизни стал причиной столь высоко ценимой бедуинами добродетели – гостеприимства. Не было ничего более ценимого, чем приют путника в семейном шатре-палатке, в условиях постоянной борьбы людей с природой, в поисках пищи и убежища. Женщины бедуинов пользовались гораздо большей свободой, чем их сестры в городах, так как тяжелый физический труд в кочевье выполнялся всеми одинаково и независимо от пола. Среди мужчин племени высоко ценилась гордость за потомство. В устной традиции была отражена сложная история рода (генеалогия), и для того чтобы сохранить единство и чистоту семьи, мужчины сначала часто женились на двоюродных сестрах. Полигамия была обычным явлением. Развод был легким: жену обычно отвергали за отсутствие детей. Были распространены большие семьи, однако грязь и невежество приводили к большой детской смертности. Угроза голода, всегда висевшая над общиной кочевников, и стремление избавиться от лишних ртов объясняли еще один страшный обычай: закапывание в землю живыми младенцев женского пола. Этот обычай был отменен лишь Пророком.

Источник: Saunders J.J. A History of Medieval Islam. – L.; N.Y.: Routledge, 1996.

Образ жизни оседлого населения Аравии

Оседлое население Аравийского полуострова также сохраняло свою принадлежность племени. Поэтому индивидуум как в оазисах, так и в пустыне ощущал себя в первую очередь и главным образом членом своего племени. Только в племени и с его помощью он мог существовать, и ему был гарантирован необходимый минимум личной безопасности... Глава племени (сейид – букв. «оратор») проявлял гостеприимство и заботился о племени. Права наследования не было, но сейиды происходили обычно из одного племени. Примерно за шестнадцать столетий, на протяжении которых можно проследить доисламскую историю Северной и Центральной Аравии, местные бедуины не создали по собственному побуждению никаких государственных образований за исключением тех, что возникли в пограничных районах и самоуправляющихся городских поселениях.

Источник: Грюнебаум Г.Э. фон. Классический ислам: Очерки истории (600 – 1258). – М., 1986.

Земледелие достигло наибольшего развития в Южной Аравии. В противоположность широко распространенному мнению первое тысячелетие нашей эры принесло полуострову постепенный рост количества осадков, хотя время от времени дождей выпадало меньше, например как раз между 591 и 640 годами, в период основания мусульманской общины.

Источник: Грюнебаум Г.Э. фон.
Классический ислам: Очерки истории (600 – 1258). – М., 1986.

Впервые арабы упоминались в ассирийских надписях в 854 году до н. э. С тех времен Аравия была втянута в международную торговлю. В результате ослабления Египта в Южной Аравии были образованы между 1000 и 500 годами до н. э. два довольно сильных царства – Маин и Саба, которые контролировали Красное море и торговлю пряностями с Индией. В целом географическое положение Аравии на перекрестке древних торговых путей было довольно выгодным, но особого достатка ее жителям все же не приносило. К тому же Аравия оказалась в центре международных конфликтов, мешавших торговле. Например, Эфиопия постоянно претендовала на лакомый кусок территории – на Йемен, завладев которым, она могла контролировать всю караванную торговлю в Аравии. В VI веке появились новые торговые пути, пролегавшие не через Хиджаз с городами Меккой и Мединой, которые выросли благодаря этой караванной торговле, а на Северо-Западе, через Персию и Месопотамию к Черному морю, и юге, через Баб-эль-Мандебский пролив в Красное море. В связи с этими изменениями путей международной торговли в главных городах Хиджаза можно было наблюдать упадок экономики.

Геополитические факторы появления ислама

Вопросы и задания

- *Прочитайте предложенный ниже текст.*
- *Какой из перечисленных в тексте геополитических факторов сыграл наиболее важную роль в генезисе ислама?*
- *Какую роль перечисленные ниже факторы могли играть в дальнейшей истории ислама?*
- *Обсудите эти вопросы с товарищами в группе.*
- *Напишите текст своей интерпретации геополитического положения накануне и после генезиса ислама для учащихся.*

Период между появлением христианства и зарождением ислама, занимающий как раз первые шесть веков христианской эры, был отмечен серией важных перемен как в курсе событий, так и развитии цивилизаций. Первое из этих изменений – появление и постепенное распространение христианства на фоне исчезновения дохристианских религий – кроме иудаизма.

Вторым важным политическим новшеством было постепенное перемещение силы Римской империи с запада на восток, от Рима к Константинополю, городу, основанному Константином (311–337) как вторая столица государства. В 395 году империя окончательно разделилась на Западную и Восточную. Западная империя не смогла противостоять серии набегов варваров и вскоре перестала существовать. Восточная империя смогла преодолеть эти напасти и трудности и просуществовала еще тысячелетие. Иными словами, она оказалась свидетелем появления ислама и создания мусульманских империй.

Третьим важным обстоятельством этой эпохи была эллинизация Ближнего Востока, начавшаяся за несколько веков до этих событий.

Четвертая переменная, которую также можно отнести к более ранним влияниям, – постепенный рост того, что сегодня называют «командная экономика» – попытки планировать или управлять хозяйством, используя власть государства. Сельское хозяйство и промышленность, армия и ирригационные системы испытывали на себе возраставшее вторжение государства вплоть до исламских завоеваний и реконструкции экономических функций и власти.

Существенным было и изменение баланса сил между великими государствами тогдашнего мира. Как для Византийской империи, так и для Сасанидского Ирана (Персии) наступление волны ислама стало самым важным вызовом в первые десятилетия VII века. И все-таки оба государства по-разному ответили на этот вызов. Византийские армии потерпели ряд серьезных поражений и отдали арабам ряд провинций, тем не менее, ключевой район Малой Азии остался под контролем греков и христианской церкви, а столица Константинополь, несмотря на многочисленные набеги, сохранилась неприступной. В результате этих военных столкновений Византийская империя была ослаблена и стала территориально меньше, но просуществовала еще семь веков и не утратила свой язык, свою культуру, а ее институты продолжали развиваться в естественном ритме.

Иной была судьба Персии. Не только дальние провинции, но и столица и в целом вся территория были завоеваны и присоединены к новой арабской исламской империи. Византийские магнаты из Сирии и Египта смогли спастись в Константинополе. У зороастрийцев Персии почти не было выбора: либо принять ислам, либо просить убежища в единственной открытой для них стране – Индии. В первые века влияния ислама в Иране старый язык и письменность были постепенно забыты

большинством народа. Забыта была и древняя история Персии, которая на протяжении долгих веков доисламской истории была ведущим государством мира и конкурировала за влияние с Римской и Византийской империями.

Источник: Lewis B. The Middle East: A Brief History of the Last 2,000 years. – N.Y.: A Touchstone Book, Simon & Schuster, 1997.

Религиозные воззрения жителей Аравии до появления ислама

Поскольку с середины III века положение на Ближнем Востоке определял конфликт между Римской империей, а позднее – ее восточной преемницей Византией, с одной стороны, и Сасанидским Ираном (Персией) – с другой, враждующие стороны оказывали влияние на культуру народов, попавших в зону столкновения. Христианство господствовало в провинциях Византии: Египте, Сирии, Палестине, а также в Эфиопии. Даже в Иране появились христианские общины. В Южную Аравию христианство проникает в IV веке. Однако оно не смогло закрепиться и в конце столетия было вытеснено из Аравии. Возрождения язычества не произошло, но оно было заменено некоторым распространением иудаизма. Под влиянием этих религий в Аравии в VI веке появились проповедники единобожия – ханифы, которые попытались соединить элементы двух религий: христианства и иудаизма. Они поклонялись единому богу – Рахману («Милостивому»). По мнению российского исследователя Д.Е. Еремеева, Мухаммад в начале своей проповеднической деятельности мало чем отличался от ханифов. Хотя христианство и оказало влияние на арабский мир, а иудаизм сумел завоевать некоторое количество прозелитов, язычество не понесло значительных потерь в северной зоне арабской культуры. От религиозной культуры этого периода почти не осталось никаких памятников, кроме унаследованного исламом святилища, построенного из камня, – Каабы («Куб») в Мекке. Создатели исламской традиции, вероятно, правы, когда утверждают, что религия джахилийи – «эпохи невежества» бедна мифами и не обнаруживает даже намека на попытку объединить многочисленных богов в пантеон. Кочевники возили с собой отдельные священные предметы или что-то вроде идолов, но они были мало связаны с местными богами. Культ неба и астральное поклонение светилам были общими для семитов и играли важную роль в Аравии. Другой идеей, общей для семитских народов, было особое отношение к высшему (местному) богу как к царю. Именно с ней связано употребление терминов «рахман» или «рахим» для обозначения верховного бога.

1.2. Мухаммад. Мухаммад в Медине

Глубочайший смысл появления Мухаммада (Мухаммеда) состоял в кристаллизации нового понимания бога, которое сплотило всех тех, кто разделял его, в общность нового типа. Воздействие этих взглядов на тогдашнее общество отразилось как в языке, так и в искусстве. Самое важное заключается в следующем: если бы предложенное Мухаммадом толкование божественного оказалось недоступным его современникам, он бы не обрел последователей и вскоре и сам Пророк, и его миссия были бы преданы забвению, подобно тому, как это произошло с большинством носителей новых суждений о боге. Но Мухаммад и его дело уцелели, потому что он говорил, если можно так выразиться, не только от лица бога, но и от лица арабов или, скорее, как считал он сам, потому что он явился к своему народу как арабский пророк.

Источник: Грюнебаум Г.Э. фон.
Классический ислам: Очерки истории
(600–1258). – М., 1986.

Установить реальные факты о начале ислама и проповеди пророка Мухаммада достаточно трудно в силу ряда обстоятельств. Наши знания о Мухаммаде базируются прежде всего на тексте Корана, хадисов [сунна, иснад] и официальной биографии [сира]. Обратимся к основным фактам биографии пророка. Все источники повествуют о детстве Мухаммада как не самом счастливом периоде его жизни: он совсем не знал своего отца Абдаллаха. Шести лет он лишился матери Амины, а спустя три-четыре года умер его дед Абд аль-Мутталиб. Тогда его взял к себе в семью дядя Абу Талиб. Известно, что семья Мухаммада принадлежала к мекканской аристократии, к племени курейш, делившемуся на десять родов. По преданию, это племя появилось в результате длительной борьбы за Мекку: племя джурхум было вытеснено южным племенем хузаа, во времена которых в районе Мекки и появились курейшиты – полупастухи, полуразбойники, кочевавшие и промышлявшие тем, что сдавали внаем своих верблюдов и сопровождали караваны. Кусай стал первым старейшиной, который собрал воедино части своего племени и прочно утвердился в Мекке. Его власть перешла по наследству старшему сыну Абд ад-Дару, а затем младшему Абд Манафу. У Абд Шамса, старшего из четырех сыновей Абд Манафа, родился сын Омейя, ставший родоначальником халифов Омейядов, а второй сын, Хашим, стал прадедом пророка. От Хашима происходит род хашимитов, хранителей веры и религиозных ценностей ислама. Потомки Хашима были бедными, и в Мекке господствовали потомки Омейи. После долгих лет, в течение которых Мухаммад сопровождал караваны, он поступил на службу к вдове Хадидже, которая была довольно богатой и занималась купеческой

деятельностью. В 25 лет Мухаммад женился на Хадидже, которая была старше его на много лет. Хадиджа оказала ему доверие, и ее деньги поддержали Мухаммада в начале борьбы. От этого брака появилась единственная наследница Мухаммада, продолжательница его рода, Фатима, которая как жена Али стала родоначальницей бесчисленных потомков пророка: хасанидских шерифов, хусейнидских сейидов. Хасан и Хусейн – сыновья Али и Фатимы, внуки Мухаммада. Шериф и сейид – существующие до сих пор титулы потомков пророка, составляющие особую аристократическую группу в мусульманском мире. К ней относятся некоторые династии, например правящая в Иордании Хашимитская династия. По преданию, Мухаммад часто удалялся в пещеру в окрестностях Мекки для религиозных занятий. После нескольких лет душевного смятения Мухаммад услышал голос:

«Читай [откровение] во имя Господа твоего, который сотворил все создания, сотворил человека из сгустка [крови]. Возвещай, ведь твой господь – самый великодушный, который научил [человека письму] посредством калама, научил человека тому, что он[ранее] не ведал».

Коран, Сура 96, 1–5.

Мухаммад, судя по текстам откровений, не является посланником Аллаха в полном смысле слова: бог избрал его для хранения и передачи своих наставлений. Мухаммад получал их при посредстве духа, в котором он видит ангела Исафила, а затем – архангела Джibriла (Коран, 53, 9–11; 81,19–21). Первым после Хадиджи уверовал в Мухаммада его двоюродный брат Али, сын Абу Талиба. Но молодость Али не могла не отразиться на значении этого обращения. Гораздо большую роль сыграло обращение именитого мекканского купца Абу Бекра. Приемный сын Зейда стал также надежной опорой в обретении новой веры. Помимо членов своей семьи Мухаммад собрал вокруг себя мелких, обездоленных людей. Однако курейшиты были в целом враждебно настроены в отношении нового учения. В довершение несчастий умерли близкие Мухаммада: Хадиджа и Абу Талиб. Покинутый своим племенем Мухаммад решается на хиджру. Как утверждает предание, при посредничестве дяди Муххамата Аббаса (родоначальника Аббасидских халифов) пророк встречается с представителями Медины между 610 и 620 годами. Это были будущие ансары («помощники»). Они произнесли клятву верности, и Мухаммад становится вождем партии, которая была одновременно религиозной и политической. 26 июля 622 года – эта дата и стала позднее началом мусульманской веры. Мухаммад решается на переезд из Мекки в Медину.

Мухаммад в Медине

Мухаммад заранее подготовил для себя почву в Медине и был принят там не как беглец или гость, но как владыка. В земледельческом поселке, каким была Медина, защита бедных и сирот встретила больше сочувствия, чем в купеческой Мекке; кроме того, мединцам был нужен беспристрастный судья для прекращения их внутренних споров. Город находился в руках двух племен, ауситов и хазраджитов, между которыми еще незадолго до прибытия Мухаммада происходили кровавые столкновения; в городе и его окрестностях, кроме язычников, жили иудеи и христиане, столь же воинственные, как язычники; ауситский «монах» Абу-Амир с оружием в руках сражался против хазраджитов. Предание сохранило нам первый устав мединской общины, данный Мухаммадом; из этого устава видно, что Мухаммад был принят в Медине как законодатель и устроитель, но не как вероучитель. Мединцы обязывались отдавать на суд Аллаха и его посланника свои споры; под этим условием иудеи и язычники признавались такими же равноправными членами общины, как последователи Мухаммада. Даже святилища идолов, по преданию, были разрушены только в последние годы жизни Мухаммада, уже после взятия Мекки. Община составляла одно целое в том смысле, что человек из одной группы населения, совершивший убийство, ни в какой другой группе не мог находить защиту; в остальном каждое племя и каждая группа сохраняли свою самостоятельность и могли заключать соглашения на стороне; только с курейшитами никаких соглашений не должно было быть. Все это подтверждается и дополняется текстом мединских сур Корана. Мухаммад не задавался целью обратить всех мединцев в свою веру, напротив, впервые после многих столетий человечеству было объявлено: «Нет принуждения в вере». Задача Мухаммада, как вероучителя, была другая; ему было необходимо обеспечить для своей религии место рядом с еврейской и христианской. В Мекке ему казалось, что все люди откровения составляют одно целое; теперь он убедился, что есть иудеи и христиане, ненавидящие друг друга, причем ни одна из этих религий не допускает существования рядом с собой какой-либо другой. Форма единобожия, выработанная Мухаммадом в Мекке, уже была настолько стройной, что отказаться от нее ради одной из прежних религий он не мог; кроме того, в его глазах самый факт, что иудеи и христиане опровергали друг друга, был достаточным доказательством, что рядом с двумя религиями нужна третья. Вскоре он убедился, что и последователи каждой отдельной религии не согласны между собой; между «сынами Израиля» есть разногласия, и эти разногласия разрешаются Кораном; христиане забыли часть принятого ими учения, и за это Бог вызвал между ними вражду и ненависть до дня воскресения. Наконец, Мухаммад еще в Мекке обратил внимание на библейские предания об Аврааме и Исмаиле, предке арабов, Бог привел обоих в Мекку и сделал их строителями Каабы,

будто бы только потом обращенной в храм идолов. Теперь он напомнил своим противникам, что Авраам жил до Моисея и Иисуса, следовательно, не был ни евреем, ни христианином, а все-таки был последователем единого Бога и, по общему убеждению евреев и христиан, находился в раю; следовательно, с верой Авраама можно было спастись; именно эту веру Авраама и проповедует Коран. Христианам Мухаммад сверх того напоминал, что сам Иисус говорит о появлении после него другого посланника. Мухаммад считал себя обещанным в Евангелии последним по времени пророком. В Медине первоначально даже весть о войне с курейшитами вызвала неудовольствие; земледельческому населению длительная война казалась большим бедствием; об этом свидетельствуют слова Корана: «Вам писанием назначена война, и она для вас отвратительна; но, может быть, вы чувствуете отвращение к тому, в чем для вас благо, и любовь к тому, в чем для вас зло; Бог знает, а вы не знаете». Мухаммад думал, что так же действовал Иисус; когда учение Иисуса было отвергнуто евреями, он спросил: «Кто поможет мне?» Апостолы откликнулись на этот зов, вступили в битву с врагами Иисуса и победили их. Враги Иисуса продолжали хитрить, но Бог перехитрил их; они думали, что распяли Иисуса, но это им только показалось; на самом деле Бог взял его к себе. Мединцы были для Мухаммада такими же помощниками (ансар), какими были, по его представлению, апостолы для Иисуса. Понятие «апостол» обозначается в Коране абиссинским словом «хаварий»; возможно, что Мухаммад передает здесь взгляд абиссинских христиан.

Община Мухаммада быстро примирилась с учением о войне за веру, доставлявшей ей богатую добычу. По предписанию Корана пятая часть добычи шла в пользу Бога, посланника Божьего и его родственников, сирот, бедных и путешественников. Если какое-нибудь селение сдавалось добровольно, без военных действий, то доходы с него вообще не подвергались разделу и всецело должны были служить для указанных целей. По преданию, это постановление было вызвано сдачей в 628 году еврейского селения Фадак; впоследствии возникло мнение, что земли этого селения составляли личную собственность пророка и его потомков, но выражения Корана показывают, что речь идет о такой же общественной собственности, как пятая часть военной добычи; пророк только обеспечил за собой право покрывать из общественных средств расходы по содержанию себя и своих родственников.

Жизнь пророка в Медине не походила на его жизнь в Мекке. Тотчас после смерти своей старой жены он взял себе двух других; одной из них была малолетняя дочь Абу-Бекра, Аиша. Пророк, по преданию, любил Аишу, которой было суждено принять его последний вздох, но брал себе и других жен. Для своих последователей Мухаммад ограничил многоженство (было запрещено иметь более четырех жен одновременно) и вообще не поощрял его, но себя лично освободил от всяких подобных

ограничений, о чем и заявил устами Бога в Коране. У пророка в год его смерти было девять жен. От обычных гаремных историй не могла быть свободна и жизнь пророка; след их также сохранился в Коране. С женами не всегда ладили другие родственники, особенно дочь Мухаммада Фатима, вышедшая в Медине за Алиа; от этого брака родились внуки пророка Хасан и Хусейн, которых он горячо любил. Родственники сами по себе внушали так мало симпатии, что Мухаммад был вынужден просить, чтобы их полюбили ради него, как показывает стих Корана: «Скажи: я не прошу у вас за это (за свою деятельность) другой награды, кроме любви к родственникам». Этой обстановкой жизни, вероятно, следует объяснить, что Мухаммад, в Мекке только благодаривший Бога за дарованное ему богатство, теперь постоянно нуждался в средствах. Закят шел в пользу бедных, из военной добычи и общественного имущества пророк брал для себя и родственников только часть (Коран не говорит, какую); оставались добровольные приношения (садака), делавшиеся непосредственно пророку, чаще всего новообращенными. Эти приношения охотно принимались. А Коран особо предупреждает недогадливых или нерешительных почитателей, что приношения вполне уместны, и наставляет самого Мухаммада, что он может спокойно их принимать, так как его молитва всегда полезна тому, за кого он молится. О делах города Мухаммаду предписывалось совещаться с верующими, но решение принадлежало ему одному; когда «Бог и Его посланник» решали какое-нибудь дело, верующие не смели возражать; их обязанностью было повиноваться Богу, посланнику и поставленным над ними властям. Коран теперь уже не говорит, что власть везде в руках грешников; напротив, без власти не может быть и религии: «Если бы Бог не сдерживал одних людей другими, то были бы разрушены и монастыри, и церкви, и синагоги, и мечети». Пророк обратился в подозрительного правителя, собиравшего слухи о «тайных беседах» мединцев, боявшегося, не говорят ли там о «непослушании посланнику». Мухаммад теперь принимал меры, чтобы ему оказывался внешний почет, хотя эти меры свидетельствуют об очень патриархальной обстановке, в которой жил правитель города. Верующим предписывалось, обращаясь к Мухаммаду, не называть его просто по имени, как они называли друг друга; когда они приходили к нему, они должны были ждать, когда он выйдет к ним, а не вызывать его громким криком из внутренних комнат. К прежним обязанностям верующих в Медине, саяту и закяту, присоединились еще пост сауи в месяц рамазан и паломничество к Каабе (хаджж); вместе с исповеданием (шахада), что нет бога, кроме Аллаха, и Мухаммад – посланник Божий, эти четыре обязанности составили пять столпов, на которых до сих пор считается основанным ислам.

Джихад (война за веру) не вошел в это число, хотя, несомненно, в первый век жизни ислама играл главную роль. Пост исполняется, как предписано Кораном, от зари до наступления темноты в течение целого

месяца ничего нельзя есть и нельзя иметь общение с женами, зато по ночам можно предаваться всяким наслаждениям. Соблюдаются также обряды паломничества, частью предписанные Кораном, частью сохранившиеся со времени язычества, например, поклонение черному камню (Каабе); ислам только придал этим обрядам иное объяснение и связал их с легендой об Аврааме. Со времени прибытия Мухаммада в Медину Кааба была объявлена кыблой всех мусульман, то есть той стороной, куда они должны обращаться во время молитвы. По мусульманскому преданию такой кыблой раньше был Иерусалим, но это предание опровергается словами Корана, что Мухаммад прежде только обращал свое лицо в разные стороны неба. Были определены правила омовения перед молитвой и правила призыва к общей молитве. Была ли «днем собрания» уже тогда пятница, как уверяет предание, из Корана не видно. Во всяком случае у историков еще долгое время спустя говорится о «призыве к общей молитве», когда получено важное известие или вообще нужно сделать сообщение народу. Место собраний называлось мечетью (масджид), то есть «местом поклонения», но предназначалось не только для богослужбных целей; в собрании выполнялся молитвенный обряд, каждая речь начиналась со славословия Богу, но вместе с тем решались общественные дела.

По своей первоначальной архитектуре мечеть более походила на двор христианского храма, с бассейном для омовений посредине и крытыми галереями по сторонам, чем на самый храм. Председательство в этих собраниях, конечно, принадлежало Мухаммаду; о внешних атрибутах его власти Коран не говорит; древнейшим из них, по преданию, был жезл (аса или кадыб); за несколько лет до смерти пророка появился еще мимбар – небольшое деревянное сидалище, на которое поднимались по двум ступеням и которое легко переносилось с места на место.

Для Мухаммада, пророка и правителя в одном лице, не было разницы между духовным и мирским. По представлению Корана, евреи творят суд по Пятикнижию, христиане – по Евангелию; мусульмане должны судить по Корану. Творящих суд не на основании Божьего откровения Коран называет неверными и развратниками – слова, имевшие для человечества столь же печальные последствия, как слова о беспощадной войне с иноверцами. Законы, изданные в VII веке в культурно-отсталой стране, сделались предписаниями религии, и был отрезан путь если не для отступления от них, то для замены их другим, столь же авторитетным законодательством. Характерная черта законодательства Корана – чрезмерная заботливость о правах собственности и явно недостаточное внимание к правам личности. За воровство предписывается отрубать руку мужчинам и женщинам; между

тем за убийство признается только право родственников на мщение по ветхозаветному «око за око» и т. д., причем прощение считается богоугодным делом; притом делается разница между свободными и рабами, мужчинами и женщинами: «свободный за свободного, раб за раба, женщина за женщину». Коран безусловно ограждает только жизнь младенцев и безусловно запрещает матерям детоубийство. Наказание за детоубийство не определяется. Тем не менее, запрещение Корана оказалось гораздо более действенным, чем законы против детоубийства в христианском мире. У арабов был обычай зарывать лишних детей христианского пола в землю. При исламе этот обычай быстро исчез, и в XIX веке бедуины, беседовавшие с английским путешественником, по уровню благосостояния и просвещения едва ли стоявшие выше своих предков VII века, не могли даже поверить, что такой варварский обычай в Аравии когда-либо был.

Предписания Корана, относящиеся к праву наследования, входят в самые мелкие подробности. Обеспечиваются и права женщин, хотя в основу положен тот же взгляд, как в постановлении о праве свидетельствовать на суде: две женщины равны одному мужчине. Обеспечиваются также имущественные права замужней женщины и разведенной жены. Однако на личность женщины Коран смотрит почти исключительно с точки зрения ревнивого мужа. Правила о разводе, кроме имущественных, составлены также всецело в пользу мужчин. Коран признает за мусульманином право иметь рабынь-наложниц, но запрещает принуждать рабынь к сожительству, если они хотят жить честно. За прелюбодеяние мужчине и женщине назначено наказание 100 ударов, но тому, кто обвинит кого-нибудь в таком грехе и не представит четырех свидетелей (что почти невозможно), — 80 ударов. Коран нигде не говорит о побивании за прелюбодеяние камнями: есть предание, что такой случай при Мухаммаде имел место, но это предание, вероятно, придумано для того, чтобы оправдать авторитетом пророка обычай, возникший позже. Нельзя отрицать, что Коран для своей страны и своей эпохи может считаться образцом гуманного законодательства; особенной мягкостью отличаются предписания о рабах и обращении с ними. И впоследствии положение рабов, не исключая негров, в мусульманском мире никогда не было так тяжело, как в христианском. В Медине последовало строгое запрещение пить вино и играть в кости; то и другое было объявлено дьявольским делом. Прежде Мухаммад относился к тому и другому более снисходительно, признавал, что тут есть польза и вред, хотя вреда больше; верующим предписывалось только не осквернять слов молитвы, произнося их в пьяном виде. Предписания подвергать за пьянство телесному наказанию, как потом было установлено мусульманским правом, в Коране нет.

Благоденствие Медины под управлением Мухаммада и военная добыча его войска привлекли к нему гораздо большее число последователей, чем проповеди в Мекке. Постепенно его власти подчинилась почти вся Аравия; на его сторону добровольно переходили самые сильные из его врагов. Курейшитский предводитель Халид ибн-ал-Валид, в 625 году нанесший мусульманам кровавое поражение, в 629 году добровольно явился к Мухаммаду и сделался "мечом ислама". В 630 году Мухаммад вступил победителем в Мекку. Мухаммад знал, что в это время принятие ислама не означало принятия веры, и сам требовал от бедуинов, чтобы они говорили: «Мы приняли ислам», а не «Мы приняли веру»; веры у них еще не было, она только могла прийти потом. По преданию о сдаче Мекки, Мухаммад отдельно принял присягу от мужчин и женщин; когда к женщинам было предъявлено требование не иметь других богов кроме Аллаха, они ответили, что к мужчинам такого требования предъявлено не было. Внешний успех новой веры был поразителен: ссылаясь на евангельскую притчу, Мухаммад сравнивал его с ростом семени. Руководящие круги Мекки и Таифа теперь спокойно могли войти в общину Мухаммада; перед ними был уже не опасный мечтатель, а правитель государства, которому они могли быть и действительно были полезны. Мухаммад уже не искал союзников вне Аравии. Греки, поражение которых он оплакивал в 614 году, с 623 года вполне восстановили блеск своей державы; но Мухаммад теперь знал, что ему нечего ждать от них для своей общины; восстановление греческого владычества в Передней Азии и занятие греками селения Табук в северной Аравии побудили его принять меры военного характера, и первые походы мусульман за пределы Аравии были направлены против тех же греков, которых Мухаммад некогда считал своими естественными союзниками. Мухаммад умер после краткой болезни 8 июня 632 года. Для его общины это событие было совершенно неожиданным; предание вполне определенно говорит, что стихи Корана, где говорится, что Мухаммад такой же смертный человек, как все другие, при жизни пророка никому не были известны. Могилу для пророка вырыли в ту же ночь на том же месте, где он умер; рядом с ним впоследствии похоронили Абу-Бекра и Омара; предание говорит о трех могилах, едва возвышавшихся над уровнем земли, покрытых красным гравием. Ссылались на слова самого Мухаммада, что хоронить пророков в мечети не следует; место погребения, однако, впоследствии вошло в состав мечети, и простые могилы были заменены пышными гробницами. По рано возникшей легенде, свободное место против могилы Мухаммада предназначено для Иисуса, которому суждено здесь окончить свои дни после второго пришествия.

Источник: Бартольд В.В. Ислам: Исторический очерк. — Пг., 1918.

1.3. Ислам после смерти Муххамада. Предания (хадисы)

Вопросы и задания

- *Прочитайте предложенные ниже тексты.*
- *Найдите главные факторы, обусловившие особенности канонизации учения ислама после смерти Мухаммада.*
- *Дайте характеристику основным принципам ислама.*
- *Дайте определение хадисам, другим терминам, применяющимся для описания исламской традиции. Используйте словарь терминов из истории ислама.*
- *Обсудите эти вопросы с товарищами в группе.*
- *Напишите текст своей интерпретации событий, связанных с историей ислама после смерти Мухаммада.*

В предании о похоронах Мухаммада несколько раз говорится о раздававшемся откуда-то таинственном голосе, разрешавшем все сомнения. По-видимому, это считалось последним следом того непосредственного общения с внеземной силой, которое исчезло для ислама вместе с Мухаммадом. Мусульманская держава оставалась еще некоторое время после Мухаммада «теократией».

Пока Мухаммад был жив, он управлял мусульманской общиной, но когда он умер, оказалось, что содержащихся в Коране предписаний далеко не достаточно для разрешения всех государственных и общественных вопросов. Поэтому пришлось подумать о том, что могло бы заменить пророческие откровения, которые при жизни Мухаммада пополняли Коран всякий раз, когда это бывало нужно. В начале применяли три способа. Если ответа на какой-либо вопрос не могли найти в Коране, прибегали, во-первых, к прецедентам, то есть брали за образец действия и поступки Пророка (сунна); во-вторых, к древним обычаям Медины (из которых немало заимствований делал и сам Мухаммад); наконец, за неимением лучшего судья обращался к собственному чувству справедливости (рай).

Таким образом, уже в раннем периоде ислама проявились две противоречивые концепции: с одной стороны, использование предписаний закона, исходящих от Пророка, – концепция, основанная на документах; с другой – независимое исследование вопроса – доктрина умозрительного характера. В первый период ислама факих (законовед, от фикх – законоведение), чтобы восполнить недостаток законодательных положений Корана и весьма ограниченное количество прецедентов, должен был прибегать к раю, но этот прием, который получит большое

распространение в более поздние времена, был в тот период почти вытеснен сунной, приобретавшей все большее значение.

Что же такое сунна? В Коране встречаются выражения «сунна предков» и «сунна Аллаха» в значении поведения Аллаха по отношению к древним народам, подвергшимся каре за свое неверие. Но вне Корана слово «сунна» означало деяния, поступки и слова Мухаммада. Соблюдать сунну могло в известном смысле означать: подражать Мухаммаду. В расширенном значении сунна – свод обычаев и правил поведения древней общины – означала практику и теорию мусульманского правоверия. Она, так же как у евреев, передавалась устно и служила дополнением к писаному закону. Кто отходил от нее, впадал в состояние беды – «нововведения, новшества». Со временем слово беда получило значение «ересь» и даже стало синонимом слова «куфр»: «полное неверие». Между тем беда являлась результатом заблуждения, допущенного в поисках истины, тогда как куфр – акт умышленного сопротивления. Но если консерваторы наложили запрет на нововведения, то либералы, учитывая эволюцию ислама, иногда разрешали его при условии "согласного мнения" религиозных авторитетов (иджма).

Вскоре было объявлено, что если сунна может обойтись без Корана, то Коран не может обойтись без сунны. Отсюда правоверные мусульмане получили название «ахль ас-сунна» – «люди сунны», или «сунниты». Распространителями сунны выступали сподвижники Мухаммада, в соответствующих случаях вспоминаящие о его поступках, словах и даже молчании, которые могли служить примером при определенных обстоятельствах. Таким образом, сунна очень рано была призвана дополнять «слово Аллаха» независимо от того, согласовалась ли она с ним, давала ли толкование на него или вводила новые положения. Это породило наряду с правоведами, толковавшими и обсуждавшими тексты, определенную категорию ученых, задавшихся целью собрать и записать все предания (хадисы), касавшиеся даже мельчайших подробностей жизни Мухаммада и его сподвижников.

Источники: Массэ А. Ислам: Очерки истории. – М., 1982; Бартольд В.В. Ислам: Исторический очерк. – Пг., 1918.

Собиратели преданий-хадисов, которых насчитывалось тысячи, прежде всего, обращались к еще жившим сподвижникам Мухаммада (сахиб, мн. ч. сахаба), позднее – к табиун (преемникам сподвижников, первому поколению после Мухаммада), а еще позднее – к «преемникам преемников». Хадис обязательно состоит из двух частей: текст (матн) и стоящие перед текстом имена тех, кто его сообщил, и тех, кому его сообщили (иснад – основание, опора). Вот, например, один из хадисов, приписывающий Мухаммаду следующие слова:

«Люби бедных; всегда взирай на тех, которые стоят ниже тебя, и не взирай на тех, которые стоят выше тебя; не проси никогда ничего ни у кого; храни верность родственникам, хотя бы они и причиняли тебе горе; говори всегда правду, как бы она ни была горька; не позволяй совращать себя оскорблениями с пути божьего...».

Во время своей экспансии ислам пришел в соприкосновение с иноземными идеями и институтами. Это вызвало социальную эволюцию, и собиратели преданий постепенно пришли к *ria ftaus* (невинному обману); они модернизировали некоторые предания, являвшиеся явными анахронизмами, поражавшими самих мусульманских критиков; они поступали так, чтобы привести эти предания в соответствие с юридическими потребностями своего времени.

Эта эволюция хадисов происходила не без влияния религий покоренных народов. Гольдциер открыл в хадисах отголоски христианских евангелий и апокрифов, древнееврейских и эллинистических идей, вложенных в уста Мухаммада с воспитательной целью. «Это одна из самых увлекательных проблем... определить, из каких источников по очень далеким ответвлениям происходят эти разнородные материалы, и открыть течения, о существовании которых они свидетельствуют». Исследователи ислама Гольдциер и Снук Хюргронье доказали, что во многих хадисах отражены те идеи, которые господствовали в исламе первого периода, и это придает им несомненную ценность для изучения истории эволюции ислама. Некоторые хадисы содержат политические тенденции, выказывая благосклонность или недоброжелательство то к сторонникам Османа, то к Алидам и тем самым давая возможность установить время, когда они были записаны. Но так же, как это происходило с Кораном, мусульманские ученые очень рано приступили к текстуальной критике хадисов. Их критика была направлена главным образом на передатчиков текстов, имена которых содержались в иснадах. Много трудов было посвящено изучению биографий этих лиц и выяснению того, в какой мере они заслуживают доверия. Последний вопрос нередко служил предметом оживленных споров. Все это привело, в конечном счете, к установлению довольно сложной классификации хадисов по степени их достоверности, основанной на надежности передатчиков, с чьих слов они были записаны. Было составлено много сборников хадисов. В первое время в таких сборниках хадисы располагались по именам передатчиков каждого из них (по иснадам, откуда произошло название муснад, даваемое такого рода сборникам). Позднее хадисы стали располагать по темам, а сборники разделяли на главы; отсюда название таких сборников: мусаннаф – разделенный на категории (санф). Шесть сборников второго рода, составленных в IX веке учеными-иранцами, считаются текстами, по своей авторитетности следующими непосредственно за Кораном. Роль иранцев в

богословских науках была очень значительна, и великий арабский историк ибн Хальдун признает это, говоря: «Весьма примечателен тот факт, что большинство мусульманских ученых, выделявшихся своими познаниями, были иностранцами. Примеры другого рода чрезвычайно редки. Так было с людьми, знавшими на память хадисы... В большинстве случаев они были иранцами по национальности. Все великие ученые, изучавшие основы правоведения, все те, кто выдвинулся в области догматического богословия, и почти все толкователи Корана были иранцами... Преподавание всех наук стало специальностью иранцев».

В то время мусульманские ученые достигли известного единства мнений, так как укрепилось политическое единство ислама. Следовательно, авторы сборников хадисов не выступали в роли смелых новаторов, иногда им приписываемой; их заслуга состояла только в том, что они собрали хадисы, считавшиеся тогда подлинными. Впрочем, авторитетность их сборников получила всеобщее признание только по прошествии некоторого времени. Впоследствии были изданы избранные места из них и были написаны комментарии (ведь хадисы зачастую были изложены архаическим языком, требовавшим пояснений). Они заняли свое место среди предметов, изучавшихся в университетах и школах мусульманского мира.

Источники: Массэ А. Ислам: Очерки истории. – М., 1982;
Бартольд В.В. Ислам: Исторический очерк. – Пг., 1918.

1.4. Мусульманское право

В то время как знатоки священного предания считались только с буквой закона, другие ученые уже начинали обсуждать дух его. Наряду с ильмом, традиционной частью теологии и канонического права, появился фикх, составлявший их умозрительную часть. Установление отношений с людьми, значительно более утонченными, чем арабы (достаточно упомянуть только сирийцев и иранцев), и привитие вкуса к роскоши, которому сильно способствовали завоевания, все яснее выявляли недостаточность тех законодательных устоев, на которых зиждилось мусульманское общество.

Омейяды, правившие в Дамаске, вели себя примерно так, как монархи древней Аравии, к вящему возмущению мусульманских староверов, замкнувшихся в Медине и, плохо ли, хорошо ли, добивавшихся там строжайшего соблюдения религиозного закона. В то время существовал раскол между духовной и светской властью. Такое положение вещей не замедлило отрицательно сказаться на применении правоведения к потребностям практической жизни. Но когда власть

перешла к Аббасидам, наметился крутой поворот, по крайней мере внешне. Омейяды были главным образом носителями светской власти.

Аббасиды же стремились быть в равной мере духовными и светскими правителями. В противоположность своим предшественникам они установили связь с клерикальными кругами, так как это было необходимо им для подтверждения законности их власти. Таким образом, благодаря первым Аббасидам восторжествовала иранская концепция тесного союза религии и правительства. Сразу же возросло значение священных текстов. Ведь изучение их не только стало делом благочестия, но и получило практическое применение. Правоведение стало развиваться в строгом соответствии с божественным законом. Этому развитию правоведения способствовали сами завоевания. Они столкнули арабов с народами, чтившими древние законы (с евреями, римлянами и иранцами), и законы этих народов не могли не оказать влияния на первоначальную разработку мусульманского права. Действительно, у арабов стихийно возникло правоведение. Оно сложилось во II веке хиджры в Сирии и Ираке в результате соприкосновения с христианскими школами права.

Исследователи отмечали немало совпадений в латинских и арабских юридических терминах. Но вскоре среди правоведов выявились противоречивые тенденции. Одни упорно опирались на хадисы; другие, установив недостоверность и противоречивость многих преданий, искали новые юридические основы. Тогда-то и зародились юридические школы с разными толкованиями и методами. Наиболее ранней попыткой кодификации, произведенной с позиций правоверных суннитов, представляется сборник под названием «Муватта» («Расчищенная тропа»), составленный Маликом ибн Анасом (умер в 795 г.). Эта работа является своего рода компромиссом между сборником хадисов и трактатом по юриспруденции в собственном смысле слова. Исходя из текста (матн) хадиса и не обращая внимания на передатчиков в иснаде, Малик поставил себе задачей построить юридическую систему, основанную непосредственно на хадисах. Его сочинение выражает юридические концепции мединских ученых VIII века. Конечно, основной источник Малика – Коран, затем – сунна Мухаммада и его сподвижников, но при случае он присоединяет к ним обычное право Медины. Более того, он допускает, что хадисы, хотя они и обязательно должны служить основой, могут быть модифицированы, если они вступают в противоречие с интересами общественного блага (принцип истислаха).

Почти одновременно другие юридические системы разрабатывались в Сирии – добившимся больших успехов Аузаи (умер в 774 г.) – и особенно в Ираке, очаге духовной жизни той эпохи. Самым выдающимся представителем этой школы был Абу Ханифа (умер в 767 г.), педагогическая деятельность которого имела гораздо большее значение, чем его сочинения. Иранец по происхождению, он как будто не имел случая (как Малик, судья по профессии) применить на практике свои

теории, – он был скорее умозрительным юристом. Три принципа характерны для его системы: преобладающее значение *рая* (личного мнения, основанного на здравом смысле) и *кыяса* (суждения по аналогии), исправленных по методу *истихсана*, аналогичному *истислаху* Малика и состоящему примерно в следующем: «В данном тексте аналогия в таком-то случае указывает на то-то; но в силу обстоятельств я считаю предпочтительным (ахсан) такой-то образ действия».

Теория Абу Ханифы сначала распространялась его учениками, главным образом на Востоке, затем ее поддержали султаны Сельджукиды, а еще позднее – султаны Османской империи. Что же касается учения Малика, то оно получило распространение преимущественно на Западе, в частности в Северной Африке. По сути дела, системы Малика и Абу Ханифы не так далеки одна от другой, как это может показаться с первого взгляда: если Малик был, быть может, более умерен в применении *рая*, то основное расхождение между ними было в вопросе о принципе *иджма*. Именно согласное мнение у Малика, ограниченное кругом мединских ученых, носило узкоместный характер. Правда, это ограниченное согласное мнение было вскоре расширено главой новой школы – Шафии (умер в 820 г.). Действительно, в то время как Малик считал применение согласного мнения (*иджма*) только возможным методом, Шафии возводил его в обязательный принцип как согласное мнение ученых мужей. Действуя таким образом, Шафии устанавливал своего рода непогрешимость мусульманской общины, единственной законодательной инстанции, действительно признанной исламом. Ведь после установления этого принципа мусульманские ученые могли (по крайней мере в теории) делать все, что им было угодно, при условии согласованности их действий. Ясно, что практически *иджма*, как всеобщее согласное мнение ученых всех времен, не может существовать. Прежде всего, встает вопрос: как достичь его? Ведь ислам не знал ни соборов, ни синода (первые мусульманские конгрессы по вопросу о будущем халифата состоялись только в XX веке). *Иджма* Малика была согласным мнением только мединских ученых. Ваххабиты еще более ограничивают ее: под термином «*иджма*» они понимают согласное мнение сподвижников Мухаммада.

В течение нескольких поколений благочестивые богословы ропщут против *бида* (нововведения), но со временем в качестве элемента *иджмы* его начинают допускать и в конце концов даже требовать. А выступления противников начинают рассматриваться уже как «*бида*». *Иджма* освятила, например, окончательную редакцию Корана, шесть канонических сборников хадисов, ежегодные праздники, установленные в честь Мухаммада, веру в его чудеса, в силу его заступничества перед Аллахом за грешных людей и культ святых. В частности, годовщина рождения Пророка (*маулид ан-наби*) была, таким образом, причислена к каноническим праздникам. Начиная с VIII века этот праздник рассматривается уже не как *бида*, а как *сунна*; его празднуют во всем

мусульманском мире в месяце раби аль-авваль. То значение, которое придавалось иджме, логически привело Шафии к отрицанию рая (личного мнения), ханифитского истихсана и маликитского истислаха. Он сохранил только кьяс – суждение по аналогии, заявив в своем «Рисала» («Послании»), что кьяс следует применять в тех случаях, о которых не говорится ни в Коране, ни в сунне, ни в иджме. Это сводило почти на нет роль этого метода. Итак, основы правоведения (усуль аль-фикх), по Шафии, можно расположить в следующем порядке в зависимости от их значения: Коран, сунна, иджма и кьяс (рай не считается твердой основой). Шафиитская теория, несмотря на свой эклектизм (а может быть, из-за него), не получила всеобщего одобрения. Крупный знаток хадисов Бухари, хотя сам он был сторонником шафиизма, включил в свой сборник хадисов главу, содержащую предания, не одобряющие рай и кьяс.

Ханбалитская школа носит имя своего основателя Ахмеда ибн Ханбалья (умер в 855 г.), бывшего ученика Шафии. В сущности, ибн Ханбаль, по правде говоря, не установил особой системы. Он, занимаясь со своими учениками, высказывал суждения по некоторым вопросам права, и его ученики пропагандировали его мнения. Согласно ибн Ханбалью, источником закона должно быть только священное предание, что иногда приводило его к признанию хадисов, достоверность которых подвергалась сомнению. Он был принципиальным противником каких бы то ни было нововведений (бида). Отсюда его крайний ригоризм и иступленное правоверие, которое иногда служило причиной кровавых конфликтов. Боковым ответвлением ханбализма явилось в XVIII веке движение ваххабитов, еще более враждебное всяким нововведениям.

Итак, мусульманское правоведение достигло своего зенита при Шафии. Его школа и еще три другие, существовавшие одновременно с ней, охватили весь правоверный мусульманский мир. От различных причин (поддержка правителей, предпочтение, оказываемое населением, пути сообщения и т. п.) зависело распределение правоверных мусульман по четырем юридическим системам:

Ханифитская школа (самая распространенная благодаря ее либерализму и её первостепенному значению, которое занимала Османская империя в мусульманском мире): Турция, Пакистан, Китай; имеются также приверженцы в Египте и Индонезии.

Шафиитская школа (наиболее распространенная после ханифитской): Нижний Египет, Хиджаз и Южная Аравия, Восточная и Южная Африка, Палестина и особенно Индонезия.

Маликитская школа (в свое время была господствующей в Испании): Северная Африка, Верхний Египет, Западная Африка, Судан.

Ханбалитская школа (ставшая мазхабом только в XII веке) пользовалась очень широким признанием в Сирии и Месопотамии, пока сельджуки не распространили там ханифизм; в XIV в. возродилась в

Сирии благодаря ибн Таймийе и его ученикам; в наши дни ее распространение ограничивается Саудовской Аравией.

Впрочем, суннитский ислам признает равное значение за всеми этими системами, которым присущи лишь несущественные различия (ихтилаф аль-мазахиб), относящиеся к применению закона (фуру аль-фикх), а не к его основам (усуль аль-фикх). Об этих разногласиях даже с одобрением говорится в одном хадисе.

...В стихах Корана перечисляются основные догматы:

«О вы, которые уверовали! Веруйте в Аллаха и Его посланника, и писание, которое Он низвел Своему посланнику, и писание, которое Он низвел раньше. Кто не верит в Аллаха и Его ангелов, и Его писания, и Его посланников, и в последний день, тот заблудился далеким заблуждением».

Другой стих дает этот перечень в более кратком виде. Вера (иман) должна соединяться с ихсаном (добродетелью) и с исламом (вручением себя Аллаху, чувством зависимости). Из этих элементов сложилась религия (дин) в широком смысле слова. В Коране встречаются слова «иман» и «ислам», употребляющиеся или одно вместо другого, или в четко разграниченных значениях. Например:

«Сказали бедуины: "Мы уверовали!" Скажи: "Вы не уверовали", но говорите: "Мы покорились, ибо еще не вошла вера в ваши сердца"».

Понятие «иман» служило предметом долгих споров между богословами, и в конце концов представители правоверия заявили, что вера «иман» состоит из трех элементов: внутреннего восприятия веры (тасдик, итикад), исповедания словом (икрар), совершения добрых дел (амаль). Эти догмы не были официально закреплены в исламе, как это было сделано в других религиях (например, христианский символ веры). Но ученые-богословы, особенно начиная с XI века, делали попытки кратко изложить основы мусульманской веры. Такого рода писания получили название «акиды».

Верующий, который искренне приемлет все три составных элемента веры, будет в числе избранных; тот, кто, приняв два первых из них, умрет в состоянии смертного греха (кабиры) без покаяния, будет осужден на загробные мучения. Но все же, по мнению правоверных, пребывание в огне после смерти следует понимать скорее как чистилище, чем как ад.

Источники: Массэ А. Ислам: Очерки истории. – М., 1982; Бартольд В.В. Ислам: Исторический очерк. – Пг., 1918.

Вопросы и задания

- *Какие источники мусульманского права упоминаются в тексте?*
- *Почему зародились разные юридические школы в исламе?*
- *Что было общего между школами в исламе?*
- *Поясните особенности каждой из исламских школ.*

1.5. Ваххабизм

В XVIII веке в Аравии возникло движение ваххабитов. Ваххабиты хотели вернуться к первоначальному исламу. Основываясь исключительно на тексте Корана и сунне, не допуская никаких толкований и разъяснений, они усматривали многобожие (ширк) во многих обычаях, уже давно допускаемых правоверными: в культе пророков, святых и могил. С их точки зрения, ни пророки, ни святые не могут в силу своей природы обладать познанием сокровенного, если только Аллах не дарует им его свыше. Считать их заступниками – значит ставить какую-то другую силу выше могущества Аллаха (только в день страшного суда пророк Мухаммад получит от Аллаха власть для заступничества).

Ваххабиты не допускали, чтобы почитали что-либо сотворенное, например, чтобы простирались перед могилой, даже если это могила пророка, или чтобы с благоговением обходили вокруг нее или целовали камень, считающийся священным. Они порицали суеверия (веру в счастливые и несчастливые дни, приметы, ворожбу), не разрешали клясться именем пророка или членов его семьи. Наконец, в обыденной жизни они запрещали спиртные напитки, табак, музыку, танцы и игры.

Ваххабизм, названный так по имени его основателя Мохаммеда ибн Абд аль-Ваххаба (умер в 1787 г.), произошел не от хариджизма (как можно было бы предполагать), а, по крайней мере теоретически, от ханбалитского толка, который тщетно стремился восстановить начальную сунну. В начале XIV века ханбализм оживил выдающийся богослов ибн Таймийя, противники которого ожесточенно спорили с ним; он умер в тюрьме. В XVIII веке М. ибн Абд аль-Ваххаб воспринял его учение и положил его в основу ваххабизма, суть которого заключалась в сильной реакции против быстро развивавшегося культа святых. Около 1740 года ибн Абд аль-Ваххаб и ибн Сауд объединились для того, чтобы вместе распространять ваххабизм: один взял духовную власть, другой – светскую. Они основали в Неджде государство, успехи которого встревожили Порту. В 1801 году они разграбили шиитские святилища, а в 1806 году, повторив подвиг карматов, взяли Мекку, разрушили мечети и кафедры, пощадив только Каабу. Затем они овладели Мединой и осквернили могилу пророка. После этого их набеги, приостановившие движение паломников, распространились на Сирию и Месопотамию. Именно тогда, в 1811 году, Мухаммед Али, незадолго до того истребивший египетских мамлюков

(противников Бонапарта), получил от Порты приказ обуздать ваххабитов. Он добился этого только к 1818 году, но его усилия пропали даром: ваххабитское государство вскоре было восстановлено.

Примерно в то же время в Индии, где пережитки язычества и культ святых господствовали с давних пор под влиянием брахманистского многобожия, Ахмед стал проповедовать подобное же учение. В наши дни ваххабизм как в религиозном, так и в политическом отношении восторжествовал в большей части Аравии. Он проник даже в сопредельные с ней страны – Месопотамию и Сомали, особенно после того как султан ибн Сауд низверг эфемерную хиджаскую шерифскую династию...

Источники: Массэ А. Ислам: Очерки истории. – М., 1982;
Бартольд В.В. Ислам: Исторический очерк. – Пг., 1918;
Ислам: Сборник статей. – М., 1931.

Первое и второе государства ваххабитов в Аравии

В наше время громкую известность приобрела мусульманская секта ваххабитов. В 1924 году ваххабитские войска, как казалось, неожиданно разорвали все хитросплетения английской дипломатии и быстро изменили политическую карту Аравийского полуострова. Возникновение этой секты относится ко второй половине XVIII столетия, когда среди недждийских племен появился страстный проповедник Мохаммед ибн Абд аль-Ваххаба. Он сам был уроженцем одного из малоизвестных местечек Неджда, где получил образование под руководством своего отца в духе наиболее ретроградного ханбалитского толка. Затем он старался расширить и углубить это домашнее образование, для чего посетил Медину, Мекку, Басру и Багдад, изучая мусульманское богословие и право. С особым прилежанием и увлечением этот странствующий студент изучал сочинения известного аскета и полемиста XIV века ибн Таймийи, который всю свою жизнь посвятил бесполезной борьбе с различными новшествами и заимствованиями, проникшими в вероучение и культ ислама. Он неустанно призывал своих современников-мусульман отказаться от чуждых наслоений, которые, как он учил, искажали их религию; единственное спасение он видел в бесповоротном возврате к порядкам, существовавшим в начальной мусульманской общине. Он наивно верил, что мусульмане легко и сразу могут вернуться к обстановке времен «арабского пророка», если только искренне захотят этого.

С неистощимым упорством фанатика ибн Таймийя всю жизнь боролся с представителями казенного правоверия, подвергаясь преследованиям и пыткам, и умер в дамасской тюрьме. Прошло четыре

века, прежде чем была сделана попытка провести в жизнь его учение. Ибн Абд аль-Ваххаб, внимательно изучая произведения мусульманских богословов и правоведов и пристально наблюдая жизнь современных ему мусульман, вполне соглашался с выводами непризнанного борца за первоначальную чистоту ислама. Вполне естественно, что с течением веков обряды и обычаи мусульман сильно изменились. В учение и практику ислама проникло много заимствований и нововведений, вызванных потребностями усложнившейся экономической, социальной и политической обстановки, в которой жили мусульманские народы. Иджма освящала своим авторитетом все новые установления и порядки, появившиеся в мусульманском обществе в результате его исторического развития.

Конечно, официальное учение ислама и общественно-политический строй мусульман в XIV, а тем более в XVIII веке резко отличались от учения и строя первоначальной мусульманской общины. В больших торговых городах Турецкой империи, в которых пришлось побывать ибн Абд аль-Ваххабу, буржуазия и чиновничество жили богато и весело. На улицах и в мечетях он встречал людей, носящих шелковые одежды и увешанных драгоценными украшениями; у себя дома эти богачи объедались лакомыми кушаньями, подаваемыми им на серебряных подносах, и неумеренно пили различные возбуждающие и одуряющие напитки из золотых кубков. Табак и кофе являлись неизбежными спутниками досуга и отдыха у большинства мусульман.

Суровый ханбалит, ум которого был односторонне развит изучением богословских сочинений, был склонен строго осуждать подобные излишества и роскошь. Его не возмущали ужасающая бедность и унижительное бесправие большинства его единоверцев наряду с непомерным богатством и узаконенным самодурством господствующего меньшинства. Он не задумывался над причинами имущественного и социального неравенства современных ему мусульман; существующий порядок он считал вполне разумным и законным. Смотри на мир глазами своего излюбленного автора ибн Таймийи, он разделял всех мусульман на праведников и грешников. К разряду грешников он относил всех тех, кто одевался в шелк, или носил украшения из золота, серебра и драгоценных камней, или курил табак, или пил кофе. Грех таких мусульман заключался в том, что они уклонились, как он говорил, от чистоты начального ислама, когда были неизвестны такие разорительные обычаи.

В Медине, где ибн Абд аль-Ваххаб корпел над старыми рукописями, он мог быть свидетелем суеверного почитания могилы «арабского пророка». Исторический образ «основателя ислама» был до неузнаваемости искажен благочестивым преданием. В представлении большинства мусульман Мухаммад превратился в какого-то мифического полубога, постоянного заступника своих многогрешных последователей перед престолом Аллаха. Многочисленные паломники, ежегодно

посещавшие «мечеть пророка» в Медине, молились над его могилой и склонны были воздавать «святому» мертвецу чуть ли не божеские почести. Вообще были широко распространены почитание святых и вера в чудесные исцеления на их могилах или от различных предметов, которыми эти чудотворцы пользовались при жизни. Поминование покойников, плач и вопли над могилами, постройка надгробных сооружений, являясь пережитками культа мертвых, глубоко вошли в обычаи ислама. Разнообразные монашеские ордена с самыми разными уставами, а также множество шарлатанов и святош нагло обманывали и обирали доверчивые и легковверные мусульманские массы. Все это возмушало и ужасало ибн Абд аль-Ваххаба не своей нелепостью и дикостью, а несоответствием, как ему казалось, с основными положениями «чистого ислама».

Ибн Абд аль-Ваххаб считал культ святых, установление монашества и почитание покойников безусловным проявлением многобожия. Будучи последовательным, он отрицал авторитет иджда, утвердивший все эти беззакония. Только Коран и раннее предание, засвидетельствованное ближайшими «сподвижниками пророка», могли служить, по его мнению, источниками веры, культа и права ислама. Все, что не подтверждается и не предписывается Кораном и ранним преданием, должно быть отмечено и уничтожено, как чуждое истинному исламу. Джихад – вооруженная борьба с немусульманами во имя торжества ислама – считался уже только историческим воспоминанием в Турции XVIII века. Но ибн Абд аль-Ваххаб признал, что «священная война» (джихад) является одной из главнейших обязанностей каждого истинного последователя «чистого ислама». Эта война должна быть объявлена в первую очередь тем нечестивцам, которые, называя себя мусульманами, осквернили начальный ислам чуждыми заимствованиями и превратили его в многобожие. Проще говоря, надо было воевать со всеми мусульманами ради обращения их на путь истинный. В поисках реальной силы для проведения коренной «реформы» ислама ибн Абд аль-Ваххаб обращался к различным влиятельным правителям, но всюду встречал насмешливо-отрицательное отношение. Непосредственное обращение с проповедью к мусульманской массе вызвало самое неблагоприятное отношение турецких властей к беспокойному проповеднику. Ибн Абд аль-Ваххабу предстояла незавидная карьера его знаменитого предшественника и учителя ибн Таймийи, то есть постоянные преследования и смерть в тюрьме. Однако изгнанный турецкими властями из Ирака, неутомимый проповедник нашел благоприятную почву для своего учения у себя на родине – в Неджде.

Арабские племена центрального аравийского плоскогорья Неджда издавна занимались земледелием в оазисах и скотоводством в степях. Среди этих оседлых, полуоседлых и кочевых племен стал обнаруживаться значительный хозяйственный кризис, который приводил их в состояние

глухого брожения. Появление ибн Абд аль-Ваххаба в Недже привело к тому, что местные племена выступили под лозунгами его учения.

Проповедь ибн Абд аль-Ваххаба, призывавшего к распространению своего учения силой оружия, совпадала с интересами его недждийских соотечественников. Само учение вполне соответствовало простым условиям жизни этих племен. Здесь можно было наблюдать отношения родового строя и натурального хозяйства. Мусульманское вероучение и культ отличались в этих местностях самыми примитивными формами. Ибн Абд аль-Ваххаб был радушно принят эмиром Дерьи, обещавшим ему помощь и содействие. Этот эмир, по имени Мохаммед ибн Сауд, был первым деятельным ваххабитом, как отныне стали называть последователей ибн Абд аль-Ваххаба. Число его приверженцев быстро возрастало, поскольку его проповедь способствовала объединению недждийских племен для общего предприятия.

Скоро ваххабиты показали жителям соседних областей свою силу и стремительность. В 1801 году ваххабитские отряды проникли в Ирак и заняли «святые» города шиитов – Неджеф и Кербелу. По преданию, в этих городах были погребены тела Али и Хусейна, которых шииты считают основоположниками своей религии. Значительные богатства скопились в этих местах предполагаемого погребения двух шиитских имамов в результате щедрых пожертвований и ежегодных приношений многочисленных паломников. Роскошные сооружения высились над могилами этих главных шиитских святых. Ваххабиты налетели неожиданно, как сокрушительный смерч пустыни. Они разрушили все признаки «многобожия», перебили всех сопротивлявшихся и пытавшихся оказать сопротивление и захватили богатейшую добычу. Вскоре после этого набега бурная лавина ваххабитов обрушилась на Хиджаз.

В 1803 году отряды ваххабитов уже стояли перед воротами Мекки, которая не могла оказать сопротивления их сокрушительному напору. Заняв город, они начали быстро и неуклонно проводить «реформу» ислама. Жители «святого города» скоро убедились, что кнут является великолепным средством для насаждения показной набожности. Немилосердно стегая плетью всех нерадивых в исполнении обрядов и совершении молитв, ваххабиты ввели образцовый внешний порядок: все делали вид, что заняты постом или молитвой. В Медине ваххабиты разрушили золоченый купол над «мечетью пророка» и наложили руку на сокровища, хранившиеся в ней. В знак протеста против общераспространенного почитания пророка они с остервенением плевали на его могилу. «Святые города» приняли унылый и постный вид, музыка и общественные увеселения были запрещены новыми господами положения. Приток паломников сильно сократился, а это значительно уменьшило доходы жителей Хиджаза. Особенно невесело и нелегко жилось под властью ваххабитов представителям культа.

Лишенная доходов и власти, местная знать должна была способствовать своим авторитетом успехам «реформаторской» деятельности ваххабитов. Глава местного духовенства одобрял в специальных фетвах все мероприятия вооруженных поборников «чистого ислама». Часовни, мавзолеи и прочие источники доходов, которыми кормились местные служители культа, были разрушены ваххабитами, а местный духовный глава не только не протестовал против такого «святотатства», но еще публично признавал, что такие деяния вполне соответствуют предписаниям религии.

Военные успехи ваххабитов возбуждали серьезные опасения турецкого правительства. Своими неожиданными набегами они беспрестанно тревожили пограничные области Сирии. Появляясь там, где их менее всего ожидали, они создавали состояние постоянной паники среди мирного населения и держали в напряжении турецкие гарнизоны. Для предотвращения ваххабитской угрозы требовались значительные военные силы, каковых не имелось в распоряжении константинопольского правительства.

Наконец усмирение ваххабитского восстания было поручено египетскому паше. Прошло уже около десяти лет со времени первого выступления ваххабитов, когда египетская армия, в 1811 году, высадилась в Ямбо. Однако борьба с ваххабитами представляла чрезвычайные трудности. Пока они находились в союзе с хиджазскими племенами бедуинов, египетские войска не могли добиться решительного перевеса над ваххабитами, которые не раз наносили им чувствительные поражения. По прибытии второй экспедиционной армии египтяне захватили все крупные центры Хиджаза и вытеснили врага. Это произошло только к концу третьего года военных действий. Ваххабиты были оттеснены, но не сломлены и не разбиты. Решительная победа могла быть одержана только в Неджде. Однако попытка проникнуть в эту область, к истокам ваххабитского движения, окончилась полной неудачей: с большими потерями вернулась египетская армия из похода по песчаной пустыне, не достигнув цели. С ваххабитами был заключен мир, который был тотчас же нарушен, как только прибыли свежие войска из Египта под начальством Ибрагима-паши (1816). Новый военачальник оставил неудачную тактику действия напролом. Путем подкупов, обещаний и интриг он отколол от ваххабитов племена, кочевавшие на подступах к Неджду. С их помощью он достиг центральной Аравии и нанес ваххабитам решительное поражение, завершнное взятием их столицы Дирьии. Ваххабитский предводитель был взят в плен, отправлен в Константинополь и там казнен в конце 1818 года.

Современникам казалось, что ваххабизм окончательно сломлен и обречен на жалкое вырождение в степях и оазисах Неджда. Однако наши годы явились свидетелями вторичного выступления ваххабитов. Многолетняя борьба и соперничество племен северного и южного Неджда

завершились победой ибн Сауда, который во главе южно-недждийских племен уничтожил своего северного противника – эмира из Шаммара. Тогда ваххабитские силы объединенного Неджда выступили в 1924 году против соседнего Хиджаза, правительство которого возглавлялось ничтожным и жалким королем Хусейном. Не встретив серьезного сопротивления, ваххабиты заняли «святую землю» мусульман и оказались обладателями двух «святых городов» – Мекки и Медины. Ваххабитское государство ибн Сауда простирается теперь от Персидского залива до Красного моря, гранича на севере с подмандатными арабскими государствами. Современные ваххабиты значительно отличаются от своих наивно фанатичных предков, захвативших те же области сто лет тому назад. Их теперешние организация и учение носят признаки большого усовершенствования. Ядром современного объединения ваххабитов является так называемый «ихван» («братство»). Такие братства ваххабитов состоят из трудолюбивых земледельцев, в мирное время занятых возделыванием плодородных оазисов. В случае военных действий они составляют наиболее дисциплинированные и боеспособные отряды ваххабитских ополчений. Оседание на землю и переход к земледелию являются одним из наиболее крупных фактов ваххабитской истории последних десятилетий. Одновременно с этим проникновение торгового капитала в среду ваххабитских оседлых и кочевых племен разлагает родовые отношения и натуральное хозяйство. В этом и кроются причины последнего движения ваххабитов. Религиозная программа ваххабитов вполне определенно выражена в речи их современного предводителя ибн Сауда, произнесенной в присутствии представителей индийских мусульман летом 1925 года. В этой речи он призывает всех мусульман обратиться к «старой вере благочестивых предков».

«Моя вера, — говорил он, — это вера благочестивых предков... Всякий раз, когда имеется ясный стих Корана, или подлинный хадис, или предписание, восходящее к первым четырем халифам или подтвержденное совместными поступками сподвижников пророка; когда возможно установить согласие четырех имамов, основателей правовых школ, или единодушное мнение их ученых последователей, строго придерживающихся Корана и сунны, во всех таких случаях я принимаю их веру и исповедую то, что исповедовали наши благочестивые предшественники».

Это является настоящей клятвой верности старым вековым устоям мусульманского правоверия. Разрушение часовен и гробниц не является теперь их главным занятием. Хотя и в наши дни они считают предписания древнего шариата непоколебимыми устоями людских взаимоотношений, а кнут – лучшим средством для создания набожного настроения, все же они принуждены делать много уступок современному исламу. Исламский конгресс, созванный правительством ибн Сауда в Мекке в 1926 году, показал, что представители современного ваххабизма могут легко

сговориться с деятелями правоверного суннитского ислама. Популярность ваххабизма среди сторонников различных «реформаторских» и модернистских течений в исламе показывает не силу ваххабитских «реформаторов», а слабость поборников обновления ислама.

Источники: Беляев Е. Мусульманское сектанство
// Ислам: Сборник статей. – М., 1931.

Вопросы и задания

- Прочитайте предложенные выше тексты.
- Найдите главные факторы, обусловившие появление ваххабизма в Аравии.
- Какое впечатление производят рассказы о жизни Мохаммеда Ибн Абд аль-Ваххаба?
- Дайте характеристику основных принципов учения ваххабизма.
- Сравните обстоятельства появления двух ваххабитских государств в Аравии.
- Обсудите эти вопросы с товарищами в группе.
- Напишите текст своей интерпретации событий, связанных с историей ваххабизма.

2. Ислам и западная цивилизация: поиски идентичности в XIX–XX веках

2.1. «Фирангистан» глазами мусульман: традиционный исламский взгляд на Европу

Вопросы и задания

- Выделите главные идеи предложенного текста.
- Как автор оценивает интерес мусульман к внешнему миру и Европе? Почему?
- Каковы основные идеи мусульманской концепции мира?
- Какую эволюцию прошла мусульманская концепция внешнего мира?
- Почему в восприятии мусульман Европа – «прибежище ужасной Несправедливости»?
- Согласны ли Вы с интерпретацией автором текста образа Запада (Европы) в мусульманском сознании?

...У мусульманского Востока не было концепции Европы как культурного, реально существующего организма по крайней мере до XVII века. Не было также большого интереса к этому району. «Бог знает, что там происходит», замечал один из наиболее признанных мусульманских историков ибн Халдун. Нет ничего, что можно узнать [научиться] у северных варваров, писал в 1068 году кади [мусульманский судья] Толедо Сайид ибн Ахмад: они больше похожи на животных [зверей], чем на людей. Даже географическая концепция Европы привлекала мало внимания классических арабских географов, которые предпочитали базировать свои деления на иранской теории мира, разделенного на семь кругов, а не на системе Птолемея — трех или четырех континентов. Один ибн Харрададхбих упоминал греческую систему и предлагал толкование [изображение] Европы («Аруфа»), но этот термин не снискал популярности.

Мусульмане делили мир политически на земли под управлением мусульман («дар аль-ислам») и земли под немусульманским управлением («дар аль-харб» — араб. «земля войны», территория, где ислам не действует, иными словами, все, что не входит в «дар аль-ислам»). Христианские земли на севере и западе формировали часть «дар аль-харб», и подразделялись по религиозным линиям на православный христианский мир «Рум» («Рим») и латинский мир «Фирангистан», землю франков. Оба этих термина, «Рум» и «Фирангистан» (по-арабски «ифрангия» — «ifrangia»), мусульмане восприняли от византийцев. Первоначально термин «франк» употреблялся мусульманами ограниченно, только в отношении обитателей империи Каролингов, и не применялся к испанцам, славянам или викингам, но впоследствии использовался в общем смысле. Следы старых расхождений можно обнаружить в записках о путешествии («сефаретнаме») османского посла в Швецию в 1732–1733 годах, который отмечал, что дома в Стокгольме не были такими же, как в Европе, вкладывая, таким образом, в слово «Европа» такое же ограниченное значение, какое вкладывалось ранее в термин «Фирангистан». Создавая путаницу, в Испании и Северной Африке термины «Рум» или «Фирангистан» не применялись в отношении испанских христиан, которые были известны под наименованием «джулалика» («Julaliqa»).

Несмотря на то что термин «Европа» чаще встречается в Османских источниках в течение XVII и XVIII веков, возможно вследствие присутствия европейских перебежчиков (ренегатов) на османской службе, он так и не заменил популярный «Фирангистан». Османские мусульмане продолжали считать себя, прежде всего мусульманами, а Европу — землей франкских христиан; в самом деле, Фирангистан стал особенно отождествляться (идентифицироваться) с Дар аль-Харб. Это было грешное (нечистое) место, полное грешных (нечистых) людей, которых никогда не упоминали без обычных проклятий. «Франки имеют такое же сходство с турками, как ночь похожа на день, — сообщал османский посол Людовику

XV и добавлял: – Если перевернуть турка вверх ногами, то получится франк».

Только в конце XVIII века и особенно в XIX веке османы и другие мусульмане начали рассматривать Европу как нечто общее: нации и государства, обладающие зримыми атрибутами и достойными, в определенном смысле, изучения и подражания. Несмотря на это запоздалое признание, оно оставалось восприятием небольшого меньшинства: для многих мусульман Европа сохраняла образ прибежища (логова) ужасной несправедливости (беззакония), каковой она всегда [по их мнению] и была.

Источник: Япп М.Е. Европа в турецком зеркале // Past and Present. – № 137. – November 1992.

2.2. Немецкие образы ислама в XIX веке

Вопросы и задания

- *Выделите главные идеи предложенного текста.*
- *Как автор оценивает интерес в Германии к Востоку? Почему?*
- *Каковы основные идеи в интерпретации Востока и ислама Фридриха Шлегеля?*
- *Как оценивал ислам Э. Ренан? Согласны ли Вы с этими оценками?*
- *Существенным ли было влияние интерпретаций ислама Ф. Шлегеля и Э. Ренана на российских публицистов и ученых XIX – начала XX века (см. ниже – раздел 2.3)?*

Немецкий философский дискурс XIX – начала XX века почти полностью игнорировал ислам. Немецкие духовные поиски на Востоке к тому же были связаны с Индией. Книга Фридриха Шлегеля «Язык и мудрость индийцев», опубликованная в 1808 году, лекции Гегеля о религии с 1829 года и записки Карла Маркса о Британской Индии являются главными вехами германского философского интереса к Востоку. Излишне упоминать, что относительно мифа и души, философской ностальгии и поиска истоков обращались к [древней] Греции. Даже когда стало ясно, что большая часть философского наследия мира Аристотеля пришла на запад через исламских философов, это не сделало исламскую философию более интересной и привлекательной.

Немецкий романтизм развил решающую новую идею о том, что миф и религия должны нести в себе существенные и чистые отношения с наукой... Фридрих Шлегель, скрываясь от несчастных германских событий, открывал Индию в уголках парижских библиотек. Он был первым, кто, оценивая Индию, высказал идею, что семитские народы не могут быть характеризованы [не имеют характерных черт] из-за

отсутствия у них «чистой методологии». Отсюда происходит идея о четких отличиях между семитскими и арийскими взглядами, которые были повторяющейся темой в культурной истории и теории немецкого ориентализма.

Неясно, насколько французский историк и теоретик цивилизации Эрнст Ренан был влиятельным в Германии, особенно среди немецких ориенталистов, и воздействовал ли на него Шлегель. Однако он [Ренан] сделал шаг вперед в эволюционном разъединении науки и мифа. Там, где не было неотъемлемой чистой культурной склонности [предрасположенности] к мифологии, – а это, как он считал, было характерно для семитских народов, – не было потенциала для укоренения любого восприятия современной науки. Эту идею об отсутствии мифологии среди семитских народов и потому недостатке у них высокой склонности к философии и науке он развивал в антиисламском памфлете «Ислам и наука» (1883) [«L'islamisme et la Science»].

Ренан, идеи которого воспринимались в качестве угрозы как иудеями, так и арабами, понимал эволюционное различие между людьми науки и одержимыми инстинктами верующими в глубокую древность как ценностное различие между теми религиями, которые вели к науке – индогерманские религии и христианство, и теми, которые не вели, а именно – иудаизм и ислам.

Источник: Стаут Г. Немецкие имиджи ислама и Востока в новое время. – Билефельд, 1997.

2.3. Поиски культурной идентичности в России XIX века и ислам

Вопросы и задания

- *Выделите главные идеи предложенного текста.*
- *Как автор оценивает «цивилизацию Петра Великого»? Согласны ли Вы с этой оценкой?*
- *Согласны ли Вы с авторской интерпретацией оценок русской элиты по отношению к Западу и Востоку?*
- *Согласны ли Вы с интерпретацией автором оценок русской элиты в отношении ислама?*
- *В чем состоят особенности интерпретации ислама П. Чаадаевым?*
- *Каким образом в общественном сознании русских и культуре России выстраивались отношения к Османской Турции и туркам?*

Культурное самоопределение и ислам

Общество, созданное Петром Великим, было союзом деспотизма и просвещения. Это означало неминуемое как символическое, так и субстантивное (действительное) отрицание Востока, мусульманского Востока, «азиатско-татарского» Востока, с которыми западное общественное мнение и многие русские интеллектуалы последовательно идентифицировали русское общество и его монархию. Тем не менее цивилизация Петра Великого и его последователей (наследников) были лишь имитацией европейских моделей. Она постулировала необходимость поисков самой себя (своей самобытности) и только своего – ни западного ни, естественно, восточного пути, без трудностей и внутренних или внешних разрушений, вытекавших из этого.

..Быстрое развитие самоопределения русской культуры проходило в XVIII – начале XIX века, и хотя западные модели оказали существенно влияние, они, тем не менее, воспринимались только на начальной стадии. Их изучение означало, в конечном счете, преодоление Запада – это признавал даже Петр I. Существуют многие примеры такого культурного мессианства.

Однако ни чрезмерно настойчивая самоуверенность, ни высокомерная наивность не могли препятствовать процессу пересаживания в русскую культуру различных аспектов европейской культуры и окончательной ее идентификации с последней. Это то, что стояло за той значительной ролью, которую занимало «рационально-сомнение» в русской ментальности. В свою очередь, это приводило к светским тенденциям, которые, с одной стороны, противопоставлялись христианской субъективности, искажавшей интерпретации ислама, а с другой – возвело барьер скептицизма на пути любого значительного проникновения в русскую духовность традиционно восточного типа...

...Расширение философских горизонтов русской культуры, таким образом, означало одновременные и более интенсивные поиски истинной сущности, которая наиболее ясно была выражена в заявлении: «Мы не Запад и не Восток». Тем не менее, многосторонняя привязанность европейской цивилизации, даже среди славянофилов, одержала победу в конце XVIII – первой половине XIX века. Казалось, только европейская культура могла предоставить ясные перспективы для «великих метаморфоз» социальных структур, политических традиций, моральных этических и интеллектуальных контрастов, которые существовали у все на глазах.

Радикалы, либералы, консерваторы

Такие утверждения как: «Русский народ был избран, чтобы стать бастионом на пути кочевников в Европу, и таким образом выполнил свой

исторический подвиг», стали клише в русских интеллектуальных кругах. Как убежденные западники, так и те, кто считал себя бескомпромиссными их оппонентами, опирались на рациональную, просвещенную, хорошо организованную правильную концепцию вселенной, которая всегда заставляла преодолевать антигармонию, хаос и «извечную темноту», заключенную в «дикой Азии».

Известный критик и мыслитель Виссарион Белинский, который боролся против как славянофилов, так и западников, очень плохо относился к тому, что, по его мнению, было явным или завуалированным «азиатским» влиянием в настоящем или прошлом России. Белинский называл допетровский период «китайским азиатским монархизмом», который не смог двинуть дальше «ржавые колеса его азиатской структуры». Белинский высоко оценивал Петра I, который благодаря его западным реформам вывел русский народ «со старых окольных путей на широкую дорогу всеобщей исторической жизни».

А. Герцен, как и В. Белинский, не предпринимал попыток оправдать татаро-монгольскую власть, это «варварское иго», или «ограниченность московского княжества», которое бросилось «под защиту креста греческой церкви», о которой он был весьма невысокого мнения. Однако если Герцен был весьма критичен по отношению к институционализированному восточному христианству, то он был еще более низкого мнения об исламе из-за его «ограниченного монотеизма».

Выдающийся представитель левого крыла Николай Чернышевский подчеркивал общий характер русской и западно-европейской истории даже более последовательно, чем А. Герцен. Н. Чернышевский называл русских спасителями Запада от «монгольского ига, которое они сдержали, не пустив его в Европу». Но иудейско-христианское священное писание (не только, но по словам Н. Чернышевского, просто «лживое учение», и по «варварское учение») и ислам вызывали у Н. Чернышевского большую неприязнь. Вот что он думал о Коране: «Я считаю, что отличием Корана от произведений арабской литературы является все, абсолютно все в нем либо глупо, либо отвратительно». Ясно, что эта чрезвычайно резкая атака на Коран предпринята в основном для того, чтобы обосновать главный аргумент Чернышевского о необходимости для России идти по европейскому пути.

Как и западники, славянофилы не жалели бранных слов в отношении ислама, воплощением которого, по их мнению, была Османская империя, угнетатель православных наций. Казалось естественным, в свете событий Крымской войны, которая велась против этой империи, что русская элита объединится на базе исламофобии. Но мы видим совершенно иную картину.

Петр Чаадаев заклеймил славянофилов за то, что «они бездумно поддержали войну... видя в ней реализацию своих обращенных в прошлое

утопий, начало нашей охранительной системы, отвергнутой нашими предками начиная с Петра Великого».

В широко обсуждавшейся в России статье «Восточный вопрос с русской точки зрения» один из выдающихся либералов Б.Н. Чичерин отвергал официальные декларации и лозунги славянофилов о том, что Крымская война является «священной войной» по защите прав христиан и христианской веры. Он утверждал, что если Турция и не заслуживала никакого сочувствия, то это не из-за ислама, а из-за ее политической системы, которая приводила к угнетению христиан. Он тут же задавал вопрос: «Но можем ли мы освободить угнетенных в Турции, если наша собственная социальная структура основана на том же фундаменте?».

На рост исламского национализма не могли не производить впечатления требования, выдвинутые русским либерализмом устами Б.Н. Чичерина (декларация свободы сознания, свободы общественного мнения, свободы прессы, свободы образования и т.д.), и сильная критика С.П. Мельгуновым политики Николая I в отдаленных районах страны, особенно в мусульманских областях. Однако существовала необходимость в более широких теориях, более соответствующих концепциям вселенной своего времени, с большим аналитическим и прогностическим потенциалом, теорий о реальном статусе России в связях Запада – Востока, теорий, способных преодолеть слишком негибкие доктрины исключительности и изоляционизма как западников, так и славянофилов.

В первой половине XIX века, тем не менее, не было заметной поляризации среди русских авторов, которые по тем или иным причинам касались мусульманского вопроса.

По мнению Чаадаева, ислам заслуживал положительного отношения потому, что был одним из ответвлений христианства. Эта мысль развивалась подробно в его «Философских письмах», таким образом, ослабляя «моральный барьер» между европейской и мусульманской культурой. Чаадаев приписывал исламу не функциональную, а теологическую роль потому, что это роль любой религии монотеизма, «религии откровения».

Однако для Чаадаева ислам был концепцией, существовавшей внутри христианства, феноменом, росшим и функционировавшим в его границах и по его законам. Для Чаадаева анализ ислама не был важен сам по себе, но в другом и, по его мнению, очень эффективном смысле – в прославлении роли христианства как всеобщего созидателя мира (творца, демиурга). Чаадаев помещает мусульман в первых рядах тех «не сознающих» или даже «латентных (скрытых) христиан», которые не понимают, кем они являются.

Идея об одинаковых законах развития как для Востока, так и для Запада отрицалась многими влиятельными европейскими и восточными авторами. Даже концепции и нормы международного права были

провозглашены европейскими специалистами как не применимые к Востоку (или к большинству восточных стран).

Важно отметить, что вырос миф, быстро набравший популярность в России, что Османская империя день ото дня становится все нежизнеспособнее. Этот миф укреплялся благодаря греческим иммигрантам, и больше всего Константину Ипсиланти. Антиосманизм естественным образом соединялся с традиционными антимусульманскими и часто с антикатолическими тенденциями. Существует множество примеров «метафизической ненависти» такого рода. Однако не следует делать вывод, что антиосманизм того периода неминуемо означал постыдную ненависть к самим туркам, поскольку теории, относящиеся к биологической неполноценности даже тех, кто попадал в категорию «мусульманских варваров», не имели реального успеха в российской культуре того времени. Так, например, согласно Василию Малиновскому [Директор Царскосельского лицея с 1811 года], «каждая нация имеет право управлять собой, передавая только ее внешние сношения международному праву». Следовательно, он поддерживал идею, что турки должны управлять турками: «Они знают друг друга лучше». Но они не знают, как над ними тиранствовать. В. Малиновский поставил правление татар над Русью наравне с властью султана над балканскими христианами. Он видел в Турции пример деспотической системы правления (но не самого худшего вида). Это было потому, что, согласно Малиновскому, в России вариант соединения законодательной и исполнительной власти создал «государство беззакония, худшее, чем турецкая автократия, потому что там Коран считается высшим авторитетом, чем власть султана, а кто в России остановит властителя святым словом?».

Следующий тезис, выдвинутый Николаем Карамзиным, должен был считаться преобладающим: поскольку Османская империя скоро падет и поэтому начнется «новая эра», которая будет вне всяких сомнений благоприятная для разума и человечества, путь европейского просвещения в Азию будет легким и прямым.

Источник: Батунский М. Ислам и русская культура в первой половине XIX века // Central Asian Survey. – 1990. – Vol. 4.

2.4. Структуры исламской идентичности

Вопросы и задания

- *Выделите главные идеи предложенного текста.*

- *В чем автор текста видит особенности ислама?*
- *Согласны ли Вы с интерпретацией автором текста понятия «исламский»?*
- *Можно ли согласиться с утверждениями автора об особенностях исторического ислама и его влияния на современный ислам?*
- *Существует ли исламское сообщество, основанное на классическом исламе?*
- *Что такое исламская идентичность?*

Ответ скрыт в том, смысле, который заложен в значении каждого из этих слов. «Исламским» является то, что действующие лица (акторы) делают из этого, и это «делание», конечно, обусловлено заметной традицией и преобладающими условиями. Граница считающегося исламским и неисламским устанавливается не исламом, а самими мусульманами: это значит, что ислам – это не пассивное вместилище исламских традиций, так же как их не «определяют» исламские наставления. Намеренные агенты (*purposive agents*), такие, как улама (улемы) и мусульмане, традиционно производили массу принципов, норм, практик и предпосылок, постоянно определяя и изменяя определение себя как «мусульман» относительно Корана и хадисов. Эти исторические и связанные с историей практики и принципы не являются, следовательно, темницей для мусульман, а предоставляют вместо этого намеренным агентам оценочные ресурсы для использования в поведении (образе действий).

Тогда, идентичность – это не целостность (единство), и она состоит из набора артефактов, происходящих из социальных отношений. [Множественные] идентичности следует рассматривать ситуационно и стратегически, потому что идентичности – «рамки родства (связей)». Идентичность должна изучаться с точки зрения участника, потому что личность (человек) принимает решения и придает законченный вид различным конфликтующим значениям в данной ситуации. Она создает свою идентичность относительно других и признает «другого» относительно как себя, так и другого. Наконец, личность (человек) создает карту (схему), чтобы определить его или её: карта идентичности включает социальный и политический ландшафт и существует для необходимого определения социальных и политических классификаций личности и общины (группы).

В рамках своих определенных политических и социальных границ мусульмане могут подчеркивать один из многих слоев идентичности: религиозную, этническую, племенную, территориальную или лингвистическую. Эти многие и сложные идентичности наделяют действующих лиц (акторов) возможностью создавать и обсуждать многочисленные параллельные значения и лояльности (преданности).

Таким образом, можно поставить вопросы: когда и при каких условиях слой исламской идентичности подчеркивается (акцентируется) больше, чем племенная или этническая идентичность? Может ли община обладать одновременно сознанием исламской и национальной идентичности? Когда и как исламская идентичность превосходит и окружает себя, или подчиняет себя этнической или другой лояльности (преданности), и при каких процессах исламская идентичность политизируется?

Назначение исламского политического мышления как формы макроидентичности должно пониматься как контекстуальный, относительный и ситуационный феномен.

Поскольку исламское политическое мышление дает контекст для этнонационализма во многих исламских общинах, исламское политическое сознание появляется как реакция на взаимодействие между внутренними (расширение государства, экономические условия) и внешними (международные структуры торговли и политических отношений) силами.

Теоретическая предпосылка, предложенная социологией, гласит: «реальность строится (конструируется) социально» – и служит определением доктринальных основ ислама (Корана и хадисов) из социально сконструированных исламских традиций. Мусульманский образ поведения и практик не может постоянно предсказываться из текстуальных основ.

«Исторический ислам» не совпадает точно с «доктринальным исламом». Мусульманские практики следует изучать через анализ «дискурсивных практик», как это определяет Мишель Фуко. Корпус анонимных исторических правил всегда определен временем и пространством, которые очерчены данным периодом и для данного социального, экономического, географического или лингвистического района, условий действия ясной (отчетливо произносимой) функции.

Источник: Хакан Явуз. Черты исламской идентичности // *Central Asian Survey*. – 1995. – Vol. 14. – № 3.

«Дискурсивная традиция» и развитие исламского сознания

Ислам – дискурсивная традиция, через которую реализуются индивидуальные потенциалности через обозначение идиом (языка), традиций, ритуалов и символов. Дискурсивная традиция – это не монолитная структура, формирующая человеческую активность, но скорее идиом активности (деятельности): приглашение участвовать в повседневных опытах общины. Дискурсивная традиция дает ясно понять, что исламская идентичность артикулируется индивидуальной активностью, языком традиций, институтов и законов.

Поскольку ислам не имеет существенной социальной и потенциальной структуры, изучение исламской идентичности должно

фокусироваться на самих мусульманах, а не на Коране и хадисах, даже если тексты предоставляют базис, по которому мусульмане оценивают идеи и идиомы (язык), предложенные исламской традицией для использования при принятии решений и действиях.

Необходимо посмотреть на исламскую идентичность в контексте матриц, взаимодействующих отношений, личностей, практик и событий. Различные интерпретации «мусульманства» оцениваются в сравнении с исламскими текстами — Кораном и хадисами и с контекстом, в котором имеет место поведение человека. Филип Хоури констатировал, что ислам «должен рассматриваться как средство выражения политических и экономических требований, а не как сам по себе импульс (побуждение), стоящий за этими требованиями», но будет большой ошибкой характеризовать ислам как чисто следственную (оформляющую последствия) структуру. К тому же действия мусульман не могут быть поняты теологически — а именно, в терминах конечной всеобщей (универсальной) цели, такой, как создание исламского государства.

Дискурсивная традиция исследует взаимоотношения между религией и политической властью не только в терминах (языком), как одна использует другую, для обоснования и установления status quo, но как происходит формирование религиозных практик внутри определенного властного контекста, поскольку соревнующиеся группы и личности одновременно конструируют конкурирующие интерпретации идеализированного ислама, чтобы поддержать свои воззрения.

Подходящим контекстом, в котором стоит понимать взаимоотношения между исламом и политикой, является контекст глобальных сил — колониализма, господства (доминирования) и мировой системы, а также местных норм и факторов. Например, можно заметить, что коммуналистская напряженность (столкновения) между малайцами и китайцами в Малайзии, а также турками и греками на Кипре не происходит на основе религиозных различий, а скорее сама религия приобрела политическое значение в соревновании за скудные экономические выгоды, безопасность или политическую власть.

Источник: Хакан Явуз. Черты исламской идентичности // Central Asian Survey. — 1995. — Vol. 14. — № 3.

Формирование исламского сознания

Вопросы и задания

- *Выделите главные идеи предложенного текста.*
- *В чем автор текста видит особенности формирования исламского мышления в целом?*

- *Поясните термины, встречающие в тексте: умма, самосознание, исламское политическое сознание (мышление), исламское национальное сознание, идентичность.*
- *Согласны ли Вы с интерпретацией автором текста особенностей формирования исламского политического сознания?*
- *Можно ли согласиться с утверждениями автора об особенностях исламской идентичности?*
- *Какие еще факторы влияют на формирование исламской идентичности?*
- *Приведите пример.*

Исламское сознание формировалось и очищалось через дискурсивные процессы, обсуждавшиеся выше. Что есть «исламское сознание (самосознание)»? Согласно религиозному учению, каждый верующий – член исламской общины (уммы); однако никто не может проследить (установить) происхождение унитарного исламского государства или исламского политического сознания из концепции уммы. Умма – это придуманная (существующая в воображении) община, группа людей, которые, возможно, никогда не видели друг друга, не разговаривали или даже не слышали друг о друге, однако знают о существовании общины верующих. Эта община проявляется в регулярных молитвах, чтении Корана, соблюдении религиозных праздников и в исламских символах. Исламская община, таким образом, основана на общих исламских практиках и ритуалах.

Имеет место как культурная, так и политическая верность исламской общине, но это не всегда переводится в политическое самосознание и едва ли руководит правительственной политикой. Скорее политизация исламской идентичности происходит в ответ на определенные социальные и экономические стимулы (раздражители). Исламское политическое мышление – политически укоренено и культурно оформлено, и поэтому оно не появляется в одно и то же время во всех мусульманских обществах. Его неровное развитие является результатом расходящихся (дивергентных) и меняющихся типов колониального проникновения и социальных перемен.

Исламское политическое мышление, в отличие от этнического национализма, который имеет тенденцию быть созданным интеллектуалами и стимулироваться различными методами до тех пор, пока не пропитает общество, может развиваться снизу или сверху. Задача религиозной элиты отличается от задачи националистической элиты: первая старается артикулировать или политизировать религиозные традиции и практики, которые уже существуют, тогда как последняя должна сконструировать этику национализма заново – более долговременный процесс. Таким образом, хотя обе идеологии имеют сходные конечные цели и похожи в том, что их границы подвижны (не

зафиксированы), и подчиняются постоянному приспособлению в ответ на меняющиеся социальные, экономические и политические обстоятельства, они существенно отличаются в процессах их создания и проявления. Главными признаками исламской идентичности являются:

- уникальная концепция власти и преданности (подчинения), которую она несет;
- специальное отношение к другим идентичностям, которое она развивает;
- особый метод ее создания – диалектический, не зафиксированный в тексте Корана и потому отраженный в ее границах, которые меняются в зависимости от главных кризисов.

Исламская идентичность несет в себе специальную и отличную от других концепцию власти (авторитета) и преданности, в которой власть и идентичность соотносятся и определяют друг друга: первая не может существовать без второй и наоборот. Особые типы поведения и персоны признаются авторитетными на языке рамок взаимоотношений. Таким образом, власть (авторитет) внедряется в установленные властно-управляемые роли, а эти роли, в свою очередь, социально конструируются в процессе практик. К тому же мусульмане четко выразили (артикулировали) свою реакцию на ухудшившиеся политические и экономические условия на «исламском языке» (идиоме), через который личность оценивает универсальные цели равенства, справедливости и свободы от угнетения. Таким образом, чтобы понять различные исламские ответы на проникновение Запада в XIX и XX веках, необходимо отделить социальные движения от их религиозных проявлений. Строительство наций-государств европейскими силами придало политический характер исламским символам, хотя эта политизация не происходила из Корана. Ношение «правильного» платья в Турции и Франции – это не религиозный феномен, а скорее поиски идентичности и признания. Ношение "правильного" платья для мусульманской женщины – это артикуляция ее самоидентификации.

Идентичность принимает форму или меняется в зависимости от личностного понимания отношений «Сам»/«Собственная личность» и «Другой»/«Иной». У мусульман есть множество идентичностей – локальных, национальных, региональных, племенных, лингвистических, этнических – в дополнение к их исламской. Исламская идентичность приобретает смысл в связи с этими сопутствующими, некоторые из них определяют друг друга, однако если нам необходимо определить как они приобретают политический смысл и трансформируются, то нужно понять все эти социальные и культурные категории в связи с тем, как отличается в главном или далеко от них стоит «Важный Другой». На микроуровне личное самосознание самого относительно к его осознанию других, и взаимоотношение между «Сам»/«Другой» – диалектическое. Османский панисламский «Важный Другой» был использован для

создания гомогенной (однородной) европейской идентичности, в то время как Мусульманский Турок выполнял эту роль для Европы XIX века и являлся существойственной антиномией (противоречием, парадоксом) в европейском определении «Сам»/«Собственная личность». Европейское истолкование варварского Мусульманского Турка, в свою очередь, повлияло на мусульманское понимание Западного Другого/Иного. Таким образом, оба «Себя» – европейское колониальное и мусульманское – зависят друг от друга из-за своего самоопределения [в дефинициях] и существования.

Установление ясно определенного «Другого» как противопоставление «Себе» не диктует исключительную и бесспорную форму самого «Себя». Идентичности могут меняться (трансформироваться) при определенных политических и социально-экономических условиях без переопределения "Другого".

Множественные идентичности являются относительными и составляют единое целое (интегативность). Личность может извлекать на первый план разные или зависящие от контекста черты идентичности. В таком случае не существует ни одной истинной, центральной идентичности или образа, в котором может находиться подлинная, аутентичная идентичность: существуют только культурные стратегии, которые могут быть использованы при столкновении с разнообразными ситуациями. Плюрализм племенных, лингвистических, региональных и религиозных идентичностей предлагает выбор из нескольких таких стратегий при принятии мер в разных конкретных ситуациях, в которых личность ищет значение своей среды. Распределение значений для разных элементов её мира является ключевым (существенным), если личность стремится к самореализации. Идентичности – культурные рамки, внутри которых мусульманские действия становятся значимыми, и воспроизведение исламской национальной внутренней идентичности полностью зависит от интернациональных внешних действий мусульман. Отсюда вытекает, что идентичности формируют мусульманское понимание социальных и политических условий. А эти идентичности, в свою очередь, сформированы социальными, экономическими и политическими условиями данного общества. В самом деле, общее понимание исламской идентичности не является устойчивым, а находит себя в постоянном движении, изменении контекста.

Однако определение и роль каждого из слоев (уровней) чьей-либо идентичности должно претерпевать изменения всякий раз, когда меняющаяся среда открывает необходимость для новых переговоров об отношениях между ними с целью нового базиса для самореализации. Разные слои (уровни) идентичности представляют разные стадии самосознания, к которому приходит личность, поскольку ищет согласования своего внутреннего мира с внешним.

Самореализация происходит потому, что личность раскрашивает (изображает) политический и социальный ландшафт в красках внутреннего сознания своей идентичности и, в свою очередь, наблюдает эту идентичность выраженной в политических и экономических институтах. Одним из главных изображений личностного политического пейзажа, в процессе которого обычно закладывается начало, а затем им манипулирует современное государство, является национализм. Процесс влечёт за собой создание «естественного гражданина», особый вид субъекта с определенным родом исторического мышления, с особым взглядом на власть и чувство себя. Для мусульман это означает, что национальные идентичности часто приобретают легитимность и удостоверяются через исламские символы.

Источник: Хакан Явуз. Черты исламской идентичности // *Central Asian Survey*. – 1995. – Vol. 14. – № 3.

2.5. Тенденции глобализации в исламском мире с конца XVIII века

Вопросы и задания

- *Объясните, как автор понимает термин «глобализация» в отношении исламского мира.*
- *Согласны ли Вы с применением этого термина по отношению к периоду XVII–XIX вв.?*
- *Как автор оценивает перемены, происходившие в исламском мире, и их причины?*
- *Согласны ли Вы с интерпретацией автором европейского влияния на ислам?*

...В новое, «постклассическое» время в исламском мире растут взаимосвязи (взаимоотношения) между его центральными регионами и расширяющейся периферией. Транснациональная сеть суфийского братства, религиозный центр и его обитатели, сеть личных связей выдающихся исламских ученых, по-видимому, приводят к тому же выводу. Местные и локальные перемены принесли рост религиозной активности в периферийных регионах, рост, который во многих случаях позднее усилился дальнейшими межрегиональными контактами. Они привели к изменениям религиозной репутации различных общинных групп, которые постепенно усиливали свое локальное и международное положение (репутацию). Период с конца XVII века до начала XIX века, наверное, был решающим в этом отношении во многих районах

исламского мира. Удивительное расширение сети религиозного обучения и средств связи может быть с уверенностью названо глобализацией его самого [исламского мира]. Однако религиозный центр сам переживал важные изменения в связи с этим развитием.

Остается поставить вопрос: как рост взаимосвязей различных уголков [исламского мира] может соотноситься с зарождавшейся мировой системой экономических и политических связей, которые, как считают, в основном сформировались в тот же самый период? Европейское влияние, важное в определенных районах, все еще оставалось маргинальным (незначительным, несущественным) и даже не заметным во многих других, и, будучи таковым, оно часто ощущалось только как косвенное. Во многих районах мусульманское влияние и власть в действительности стали еще прочнее, чем ранее. Иногда этому предшествовала европейская экспансия, иногда это происходило одновременно с ней. Описанные перемены в социальных и общинных структурах и в религиозных отношениях шли по своим собственным логике и правилам.

Возрастание степени мусульманской социальной активности и динамизма, действительно, можно обнаружить во многих регионах в этот период, с иногда удивительными параллелями в развитии самой Европы. Тенденция глобализации исламской культуры, которые привели, начиная с XVII века, к серьезным изменениям внутри исламской орбиты [сферы], должно уделяться серьезное внимание, если мы хотим прийти к лучшему пониманию мусульманских обществ в современном мире.

Источник: Рейхмут С. Взаимодействие факторов местного развития и транснациональных отношений в исламском мире // Мусульманская культура в России в XVIII – начале XX века. – Берлин, 1998.

2.6. Панисламизм: идеология и организация

Вопросы и задания

- *К какому виду исторических источников Вы могли бы отнести эти тексты?*
- *Назовите главные идеи текстов.*
- *Какие силы, по мнению авторов текстов, препятствуют единству мусульманского мира?*
- *Как авторы текстов относятся к существующему мировому порядку?*
- *Предлагают ли авторы текстов меры по изменению мирового порядка? Какие?*
- *Что именно предлагают авторы текстов мусульманам Кавказа?*

- *Согласны ли Вы с описанием авторами текста этнических и лингвистических границ распространения ислама?*
- *Можно ли считать, предложенную авторами текстов программу радикальной, воинственной или либеральной, умеренной?*
- *К какому направлению идеологии, на Ваш взгляд, можно отнести этот текст?*

1. Исламский союз, 1871 год

(Отрывки из памфлета «Unite Islamique». Главный лозунг памфлета «Au Feu» – «Огонь!»)

...Османское единство сменилось исламским единством. Последнее, как и первое, было недостаточно веским для читателя (парижской газеты «La Turquie»). Улыбка сострадания – самое большое, что сопровождало тех, кто принимал всерьез первую или вторую мечту. Возможно, кто-то мог надеяться, что исламское единство вскоре осознает свое небытие (фикцию) и исчезнет при столкновении со здравым смыслом. Однако все повернулось по-другому: равнодушие публики ободряло слишком смелых новаторов. Без противоречий они принимали себя всерьез и торжественно пронесли свои утопии от Константинополя до Вены и других европейских столиц. Их теории везде получали признание. Наиболее просвещенные или наиболее внимательные, постигая химеру этой унитарной исламской мечты, возможно, думали, что это невинные грезы, и, таким образом, оставляли мечтателям их сладкие иллюзии. Вероятно, они не могли понять, что эти мечтатели были скорее агитаторами, которые готовили общественное мнение преднамеренным и талантливym образом, принимая молчание презрения (неуважения) как молчание уважения и приверженности. В результате исламское единство, везде восхваляемое и нигде не критикуемое, доказав свою жизнеспособность, стало уже школой [мысли], проповеди и действия.

2. Письмо комитета «Единение и прогресс» мусульманам Кавказа, 22 сентября 1906 года

(Отрывок)

С мусульманами плохо обращаются везде, не только на Кавказе. Христиане, считая, что поговорка «сильный всегда прав» действует, и не уважая ничего, кроме нее, везде преследуют мусульман, которых они считают слабыми. Европейские правительства боятся даже термина «союз ислама», как он именуется христианами. Это ли не является лучшим доказательством того, как сильно боятся наши враги союза мусульман?

Вся Африка, от ее северной точки до другого конца, населена мусульманами. Страны от Адриатического моря до границ с Китаем, непрерывная цепь, не только созданы религиозной мудростью единой веры, но и оккупированы тюркской расой, говорящей на одном языке. За исключением Африки и Индии, стоит только этой тюркской расе объединиться, как она сможет создать самое величественное государство в мире. Если это так, почему этот союз не был достигнут? Разве ответом на этот вопрос не являются «невежество (незнание) и безразличие»? Мы не можем считать вызывающей открытую борьбу за Союз Ислама. Поскольку мы уверены в том, что Величественная Османская [империя] является первым принципом сохранения Ислама, мы хотим, главным образом, ограничиться реформой Османского правительства в разумное и законное. Вы должны проявить упорство в образовании, которое закладывает основы единства. Мы приняли турецкий язык в Стамбуле. Турецкий язык будет хорошо помогать вам в продолжении образования и подготовит в будущем почву для объединения людей единой нации...

Письмо подписано доктором Низамом и доктором Бахаиддином от имени комитета «Единение и прогресс».

3. Донесение французского дипломатического представительства в Гааге, 1907 год

Вашему превосходительству известно, что подполковник турецкой армии по имени Исмаил Хакки написал письмо известному Нур Мухаммед Акуну, мусульманскому аристократу с острова Ява, с целью получения подробной информации об исламизме на Яве и Суматре. Исмаил Хакки Бей, офицер личной гвардии султана, кажется, интересуется информацией о разных народах, которые могут участвовать в паломничестве в Мекку, под видом изучения возможности строительства железной дороги в Хиджазе. Деятельность подполковника Исмаила Хакки не в первый раз привлекает внимание моего правительства. 15 мая 1906 года генеральное представительство Франции в Тунисе информировало господина Константа (Konstans) о том, что этот офицер собирал статистическую информацию о населении регентства [Туниса], заказав пересылку ему ответа через немецкое почтовое отделение в Стамбуле. Посольство [Французское посольство в Стамбуле], будучи заранее предупрежденным, попросило нашего генерального резидента [в Тунисе] не давать ответа. В августе того же года мое правительство узнало, что тот же офицер обратился к губернатору Дагомеи, Сенегала и Нигера, генеральному консулу Мавритании и разным чиновникам Французского Конго с вопросами о статистической информации о мусульманском населении в их странах.

Генерал-губернатор [Французской] Западной Африки решил, что на эти запросы не следует давать ответа. Следует отметить, что подполковник Исмаил Хаки – сын Его превосходительства Тевфика Паши, министра иностранных дел султана. Последний с готовностью подтверждает, что его сын собирает подробные данные о мусульманском населении во французских, британских и голландских колониях. Исмаил Хаки, несмотря на свои 23 года, является военным советником султана; очевидно, чтобы угодить своему имперскому хозяину, он предпринял изыскание, которое будет благосклонно там принято. По словам его отца, однако, не следует рассматривать его деятельность как одного из тех агентов, задачей которых является панисламская пропаганда. Но там есть еще один Хаки Бей, который является активным агентом этой пропаганды; это Ибрагим Хаки Бей, юридический советник Величественной Порты. С 1902 года он был посредником панисламистского агента, посещавшего Китай и Японию в то время. Это тот самый Ибрагим Хаки Бей, который поддерживал близкие отношения с Хуальдийя Салахом, самозванным «Президентом Центрального исламского комитета», человеком, содержавшимся в 1906 году в тюрьме в Оране [Алжир].

Это тот самый юридический советник Ибрагим Хаки Бей, который недавно представлял в Париже Величественную Порту во время третейского суда...

Вопросы и задания

- *К какому виду исторических источников Вы могли бы отнести этот текст?*
- *Назовите главные идеи текста.*
- *О каких политических деятелях сообщает текст?*
- *О каких событиях сообщает текст?*
- *Что именно насторожило европейских дипломатов?*
- *Согласны ли Вы с описанием авторами текста событий, связанных с попытками распространения ислама?*

4. Из докладов русской секретной полиции о панисламизме, 1911–1912 годы

Идея панисламизма появилась 27–28 лет назад в Африке, между Абиссинией и Суданом, в районе Матаама* и называлась «Иттихат

* Этот рассказ о появлении панисламизма в Африке и его распространении на другие территории не отражает реальных событий. Единственной исторической параллелью является Махдистское движение в Судане в обозначенное время (1883–1884), но оно имело ограниченное влияние за пределами Судана.

Исламией» или «Лига союза мусульман». Покровителем этой лиги был шейх Омер-Эджель-Рубини-Мехди, французский католик из Алжира по происхождению, который возглавлял пятимиллионное племя Данакиль. Панисламская лига появилась после завоевания африканской территории европейцами. Вскоре после этого другой шейх Эбу-эль-Тоими, во главе 1 800 000 мусульман – сомалийцев, суданцев, нубийцев, и Галла (Gallas) присоединился к лиге, объединившись с вышеназванным шейхом. Оба развернули активную деятельность, рассылая эмиссаров во все концы света с пропагандой среди мусульман, и в результате этого появились ярые сторонники панисламизма среди афганцев, туркменов, индийцев, китайцев, японских мусульман и турецких курдов. Их целью было создание сильного, могучего многомиллионного исламского государства. Программа лиги заключалась в следующем: объединить мусульман независимо от того, где они находятся; распространять через секретные памфлеты учение Мухаммада среди русских и христиан, чтобы нанести вред православной вере; тайно вмешиваться в политику европейских государств, особенно России, и как можно больше вредить последней; насаждать секретных агентов в каждом русском городе для того, чтобы иметь под рукой людей, всегда готовых к действиям; тайно снабжать своих агентов деньгами, оружием и последователями; проводить пропаганду среди русских мусульман, которые еще не присоединились к лиге ислама.

Это фанатичное движение, во всем поддерживаемое младотурецким и младоперсидским комитетами, значительно распространилось в последнее время в России – в наибольшей степени в Крыму, на Волге и в других частях империи. В Баку, Казани, Оренбурге [и Елизаветполе] оно полностью в руках младотурок, и значительная часть интеллигенции [там] не обсуждает ничего, кроме программы партии "Единение и прогресс"... Главный принцип, на котором фокусируется современное панисламское движение и который, так сказать, является его духом, выражается пропагандистами, старающимися внедрить в умы простых мусульманских масс – союз всего исламского мира под руководством Турции, вплоть до создания пантюрокской республики*.

Известные мусульманские журналисты, как турецкие так и русские, совершили недавно великое открытие племен, принадлежащих к их расе, с целью объединения их в общую мусульманскую федерацию... Статуты международных исламских конгрессов, собиравшихся в Каире и Стамбуле, преследуют ту же цель.

Панисламисты демонстрируют большую энергию в своей устной пропаганде о внутренней жизни мусульман России, привлекая их

* Этот рассказ может служить характеристикой панисламистских страхов царской полиции.

внимание, особенно в мусульманских средних школах, медресе (семинариях)...

...В последнее время идеи панисламизма начали интенсивно распространяться среди мусульманского населения империи, в основном в среде подрастающего поколения при помощи татарских школ и семинарий, которые полностью независимы под руководством мулл, фанатичных пропагандистов панисламской идеи.

Вопросы и задания

- *К какому виду исторических источников относится этот текст? Определите его жанр, особенности.*
- *Назовите главные идеи текста.*
- *О каких политических событиях сообщает текст?*
- *Что именно насторожило служащих царской полиции?*
- *Согласны ли Вы с описанием авторами текста событий, связанных с распространением ислама? Нет ли в их интерпретации преувеличений?*

5. Цели Организации мусульманских народов, май 1952 года

«Муназзамат аль-шууб аль-исламийя, Ахдаф». Манифест малоизвестной организации, возможно, появился в Карачи (Пакистан). Сохранился лишь текст на арабском языке.

Мы, представители мусульманских народов, обращаем внимание на прошлое мусульман, когда они были едины и уважаемы за их вклад в человеческую культуру — в юриспруденцию, филантропию и мир [признаваемый его последователями не меньше, чем оппонентами ислама]. Мы обсудили также бедствия и несчастья мусульманских народов, вызванные нарушением среди них единства, которое привело к господству империалистических сил, иногда поддержанных [местными] деспотическими правительствами, как попрание всех прав народов, [все это] привело к политическому рабству, экономическому порабощению и социальной анархии. По этим причинам, в то время как разрушительные империалистические силы ссорятся между собой, готовят к войне губительные вооруженные силы, создают носящие разные наименования блоки, мы, нижеподписавшиеся представители мусульманских народов, решили объединить силы добра в исламском мире в исламский союз за справедливость и филантропию, с целью избавиться от остающихся цепей. Этого [мы достигнем], создав международную организацию, которую мы

назвали «Организация мусульманских народов» и у которой будут следующие цели:

первой целью организации является укрепление исламской веры среди мусульман и ее упрочение высокой моралью и отправлением всех служб в духе великодушного ислама;

освобождение мусульманских народов политически, экономически от иностранного владычества и объединение всех их сил и ресурсов во имя блага их народов и государств;

улучшение интеллектуальных и материальных условий личности (человека) в исламских районах (землях), с целью гарантий ее социальных и политических прав, работы во имя установления и поддержания экономической справедливости среди мусульманских народов, в соответствии с принципами ислама, оповещение их об истинной культуре и защита их от факторов упадка, препятствующих их прогрессу, — до тех пор, пока исламские страны не займут подобающее им место среди других наций;

расширение перечня иностранных языков, преподаваемых в исламских районах, с целью содействия взаимопониманию, и поощрение преподавания языка Корана среди мусульманских народов, поскольку это язык их религии, которым они должны владеть;

организация будет стараться укреплять экономические и культурные отношения в мусульманских районах и распространять взаимопонимание и любовь между отдельными мусульманами и общинами.

Вопросы и задания

- *К какому виду исторических источников Вы могли бы отнести этот текст?*
- *Возможно ли проверить достоверность текста источника?*
- *Существуют ли в тексте указания на реальные события, страны, исторические факты и т. п., позволяющие проверить его достоверность?*
- *Назовите главные идеи текста.*
- *Какие силы, по мнению авторов текста, препятствовали единству мусульманского мира?*
- *Присутствует ли в тексте критика внутренних сил, разрушавших единство мусульман?*
- *Как авторы текста относились к существовавшему мировому порядку?*
- *Предлагали ли авторы текста меры по изменению мирового порядка? Какие?*
- *Можно ли считать предложенную авторами текста программу радикальной, воинственной или либеральной, умеренной?*

6. Проект конституции Содружества Исламских Государств, 1969 год

Этот проект был подготовлен Абдул Хамидом, пакистанским судьей в отставке и бывшим секретарем министерства юстиции. Текст был опубликован в журнале «Аль-Ахибба» [Лахор]. № 1/2. Октябрь 1969.

Введение

Существует давнее стремление (потребность) в большинстве мусульманских стран создать Содружество, или Ассоциацию, или Конфедерацию исламских стран, с тем чтобы в ней они могли сплотить свои силы против агрессии со всех концов мира и объединить свои ресурсы для экономического и материального развития. Международные договоры, судя по опыту, предлагают более слабые связи. С этой целью был подготовлен проект конституции Содружества Исламских Государств, который сейчас представлен исламским государствам и мусульманам всего мира. Любая критика или предложения будут приняты автором с благодарностью, и он воспроизведет текст в свете такой критики и предложений.

Конституция разделена на две части: «Основная часть» и «Факультативная часть». Добавление к «Основной части», в котором суверенитет оставляется почти нетронутым, — очень важное, и начинать можно именно с этого: без потери действующего суверенитета. После этой вступительной части, в факультативной части, суверенитет слегка затрагивается в целях организации совместной обороны, однако приобретения в сравнении с потерями — огромны.

Тем не менее, Содружество все же может быть образовано без этого добавления в факультативной части.

Если таковой будет воля Бога и мусульмане всего мира объединятся по плану этого течения, они станут членами одной нации — «уммы», которая является коранической концепцией национальности для мусульман всего мира.

Проект конституции. Основная часть

Статья 1. Создается Содружество Исламских Государств, далее именуемое «Содружество», которое будет состоять из исламских стран, составивших Содружество в самом начале, и тех исламских стран, которые присоединятся к Содружеству позднее.

Статья 2. Понятие «Исламское государство» в данной конституции обозначает государство, где существуют следующие условия:

(а) если формой правления является монархия, король – мусульманин по вероисповеданию и не менее 55 процентов граждан государства – также мусульмане;

(б) если формой правления государства является республика, не менее 66 процентов граждан исповедуют ислам.

Статья 3. (1) Вступление не менее чем пяти исламских государств будет необходимо, чтобы основать Содружество путем выполнения «Инструмента основания» по форме, предложенной в плане «А».

(2) Любое другое исламское государство сможет присоединиться к Содружеству, исполняя процедуру вступления по форме, предусмотренной в плане «А».

(3) Мусульманское государство, выполнившее процедуру вступления, становится государством-членом Содружества.

(4) Содружество перестает существовать, если в любое время в нем будет состоять менее пяти государств-членов.

Статья 4. Государство-член, подав заявление, может в любое время выйти из Содружества.

Статья 5. (1) Создается Совет Содружества, который будет состоять из трех представителей от каждого государства-члена и который будет либо избран, либо назначен по установленной позднее форме.

(2) Совет Содружества подлежит роспуску и перестает существовать, как только прекращается деятельность Содружества.

Статья 6. (1) Три представителя в Совет Содружества от государства-члена с республиканской формой правления будут избираться законодательными органами государства по форме, принятой этой легислатурой.

(2) Три представителя в Совет Содружества от государства-члена с монархической формой правления будут назначены королем государства по форме, определенной им самим, но предпочтительно после консультаций с легислатурой государства, если она существует, или после консультаций с любым подобным органом, представляющим общественное мнение государства.

Статья 7. (1) Государство-член может отозвать любого своего представителя в Совете Содружества на основе такой же процедуры, по которой представители были назначены или избраны, и предложить другого представителя на его место.

(2) Вакансии, открывающиеся среди представителей, могут быть заполнены по процедуре, по которой представитель был избран или назначен.

Статья 8. Совет Содружества будет избирать президента и вице-президента совета по форме, изложенной в разработанных советом правилах.

Статья 9. (1) Совет Содружества будет обсуждать вопросы, поставленные перед ним, и принимать по ним решения.

(2) Вопросы, затрагивающие интересы одного или более государств-членов, могут быть поставлены перед советом для обсуждения и принятия решений, и решения, принятые советом, будут обязательными для государств-членов.

Статья 10. Совет Содружества выработает правила своей работы, и эти правила составят формы (процедуры), по которым вопросы будут ставиться перед советом и будут приниматься решения.

Статья 11. Любое решение, принятое Советом Содружества, будет обязательным для государств-членов, и государства-члены берут на себя обязательство исполнять решение в своем государстве путем принятия как можно более эффективных законов.

Статья 12. За исключением условий данной конституции и решений Совета Содружества, государства-члены сохраняют полный суверенитет в своей внешней и внутренней политике.

Статья 13. (1) Гражданин государства-члена будет гражданином Содружества (далее именуется «гражданин Содружества»), но, получив гражданство Содружества, он не потеряет право своего гражданства или национальности.

(2) Гражданин Содружества, обладающий паспортом, выданным его правительством, будет обладать правом въезда и передвижения по любому государству-члену Содружества без какой-либо визы, до тех пор пока государство-член не наложит, по причинам здоровья или соображениям безопасности, ограничения на его въезд или передвижение по стране.

Статья 14. (1) Ни одно государство-член не может объявить войну другому государству-члену.

(2) Если возникает какой-либо спор по существующему или вновь возникшему вопросу между двумя или более государствами-членами, он должен быть передан в Совет Содружества, обсужден и решен там, и решение, принятое после обсуждения, будет обязательным для спорящих государств. Государство-член, отказавшееся признать решение, прекратит свое членство в Содружестве.

Статья 15. Ни одно государство-член не будет оказывать никакой помощи в ведении войны иностранному государству, воюющему с государством-членом, но, с другой стороны, будет оказывать такую помощь государству-члену всеми имеющимися у него средствами, не противоречащими обязательствам по его договорам.

Статья 16. Каждое государство-член предоставит другим государствам-членам статус наибольшего благоприятствования в отношении ввоза любых товаров, произведенных в других государствах-членах, в отношении тарифов и других налогов.

Статья 17. Любые два (или более двух) государства-члена могут заключать соглашения о создании совместных предприятий для экономического развития в своих государствах на таких условиях, которые

они согласуют сами или которые могут быть определены Советом Содружества.

Статья 18. (1) Обязанностью каждого государства-члена будет содействие распространению исламской идеологии в государстве и оказание помощи в этом другим государствам-членам в форме, определенной Советом Содружества.

(2) Обязанностью государства-члена будет содействие распространению чувства братства среди граждан Содружества такими средствами, которые могут быть определены Советом Содружества.

Статья 19. Должен быть создан Фонд Содружества, в который будут делать взносы государства-члены в суммах, определяемых Советом Содружества.

Статья 20. Должно собираться не менее одного заседания Совета Содружества каждый год. Место и время такой встречи может быть определено Советом.

Статья 21. Ежегодный доклад о доходах и взносах в Фонд Содружества, а также расходах, понесенных из этого фонда, должен представляться Совету Содружества, и никакие расходы из Фонда Содружества не могут быть проведены без одобрения Совета Содружества.

Статья 22. Совет Содружества может изменить эту конституцию большинством голосов (не менее двух третей) своих членов.

Дополнительная часть

Статья 1. (1) Государство-член может присоединиться к Содружеству по всем или любому из предложенных ниже предметов, которые будут именоваться «предметы ведения Содружества»:

- (a) Оборона.
- (b) Международные отношения.
- (c) Совместное экономическое развитие.
- (d) Торговля и коммерция.

(2) Государство-член укажет в процедуре вступления предметы, в отношении которых государство присоединяется к Содружеству.

Статья 2. Государство-член, присоединившееся к Содружеству по предмету ведения Содружества, будет связано решениями Совета Содружества в отношении этого предмета, но решения будут приниматься только голосованием государств-членов, которые присоединились по этому предмету.

Статья 3. Государство-член после присоединения к Содружеству по вопросу международных отношений может вступать в договорные отношения с любым зарубежным государством, но такие договорные отношения не должны вступать в конфликт или подрывать репутацию (умалять) решений Совета Содружества.

План А

Процедура вступления (присоединения)

Я... король... (или президент Республики...) властью, принадлежащей мне по праву, настоящим объявляю о присоединении (вступлении) в Содружество Исламских Государств на договоренностях и условиях, включенных в основную часть конституции упомянутого Содружества.

Вопросы и задания

- *Определите вид и тип исторического источника.*
- *Выделите главные идеи документа.*
- *Почему автор документа обращает внимание в своем комментарии на проблему сохранения суверенитета?*
- *Каковы главные государственно-правовые основы документа? Какие системы права послужили образцами для составления документа?*
- *Согласны ли Вы с определением «исламское государство», введенным в текст конституции?*
- *Сравните основные положения документа о создании Содружества с известными Вам конституциями/уставами международных организаций.*
- *Можно ли считать предложенный автором текст конституции радикальным/воинственным или либеральным/умеренным?*
- *Применяются ли в тексте конституции идеи международного арбитража? Насколько полно?*
- *Какие из статей конституции Содружества, на Ваш взгляд, трудно выполнимы?*
- *Насколько важны в конституции (будущем Содружестве) проблемы ислама?*

7. Манифест Афганской исламской студенческой федерации, 1985 год

(Отрывки)

1. Цель создания: Фундаментальной целью образования студенческой федерации является распространение солидарности и концепции единства среди исламской молодежи Афганистана и стойкости против жестокого врага и кровавого коммунизма.

2. Солидарность среди авангарда революции: Афганская исламская студенческая федерация будет напрягать все силы для укрепления единства среди исламских сил и уничтожения споров и

разногласий среди них, что является главной задачей всей исламской нации Афганистана. Это считается главным обязательством федерации.

3. Единство среди героев войны: укрепление единства среди героев, бесстрашно сражающихся против кровавых русских на разных фронтах, является целью федерации и требует уважения ко всем военным лидерам и изображения их всем населяющим мир как настоящих и единственных представителей героической нации Афганистана.

4. Солидарность с исламскими организациями: Афганская исламская студенческая федерация (ASIF) причисляет себя к тем, кто борется под флагом монотеизма против коммунизма и страстно (горячо) выражает свою ненависть и отвращение (антипатию) ко всем неисламским организациям...

Политический статус

...8. Вражда против ислама: мы считаем, что некоторые правительства в исламских странах, являясь врагами ислама, поддерживают враждебное отношение к нашему Священному Исламскому Джихаду и встают на сторону русского вторжения в Афганистан.

9. Единство исламского мира: мы требуем положить конец всем конфликтам и противоречиям среди исламских наций, искоренения всех интриг (заговоров) мировых колонизаторов среди мусульман, и от имени суннитов и шиитов мы считаем весь исламский мир одной объединенной и братской *нацией*.

10. Положение в исламском мире: мы требуем полной всемирной солидарности мусульман и полной поддержки проблем исламских стран.

11. Освобождение Исламской Нации: освобождение всех исламских наций, находящихся под властью мировых сверхдержав, и восстановление их права на самоопределение...

Источник: Manifesto of Afgan Students' Islamic Federation. – Peshavar, 1985. – P. 5, 9.

Вопросы и задания

- *Определите вид и тип исторического источника.*
- *Выделите главные идеи документа.*
- *Как определены цели партии в документе?*
- *Какие ключевые понятия используют авторы документа?*
- *В чем особенности восприятия окружающего мира авторами документа?*
- *Согласны ли Вы с определениями положения в исламском мире, введенными в текст документа?*

3. Ислам в истории России: исламская традиция и особенности социальной истории

3.1. Мусульмане в России до 1917 года

Вопросы и задания

- *Прочитайте предложенный ниже текст.*
- *Дайте общую характеристику концепции автора.*
- *Какое впечатление производит рассказ автора о влиянии ислама на историю России?*
- *Обсудите вопросы, затронутые в тексте, с товарищами в группе.*
- *Напишите свой «образ содержания текста». Что стоит за текстом: какие события, ситуации, идеи, чувства, побуждения, ценности человека?*

Мусульмане в истории России играли гораздо более значительную роль, чем это всегда официально признавалось. История России до 1917 года свидетельствует о понимании наиболее видными государственными деятелями и лучшими умами России значения ислама и деятельности мусульман для судеб русского народа, его культуры, хозяйственной и политической жизни.

Востокофобия и западоцентризм вообще не были характерны для российской цивилизации, которая всегда умела воспринимать восточные влияния.

Мусульманский мир IX–X веков, по мнению Василия Бартольда, «был гораздо теснее связан с Россией и Византией, чем с Западной Европой»... В IX–XI веках Русь, кроме непосредственно граничивших с ней Хазарии и Булгарии, имела торговые связи и с Хорезмом. После обращения болгар в ислам и исламизации значительной части жителей Хазарии эти связи стали еще интенсивнее. При этом и Русь, и Булгария вывозили в Хорезм меха пушных зверей, продукты пчеловодства (воск и мед), а также – рабов (обычно захваченных при набегах на соседей). Особым спросом на всем Востоке пользовался русский лен. Столица Булгарии к началу XIII века стала каменным городом с населением 50 тыс. человек и развитым кожевенным производством, которое впоследствии унаследовали русские. Булгарские сапоги были предметом экспорта и на Русь, и в Хорезм, а болгарские купцы выступали (особенно после падения Хазарии, но и до этого) посредниками в торговле между Русью и

мусульманскими купцами Хорезма, Ирана, Багдадского халифата. Впоследствии русские купцы с помощью болгар освоили путь по Хвалынскому (Каспийскому) морю в Хорезм.

Татаро-монгольское завоевание в 1237–1240 годах включило Русь в гигантскую Монгольскую империю, а после ее скорого распада – в Золотую Орду. Историки до сих пор расходятся в оценке значения этого рубежа в истории России. До недавнего времени преобладало абсолютно негативное отношение к татаро-монгольскому игу на Руси и всему, что с ним было связано. Однако серьезные востоковеды придерживались иного мнения. Например, Бартольд еще в 1918 году считал, что последствия прихода монголов на Русь «были менее тяжелыми уже потому, что завоевание не сопровождалось переселением завоевателей» и что «эпоха их владычества не была связана, как владычество германцев в Европе, с возвращением от денежного хозяйства к натуральному, от городской жизни к сельской». Более того, в истории «всех завоеванных монголами стран – в Китае, мусульманском мире и России – после XIII века замечается больше политической устойчивости, чем раньше». К тому же еще до прихода монголов Русь была в какой-то мере подготовлена к контактам со степняками почти двумя веками сосуществования и взаимодействия с половцами.

Вопрос об участии татар в этногенезе русских имеет прямое отношение к роли мусульман в истории России, ибо первый мусульманин – Берке – вступил на ханский трон уже в 1256 году, то есть через 16 лет после завоевания Руси, а окончательно мусульмане победили в 1312 году, когда хан Узбек обратил в ислам всю Золотую Орду, покончив с другими культурами. Борьба за торжество ислама в Орде, как это ни странно, косвенно усилила Русь. Между уделами бескрайней Монгольской державы шел непрерывный обмен подданными: к ханам Золотой Орды, а от них – в Китай, Бирму и на Яву отправлялись добровольцы, набранные баскаками (то есть сборщиками дани, которых иногда называли «бесерменами» или «басурманами» по созвучию со словом «мусульман», ибо еще до 1256 года они часто выбирались из мусульман, более грамотных, чем кочевники-монголы или тюрки) из русичей, не поладивших со своими князьями или церковью, сурово осуждавшей еще сохранившиеся в XIII–XIV веках языческие игрища, обряды и колдовство. В то же время из азиатских владений монголов на Русь уходили те, кто не хотел принимать ислам. В основном это были христиане-несториане, которых немало было среди монголов еще до завоеваний Чингисхана. Известно, что хан Берке, приняв ислам, вырезал несториан в Самарканде. В целом же несториане, в том числе Сартак, сын Батые, вплоть до 1312 года вели борьбу за власть в Монгольской державе. После их поражения резко участились «отъезды» на Русь многих монголо-татар, включая знатных (в частности, в 1329 году на службу к московскому князю Ивану Калите прибыл из Орды мурза Чета, потомком которого через 200 с

лишним лет явился русский царь Борис Годунов). Почти все прибывавшие из Орды были отличными всадниками и воинами — «баатурами» (откуда возникло и русское слово «богатырь»). «Для князей и церкви, — пишет Гумилев, — такие специалисты военного дела были находкой. Их принимали с распростертыми объятиями, женили на боярышнях и сразу же давали назначение в войска. Татарину, приехавшему на Москву зимой, жаловали шубу, а прибывшему летом — княжеский титул».

...Сам Иван Грозный со стороны матери происходил от князей Глинских, возводивших свой род к бежавшим в Литву в XIV веке потомкам золотоордынского правителя Мамай. Формальным соправителем Грозного одно время был Симеон Бекбулатович, крещеный татарский аристократ и потомок Чингисхана. Татарские корни имели графы Апраксины и Барановы, Толстые и Растопчины, поэт Державин и писатель Карамзин, да и многие другие известные русские люди, на что указывают их фамилии (Булгаков, Тургенев, Чаадаев). Что же касается княжеских фамилий татарского происхождения, то они количественно превосходили фамилии чисто русские. Среди них были князья Урусовы (потомки Едигея, одного из полководцев Тамерлана), князья Черкасские (владевшие Кабардой потомки мамлюкского султана Сайф-ад-Дина Иналя, правившего Египтом в XV веке), князья Ширинские-Шихматовы и Мещерские. В XVII веке около 17 процентов русской знати составляли потомки выходцев из верхушки ордынских феодалов. Более того, в ряде губерний России из крещеных татар и мордвы составилось к XVIII веку большинство местных дворян. Только княжеские титулы среди них носили более 100 человек.

Освободившись от ордынского ига в 1480 году, Русь, однако, продолжала оставаться в кольце мусульманских государств, унаследовавших от Золотой Орды претензии на сохранение Руси в качестве данника-вассала. Казанское ханство, возникшее в 1438 году на месте когда-то уничтоженной монголами Волжско-Камской Булгарии, Крымское ханство, отделившееся от Золотой Орды в 1443 году при поддержке Литвы, несмотря на разницу природных, экономических и этнополитических условий, имели между собой много общего. Они управлялись династиями Чингисидов и знатью из четырех главных родов (Аргын, Баргын, Кыпчак, Ширин), имели неоднородное, этнически пестрое население, которое с правившей верхушкой объединял лишь ислам, но исповедовали его далеко не все жители ханства. Наконец, все они почти непрерывно нападали на Русь и грабили ее, уводя в плен многие тысячи жителей, как правило, продававшихся в рабство в страны ислама и Средиземноморья.

...Россия долгое время избегала решающей схватки с Крымом, ограничиваясь обороной, ибо за спиной Крыма стояла могущественная в XVI–XVII веках Османская империя. Только в 1687 году и 1689 году Россия попыталась вести наступательную войну с Крымом, но неудачно.

Война Петра Первого с турками в 1711 году закончилась тоже неудачей и даже, с возвращением туркам ранее отобранного у них Азова, укрепила позиции крымцев. Последние продолжали свои набеги на юг России, несмотря на формальный мир между Стамбулом и Петербургом. Однако последующие русско-турецкие войны складывались для России удачно. В 1736 году русская армия впервые захватила Крым и сожгла ханский дворец в Бахчисарае. Несмотря на повторный разгром в 1737 году, хан не угомонился. В 1769 году конница Кырым Гирей-хана опустошила Украину. Были убиты до 10 тыс. человек, еще больше уведено в плен. Однако в 1771 году русские заняли Крым, разбив 50-тысячное войско хана и 7-тысячный отряд янычар. В крымских крепостях встали русские гарнизоны, а само ханство по Кючук-Кайнарджийскому миру 1774 года стало независимым от Стамбула. Судьба его, однако, решилась иначе. Сменявшие друг друга ханы были фактически безвластными вассалами России. Поэтому включение Крыма в состав империи Екатериной II в 1783 году было закономерным.

Параллельно с русско-турецкими войнами активизация России в Закавказье вызвала конфликт с Ираном (поход Петра I в 1722 году). В дальнейшем войны с Ираном носили как бы второстепенный характер (в 1730 году Россия даже оказала Ирану помощь в его борьбе против турок). Однако Иран, подталкиваемый то Францией, то Англией, неизменно терпел неудачи, в 1813 году был вынужден признать власть России над Дагестаном и северным Азербайджаном, а в 1828 году – над восточной Арменией. В основном русско-иранские войны были связаны с тяготением к России грузин и армян, а также других народов Закавказья, в том числе мусульман, подвергавшихся национальному гнету и культурной ассимиляции. Но играли роль, несомненно, экономические, стратегические и геополитические интересы все более усиливавшейся Российской империи. Для этих интересов на Кавказе главным все же оставалось противоборство со Стамбулом.

Последующая полоса русско-турецких войн продолжалась вплоть до 1918 года. Османская империя пыталась в ходе этих войн взять реванш и вернуть Крым. Но противостоять России тогда было уже трудно. Поэтому практически каждая русско-турецкая война заканчивалась не только поражением турок, но и переходом к России контролируемых ими земель. В результате в 1774 году Россия получила выход к Черному морю, в 1791 году – землю между Днестром и Бугом (в том числе – крепость Хаджибей, то есть с 1795 года – Одессу, центр Новороссии), в 1812 году – Бессарабию, в 1829 году – Кавказское побережье Черного моря, в 1878 году – область Карса. Неудачной для России была лишь Крымская война 1853–1856 годов, но потому лишь, что турки играли в ней второстепенную роль, а главными противниками России выступали Франция и Великобритания.

Было бы неверным, однако, полагать, что более чем 200 лет войн России с Османской империей, главной державой ислама, посеяли в России какие-либо антитурецкие или антиисламские настроения. Русские внимательно и достаточно объективно изучали своего грозного противника.

Политика терпимости в отношении ислама и даже в какой-то степени Османской империи определялась не только внешнеполитическими интересами России. Русские (вместе с украинцами и белорусами) осваивали новые регионы постепенно и неравномерно, но везде, как правило, сохраняя уклад жизни, нравы, обычаи и районы традиционного расселения местных коренных жителей. Например, в Поволжье и на Урале они расселились среди тюркских (татары, башкиры, чувашаи) и финно-угорских (мордва, марийцы, удмурты) народов, которые в настоящее время делятся на 120 этнографических групп, в том числе смешанных межэтнических подразделений, рожденных тесными связями и слиянием разных групп и народов. В результате Волго-Уральский район дает и сейчас пример, по мнению историка Ш.Ф. Мухамедьярова, того, как в ходе многовекового взаимодействия народы «выработали общий слой культуры, образ жизни и стиль поведения».

Постепенно продвигаясь на юг и восток, Россия к XIX веку стала полиэтнической и многоконфессиональной страной. При этом к концу века в России мусульман было столько же, сколько и в Османской империи – 18 миллионов человек.

Полувековая (1817–1864) война, которую вели народы Дагестана и Чечни под знаменем ислама и под водительством имама Шамиля против русских войск, показала не только варварство применявшихся с обеих сторон методов насилия и кроваваждной нетерпимости, но и слишком высокую цену победы, достигаемой таким способом. Русская армия в ней потеряла около 25 тыс. убитыми, 65 тыс. ранеными, 6 тыс. пленными. Помимо огромных потерь в людях и разорения как кавказских сел, так и русских казачьих поселений, война наложила отпечаток и на всю последующую историю Северного Кавказа, не говоря уже о массовой эмиграции в Османскую империю свыше полумиллиона, а по другим данным – 1800 тыс. мусульман (в основном черкесов, чеченцев, аварцев и абхазцев), с тех пор живущих довольно сплоченными общинами в Турции, Сирии, Иордании, Ираке, где они первое время занимали резко антирусскую позицию.

Продвижение России на Восток вызвало противодействие Великобритании, которая подталкивала Османскую империю, Иран, Афганистан, эмира Бухары и ханов Хивы и Коканда к постоянным стычкам с Россией. Ради этого англичане готовы были даже поддержать панисламизм, угрожавший их господству. В частности, есть сведения о том, что первую попытку объединить мусульман Средней Азии, Афганистана и Индии на основе джихада как против русских, так и против

англичан, предпринял кокандский хан Худояр (1845—1879). Для него это кончилось неудачей: в 1865—1866 годах Кокандское ханство было завоевано русскими и в дальнейшем, после своего упразднения в 1867 году, послужило основой Туркестанского генерал-губернаторства. В 1868 году протекторат России признал эмир Бухары, в 1873 году – хан Хивы. В 1881 году была завоевана Туркмения, а в 1885—1895 годах было завершено присоединение к России прочих территорий Средней Азии, включая Памир.

Наряду с негативными последствиями завоевания (установлением власти военной администрации, закреплением реакционно-феодалных порядков в Бухаре и Хиве) Средняя Азия в составе России испытала и позитивные результаты присоединения: прекращение разорительных и бессмысленных войн и междоусобиц, ликвидацию рабства, заметный подъем и обновление экономики.

Строились железные дороги, хлопчатобумажные заводы, началась разработка угля, нефти, других ресурсов, получили большое развитие хлопководство, виноградарство, садоводство. Появились рабочие из местных жителей (узбеков, таджиков) и приезжих (русских, украинцев). Как и другие области распространения ислама в России, Средняя Азия втягивалась в общероссийские процессы экономического, социального и культурного развития. При этом среди мусульман России четко обозначились с середины XIX века две линии: традиционалистская – на консервацию всего старого как средства защиты от подрыва позиций ислама и этноконфессиональной самобытности мусульман разных регионов; модернизаторская – на обновление ислама и приспособление жизни мусульман к новым требованиям и веяниям. Либералы-обновленцы (джадиды), появившиеся прежде всего в Казани в 80-х годах XIX века, позднее в 90-х годах – в Средней Азии, вначале требовали обновления и «европеизации» старой системы мусульманского образования. Но вскоре они занялись и политикой. Им это было довольно сложно, ибо консервативное духовенство, придерживаясь традиционалистской позиции, активно воздействовало на верующих в 14 300 мечетях, существовавших в России до 1917 года.

Практически традиционалисты хотели все вопросы решать, исходя из постулатов раннего ислама. Один из мусульманских авторов в опубликованной в Петербурге в 1907 году книге заявил: «В исламе нет ни араба, ни татарина, ни башкира, ни мещеряка... Все мусульмане составляют одну нацию». Эти панисламистские взгляды не встречали одобрения царских властей, ибо панисламизм был тогда официальной идеологией Османской империи. Однако передовая татарская интеллигенция и буржуазия уже тогда знали, как можно использовать панисламизм в своих целях. «Первоначальной задачей, – считали они, – представляется экономическое завоевание Туркестана и казахских степей. Тогда мы – сила, с которой придется русским считаться». О том

же, что на самом деле никакой единой «нации ислама» в России не было, ныне пишут и западные ученые, подчеркивающие, что «единство мусульманских народов России в начале этого столетия существовало лишь в воображении».

Джадиды, опасаясь традиционалистов, обычно выступали за примирение с царскими властями и за «умеренную» автономию в рамках России. Но за это же выступали и многие консерваторы. Практически лишь секта Вайсова божьего полка бунтовала против существовавшего порядка. Основатель ее Беха уд-Дин Вайсов (1804—1893) в 1862 году «требовал полного подчинения букве Корана и полного отказа от сношений с государственными властями», находясь явно под влиянием учения ваххабитов и анархистов. В это же время нарастает интерес к исламу и у русских философов, в частности у Владимира Соловьева.

Знаменитое Среднеазиатское восстание 1916 года, вызванное, в частности, нежеланием служить в русской армии, платить все возрастающие подати и нести трудовую повинность в прифронтовых районах, заставляет критически взглянуть на уверения джадидов. Однако восстание 1916 года — скорее социальное и политическое движение, чем религиозное, скорее часть охватывавшего тогда всю Россию революционного брожения. Что же касается религиозной стороны дела, то практически Россия не сталкивалась с какими-то трудностями в мусульманских районах, несмотря на усиленную пропаганду панисламизма и пантюркизма со стороны турецкой агентуры и явно возросший после 1909 года авторитет Турции среди джадидов.

Источник: Ланда Р.Г. Мусульмане в истории России (до 1917 г.) // Ислам в СНГ. — М.: Институт востоковедения РАН, 1998.

3.2. Средняя Азия под властью Российской империи

Вопросы и задания

- *Прочитайте предложенные ниже тексты.*
- *Объясните главные факторы, влиявшие на политику царского правительства в Средней Азии.*
- *Какой из перечисленных в текстах факторов сыграл наиболее важную роль в развитии ситуации в Средней Азии в XIX – начале XX века?*
- *Обсудите эти вопросы с товарищами в группе.*
- *Что Вам понравилось/не понравилось в предложенной интерпретации истории Средней Азии?*

- *Напишите текст (эссе) своей интерпретации истории Средней Азии для учащихся.*

Центральная Азия под властью царя

Между 1865 и 1886 годами русские овладели территорией в два миллиона квадратных километров. Управление этой территорией (население которой составляло от 7 до 8 миллионов человек и девяносто процентов из них были тюркские мусульмане) поставило перед русскими некоторые новые проблемы.

Между оккупированной Центральной Азией и другими русскими территориальными приобретениями существовали большие отличия. Поскольку регионы Волги и Урала примыкали к России, колонизировать и управлять ими было легко. Западная Сибирь была присоединена казаками во главе с Ермаком. Центральная и Восточная Сибирь была оккупирована русскими охотниками, первопроходцами и казаками. И только позднее власть русского государства была установлена в этих районах. Степи тюркских казахов были аннексированы Россией по их собственной просьбе, и их географическое положение было не очень привлекательным для русских колонистов. Но оккупация Центральной Азии была результатом военной акции государства.

Управление Центральной Азией было поэтому приписано российскому военному министерству, которое назначало генерал-губернатора для управления территорией. Новые административные регионы устанавливались по мере продолжения завоевания. Вначале русские очень доброжелательно относились к народам завоеванной территории. Традиции, право и суды местного населения оставались нетронутыми. Некоторое время спустя, они начали вводить отдельные принципы русской политики. Одним из них было изменение правил избрания аксакалов (старейшин), которые были главами деревень (общин). Перед русским вторжением аксакалов выбирал народ деревни (общины) согласно их заслугам и без ограничения срока правления. Однако позднее они избирались на трехлетний срок и должны были утверждаться административными властями. Таким путем деревенская власть была поставлена под контроль русских.

С другой стороны, русские не мешали образу жизни, религии или языку народа. Сохранился шариат. По мнению Кауфмана*, ислам представлял собой упадочную (загнивающую) культуру: «он сам себя разрушал, и не нужно было этому мешать». Однако, по мнению местных жителей, эта русская политика была добродетелью. В результате другой

* Генерал Константин П. фон Кауфман был генерал-губернатором Туркестана в 1867–1882 годах.

русской политической установки местные жители были освобождены от военных обязательств. И хотя это было представлено как привилегия, реальная причина заключалась в том, чтобы избежать возможности вооруженного сопротивления.

У местных жителей было очень мало контактов с русскими под российским управлением. Даже в городах русские жили в своих собственных районах. Однако захват наиболее плодородных земель, постоянное прибытие новых русских иммигрантов, обложение новыми налогами и обязательствами, железные дороги, пересекавшие страну с одного до другого конца, были явными признаками российского суверенитета. Целью русской политики было снабжение хлопком русских фабрик и поиск пространства для миграции русских крестьян в Центральную Азию. Экспорт хлопка из Туркестана в Россию составлял в 1900 году 5 миллионов пудов (1 пуд равен 16,38 кг), а к 1915 году он вырос до 18,5 миллиона пудов.

Возделывание хлопка стало во многих случаях обязательным. В то же время выращивание пшеницы сокращалось в той же мере, поскольку русские хотели, чтобы жители Туркестана зависели от российских поставок пшеницы.

Экспорт пшеницы из России в Туркестан составил 33 000 тонн в 1908 году, а в 1912 году он вырос до 227 000 тонн и в 1916 году до 354 000 тонн. Без этих поставок жители Туркестана умерли бы с голоду. Городское население особенно зависело от русского зерна.

Заселение русских и украинских крестьян в Центральную Азию было одной из наиболее важных целей русского колониализма. Русские казаки уже колонизовали район Семиречья с 1855 года. Были предприняты попытки захватить земли казахов и киргизов для этой цели. Захват земель постоянно увеличивался и между 1880 и 1900 годами. 11 610 000 десятин (1 десятина равна 1,09 гектара) земли было передано русским казакам. К 1917 году общая площадь полученной таким образом земли была более 30 млн. десятин, а количество русских иммигрантов достигло 1,5 млн. Они в основном концентрировались в городах. Существовали такие города, как Верный (сейчас Алматы), которые были заселены исключительно русскими, к тому же несколько новых городов были построены для русских рядом со старыми. Ташкент – классический образец этого. Согласно статистике, население Ташкента в 1910 году было 210 000 человек, и из них – 55 000 были русские. Русская часть города со всем европейским убранством широких улиц, площадей, парков и зданий полностью отличалась от типичного восточного города местных жителей, где были узкие улицы, дома из грязного кирпича и повсюду царил антисанитарная обстановка.

Русские были заинтересованы в распространении своей культуры с целью завоевать сторонников новой власти. Русские официальные лица (администраторы) обсудили этот вопрос еще в 1873 году, и тогда уже были

определены некоторые принципы. Обращение народов ханств Бухары, Хивы и Коканда в православное христианство (как это было сделано в Казани) не могло совсем рассматриваться. Насаждение русской культуры было бы возможным, во-первых, при помощи преподавания русского языка. Решено было открыть школы для узбеков, сартов* и казахов, в которых преподавание велось бы на русском языке, и выпускники этих школ могли бы переходить в русские школы более высокой ступени. Были проведены подобные эксперименты для казахов в провинции Семиречье с некоторыми положительными результатами. Русско-туземные школы, которые были открыты с большими ожиданиями со стороны русских властей, не добились того, чего от них ожидали. Очень мало местных жителей посылали своих детей в эти школы потому, что они боялись, что их дети будут обращены в иную веру. Тем не менее, некоторые посещали подобные школы и даже получали высшее образование. Среди них были немногие казахские и узбекские юристы.

Народы Туркестана не приняли русскую власть, но они показывали покорность, поскольку были вынуждены это делать. Продолжение восстаний против русских было ясным выражением этого недовольства. Одно из таких восстаний возглавил в 1898 году Дукчи Ишан из Андижана, который даже (безуспешно) просил помощи у Стамбула. Затем было еще одно восстание – в 1916 году. Во время первой мировой войны русские усилили давление на местное население: они собирали разными способами большое количество денег и ввели новые обязательства.

Хотя мужчины Туркестана и были освобождены от воинской службы, те, кто был в возрасте от 19 до 43 лет, были мобилизованы по приказу в 1916 году на трудовые повинности. Это решение русского правительства вызвало большое недовольство, и вскоре после этого началось восстание.

Первыми восстали киргизы, сразу вслед за ними казахи и узбеки, и движение стало всеобщим. Племена кипчаков были лидерами. Племена во время восстания образовали организацию и избрали лидером Абд аль-Джафар Хана из кипчаков.

Район озера Иссык-Куль, и особенно вокруг Джизака, был цитаделью восстания. Движение распространилось из Ферганы на Талас и

* Границы между терминами «сарты» и «таджики», которые применялись для оседлого населения, по мнению немецкого ученого Андреаса Каппелера, остаются не совсем четкими. «Узбеками» считались, как правило, те кочевые племена, которые пришли в Среднюю Азию под водительством Шайбанидов, в то время как в советскую эпоху «узбеками» стали называть также другие тюркоязычные и тюркизированные народы Средней Азии (Каппелер А. Россия – многонациональная империя. – М.: «Прогресс» – «Прогресс-Традиция», 2000. – С. 142).

оттуда на Самарканд. Его участники готовы были уничтожать все русское. Дома русских колонистов сжигали, их собственность и растения захватывались, а самих их убивали. 4 725 русских было убито (2 222 человека из иммигрантов), 2 683 – пропали без вести, и 9 000 домов разрушено.

Таким же жестоким было подавление русскими этого восстания. Большие военные силы были присланы в Туркестан, довольно значительно сократив пополнение, которое должно было идти на германский фронт. Сообщалось, что только убитых в Семиречье было 205 000, а 300 000 жителей бежали на территорию Китая. Из тех, кто был захвачен, 168 000 мужчин и женщин были приговорены к смертной казни.

Генерал-губернатор Куропаткин приказал изгнать всех киргизов, живших в районе озера Иссык-Куль и рек Чу и Нарын, однако, до того как этот приказ был выполнен, началась Февральская революция 1917 года. Несмотря на революцию борьба между киргизами, казахами и русскими продолжалась. Многие казахи не сдавались русским, продолжали вооруженное сопротивление. С другой стороны, русские солдаты, которых послали подавлять восстание в Туркестане, стали поддерживать большевистскую революцию и сыграли важную роль в победе большевиков и в захвате ими Ташкента в 1918 году.

Мобилизованные, призыв которых стал причиной восстания в 1916 году, так и не добрались до фронта, и их не использовали на трудовых повинностях. Они должны были вернуться домой после Февральской революции и последовавшего затем роспуска русской армии.

Жизнь народов Туркестана при царской власти

После русской оккупации не было существенных перемен в жизни людей, населявших территорию, аннексированную Россией, или живших под властью Бухарского ханства. Тем не менее, в городах, где количество русских было большим, они, несомненно, влияли на местное население. Образованные русские считали себя представителями европейской цивилизации (элитой) по отношению к узбекам, сартам, казахам и киргизам. С другой стороны, местные жители считали русских узурпаторами, и последние не могли завоевать их симпатий. По мнению консерваторов, они, кроме всего прочего, были все врагами религии. Улемы и другие религиозные лидеры были особенно враждебны по отношению к русским. Однако некоторые группы, особенно торговцы, были в какой-то мере довольны русской властью, поскольку появилось больше возможностей для получения прибыли (обогащения). Те, кто учил русский или получил образование в русских школах, лучше уживались с русскими, но количество таких людей было небольшим.

Эта вражда жителей Туркестана к русским породила чувство национализма, которого раньше не было. Прежде доминирующей связью в

Центральной Азии была принадлежность к социальному классу или племени. Подавление узбеков, казахов, киргизов, туркмен и граждан Бухары и Хивы имело своим результатом установление близких отношений внутри различных тюркских мусульманских групп и создавало национальное сознание. Это развитие происходило частично благодаря общим культуре и традициям. Однако наиболее эффективным на этой почве движением было «Усул-аль джадид» («Новый метод»), которое начал Исмаил Бей Гаспрали (Гаспринский) из Крыма. Исмаил Гаспрали был влиятелен даже в Туркестане благодаря своей газете «Тэрджиман» («Переводчик»), которую начал издавать в 1883 году в Бахчисарае.

Татарские учителя из Казани, на которых «Усул-аль джадид» оказал наибольшее влияние, были также активны в городах Туркестана. Многие семьи казанских татар переехали в Туркестан после русского вторжения, и школы с новыми методами, которые они основали, стали образцами для местных жителей.

Очевидно, что эти татарские школы были даже более эффективны, чем русские, в распространении западной цивилизации.

Среди тех, кто начал движение «Усул-аль джадид» в Туркестане, одним из наиболее важных был казах Ибрай (Ибрагим) Алтинсарин, получивший образование в России. Он продолжал свою деятельность в 1880-х годах. Однако еще большей активностью в этой области был известен Муневвер Кари, религиозный студент из Ташкента и позднее учитель. В 1901 году Муневвер Кари открыл школу «Усул-аль джадид» в Ташкенте, которая действовала довольно долго, несмотря на давление со стороны русских и консервативных мусульманских ученых, и сыграла большую роль в пробуждении народов Туркестана. В результате его деятельности к 1913 году открылись 12 школ «Усул-аль джадид» в Ташкенте, 5 — в Бухаре, 2 — в Самарканде, 17 — в провинции Семиречье и 13 — в районе Коканда. Это движение концентрировалось в Ташкенте, Бухаре и Андижане. Сохранение «Усул-аль джадид» в таких местах, как Бухара, где доминировала религиозная реакция, было возможным благодаря помощи или толерантности некоторых влиятельных лиц: эмир Бухары Абд-аль Ахад и его министр юстиции поддерживали до некоторой степени «Усул-аль джадид», тем не менее движение не стало главным политическим направлением в Бухаре и других частях Туркестана, каким оно было в Казани, персидском Азербайджане или Крыму.

Русская революция 1905 года оказала небольшое влияние на Туркестан, вызвав лишь демонстрацию русских рабочих в Ташкенте, но никакой реакции у местного населения не последовало. Оно потеряло право голоса после второй Думы (1907) и было исключено из политической жизни России. Только позднее русские политические партии установили в Туркестане местные связи, но количество узбеков и казахов, вступивших в русские партии, не превышало 3 или 4.

Газета «Казах», впервые выпущенная в 1913 году казахскими интеллигентами, сообщала о политических событиях и экономических проблемах своего времени. Она указывала на экономические и политические права казахов и без колебаний (имплицитно) требовала окончания русской эксплуатации. Партия «Алаш Орда», образованная незадолго до этого и имевшая полностью националистическую основу, указывала, что к этому времени уже началась политическая активность среди казахских тюрок. Но подобные движения только зарождались и были далеки от каких-либо серьезных результатов.

Деятельность комитета «Единение и прогресс» (младотурки), пришедшего к власти после революции 1908 года в Османской империи, также имело большое влияние на молодых людей в Туркестане. В Стамбуле долгое время существовал Бухарский монастырь (текке), и многие, кто приезжал в Стамбул из Туркестана, привыкли останавливаться там. Кроме паломников, которые приезжали и уезжали, увеличивалось количество студентов, которые прибывали в Стамбул на обучение. В 1910 году общество «Тербие-и Атфаль» (общество, борющееся за образование детей), которое секретно было образовано в Бухаре, решило направить студентов учиться в Стамбул и собирало денежные жертвования на эти цели. 15 студентов были посланы в 1911 году в Стамбул, и их количество достигло 30 в 1912 году.

Абд аль-Рахман Фитрат, Муквим аль-Дин и Осман Ходжа, которые были поэтами и писателями среди узбеков в Стамбуле, встречались с лидерами младотурок и получали информацию специально о целях и деятельности партии. Поэт Фитрат написал два памфлета с критикой положения в Бухаре и опубликовал их в Стамбуле. Молодые люди, приехавшие в Стамбул для получения образования, видели (наблюдали) новые движения, и многие из интеллектуалов, у которых были новые идеи и позднее известные под именем «молодые бухарцы», были порождением Стамбула. В Стамбуле было образовано общество пропаганды образования в Бухаре. Сначала такие общества были заняты только решением проблем образования, но вскоре они были втянуты в политику. Национальные проблемы, которые обнаружили у казаков Азербайджана, Казани, тюркских казахов, вскоре распространились и на Бухару и другие части Туркестана.

Когда началась Февральская революция 1917 года восстание, начавшееся в 1916 году, еще не было полностью подавлено. В горных районах все еще шли бои. Но русские контролировали ситуацию, преследуя участников бунта. Новости о революции доходили до Туркестана довольно медленно, а генерал-губернатор Куропаткин не хотел объявлять о них публично «до тех пор, пока не прояснится ситуация». Однако, поскольку происходила утечка новостей через телеграфных служащих, было ясно, что больше невозможно держать их в секрете. Наконец Куропаткин объявил 12 марта, что царский режим в России

прекратил существование и была провозглашена республика. После этого в Ташкенте стали появляться русские политические партии. 17 марта был образован Совет рабочих и солдат, по примеру Петрограда, Москвы и других городов. Скоро эта организация начала контролировать власть. Пропаганда большевиков доминировала в Совете, который постепенно левел. Рабочие-железнодорожники Ташкента и солдаты, посланные на подавление восстания 1916 года, особенно поддерживали большевиков. Сила левых групп была показана во время большой демонстрации в Ташкенте 12 сентября 1917 года.

Временное правительство Керенского здесь было полностью беспомощным, как и в других частях России. Местные жители относились довольно безразлично ко всему происходившему. В этих обстоятельствах произошла Октябрьская (большевистская) революция.

После революции 1917 года началось некоторое движение среди мусульман Туркестана. Поскольку больше не существовало цензуры, газеты и журналы начали публиковать статьи в духе революции и на темы свободы. Следуя за русскими, мусульмане начали проводить митинги и съезды, такие, как Первый всемусульманский съезд, собранный в Ташкенте, где много говорилось о свободе и реформах. Было решено, что Россия должна стать федеративной республикой, а Туркестану должна быть предоставлена автономия. Обсуждались проблемы, связанные с религией, землей, и некоторые решения были приняты, среди них – прекращение русской иммиграции считалось наиболее важным. Естественно, все эти решения были лишь в теории, поскольку не было ни людей, ни средств для их выполнения. В это время казахи и узбеки во многих городах проводили съезды и принимали решения относительно своей судьбы. Наиболее крупным из них был Всероссийский мусульманский конгресс, прошедший 1–11 мая 1917 года в Москве, на котором присутствовало почти 800 делегатов. На этом конгрессе, организованном и финансировавшемся благодаря усилиям казанских татар, обсуждались больше религиозные и культурные, чем политические проблемы. Единственной организацией мусульман России к этому времени был Религиозный совет в Уфе, и этот факт сыграл важную роль.

Одной из долго обсуждавшихся проблем было управление мусульманами России. Существовало две точки зрения по этому вопросу. Одна из них, поддерживавшаяся казанскими татарами, жителями Северного Кавказа, была согласна с национальной и культурной автономией. Другая позиция, защищавшаяся в основном представителями Азербайджана и большинством башкир, предлагала территориальную автономию на федеральной основе. Последняя точка зрения была поддержана 446 голосами против 271. Жители Туркестана также поддерживали федерацию. Однако средств для выполнения решений, принятых на конгрессе, не было. У мусульман Туркестана не было вооруженных сил. Тюркская исламская община, включавшая более 10 млн.

человек в Центральной Азии, не имела ни одного необходимого условия, чтобы решить свое будущее, и поэтому невозможно было использовать эту великую возможность.

Источник: The Cambridge History of Islam. – Vol. 1. – The Central Islamic Lands. – Cambridge: University Press, 1970.

3.3. Реформаторская деятельность Исмаила Гаспринского

Вопросы и задания

- *Выделите главные идеи предложенного текста.*
- *Кого автор считает главными идеологами панисламизма? Почему?*
- *Согласны ли Вы с интерпретацией автором причин распространения панисламизма среди российских мусульман?*
- *Как автор понимает исламскую идентичность?*
- *Можно ли согласиться с автором текста в его интерпретации сочинений и дискурсивных практик (рассказав о деятельности) ведущих идеологов российских мусульман конца XIX – начала XX века?*

Среди молодого поколения интеллектуалов в России, боровшихся за более широкое решение конкретных проблем мусульман, наиболее оригинальной личностью и, возможно, наиболее активной был Исмаил Гаспринский (по-татарски Гаспрали). Гаспринский (1851–1914) был хорошо образован и знал не только свою собственную татарскую культуру, но и культуру России, Франции, Турции. На него довольно сильно влияли молодые османские писатели, включая их взгляды на панисламизм. Он служил городским головой в своем городе в Крыму – Бахчисарае с 1877 по 1881 год, оставаясь активным деятелем до конца своих дней. В этом духе он стремился быть полезным своему народу и собратьям по вере в качестве просветителя, журналиста, писателя, который постоянно участвовал в политике. 1881 год был важным в карьере Гаспринского. Он решает тогда уйти в отставку и посвятить себя писательскому труду, просвещению и позднее политической активности — делу пантюркизма и панисламизма. В том же году он опубликовал, возможно, самую главную свою книгу. Написанная по-русски и озаглавленная «Русское мусульманство», 50-страничная работа, расширенная версия пяти публиковавшихся ранее статей, предзнаменовала все будущие взгляды и деятельность Гаспринского.

Возможно, он решил писать по-русски, чтобы достичь широкого признания как среди мусульманской интеллигенции, так и среди русского

читателя. Согласно взглядам Гаспринского, Россия должна была скоро стать страной с самой большой мусульманской общиной в мире. Из-за дискриминации и невежества, утверждал он, эта община не имеет привязанности к родине, как того заслуживает Россия. Необходимо более определенная правительственная политика. Новые школы, использующие татарский язык, включая университеты, исправят ситуацию. Навязываемая ассимиляция, через русификацию, вызовет только противодействие у мусульман. С другой стороны, уничтожение невежества и поощрение образования среди мусульман, как в их собственной культуре, так и в русской, принесут восстановление дружественных отношений между мусульманами и русскими и более значительное участие в жизни родины, поскольку исчезнут барьеры. Такое приспособление является единственно возможным путем межобщинных отношений, поскольку мусульмане обладают в своей религиозной и социальной жизни необходимой силой сопротивления любой ассимиляции. Каждая мусульманская община имеет свое собственное правительство в миниатюре, привязывающее отдельного человека к институту и следованию общим законам, обычаям и традициям, укоренившимся в исламе. Каждая такая община имеет своего духовного лидера, к которому любой мусульманин может стремиться, свою собственную мечеть и школу (мектеб), основанную благочестивыми пожертвованиями денег (вакф), к тому же многие общины имеют более продвинутую школу (медресе). Мусульманское общество поэтому представляет собой компактную массу, живущую своей собственной жизнью. Русификация не сможет оказать сильного влияния, поскольку исламская жизнь будет продолжаться внутри семьи, которая не может контролироваться сверху. Наоборот, предоставление мусульманам образования и возможности публикации на своих языках, вместе с русским, сделает их большими патриотами.

Две главные темы проходят через книгу Гаспринского. Первая – готовность к русификации, подчеркивание особой необходимости для мусульман России освоения языка правительства. Его критиковали за это друзья-татары и другие мусульмане, которые считали, что Гаспринский не поддерживает татарский язык, мусульманскую цивилизацию и мусульманское общество. Он хотел, чтобы мусульмане и сохранили свою идентичность, и приобрели достаточно иных/чужих – в данном случае русских – знаний, необходимых для обеспечения лучших условий для проведения последующих кампаний.

Как директор и учитель школы в Бахчисарае он ввел «новый метод» (по-татарски, «усул-аль джадид»), из-за которого его самого и его сторонников стали называть «джадидисты». Джадидизм состоял не только в приглашении хороших учителей и выборе более подходящих учебников, но и, что было более важным, в пересмотре учебных планов и изменении принципов преподавания. Светские предметы, ранее исключенные, были введены в исламских школах: арифметика, история, география и русский

язык. Изучение арабского осталось нетронутым как базового элемента для исламского образования и контактов мусульманских улама (улема). Однако язык турецкий был введен вместо персидского, чтобы укрепить связи с соседом Крыма и наиболее могущественной мусульманской державой того времени – Османской империей.

От обучения путем механического запоминания («наизусть») постепенно отказывались, и его заменяли более активными методами преподавания. Эти школы скоро распространились повсюду среди мусульман России и даже в далеком Самарканде и его окрестностях. Большинство сторонников джадидизма, который включал в себя сильные пантюркистские и панисламистские черты, вышли из среднего класса и были людьми среднего возраста*.

Журналистская активность Гаспринского была не менее впечатляющей. В 1883 году он начал издавать новый двухнедельный журнал «Теркумен» («Переводчик»), который поощрял интерес к социальным проблемам, образовательным реформам и современной науке. Он отстаивал национализм с очень заметными пантюркистскими нюансами и, поскольку Гаспринский был осторожен, чтобы не вызвать противодействие со стороны мулл, панисламистскими намеками. Союз всех тюркских групп России с Османской империей, осуществлявшей свое духовное руководство, последовательно поддерживался и в других его публикациях. С целью укрепления этого единения Гаспринский придумал «Теркумен» – новый смешанный язык для всех тюркских групп, базировавшийся в основном на турецком языке, но освобожденном от арабских и персидских заимствований. Фонетические различия были минимальными, с тем чтобы язык легко понимали тюркские группы практически везде, по словам Гаспринского, «от лодочника Босфора до возницы верблюда в Кашгарии». О том, что это не было пустой мечтой, говорит тот факт, что в 1880-х годах «Теркумен» имел тираж 5 000 экземпляров, с множеством подписчиков за рубежом, и этот тираж поднимался до кануна первой мировой войны (к этому времени это была уже ежедневная газета).

Лозунг «Теркумена» – «Единство в языке, мыслях и действиях» – был лейтмотивом нескольких других работ Гаспринского, таких, как трактат «Принципы цивилизации русских мусульман». Это, естественно, относилось не только к культурной сфере. Гаспринский, его сподвижники и ученики надеялись, что, в конечном счете, удастся привлечь русских мусульман к согласованным действиям. Драматические перемены в России предоставили в начале XX века новые возможности такой политической деятельности.

* Более бедные и молодые мусульмане увлекались социалистическими и революционными доктринами.

В конце XIX века Гаспринский был самым выдающимся из нескольких очень известных мусульман в России, активных в продвижении идей пантюркизма и панисламизма. Юсуф Акчура (по-русски Акчурин), также татарин, был одним из идеологов пантюркизма, так же как и Абдуррешид Ибрагим (Ибрагимов), усердный пропагандист панисламизма в Оренбурге, Санкт-Петербурге и Казани.

В 1900–1909 годах Ибрагим издавал журнал «Мир'ат» («Зеркало»), 22 выпуска которого вышли в Санкт-Петербурге, а остальные – в Казани, в основном на татарском языке, но частично и на арабском. Издание началось как литературное и культурное обозрение, но все больше становилось политическим, с очевидным панисламистским воззванием.

Эта активность не ограничивалась миром татар, хотя они играли главную роль в ней. В 1880-х годах панисламизм снискал также поддержку в азербайджанской прессе. Главным азербайджанским панисламистом того времени стал также журналист Ахмед Ага-оглы (по-русски Агаев) (1870–1938). Испытавший влияние сочинений Аль-Афгани, Ага-оглы писал на французском и других языках, поддерживая исламский ренессанс и создание панисламистского союза во главе с Ираном. Впоследствии он изменил свое мнение и выступал за сохранение Османской империи во главе такого союза. Позднее он эмигрировал в Стамбул и стал активно сотрудничать с комитетом «Единение и прогресс» после младотурецкой революции 1908 года.

Источник: Landau J.M. The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization. – Oxford: Clarendon Press, 1990.

3.4. Движение суфиев на Кавказе

В общественном мнении, будь то на самом Кавказе, в России или за рубежом, эпоха Кавказской войны прошлого века прочно и по справедливости связана с личностью Шамиля. Но был еще один человек, не столь известный, но не менее глубоко выразивший суть того времени – чеченец Кунта-хаджи Кишиев. Его оружием были вера, человеческое слово и мудрость. Не будет преувеличением сказать, что чеченский народ обязан ему своим нравственным и даже физическим выживанием после той губительной войны. И не только в те кровавые годы. Его учение спасало народ и при советской депортации, когда члены религиозных братств брали на себя заботу о нуждающихся семьях. Оно и сейчас, в наши дни, не позволяет чеченцу уйти в скорлупу отчаяния или эгоистических интересов, помогает нести неискоренимую веру в Бога и в справедливость. Выразив интересы своего народа, Кунта-хаджи тем самым внес неоценимый вклад в духовное развитие всего человечества. Его учение о непротивлении злу насилием явно коснулось духовных интересов пребывавшего в начале 1850-х годов в Чечне Льва Толстого. Нравственное

и художественное воздействие последнего на современную цивилизацию оказалось связано с чеченскими истоками.

К началу XIX века ислам в Дагестане и Чечне утвердился в своей мистико-аскетической форме, известной в арабском мире как тасаввуф, а у европейцев – как суфизм.

Для каждого адента – суфия, продвигающегося по пути (тарика) приближения к Богу, важны наставления его учителя, который, в свою очередь, имел своего учителя. Эта генеалогическая линия (силсил) доходит до самых первых основателей суфийских братств. Такие братства утвердились в исламском мире в XI–XIV веках, когда движение суфиев приняло народный характер. Новые братства основывались вплоть до XX века. Но самые первоначальные основатели течений (тарикатов – буквально «путей») действовали гораздо раньше.

Накшбандийа –суфийский тарикат и братство, получившее имя от Бахааддина Накшбанда, жившего в Средней Азии в XIV веке. Бахааддин был чеканщиком (накшбандом), развивал традиции своего тариката, возникшего гораздо раньше и возводимого к Абу Бакру, одному из первых сподвижников пророка Мухаммада. С XV века братство накшбандийцев было представлено во всем исламском мире – от Китая и островов Индонезии до Северного Кавказа. Это братство несло огромную исламизирующую силу как в Средней Азии, обратив в ислам казахов и киргизов, на Кавказе и в Поволжье, так и в Индии. Своей силой оно обязано политической активности. До сих пор члены этого братства призваны поддерживать существующую власть. Так, в советские годы они более лояльно относились к господствующему строю, чем другое братство в Чечне– кадирийа.

Накшбандийа в Чечне и Дагестане считается более «старшим» братством, чем кадирийа. Шамиль был накшбандийцем. Учение Накшбандийа предполагает путь к Богу с помощью богоугодных деяний и молитв. Среди последних важную роль играет мысленное поминание имени Бога («тихий зикр») в отличие от «громкого зикра», практикуемого кадирийцами.

Среди атрибутов принадлежности к братству выделяется ношение белой шапочки из четырех клиньев с вышитыми стихами из Корана.

В Чечне накшбандийское братство малочисленно и относится больше к равнинному населению, чем к горному.

Кадирийа как суфийское течение связано и по духу, и по своему названию с именем Абд ал-Кадира ал-Джилани (Гилани), жившего в XI–XII веках в провинции Гилян в Иране. Его теологическая деятельность развернулась в Багдаде. За свою мудрость он получил почетное прозвище «Роза Багдада». Джилани долгие годы странствовал. Когда же он захотел войти в Багдад, тамошние мудрецы послали ему, остановившемуся за городскими воротами, вазу, наполненную водой, как знак того, что все заполнено, места для него в городе нет. Джилани силой своего духа создал

благоуханную розу и поместил ее в вазу. Потрясенный город с восторгом принял его и дал в память о событии почтительное прозвище. Его мавзолеей – одна из святынь ислама. В XIII–XIV веках оформилось кадирийское братство.

Верующие считают, что Джилани является заступником людей перед Богом. Он всегда находится со Всевышним. Идея заступничества, наиболее волнующая и понятная для простых людей, охватила разные страны исламского мира от Индии до Африки. Кадирийские братства были активны в XIX веке в Турции, где проходил маршрут Кунта-хаджи во время его хаджа в Мекку. Взгляды кадирийцев с их верой в заступника и их спаянная организация вокруг руководителя отвечали интересам и чаяниям чеченского общества, нуждавшегося в духовной консолидации.

Кунта-хаджи ввел в Чечне принципы кадирийского учения, в котором большое значение имеют клятва верности мурида своему наставнику и сплоченность локального братства. Правда, эти же принципы вели к отделению новых братств во главе с учениками Кунта-хаджи, что давало, однако, демократическую силу всему движению.

Демократическому характеру кадирийя соответствует также проведение общественного моления («громкого зикра») наряду с индивидуальным («тихим»). Некоторые братства в Чечне применяют музыкальные инструменты, как это делалось у кадирийцев Турции во времена Кунта-хаджи. В кадирийя придается особое значение психосоматическим средствам моления Богу: определенному ритму дыхания и форсированному выдоху, резким и ритмичным движениям головой, ударам ногой о землю и т. п. Ношение зеленой одежды (например, черкески) считается памятью о зеленой «Розе Багдада» (Джилани). Имя последнего в форме Гилани – одно из самых популярных в Чечне.

Демократическая направленность кадирийцев прослеживается в том, что в их круговые моления – зикры – допускаются иногда женщины и даже иноверцы.

Кадирийский таракат оказался близок чеченскому мышлению, специфике вайнахских традиций единобожия, идее заступничества, которая в реальной жизни выражалась в чувстве долга. Это последнее создало в вайнахском быту даже особый институт рыцарства – конахства. Оно состоит в том, что человек (не только мужчина, но и женщина) сознательно берет на себя особые обязанности, например, кто-то обязуется при любых ситуациях защищать даже ценой своей жизни детей или женщин. Существовало несколько ступеней такого рыцарства. Конах – это излюбленный герой героических песен. Современные чеченцы говорят, сожалея, что раньше было конахов много, а теперь не осталось. Но в этом суждении скрыта убежденность в том, что есть на земле еще конахи, и уважающий себя человек считает, что он хоть в какой-то мере обладает этим качеством.

Почитатели Кунта-хаджи стали в нем самом видеть заступника людей перед Богом. В этой своей роли образ Кунта-хаджи даже сравнялся с образом Джилани. Существует народная легенда о том, что, когда Джилани поднялся к Богу, оказалось, что рядом с ним уже находился Кунта-хаджи.

Для чеченцев зикризм стал формой национальной самоидентификации. Здесь важно проанализировать идеологическую позицию царизма. Как известно, после завоевания Кавказа царизм сделал установку на борьбу с юридическими нормами шариата, пропагандируя нормы обычного права (адата). Введены были «горские суды» и другие подобные институты. Так почему же зикризм, который в богословском смысле отличается от канонического шариата, вызывал столь бурную ненависть властей, направивших против зикристов войска с артиллерией, а затем выносивших и приговоры на каторжные работы? Ответ может быть только один: борьба шла именно против этнических устоев чеченцев как отдельного народа.

И недаром уже в начале XX столетия властями стала обдумываться мысль о поголовной высылке чеченцев. Она была реализована 23 февраля 1944 года. Само этническое бытие чеченцев оказалось трагичным.

Источник: Чеснов Я.В. Суфизм и этнический менталитет у чеченцев // Расы и народы. – Вып. 26. – М.: Наука, 2001.

Вопросы и задания

- *Прочитайте предложенный выше текст.*
- *Найдите в тексте главные факторы, обусловившие появление движения суфиев на Кавказе.*
- *Дайте характеристику основным особенностям учения Кунта-хаджи Кишиева.*
- *Обсудите эти вопросы с товарищами в группе.*
- *Напишите текст своей интерпретации событий, связанных с историей суфизма на Кавказе.*

3.5. Ислам в Татарстане в 1990-х годах

В постсоветском Татарстане официальные власти и различные общественные организации придают важное значение исламу как одному из основных факторов национального возрождения. Свидетельством официального признания ислама стало празднование в 1989 году 1100-летия принятия ислама Волжской Булгарией с участием видных мусульманских ученых и представителей международных исламских организаций, таких, как Организация Исламская Конференция (ОИК),

Лига исламского мира и др. С этого момента, а также после объявления суверенитета заметно изменился характер взаимоотношений ислама и официальной власти. Открывается самостоятельное Духовное управление мусульман в республике Татарстан (ДУМРТ), строятся и реставрируются старые мечети (в настоящее время действуют 210 мечетей), растет число религиозных общин: из зарегистрированных 444 объединений 333 – мусульманские.

Возрождаются мусульманско-татарские традиции, празднуются Рамадан-байрам и Курбан-байрам (последний объявлен выходным днем).

«Наше общество сбросило оковы тоталитарной идеологии. Это положительный факт, но в то же время сегодня наблюдается своеобразный духовный вакуум. В этих условиях нравственные ценности религии – общечеловеческие идеалы, идеи добра, уважения, взаимопомощи, трудолюбия, единства – способны благотворно влиять на сознание людей», – отметил президент республики М.Ш. Шаймиев на международном семинаре «Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения», проходившем в 1994 году в Казани.

Исламских партий в республике нет, однако такие организации, как Всетатарский общественный центр (ВТОЦ), «Иттифак», «Азатлык», «Суверенитет» и др., в своих программных документах отмечают необходимость повышения роли ислама в обществе. Так, ВТОЦ выступает за широкую пропаганду мусульманской культуры и истории ислама: издание на татарском языке журналов, освещающих историю ислама, его современное состояние как в стране, так и за рубежом, религиозной литературы, в том числе и по мусульманской философии, эстетике и этике, изучение фундаментальных аспектов истории ислама и мусульманской культуры в специализированных подразделениях Академии наук Татарстана. ВТОЦ считает необходимым создание в Казани религиозных учебных заведений всех типов: начальных, средних и высших, в том числе Исламского университета с высоким уровнем преподавания как религиозных, так и светских дисциплин, куда привлекались бы специалисты из зарубежных мусульманских учебных заведений. Одновременно следует расширить, как полагают руководители ВТОЦ, возможности получения мусульманского и светского образования молодежью в зарубежных исламских странах, практиковать командировки, стажировки молодых исследователей в известные исламские центры.

«Суверенитет» отмечает обязательное включение в учебные планы национальной школы курса истории ислама, чтобы способствовать утверждению нравственных общечеловеческих принципов. В Декларации о программных целях Союза татарской молодежи «Азатлык» написано, что одним из направлений его деятельности являются «признание роли ислама в сохранении культуры татарского народа и стремление к сотрудничеству с религиозными организациями».

Большую роль в усилении ислама в республике играет и сама мусульманская община. В ней за последние годы произошли значительные изменения и наметилась устойчивая тенденция омолаживания священнослужителей.

Отмечается активная роль женщины в возрождении исламских традиций. Мусульманки участвуют в жизни религиозных общин, обучают других женщин в медресе, открытых при 50 мечетях. Есть в Казани и высшие исламские учебные заведения — Институт «Мухаммадия», готовящий мусульманское духовенство, открытый в октябре 1993 года, и университет «Аль-Фатих» при мечети «Рамадан», в котором четыре факультета: юридический, терапевтический, финансово-экономический и теологический (открыт в 1995 году).

В последние годы стала возможной экономическая деятельность религиозных объединений. Так, Духовное управление мусульман в Республике Татарстан стало одним из учредителей Казанской универсальной биржи, а также вместе с Московской Соборной мечетью организовало Акционерный коммерческий российский мусульманский банк. Недавно был создан Исламский институт экономических исследований — акционерное общество, которое должно заниматься экономической деятельностью с ориентацией на мусульманские регионы.

Однако перечисленные факты связаны в основном с внешней, организационной стороной процесса реисламизации, а не с его сутью, заключающейся в развитии исламского образования, науки, культуры. Этой цели служат и строительство мечетей, и открытие религиозных учебных заведений. Содержание выпускаемой религиозной литературы ограничивается описанием религиозных обрядов и ритуалов. А поднятые на внеочередном съезде мусульман Республики Татарстан (январь 1995 года, Казань) проблемы возрождения утерянных традиций в области религиозного образования, издательской деятельности пока весьма далеки от осуществления.

Арабская графика, унаследованная татарами от болгар, служила им более тысячи лет и способствовала расширению знаний, ибо, как отмечает Г.М. Давлетшин, открывала «доступ не только к культурным достижениям мусульманского мира (хотя и это было очень важно), но и к общечеловеческой культуре. Ведь еще с VIII века мусульманский мир был знаком с трудами Аристотеля. Арабская графика выступала, образно выражаясь, как нитка четок, соединяющая эпохи и поколения».

Возвращение татарской культуре духовности невозможно без учета всех особенностей ислама. В трудах татарских исследователей много внимания уделяется этноконсолидирующей роли ислама, ярко проявившейся в XVI—XVIII веках, когда татары утратили свою государственность и вместе с ней традиционные политические и религиозные институты. «Оказавшись в иноверческой среде, исчерпав

политические и военные средства сопротивления и восстановления своей независимости, они вынуждены были искать опору в духовной сфере, – пишет ученый Р. Мухаметшин. – Единственной реальной силой, способной сохранить и сплотить вокруг себя народ, оказался ислам».

В XVI–XVIII веках, которые для татар стали периодом выживания в недрах зарождающейся Российской империи, функции ислама сузились до единственной – охранительной, что не могло способствовать самоизоляции татарского общества. А это, в свою очередь, было единственной формой его самосохранения. Ислам сыграл неоценимую роль в указанный период истории татар, сохранив их как этноконфессиональную общность, защитив основы традиционного уклада жизни и потенциальных возможностей татарского общества.

Поиски оптимальных моделей современного развития республики татарские исследователи нередко связывают с джадидизмом, мусульманским реформаторством. Зарождение новых социально-экономических отношений в конце XVIII – начале XIX века, появление татарской торговой буржуазии, нуждавшейся в новой идеологии, заставили ислам повернуться лицом к социально-экономическим и политическим реалиям России и Запада. Со второй половины XIX века джадидизм пронизывал буквально все сферы жизни татарского общества. Главное значение джадидизма современные исследователи видят в том, что он способствовал освоению "лучших достижений мирового сообщества при сохранении самобытности татар". Джадидистские методы обучения должны стать основой создающейся ныне национальной школы.

Изменилось само понимание национальной школы: теперь к ней относят любую, где обучение базируется на национальной культуре и традиции, в том числе и русскую...

Основную идею национальной школы Р. Исламшин видит не только в выходе в мировую культуру через формирование национального согласия. Главная задача просветителей сегодня, на его взгляд, – сформировать национально-региональный компонент содержания образования.

Один из талантливых татарских писателей и драматургов Туфан Минуллин в статье «Татарская душа и европейская линейка» сложности и перипетии в развитии национальной культуры объясняет пагубным влиянием Запада. Он обращается к культуре ислама, считая ее сокровищницей этических ценностей, способных служить основой современного взгляда на мир и содействовать формированию самобытного национального мышления. «В наши головы постоянно вдалбливали, что европейская курочка несет только золотые яйца. Зарубежную литературу преподавали почти исключительно на примере европейской литературы. Как будто на Востоке не было и намека на литературу. Но

дело обстоит как раз наоборот: в сравнении с восточной литературой (особенно поэзией) западная – сущее дитя».

Говоря о синтезе культур Запада и Востока, автор делает упор на национальный, в том числе и исламский, компонент. «Я ни в коей мере не хочу принижать или обвинять в чем-то европейскую культуру, – пишет Т. Минуллин, – а желаю только одного: чтобы мы не погубили самих себя. Не зря же ислам запрещает поклоняться идолам и людям, а Бог един и для Европы, и для Азии». Национальная культура должна строиться, по его мнению, на базе национального наследия. Преклонение перед западной литературой, музыкой и другими ценностями Запада, по утверждению писателя, привело к потере веры в силу собственной культуры.

Выступая против слепого копирования чужой культуры, Т. Минуллин отвергает и изоляционизм, замкнутость в национальной скорлупе, ратуя за открытость татарской культуры и ее взаимодействие с лучшими образцами мировой цивилизации.

Существует несколько разновидностей мечети. Основной демографической ячейкой всякого мусульманского поселения была махалля (приход), обслуживавшаяся квартальной мечетью аль-масджид (по-татарски – мэхэллэ-мэчете) и служившая местом ежедневных пятикратных молитв.

Махалля-мэчете могло быть несколько: от одной до трех на махаллю. Торжественные пятничные молитвы совершались в *аль-джами* (пятничной, или соборной мечети, по-татарски – «жомга мэчете», или «жамигъ мэчете»). Их могло быть разное число, в зависимости от величины населенного пункта, они возводились обычно вблизи общественных мест, многолюдных площадей, общественно-торговых центров. Главные городские мечети назывались *аль-даджи аль-кабир* или просто *кабир* (большая, великая мечеть) и выделялись своей величиной и монументальностью форм. В крупных городах существовали *мусалла* – загородные мечети для молений по годовым праздникам с большим стечением народа. Такие мечети представляли собой обширную площадь, обнесенную стеной, но крытые постройки там были необязательны.

Кроме того, были распространены и другие специализированные здания мечетей, исполнявшие различные общественные потребности: поминальные, *мечети-ханаки* и другие.

Итак, ислам в Татарстане не выходит за рамки узкоконфессиональной и культурной деятельности. Говорить о зарождении панисламских тенденций в республике – это либо не знать о религиозной ситуации в ней, либо поддерживать и без того сильный и, по-видимому, неискоренимый антиисламский настрой в российском обществе.

Источник: Шарипова Р.М. Ислам и национальное возрождение в Татарстане // Ислам в СНГ. – М., 1998.

Вопросы и задания

- Прочитайте предложенный выше текст.
- Найдите в тексте объяснение главных факторов возрождения ислама в Татарстане в 1990-х годах.
- Какие проблемы, по мнению автора, волновали мусульман Татарстана в 1990-х годах?
- Дайте характеристику основных принципов учения ислама в Татарстане в 1990-х годах.
- Обсудите эти вопросы с товарищами в группе.
- Напишите текст своей интерпретации событий, связанных с историей современного ислама в Татарстане.

Список источников и литературы, рекомендуемых для дополнительного изучения

Источники

1. «Во всем мусульманском мире наблюдается чрезвычайный подъем» // Источник. – 2002. – № 1. – С. 60–66.
2. Коран / Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского. – М., 1963.
3. Коран / Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского. – 2-е изд. – М., 1986.
4. Коран / Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского. – 2-е изд. – М., 1990.
5. Коран / Пер. с арабского и ком. М.-Н.О. Османова. – М.: Ладомир, 1995.
6. Сирия, Ливан и Палестина в описаниях российских путешественников, консульских и военных обзорах первой половины XIX в. / Сост. М.Р. Рыенков, И.М. Смилянская. – М., 1991.

Справочники

7. Ислам: Краткий справочник. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983.
8. Ислам: Энциклопедический справочник. – М., 1990.
9. Народы мира: Историко-этнографический справочник. – М., 1988.
10. Турецкая Республика: Справочник. – М., 1992.

Монографии, сборники

11. Ан-Наубахти. Шиитские секты / Пер. с араб., исследов. и комментарии С.М. Прозорова. – М., 1973.
12. Арабские страны. История. Экономика. – М.: Наука, 1966.
13. Арабский мир: Три десятилетия независимого развития / Отв. ред. В.А. Исаев. – М., 1990.
14. Ахмедов А. Ислам в современной идейно-политической борьбе. – М., 1985.
15. Бартольд В.В. Соч. Т. 6. Работы по истории ислама и Арабского халифата. – М., 1966.
16. Бахрие Учок. Женщины-правительницы в мусульманских государствах. – М., 1982.

17. Бертельс Е.Э. Избранные труды. Т. 3. Суфизм и суфийская литература. – М., 1965.
18. Васильев А.М. История Саудовской Аравии (1745–1973). – М., 1982.
19. Васильев А.М. Пуритане ислама? Ваххабизм и первое государство Саудилов в Аравии (1744/45–1818). – М., 1967.
20. Гасратян М.А., Орешкова С.Ф., Петросян Ю.А. Очерки истории Турции. – М., 1983.
21. Годс М. Реза. Иран в XX веке. Политическая история. – М., 1994.
22. Гордон-Полонская Л.Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. – М., 1962.
23. Грюнебаум Г.Э. фон. Классический ислам (632–1258). – М., 1986.
24. Грюнебаум Г.Э. фон. Основные черты арабо-мусульманской культуры. – М., 1986.
25. Данилов В.И. Турция 80-х: от военного режима до «ограниченной демократии». – М., 1991.
26. Дорошенко Е.А. Шиитское духовенство в современном Иране. – М., 1985.
27. Еремеев Д.Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления. – М., 1990.
28. Еремеев Д.Е., Мейер М.С. История Турции в средние века и новое время. – М., 1992.
29. Зубов А.Б. Парламентская демократия и политические традиции Востока. – М., 1990.
30. Иванов М.С. Антифеодальные восстания в Иране в середине XIX в. – М., 1982.
31. Иванов М.С. Иранская революция 1905–1911 годов. – М., 1957.
32. Иранская революция. 1978–1979. Причины и уроки. – М., 1989.
33. Игнатенко А.А. Халифы без халифата. Исламские неправительственные религиозно-политические организации на Ближнем Востоке. – М., 1988.
34. Ислам: Сб. статей. – М., 1931.
35. Ислам в СНГ. – М., 1998.
36. Ислам в современной политике стран Востока. – М., 1986.
37. Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока. – М., 1982.
38. Иордан М.В., Кузеев Р.Г., Червоная С.М. Ислам в Евразии: современные этические и эстетические концепции суннитского Ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России. – М.: Прогресс-Традиция, 2001.
39. Ислам и политика (Взаимодействие ислама и политики в странах Ближнего и Среднего Востока, на Кавказе и в Центральной Азии). – М., 2001.
40. Ислам и современность. – М., 1986.

41. Ислам и социальные структуры стран Ближнего и Среднего Востока. – М., 1990.
42. Ислам: религия, общество, государство. – М., 1984.
43. Исламская Республика Иран в 90-е годы. – М., 1998.
44. История Нигерии в новое и новейшее время. – М., 1981.
45. Керимов Г.М. Шариат и его социальная сущность. – М., 1978.
46. Киреев Н.Г. История этатизма в Турции. – М., 1991.
47. Киселев В.И. Палестинская проблема в международных отношениях. – М., 1988.
48. Кириллина С.А. Ислам в общественной жизни Египта (вторая половина XIX – начало XX в.). – М., 1989.
49. Кириллина С.А., Родригес А.М. Ислам в судьбах Египетско-Аравийского субрегиона (XVIII – первая треть XIX века). – М., 1995.
50. Котлов Л.Н. Национально-освободительное восстание 1920 года в Ираке. – М., 1958.
51. Коргун В.Г. Афганистан в 20–30-х годах XX века. – М., 1983.
52. Коровиков А.В. Исламский экстремизм в арабских странах. – М., 1990.
53. Ланда Р.Г. История алжирской революции. – М., 1983.
54. Ланда Р.Г. Ислам в истории России. – М., 1995.
55. Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период. – М., 1993.
56. Луцкий В.Б. Национально-освободительная война в Сирии 1925–1927 годов. – М., 1964.
57. Луцкий В.Б. Новая история арабских стран. – М., 1965.
58. Лучицкая С.И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. – СПб.: Алетей, 2001.
59. Массэ А. Ислам. – М., 1982.
60. Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. – М., 1998.
61. Маудуди А.А. Образ жизни в исламе. – М., 1993.
62. Мейер М.С. Османская империя в XVIII веке. Черты структурного кризиса. – М., 1991.
63. Мелкумян Е.С. Кувейт в 60–80-е годы: социально-экономические процессы и внешняя политика. – М., 1989.
64. Ментешашвили А.М. Ирак в годы английского мандата. – М., 1969.
65. Мец А. Мусульманский Ренессанс: Пер. с нем. – 2-е изд. – М., 1973.
66. Микаелян Н.Р. Общественно-политические движения и религиозная традиция в Индии и Пакистане (50-е – нач. 60-х гг.). – М., 1989.

67. Миллер А.Ф. Турция: Актуальные проблемы новой и новейшей истории. – М., 1983 .
68. Мирский Г.И. Ирак в смутное время, 1930–1941. – М., 1961.
69. Мусульманское право. – М., 1984.
70. Очерки новой истории Ирана (XIX – начало XX века). – М., 1978.
71. Петросян Ю.А. «Новые османы» и борьба за конституцию 1876 года в Турции. – М., 1958.
72. Петросян Ю.А. Младотурецкое движение. Вторая половина XIX – начало XX века. – М., 1971.
73. Пиотровский М.Б. Коранические сказания. – М., 1991.
74. Пластун В., Андрианов В. Наджибулла. Афганистан в тисках геополитики. – М., 1998.
75. Плешов О.В. Ислам и демократия. Опыт Пакистана. – М., 1996.
76. Примаков Е.М. Анатомия ближневосточного конфликта. – М., 1978.
77. Примаков Е.М. Восток после краха колониальной системы. – М., 1982.
78. Пучков В.И. Политическое развитие Бангладеш. 1971–1985. – М., 1986.
79. Проблемы арабской культуры. – М., 1987.
80. Резников А.Б. Иран: падение шахского режима. – М., 1983.
81. Салиби К. Очерки истории Ливана. – М., 1969.
82. Спольников В.Н. Афганистан: исламская контрреволюция. – М., 1987.
83. Спольников В.Н. Афганистан: исламская оппозиция: истоки и цели. – М., 1990.
84. СССР и Турция (1917–1979). – М., 1981.
85. Талипов Н.А. Общественная мысль в Иране в XIX – начале XX века. – М., 1988.
86. Теплинский Л.Б. 50 лет советско-афганских отношений. 1919–1969. – М., 1971.
87. Теплинский Л.Б. История советско-афганских отношений. 1919–1987. – М., 1988.
88. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордена в исламе: Пер. с англ. – М., 1989.
89. Фадеева И.Л. Мидхат-паша. Жизнь и деятельность. – М., 1877.
90. Фадеева И.Л. Официальные доктрины в идеологии и политике Османской империи (османизм – панисламизм). XIX – начало XX века. – М., 1985.
91. Фильштинский И.М. История арабской литературы. X–XVIII века. – М., 1991.
92. Халфин Н.А. Провал британской агрессии в Афганистане. – М., 1959.

93. Черновская В. Мусульмане Ярославля. – Ярославль: ДИА-пресс, 2000.
94. Шпилькова В.И. Младотурецкая революция 1908–1909 года. – М., 1977.
95. Cambridge History of Islam. – Vol. 1. Central Islamic Lands. / Ed. by P.M.Holt, Ann K.S.Lambton, Bernard Lewis. – Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
96. The Cambridge Illustrated History of the Islamic World / Ed. By Francis Robinson. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
97. Lewis B. The Middle East: A Brief History of the Last 2,000 Years. – N.Y.: A Touchstone Book, 1995.
98. Lewis B. The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror. – N.Y.: The Modern Library, 2003.
99. Modernist and Fundamentalist Debates in Islam: a Reader / Ed. By Mansoor Moadel and Kamran Talatof. – N.Y.: Palgrave Macmillan, 2002.
100. Said E.W. Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World. – N.Y.: Panteon Books, 1981.
101. Said E.W. Culture and Imperialism. – N.Y.: Vintage, 1994.
102. Said E.W. Orientalism. – N.Y.: Vintage Books a Division of Random House, 1994.
103. Saunders J.J. A History of Medieval Islam. – L.; N.Y.: Routledge, 1996.
104. Schwartz S. The Two Faces of Islam: The House of Sa'ud from Tradition to Terror. – N.Y.: Doubleday, 2002.

Статьи

105. Блешо Э. (Париж). Джихад и универсальные ценности // Восток. – 1999. – № 3. – С. 35.
106. Босин Ю.В. Этнический фактор во внутриафганском конфликте // Восток. – 1999. – № 5. – С. 69.
107. Виганд В.К. Глобализация мировой экономики и мир ислама (полемиические заметки) // Восток. – 1999. – № 2. – С. 56.
108. Гушер А. Чума XXI века // Азия и Африка сегодня. – 2001. – № 10. – С. 3.
109. Данилов В.И. Турция 20–30-х годов: путь к демократии // Восток. – 1997. – № 2. – С. 63–75.
110. Еремеев Д. «Шариат – исламский кодекс права и морали» // Азия и Африка сегодня. – 1991. – № 4. – С. 32–35.
111. «Исламский» Армагеддон // Азия и Африка сегодня. – 2001. – № 10. – С. 2.

112. Коргун В.Г. Иран и Афганские талибы. 1996 год (по материалам иранской прессы) // Восток. – 1998. – № 6. – С. 75.
113. Луков В. Усама бен Ладен. Союз террора и бизнеса // Азия и Африка сегодня. – 2001. – № 10. – С. 10.
114. Макаров О.Л. Усама бен Ладен // Восток. – 2001. – № 1. – С. 120–130.
115. Мамедова Н.М. Реформы 90-х гг. в Иране: от «тоухидной» к рыночной экономике // Экономическая история. Реформы и реформаторы. – М., 1995. – С. 141–154.
116. Ниязи А.Ш. Таджикистан: Конфликт регионов // Восток. – 1997. – № 2. – С. 94.
117. Олимов М.А., Олимова С.К. (Душанбе). Общество и конфликт в Таджикистане // Восток. – 1998. – № 5. – С. 40.
118. Петрова С.Н. Культурно-историческое наследие как ресурс внешней политики Республики Узбекистан // Восток. – 1998. – № 3. – С. 79.
119. Пономарев В. Ислам в Узбекистане. 1989–1995 // Полис. – 1996. – № 2. – С. 184–190.
120. Розалиев Ю.Н. Турция на пути к рыночной экономике: история и современность // Экономическая история. Реформы и реформаторы. – М., 1995. – С. 105–126.
121. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций // Мировая экономика и международные отношения. – 1996. – № 8. – С. 84–93.
122. Цмай В.В. Некоторые аспекты концепции насилия в арабо-мусульманской культуре // Антропология насилия. СПб.: Наука, 2001. – С. 263–293.

Словарь специальных терминов из истории ислама

Ваххабизм – религиозно-политическое учение в суннизме, проповедующее возвращение к первоначальным основам ислама, к чистоте раннего ислама времени Мухаммада. Требует от мусульман избегать проявления роскоши в быту, одежде, культе, отказаться от заимствованных новшеств (бида), строго соблюдать принцип единобожия и отказа от поклонения святым и святым местам.

Газв – столкновения (войны) между древними арабами, происходившие из-за обладания колодцами или источниками воды, овцами, верблюдами или пастбищами. «Газвом» называли набег на территорию другого племени.

Газават – синоним джихада. «Священная война».

Дар аль-ислам – земли под управлением мусульман.

Дар аль-харб [араб. «земля войны»] – территория, где ислам не действует, все, что не входит в «дар аль-ислам». Христианские земли на севере и западе формировали часть «дар аль-харб», и подразделялись по религиозным линиям на православный христианский мир «Рум» (Рим) и латинский мир «Фирангистан», землю франков.

Джихад [араб. – «усилие»] – отдача сил и возможностей ради распространения и торжества ислама. Одна из главных обязанностей мусульманской общины. Первоначально под джихадом подразумевались главным образом военные действия мусульман против неверных. Для немусульман это значение слова стало основным синонимом «священной войны». У многих мусульманских народов «священная война» – газават. Начиная с IX–X веков понятие джихада дополняется новым содержанием: духовный джихад – внутреннее самоусовершенствование на пути к Аллаху, а также представлением о четырех типах джихада – джихаде меча, джихаде сердца, джихаде языка, джихаде руки.

Джахилия [джахилийя] – период в жизни народов (арабов) до появления ислама. Название происходит из Корана и обозначает отсутствие идеалов в жизни, поклонение многим богам и руководство в поступках страстями и бранными желанием.

Закят [закат] – предписанный шариатом налог на имущество и доходы, идущий на нужды общины и распределяющийся среди бедных.

Зикр – ритуальное поминание Аллаха, совершаемое по особой формуле. В суфизме существуют ритуалы, при которых под музыку и бой барабанов многократно повторяются определенные формулы: «Алла хайи» (Аллах жив); «ля илаха илля-ллах» (нет никакого божества кроме Аллаха); «Аллаху Акбар» (Аллах – самый Великий) и т. п.

Иджма – согласованное мнение знатоков религиозных наук и шариата по вопросам религии, общественной жизни и права. Считается мнением всей общины верующих (уммы). Исмаилиты – крупнейшая секта шиитского ислама (VIII в.).

Иснад – 1) цепочка ссылок на рассказчиков в сборниках преданий (хадисов) о пророке Мухаммаде, его сподвижниках и других мусульманских трактатах. Например: «Я слышал от А, который услышал от Б, который узнал от В, что пророк сказал...»; 2) Принцип передачи религиозного знания непосредственно и лично от учителя ученику на протяжении веков. Иснад является основой мусульманской системы обучения, играет огромную роль в суфизме, где авторитет мистика напрямую зависит от наличия у него достоверного иснада от первого мистического учителя. Мистические знания не могут согласно традиции передаваться просто словами без иснада.

Ихван [араб. «братья»] – братство, самоназвание членов суфийских и других религиозных течений и организаций.

Кааба [араб. «куб»] – главная святыня ислама, здание во дворе главной мечети аль-Масджид аль-Харам в Мекке. В юго-западном углу здания в кладку вмурован «черный камень», посланный Аллахом с неба. Мусульмане всего мира должны обращаться лицом в сторону Каабы. Кааба – главный объект хаджа. Паломники должны обойти вокруг Каабы семь раз и поцеловать «черный камень». Кааба покрыта кисвой – черным покрывалом, на котором золотом вышиты аяты из корана. В период хаджа эта кисва заменяется на белую.

Кабилах – кланы, связанные кровным родством, составляли племя.

Кавм – клан.

Карматы – последователи одного из течений исмаилизма (конец IX – начало X века) в Аббасидском халифате. Исмаилитский даи (глава местной организации исмаилитов: «посвященный») Хамдан Кармат сумел поднять широкое социальное движение под лозунгами равенства и справедливости. Основали в 899 году халифат в Бахрейне. Карматы захватили в 930 году Мекку.

Масджид – мечеть.

Религия джахилийи – «эпоха невежества».

Салат [салат, намаз] – мусульманская каноническая молитва, которая должна совершаться пять раз в день. Одно из основных правил ислама.

Сейид [сайид, араб.] – букв. «оратор». В доисламской традиции – вождь племени. В мусульманском мире почтенное наименование пророков Мухаммада из ветви, восходящей к его внуку Хусейну. Вместе с шерифами составляли один из самых почитаемых слоев в социальной структуре мусульманской общины.

Сира – официальная традиционная биография пророка Мухаммада.

Суфизм [Тасаввуф] – мусульманский мистицизм, основанный на аскетизме. В основе этого течения лежит идея о «полной преданности Богу» и желании испытать тот же эмоциональный подъем (мистический

экстаз), который испытал пророк Мухаммад во время Откровения. Достигается несколькими способами: углубленной молитвой, переходящей в зикр, чтением стихов, музыкой и т. п. Существует много толкований происхождения слова «суфизм»: «суф» – шерсть (суфии носили одежду из грубого шерстяного полотна); «софос» – мудрый; «сув» – вода; «суффа» – скамья; «сафа» – чистота.

Суннизм – одно из направлений ислама, сторонники которого называют себя «ахль са сунна» («люди сунны»). Суннитов отличает вера в законность первых четырех халифов, в достоверность хадисов. Подавляющее большинство мусульман мира.

Умма – мусульманская община, общность всех мусульман.

Фикх – теория мусульманского права, созданная на основе Корана и сунны.

«Фирангистан» [араб. «ифрангия» – «ifrangia»] – земля франков или Европа.

Хадж [хаджж] – паломничество в Мекку к Каабе. Священная обязанность каждого мусульманина, одна из главных норм ислама. Совершившие паломничество пользуются особым уважением, носят особую одежду (например зеленую чалму). На период хаджа паломники носят специальную белую одежду – ихрам, не стригут волос и ногтей.

Хадис – снабженный иснадом рассказ о поступках и высказываниях Мухаммада и его подвижников. Существует шесть главных и множество второстепенных сборников хадисов.

Ханбалиты – последователи религиозно-правовой школы имама Ахмада ибн-Хамбаля (IX–X вв.). Отличались нетерпимостью ко всяким новшествам, отрицанием свободы мнений в религии, фанатичной строгостью в соблюдении обрядовых и правовых норм шариата.

Ханиф – верующий в единого бога.

Хариджиты – поборники чистоты ислама. Отличались строгим исполнением религиозных предписаний.

Хиджаб [араб. «преграда», «завеса»] – чадра, паранджа. Покрывало, накидка, надеваемые женщинами-мусульманками при выходе из дома на улицу.

Хиджра [араб. «переселение», «уход»] – переселение пророка Мухаммада из Мекки в Медину в 622 году. С середины VII века эта дата принята в качестве начальной точки мусульманского летосчисления, ведущегося по лунному календарю.

Шариат [араб. «шариа» – «правильный путь к цели»] – религиозный закон «божественный закон», определяющий юридические нормы, принципы и правила поведения мусульманина.

Шейх – 1) в древней истории арабов первые среди равных, выбиравшихся старейшинами-мужчинами. 2) почетное именование крупных религиозных авторитетов, знатоков религиозных дисциплин, глав суфийских братств, известных благочестивых мусульман.

Шейх уль-ислам – почетный титул улама и суфиев. Употребляется главным образом по отношению к факихам. В Османской империи титул шейха уль-ислам носил муфтий Константинополя, считавшийся главным религиозным авторитетом государства.

Шериф [араб. «благородный»] – почетное прозвище потомков пророков Мухаммада, составлявших в Средние века один из слоев аристократии мусульманских государств. В узком смысле потомки внука пророка Хасана.

Шиты [араб. «шаа» – «присоединиться к кому-либо»] – течение в исламе, сторонники которого признают Али ибн Аби Талиба и его потомков единственными законными преемниками пророка Мухаммада. Отличаются от суннитов толкованием понятия имамата. Шииты верят в особую «божественную благодать», которой обладает имам.

Ширк [араб. – «неверие»] – многобожие или признание других божеств, «сотоварищей» Аллаха.

Учебное издание

Александр Сергеевич Ходнев

**Ислам:
введение в изучение
социальной истории XIX–XX веков**

Учебное пособие

Редактор Г. П. Каргина
Макетирование – А. С. Ходнев

Подписано в печать 04.06.2004. Формат бумаги 60×84 1/16.
Печ. л. 6.25. Тираж 100 экз. Заказ № 511.

Издательство Ярославского государственного педагогического
университета им. К. Д. Ушинского (ЯГПУ)
150000, Ярославль, Республиканская ул., 108

Типография ЯГПУ
150000, г. Ярославль, Которосльская наб., 44