

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

**ИСЛАМ В РОССИИ:
КУЛЬТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ
И СОВРЕМЕННЫЕ ВЫЗОВЫ**

26-28 СЕНТЯБРЯ 2013

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
2013**

SAINT-PETERSBURG STATE UNIVERSITY

INTERNATIONAL CONFERENCE

**ISLAM IN RUSSIA:
CULTURAL TRADITIONS
AND MODERN CHALLENGES**

September 26-28, 2013

ST.PETERSBURG

2013

Материалы конференции публикуются в рамках выполнения в СПбГУ плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама в 2013 году

Редакционная коллегия: С. И. Дудник, Н. В. Кузнецов, Д. З. Мутагиров, Т. Саввидис, Р. А. Сафрастян, Т. Г. Туманян (ответственный редактор), М. М. Шахнович

Рецензенты:

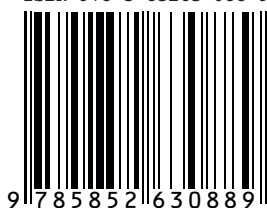
Н. Н. Дьяков, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории стран Ближнего Востока Восточного факультета СПбГУ,

Е. Г. Соколов, доктор философских наук, профессор кафедры культурологии Философского факультета СПбГУ

*Печатается по постановлению
Ученого совета Философского факультета
Санкт-Петербургского государственного университета*

Ислам в России: культурные традиции и современные вызовы. Материалы международной научной конференции / Отв. ред. Т. Г. Туманян. – СПб., 2013. – 162 с.

ISBN 978-5-85263-088-9



В сборнике представлены материалы международной конференции «Ислам в России: культурные традиции и современные вызовы», проходившей в СПбГУ 26-28 сентября 2013 года.

© Коллектив авторов, 2013

© СПбГУ, 2013

А. К. Аликберов

Салафитский вызов России: объективный этап в эволюции ислама или попытка его революционного обновления?¹

Обозначенная тема является чрезвычайно дискуссионной, поскольку многие оценки и характеристики, которые даются тем или иным ее аспектам, в значительной степени воспринимаются в контексте непримиримых идеологических, религиозно-философских и социально-политических противоречий, существующих в современной мусульманской общине. Тем более что многие аспекты проблемы не только не решены, но и в достаточной мере и не осмыслены. Задача данной статьи – попытка объективного историко-философского анализа такого сложного явления современного ислама, как салафизм, в том числе и применительно к России. Не претендуя на исчерпывающий анализ, отметим, что формат публикации вполне позволяет обозначить некоторые важные аспекты и расставить акценты, которые, возможно, могут быть полезными хотя бы для самого общего понимания этого феномена.

Салафизм в современном значении этого термина – это общепринятое название и самоназвание² достаточно широкой палитры фундаменталистских течений в исламе (структурированных в партии, движения и организации и неструктурированных), ратующих за возвращение к чистоте первородного ислама, – религии времен праведных предков (ас-салаф ас-салихун), причем в ее изначальной пророческой интерпретации. Именно поэтому наряду с Кораном – последним ниспосланным Священным Писанием, переданным Богом через ангела Джабраила пророку Мухаммаду, единственным и исключительным источником исламского вероучения – считаются признанные достоверными высказывания (хадисы) самого пророка Мухаммада. Остальные из четырех основных источников, общепризнанных в суннитском исламе, такие как *иджма'* (единодушное мнение высших духовных авторитетов, или муджтахидов, по обсуждаемому вопросу) и *кийас* (суждение по аналогии), отвергаются как недопустимые новшества (*бид'а*).

В классическом исламе под ас-салафия понимали благочестивых предшественников, под которыми принимали самого пророка Мухаммада, его сподвижников, поколение *табиев* и последующее за ними поколение. С раздела «Канун ал-аслаф» (Установления благочестивых предшественников) начинается любое богословское сочинение, в том числе суфийское, как, например, «Райхан ал-хака'ик» Мухаммада ад-Дарбанди (ум. в 1145 г.) из Баб ал-абваба (совр. Дербент). В «Китаб ал-ансаб» Абу Са'да ас-Сам'ани, современника ад-Дарбанди, этим термином обозначаются уже последователи установлений духовных авторитетов раннего ислама и сообщается о религиозно-правовой школе (мазхабе) салафитов.³ Салафитскому кредо симпатизировали известные ханбалитские ученые, такие как Ибн ал-Джаузи (ум. в 598/1201), автор «Китаб талбис ал-иблис», блестящий критик суфизма, ярый сторонник чистоты ислама и противник любых новшеств (*бид'а*) в религии.

Однако по-настоящему разработка теоретических положений салафизма началась уже после монгольского завоевания Халифата, создания на этой территории государства Хулагидов и

¹ Данная публикация представляет собой развитие идей, высказанных в статье: Аликберов А.К. «Исламская угроза» политической стабильности в России: мифы и реальность. – Потенциал федерализма в предупреждении и урегулировании этноконфессиональных конфликтов. Материалы научно-практической конференции. «Казанский федералист» № 2 (28). Казань, 2011. С. 55-72.

² После того, как определение «салафизм» приобрело в масс-медиа негативную коннотацию, как в свое время и «ваххабизм», некоторые салафиты в России стали отмежевываться от этого обозначения, предпочитая называться ахл ас-сунна («последователи сунны»). Помимо всего прочего, новое самоназвание салафитов (на самом деле – общее для всех суннитов!) содержит в себе прямое указание на хадис о том, что мусульмане разделятся на 73 группы, из которых только одна, ахл ас-сунна ва-л-джама'а, попадет в рай.

³ Китаб ал-ансаб ли... Аби Са'д 'Абд ал-Карим б. Мухаммад ас-Сам'ани. I-IV. Хайдарабад, 1382–1384/1962–1964. Том III. С. 274.

А. К. Аликберов

Салафитский вызов России: объективный этап в эволюции ислама или попытка его революционного обновления?

кардинальных изменений в мире ислама. Известный ханбалитский шайх Ибн Таймиййа (ум. в 1328 г.) стал первым, кто определил критерии определения «неверия» (куфр) внутри мусульманской общины, а также объявил джихад не только разрешенным, но и обязательным для истинно верующего мусульманина. Знаменитая фетва Ибн Таймиййи, объявившая монголов неверующими, была принята в период войны египетских мамлюков с монголами. Основоположник новой салафитской доктрины не считал монголов истинными мусульманами, хотя они к этому времени и приняли ислам, поскольку жили они не по шариату, а по кодексу Яса. Хорошо известна его критика суфизма, в том числе учения Ибн ал-'Араби. Именно Ибн Таймиййа определил салафитов как «тех, кто строго следует Книге Аллаха и Сунне посланника Его<...>, а также тому, на чем сошлись первые поколения из числа мухаджиров и ансаров, и тех, кто искренне последовал за ними».⁴ Салафитов привлекает и бескомпромиссный жизненный путь Ибн Таймиййи, которого многократно заключали в тюрьму, где он в конце концов и умер.

Таким образом, и современный салафизм, и ваххабизм восходят к общим корням, однако расхожие утверждения об их тождественности не учитывают принципиальные различия между двумя этими учениями. Ваххабизм опирается на духовные ценности и правовые установления ханбалитской религиозно-правовой школы (мазхаба), в то время как салафизм выступает против мазхабов вообще и религиозно-правовых различий в исламе в частности. Салафиты отрицают таклид – метод слепого следования мнению и толкованиям выдающихся исламских авторитетов, а ханбалитский ислам, напротив, основан на таклиде.⁵ Далее, ваххабизм – это религиозная оболочка панарабизма, идеологии арабского национализма (см. об этом ниже), а салафизм отличается безграничным интернационализмом, отрицанием этничности вообще и этнической идентичности в частности, особенно если она мешает приоритету общеисламской идентичности. Наконец, будучи официальной идеологией Саудовской Аравии, ваххабизм поддерживает правящую королевскую династию, а также ее союзников в арабских странах, в то время как многие радикальные группы салафитов выступают как против нее, так и против подавляющего большинства политических режимов в мусульманском мире, обвиняя их руководителей в вероотступничестве и неверии. Тем не менее, именно ваххабитский ислам в Саудовской Аравии является той питательной средой, которая возвращает современный салафизм и исламский радикализм. На примере миссионерской деятельности известных саудовских шейхов мы видим, что салафизм вполне может существовать и под маской ваххабитской идеологии.

Современная салафитская доктрина сделала значительный шаг вперед, усилив привлекательность «чистого» ислама героизацией своей религиозно-политической деятельности и характерными чертами жертвенного революционного движения. Духовное ядро этой идеологии по-прежнему представляют интерпретации исламского традиционализма (не путать с традиционным исламом!), основанные на духовных поисках ханбалита Ибн Таймиййи, его учеников и некоторых других крупных духовных авторитетов ислама, включая самого Ибн Ханбала. На крайне левом фланге движения находятся радикальные джихадисты с собственной моделью социальной справедливости своего общества, а на крайне правом – экстремистские силы, идейно близкие к ал-Ка'иде, выступающие за глобальное переустройство мира. Сама ал-Ка'ида, судя по некоторым признакам, давно отделилась от салафизма, хотя и продолжает сохра-

⁴ Маджму'ат ал-фатава ли-шайх ал-ислам Таки ад-дин Ахмад Ибн Таймиййа ал-Харрани. В 20-ти томах. Издатели Амир ал-Джаззар и Анвар ал-Баз. Миср [б.г.]. Том III. С. 375.

⁵ Последователи традиционного ислама в России, разделенного на ханафитскую (Урало-Поволжье) и шафиитскую религиозно-правовые школы (Северный Кавказ), используют метод та'вил, присущий аш'аритской богословской школе. Этот метод исходит из рационалистического и символично-аллегорического толкования источников вероучения, прежде всего Корана.

Салафитский вызов России: объективный этап в эволюции ислама или попытка его революционного обновления?

нять с ним генетическое родство – например, в идеологии джихада и практике такфира (см. об этой практике ниже).

Темпы продолжающегося распространения салафитской идеологии в чреве российского традиционного ислама, совпавшие по времени с процессами современной глобализации и приведшие к масштабной коррозии его базовых ценностей, действительно поражают. Внутриконфессиональный конфликт разделил ислам на два противоборствующих лагеря, которые можно назвать традиционным исламом и нетрадиционными для России исламскими течениями. Иногда исследователи объединяют эти течения под определением «политический ислам», что не всегда корректно, если нет соответствующих оговорок: при определенных условиях политизироваться может любой ислам, в том числе суфийский, как, например, это происходило в XIX в. с ан-накшбандийа и ал-кадирийа на Ближнем Востоке и на Кавказе, с ас-санусийа в Ливии (Киренаике) или ал-чиштийа в Индии.

За конфликтом суфиев и салафитов скрывается извечный антагонизм между «народной», бытовой формой ислама и его «чистой», идеальной формой, иначе говоря, между практикой реального бытования религии и ее письменно закрепленными религиозными установлениями. Действительно, сегодня традиционный ислам на Северном Кавказе преимущественно представлен суфизмом, а нетрадиционный, политизированный – салафизмом, как, впрочем, и в других регионах страны, хотя и не в такой степени. Однако и в XIX в. политический ислам в форме обновленческого движения суфизма представлял народный ислам, а ваххабизм, также чрезвычайно политизированный, – исламский фундаментализм.

Исламский традиционализм и традиционный ислам, иначе говоря, «чистый» ислам и ислам «народный», настолько органично вплетены в ткань друг друга, что представляют собой единую материю религии, развитие которой в полной мере определяется философским принципом единства и борьбы противоположностей. Борьбу «народного» и «чистого» ислама, имеющую объективную природу, так же как традиции и новации, можно назвать двигателем внутреннего развития мусульманской религии как целостной идеологической системы. Активно проявляющий себя сегодня в информационном пространстве внутренний антагонизм в исламе ни в коем случае не является ни побочным продуктом процессов глобализации, ни особой приметой нашего времени; он не появился ниоткуда, а был присущ исламу на протяжении всей его истории. Речь идет о постоянной борьбе между местным обычаем (ал-‘адат) с его реликтами язычества, с одной стороны, и нормами богопоклонения (ал-‘ибадат), за которыми стоит религиозный Закон (аш-шари‘а), с другой.

На начальных этапах распространения все монотеистические религии, каждая по-своему, закрывали глаза на «народные формы» религии, однако, утвердившись, непременно усиливали борьбу за торжество божественного закона над обычным правом. Универсальный для всех божественный закон — великое открытие монотеизма; стремление к унификации заложено в самой природе монотеистической идеологии, позволяющей ей «собирать» более гомогенные, чем в рамках религий Предания, народы. Попытки унификации религиозных обрядов так и не смогли полностью нивелировать объективно существовавшие локальные различия в рамках общей религиозной системы, обусловленные различным по содержанию домонотеистическим (языческим) духовным субстратом, хотя различные общества представляют собой разный уровень межобщинной консолидации. Определяющую роль в этом процессе сыграл и продолжает играть фактор продолжительности эволюции.⁶

⁶ Более подробно об этом см.: Аликберов А.К. Эпоха классического ислама на Кавказе. М., 2003. С. 434.

Все монотеистические религии вели и продолжают вести непримиримую борьбу с родовыми обычаями. Борьба с доисламскими обычаями (ал-'адат) в мусульманских обществах расчищала путь для утверждения норм богопоклонения (ал-'ибадат). Изменения идеологических ориентиров в родовых общинах, связанные с утверждением ислама, объективно способствовали вытеснению религиозным законом (шари'атом) обычного права ('адата). Религиозные правила действовали на более высоком, формализованном уровне, в то время как обычное право продолжало регулировать общественные отношения на первичном, бытовом уровне. Эта ситуация сохранялась и позже, когда светское судопроизводство, которое явилось продуктом развития государства как организации союзов общин и племен, потеснило шари'ат; соотношение обычая, религиозного и светского законов в каждом обществе различно, они, безусловно, связаны друг с другом, однако сосуществовали и продолжают сосуществовать на различных уровнях общественной жизни.⁷

Первоначальная фаза исламизации большей части мусульманского мира, прежде всего Северной Африки, Индии, Мавераннахра, происходила в специфической форме суфизма – синкретического аскетико-мистического движения, пантеистичного по своей природе, который позволял сравнительно легко перекодировать на мусульманский лад языческие верования, культы, святые места. Более того, именно суфизм позволил исламу пустить глубокие корни на Среднем и Ближнем Востоке: в Иране он помог победить зороастризм, а в Османской империи – наряду с движением ат-Тарика ал-Мухаммадийа – обеспечить широкую консолидацию мусульманской общины в условиях расширения сферы влияния империи на новые территории, в том числе христианские. Суфии создавали условия для дальнейшего распространения и углубления монотеистической идеологии, которые происходили уже с помощью системы мусульманского образования, включающего в себя в первую очередь изучение Корана и его толкований, науку о хадисах, теоретическое богословие (калам) и мусульманское право (фикх).

Исторический ход борьбы реальных форм бытования ислама и письменных установлений Корана, сунны и шариата сопровождался многочисленными актами согласований, адаптаций и взаимных компромиссов, достигнутый баланс которых продолжал действовать до тех пор, пока вновь кардинально не менялись общественные условия, их породившие. И тогда начинался новый передел, пересмотр, зарождался новый конфликт, выход из которого лежал через новые компромиссы. В ходе эволюционного развития такое происходило многократно, причем, как правило, с неизменной тенденцией к усилению фундаменталистского идеологического компонента. И на каждом этапе поднималась планка требований, ограничивающих действие норм и регуляторов обычного права, реликтов и пережитков домонотеистических верований, в том числе обрядов и празднеств, народных суеверий, заговоров, заклинаний, знахарства.

Более того, борьба этих двух противоположных начал предопределяла эволюционное развитие и других религий, в том числе и христианства. Например, некоторые архаичные формы африканского христианства или ислама чрезвычайно трудно воспринимаются представителями более развитых форм этих религий. Точно так же некоторые формы индийского ислама, развившиеся в индуистской среде, не поддаются восприятию не только со стороны салафитов, но и суфиев, поскольку они допускают существование некоторых наиболее важных индийских богов; сами индийцы гордо называют такую форму ислама образцово толерантной и миролюбивой.

⁷ Там же, с. 435.

Салафитский вызов России: объективный этап в эволюции ислама или попытка его революционного обновления?

С точки зрения сравнительно-исторического подхода ни рассуждения о том, что ислам является самой миролюбивой религией, ни противоположные им оценки ислама как религии террористов, не выдерживают критики.⁸ Шпенглер отмечал, что каждая культура переживает возрастные модусы человеческого существования – детство, юность и старость.⁹ Речь не идет о противопоставлении более «цивилизованных» обществ и тем более народов менее «цивилизованным»: каждая культура по-своему ценна и самодостаточна. Оценки в категориях положительного – отрицательного, прогрессивного – регрессивного, добра и зла, имеющие ценность внутри конкретной культуры, в широком философском контексте весьма условны и относительны. Возрастная разница проявляется в качественных характеристиках внутренней веры, а также степени толерантности носителей культуры, хотя связь между ними не всегда прямая. Ислам, по сравнению с христианством, несравненно более молодая религия, и потому массовая вера в ней более неформальна. Неформальная вера – сначала языческая, дуалистическая, потом монотеистическая, – была изначальной и часто бессознательной. Согласно Юнгу, очень многие из этих бессознательных процессов возникают из косвенных побуждений сознания, но никогда – из сознательного произвола; другие из этих процессов возникают спонтанно, то есть без узнаваемых и указующих на сознание причин. Основная функция формализованной религии состоит в том, чтобы защищать людей от непосредственного переживания Бога: «Современному человеку религии больше не являются изнутри, как исходящее от души. Они стали для него принадлежностью внешнего мира. Надмировой дух не охватывает его своим внутренним откровением. Он пытается выбирать религии и убеждения, словно примеряя воскресный наряд».¹⁰

В системе координат Шпенглера возраст современного ислама соответствует возрасту христианства доминиканского периода Святой инквизиции: исламу всего около тринадцати с половиной столетий, а в XIII в. во Франции, Испании, Германии (с XIV в. – в Италии) инквизиция как раз набирает свои обороты, пока не достигнет апогея своего развития в XV в. в Испании. И здесь важна не столько защита ислама от исламофобии или развенчание мифов исламской пропаганды, сколько признание сложности конфессиональных процессов, недопустимости эмоциональных суждений на основе простых сравнений и сопоставлений в гуманитарных науках, понимание природы социальной и духовной организации общества в их диалектической и исторической взаимосвязи.

Современные процессы в российском исламе невозможно понять без учета, во-первых, исторического опыта исламизации, истории самого ислама, а также в отрыве от процессов в остальном мусульманском мире. Вне всякого сомнения, сегодня ислам, даже если отвлечься от арабских революций наших дней, испытывает значительную трансформацию, как уже не раз бывало в его истории. Сегодня ислам во всем мире переживает новую волну своего обновления, обусловленного объективной потребностью в адаптации к реалиям новейшего времени. Мусульманские общества действительно нуждаются в глубокой модернизации, прежде всего общественной, и мусульманская религия, претендуя на универсализм, пытается идеологически обеспечить необходимые изменения. Это чрезвычайно сложный и неоднозначный процесс, нуждающийся в глубоком осмыслении. С одной стороны, на современном этапе развития гло-

⁸ Здесь и дальше частично воспроизводится материал публикации: Аликберов А.К. «Исламская угроза» политической стабильности в России: мифы и реальность. – Потенциал федерализма в предупреждении и урегулировании этноконфессиональных конфликтов. Материалы научно-практической конференции. «Казанский федералист» № 2 (28). Казань, 2011. С. 55-72.

⁹ Шпенглер О. Закат Европы. Ростов-на-Дону, 1998. С. 185.

¹⁰ К.Г. Юнг. Проблемы души нашего времени. СПб., 2002. С. 326.

А. К. Аликберов

Салафитский вызов России: объективный этап в эволюции ислама или попытка его революционного обновления?

бализирующегося мира взаимодействие мусульман на всех уровнях социальной организации все время усиливается, так же как и идеологические противоречия между ними. Это вполне естественно: когда идеологические ценности одной социальной среды без какой бы то ни было адаптации переносятся на другую почву (в данном случае арабский ислам переносится на Северный Кавказ и в Урало-Поволжье – регионы традиционного российского ислама, которые, впрочем, также отличаются друг от друга), то это неизбежно ведет к внутриконфессиональному конфликту.

С другой стороны, в основе арабских революций, так же, как и социального недовольства в мусульманских анклавах Российской Федерации, безусловно, лежит социальный протест, но этот протест отчасти выражен в специфически исламской форме. Обе эти тенденции объединяются в парадигме поиска «истины», справедливой модели общества, которая бы обеспечивала равные права всем его членам. И здесь религиозный компонент общественных процессов выступает не сам по себе, а в тесной взаимосвязи с социальным, этническим, культурным, правовым и другими компонентами общественного развития.

Однако, как показывает опыт драматического раскола в христианстве в эпоху Реформации, не всегда развитие религии идет эволюционным путем. Вопрос заключается в том, является ли салафитский вызов традиционному исламу, России и всему миру очередным этапом в эволюции ислама или попыткой его революционного обновления, началом мусульманской Реформации?

С недавних пор салафиты стали образно называть себя мусульманскими протестантами, что некоторым образом легитимирует их появление в мусульманском мире. Использование христианской терминологии для описания ислама часто приводит к затушевыванию исламской специфики, и это как раз тот самый случай, когда форма выдается за содержание. Протестанты действительно добивались прямого общения с Богом без посредников, к чему сегодня призывают и салафиты, и так же были нетерпимы к складывавшейся веками религиозной традиции. Однако на этом прямые аналогии заканчиваются и начинаются различия.

Аналогии между протестантами и салафитами, за исключением сферы культов, беспредметны. В истории протестантизма можно найти другие, более нейтральные и потому более правомерные аналогии, которые могут быть полезны для осмысления чрезвычайно сложной внутриконфессиональной ситуации, в которой оказался современный ислам. Например, глубочайший внутренний разлом в современном исламе можно охарактеризовать как мусульманскую Реформацию, которая в той или иной степени охватила весь мусульманский мир. Возвращаясь к Шпенглеру, отметим, что если Реформация (букв. «перестройка») в католическом христианстве Европы началась в XVI в., то исламу, вследствие ускорения общественно-политических процессов в условиях глобализации и формирования единого информационного пространства, для начала перестройки религиозной системы понадобилось без малого четырнадцать столетий. То есть практически тот же срок, но с небольшим ускорением.

Первые признаки большого драматического разлома в исламе обозначились еще в XVIII–XIX вв., когда все многообразие мусульманской мысли оказалось поляризованным в рамках двух идеологий – ваххабитской и обновленческой (т.е. политизированной) суфийской. Тогда обе идеологии с успехом выполнили стоявшие перед ними исторические задачи. Линии этого разлома вновь проявились в годы революций, гражданской войны и начала советского строительства в СССР. Известно, что в Дагестане усилились дискуссии между ваххабитами и суфиями. Сегодня этот разлом приобрел более отчетливые границы – ваххабитская идеология в

Салафитский вызов России: объективный этап в эволюции ислама или попытка его революционного обновления?

ее обновленной интернационально-салафитской редакции не только противопоставила себя всему остальному исламу, но и претендует на роль идеологии реванша, возвращения исламской цивилизации ее бывшего могущества и величия. Отсюда и идеологическая агрессия этой идеологии, ее нетерпимость к оппонентам.

Мусульманскую Реформацию вряд ли справедливо связывать только с глобализацией, хотя, безусловно, именно ей она обязана столь необходимым для нее импульсом и ускорением. Очевидно, потребность в переменах назревала давно и постепенно. Начало этому процессу положило редкое сочетание множества важных факторов, наиболее ярко проявившихся во второй половине XX – начале XXI вв., а в частности: изменение мироустройства после Второй мировой войны; разрушение колониальной системы на Ближнем Востоке и Северной Африке; усиление роли энергоресурсов, ОПЕК и связанных с ним арабских стран в мировой политике; развал СССР и биполярного мира; образование Европейского Союза.

Будучи объективным процессом, Реформация в Европе обеспечивала насущные потребности вовлеченных в нее обществ, прежде всего – в формировании этнических наций. Если ранний ислам привел к созданию Халифата, то мусульманская Реформация объективно стремится возродить политическое единство арабских народов, но совсем необязательно в теократической форме. И самый важный вопрос, на который еще нет ответа, заключается в том, в какой именно форме политический ислам стремится возродить политическое единство арабских народов и в виде какой именно нации – этнической или гражданской, исторической или политической?

В связи с этим особого внимания заслуживают два термина – «панарабизм» и «панисламизм». Панарабизм – это общественно-политическое движение арабской буржуазии, основанное на идеях арабского национализма, которое стремилось и продолжает стремиться к политическому объединению всех арабских народов (программа максимум) или их части (как минимум). Это движение родилось в начале XX в. на Аравийском полуострове – колыбели ваххабитского ислама, и потому оно изначально подпитывалось ваххабитскими идеями. Первым арабским объединением, появившимся под лозунгами панарабизма, стало королевство Хиджаз со столицей в Джидде, которому наследовала Саудовская Аравия.¹¹ Панарабская идея прямо коррелируется с потребностью в объединении всех арабов в рамках единой политической нации, однако связь здесь не прямая, а опосредованная: интернациональная форма салафитского ислама, которая распространяется на Западе и в России, отрицает этничность и апеллирует к «чистому», первородному исламу, который единственно может объединить всех мусульман на основе простых и ясных принципов вероучения.

Под панисламизмом, как правило, понимается идеология духовного единства мусульман всего мира вне зависимости от социальной, национальной или государственной принадлежности, а также теократическая идея их политического объединения под властью халифа. При всей сложности проблемы все же трудно согласиться с тем, что этот термин является содержательным, хотя бы по той причине, что историю творят народы, а не религии. Религия лишь приспособливается к общественным изменениям, играет активную социальную роль, способна изменить мир, но лишь в той степени, в какой эти изменения обусловлены объективными потребностями самого общества. Поэтому древнегреческая приставка пан («всё») в большей степени применима к этносу, точнее крупному конгломерату родственных этносов, которые характеризуются взаимным притяжением (ср.: «панарабизм», «пантюркизм» и др.), а не к религии. Что касается монотеистических религий, прежде всего ислама и христианства, то

¹¹ Косач Г.Г. Арабский национализм или арабские национализмы: доктрина, этноним, варианты дискурса // Тишков В.А., Шнирельман В.А. (отв. редакторы). Национализм в мировой истории. М., Институт этнологии и антропологии РАН, 2007.

А. К. Аликберов

Салафитский вызов России: объективный этап в эволюции ислама или попытка его революционного обновления?

благодаря мощному мобилизационному ресурсу и огромным миссионерским возможностям они по определению являются всеобъемлющими, и приставка «пан» здесь избыточна. Тем не менее, явление общеисламской консолидации сегодня представляется более актуальным, чем общехристианская консолидация. Объяснение этого феномена мы опять находим в возрастных различиях культур: времена всевластия Римского Папы и Священной Римской империи остались в средневековье, по возрасту соответствующем возрасту современного ислама, и как раз Реформация сыграла роль Рубикона между двумя важными этапами в истории европейских народов.

В свете образования Европейского Союза, объединившего в единых границах веками враждовавшие друг с другом страны, стремление арабов, некогда единых сначала в границах Халифата, а потом и Османской империи, объединиться в рамках одного политического союза и занять соответствующую своей численности и природным богатствам нишу в мироустройстве не выглядит таким уже беспочвенным. Такие попытки предпринимались и после упразднения Атаатюрком последнего (османского) халифата в 1924 г., например, муфтием Иерусалима Амином ал-Хусайни, который возлагал большие надежды на поддержку нацистов. Организованное им движение идеологически подпитывалось палестинским национализмом, исламским фундаментализмом, избирательным антисемитизмом (в том смысле, что арабы тоже семиты) и ненавистью к Хашимитской династии Иордании. Надежды ал-Хусайни подпитывались наивной верой в то, что Гитлер даст арабам независимость, учитывая, что у них были общие враги.¹²

За последние 20 лет утопические представления фундаменталистов, как и примкнувших к ним исламских социалистов, сменились реальными политическими программами, от умеренных до радикальных, вплоть до террористических. События 11 сентября изменили не только западный, но и арабский мир. Каждое знаковое событие, связанное с проявлениями исламофобии на Западе, будь то датские карикатуры или демонстративные сожжения Корана, усиливают консолидацию сторонников салафитской идеологии. Пополнение их рядов происходит в том числе и за счет люмпенов и обездоленных, но не только: не секрет, что теоретики салафизма живут в Европе и хорошо знакомы с ценностями западной цивилизации, более того, не гнушаются пользоваться ее материальными благами. Шлейф арабских революций для них – это закономерное и давно ожидаемое пробуждение ислама (Islamic Awakening). Основным полем битвы пробужденного ислама стал Интернет: виртуальное пространство заполнено сайтами, форумами и диспутами на эту тему. Все теракты, совершаемые «во имя Аллаха», фиксируются на сайтах террористов, выступающих за «Всемирный джихад» – будь то в России или на Ближнем Востоке. Интернет бурлит, социальные сети стали основным средством коммуникации и мобилизации. Надежды на перемены совпадают с надеждами на спасение и с возможностью бегства от проблем реальной жизни – путь достижения всех этих целей оказывается единственным и достаточно простым: уход в религию, в ту ее форму, у которой есть ясное и понятное вероубеждение. Религия пробуждения всегда неформальна, и формальная вера традиционного ислама не всегда выдерживает ее натиска. Если в будущем исламские «протестанты» окажутся победителями в мусульманской «реформации», то слова С. Хантингтона, предрекавшего обострение противоречий между христианской (скорее, иудео-христианской)

¹² Современный сирийский кризис предельно обнажил нерв экспансивного панарабизма, до поры до времени скрывавшегося в недрах Саудовской Аравии. Страны, мешающие радикальным сирийским исламистам прийти к власти в Сирии, однозначно воспринимаются саудовцами в качестве врагов арабской идеи. И вновь из Саудовской Аравии звучат дифирамбы в адрес Гитлера, уничтожившего их общих врагов. См.: Saudi Cleric and Poet Muhammad Al-Farraj Lauds Hitler for «Barbecuing» Russians and Jews. – <http://www.memritv.org/clip/en/3999.htm> – September 19, 2013 – 02:19

Салафитский вызов России: объективный этап в эволюции ислама или попытка его революционного обновления?

и исламской цивилизациями, могут оказаться пророческими. Возможная в будущем арабская интеграция может стать не столь демократическим процессом, как общеевропейская. Однако пока ситуация выглядит не столь удручающе: ростки светской культуры успешно прижились и на исламской почве, и победить эту культуру фундаменталистам будет очень тяжело. Что, собственно, и доказала новейшая история Алжира, недавние события в Египте, а также продолжающееся противоборство в Сирии.

Вторая сторона этой проблемы связана с возможными сценариями развития светских моделей общества на Большом Ближнем Востоке, о которых любят рассуждать некоторые известные арабские мыслители. Светская модель общества реализовывалась в Тунисе, однако она не спасла страну от революции. Благодаря реальному разделению власти турецкая модель светского государства, предложенная Ататюрком, оказалась более жизнеспособной, но ей предшествовал не совсем удачный опыт Танзимата.

Будучи сравнительно более молодой религией, вероятно, ислам пока не готов отойти на второй план, как христианство в странах Европы после Реформации. Возможно, потому, что он, в отличие от других монотеистических религий, еще не до конца выполнил свою историческую миссию: во многих исламских обществах все еще сильны родоплеменные отношения, не преодолены языческие по сути обычаи, в том числе обычай кровной мести. А ведь именно монотеизм религии Откровения на определенной стадии своего развития создает этносы и народы. И именно поэтому салафитская доктрина делает основной упор как раз на строгий монотеизм (ат-таухид). Потребность в надплеменной консолидации сохраняется и в этнически разнородных мусульманских анклавах Российской Федерации.¹³ И только на стадии образования политической нации, в которой гражданская идентичность становится приоритетной по сравнению с религиозной и этнической, религия полностью уступает государству бразды правления.

Возвращаясь к вопросу, который вынесен в заглавие данной статьи, отметим, что у нас пока нет достаточных данных, чтобы ответить на него однозначно, возможно, потому, что мы находимся лишь в начале процесса глобального внутреннего переформатирования ислама. Во всяком случае, ясно, что современный салафизм отличается не только от салафизма благочестивых предков, собственно салафов, но и салафитской доктрины Ибн Таймийи. Например, Ибн Таймийя допускал обвинения в неверии (такфир) исключительно в оборонительных целях, когда мусульманам Египта надо было защищаться от монголов, в то время как современные салафиты используют такфир наступательный, огульный, в том числе для того, чтобы обосновать убийства мирных жителей, имеющих иное вероубеждение.

Отличительной особенностью современной салафитской идеологии является ее связь с передовыми революционными идеями и технологиями. Именно эта связь делает салафизм столь трудным оппонентом в дискуссиях, отличая его от других исламских фундаменталистских идеологий. Не случайно его называют «революционным исламом» не только на Западе, но и в самих арабских странах.

Самая успешная из когда-либо существовавших революционных идеологий – коммунистическая – даже без опоры на религию сумела осуществить беспрецедентный в истории человечества социальный эксперимент на громадных просторах Земли (с учетом территории СССР, стран Восточной Европы, Китая и части Юго-Восточной Азии), который, пусть и в обновлен-

¹³ Религиозный фундаментализм в виде исламского традиционализма, ваххабитской, салафитской или иной идеологии обеспечивает процесс сближения и даже объединения разнородных этнических групп на религиозной основе и в этом смысле способствует общественной консолидации. Поэтому отнюдь не случайно салафитская идеология находит поддержку прежде всего в тех регионах и местностях, где существуют серьезные проблемы межэтнических отношений.

А. К. Аликберов

Салафитский вызов России: объективный этап в эволюции ислама или попытка его революционного обновления?

ном китайском варианте и тоталитарном северокорейском, продолжается до сих пор. Однако, по сравнению с коммунистической идеологией, салафитская на порядок сильнее, поскольку цели здесь сакрализованы Высшей истиной и непререкаемым Абсолютом – единственным и всемогущим Богом.

Что же именно сближает революционный салафитский ислам с тоталитарными идеологиями, в частности, коммунистической идеологией в ее большевистской интерпретации?

- Ультимативная претензия на единственно верную истину.
- Точное, буквальное следование Слову, учению, недопустимость его самостоятельных интерпретаций: у большевиков – марксизму–ленинизму, у салафитов – Корану и сунне.
- Схожие обвинения оппонентов в ошибочности выбранного пути – обвинения в неверии (в исламе) или оппортунизме (в большевизме).
- Особый упор – на борьбу за чистоту рядов.
- Система защиты идеологии, отвергающая с порога любую аргументацию как недопустимое новшество (бид‘а) или классово чуждые разговоры.
- Политический утопизм: все те же надежды построить общество гармонии, благосостояния и справедливости.
- Собственная модель социальной справедливости, достижение которой является основной целью идеологии.
- Нетерпимость к оппонентам: “Тот, кто не с нами, тот против нас”.
- Желание разрушить до основания старый мир и построить новый.
- Глобальный призыв: всемирный джихад – мировой коммунизм; всемирный халифат – всемирная победа коммунизма.
- Обоснование террористических методов действий для достижения обозначенных целей, применение методов террора на практике.
- Наднациональный и надклановый характер идеологии: салафитский интернационал – коммунистический интернационал.
- Полное равенство членов внутри сообществ.
- Братские принципы во взаимоотношениях между членами сообществ: «Человек человеку друг, товарищ и брат» (ср. с традиционным обращением друг к другу в салафитской среде – ахи «брат мой»).
- Коллективная ответственность, высокий уровень организации самозащиты: «Один за всех, все за одного».
- Героизация собственных жертв на пути достижения цели (шахиды, «мученики за веру», за идею, ср.: «павшие смертью храбрых за высокие идеалы коммунизма»)
- Готовность пожертвовать даже самыми близкими ради идеалов борьбы.
- Схожие принципы самоорганизации, конспирации, мобилизации, проверки лояльности, закрытый характер сообществ.
- Схожие социальные лифты.

При определенных условиях салафитский ислам может быть использован для достижения межнационального согласия внутри субъектов Российской Федерации, в которых преобладает

Салафитский вызов России: объективный этап в эволюции ислама или попытка его революционного обновления?

мусульманское население. Однако для этого и исламский традиционализм, и традиционный ислам должны стать легитимными элементами гражданского общества.

С другой стороны, конечная цель исламского фундаментализма, особенно некоторых радикальных форм политического ислама, а именно – построение «истинного» исламского государства, изначально не может быть адаптирована к потребностям российского гражданского общества. Более того, эта цель обесценивает позитивный потенциал религиозного фундаментализма и перенаправляет избыточное этническое напряжение в новое русло, многократно усиливая его. Местный национализм меняет свое обличье и сакрализуется в новой оболочке. Иными словами, разрозненный этнический сепаратизм, перекодированный на салафитский лад, получает несравненно более широкое общественное признание и поддержку, основанную на общеисламской солидарности. Используя мощные мобилизационные резервы ислама, под лозунгом «Всемирного джихада» фундаменталисты реализуют собственные политические планы, которые к религиозной системе имеют весьма опосредованное отношение. Поэтому, как мы уже ранее отмечали, важно различать собственно исламский религиозно-философский (духовный) и исламский политический дискурсы.

Процесс постсоветской трансформации продолжается, но в России этот процесс находится если не в завершающей стадии, то на стадии стабилизации ситуации. Это значит, что если не будет кризисов или иных катаклизмов, а поступательная динамика развития страны продолжится, то это будет создавать благоприятные условия для дерадикализации салафитского сообщества внутри страны. Безусловно, такой оптимистичный сценарий возможен лишь при условии решения большого комплекса проблем, связанных со строительством единого правового пространства и институтов гражданского общества. Наряду с этим важно также остановить продолжающийся процесс деурбанизации/руризации страны, архаизацию общественной жизни и нарастающую клерикализацию местных обществ. Разрушительные последствия этих процессов рельефно проявляются там, где существуют наиболее острые противоречия, т.е. на Северном Кавказе. При этом нельзя не учитывать, что мусульманский мир, прежде всего арабский, вступил в полосу продолжительной турбулентности. Не исключено, что деструктивные процессы в этом пространстве могут и будут нарастать, усиливая свое негативное влияние на Россию, прежде всего на ее южные окраины.

Российский ислам прошел через горнила двух революций и гражданскую войну, поэтому историческая память о последствиях братоубийственной революционной идеологии может служить сдерживающим фактором в развитии религиозно-политических процессов в мусульманской общине. Тем более, что предки нынешних российских мусульман уже завоевали гражданские права, за которые их арабским единоверцам еще предстоит долго и самоотверженно бороться, – вместе с исламистами или против них.

Коль скоро салафизм является идеологией нарождающейся арабской политической нации, основанной на фундаменталистских исламских духовных ценностях, то для России она является маргинальной. Сами российские салафиты осознают этот факт только в том случае, если их гражданская идентичность окажется выше их религиозной консолидации с арабским миром. В принципе это вполне возможно, если последователи нетрадиционной для России формы ислама не заражены экстремизмом. Для этого важно хотя бы остановить процесс радикализации мусульманской молодежи. Будем надеяться, что осуществляемая ныне в стране Стратегия государственной национальной политики, направленная на воспитание граждан-

А. К. Аликберов

Салафитский вызов России: объективный этап в эволюции ислама или попытка его революционного обновления?

ской идентичности и правосознания у населения, окажется небезуспешной, и все российские народы продолжат свой общий путь в глобализирующем полицентричном мире.

Аликберов Аликбер Калабекович,
кандидат исторических наук,
руководитель Центра изучения Центральной Азии,
Кавказа и Урало-Поволжья,
Института Востоковедения РАН

В.А. Ачкасов**Мегаполисы перед вызовами иммиграции из мусульманских стран**

Крупные города представляют собой место, куда направлены практически все миграционные потоки, где большое число людей живет в тесном контакте друг с другом и в тесной взаимосвязи между собой и где возникает большинство социальных проблем. В течение всей истории человечества городское население, имевшее самое разное происхождение, училось жить вместе или, во всяком случае, сосуществовать в рамках общей экономической и политической институциональной системы. Это удавалось различным группам с разной степенью успеха. Пространственная концентрация была источником как социальных стрессов, так и социальных инноваций, т.е. одновременно и силой, и слабостью современного большого города.

В условиях глобализации мегаполисы оказались перед лицом серьезных изменений в социальной, этнической, демографической и поселенческой структуре, а также в самом стиле жизни, прежде всего, в связи с массовым притоком иммигрантов из бедных стран исламской периферии, неадаптированных к новой для них социальной и культурной реальности. В европейских мегаполисах появляются преимущественно мусульманские жилые районы – как правило, это районы «социального бедствия». Это замкнутые этнические анклавные территории со своими неписаными законами, которые нередко расходятся с законами принимающей страны. Центром притяжения в таких районах все чаще становятся мечети. В то же время в крупнейших городах формируются и так называемые «обособленные кварталы», которые заселяют группы лиц с достаточно высоким уровнем доходов.

В результате этого крупнейшие мегаполисы Запада становятся все более и более фрагментированными городскими сообществами, в которых растет социальное неравенство, происходит обострение культурных и этнических конфликтов и накопление потенциала насилия. Известный исследователь С. Сассен констатирует: «Глобальный город появился как пространство, на которое предъявляют свои права, во-первых, глобальный капитал, использующий глобальные города в качестве «организационного продукта», а во-вторых, «обделенные» слои городского населения, часто не менее интернационализированные, чем капитал..., очевидно, что они становятся ареной множества противоречий и конфликтов».¹ В связи с этим «по-новому формулируется вопрос о власти и неравенстве с учетом того, что именно в глобальных городах возрастают «ножницы» между высоко-обеспеченными и обделенными слоями населения и городскими территориями».² Перед западными обществами вновь остро встают фундаментальные вопросы социальной справедливости. Относительная депривация мигрантов, дискриминация по расовым и религиозным основаниям, растущая напряженность в отношениях между «своими» и «чужими» и слабые и неэффективные городские институты власти все чаще становятся причиной беспорядков и насилия.

Тем не менее, как считают многие аналитики, проблема кроется не только в низкой эффективности интеграционных и адаптационных механизмов, социальных издержках глобализации или в отсутствии социально-экономических и технологических возможностей для решения проблемы большей социальной справедливости, но и в специфической религиозной идеологии, регулярно подпитывающей нетерпимость и радикализм, прежде всего, в постоянно растущей мусульманской общине Европы и оправдывающей насилие ради достижения ре-

1 Сассен С. Глобальный город: введение понятия // Глобальный город: теория и реальность/ Под ред. Н.А.Слуки. М., 2007, с.24.

2 Сассен С. Глобальный город: введение понятия..., с. 25.

лигиозных идеалов ислама. В свою очередь, после 11 сентября 2001 года обеспокоенность ростом исламского терроризма «заставляет европейцев с большей подозрительностью относиться к городам и к тем транснациональным мигрантам, которые туда прибывают. Немудрено, что люди предпочитают забиться в кокон однородности, а не пропагандировать преимущества существования многообразия».³

В результате, если десять лет назад, обсуждая проблемы мусульманского меньшинства в странах Западной Европы, политики в основном спорили о том, на каких условиях представителям этого меньшинства предоставлять гражданство или выделять социальную помощь, а ученые выясняли, как же лучше интегрировать мусульманских иммигрантов в социокультурный ландшафт, то теперь ученые чаще стали задаваться вопросом, а совместима ли идентичность мусульманина с гражданством, а политики уже обсуждают, можно ли интегрировать ислам в государство.

Европейское общество потребления секулярно, в большинстве государств континента церковь отделена от государства, а секулярная мораль рассматривает человека как высшую ценность, как «меру всех вещей». Права человека, его свобода, впервые провозглашенные еще во времена Великой Французской революции, стали здесь основополагающими ценностями. Как писал известный философ Исайя Берлин: «Христианская, как впрочем, и иудейская, и мусульманская вера в абсолютный авторитет божественных и природных законов и в равенство всех людей перед лицом Господа очень сильно отличается от веры в свободу жить по собственному усмотрению».⁴ Однако приверженцам ислама особенно тяжело дается реализация принципа свободы совести, предполагающего возможность для каждого человека выбирать, иметь, менять, распространять религиозные и иные убеждения, отсутствие классификации граждан по религиозному признаку, толерантные взаимодействия между носителями различных религиозных и нерелигиозных взглядов. Во многих странах, где ислам официально провозглашен государственной религией, а шариат основой законодательства (а таких стран в мире более двадцати), богохульство карается тюремным заключением или смертной казнью.⁵

Поэтому мусульмане Европы сегодня «ищут такую модель модернизации, которая сохранила бы, а не устраняла религиозность, – утверждает норвежский исследователь П.Н.Воге. – Столкнувшись с Западом, они говорят: «Мы хотим быть современными, но не хотим быть такими, как вы!» Что это значит, никто конкретно не знает, и это нельзя уяснить сразу».⁶ В свою очередь, как отмечал известный британский ученый Э. Геллнер, в большинстве мусульманских стран модернизация оказалась направленной и против секуляризации, и против Запада, что, в частности, и породило феномен исламского фундаментализма. Исламский радикализм, или исламизм, как политическое продолжение фундаменталистских течений в мусульманстве, возник и вследствие слабости ряда светских режимов главным образом в арабских странах. «Ислам – вот решение», – этот лозунг созданной в Египте организации «Братья-мусульмане» стал лозунгом мусульманских радикалов от улемов-фундаменталистов, формально стоящих вне политики, до джихадистов, призывающих к священной войне, включая террор против всех врагов

³ Цит.по: Рубл Б.А. Социальный капитал разнообразия: К вопросу о креативности разделенных городов // Толерантность и интолерантность в современном обществе. Материалы международной научно-практической конференции / Под ред. И.Л.Первой. М., 2005, с. 132.

⁴ См.: Berlin I. Four Essays on Liberty. L., 1969, p. 124.

⁵ См.: Стецкевич М.С. Толерантность и терпимость в современном исламе // «Толерантность и интолерантность в современном обществе». Материалы международной научно-практической конференции. Санкт-Петербург, 27-29 апреля 2005 г. / Под ред. И.Л.Первой. Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2005, с.228-236.

⁶ Воге П.Н. Ислам в современном мире // Актуальные проблемы Европы: Сб.научн. тр. М., ИНИОН, 2008. – № 1: Мусульмане в Европе: существуют ли пределы интеграции? / Ред.-сост. вып. Т.С.Кондратьева, И.С.Новоженова, с. 42.

ислама ... Исламисты убеждены, что Запад – это система жизни, по своей природе отличающаяся от того, что требует ислам, что базовые ценности двух цивилизаций несовместимы».⁷

Однако, безусловно, правы те авторы, которые рассматривают современные исламские фундаменталистские движения как продукт экономической, политической и культурной глобализации. Они не только связывают между собой ведущие исламские страны, но и подпитываются опытом жизни в исламских анклавах на Западе.

В России также наибольший поток иммигрантов направляется в столицу (более половины миграционного прироста страны), причем, по данным Федеральной миграционной службы Российской Федерации, 85% мигрантов находится в Москве незаконно и только 15 % проживают в столице на законных основаниях.⁸ И происходит это не без участия московских властей, «отцы города худо-бедно умудряются сидеть на двух стульях»: с одной стороны, на встречах с москвичами звучат обещания ужесточить миграционную политику, говорится о введении определенных квот на привлечение иностранной рабочей силы и т.д. Но, с другой стороны, столичные власти просто закрывают глаза на то, что в Москве сверх всяких квот трудится огромная армия гастарбайтеров.⁹

Пышное празднование 300-летия Санкт-Петербурга в 2003 году превратилось в мощную рекламную акцию, резко повысившую для потенциальных мигрантов привлекательность и нашего города: только за последующие два года на берега Невы приехало, по различным неофициальным оценкам, от 800 тыс. до 1,2 млн иммигрантов, прежде всего, с Кавказа и из Средней Азии. С учетом уже сформировавшихся в городе этнических диаспор 25-30 % проживающих сегодня в Петербурге людей принадлежат к неславянским языковым группам.¹⁰ Официальная статистика также фиксирует миграционный прирост населения города именно с 2003 года за счет стран СНГ. При этом надо помнить, что речь идет только о легальных мигрантах и об официальной статистике. Как отмечают специалисты, основной проблемой статистической информации о миграционных процессах в РФ в целом и в отдельных регионах страны, в частности, является недоучет значительных контингентов мигрантов.

Конечно, далеко не все эти люди приехали трудиться на благо города. По статистике специальной службы ГУВД Петербурга, с советских времен курирующей иностранных гостей, в 2003 г. количество преступлений, совершенных в городе иностранцами, впервые превысило число преступлений, совершенных в отношении них самих, причем сразу в три раза. За прошедшие 10 лет ситуация с так называемой «этнической преступностью» резко обострилась. Так, по данным Следственного комитета Санкт-Петербурга в 2012 г. иностранными гражданами совершается каждое шестое убийство, Они стали причастны к трети всех изнасилований в городе.¹¹ Тем не менее, «Союз промышленников и предпринимателей Петербурга», заинтересованный в притоке дешевой рабочей силы, по-прежнему лоббирует предоставление всем приезжим социального пакета, не задумываясь о негативных среднесрочных и долгосрочных последствиях для города такой, с позволения сказать, региональной «иммиграционной политики». Проверка заявки на квоту принятия трудовых мигрантов в 2012 году (172 тыс. человек), осуществленная прокуратурой Санкт-Петербурга летом 2011 года, показала, что она завышена вдвое. Более того, ряд фирм организовали торговлю такого рода квотами. По данным предсе-

7 См.: Наумкин В.В. Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов // Восток –Orient. – 2006. № 1.

8 Анохин П. Квоты братских народов. Как остановить нашествие «ненужных» нелегалов..., с. 27.

9 См.: Московский комсомолец. 2005. 31 мая.

10 См.: Терентьев Д. Бритые души // Совершенно секретно. 2006. № 2 (201). Февраль

11 См.: Петербургский дневник. 31 января 2013, с.2.

дателя Комитета по труду и занятости правительства Санкт-Петербурга Дмитрия Чернейко, в Центре занятости населения Петербурга на учете состоит чуть больше 10 тысяч человек, нуждающихся в работе. В то же время в городе проживает 500 тысяч трудовых мигрантов, из них половина работает без оформления необходимых документов (лишь 1 тысяча иностранцев, работающих в нашем городе, является высококвалифицированными специалистами). При этом Северная столица является единственным регионом России, где миграционная квота выбрана на 99,9%. По словам чиновника, «теоретически половину из всех трудовых мигрантов можно заменить собственными ресурсами, внутренний потенциал для замещения мигрантов имеется». ... По оценкам комитета, к работе можно привлечь до 70 тыс. инвалидов и около 300 тыс. студентов.¹² Правда, приведенные цифры численности трудовых мигрантов и дежурный оптимизм чиновника по поводу возможного решения проблемы вызывают резонные сомнения у экспертов.

В Москве уже происходит постепенное «вымывание» из районов города, концентрирующих наиболее острые социальные, жилищные и экологические проблемы, представителей российского среднего класса с последующим их замещением экономическими мигрантами, что провоцирует формирование ареалов компактного расселения этнических групп. Это создает реальную опасность территориальной сегрегации этнических мигрантов, формирования этнических кварталов заселения как потенциального места концентрации наименее адаптированных к новой социальной среде мигрантов, так как «представители верхних страт общества из числа национальных меньшинств предпочтут близкую им социальную, а не этническую среду».¹³ Российская столица, как и Санкт-Петербург, в этом отношении находится в довольно сложной ситуации, что вызвано недостатком опыта работы городских властей с массовым потоком международных мигрантов всех категорий, отсутствием механизмов интеграции приезжих в общее социальное пространство через НКО, социальные службы и диаспоры; коррупцией в государственных и муниципальных органах власти и т.д. Так называемая «национальная политика» в крупных российских городах преимущественно понимается как патронаж в отношении этнокультурных объединений (национально-культурных автономий). В результате контрагентами чиновников «выступает крайне ограниченный круг «национальных лидеров», руководствующихся в своих действиях преимущественно личными амбициями», но выступающих от имени «национальных общин». Однако «...все разговоры о цельных и структурированных «национальных общинах», отношения между которыми и государством якобы надо «регулировать», – не более чем продукт воображения».¹⁴ Тем не менее, новая целевая федеральная программа «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России», принятая правительством РФ в 2013 г. (7 млрд. р.), вместо обещанного ее авторами системного подхода к проблеме, предлагает, как пишет И.Караулов, систематизацию «традиционных промыслов профессиональных нацдрузбистов, и без того готовых дружить всегда, дружить везде».¹⁵

В чем опасность такого подхода к проблеме, понять нетрудно. Как показали исследования петербургских социологов, «...ориентация на этничность в среде недавних экономических мигрантов носит ситуативный характер и часто не является определяющей при выборе ими

¹² Петербургский дневник. 31 января 2013, с.4.

¹³ См.: Вендина О. Мигранты в Москве: грозит ли российской столице этническая сегрегация / Общ. ред. Ж.Зайончковской. М., 2005; Иммигранты в Москве. / Под ред. Зайончковской Ж.А. – М., 2009;

¹⁴ Этнические процессы в столичном мегаполисе / Отв. ред. В.Р.Филиппов. М., 2008, с.7.

¹⁵ Караулов И. Кризис лидерства // Известия. 2013 – 28 августа, с. 5.

жизненных стратегий, в том числе трудовых»¹⁶, многое зависит от среды, в которую они попадают. Как пишет А.Г.Вишневецкий: «Издавна известны институциональные формы, которые помогают пришлому населению одновременно существовать в «двух средах» и тем самым облегчают адаптацию. Одна из наиболее известных с давних времен форм мирного взаимодействия пришлого населения с местным – это существование в диаспоре» ... Теперь же диаспора должна быть ориентирована не столько на то, чтобы обособить вновь прибывшего мигранта от принимающего общества, сколько на то, чтобы помочь ему как можно быстрее вписаться, интегрироваться в него».¹⁷

Однако социологи обнаружили, что этнические диаспоры в Санкт-Петербурге, в частности, азербайджанская «состоит из различных социальных сред, которые относительно замкнуты и слабо взаимодействуют между собой. Обнаружились жесткие границы между, по крайней мере, двумя сообществами».¹⁸ Первое состоит из хорошо интегрированных и достигших определенного статуса в различных сферах деятельности петербуржцев, «которые в свободное от основной работы время могут позволить себе быть «азербайджанцами»... Одни из них сделали этничность своим хобби, другие – профессией. Они претендуют на то, чтобы представлять интересы «всех азербайджанцев Петербурга», выступать в качестве посредников между «диаспорой» и государственными/городскими властями.

Между тем существует другое (более массовое – В.А.) сообщество – недавние экономические мигранты. Граница между этими сообществами лежит не в этническом или профессиональном измерении, но основывается на нескольких взаимосвязанных критериях: время проживания в городе, степень интегрированности в среду, различный социальный статус и прочее».¹⁹

Эту проблему неоднородности диаспор и разной степени представленности групп внутри национально-культурных автономий особо отмечает и В.А.Тишков, который пишет: «...часто группа людей, объединенных в национально-культурную автономию, пытается представить интересы всего народа. Между тем в подобных организациях трудно предусмотреть демократические процедуры выборов. Поэтому организации, национально-культурные автономии говорят и пишут о том, чего могут не разделять тысячи и десятки тысяч представителей народа. Из-за этого зачастую возникают конфликтные ситуации, чреватые серьезными последствиями в полиэтнических регионах».²⁰ В настоящее время основу социальной активности национально-культурных объединений в РФ, утверждает В.Р.Филиппов, «составляет именно борьба за выделение материальных средств на проведение тех или иных культурных мероприятий (чаще всего это организация традиционных народных праздников или концертов фольклорных самодеятельных коллективов), а также за предоставление офисов, оргтехники и проч. В конечном счете, многие «национальные» лидеры стремятся стать государственными чиновниками «по этнокультурному ведомству».²¹ Он же приводит весьма характерное высказывание представителя Ассоциации ассирийцев Москвы Р.Биджамова: «Очень больной для всех нас вопрос – это

16 См.: Бредникова О., Панченков О. Азербайджанские торговцы в Петербурге: между «воображаемыми сообществами» и «первичными группами» // Диаспоры. 2001, № 1.

17 Вишневецкий А.Г. Миграционная стратегия России и политика толерантности / Национальный психологический журнал. 2011. № 2 (6), с. 93.

18 Панченков О.В. Роль «этнической идентичности» в исследованиях миграции и ответственность социального ученого // Журнал социологии и социальной антропологии. СПб., 2008. № 1, с. 169.

19 Там же, с. 169-170.

20 Тишков В.А. Этническое и религиозное многообразие – основа стабильности и развития российского общества. Статьи и интервью. М., 2008, с.16.

21 Филиппов В.Р. Кризис этнического федерализма в России // Регионы и регионализм в странах Запада и России. М., 2001, с.190.

вопрос о легитимности национально-культурных организаций. Не секрет, что большинство из них являются на самом деле своего рода группами по интересам, клубами; это квазиорганизации, которые не имеют прочных связей со своей этнической средой и зачастую возглавляются непрофессиональными, некомпетентными, амбициозными и далекими от демократических традиций лидерами».²² Поэтому абсолютно иллюзорны надежды и чиновников городских правительств, и некоторых социологов, как и лидеров оппозиционной Справедливой России на то, что этнические диаспоры смогут решить все проблемы больших городов России, связанные с массовой иммиграцией.²³ Поэтому власти не должны конституировать право лидеров национально-культурных автономий выступать от имени всей совокупности лиц, относящихся (или отнесенных) к той или иной «национальности». Необходимо также помнить, что коллективные права этнокультурных объединений не могут ставиться выше индивидуальных прав граждан на свободный выбор форм реализации своей этнокультурной идентичности.

Важно отметить, что миграционный прирост в городах России сегодня происходит за счет этого второго сообщества (новые трудовые мигранты), которое не интегрировано в принимающий социум и сложившиеся диаспоры, подвергается дискриминации по фенотипическим, этническим и конфессиональным признакам, что подталкивает их к сплочению на этнической/конфессиональной основе. Поэтому, пишет президент Франции в 1974 – 1981 гг. В. Жискард д'Эстен, опираясь уже на исследования социологов французских, «...когда доля иммигрантов в составе населения достигает определенного уровня (по мнению некоторых авторов – это 10% от общей численности населения)²⁴, их желание интегрироваться в это население ослабевает, а после перехода через определенный порог... меняется на противоположное. И тогда приехавшие стремятся сгруппироваться, замкнуться в своей среде и защищать свою первоначальную идентичность, сохраняя свой язык, свою культуру, все свои прежние привычки повседневной жизни. С этого момента процесс интеграции приостанавливается».²⁵ Замыканию этнических иммигрантских общин способствует распределение мигрантов и коренных жителей по разным сферам приложения труда.

Поэтому оптимизировать осуществление так называемой «национальной политики» в крупных городах нашей страны можно только в том случае, если акцент в деятельности властей будет смещен с мероприятий культурно-фольклорного характера на предотвращение пространственной сегрегации и социально-профессиональной дискриминации иммигрантов, особенно так называемых «видимых мигрантов» из стран и регионов ислама. Когда усилия будут направлены на противодействие ксенофобии и мигрантофобии, на преодоление этноцентризма в общественном дискурсе, в том числе в СМИ, школьных и вузовских образовательных программах.

Пока эта опасность территориальной сегрегации для российских городов только потенциальна в силу крайне низкого уровня жизни и защищенности трудовых мигрантов. Так, согласно данным, опубликованным в газете «Вечерняя Москва», только 11% всех иммигрантов имеют возможность снять отдельное жилье в Москве. В то же время 19% процентов живут с другими мигрантами, 15% – у родственников и друзей, столько же – в общежитиях. При этом почти

22 Цит. по: Этнические процессы в столичном мегаполисе /Отв. ред. В.Р.Филиппов. М., 2008, с.7-8.

23 В открытом письме Оксаны Дмитриевой к ВРИО губернатора Санкт-Петербурга предлагается следующее: «Есть простейшие способы в кратчайший срок избавить петербуржцев от чувства раздражения тем, что происходит сегодня в миграционной политике города. Заключите публичный общественный договор со всеми национальными диаспорами. Они наведут порядок в своих рядах быстрее, чем наша доблестная полиция. По своим – написанным, но жестко соблюдаемым – национальным законам» (Справедливая Россия. Петербург. 2011, август, № 7 (24), с.1.) От этого «простого» решения сложной проблемы так и веет популизмом.

24 См.: Старченков Г.И. Трудовые миграции между Востоком и Западом: Вторая половина XX столетия. М., 1997, с. 114.

25 Жискард д'Эстен В. Французы: Размышления о судьбе народа. М., 2004. С.183

треть (более 27%) опрошенных ответили, что они живут там, где работают, т.е. на «объекте».²⁶ Эта последняя категория иностранцев – самая незащищенная и дискриминируемая. «Задержка и невыплата заработной платы, удержание удостоверений личности или иных личных ценностей, угроза выдачи властям и депортации давно стали повседневными социальными практиками. Треть экспертов считают, что все или почти все мигранты в той или иной степени были вовлечены в сферу принудительного труда».²⁷ Тем не менее, если не предпринимать упреждающих мер по социальной защите и аккультурации мигрантов, их «культурного растворения» в новой для них городской среде обитания на уровне повседневных практик и взаимодействий, то этническая интолерантность будет только усиливаться, более того следствием будет рост значения традиционных этнокультурных и религиозных ценностей как принимающей, так и приезжающей стороны. «Анклавизация», формирование этнических кварталов – наиболее серьезная опасность ускорения процесса сегрегации наименее приспособленных к городской среде мигрантов и роста дистанции между ними и представителями принимающего общества. Такие анклавов могут быть не только иммигрантскими, они могут формироваться и уже формируются за счет внутренних мигрантов из нестабильных регионов РФ с избыточной рабочей силой (республики Северного Кавказа).

«Иммиграция находится на перекрестке двух весьма различных политических семантик: основанной на экономических или функциональных проблемах и на культуре, самобытности и традиции», – отмечает К.Коданьоне.²⁸ Действительно, в условиях массовой иммиграции привычные и урегулированные отношения между традиционными субкультурными группами принимающего социума вынужденно переустраиваются, что почти неизбежно приводит к возникновению межкультурных напряжений, приобретающих особо острые формы в условиях социальной нестабильности, нерешенности многих жизненных проблем большей части россиян и растущей конкуренции за статусные позиции и ресурсы. Большая часть населения нашей страны не хочет признать, что с помощью привлечения рабочей силы из-за пределов России в определенной степени восполняется нехватка трудовых ресурсов, заполняются непрестижные для коренного населения, но общественно необходимые трудовые вакансии и смягчается демографическая проблема. Наоборот, растут опасения, что массовый приток иммигрантов способствует снижению общего уровня заработной платы, создает напряжение на рынке труда и жилья (даже по официальным данным, в России сегодня достаточно высок уровень безработицы, он составляет 11,4% экономически активного населения, ну а «квартирный вопрос» в нашей стране относится к разряду «вечных» и «испортил» не только москвичей). Все эти негативные последствия, по мнению многих респондентов, приведут к необходимости смены места проживания, поскольку в худшую сторону начнут меняться условия и качество жизни, социальное окружение, что, наконец, под вопрос будет поставлена самобытность русской культуры.²⁹

«Все более явная этносоциальная стратификация населения, монополизация отдельных сфер деятельности (в особенности в сфере мелкооптовой и розничной торговли, посреднической деятельности) представителями определенных этнических групп (чаще всего выходцами

26 См.: *Вечерняя Москва*. 2005. 19 июня; *Москва этническая: грозит ли городу геттоизация?* // Электронная версия бюллетеня «Население и общество» – <http://www.polit.ru/research/2004/11/19/demoscope177.html>.

27 Мукомель В. Роль государства и общества в продуцировании дискриминаций // *Расизм, ксенофобия, дискриминация. Какими мы их увидели...* / Сб. статей; сост. и отв. ред. Е. Деминцева. М., 2013, с. 207-208.

28 См.: Коданьоне К. Миграционная политика как планирование наугад // *Иммиграционная политика западных стран: альтернативы для России*. М., 2002.

29 См.: *Материалы конференции «Трудовая миграция в России и странах СНГ: тенденции, проблемы и пути сотрудничества»*. Москва, 11 мая 2007 г. М., 2007.

с Кавказа и из Центральной и Юго-Восточной Азии), ... этническая окрашенность ряда структурных элементов криминогенной ситуации (рэкет, наркоторговля, захват заложников и др.) провоцирует нарастание русского национализма на бытовом уровне», – отмечает, в частности, В.Р.Филиппов.³⁰ Эту ситуацию используют русские националисты. Один из их идеологов – президент «Русского общественного движения» Константин Крылов заявляет: «Это похоже на сознательный план низведения русских до одного из нацменьшинств в собственной стране. И такое может произойти еще до середины века. Идет замена населения: на смену людям европейской культуры, знающим о правах человека, приходят носители классического, если не сказать средневекового азиатского менталитета».³¹

Именно этими обстоятельствами, по крайней мере отчасти, объясняется массовая реакция отторжения иммигрантов-мусульман большинством «коренных» россиян. При этом, по данным социологических опросов, прежде всего происходит рост «кавказофобии», оттесняющей на «задний план» традиционный для России антисемитизм ввиду почти полного исчезновения его объекта (численность российских евреев сократилась с 2 млн. в 1989 г. до 300 тыс. в 1999 г.). Среди народов, вызывающих неприязнь и раздражение, респондентами чаще всего называются чеченцы (14,8 %), азербайджанцы (5,1%), армяне (4,1%), кавказцы в целом (6%); евреев упомянули только 2,5% опрошенных.³² По другим данным «основную массу этнического негативизма образуют антикавказские установки и неприязнь к цыганам (в сумме они составляют примерно 2/3 всех ответов респондентов, в которых выражены антипатия или фобии по отношению к людям других национальностей). Эти фобии усиливаются всякий раз после очередной фазы социальных и политических напряжений».³³

Исследования, проведенные сотрудниками Института социологии РАН (руководитель проекта В.И.Мукомель), анализирующие ситуацию на рынках труда и жилья, наглядно показывают, что мигранты в крупных городах России попадают в своеобразный порочный круг: отторжение мигрантов принимающим сообществом и властными структурами (наряду с объективными обстоятельствами, ограничивающими доступ мигрантов к тем или иным профессиям) формирует специфические социальные практики включения мигрантов в местные рынки труда, их функционирования на этих рынках. Имеются признаки того, что в сфере занятости идет процесс сегрегации этнических групп (по крайней мере, в строительстве, торговле, общественном питании, общественном транспорте), выстраивание их иерархии, когда представителям того или иного меньшинства отводится вполне определенная социальная ниша. Причем, ни принимающее большинство, ни власти, ни другие меньшинства не приветствуют попытки покинуть такую нишу.³⁴ В свою очередь закрепление в определенной нише в сочетании с низким профессиональным статусом, не предполагает позитивной стратегии адаптации, поскольку мигрант ограничен тем сегментом экономики, где он только и может приложить свои трудовые навыки.

Интеграция мигрантов в российское общество затруднена также тем, что, к сожалению, в силу ряда исторических причин нация большинством наших соотечественников, как и гражданами постсоветских государств, по-прежнему понимается как этнокультурная или

30 Филиппов В.Р. Кризис этнического федерализма в России..., с. 188.

31 Аргументы и факты. 2012. № 18, с. 7.

32 См.: <http://www.antirasizm.ru>

33 Гудков Л. Антисемитизм и ксенофобия в постсоветской России // Гудков Л. Негативная идентичность. М., 2004. С. 183.

34 См.: Национальные меньшинства на рынках труда и жилья: социологические исследования этнофобий и дискриминации в субъектах Российской Федерации. РГНФ, 2004

этно-племенная общность,³⁵ а государство «воображается» как «государство определенной этно-национальной группы». Поэтому, для того чтобы государство соответствовало этому идеалу, его необходимо «национализировать», то есть сделать его «собственностью» этнонации, «поощряя язык, культуру, демографическое преобладание, экономическое процветание или политическую гегемонию этнокультурной нации, номинально являющейся государствообразующей».³⁶ Это порождает неприятие «этнически чуждых» и часто становится причиной конфликтов.

Для России характерно и то, что этническое противостояние во многих случаях «накладывается» на конфессиональное, создавая мультипликативный эффект. Так, отвечая на вопрос «Какая религия кажется вам наиболее чуждой?», большинство (26%) россиян указали на ислам.³⁷ «Основной питательной средой... антимусульманских настроений служит ксенофобия, процветающая на почве... кризиса самосознания, с одной стороны, и очевидной экспансии «торговых меньшинств» в России на фоне общего социально-экономического неблагополучия – с другой», – отмечает социолог А.В.Кудрявцев.³⁸ Известный российский исламовед А. Малашенко сегодня к этому добавляет: «Миграционные потоки с Северного Кавказа приносят в российские города десятки тысяч молодых мусульман, отношения которых с коренным населением, мягко говоря, не складываются, – достаточно вспомнить известные события в Кондопоге. В таких регионах, как Большая Москва, Астраханская и Волгоградская области, Ставропольский и Краснодарский края, где удельный вес мусульман растет довольно быстро, коренные жители начинают воспринимать усиливающийся приток мигрантов как экспансию, как угрозу существующему статус-кво... И это приводит к нарастанию социальной напряженности».³⁹ В особенности это опасно тогда, когда иммигрантские группы хорошо сплочены, демонстрируют чувство превосходства по отношению к «местным» и не обнаруживают сколько-нибудь заметного стремления к тому, чтобы интегрироваться в принимающую среду. Так, более трех четвертей мигрантов с Кавказа имеют устойчивую установку на сохранение своей культуры, строгое соблюдение этнических обычаев и ритуалов, т. е. у них нет установки на аккультурацию – освоение новых культурных ценностей и моделей поведения, заимствованных в результате контактов с другим этническим сообществом (прежде всего – русскими).⁴⁰

В результате «в глазах обывателя сформировались устойчивые образы, с одной стороны, «таджика» – нуждающегося, обделенного богатством и статусом, а с другой стороны – «кавказца», наслаждающегося благами, недоступными рядовому российскому гражданину. С первым из этих образов ассоциируется «смутное, но сильное ощущение превосходства», со вторым – рессентимент.

Рессентиментные настроения, порождаемые наложением имущественного неравенства на этнические различия, усиливаются таким обстоятельством, как неработающие институты социальной защиты – те структуры welfare state, благодаря которым жители благополучных

35 Так, согласно данным Независимого института социальных и национальных проблем, в 1996 году более 45 % русских хотели сохранить официальную регистрацию этнической «национальности», тогда как, только 23% возражали против этого (по данным опроса в декабре 1997 года – 59 % опрошенных русских считают, что в паспортах необходимо оставить графу «национальность» и 32,7 % полагают, что ее следует отменить), 49 % опрошенных признали национальность природным качеством, которое не может быть изменено. Либеральную точку зрения, согласно которой национальность есть вопрос политического выбора, поддержали менее 10 % опрошенных.

36 Brubaker R. *Nationhood and National Question in the New Europe*. Cambridge, 1996. P. 65 (footnote).

37 См.: Малашенко А.В. Каким нам видится ислам // *Россия в глобальной политике*. 2006, № 5, с. 48.

38 Кудрявцев А.В. Исламофобия в постсоветской России // *Ислам в СНГ*. М. ИВ РАН, 1998. С. 170.

39 Малашенко А. Ислам и политика в России // *Pro et Contra*. Журнал российской внутренней и внешней политики. 2006. Т. 10. № 5-6 (34). С. 78.

40 См.: Дятлов В. Кавказцы в Иркутске: конфликтогенная диаспора // *Нетерпимость в России: старые и новые фобии* / Под ред. Г.Витковской, А.Малашенко. М., 1999, с. 113-135.

стран Западной Европы имеют априорное преимущество перед иммигрантами. Если в странах ядра капиталистической мировой системы мигранты почти заведомо занимают ступени на социальной лестнице, более низкие по сравнению с принимающим населением, то в России это не так». ⁴¹

Поэтому русский национализм сегодня это, в первую очередь, направляемое этническими предпринимателями материализованное выражение народного гнева в связи с массовым обеднением населения, ростом социального неравенства и несправедливости. Как отмечает В.А.Тишков: «Этнонационализм от имени русских обусловлен реакцией людей с не очень высоким уровнем жизни и гражданской культуры на быстрые перемены, происходящие в стране, в том числе и на изменение этнического состава населения. ... Влияет также и воспаленная журналистская риторика, выводы ученых и политиков о том, что идет «вымирание русских» в России и через несколько десятилетий страна потеряет свой исторический облик». ⁴²

В то же время, если прежняя «миграционная политика» интеграции будет продолжена, то несложно предсказать, что сотни тысяч детей «гастарбайтеров», родившихся или прошедших социализацию в «негостеприимной» России, не будут мириться с унижением и дискриминацией, которым подвергались и подвергаются их отцы, соглашавшиеся на любые условия труда и жизни. Второе поколение иммигрантов будет отвергать дискриминацию по этническим и религиозным основаниям, этнофобии и ксенофобии «коренного» населения и будет активно протестовать против собственного низкого социального статуса. Как показывают социологические исследования, «чем выше уровень воспринимаемой дискриминации, тем выраженнее этническая интолерантность». ⁴³ Тем более что всегда найдутся политические лидеры, готовые сделать защиту этничности своей профессией.

Ряд экспертов отмечает, что среди мигрантов из постсоветских стран Центральной Азии уже сегодня идет рост исламистских настроений, в частности, это происходит под влиянием тяжелых условий труда и его низкой оплаты, из-за преследований со стороны коррумпированных правоохранительных органов, давления ксенофобских настроений, а также как реакция на распространенность в России таких бытовых пороков, как пьянство. Исламизм необязательно приводит к экстремистско-террористической деятельности, однако среди таких людей вербовать членов экстремистских организаций намного легче. Многие из групп таджикских и узбекских рабочих организованы по принципу джамаатов, во главе с лидером, являющимся одновременно бригадиром, родовым старейшиной и религиозным авторитетом. Кроме того, на территорию России без регистрации (на краткие сроки) приезжают религиозные авторитеты из стран Центральной Азии для проведения различных ритуалов и проповедей. Оба канала могут легко послужить цели распространения экстремистских настроений. ⁴⁴

Как резонно заметил А. Малашенко, «ксенофобия одних по отношению к другим встречает ответную, зачастую более жесткую реакцию. Таким образом, ее рост приобретает черты геометрической прогрессии, что особенно заметно в условиях кризиса». ⁴⁵ Поэтому, если учитывать ту культурную дистанцию, которая объективно существует между русскими и иммигрантами

41 Малахов В.С. Расовый образ мыслей после расизма: случай России на общеевропейском фоне // Расизм, ксенофобия, дискриминация. Какими мы их увидели... Сб. статей; сост. и отв. ред. Е.Деминцева. М., 2013, с. 123 – 124.

42 Тишков В.А. Этнология и политика. М., 2005, с. 171

43 См.: Лебедева Н.М. Этническая толерантность в регионах России: теория и практика // Этнопанорама. 2005, № 12; В целом же, по оценкам на 2010 год, 18 % учащихся в образовательных учреждениях Петербурга – это дети мигрантов (Метро 15 ноября 2010, с. 22).

44 См.: Казанцев А.А., Гусев Л.Ю. Прогноз деятельности террористических организаций в странах Центральной Азии и Афганистане: возможные пути противодействия в интересах безопасности РФ // ПОЛИТЭКС. 2013. Т. 8. № 1.

45 Малашенко А. Ксенофобии в постсоветском обществе (Вместо введения) // Нетерпимость в России: старые и новые фобии / Под ред. Г. Витковской и А. Малашенко. М., 1999. С.18.

из мусульманских регионов и стран, то обращение части из них к своим этническим истокам и конфессиональному фундаментализму практически неизбежно (особенно при условии, что российское государство не предпримет действенных мер по управлению миграциями и защите прав новых этнических меньшинств). Об этом, в частности, свидетельствуют события в пригородах французских городов осенью 2005 г. и крупных городах Великобритании летом 2011 года. Дистанция же от этнического и религиозного фундаментализма до политического экстремизма и терроризма очень коротка. Таким образом, речь идет о реальной и близкой опасности.

Ачкасов Валерий Алексеевич, доктор политических наук, профессор,
заведующий кафедрой международных политических процессов
факультета политологии СПбГУ

А.Б. Бабухян
Армения и ислам:
взаимодействие и противостояние на стыке цивилизаций

Вопрос, вынесенный в заглавие, безусловно, актуален, причем не только с точки зрения научного анализа, но и в его прикладном значении. Он особенно важен для Армении, которая первая в мире приняла христианство и уже 1713 лет живет по заповедям Священного Писания. Борьба за независимость, которую вел армянский народ в течение многих веков, отождествлялась с борьбой за веру, за сохранение национальной идентичности. Вместе с тем Армения всегда участвовала в христианско-мусульманском диалоге, соприкасаясь с разными этно-религиозными группами и культурами.

Проблема взаимодействия христианской и исламской цивилизаций, глубокого познания культурных традиций важна для нас также потому, что юг Армении – самая южная христианонаселенная территория не только в регионе, но и во всей Азии. Три из четырех соседних с Арменией стран – мусульманские. Граница с исламскими странами составляет 5/6 от общей протяженности всех границ Армении, а если также учесть религиозную принадлежность населения приграничных районов, то выясняется, что на 95% Армения находится в соседстве с мусульманским миром.

В последние десятилетия мы столкнулись с малоисследованной проблемой, заслуживающей отдельного изучения. Речь идет об общине этнических армян-мусульман, большей частью проживающих на территории Турции, из них около 2 тыс. человек эмигрировали в Германию. В основном это – потомки армян, которые в начале XX в. были вынуждены принять ислам, спасаясь от геноцида. Представители данной общины в течение долгого времени скрывали свою этническую принадлежность, однако сегодня все чаще идентифицируют себя именно как армяне-мусульмане. Мы присоединяемся к мнению исследователей данной проблемы относительно того, что этот вопрос не должен политизироваться и выходить за рамки научных дискуссий.¹ Другим направлением исследований является проблема совместимости христианского и мусульманского мировоззрений. Исследуя данный вопрос, следует особо отметить, что между такими яркими представителями своих религиозных сообществ, как Армения и Иран, говоря иными словами, между первым в мире христианским государством и единственной в мире республикой с исламско-клерикальным строем, сложились отношения сотрудничества и взаимопонимания, которые основываются на вековых традициях добрососедства. Армяне начали селиться в столице Персии – Исфагане в начале XI века. Основное переселение датируется 1604 годом, когда шах Аббас I, переселив армян из Араратской долины, недалеко от столицы основал город Новую Джугу. Уже через год после великого переселения в Исфагане была построена первая церковь, впоследствии были возведены еще 23 церкви. Строительство и восстановление армянских церквей с тех пор непрерывно продолжается до наших дней.²

Сегодня армянская община Ирана имеет абсолютную свободу вероисповедания. В стране действуют три епархии: Атрпатаканская (основана в XII в., насчитывает 40 церквей и монастырей), Тегеранская (церковное строительство здесь началось во второй половине XVIII в., сегодня имеет 20 церквей, из которых 8 – в Тегеране) и Исфаганская епархия (действует с XVII в., сегодня на-

¹ Мелконян Рубен. Степень изученности темы исламизированных армян Турции: проблемы и перспективы. «XXI век», 2012, №2 (22), с.69.
² Gh. Arab, Churches of Iran, Rasaneh Kaj. Esfahan, 1998.

считывает 30 церквей).³ С 1670 г. в Атрпатаканской епархии при церквях начали действовать армянские школы, создавались библиотеки. В 1636 г. в Новой Джуге была основана первая типография Востока, действующая по сей день. Сегодня в Иране функционирует множество армянских школ, клубов, СМИ. Подобные примеры мирного сосуществования ислама и христианства доказывают несостоятельность высказываемого некоторыми учеными тезиса о несовместимости, а иногда даже о противостоянии, столкновении христианской и исламской цивилизаций. Напротив, богатый опыт их мирного сосуществования показывает, что нравственные основы этих религий имеют много общего.

Армяне не только в Иране, но и в большей части исламского мира (арабские страны, Казахстан и среднеазиатские страны, мусульманские республики РФ) имеют возможности для сохранения своей национальной идентичности, развития национальной культуры, с одновременной интеграцией в общественно-политическую, экономическую и культурную жизнь общества. К сожалению, войны и нестабильность в Ираке, Египте и Сирии тяжело сказались на жизни армянских общин в этих странах. К примеру, в Багдаде армяне жили с 762 г., в 1639 г. была построена первая церковь. До войны в Ираке действовало 8 армянских церквей, школы, СМИ. К сожалению, в результате войны в Ираке армянская община пришла в упадок. Та же участь может постигнуть армянскую общину Сирии, где еще со Средних веков имеются две епархии ААЦ: в Алеппо (основана в XIII в.) и в Дамаске (XV в.). В результате войны в Сирии армяне понесли тяжелые потери и убытки.

Начиная с X в. армяне имели церкви в Египте, впоследствии их количество достигло 30. С 1928 г. в Египте начали открываться армянские школы, гимназии, библиотеки, СМИ. После событий «арабской весны» точных данных о положении армянской общины в Египте у нас нет. В столице Ливана первая армянская церковь была построена в 1851 г., а сегодня в Бейруте действуют 8 армянских церквей, при которых функционируют ежедневные и воскресные школы. Армянские церкви действуют также в Кувейте, ОАЭ, Бахрейне, Катаре.⁴ В Казахстане, где 26% населения – христиане, в том числе проживает 46 тыс. армян, работает национально-культурный центр. Первая армянская церковь в Казахстане, в Алма-Аты, была освящена совсем недавно – в 2006 г.; в Актау есть армянская часовня, датируемая 1800 г.⁵ Таким образом, очевидно, что в течение веков армянские общины имели и сегодня имеют возможность развивать культуру и свободу вероисповедания в подавляющем большинстве мусульманских стран. Это пример того, что мирный диалог между двумя религиями, несмотря на сложности, всегда существовал.

Исключение составляет лишь Турция, которая в прошлом беспощадно угнетала и подвергала геноциду христианские народы, а сегодня, возрождая свои геополитические амбиции, все более активно претворяет в жизнь политику неоосманства, что является одной из основных угроз в регионе Южного Кавказа. Особую опасность представляют случаи, когда религию, культуру, традиции в руках нечистоплотных политиков превращают в инструмент достижения политических целей. Такие манипуляции людьми и их чувствами приводят к возникновению религиозного экстремизма, фанатизма, межконфессионального нигилизма, что в свою очередь становится фактором нестабильности, приводит к войнам, гибели десятков, а то и сотен тысяч мирных и ни в чем неповинных людей. Показателен пример Грузии – христианской страны с вековыми традициями совместного добрососедского проживания людей разного вероиспове-

3 Армянская церковь: престолы, епархии. ред.кол. О.М. Айвазян и др. – Ереван, Главная редакция Армянской энциклопедии, 2001.

4 Армянская церковь: престолы, епархии. ред.кол. О.М. Айвазян и др. – Ереван, Главная редакция Армянской энциклопедии, 2001.

5 Казахстан – все ближе для Армении/под ред. А. Абаджана, Ереван, 2011.

дания, – где за последние 5-6 лет турецкая политическая экспансия привела к резкому обострению межконфессиональных отношений. 26 августа 2013 года грузины-мусульмане перекрыли международную трассу Ахалцха-Батуми, вследствие этого инцидента были задержаны 12 мусульман. «Союз мусульман Грузии», а также «Управление всех мусульман Грузии» выступили с требованием прекратить преследования в отношении мусульман. Министр юстиции Грузии Теа Цулукиани, выступая 27 августа, высказал мнение, что грузинскому обществу придется без эмоций обсудить вопрос. Можно говорить о том, что следствием активных турецко-грузинских отношений в течение последних пяти лет стало возникновение нового фактора дестабилизации, который способен в любое время превратить Грузию в арену религиозных и этно-религиозных конфликтов. И все это плоды турецкой политико-религиозной экспансии. Турция сегодня активно вовлечена в сирийский конфликт, в котором также присутствует фактор религиозного экстремизма. Следует отметить и активную роль Турции, которую она играла в разжигании гражданских войн в Ливии и Египте, поддерживая рвущихся к власти религиозных экстремистов. Таким образом, Турция, стремящаяся к лидерству в исламском и тюркском мире, оставаясь при этом членом НАТО и надежным союзником США, для решения своих ключевых политических задач способствует разжиганию в этих странах межконфессиональных конфликтов, поддерживая религиозный экстремизм.

В 80-х годах XX века США передали в Афганистане ракеты типа «земля-воздух» исламским фундаменталистам, а сегодня мы пожинаем плоды взращивания исламского фундаментализма в Сирии, Пакистане и Кении. Причем такая политика ставит под угрозу не только христианские общины, но и традиционный мирный ислам. Как было озвучено на последнем заседании Международного клуба «Валдай», за последнее время убиты 50 муфтиев и имамов, причем процесс этот с Кавказа перекинулся в Татарстан. Что касается христиан, проживающих в странах, где вольготно чувствуют себя религиозные экстремисты, то, как было отмечено руководством отдела внешних сношений РПЦ, ситуация складывается удручающая: в Ираке из 1,5 млн христиан осталось 10 процентов, не осталось христиан в Ливии, Пакистане, в других странах также уничтожаются христианские общины .⁶

Абсолютно недопустимы и попытки представить некоторые региональные конфликты как межконфессиональные, в том случае, когда не может быть и речи о столкновении на почве вероисповедания. Такие манипуляции вредят делу сотрудничества цивилизаций. Примером может служить Нагорно-карабахский конфликт, которому некоторые политические и псевдонаучные круги пытаются придать религиозный оттенок. Озабоченность в связи с этим была высказана на встрече делегации Организации Исламская конференция с президентом Армении в марте 1992г. Стороны отметили недопустимость представления Нагорно-карабахского конфликта в качестве религиозного, что может привести к новому религиозному противостоянию между Востоком и Западом⁷.

Показательными можно назвать отношения между армянами и мусульманским (в основном курдским) меньшинством в Армении, где созданы все условия для свободы вероисповедания. В самом центре Еревана восстановлена и действует мечеть XVII в. Более того, именно в Армении курды развивают свой язык и культуру. Взаимодействие между христианской и мусульманской цивилизациями могут и должны носить характер добрососедства и сотрудничества, взаимного обогащения культур, без попыток экспансии и использования религии для продвижения политических интересов.

⁶ «Аргументы недели», №37(378), 20.09.2013

⁷ Запись беседы президента РА и генерального секретаря ОИК 21 марта 1992г., архив МИД РА No7/14.

В современном мире, где глобальные вызовы связаны с эволюцией общественного сознания, стремительным сближением цивилизаций и культур, миграцией огромных масс, умеренный ислам не противопоставляет себя христианству, однако не может сосуществовать с неоевропейской глобалистской антихристианской псевдоцивилизацией.

Сегодня носителям традиционных христианских ценностей, в частности, народам восточно-христианской цивилизации, легче вести диалог с истинными мусульманами, чем с «модернизированными» неоевропейцами, которые зачастую в качестве религии предпочитают аморальные «свободы». Этот диалог не просто возможен, но и насущно необходим. Как пишет известный богослов РПЦ Митрополит Ташкентский и Среднеазиатский Владимир, из всех мировых религий христианство и ислам видятся наиболее близкими друг другу, «их сближают и высокие нравственные требования, которые эти учения предъявляют к своим верующим». Он также считает, что «выяснение общих черт наших религий – это та граница, которую не следует переступать в православно-мусульманском диалоге».⁸ Коран именует христиан «людьми книги» («ахл ал-Китаб») и признает их право на свой путь к Всевышнему. Коран даже предписывает особое расположение к христианам: «...и ты, конечно, найдешь, что самые близкие по любви к уверовавшим те, которые говорили: «Мы – христиане!» Это – потому, что среди них есть иереи и монахи и что они не превозносятся» (Коран 5:85). Выступая в Венском университете, Верховный муфтий Сирии Ахмед Кефтара сказал: «Несмотря на негативные моменты, я все же настроен оптимистично в отношении того, что придет время, когда христиане обнимутся с мусульманами и будет взаимопонимание между Евангелием и Кораном. Здесь, на Востоке, они долгое время были вместе, и наступит день, когда с Божией помощью они вновь будут вместе повсюду на земле. Тогда будет привнесен новый дух – дух любви, братства и мира. И Господь им воздаст за это».⁹

Бабуханян Айка Борисович, кандидат филологических наук,
депутат Национального Собрания РА,
председатель партии «Союз Конституционное право»,
заместитель председателя комиссии по науке и образованию
Межпарламентской ассамблеи СНГ

⁸ Христианство и Ислам: пути реального взаимодействия/ сост. С.Е. Щерблыгин, В.В.Попов. М.,2006.

⁹ Христианство и Ислам: пути реального взаимодействия/ сост. С.Е. Щерблыгин, В.В.Попов. М.,2006.

М.С. Баконина

Ислам в России: болевые точки, явные и тайные

В самом названии конференции «Ислам в России: культурные традиции и современные вызовы» сконцентрирована проблема, с которой в конце XX и начале XXI веков столкнулась Россия. Это само по себе вызов, ведь уже много столетий ислам для России – религия традиционная, в России накоплен гигантский опыт вполне мирного (не всегда, но достаточно часто) сосуществования ислама и других конфессий.

В рамках данной статьи я не буду останавливаться на анализе появления именно современных исламских вызовов в сегодняшнем мире. Словосочетания «мусульманский политический ренессанс», «исламское возрождение в политике» стали обыденными не только в научной литературе, но и в прессе. Трудно определить точку отсчета, конкретное мгновение, когда исламские, или исламистские лозунги (не буду вдаваться в терминологические тонкости: хотя бы интуитивно разница понятна всем) были возвращены в политическую повестку дня в общемировом масштабе. Произошло это не молниеносно. Наиболее вероятной представляется гипотеза, что политический ислам как идеология, обеспечивающая реальную политику, укрепился на рубеже 80-х: исламская революция в Иране, ввод советских войск в Афганистан, убийство Анвара Садата... Список можно продолжить. Возвращению исламских теорий в активную современную политику предшествовала не менее активная деятельность исламистских мыслителей: Саида Кутба, аятоллы Хомейни, создателя пакистанской «Джамаат-и ислами» Маудуди. Идеологические схемы, разработанные этими исламистскими мыслителями стали базой, которая помогла вернуться исламу в современную политику.¹

Что касается СССР и, позже, России, то мусульманский ренессанс совпал по времени с религиозным возрождением в целом. После крушения СССР, исчезновения идеологического диктата и цензуры образовался идейно-политический вакуум, который заполнялся достаточно хаотично. Одним из элементов взрывоопасного идеологического коктейля стал политический ислам, или исламизм, вернувшийся в политический дискурс как сам по себе, так и с помощью советников и советчиков из-за рубежа. Роль и место исламистского интернационала в ходе укоренения исламистской идеологии в России уже стала объектом политических спекуляций, что прекрасно показано в работах российских исследователей.²

Сегодня в России важно определить связанные с исламом болевые точки, как явные, то есть находящиеся в центре внимания масс-медиа, так и тайные, те, которые по разным причинам не попадают в СМИ и остаются вне поля зрения исследователей. Для того чтобы выявить явные и очевидные болевые точки, связанные с исламом, представлен анализ публикаций так или иначе связанных с исламом за совсем небольшой промежуток времени (август 2013 года) в изданиях ИД «Коммерсантъ». Именно эти газеты и журналы выбраны как достаточно показательные, поскольку в рамках этого медиа-холдинга представлены самые разные «медиа»: серьезные общественно-политические газеты и журналы, имеющие при этом региональные вклады, относительно «желтые» издания, умеющие превратить в спекуляцию самые разнообразные темы.

¹ См.: Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. М., 2004.

² См.: Малашенко А. Исламское возрождение в современной России. М., 1998.
Малашенко А. Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001.

Слово «ислам» за месяц упоминалось в текстах ИД «Коммерсантъ» 10 раз. Относительно редко, если учесть, что речь идет о целом комплексе тиражных и уважаемых изданий. Чему были посвящены публикации на исламскую тематику?

Прежде всего, это большой аналитический материал о появлении тюремных джамаатов в местах лишения свободы.³ Особо заслуживает внимания описание отношения к появлению мусульманских общин в структурах ФСИН. Как данность, как факт признается, что число таких мусульманских общин, «джамаатов», в российских тюрьмах и колониях растет. Более того, названа точная цифра – 269 тюремных «джамаатов» в целом по стране. (По официальным данным в системе ФСИН заключенные содержатся в 1318-ти всевозможных учреждениях, от исправительных колоний и СИЗО до тюрем и воспитательных колоний для несовершеннолетних). Эти 269 тюремных «джамаатов» объединяют примерно 10 600 мусульман. (Всего на 1 сентября 2013 года в исправительных учреждениях России содержалось 681 600 человек).⁴ То есть такой «джамаат» есть лишь в каждом 6-ом заведении и состоит в них чуть более 1% заключенных. При этом во ФСИН хоть и проявляют определенную толерантность и говорят о том, что рады сотрудничать с любыми конфессиями, тут же выражают опасения, что в данном случае под маской «традиционного» ислама скрывается исламский фундаментализм. Сформулированные таким образом страхи – один из «маячков», который выявляет самые распространенные в современной России стереотипы восприятия ислама. Точных данных о том, как соотносятся «традиционный» ислам и «фундаментализм» в тюремных «джамаатах» нет. Но во ФСИН убеждены, что в целом число мусульман в местах лишения свободы выросло в несколько раз на фоне общего сокращения количества заключенных.

Налицо общий негативный фон при фактическом отсутствии точных сведений о явлении. Общая тональность публикации смягчена «частным мнением» адвоката Иллариона Васильева, который работает с комитетом «Гражданское содействие» по программе помощи жителям Чечни и Ингушетии в пенитенциарной системе.⁵ По его словам, администрация одной исправительной колонии ведет борьбу с некими «джамаатовцами». Сам Васильев не видит проблем в «джамаатах»: когда мусульмане собираются вместе, почему бы им не пообщаться о вере? И тут же формулирует свое мнение об исламе: «Если абстрагироваться от тюрем, ... ислам в России – протестная религия. Молодежь уходит в ислам, будучи недовольной официальной властью и официальной церковью». В этом высказывании содержится намек на еще одну болевую точку: взаимосвязь между исламом и радикальными настроениями. Пока этот вопрос, что первично – ислам или радикализм, остается не исследованным ни СМИ, ни экспертным сообществом. Ряд публикаций посвящен массовой миграции из Чечни в Германию. Приводится мнение консультанта Центра Германских исследований Института Европы РАН Александра Камкина: «Беженцев воспринимают как неписавшихся в «вертикаль» чеченской власти или как сторонников радикального ислама, выбирающих государства, где власти не вмешиваются в жизнь диаспор». В завуалированной форме ответ создает впечатление о России, как о стране, где власти «вмешиваются в жизнь диаспор»,⁶ где в отдельно взятой республике сложились не совсем благоприятные, скажем так, условия для сосуществования разных течений в исламе.

Следующая публикация, собственно, не об исламе. Ислам только мельком упоминается. Что особенно печально. Это интервью министра культуры в правительстве Москвы Сергея

3 Подробнее: <http://kommersant.ru/doc/2259024?isSearch=True>

4 <http://xn--h1akkl.xn--p1ai/structure/inspector/iao/statistika/Kratkaya%20har-ka%20UIS/>

5 Подробнее: <http://kommersant.ru/doc/2259025?isSearch=True>

6 Подробнее: <http://kommersant.ru/doc/2258735?isSearch=True>

Капкова.⁷ В нем идет речь о строительстве мечетей и о массовых мусульманских праздниках. Я процитирую ответ Капкова на вопрос о том, можно ли предоставить территорию парка Горького для празднования самых массовых мусульманских праздников. Ответ весьма красноречив и противоречив одновременно. С одной стороны, министр культуры Москвы уверен, что «парк – это территория толерантности и там ни одной религии не существует», поскольку мы ничего не выпячиваем. Второй аргумент прямо противоречит первому: «Москва – это столица православного государства, и если речь идет о москвичах, которые исповедуют ислам, им должно хватать тех мечетей, которые сейчас существуют в городе». Я сокращу оба тезиса, чтобы выделить странные противоречия в аргументации: парк Горького – территория толерантности. Москва – столица православного государства. Довольно показательная позиция, которая свидетельствует о полном отсутствии какой-либо разработанной и внятно сформулированной централизованной политики по отношению к различным конфессиям. Неосторожные формулировки чиновников самого разного уровня, в том числе в отношении ислама и мусульман, – еще одна болевая точка, непосредственно имеющая отношение к межконфессиональным отношениям. Ведь даже невзначай брошенные слова легко создают очаги напряженности. Несбалансированные оценки в устах лица официального могут породить и порождают острые конфликты. Тем более что в «столице православного государства», а также в других мегаполисах России, граждане протестуют не только против строительства мечетей, но и против строительства православных храмов. Их, скорее, беспокоит сокращение скудных общественных пространств в уже застроенных районах, где планируется строительство самых разных культовых сооружений.

Еще одна публикация в региональной вкладке газеты «Коммерсантъ» рассказывает о клубе бизнес-леди – мусульманок, который создается по инициативе Духовного управления мусульман Татарстана.⁸ Муфтий республики через своего представителя (куратора социальных проектов) формулирует задачи, стоящие перед таким клубом. Помимо общих слов о взаимопомощи, тренингах и семинарах, есть и конкретные установки. С точки зрения ДУМ, одной из инициатив клуба может стать борьба за введение в Татарстане отдельного посещения бассейнов мужчинами и женщинами, поскольку мусульмане не могут делать это совместно. Подчеркиваю, речь идет не о строительстве силами членов клуба бассейна, который будет работать по мусульманским правилам, а изменение графика работы давно существующих и давно построенных в светском государстве спортивных сооружений. Точно так же, как и в интервью министра культуры Москвы Капкова, эта инициатива отражает крайнюю нечеткость и размытость представлений о границах светскости и религиозности в современном российском обществе. Но факт остается фактом, при таком небрежном отношении к словам и формулировкам, в случае если Москва, по мнению высокопоставленного чиновника, – столица православного государства, то все бассейны в Казани скоро будут работать по исламским правилам.

Показательна еще одна публикация, на этот раз из Дагестана, выявляющая явную болевую точку, которая имеет отношение преимущественно к исламу. Статья посвящена покушению в Дагестане на Ильяса Ильясова, суфийского шейха накшбандийского тариката.⁹ И тон публикации, и описание собственно деятельности центрального персонажа, и источники информации, на которые ссылаются авторы статьи, вызывают массу вопросов. Вот краткое изложение деятельности героя заметки: «По неофициальным данным, с середины 1990-х годов он находил-

⁷ Подробнее: <http://kommersant.ru/doc/2259697?isSearch=True>

⁸ Подробнее: <http://kommersant.ru/doc/2256299?isSearch=True>

⁹ Подробнее: <http://kommersant.ru/doc/2248353?isSearch=True>

ся в оппозиции к Духовному управлению мусульман Дагестана (ДУМД)... в последние годы существовавшие разногласия были преодолены... Четыре года шейх сотрудничал с Духовным управлением, занимаясь, в частности, вопросами организации хаджа... занимал должность советника председателя правительства Дагестана по религиозным вопросам, ...был имамом махачкалинской мечети «Сафар»... не был «практикующим» наставником, то есть не принимал у себя мюридов... он по многим вопросам имел свою точку зрения, которая отличалась и от позиции светских властей республики, и от взглядов руководителей местного Духовного управления мусульман... известен он был и по негативному отношению к вооруженным методам борьбы представителей салафитского течения в исламе». Из текста статьи следует вполне логичный вывод, что информаторами автора были, в числе других, представители спецслужб. Не буду останавливаться на том, насколько точно и объективно дана оценка личности и деятельности шейха Ильясова. В данном случае мы получаем, хотя и косвенные, но вполне прозрачные доказательства того, что спецслужбы, а именно спецслужбы Дагестана, вовлечены во внутриисламскую, внутриконфессиональную дискуссию между салафитами и, как это принято формулировать в России, представителями «традиционного ислама». То есть дискуссии о «правоверии», о «куфре» и «кафирах» перестали быть исключительно богословскими спорами, а это представляется весьма тревожным, особенно когда в этот спор вовлечено научное сообщество, и уж тем более спецслужбы или светские суды.

Смутная, фактически не проартикулированная политика светского государства по отношению к разным конфессиям, в частности, к исламу, а также чрезмерное увлечение борьбой со словесным экстремизмом или экстремизмом в текстах приводит к весьма печальным эксцессам. Еще один пример – решение Октябрьского районного суда Новороссийска о признании экстремистским одного из переводов Корана на русский язык. Это судебное решение уже стало предметом обширной полемики в СМИ.¹⁰ В данном случае совершенно несущественны особенности перевода господина Кулиева и его отличия от классического, научного перевода Корана И.Ю.Крачковского. Существенным последствием того, что относительно религиозного текста решение принимает светский суд, является очередной виток нарастания межконфессиональной, а самое печальное, внутриконфессиональной напряженности, что доказывают противоречивые отклики на это решение суда вполне официальных, но соперничающих друг с другом российских муфтиятов. Вовлеченность госструктур во внутриконфессиональные раздоры – реальная угроза для России как светского, многоконфессионального и многонационального государства.

Вне поля зрения общества остается достаточно много болевых точек бытования ислама в России. Разумеется, затронуть все эти точки не получится, вот лишь некоторые. Прежде всего, это зарождение так называемого «русского ислама». О русских, принимающих ислам, широкая публика узнает, как правило, в двух случаях. Либо, когда речь идет о межконфессиональных браках, либо, когда спецслужбы ликвидируют очередного смертника или исламского террориста с русской кровью, вроде Саида Бурятского. Не существует (по крайней мере, мне о них неизвестно) более или менее адекватных научных исследований, посвященных теме перехода русских в ислам.

Насколько массовое это явление? Кто и по каким причинам принимает такое решение? Один из самых медийных персонажей в среде русских мусульман – бывший православный священник Вячеслав Али Полосин, ныне советник председателя Совета муфтиев России, гла-

10 См. например <http://www.km.ru/v-rossii/2013/10/02/islamistskie-ekstremisty-i-terroristy/721913-islamisty-pozhalovalis-vashingtonu>

вы Духовного управления мусульман европейской части России муфтия Равиля Гайнутдина – говорит о тысячах перешедших в ислам русских и о том, какого мужества требует этот шаг. Но никаких более точных данных ни в его выступлениях, ни в высказываниях его оппонентов не просматривается. Нет социологических, психологических, исторических и любых других исследований, которые позволили бы нам с большей или меньшей точностью оценить это явление. И сравнить его, к примеру с движением «черных пантер». Насколько радикальны эти люди? Все ли они немедленно превращаются в потенциальных террористов, как это можно понять из сводок спецслужб? И что первично в процессе исламизации: радикализм как таковой или вероискательство?

Есть данные о переходе в ислам активистов ныне запрещенной НБП. Они объясняют свое решение по-разному. Среди аргументов вдруг возникший интерес к арабскому языку, реакция мусульман на общемировые политические явления, их отношение к глобализму, к своим собственным несправедливым режимам.¹¹ В последнем случае новообращенных привлекает очевидный политический дискурс в современном исламе... Но и в данном случае абсолютно нет ясности: человек был радикалом и поэтому стал мусульманином, или ислам привел его к радикализму? Аналогичный вопрос возникает, когда мы пытаемся понять, почему в мусульманских регионах Северного Кавказа или Поволжья молодые люди вдруг становятся приверженцами «салафизма». В какой момент сторонники так называемого «салафизма» переходят к вооруженным методам борьбы? Что первично? Они стали салафитами, и эта идеология превратила их в борцов с системой и даже в террористов, или общая социально-политическая ситуация, бытовая неустроенность, невозможность найти свое место в коррумпированной бюрократической системе, сращивание власти и традиционного мусульманского духовенства делает «салафитскую» проповедь столь привлекательной? А уже впоследствии борьба с «салафизмом» как течением в исламе, которое в заявлениях официальных лиц и в экспертных оценках признается нетипичным и неприемлемым для России, приводит к радикализации и переходу к незаконным методам борьбы?

Вернемся к «русскому» исламу. Позволю себе повториться: это явление почти не изучено. Если верить активистам всевозможных организаций, объединяющих современных русских правоверных, число этнических русских, принимающих ислам, неуклонно растет. Но точных независимых данных не существует.

Группы «русских» мусульман присутствуют в социальных сетях и ведут себя достаточно активно, но назвать их многочисленными никак нельзя. Страница «Национальной организации русских мусульман» (НОРМ) в FB получила чуть более 70-ти так называемых «лайков»¹², что по меркам этой сети очень и очень мало. Это косвенно свидетельствует о маргинальности и малочисленности такого рода организаций. Poleмика, которая ведется активистами, демонстрирует весьма противоречивые воззрения новообращенных мусульман. Ислам для таких неофитов – это путь «к возрождению русской нации» или «всемирному освобождению угнетенных», о чем я уже упоминала.

Стоит обратить внимание на странную терминологическую традицию в среде новообращенных русских. Пока нет самых общих сведений о том, кто они и почему приняли ислам, не так важно, кого и почему они называют «куфрократами», а кого «рафидитами». Хотя впоследствии такое исследование может привести к неожиданным и весьма любопытным результатам.

¹¹ <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=34343&cf>

¹² Страница FB странным образом была удалена после прочтения этого доклада в стенах СПбГУ, так же как и аналогичная страница VK: http://vk.com/id14национальная_организация_русских_мусульман3974035

Есть еще один казус: русские мусульмане «националисты». В качестве примера причудливого смешения ислама и национализма приведу объявление со страницы одного из активистов НОРМ в VK: «Русские мусульмане/нки, у которых не решен брачный вопрос, активнее оставляйте о себе информацию. Особенно это касается мужчин, в том числе желающих завести вторую жену, потому что в данный момент незамужних девушек и женщин больше. На вас ложится ответственность за то, что они будут выходить замуж за нерусских(!) и их потомство будет пополнять другие народы»¹³. Комментарии, полагаю, излишни.

Полемика на сайтах русских мусульман показывает, насколько расколото это движение. Там все жестко оппонируют друг другу. Вероятно, какие-то детали и подоплеку этих склок смог бы прояснить Гейдар Джемаль, приветствовавший это движение 9 лет назад, когда оно было учреждено, а сейчас ставший одним из объектов жесткой критики ряда активистов.

Следует признать, что при очевидной малочисленности и маргинальности этих организаций, в их конфликты и склоки так или иначе вовлечены спецслужбы. Одно из доказательств наличия раскола – подпись под фотографией, сделанной на некой «конференции по исламу» в Петербурге в 2012 году¹⁴. Позирующих на фото характеризуют как «суннитов», которые подвергаются государственным репрессиям, «шиитов», интриганов и «рафидитов», которые славятся «доносами в следственный комитет», людей, «называющих себя суннитами», которые тоже грешат доносами и, возможно, виновны в том, что в петербургских мечетях постоянно происходят облавы. Не буду приводить более жесткие высказывания. Характер общения и атмосфера в группах активистов, называющих себя русскими мусульманами, в целом очевидны.

Представлен лишь краткий перечень болевых точек, так или иначе связанных с исламом в России. Часть из них находится в центре внимания СМИ и, следовательно, общества, но не находит адекватного ответа. Это относится не только к расхлябанности формулировок официальных лиц или журналистов, а также к смелым планам представителей конфессий по вмешательству в абсолютно светские вопросы. Такого рода перегибы обусловлены тем, что не выработана общая стратегия государственной политики в отношении религии как части идеологической сферы, и политика «равноудаленности» разных конфессий.

Еще одна очень болезненная проблема, имеющая отношение, преимущественно, к исламу – это чрезмерная сконцентрированность спецслужб и экспертов на диспутах вокруг правоверия и неверия, допустимости и опасности того или иного течения в исламе. Это приводит к печальным эксцессам, вроде облав или признания тех или иных религиозных текстов экстремистскими, такого рода эксцессы затем превращаются в аргументы той самой «исламистской пропаганды», с которой спецслужбы пытаются бороться.

Аналогичный вывод можно сделать и относительно деятельности спецслужб в особой среде «русского ислама». При полном отсутствии надлежащих исследований и вероятной малочисленности и маргинальности этих группировок, налицо активное участие спецслужб в их деятельности, что может привести, а зачастую уже приводит, к радикализации этого движения.

Проблемы, которые остаются в тени, так же, как факторы, которые упорно муссируются в прессе, чаще всего в контексте «войны цивилизаций», свидетельствуют об использовании ислама и исламской проблематики в качестве политического инструмента. Как верно отметил применительно к ситуации с исламом в Чечне в середине 90-х годов XX века Александр Игнатенко: «Как правило, этот инструмент нужен для достижения и сохранения власти и влияния, ради достижения эгоистических и обычно тактических целей, что приводит к деформации

¹³ <http://vk.com/id143974035> (пока страница со всеми объявлениями и текущими ссылками активна)

¹⁴ http://vk.com/pravoverie?z=photo-18665550_309431138%2Fwall-18665550_3483

представлений об исламе как внутри, так и за пределами мусульманского сообщества. В результате ислам из религии, веками вполне мирно существовавшей в пределах России, превращается в вероучение, которое отчуждает верующих мусульман от остальных граждан России и в области идеологии, и в бытовых вопросах». Сейчас практически везде в России ислам именно как «политический инструмент для достижения своих эгоистических целей» используют представители официального и неофициального мусульманского духовенства, мелкие политизированные сообщества, политики, особенно националистического толка, и даже спецслужбы, что, несомненно, приводит к деформации представлений об исламе и отчуждает массы мусульман от остальных граждан России.

Баконина Марианна Станиславовна,
кандидат политических наук,
старший преподаватель кафедры философии и культурологи Востока
философского факультета СПбГУ

И.В. Герасимов**Особенности политического развития суданского государства и традиционные религиозные институты**

Первые мусульманские государства на территории современного Судана появились в начале XVI в. Речь идет о двух довольно крупных и конкурирующих между собой султанатах. Первый из них султанат – ал-фундж, образовавшийся в нильской долине со столицей в Сеннаре. Вторым возник в Дарфуре на территории степей, долин и относительно невысоких горных хребтов западной части современной Республики Судан.

Если первый из них появился на руинах христианских государственных образований Мукурра и Алва, имевших многовековую историю и не выдержавших натиска арабских мусульманских племен, то второе государство в течение длительного времени формировалось под воздействием западноафриканских и североафриканских стран с ярко выраженной исламской направленностью, а также при явном влиянии Египта. Доисламская история не могла не сказаться на характере и особенностях сформированных в них государственно-политических институтов. На преемственность и заимствования династией ал-фундж некоторых традиций, организации двора нубийских правителей Алвы указано в трудах западных и суданских авторов¹. Султанат ал-фундж имел достаточно возможностей для взаимодействия с разными, часто весьма отдаленными, странами посредством морских контактов через порты Красного моря. Эти портовые центры находились если не во владении, то, по крайней мере, под опекой султаната. К ним, прежде всего, относились Суакин и отчасти Аидаб (на территории современного сектора Халаиб). Выход к морю способствовал более активным контактам часто с весьма отдаленными странами. Сеннар не был в стороне от взаимодействия и с Западной Африкой, поскольку через его территории проходили и пути паломников, идущих в хадж. Часть из них оставалась в землях султаната, создавая собственные поселения.

Дарфур, не имеющий выхода в море, оказался под влиянием ограниченного числа государств, находившихся на территории современных Чада, Нигерии, Мали и даже Мавритании. С учетом этого можно с определенной оговоркой вести речь о его изолированном развитии.

Несмотря на то, что центры этих государств, бесспорно, располагались в сельскохозяйственных районах, большинство населения в них составляли кочевники. Этот фактор сближал эти султанаты. И весь ход истории демонстрировал постоянную заботу правителей об организации военных походов по усмирению отдельных племен, игнорировавших роль центральной власти и договоренности с ней.

Еще одна общая черта этих государств – полиэтничный состав населения. Различия между народностями султанатов нивелировались в определенной мере принятием ими арабо-мусульманской культуры в качестве доминантной.

Исламские учителя, совмещавшие в себе знание догматики, исламской доктрины, фикха, а также приверженность суфийскому учению, оказались общими для обоих регионов Судана XVI в.

Они были приняты и поняты местным населением. Высказываемые ими идеи, особенно в районах, где сохранялись следы христианства, то есть в долине Нила, особенно быстро были восприняты местным населением.

¹ аш-Шейх, Ахмад ал-Муатасим. Мамлакат Алва мин ал-карн ас-садис ила ал-карн ас-садис ашар ал-миладий. Хартум., Шарикат мага-биа ас-Судан ли-л-умлат.2011. С. 160. (Государство Алва с шестого по шестнадцатый век. Хартум: Компания типографий Судана., 2011.)

Факты, связанные с биографиями прибывших в Судан праведников, когда речь идет о конце XV – нач.XVI вв. немногочисленны и переходят из одного исследовательского труда в другой, имея в своей основе главный источник «Китаб ат-табакат» Вад Дайфаллаха².

В Дарфуре суфийские наставники оказались ближе к представителям высшей власти, особенно на ранних порах распространения суфийского ислама. К XVIII в. некоторые «фукара» женились на представительницах правившей страной семьи. Проповеднику «западного» братства тиджанийа Мухаммаду ибн ал-Мухтару аш-Шинкити (ум. 1881-1882г.) удалось инициировать в братство самого султана Дарфура³.

Роль большинства суфиев при дворе сводилась к предоставлению знаний ученикам из благородных семей, семейному консультированию, отдельным медицинским услугам. Некоторые были назначены судьями «кади». Пожалуй, этим роль суфиев на протяжении ряда столетий и ограничивалась. Если в обществе не возникало «стрессовых ситуаций»: межгосударственных конфликтов, масштабных племенных войн, то они не боролись за лидирующее положение в обществе. Выход суфийских братств на первый план политической жизни происходил только в условиях кризиса власти или по причине внешних инвазий, последствиями которых могли стать перераспределение доходов, смена правящих групп и т.п.

Подъем политической активности суфийских орденов был предопределен еще одним важным явлением. Оно заключалось в появлении в Судане целой группы «новых» братств, что пришлось на вторую половину XIX в. Они пришли после первых волн суфийских наставников в Судан. Представители новых братств имели как «западное» африканское происхождение, что относилось к тиджанийи, так и «восточное» – самманийа, состоявшее из последователей Мухаммада ибн Абд ал-Карима ас-Саммана (ум. в 1775г.). Первым эмиссаром самманийи был Ахмад ат-Тайиб вад ал-Башир (ум. в 1824г.). По распоряжению Вад ал-Башира в Дарфур был направлен Мухаммад ибн Муса ал-Шакитаби (ум. в Сани Карау), который назначил халифой Мухаммада валад Али Каррар ат-Тааиши отца халифы Абдаллаха (1846-1899 гг.). Таким образом, перед подъемом махдистского братства в Судане действовало несколько набиравших силу братств.

Наставники «новых» братств, прошедшие учебу у шейхов уже известных и популярных орденов, получали соответствующие разрешения (иджаза) на передачу приобретенных знаний. Это, по сути, означало получение права набирать собственных учеников и создавать собственное братство. Именно так складывалось братство, вошедшее в историю как махдийа. Это название связано с личностью Мухаммада Ахмада ибн Абдаллаха. Он имел нубийские корни и вел происхождение из Донголы. С июня 1881г. с острова Аба он направлял письма представителям суданской элиты, в которых сообщал, что он является Махди, лидером, избранным Всевышним, которому предписано восстановить на земле равенство и справедливость. Он воспринимался как сакральная фигура и в то же время объединитель суданских племен в борьбе за независимость под религиозными знаменами. Самые близкие его последователи назывались «ансар» (друзья, помощники). Это был довольно узкий круг глубоко религиозных людей, которые вели аскетическую жизнь и шли за своим наставником, выражая полную покорность и уважение. Мотивы для многих других племенных групп и братств, влившихся в армии Махди, различались и зависели от многих условий, прежде всего, экономических.

Несмотря на попытку создания новых для Судана государственных институтов, близких

² Ибн Дайфаллах, Мухаммад ан-Нур. «Kitāb al-Ṭabaqāt fī khuṣūṣ al-Awliyā' wa'l-Ṣālihīn wa'l-'Ulamā' wa'l-Shu'arā' fī al-Sūdān» («Книга разрядов о исламских подвижниках, праведниках, ученых и поэтах в Судане»). Хартум., SUDATeK Limited Khartoum. 2012.

³ O'Fahey R.S. The Darfur Sultanate. A History. Hurst & Company, London, 2008, p. 124-125.

подобным учреждениям в раннем исламе, Махди стремился сберечь отдельные элементы из знакомой ему действительности. В частности, он выступил за сохранение поста верховного судьи, переименовав его в «кади ал-ислам» (исламский судья). Фактически, несмотря на декларирование практики шариата в масштабах всего государства и безукоризненное следование предписаниям, многие решения в спорных вопросах Махди выносил лично.

Махдистское восстание подавляло любое оппозиционное движение внутри страны, выступавшее против целей, провозглашавшихся главным идеологом восстания⁴. На некоторое время именно братство «ансаров» являлось наиболее привлекательным. Вместе с тем, «старые» братства, как например, кадирийя, сохраняли свое влияние в ряде областей, признав лидерство махди. Сторонники тиджанийи, самманийи и некоторых других выразили поддержку главе восстания. Братство хатмийя «ушло» в оппозицию и фактически поддержало египтян и их союзников англичан.

Как известно, англо-египетские войска с переменным успехом противостояли «восстанию дервишей», пока, наконец, в 1898г. оно не было подавлено окончательно.

Особенностью управления Суданом в послемахдистский период было то, что колониальные власти не ставили целью полностью уничтожить братства. Это могло полностью лишит колониальные власти на местах всякой народной поддержки. За ними был лишь установлен в первые два десятилетия после провозглашения совместного англо-египетского правления Суданом строгий контроль. Одновременно англичане пытались укрепить позиции государственного ислама, прибегая при этом к целому арсеналу средств: в 1901г. был создан «Совет улемов», в который вошли муфтий, главный кади и другие. Когда принимались решения, связанные с исламской проблематикой, на него делались ссылки, но из-за крайне малого влияния в обществе этот совет не был эффективным. К этим средствам нужно добавить финансирование строительства мечетей и обеспечение спокойного движения паломников к святыням во время периода хаджа.

Напротив, лидеры братств привлекались к управлению. Три сейида – главные лидеры братств – стали играть важную общественную роль и даже привлекались к изданию одной из первых суданских газет.

В настоящее время ситуация с братствами и народным исламом в Судане имеет следующие характеристики.

В стране действует довольно много «традиционных» братств (такие, как кадирийя, самманийя, хатмийя, шазилийя) и множество их ответвлений. В одном из районов Омдурмана (часть столицы страны - г. Хартум), известном как Шейх Хамад ан-Нил, каждую пятницу проходят собрания суфиев, представляющих разные братства и их ответвления, для совершения совместных ритуалов, центральным из которых является «зикр». Если раньше о принадлежности к какому – либо братству можно было судить по одежде и чтению набора определенных коранических текстов (вирд-аврад), то сейчас сторонники братств сообщают об этом посредством текста ,нанесенного на ленту, перекинутую через плечо.

В Судане сохраняются школы, в которых даются основы языковых и коранических знаний. Занятия в них ведут шейхи. Суданцы с раннего детства приобщаются к системе ценностей своего наставника и встают на путь суфизма. В стране расположено огромное количество кубб – могил исламских праведников, к которым совершаются ритуальные посещения «зийарат». В основном люди приходят в мавзолеи и на могилы, ближе всего расположенные к дому, но для

⁴ Абу Салим, Мухаммад Ибрахим. Музаккарат Осман Дикна.(«Воспоминания Османа Дикна»). Хартум 1974.

посещения могилы особо почитаемого покойного шейха иногда совершаются длительные и утомительные поездки.

Еще в период правления президента Джафара Нимейри в местах, где расположены куббы сразу нескольких праведников (вали), были проведены реставрационные работы. Это касается, например, такого большого по территории участка с куббами, как Абу Хараз⁵. Сейчас они рассматриваются как места особого сакрального значения и служат местами настоящего паломничества, прежде всего, для представителей того братства, к которому принадлежал ушедший из жизни шейх. Тарики в Судане не получили такого институционального оформления, как это наблюдается в Марокко, где в старой части городов можно увидеть завийи конкретных братств, служащих и постоялыми дворами, и школами для мюридов, и мечетями. Это, возможно, является следствием недавнего крайне жесткого курса на ослабление братств в Судане, когда у власти находились «братья-мусульмане» (1990-гг.) во главе с Хасаном ат-Тураби. Они способствовали локализации деятельности братств, а многие сторонники считались чуть ли не врагами ислама.

Характеризуя основные направления деятельности братств на современном этапе, не углубляясь при этом в религиозно-догматическую сферу, нужно отметить их миролюбивый настрой. Наставники братств предпочитают поощрять духовное и интеллектуальное развитие своих последователей. Подтверждение этому было получено во время кратких интервью, проведенных автором данного материала во время полевых исследований в Судане в феврале и августе 2013 г.

Интервью были взяты у шейхов двух суданских братств. Одно из них – самманийа, базируется в Вад Мадани (город на Голубом Ниле), а второе – бурханийа дасукийа шазилийа, действует в лагере Абу Шаук в предместьях города Аль-Фашер (провинция Дарфур). Полученный в Вад Мадани материал показывает, что братство самманийа возглавляет ал-Фатих Мубарак аш-Шейх Шатут Халифа – выпускник университета в Хартуме. Основной акцент в своей деятельности он делает на просвещение своих хуваров (мн.ч. хиран) – учеников (мюридов). Важнейшей задачей братства на современном этапе в области просвещения является помощь ученикам, которые стремятся к знаниям. Это касается предоставления знаний в местной коранической школе, которую и возглавляет глава братства, а также выражается в поощрении подготовки к поступлению в высшие учебные заведения и самой учебе в них. Нередко братство выполняет задачи по ориентированию своих членов в выборе профессии. Интересно и то, что для приобщения к идеям братства наставник (вполне еще молодой человек) рекомендовал книгу «Йастанбиунака» (цитата из суры Йунус аят53). Это вполне добротное сочинение, включающее в себя ответы на вопросы и разъясняющее особенности суфийского пути. Автор произведения Хасан аш-Шейх ал-Фатих аш-Шейх Карибаллах (бывший ректор Исламского университета в Омдурмане).

Другой пример – братство ал-бурханийа ад-дасукийа аш-шазилийа в ал-Фашере.

Деятельность братства проходит в условиях лагеря для перемещенных лиц Абу Шаук. В ал-Фашере имеется несколько подобных лагерей. Он возник в 2004г., и первоначально число живущих в нем людей составляло более 50000 лиц. В настоящее время численность снизилась и составляет примерно 34000 человек. В этом лагере имеется свой медицинский центр, школа для детей. Многие обитатели лагеря пытаются сами зарабатывать себе на жизнь, проводя время в небольших мастерских рядом с лагерем или прямо на местном рынке. Еще одной ха-

⁵ Он расположен недалеко от города Вад Мадани на Голубом Ниле.

рактальной деталью, указывающей на определенную стабильность в лагере, является то, что вместо палаток в поселке появились глинобитные дома.

Ислам представлен более чем 30 постоянными мечетями. Еще 22 собирают молящихся по пятницам. Братство бурханийа дасукийа шазилийа, как видно из названия, является воплощением синтеза трех некогда независимых братств. Его возглавляет в лагере шейх Ахмад Адам Мухаммад. Среди своих хуваров, которых больше трехсот, он распространяет вирды братства и проводит беседы, зикры. Главной задачей видит создание атмосферы терпимости и доверия среди членов братства и остальными обитателями лагеря, что выглядит вполне благородно, если учесть, что в нем проживают представители 13 племен Дарфура. Боевых действий в лагере не ведется уже давно.

Подводя некоторые итоги, можно указать, что, несмотря на создание современных государственных институтов, в Судане сохраняются и являются вполне эффективными другие общественные и идейные регуляторы жизни людей – суфийские братства. Безусловно, такие организации, как например, «братья-мусульмане», которые в настоящее время не проявляют активности в Судане, являются едва ли не самыми серьезными оппонентами братств, суфии сохраняют в Судане серьезную социальную базу. Начиная с периода их появления в XVIв., братства суфиев претерпели серьезную эволюцию и выступают в качестве вполне состоятельной общественно-политической и религиозной силы, обладающей большим потенциалом, способным играть позитивную роль в условиях динамично развивающегося Судана.

Герасимов Игорь Вячеславович, кандидат филологических наук,
доцент кафедры истории стран Ближнего Востока Восточного факультета СПбГУ

В.А. Гуторов

Дихотомия Восток-Запад как проблемный фактор типологизации политических систем

В европейской культуре формирование глобальной «мифологии государства» уходит своими корнями в дихотомию «Восток-Запад», возникшую вместе с древнегреческим полисом и в наиболее систематическом виде разработанную в политической философии Аристотеля. Согласно его учению, только полис, обладающий такими свойствами как самодостаточность (автаркия) и свобода, может рассматриваться как государство в собственном смысле этого слова. «Варварские государства лишь по названию суть государства, поскольку в них над рабами господствуют рабы. Только свободные эллины по природе обладают физическими и психическими свойствами, относящимися к политической экзистенции. Вследствие этого и при демократии всегда предполагается, что она состоит только из свободных эллинов»¹. Таким образом, миф о «поголовном рабстве» в деспотиях Востока, в блестящей литературной форме разработанный Ш.Л. де Монтескье и ставший в дальнейшем основой концепции «азиатского способа производства» К. Маркса, был в дальнейшем спроецирован либеральными историками на западноевропейские монархии нового времени, которые стали повсеместно именоваться «абсолютистскими» и «деспотическими». «...Мысль о том, – отмечал еще в 1950-е гг. Ф.А. фон Хайек, – что человек не извлекает уроков из истории, слишком пессимистична... Мало кто станет отрицать, что наши взгляды на благотворность или порочность различных институтов в значительной степени определяются тем, какое, по нашему мнению, воздействие они оказывали в прошлом. Едва ли существуют политический идеал или концепция, которые не затрагивали бы мнения о всей совокупности прошлых событий, и редко когда память о прошлом не служит символом некой политической цели. Однако мнения о событиях истории, которые руководят нами в настоящем, не всегда согласуются с фактами; порой они скорее следствие, чем причина политических убеждений. В формировании взглядов исторические мифы, вероятно, играли столь же значительную роль, что и исторические факты. И все же надеяться извлечь пользу из прошлого опыта можно только в том случае, если факты, из которых мы выводим свои заключения, будут верны»².

Опыт тоталитарных диктатур, пережитый европейскими народами в первой половине XX в., и последующее противостояние «либерального Запада» и «авторитарного Востока» не могли способствовать ревизии весьма устойчивых исторических мифов. Крах коммунистических режимов лишь внешне видоизменил эти мифы, придав им «местный колорит» и предельно актуализировав их содержание и форму. Например, в 1990-е гг. в официальной идеологии посткоммунистической России «большевистская диктатура» и Советский Союз как «оплот деспотизма» прочно заняли место, которое когда-то было отведено мифам о «деградации абсолютистской монархии» до 1917 г. и неуклонному росту советской экономики по отношению к «уровню 1913 г.». Вместе с тем кризис «реального социализма» и наступившие довольно быстро разочарование и скепсис западных интеллектуалов в отношении антикоммунистической риторики новых политических элит Центральной и Восточной Европы, ядром которой была так называемая «символическая политика», привели в конечном итоге к осознанию того очевидного факта, что в конце XX в. количество исторических мифов превысило все допустимые

¹ Шмитт К. Государство и политическая форма. М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. С. 74-75

² Хайек Ф. Капитализм и историки. Челябинск: Социум, 2012. С. 7-8.

пределы и стало серьезным препятствием для объективных научных исследований.

В определенном смысле симптомом такого понимания стал радикальный пересмотр мифов, связанных с интерпретацией западноевропейских монархий. Тенденции, связанные с последовательным пересмотром «мифа абсолютизма», оказались далеко не единичными. Как это нередко случалось в научных дискуссиях недавнего прошлого, начавшись с удачного в целом дебюта, они довольно быстро охватили многие другие сферы интерпретации теории государства, принимая подчас гипертрофированные формы. Одной из первых «жертв» гипертрофированного подхода стали сначала древние греки и римляне, а затем Византия и многие народы Древнего Востока, ретроспективно утратившие (в виртуальном плане, конечно) свою политическую традицию и государственность. «В отсутствие абстрактного института государства, – утверждает, например, израильский историк М. ван Кревельд, характеризуя византийские и древнекитайские имперские методы управления, – вся структура представляла собой фактически гигантскую систему вымогательства, в рамках которой император вместе со своими слугами, каким бы ни был их точный статус “стригли” все остальное население...; империи и феодальные общества... не знали различия между “правительственной властью” и “собственностью”, или, по крайней мере, это различие не было четким... Это означает, что “политической” власти в собственном смысле этого слова не существовало, и, конечно, не было и соответствующего термина»³. Точно также древние греки и римляне, вплотную приблизившись к разделению власти и собственности, оказались неспособными к созданию «абстрактного института государства».

Следующим шагом в теоретическом преодолении традиционных исторических мифов можно считать появление на рубеже XX-XXI вв. принципиально новых типологий государств, в которых обозначенная выше дихотомия не играет принципиальной роли и до определенной степени может считаться частично «преодоленной». Возникает вопрос – чем именно обусловлена столь радикальная трансформация политической аргументации, интенсивно развивавшаяся в западной политической общественной мысли на протяжении долгих столетий?

Сравнительная характеристика различных политических систем и типов политической культуры, например, исламской и христианской, в историческом плане уже давно олицетворяющих дихотомию Восток-Запад и по этой причине обладающих полярными характеристиками, нередко наталкивается на серьезные методологические трудности при разработке научных классификаций и типологий государств. Весьма распространенный в научной литературе подход, согласно которому разделение политических структур на два типа – западные и восточные связано с рождением феномена греческой полисной культуры, в то время как в доантичный период западные и восточные политические структуры были идентичны, нередко имеет несколько ретроспективный и идеологический оттенок. Сторонники такого подхода, в частности, далеко не всегда учитывают тот немаловажный факт, что в различные исторические эпохи установление политической гегемонии «западных» государств над центрами традиционных восточных цивилизаций и, наоборот, успешная экспансия восточных народов на Запад приводили, как правило, к синкретизму культурных традиций и формированию соответствующих моделей государственного управления. Так, например, завоевание Востока Александром Македонским имело следствием крах полисной государственности, олицетворявшей «западный путь» развития, и возникновение эллинистических государств, типологически весьма схожих с традиционными восточными деспотиями. Завоевание татарами-монголами русских

³ Кревельд М. ван. Расцвет и упадок государства. М.: ИРИСЭН, 2006. С. 64, 37.

княжеств – наследников Киевской Руси в исторической перспективе знаменовало перенесение на русскую почву традиций деспотической восточной государственности, которые не только продолжали усиливаться после перехода завоевателей в ислам, но благополучно сохранялись и после свержения татарского ига.

На наш взгляд, нельзя также забывать о том, что бросающиеся в глаза черты, характерные для исламских государств со времени их возникновения и до наших дней, также уходят своими корнями в эпохи, способствовавшие синкретизму западных и восточных традиций. Когда мы сталкиваемся с рассуждениями современных исследователей о том, что «в исламе господствует идея теократического общества, в котором государство имеет значение лишь как служитель установленной религии, поэтому “исламское государство” выполняет функцию проводника божественных законов и его главная цель – защита и сохранение веры»⁴, мы должны ясно отдавать себе отчет не только в том, что, по крайней мере, в идеологическом плане аналогичные теократические принципы господствовали в Западной Европе в период расцвета средневековой культуры (XI-XIII вв.), но и в том, что, в определенном смысле, средневековые исламская и христианская культуры продолжали развивать традиции древневосточных теократий. В XIX и XX вв. именно их преодоление в ряде исламских государств стало одним из самых важных критериев перехода на путь радикальной модернизации общества.

Так, например, в Османской империи на рубеже XIX-XX вв. «ислам одними рассматривался как жизненная необходимость для выживания империи, а другими – как непреодолимое препятствие на пути прогресса»⁵.

Все эти моменты так или иначе нашли отражение в типологии, разработанной в книге Д. Норта, Д. Уоллиса и Б. Вайнгаста «Насилие и социальные порядки», которая вследствие универсального характера и радикализма теоретических построений оказала и продолжает оказывать влияние практически на все современные гуманитарные дисциплины. Американские ученые выделяют две основные модели социальных порядков – естественное государство и общество открытого доступа, в рамках которых в многообразных обществах в различные исторические эпохи функционируют политические институты, структурирующие отношения людей и их организации в процессе создания политической, экономической, религиозной и военной власти. Обе модели были порождены двумя великими революциями – «неолитической, сельскохозяйственной, урбанистической, или первой экономической» и «второй социальной революцией» – промышленной и современной. В ходе первой революции произошел переход от примитивного порядка малых социальных групп охотников и собирателей к порядку ограниченного доступа, или естественному государству, «решившему проблему» насилия путем создания «господствующей коалиции», ограничившей доступ к ценным ресурсам: земле, труду и капиталу – и установившей контроль над «такими ценными видами деятельности, как торговля, религия и образование, предоставляя его только элитам». Естественное государство «естественно, поскольку на протяжении почти всех последних десяти тысяч лет для общества, состоящего более, чем из нескольких сотен человек, оно фактически стало единственной формой устройства, которое в состоянии обеспечивать материальный порядок и управлять насилем. Естественные государства включают широкое разнообразие обществ, но мы далеки от того, чтобы предположить, что все они одинаковы. Месопотамия III тысячелетия до н.э., Британия при Тюдорах и современная Россия при Путине – естественные государства, но об-

4 Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока (эпоха средневековья). М.: Издательство университета Дружбы народов, 1987. С. 49; см. также С. 10, 17.

5 Ливен Д. Российская империя и ее враги с XVI века до наших дней. М.: Издательство «Европа», 2007. С. 238.

щества в них очень разные»⁶.

В современном мире естественное государство является нормой, поскольку сегодня 85 % его населения живут в порядках ограниченного доступа. Соответственно «лишь 25 стран и 15 % населения всего земного шара живут сегодня в обществах открытого доступа». Его отличительными характеристиками являются: 1. верховенство права для элит; 2. постоянно существующие формы общественных и частных организаций, включая само государство; 3. консолидированный политический контроль над вооруженными силами. Кроме того, в порядках открытого доступа «большие экономические организации концентрируются прежде всего на рынках и затрагивают политику лишь по касательной», в то время как «в естественных государствах все крупные экономические организации являются политическими»⁷.

Логика рассуждений американских ученых с железной непреложностью подводит к выводу о том, что, помимо современной России, Британии при Тюдорах, и государств Древнего Востока, к числу «естественных государств» следует отнести и все современные развивающиеся страны, включая, разумеется, и исламские государства.

На наш взгляд, несомненный научный интерес представляет сравнение типологии Д. Норта, Д. Уоллиса и Б. Вайнгаста с теми типологическими характеристиками политической культуры и государственности Востока, которые периодически появляются в отечественной и зарубежной научной литературе. Одна из последних попыток обобщить эти характеристики представлена, например, в работе «Восток и политика. Политические системы, политические культуры, политические процессы», изданной учеными МГИМО в 2011 г. под редакцией проф. А.Д. Воскресенского. По его мнению, специфика выявления определенных моделей «базисной идеологии в отношении различных типов политических систем и политических процессов» «хорошо определяется при анализе дихотомического типа (Запад/Восток), хотя само дихотомическое противопоставление такого типа имеет в основном аналитический и частично интуитивно-прикладной смысл»⁸. А.Д. Воскресенский выделяет два основных подхода, наметившиеся в отечественной и западной науке. В соответствии с первым подходом, в классическом виде представленным в книге Д. Ландеса «Богатство и нищета наций» и работе Л.С. Васильева «История Востока», «доантичные» западные и восточные политические структуры были идентичны. Начиная с античности, произошло разделение политических структур на два типа: западные и восточные. В обществах западного типа:

- структурирующий характер имеют рыночно-собственнические отношения;
- доминирует товарное производство;
- отсутствует централизованная власть;
- соответственно, вначале существовало демократическое самоуправление общины, впоследствии переросшее в структуру, которая в сегодняшних западных обществах получила название «гражданское общество»⁹.

«В обществах второго типа – восточных – не было господствующей роли частной собственности, а доминировала общественная и государственная собственность... В восточных

6 Норт Д., Уоллис Д., Вайнгаст Б. Насилие и социальные порядки. Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории человечества. М.: Издательство института Гайдара, 2011. С. 40, 82-84

7 Норт Д., Уоллис Д., Вайнгаст Б. Насилие и социальные порядки. С. 55-56, 33, 76, 445.

8 Восток и политика. Политические системы, политические культуры, политические процессы. Под редакцией профессора А.Д. Воскресенского М.: Аспект Пресс, 2011. С. 25-26

9 Восток и политика. Политические системы, политические культуры, политические процессы. С. 26.

обществах не было норм, которые защищали частнособственнические отношения (Римское право), там превалировала государственно-общинная форма ведения хозяйства, и государство в силу этого доминировало над обществом, а не наоборот... На Западе двигателем новаций, в том числе и политических, является индивид, который был гражданином-собственником, а на Востоке – община, которая принимала только то, что соответствовало нормам общинно/корпоративной этики или традиции, коллективному, а не индивидуальному/индивидуалистическому опыту. В соответствии с объяснениями такого рода становилось понятно, почему восточные общества не становятся демократиями западного типа, и что нужно сделать, чтобы они такими стали»¹⁰.

Главной особенностью второго «альтернативного» подхода, возникшего в политической науке в последнее десятилетие, является гораздо менее ригористичное истолкование дихотомии Восток/Запад и признание того, что многие характеристики, обычно приписываемые западной культуре, включая плюрализм, разделения властей, гарантии прав меньшинства и даже толерантность и ориентация на принципы «открытого общества», в той или иной степени могут существовать и в «восточном политическом мире», но «они не являются главными»¹¹. Начиная с XX в. стал «происходить процесс как взаимовлияния, так и синтеза» западных и восточных принципов. «В то же время в некоторых областях, в первую очередь в политической культуре, а частично и в других (политическая система, экономика, менеджмент и др.), по определенным причинам синтеза и взаимовлияния не произошло, либо они начали происходить только в самое последнее время»¹².

Совершенно очевидно, что оба обозначенных А.Д. Воскресенским подходы ни в малейшей степени не могут поколебать типологии Д. Норта, Д. Уоллиса и Б. Вайнгаста. Их сравнение может быть важным только в одном отношении, а именно, – для ответа на следующие вопросы: 1. Какие условия и предпосылки необходимо создать для перехода восточных обществ к новому типу общества открытого доступа; 2. Какие именно восточные общества стремятся на осознанном рациональном уровне трансформировать себя в соответствии с принципами последнего?

До известной степени, ответ на обозначенные выше вопросы можно получить, рассмотрев более внимательно те характеристики исламских государств, которые представлены в работе «классика» первого подхода проф. Л.С. Васильева и которые в некоторых аспектах составляют контраст аналитическим подходам ученых из МГИМО, сформулированным почти через четверть века после выхода в свет его книги «История Востока».

Концептуальные основания разработанной Л.С.Васильевым теоретической схемы основаны на сравнении двух основных моделей эволюции современных исламских государств – модели «энергичной трансформации, европеизации и модернизации традиционных исламских стран» (Турция, Египет), и второй «традиционалистской модели»¹³ – с теми исходными импульсами, которые ислам как мировая религия изначально придавал всем без исключения общественным группам, структурам и индивидам, находящимся под его влиянием.

В частности, жесткость нормативных принципов шариата, до сих пор составляющих доктринальную основу исламской государственности, российский ученый рассматривает как следствие тех реальных препятствий, которые помешали исламу «выгодно и умело распорядиться...богатым наследием», доставшимся ему как от древневосточных цивилизаций, так

¹⁰ Там же. С. 26-27.

¹¹ Там же. С. 30-31.

¹² Там же. С. 34.

¹³ Васильев Л.С. История Востока. Том. 2. М.: «Высшая школа», 1993. С. 194-195.

и от греко-античного мира¹⁴. «Хорошо известно, – отмечает Л.С. Васильев, – что многое из высших достижений арабской культуры на рубеже I-II тысячелетий охотнее заимствовали европейцы (включая арабские переводы античных авторов), чем сами арабы. Что же касается арабов – разумеется, той части их, которая была причастна к грамоте и получала образование, – то они были более склонны, не вдаваясь в глубины индивидуальных поисков, ориентироваться главным образом на жесткую религиозную догму ислама, на сформулированные им принципы жизни... Религиозные догматы ислама до примитивности просты и весьма жестко фиксированы. Генеральная установка здесь – на покорность человека воле Аллаха, его посредника-пророка и замещающих пророка лиц, от халифа либо святого шиитского имама до обладателей власти на местах... Приниженность конформной личности, всецело преданной воле Аллаха, фатализм и покорность судьбе – вот источники не только религиозного фанатизма, коим отличались и по сей день отличаются многие преданные вере воины ислама (федаи, фидаи, федианы), но и того самого поголовного рабства как принципа социальной структуры, о котором писали в свое время Гегель и Маркс»¹⁵. Слабая защищенность индивида и даже корпораций и могущество и эффективность центральной власти, «опирающейся на принцип власти-собственности, господство государственного аппарата и взимание в казну ренты-налога» всегда являлись главными причинами консервации традиционалистских принципов в обществе и политике даже в пост-колониальную эпоху¹⁶. Именно поэтому в странах, развивающихся в рамках второй модели (к ним принадлежат Иран, Афганистан, Арабские Эмираты, Ливия), «традиционная исламская структура, как правило в ее наиболее примитивной форме, легко преодолевая все импульсы извне и как бы вообще не замечая, игнорируя их..., воспроизводится в почти неизменном виде, независимо не только от силы того или иного государства, но даже и от уровня жизни»¹⁷. «И хотя обе модели демонстрируют незаурядную силу и консерватизм, все-таки различие между обеими моделями очень существенно. Первая соответствует общей норме, характерной для трансформации колоний в Африке, Индии, Юго-Восточной Азии... Вторая – выпадает из нормы, вне зависимости от того, насколько те или иные страны испытали на себе воздействие колониализма»¹⁸.

Приверженность исламскому традиционализму стала причиной не только краха попыток руководства СССР внедрить в ряде арабских стран сталинскую модель социализма. «Богатые нефтью Ливия и Иран использовали свои нефтедоллары для того, чтобы еще резче противопоставить неисламскому и особенно западному миру с его еврокапиталистическими стандартами свои, нарочито акцентированные исламские ценности с явно фундаменталистской окраской»¹⁹.

Нарисованная российским ученым картина состояния современного менталитета исламских народов, развивающихся в рамках «второй модели» составляет, например, разительный контраст по сравнению с «установками сознания», характерными для менталитета древних народов Ближнего и Среднего Востока. В древности многие общества с традиционно деспотическим правлением нередко демонстрировали в области религии, культуры и политики такую степень толерантности, которой «общества, возвращенные христианской, либеральной и либерально-демократической традицией» достигли только после второй мировой войны. «Важная особенность древних религий, – отмечает российский историк М.А. Дандамаев, – заключалась

¹⁴ Там же. С. 182-183.

¹⁵ Там же. С. 183-184.

¹⁶ Там же. С. 185.

¹⁷ Васильев Л.С. История Востока. Том. 2. С. 194.

¹⁸ Там же. С. 195.

¹⁹ Там же. С. 444.

В.А. Гуторов

Дихотомия Восток-Запад как проблемный фактор типологизации политических систем

в том, что они не были догматическими и нетерпимыми по отношению к верованиям других народов... Представители различных народов жили бок о бок, вступали в деловые отношения друг с другом и заключали смешанные браки. Древности было чуждо враждебное отношение к обычаям, традициям и культуре соседних и дальних народов... Для древнего Востока была характерна полная свобода вероисповедания, причиной которой были не политические мотивы, а отсутствие понятия о ложной вере, каких-либо формах ереси... В силу указанных причин древний Восток в отличие от более поздних периодов не знал крестовых походов с целью распространения какой-либо религии»²⁰.

Таким образом, по трудно объяснимому «капризу истории» традиции и культура ряда древневосточных обществ вполне могли бы измеряться в соответствии с критериями функционирования толерантной либеральной политической системы, в то время как, например, фундаментализм американских неоконсерваторов («неоконов»), развязавших в конце XX в. войну против Ирака, имеет одновекторную направленность с фундаментализмом исламских экстремистов.

Конечный вывод Л.С. Васильева состоит в том, что по сравнению с Индией, Китаем, Японией и странами Юго-Восточной Азии, далеко продвинувшимися по пути модернизации западного типа, большинство исламских государств далее всего отстоят от западных стандартов, четко акцентируя «принципиальное несходство Востока с Европой»²¹. «Мир ислама в некотором смысле наиболее гармонично ложится на самые отсталые структуры... Но мало сказать, что мир ислама как религиозно-цивилизационный фундамент в наибольшей степени соответствует отсталым структурам. Он в наибольшей мере консервативен, обладает наивысшей инерцией и в наименьшей степени поддается внутренней трансформации»²².

Приведенные выше образцы анализа свидетельствуют, на наш взгляд, о том, что дихотомия Восток-Запад, несмотря на неоднократные попытки ее преодоления в теории и на практике, по-прежнему не только занимает весьма существенное место в науке, но и обладает значительным «эвристическим потенциалом». На ее постоянное воспроизведение в общественном сознании в равной степени влияют и систематические обострения кризисной ситуации на Ближнем Востоке, и экономические кризисы, сотрясающие Запад и способствующие отчетливо обозначившейся еще в 1970-е гг. эрозии демократических институтов. Перспективы ее эволюции, равно как и политические и социальные последствия ее укоренения «по обе стороны баррикад» в настоящее время невозможно предвидеть.

Гуторов Владимир Александрович, доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедрой теории и философии политики
факультета политологии Санкт-Петербургского государственного университета,
Руководитель Санкт-Петербургского отделения
Российской Ассоциации политической науки (РАПН)

²⁰ Дандамаев М.А. Государство, религия и экономика в древней Передней Азии (характерные особенности) // Государство и социальные структуры на древнем Востоке. Отв. редактор М.А. Дандамаев. М.: «Наука», 1989. С. 9, 11.

²¹ Васильев Л.С. История Востока. Том. 2. С. 442.

²² Там же.

Г.Д.Джемаль
Перспективы восстановления политического ислама
как глобального фактора

Ислам – это 1.5 миллиарда человек, которые наследуют религиозно-политическую традицию на протяжении уже 1400 лет; и этот фактор, который на протяжении этих 14 веков играл иногда ключевую, иногда второстепенную или даже третьестепенную роль, сегодня выходит на передний план снова среди прочих глобальных факторов и становится определенным камнем преткновения для того, что мы называем Мировым порядком.

Мировой порядок, мировая организация глобального общества в лице своих правящих классов и управляющих классов (что не одно и то же) обнаруживает в исламе серьезную силу противодействия, которая разрушает в значительной степени ту дорожную карту, которая прописана для современной истории в ближайших ее периодах правящими классами. Почему это происходит? Почему ислам превратился в силу, которая противостоит мейнстриму, противостоит господствующему тренду, который навязан человечеству сверху, в то время как другие традиции, другие религии не только не противостоят этому, но активно содействуют развитию движения истории в этом направлении. Чуть позже мы вернемся к этому, но сначала хотелось бы сказать о том, что делает ислам столь специфичным и столь особым. Ислам исходит в своей оценке мира, в своей оценке реальности из фундаментальной дихотомии, которая очевидно присуща явлениям, присуща человечеству, присуща организации любого порядка сверху донизу, это не только субъективистский взгляд конкретно исламской цивилизации, это легко обнаруживаемая вещь, это дихотомия, которая пронизывает все аспекты человеческой истории, все аспекты человеческой реальности. Что это за дихотомия?

Если взять все традиции скопом, за вычетом авраамических, которые стоят особняком, бесчисленные традиции, которые все в эпоху эллинизма, ключ расшифровки благодаря тому, что философия Платона и Аристотеля дала некий универсальный код, благодаря которому люди, владеющие этим кодом, люди, которые освоили ключи платонизма, могут без труда расшифровать суть Адвайта-веданты, суть ламаистского буддизма, суть кельтской традиции и даже таких удаленных регионов, как традиции Южной Америки, потому что все эти традиции имеют общий код, они зиждутся на метафизике тождества. Метафизика тождества, метафизика всеединства, которая предполагает в высоких формах своего проявления за пределами народного политеизма чисто монистическую доктрину реальности и тождество самого последнего элемента манифестации проявления с Абсолютом, который является универсальной базой Сущего. Это что касается неавраамических доктрин, это метафизика, которую авраамизм определяет как метафизика язычников. И авраамическая доктрина, которая зиждется на концепции радикального разрыва между всем, что есть, и причиной этого сущего, которая не тождественна, принципиально не тождественна этому сущему, то есть является трансцендентной по отношению ко всему сущему. Таким образом, можно сказать, что все сущее как творение есть манифестация неведения о своей причине. Эти две доктрины: доктрина тождества, которая имеет свои коды в традиции платонизма, и доктрина нетождества дихотомии, которая имеет свои коды в исламе и в предшествующих ему религиях Откровения, можно отождествить в классовом смысле или в кастовом смысле с метафизикой жрецов и традицией пророков. Они прямо противоположны. Метафизика жрецов, основанная на созерцании вечной истины и на

реализации тождества всего всему. Это то, что интегрирует в себя 99% натуральных естественных популяций человеческой природы. Один процент – это то, что откликается на пророческий призыв, который как бы становится травмой для этого интегрального человеческого тела.

Таким образом, получается, что, с одной стороны, у нас есть некий глобальный мейнстрим, а с другой стороны, вторжение в этот мейнстрим некой фундаментальной провокации, некоего вызова, который говорит, что тайная истина прямо противоположна тому, во что люди верят, воспринимают, чего они хотят, что они отражают в своих чаяниях, созерцании и т.д.

На самом деле глобальное общество сформировалось не вчера, не сегодня. Глобальное общество существует на протяжении необозримого количества исторических периодов, но, как говорили очень многие теоретики, вот Ясперс с его «осевым временем», Генон с его указанием на фундаментальные соответствия в разных цивилизациях, происходящих в одно и то же время, одни и те же процессы происходили в разных частях мира, не связанных на первый взгляд между собой, но в строго определенное время: явление конфуцианства, зороастризма, буддизм, появление Сократа и Платона. Это все как бы некая волна, прошедшая приблизительно в один и тот же период по всей Великой Евразии, хотя, с современной точки зрения, вроде не обнаруживаются какие-то коммуникации, которые бы позволили говорить о том, что что-то запустило эти процессы из одной точки, то есть некое идущее через прагматические конкретные физические формы коммуникации, есть некая связь между всеми регионами мира, которая действовала, не только действует сегодня в век интернета и реактивной авиации, но и действовала тогда, когда, казалось бы, одна часть мира не знала о существовании другой. То есть человечество существует как некий глобальный феномен. Знает оно об этом в какую-то эпоху или не знает, оно все равно объективно существует как интегрированный глобальный феномен. И этот глобальный феномен является политическим обществом. Часто мы смешиваем такие понятия, как политическое общество и государство. Строго говоря, государство существует там, где есть бюрократический аппарат, который является самодовлеющим и который присваивает себе практически все функции и инициативы, разрывая связь между верхом и низом, обратную связь, это недавнее явление. Государство возникло в эпоху абсолютистских монархий, то, что мы называем государством в Древнем Риме, в Древнем Египте, в других местах. В том же Китае императорском – это не государство, это политическое общество. И это политическое общество всегда представляет собой пирамиду, которая замкнута на своей вершине, где она коммуницирует уже со сверхчеловеческим элементом, то есть это пирамида существует не более чем в форме некоего отражения архетипической реальности.

Ислам представляет собой непосредственно вызов именно этой пирамиде, непосредственно вызов именно политическому обществу как глобальному, так и конкретным проявлениям политического общества в каждую данную эпоху. Как только ислам нашего Пророка (с.а.с) появился, как только он начал действовать, он тут же бросил вызов Сасанидскому Ирану и Византии. Двум сверхдержавам своего времени. Но надо напомнить, что все Пророки авраамической цепи бросали вызов глобальному обществу своего времени. Иса ибн Марьям бросил вызов кесарю, бросил вызов Римской Империи, Муса бросил вызов египетскому фараону, и фараон стал именем нарицательным, который воплощает в себе политическое общество, пирамиду политического общества как бессмысленность, угнетение, произвол и несправедливость, воплощенную как мейнстрим человеческого существования. Но и сам Ибрахим тоже противостоял Нимроду, вавилонскому монарху своего времени. То есть вся авраамическая цепь – это цепь Пророков, которая бросает вызов истеблишменту, глобальному социуму. Потому что док-

трина глобального социума строится, прежде всего, на, можно сказать, представлении о том, что духовная реальность закрыта, замкнута на проявлении манифестации внизу на человеческом уровне, что существует фундаментальное тождество между верхом и низом, что внизу, то и вверху. Просто внизу это конкретное проявление в виде предметного мира, а вверху это архетипический план, за которым стоит генерирующий этот архетипический план Абсолют. И на самом деле между Абсолютом и самой последней частицей материи фундаментально существует абсолютно полное совпадение. Вот доктрина как бы всего, что существовало во все времена, на чем зиждилась твердая укорененность и сакральный авторитет всех правителей вплоть до сегодняшнего дня, потому что все равно за ценностной системой современной либерал-агностик, в конечном счете, обращается к понятиям и понятийным кодам, которые принадлежат к клерикальному истеблишменту, выработанный клерикальным истеблишментом, не либералами. Есть, конечно, уровень либерализма, который рвет и с этим, но это уже как бы уход в некую девиацию. Однако ислам апеллирует к понятию трансцендентного личного Бога, который с точки зрения исламской теологии не представляет собой конкретную дефиницию, даже апофатическую, например, апофатическая дефиниция Абсолюта в индуизме: не то, ни это и то и это. Нет, в исламе Аллах – это невопрошаемое неведомое, которое является тем, что находится по ту сторону вопросов, по ту сторону попыток понять, по ту сторону попыток определить, то есть это невопрошаемое неведомое, которое вне определений. Этот принцип является принципом диссультивной бездны, которая, находясь в сопряжении с верующим, просто противостоит любой цивилизационной матрице. Любая цивилизационная матрица, построенная на определенной концепции тождества, с точки зрения ислама, взламывается и устраняется, потому что ислам теснейшим образом связывает ситуацию человека (юдоль человеческую) с его принципом существования в этом мире как свидетельствующего существа и противопоставляет Сознание Бытию. С точки зрения Платонизма, с точки зрения платонических кодов, которые приложимы к любой языческой доктрине от Австралии с аборигенами до Тибета, с этой точки зрения Сознание является атрибутом и модификацией Бытия во всех традициях языческого типа: Бытие, Сознание, Блаженство, Бытие и Идея – это как бы через черту, через слэш, идущие две стороны одной монеты. Бытие и Сознание являются объективной и субъективной сторонами Реальности, но не в исламе.

В исламе Сознание как принцип является точкой, противостоящей существу вне, то есть это некая точка, неотждествимая, которая нарушает гомогенность онтологии, гомогенность Бытия, и в этом смысле существует абсолютная дихотомия между принципом восприятия, принципом рефлексии, принципом отражения, проявляющимся в мышлении, и созерцанием, восприятием, пониманием, схватыванием, то есть всем тем, о чем Плотин говорил как об экстатическом постижении, где объект и субъект сливаются, это диаметрально противоположные полюса. Я подчеркиваю, что вот это фундаментальное теологическое различие религии Пророков, религии Откровения и метафизики Созерцания, метафизики жрецов, это база политического противостояния между исламом и мировым порядком во все времена, потому что сегодня, несмотря на то, что мы свидетельствуем как бы массу инноваций на политическом рынке, парламенты, партии, права человека, электорат и прочее, вся эта мишура не должна от нас заслонять того факта, что современное общество в своем архетипе, в своей модели не является принципиальным разрывом с архетипическим социумом, существовавшим 1000, 2000 и 3000 лет назад, это та же пирамида, и за этой пирамидой стоят те же силы и та же метафизика, метафизика тождества. К чему ведет теология сознания? К чему ведет теология нарушения

гомогенности Бытия? Она ведет к оправданию и поддержке концепции смысла, потому что концепция смысла возможна только в нарушении гомогенности. Если мы представим себе онтологию в том виде, в котором она существует у платоников, у постплатоников во всей, так сказать, великой и многообразной традиции, которая всё говорит об одном и том же, то в гомогенности сущего не проглядывается теодицея, не проглядывается оправдание, не проглядывается искупление этого сущего. Для чего? Кроме того, это сущее никогда не может объяснить само из себя, каким образом оно себя постигает, будучи равным и тождественным себе. Только разрыв, только концепция разрыва в нем, только концепция оппозиции создает эффект финализма. Финализма по отношению к Бытию, которое мыслится аристотилеанцами как бесконечное и безначальное и инстинктивное, кстати говоря, на уровне инстинкта любой натуральный естественный человек согласится с Аристотелем, он не сможет представить себе конец того, что называется «не Я» и, как бы и начало этого «не Я» он может отодвигать его бесконечно, но, в конечном счете, он придет к тому, что «не Я» Я конечен, а «не Я» бесконечен. Впервые ислам утверждает реально, что то, что представляется бесконечным, имеет ограничение, имеет разрыв, и этот разрыв, и это ограничение сущего коренится в сердце человека, где коренится и смысл, где коренится и вызов. Ислам связывает Сознание с фактом смертности индивидуума, но не только с фактом смертности индивидуума, но и с конечностью истории, поэтому ислам не просто эсхатологичен, как иудаизм и христианство, он финалистичен. Он стоит на платформе финализма, где Сознание, смерть и конец истории образует единый треугольник, и именно этот треугольник и является залогом справедливости.

Что такое справедливость, понятая по-исламски? На обыденном уровне это, конечно, «заработанное – отдай». Если человек работал, он заработал 20 тыс. рублей, то ты должен ему отдать 20 тыс. рублей вместо 10, которые половину ты присвоишь себе. Это обыденный уровень. Но этот уровень на самом деле бытовой. Справедливость, «хак» – это одно из имен Аллаха. Но второе значение слова «хак» – это реальность, то есть Бытие в его истинном правдивом значении. Справедливость с точки зрения ислама – это наличие смысла у сущего, потому что, если сущее роскошно, величественно, прекрасно, построено сингармонично и всё является симфонией, восходящей все более и более к сияющим высотам, но если в нем нет точки разрыва, в которую оно упирается, то в нем нет смысла, то всё это прекрасное, симфоническое, сущее не более, чем многообразный абсурд. И это несправедливо. Несправедливо, чтобы жизнь человека была прожита напрасно, несправедливо, чтобы он как бесчисленное поколение рабов, строителей пирамид, превратился в пыль, пирамидную или лагерную. Несправедливо, чтобы люди ушли в небытие без всякого значения, без всякой отдачи, без всякого выхода. Бессмыслица! Несправедливо! Смысл есть основа справедливости. Вот коренное послание Откровения пророков. Они говорят об этом. И это фундаментальное значение политического ислама.

Сегодня глобальное общество после ликвидации социалистического лагеря, после банкротства марксизма встало на платформу возврата к докапиталистическим формам угнетения. На повестке дня внеэкономические формы принуждения, которые будут сочетаться с самыми изощренными и новаторскими технологиями в области экономики знаний, в области интеллектуальной экономики. Мы стоим сегодня перед кризисом, который в результате некой агонии рождает новый общественный уклад, новую общественно-политэкономическую формацию, идущую на смену капитализма, и об этом уже говорят, собственно говорят, только галки на заборе не кричат. Это уже расхожее место многих аналитиков. Новая формация, которая будет представлять собой закабаление той части человечества, которая будет способна работать и

обслуживать экономику знаний, и выбрасывание из истории и из мейнстрима человеческого бытия огромного большинства людей, которые не способны по тем или иным причинам обслуживать эту экономику знаний. О чем говорят и Харт, и Фукуяма и другие, уже откровенно вставшие на крайне правые позиции, на крайне правую платформу аналитики и ученые, и они говорят, совершенно не стесняясь: 90% человечества – это лишний биоматериал. Так вот, в этих условиях, когда 1% верхов присвоил себе за 20 лет после распада Советского Союза – 90% мировых богатств. А я напомним, что в 70-м году, через 50 лет после существования социалистического лагеря у этого 1% было только 20% мировых богатств, а сегодня 90%. В этих условиях разделения на верхи и низы, борьба между верхами и низами выходит за рамки классовой (как ее понимал Маркс), классовая борьба за перераспределение общественного продукта и переходит в стадию эсхатологической борьбы, где знаменем угнетенных низов может быть только солидарность во имя сакральной и метафизически понятой справедливости. А справедливость есть только в исламе. Вы не найдете справедливости у Платона, вы не найдете справедливость платоновской Республики – вы там найдете оправдание господства мудрых и сильных, и почему нужно топтать слабых и беспомощных. Там вы это найдете, но справедливости у Платона не будет. Аристотель верил в рабство. Все языческие метафизики основаны на концепции бессмысленного сущего. Они пытаются породить через концепции эзотеризма, через восхождение от грубого к тонкому и т.д. Иллюзию движения к смыслу, но нет смысла ни вверху, ни внизу. Только в религии Откровения существует такая концепция гносеологии и такая фундаментальная антропология, которая позволяет придать историческому движению, всему этому бурлению биомассы на протяжении тысячелетий некий сюжетный оформленный ход, некий смысл, который в катарсисе разрешается Судом и Воскресением, потому что, конечно же, плата, которую ставит религия, ищущая справедливости, слишком высока, чтобы быть реализованной в какой-то банальной социальной системе. Но пока еще политический ислам вызревает, пока он инфантилен, пока он апеллирует к шариату, который рассматривает ни как средство (как он был дан Всевышним), а как цель, они еще мыслят юридическими категориями, не понимая, что юридическое пространство – это всегда гражданское и социальное движение. Политическое движение выходит за юридические рамки и использует юридическое пространство как инструмент. Придет понимание того, что халифат не адекватен сверхзадачам политического ислама, то, что халифат – это гетто для мусульман. Халифат – это западный проект. Ведь что такое халифат? Это отведение исламу определенной территории распространения, в котором он должен сидеть как цивилизация среди прочих во главе с халифом, который является членом мирового правительства. Ислам не для этого пришел, чтобы иметь халифа в качестве члена мирового правительства и сидеть в гетто. Ислам – трансграничная доктрина. Поэтому борьба верхов и низов будет обостряться, и политический ислам будет вести диалог с внеисламскими массами (с Латинской Америкой, с Юго-Восточной Азией, с Европой, с Соединенными Штатами), потому что миф о золотом миллиарде уже развеивается, нет золотого миллиарда. Права американцев и французов топчут так же, как права бирманцев и конголезцев. Поэтому завтра политический ислам будет алгоритмом протестного мышления всех и каждого, независимо от конфессиональной принадлежности. И латиноамериканец, формально остающийся католиком, встанет на платформу политического ислама так же, как и радикально настроенный француз.

Джемаль Гейдар Джахидович,
председатель исламского комитета России.

Г.Ж. Джуманова

«Нетрадиционный» ислам в Казахстане и проблема национальной идентичности

Одна из актуальных проблем современного глобализирующегося мира – это проблема сохранения национальной идентичности. В условиях возрождения религии в светском Казахстане острота этой проблемы также осознается. Так, Президент РК Н.А. Назарбаев в Послании народу Казахстана «Стратегия «Казахстан-2050»: новый политический курс состоявшегося государства» особое внимание уделил вопросам культурного, духовно-нравственного развития нашего государства как важного фактора его успешного развития. В данной «Стратегии» подчеркивается необходимость формирования религиозного сознания, соответствующего традициям и культурным нормам страны. Религиозное сознание является одной из важных составляющих национальной и всеказахстанской идентичности, которая должна стать стержнем исторического сознания нашего народа¹. Национальная идентичность, национальное сознание как элементы духовной жизни общества непосредственно влияют на состояние духовной безопасности многонационального и многоконфессионального общества, целостность и единство нашей страны, ее динамичное развитие.

Сегодня на формирование и устойчивость национальной идентичности казахстанцев влияют как традиционные, так и нетрадиционные религии.

Традиционная религиозная идентичность обусловлена существующими национальными, отеческими традициями, сложившимися в народе, семье. В традиционной идентичности национальный и религиозный компоненты самосознания тесно переплетаются, могут совпадать. Происходит «национализация», укоренение местных религий, что проявляется в истории некоторых народов. Например, в подавляющем большинстве арабы – приверженцы ислама, евреи – иудаизма, индусы – индуизма, итальянцы, испанцы, французы – католицизма, русские – православия, американцы – протестантизма и т.д.

В настоящее время, согласно Закону РК «О религиозной деятельности и религиозных объединениях», традиционными религиями в Казахстане являются ханафитский ислам и православное христианство. В нем отмечается историческая роль этих двух традиционных религий в развитии культуры и духовной жизни народа Казахстана. При этом данный Закон также уважает другие религии, сочетающиеся с духовным наследием народа Казахстана, признает важность межконфессионального согласия, религиозной толерантности и уважения религиозных убеждений граждан. Большинство современных казахов традиционно являются мусульманами-суннитами ханафитского мазхаба, составляя около 70% населения Республики Казахстан.

Вместе с тем, следует отметить, что определенный устойчивый пласт мировоззрения казахов-номадов, наряду с исламом, составляют традиционные тюркские доисламские верования и представления, которые называются тюркским тенгризмом². В центре тюркского тенгрианства – культ Тенгри, верховного божества тюрков. Вообще понятие Тенгри многозначно. Оно значит небо, небесный Бог, Бог-творец, повелитель, господин, часть мироздания. В сознании номадов Тенгри – олицетворение порождающего, мужского начала, первопредка.³ В то же время Тенгри также есть первоначало Всего, Первосущее как абсолютное совершенное, актуальное вечное

¹ Послание Президента РК народу Казахстана «Стратегия «Казахстан-2050» – новый политический курс состоявшегося государства» // <http://www.inform.kz/rus/article/2436492>

² Орынбеков М. Предфилософия протоказахов. – Алматы, Изд-во: «Өлке», 1994. – С. 190.

³ Акатай Сабетказы. Древние культы и традиционная культура казахского народа. – Алматы, КазНИИКИ, 2001. – С. 67.

бытие. Тенгри как Первосущее трансцендентален, безличностен, что отличается от семитского (христианского и исламского) понимания сущности Бога как Творца.⁴

Тенгри есть продукт постепенного развития различных культов, верований и воззрений, преимущественно культа природы, продукт олицетворения ее стихийных сил и искаженно отраженных явлений.

Тенгрианство как мировоззрение – синкретичное, открытое мировоззрение. Благодаря этому «в центральноазиатской тюркской культуре произошло соединение Востока и Запада, тенгрианских, буддийских, христианских и мусульманских религиозных идей (пример религиозного паритета, толерантности, духовного согласия, образования новых религиозных идей), номадической и земледельческой культур, индивидуализма и коллективизма. Казахский народ, в течение тысячелетий сохраняя традиции и обычаи, духовность тенгрианства, в своей религиозной духовности органично вошел в мир мусульманских идей»⁵. Культ Тенгри послужил предпосылкой, основанием зарождения монотеизма в Степи в тюркскую эпоху, намного опередив появление идеи единого бога, связанной с христианством, исламом.

С таким открытым мировоззрением, каким было тенгрианство, мог сочетаться именно ханафитский мазхаб ислама, который характеризуется толерантностью, уважительным отношением к свободе мысли, слова, гибкостью, признанием местных национальных традиций и обычаев. Принятая казахами школа ислама имама Абу-Ханифы сочетает элементы доисламских верований – тенгрианства, шаманизма, а также суфизма, впитавшего в себя традиционные народные культы и трансформировавший их.

Древние тюркские традиции и обычаи также органично сочетались с суфизмом, благодаря которому они получили исламизированную оболочку. Традиционный для кочевников культ предков во многом перекликался с почтением и уважением к святым в суфизме. Своей этической и рационально-интеллектуальной направленностью суфизм не противоречил тенгрианству. Он даже импонировал тюркским народам своим пренебрежением к культовой и обрядовой стороне ислама. В то же время, следует отметить, что суфизм получил распространение только в городах, среди знати и интеллектуалов. А основная масса тюркского населения, особенно ведущая кочевой образ жизни, больше склонялась к тенгрианским традициям.⁶

Если ортодоксальный ислам выступал против суфизма, то ханафийя в центральноазиатском регионе в принципе лояльно относилась к нему. В целом процесс исламизации тюркского мира проходил быстро, не встречая особого сопротивления у народных масс и правителей. Один из факторов именно такого развития этого процесса – это наличие у тюркских народов традиции монотеизма в форме тенгрианства.⁷

Тенгрианство и ислам – не антагонистические духовные образования. Тенгрианство как открытое мировоззрение как раз и расширило мировоззренческие горизонты, следуя своему главному принципу – открытости. Ислам сохранил в неприкосновенности традиционные основы тенгрианства.

Ханафитское направление ислама лояльно относится к христианам и иудеям, представителям других религий. Данный мазхаб ныне исповедует примерно половина мусульманского населения планеты, он является традиционным и для большинства мусульман СНГ. Присущие ханафизму свободомыслие, вольнодумство способствовали тому, что именно на его почве по-

4 Аюпов Н., Нысанбаев А. О тюркской фальсафе // Тюркская философия: десять вопросов и ответов. – Алматы, 2006. – С.28

5 Акагай Сабетказы. Ук.соч.

6 Аюпов Н., Нысанбаев А. Ук. Соч.

7 Там же

явились гиганты мировой мысли аль-Фараби, Ибн Сина, аль-Бируни, Омар Хайям и другие. Традиционного ислама казахов, в котором заложен, прежде всего, разум, а не слепая вера, придерживались такие отечественные мыслители, как великий Абай, Шакарим, Машхур Жусуп.

Вместе с тем в постсоветский период, наряду с ханафитским исламом, получили распространение и другие направления ислама, нетрадиционные для Казахстана. Особую тревогу вызывает распространение радикальных религиозных течений, привлекающих в свои ряды, в первую очередь, молодых людей. Идеология и практика этих течений приводит к изменению мировоззрения и поведения молодых казахстанцев, размыванию, эрозии их традиционной идентичности. Нетрадиционные религиозные направления, по сути, формируют, навязывают альтернативную идентичность, чуждую менталитету казахов. В целом создается угроза социальной, духовной стабильности общества.

Навязанная идентичность по своей сути несвободна. Такая идентичность насильно навязывается индивиду, в частности, деструктивными религиозными сектами. В результате идеологической и психологической обработки неопит идентифицирует себя только как члена данной религиозной общины. Его индивидуальное начало растворено в общине единоверцев. Он ассимилирован в группе, общине, лоялен и предан только ей, фанатичен, слепо верен ее идеям. Ему навязана групповая, или сектантская, идентичность, формирующая узкогрупповую одностороннюю, одномерную идентичность, некритическое мышление. Важнее всего для индивида становится религиозная организация. Адепт ищет защиту и покровительство в новом объединении. Всех остальных он воспринимает как чужих людей, своих врагов.

Навязанная религиозная идентичность вносит отчуждение и разногласия в семью, разобщает, разъединяет традиционную общину, раскалывает общество и государство.

Причины, которые толкают юношей и девушек в ряды экстремистских религиозных организаций, разнообразные: экзистенциальные, психологические, образовательные, экономические и другие.

Примером альтернативной идентичности является идентичность, навязываемая фундаменталистским течением ислама. Она отрицает национально-культурные особенности казахов, традиционную национальную идентичность. В первую очередь отвергаются почитание и уважение предков, старших, проведение поминальных обедов, посещение могил, установление памятников, свадеб и т.д., которые расцениваются как идолопоклонство, а значит, тяжкий грех. Кроме того, отвергается Конституция страны, другие законы государства, соблюдение и уважение которых также якобы тождественны идолопоклонству. Не признаются государственный суверенитет Казахстана, его межгосударственные границы, наша страна рассматривается только как часть всемирного халифата, исламской уммы.

Людей, совершивших хоть «малейшее отступление» от принципа единобожия, фундаменталисты-салафиты относят к врагам ислама. Такими «отступлениями» они считают возвеличивание праведников, поклонение Аллаху у могилы праведного человека (вали), поклонение идолам, гадание по звездам (астрология), любые виды предсказаний и амулеты, ношение каких-либо предметов для отвращения неприятностей, возвеличивание какого-то человека, а также массу других вещей и действий.

Отвергая национально-культурные особенности казахов, салафиты насаждают религиозную идентичность, исламские ценности, традиции, нормы и законы шариата, действующие преимущественно в арабских странах. Идеалом и образцом для отдельного человека и общества объявляется исламский образ мысли и жизни, исламская этика, исламское государство.

Человек с таким мировоззрением самоопределяет себя только с религиозной стороны как мусульманина, члена мусульманской общины-жамагата.

По сути, религиозный фундаментализм (салафизм – религиозное направление, призывающее ориентироваться на «праведных предков», «чистый ислам», отвергающее все позднейшие нововведения в исламе, претендующее на монополию на истину) навязывает казахстанскому обществу исламизацию и арабизацию, что приводит к утрате собственной национальной идентичности, национального самосознания, чувства патриотизма. Важно, чтобы эта тревожная тенденция не перешла в новое качество, коренным образом не изменила светский характер нашего общества и государства.

В этой связи сегодня на повестке дня стоит вопрос возрождения именно ханафитского ислама, традиционно распространенного в нашей стране, разделяемого подавляющим большинством казахов, другими мусульманскими народами. Именно эта форма ислама, являющаяся основой национальной самоидентичности, может стать способом национальной консолидации. Традиционный ханафитский ислам и суфизм являются единственным весомым фактором, сдерживающим распространение деструктивных и экстремистских течений, политизированного ислама в Казахстане.

При этом возрождение ислама в Казахстане никогда не было и не будет препятствием для свободного функционирования других религий, а будет залогом толерантности в современном многоконфессиональном обществе. Традиционная для казахов ханафитская школа является приемлемой идеологической платформой для формирования культа новых знаний в стране, стремления к совершенствованию и продвижению страны в сообщество развитых государств.

Таким образом, сложившаяся религиозная ситуация в РК побуждает к принятию эффективных и комплексных мер по целенаправленному формированию и укреплению традиционной национальной идентичности, чувства патриотизма молодежи. Эти меры связаны, прежде всего, с решением социально-экономических, политических, идеологических проблем общества, повышения уровня и качества жизни населения, сохранения и развития собственной казахской национальной культуры, языка, нравственных ценностей и норм.

Джуманова Гульнар Жакановна
доктор философских наук, доцент
Академии экономики и права
Республика Казахстан
г. Алма-Аты

С.А.Ланцов

Исламистский экстремизм как угроза безопасности постсоветской Центральной Азии в начале XXI в.

Политический экстремизм принял в постсоветской Центральной Азии религиозную исламистскую форму и представляет сегодня одну из наиболее серьезных угроз международной и внутригосударственной безопасности в данном регионе.

Еще в 90-е гг. XX в. источник роста влияния исламского фундаментализма и связанного с ним экстремизма многие исследователи видели в социально-экономических проблемах, с которыми столкнулись бывшие советские республики. Так, по мнению известного российского востоковеда Р.Ланды, причины этого следовало искать в люмпенизации населения, экономических бедствиях, явившихся результатом непродуманных экономических экспериментов советского периода¹. Современные центральноазиатские исследователи в целом согласны с такими выводами. Одновременно они обращают внимание на то, что масштабы обнищания населения к началу XXI в. возросли еще больше, и этот рост, а также разочарованность и неверие населения в возможность улучшения положения в будущем создает питательную почву для экстремизма исламистского толка².

Угрозу такого экстремизма в постсоветской Центральной Азии сегодня нередко связывают с деятельностью партии Хизб ат-Тахрир, идеологией которой является ислам, а целью – распространение путем джихада исламской веры во всем мире. Первоначально эта партия активно действовала на Ближнем Востоке, постепенно ее влияние распространилось и на Центральную Азию. Хизб ат-Тахрир вербует в свои ряды не только представителей социальных низов, но и людей из властных структур, и даже работников правоохранительных органов. Она отличается жесткой дисциплиной, субординацией, конспирацией и аскетизмом своих членов. Деятельность ее является нелегальной, многие члены этой организации арестованы за призывы и действия, направленные на насильственное изменение конституционного строя. Одной из главных причин вовлечения новых членов и особенно молодых людей в ряды партии Хизб ат-Тахрир специалисты считают экономические трудности и разочарования граждан государств Центральной Азии в деятельности властей.

Партия Хизб ат-Тахрир отличается от прочих организаций такого толка серьезным вниманием к теоретической подготовке своих членов. Специалисты утверждают, что многие члены партии отличаются глубоким знанием Корана, и даже имамы нередко уступают в богословских дискуссиях партийным активистам. А чтение религиозных книг, обсуждение Корана, соблюдение кодекса религиозного поведения в быту не представляется членам этой партии чем-то противоправным и враждебным обществу. Представители этой партии утверждают, что многие социальные проблемы, такие как экономическая отсталость, нищета, коррупция, будут решены при повсеместном внедрении законов шариата.

На фоне массовой безработицы, обнищания широких масс населения, экономической и политической нестабильности, репрессивных действий властей партия Хизб ат-Тахрир вполне может занять более активную и устойчивую позицию среди организаций региона. Специалисты считают возможным при расширении числа членов партии пересмотр методов ее деятельности и переход к более активным действиям, вплоть до открытой борьбы с политическими режима-

1 См.: Ланда Р. Ислам в истории России. М., 1995. С.267.

2 См.: Зайферт А.К., Крайкемайер А. О совместимости политического ислама и безопасности в пространстве ОБСЕ. Документы светско-исламского диалога в Таджикистане / Отв. ред. русского издания И.Усмонов. Душанбе. 2003. С.189 – 192.

ми государств, на территории которых существуют ее ячейки, хотя при этом специалисты отмечают, что по своему этническому происхождению подавляющее число членов партии Хизб ат-Тахрир являются узбеками. И это важно, что бы ни заявляли лидеры этой партии по поводу ее исламского интернационализма.

Партию Хизб ат-Тахрир таджикские политологи характеризуют как реакционную, террористическую и экстремистскую организацию, считая ее опасной для существующего строя. Известный таджикский исследователь И.Усмонов отмечает: «В чем опасность этого движения в Таджикистане? В том, что большинство условий существования этой партии: нищета, безработица, отсутствие твердой социальной направленности, элементы коррупции – присущи Таджикистану. Членами Хизб ат-Тахрир становятся в основном молодые безработные, сельская молодежь. Ознакомление с партией происходит не только и не столько в Таджикистане, а в основном за его пределами – в России, Киргизии, Казахстане, где граждане Таджикистана находятся на заработках, или в Узбекистане – там знакомятся с идеями Тахрира в основном узбекоязычное население Таджикистана. Людей, присоединяющихся к этой партии, особенно привлекает акцентирование на достижение общественного порядка, равенства и помощи бедным»³.

Исламский экстремизм, как и любая другая разновидность политического экстремизма, означает приверженность крайним, преимущественно насильственным средствам достижения целей. Среди этих средств центральное место занимают террористические акции. Не случайно рост влияния экстремистских сил в Центральной Азии сопровождался нарастанием уровня террористических угроз и вызовов. Первоначально терроризм, в основе которого лежал исламский экстремизм, дал о себе знать в период гражданской войны в Таджикистане в начале 90-х гг. XX в. К концу 90-х гг. такой терроризм проявился и в других странах Центральной Азии, в большей степени в Узбекистане и Киргизии. В декабре 1997 г. в Узбекистане религиозные группировки выступили за свержение светского политического режима и перешли к открытым террористическим действиям против властей страны. Спецслужбы Узбекистана и органы правопорядка выявили многочисленные факты вмешательства во внутренние дела иностранных государств (Афганистана, Пакистана) и помощи зарубежных исламистских организаций («Братья-мусульмане», «Хезби Харакати Джихад», «Общество улемов Пакистана», «Хизб ат-Тахрир») местным религиозным радикалам в проведении жестоких террористических акций.

16 февраля 1999 г. в Ташкенте была совершена серия взрывов. Базировавшиеся в Афганистане вооруженные формирования еще одной экстремистской группировки «Исламское движение Узбекистана» совершали вылазки на узбекскую территорию. В 1999 и в 2000 гг. дважды они пытались проникнуть на территорию Узбекистана новыми маршрутами, и это привело к вовлечению Киргизии в орбиту вооруженных действий. Кроме взрывов и убийств, боевики этого вооруженного формирования активно прибегали к захвату заложников не только из числа местных военнослужащих, но и мирного населения. Все эти факты дают основание утверждать, что государства постсоветской Центральной Азии столкнулись не просто с отдельными террористическими вылазками, а с угрозой со стороны международного терроризма.

Антитеррористическая операция международной коалиции в Афганистане, которая началась в 2001 г., не отменила опасности исламистского экстремизма. Взрывы и террористические вылазки не прекратились. Например, террористические акции, совершенные в Узбекистане

³ Усмонов И. Опасности для внутренней стабильности Таджикистана / Зайферт А.К., Крайкемайер А. О совместимости политического ислама и безопасности в пространстве ОБСЕ. Документы светско-исламского диалога в Таджикистане / Отв. ред. русского издания И.Усмонов. Душанбе. 2003. С.197.

весной и летом 2004 г., дали основание правительству этой страны публично заявить, что Узбекистан стал объектом деятельности международных террористических организаций радикального исламистского толка⁴.

Оценивая ситуацию, сложившуюся в сфере борьбы с международным терроризмом в Центральноазиатском регионе, специалисты, авторы российского исследования проблем контртеррористической борьбы отмечают, что различные исламистские группировки, действующие на территории Центральной Азии, сегодня используются в политических целях уже в геополитическом масштабе. Страны этого региона межгосударственное сотрудничество по проведению антитеррористических операций используют как фактор объединения своих усилий по предотвращению широкомасштабного распространения религиозного экстремизма и терроризма⁵. На этой же почве осуществляется сотрудничество Российской Федерации с постсоветскими центрально-азиатскими государствами как в рамках ОДКБ и ШОС, так и на двусторонней основе.

Ланцов Сергей Алексеевич, доктор политических наук,
профессор кафедры международных политических процессов
факультета политологии СПбГУ

⁴ См.: РИА «Новости». 2004. 30 – 31.07.

⁵ Международный терроризм: борьба за геополитическое господство / Авт. колл. А.В.Возжеников, М.А.Выборнов и др. М., 2005. С.301.

А.И. Маточкина

Мусульманское образование в Санкт-Петербурге

Санкт-Петербург с момента своего возникновения формировался как многонациональный город. Так, мусульманское население появилось в нем фактически сразу после его основания. Казанская губерния направляла на строительство Санкт-Петербурга по 5-8 тысяч человек в год. Именно с татар-строителей берет свое начало Татарская слобода, располагавшаяся на Петроградской стороне (память о ней сохранилась до настоящего времени в названии Татарского переуллка). Наряду с выходцами из Казанской губернии петербургские татары были представлены жителями Симбирской, Пензенской, Нижегородской губерний, а также татарами, прибывшими из Казани, Курмыша, Сергача и Касимова. Петербургская татарская община, представлявшая единую этноязыковую и религиозную общность, делилась на несколько субэтнических групп. Около трети столичных татар составляли мишари – выходцы из Нижегородской и Пензенской губерний, немного меньше было казанских татар, а самую маленькую, но сплоченную группу представляли выходцы из Касимова.

Известный бытописатель А.А.Бахтиаров в своей книге «Брюхо Петербурга» пишет, что в XIX веке в столице проживало 6000 татар (по официальным данным переписи 1881 года было зарегистрировано лишь 2,7 тысяч человек). Он также отмечает, что, «живя вдали от родины, татары, однакож, крепко держатся религии и обычаев своих предков и не смешиваются с другими элементами столичного населения»¹.

Особенностью ислама в Санкт-Петербурге было то, что религиозные нужды как военного, так и гражданского населения города долгое время обслуживало военное мусульманское духовенство. Наряду с тремя гражданскими приходами действовал военный магометанский приход. При нем состояли те, кто служил в армии и флоте, входил в состав царского конвоя (в Императорской гвардии имелась специальная воинская часть, на три четверти сформированная из мусульман, – Собственный его императорского величества Конвой, в состав которого входили эскадроны крымских татар, лезгин, черкесов и закавказских мусульман)². Офицеры-мусульмане состояли в «Обществе лейб-гвардии офицеров, исповедующих мусульманство». В кадетских и офицерских школах среди преподавателей были мугаллимы и мударрисы, обучавшие основам ислама, в гвардии и флоте – муллы и муэдзины, над которыми начальствовал ахун гвардии. Именно ахуны находились в постоянном контакте с горожанами-мусульманами и правительственными кругами. Так, по ходатайству ахуна гвардии Джангира Хантемирова в 1827 г. на берегу реки Волковки был выделен участок земли под мусульманское кладбище. В 1882 г. ахун гвардии Атаулла Баязитов получил разрешение на строительство в Санкт-Петербурге Соборной кафедральной мечети, он же входил в комитет по строительству этой мечети и помогал в сборе средств³. Кроме того, ему удалось организовать издание первой в России еженедельной мусульманской газеты «Нур» («Свет»). Первый номер газеты вышел 2 (15) сентября 1905 года.

Мусульмане Петербурга, вплоть до XX века не имевшие Соборной мечети, в 1880-1890-х годах арендовали квартиры в жилых домах для размещения в них молелен, так, 1-ая воен-

¹ Бахтиаров А.А. Брюхо Петербурга. СПб., 1994. С. 164

² Гаврилов Ю.А., Шевченко А.Г. Ислам и православно-мусульманские отношения в России в зеркале истории и социологии. М., 2010. С. 132

³ Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Под ред. Прозорова С.М. вып. I. С.348

ная молельня (ахун Х.Халитов) располагалась на Коломенской улице, д.26 – ранее Лиговская улица, д.81, кв.3; 1-ая молельня (ахун Мухаммад-Зариф Юнусов, получивший образование в Апанаевском медресе и в Бухаре) – Глазовская улица (ныне улица Константина Заслонова) д.9 – ранее Разъезжая улица, д.29, а 2-ая молельня (ахун А.Баязитов) – набережная реки Мойки, д.22, кв.28 (дом не сохранился). Естественно, мусульмане постоянно обращались с просьбой о дозволении построить каменную мечеть с минаретом. В частности об этом ратовал мулла Алим Хантемиров еще в 1862 году. В 1881 году министру внутренних дел было отправлено новое прошение от 13 выборных прихожан 1-го и 2-го гражданских приходов. В этом прошении было указано, что решено учредить Комитет для сбора пожертвований и сооружения Соборной мечети, а также о том, что планируется присоединить к мечети школу (медресе) для обучения мальчиков и богоугодное заведение для больных и престарелых мусульман⁴.

Если говорить о религиозном образовании, то для удовлетворения этой потребности мусульманского населения столицы существовали религиозные школы – мактабы. Они помещались в обычных домах, при молельнях приходов. В них преподавали ахуны, имамы и муэдзины мечетей, получившие образование в средних учебных заведениях-медресе в Оренбурге, Казани, Бухаре и других городах. Обучение в мактабе занимало порядка 4-6 лет. Медресе представляли собой более высокую ступень мусульманского образования, в них учащиеся проводили гораздо больше времени – от 8 до 15 лет. Свидетельство об окончании медресе давало возможность занять должность имама, приходского муллы, муфтия, мудариса. Поскольку мактабы, как правило, функционировали при каждой мечети (молельном доме), то каждый священнослужитель, соглашаясь на должность муллы, одновременно брал на себя обязанность учителя. Все дело в том, что мечети всегда выступали монопольными центрами общественно-культурной жизни этноконфессиональной общины в поликультурной среде, и даже после появления благотворительных или культурно-просветительских общественных организаций в XIX – начале XX в., продолжали оставаться таковыми⁵.

Таким образом, получается, что всякое официально зарегистрированное молитвенное помещение могло иметь при себе школу, где занимались ученики в возрасте от 5-6 до 14-15 лет. Дети всех возрастов учились вместе и изучали основы веры, заучивали Коран наизусть, читали нравоучительные книги по истории ислама.

Как в действительности обстояло дело с мусульманскими учебными заведениями в Санкт-Петербурге? По данным, приведенным в энциклопедическом словаре «Ислам в Санкт-Петербурге», в 1912 году в городе существовало три татаро-мусульманских школы: русско-татарская школа Мусульманского благотворительного общества, которая была открыта в 1906 году и располагалась по адресу: Демидовский переулок, д.4; в ней преподавание велось тремя учителями для 70 детей обоего пола. Наряду со школой в этом же помещении располагался четвертый магометанский приход – неофициальный приход мусульман-прогрессистов (1906-1912); частная школа Я. А. Мухлио по обучению торговле, подведомственная Министерству Народного Просвещения, открытая в 1912 году и располагавшаяся по адресу: Загородный проспект, д.13; а также частная мусульманская школа С. Ижбердеева с одним учителем и 15 учащимися (адрес: Ямская улица, д.13), где обучали детей грамоте и началам мусульманской религии.

4 Тагирджанова А.Х. Мусульмане в жизни и культуре Петербурга (XVIII-XIX вв.). СПб., 2013. С. 50-51

5 Загидуллин И.К. Исламские институты в Российской империи. Казань. 2007. С. 189

Помимо них действовали официальные мактабы при трех гражданских приходах и незарегистрированные начальные школы мусульман. Одна из них была открыта в 1908 году при втором мусульманском приходе неофициальным помощником ахуна, проживавшим по адресу: Казанская улица, д.36, кв. 44. Школа просуществовала до 1916 года, до отправки учителя основ ислама на фронт военным муллоу⁶.

Государство в лице чиновников не упускало из вида мусульманские школы и следило за тем, чтобы мусульмане учились по печатным книгам, одобренным русской цензурой. Кроме того, обращалось внимание на то, чтобы преподавателями в этих школах были русскоподданные, получившие образование в России, поскольку, например, в константинопольских изданиях были замечены мысли, враждебные русским государственным началам⁷.

Организация медресе была схожа с организацией мактабов, но здесь предоставлялось более глубокое изучение различных областей мусульманского знания. Предметы делились на три группы: арабият (предметы, связанные с преподаванием различных аспектов арабского языка: морфология и грамматика арабского языка), аклият (науки, основанные на использовании методов логического рассуждения и рационального доказательства: логика и философия) и наклият (религиозные науки: спекулятивная теология, теория мусульманского права и мусульманские законоположения)⁸.

Одним из методов обучения были лекции, на которых наиболее уважаемый священнослужитель (как правило, тот, кто, закончив среднеазиатское медресе, возвращался на родину и получал должность главы мечети и медресе) подробно объяснял текст религиозного сочинения, зачитываемый одним из учеников. Другим распространенным методом был диспут, в котором принимали участие все ученики⁹.

Считалось, что наиболее достойным продолжением обучения является обучение в центрах Средней Азии, где наряду с традиционным мусульманским образованием учащиеся становились мюридами известных суфийских шейхов.

Таким образом, любые вопросы мусульманской общины Петербурга решались сообща, в значительной степени благодаря деятельности мусульманских духовных лиц, которые писали прошения к представителям государственной власти. Те, в свою очередь, зависели от курса правительства. Так, инициативе татарской общины по возведению Соборной мечети пришлось преодолевать ужесточение курса самодержавия после убийства Александра II 1 марта 1881 года. Мусульмане самостоятельно собирали средства на содержание духовенства, мечетей и учебных заведений. Существовала традиционная технология религиозной благотворительности, которая позволяла заботиться об устройстве и поддержании исламских институтов. Однако в случае со сбором средств для строительства Соборной мечети ситуация была несколько иная. Как правило, меценат, дававший деньги на ту или иную благотворительную кампанию, мог считать себя руководителем этой акции и рассчитывать на личный интерес, например, в виде утверждения своего кандидата на должность духовного лица при мечети. В случае со строительством Соборной мечети в столице он превращался лишь в одного из многочисленных жертвователей, который не мог быть уверенным, что его средства останутся неприкосновенными¹⁰.

⁶ Ислам в Санкт-Петербурге. Энциклопедический словарь. М. 13.11.2011 <http://www.idmedina.ru/books/encyclopedia/?3393>

⁷ Тагирджанова А.Х. Мусульмане в жизни и культуре Петербурга (XVIII-XIX вв.). СПб., 2013. С. 60

⁸ Алмазова Л.И. Современное образование в Татарстане в контексте исторического развития // Мусульманское образование в Татарстане: история, современное состояние и инновационные процессы (цикл статей). Казань. 2012. С. 14

⁹ Алмазова Л.И. Современное образование в Татарстане в контексте исторического развития. С.15

¹⁰ Загидуллин И.К. Исламские институты в Российской империи. С. 350

Стоит отметить, что отношение к мусульманской общине на рубеже XIX-XX вв. со стороны правительства было неоднозначным. Оно постоянно опасалось создания в Санкт-Петербурге сплоченного центра магометанства. Консолидация по этноконфессиональному признаку происходила на фоне миграции татар из сельской местности и других городов. Поскольку Санкт-Петербург находился в отдалении от основных регионов расселения мусульман и не имел достаточного числа крупных капиталистов, то процесс формирования классического типа городской татарской махалли со своей недвижимостью в виде культового здания, помещений школ, вакуфных зданий, шел достаточно медленно¹¹.

На рубеже XIX-XX вв. этнический состав мусульманской общины был разнородным – в столице проживали татары (абсолютное большинство – 93%), персияне (т.е. собственно иранцы) и азербайджанцы, турки, кабардинцы, лезгины, черкесы, абхазы, осетины, башкиры, казахи, бухарцы и арабы.

В начале XXI в. в России сменился общественный строй, а ее население значительно обновилось и в результате депопуляции, и за счет миграционного обмена с ближним и дальним зарубежьем. В постсоветский период резко возросла численность этнических мусульман при уменьшении численности татар¹². Перепись 2010 г. зафиксировала 30,9 тыс. татар, 20,4 тыс. узбеков, 17,8 тыс. азербайджанцев, 12,1 тыс. таджиков, 3,4 тыс. казахов, 3,3 тыс. киргизов, 2,8 тыс. лезгин, 2,7 тыс. башкир, 2 тыс. аварцев, 1,5 тыс. чеченцев, 1,5 тыс. туркмен, 1,2 тыс. кабардинцев, 999 турок, 947 кумыков, 946 даргинцев, 930 ингушей, 929 арабов. Вместе с тем эти цифры не вполне отражают реальную ситуацию, о чем говорят и представители национальных общин, приводя данные, в несколько раз превышающие официальные. Однако именно официальные цифры являются базой для этносоциальной политики Санкт-Петербурга¹³.

На сегодняшний день в городе существует централизованная религиозная организация «Духовное управление мусульман Санкт-Петербурга и Северо-Западного региона России»¹⁴, образованная в 1994 году. Как указано на официальном сайте организации, ее основными задачами являются обучение мусульманской религии, совместное исповедание и распространение, сохранение и развитие догм ислама, воспитание верующих в духе уважения и почитания установлений Корана, сунны Пророка и мусульманских традиций.

Продолжает функционировать Соборная мечеть. На третьем этаже мечети, согласно данным, приведенным на официальном сайте Духовного управления мусульман Санкт-Петербурга и Северо-Западного региона России, находятся классы воскресной школы (медресе), где ведется обучение арабскому и татарскому языкам, а также основам ислама.

Помимо нее в городе была построена еще одна мечеть, расположенная по адресу: Приморский район, улица Репищева, д.1/Парашютная улица, д.7. Первое торжественное богослужение состоялось 16 июля 2009 года.

Кроме этих двух мечетей для удовлетворения нужд мусульманской общины Санкт-Петербурга открываются молельные комнаты (мусалля) в разных районах города. В частности, существует молельная комната на Сенном рынке, организованная шиитским научно-культурным центром «Ахли-Бейт». Молельная комната вмещает около ста человек, а с использованием прилегающих помещений – существенно больше, есть помещение для омовения. Проповедь

¹¹ Загидуллин И.К. Исламские институты в Российской империи. С.354

¹² Ислам в Санкт-Петербурге. Энциклопедический словарь. М. 13.11.2011 <http://www.idmedina.ru/books/encyclopedia/?3393>

¹³ Ислам в Санкт-Петербурге. Энциклопедический словарь. М. 13.11.2011 <http://www.idmedina.ru/books/encyclopedia/?3393>

¹⁴ <http://dum-spb.ru/>

ведется на азербайджанском языке, при необходимости дублируется на русский. Молельная комната на Московском проспекте, организованная членами таджикской общины в конце 2006-начале 2007 гг., вмещает от 600 до 1000 человек. Прихожанами являются как таджики, так и татары, узбеки, выходцы с Кавказа. Проповедь ведется на таджикском и частично русском языках. Специальных занятий в молельной комнате не проводится, но по пятницам желающие могут изучать таджид (правила чтения Корана). Молельные комнаты, расположенные по всему городу, постоянно открываются и закрываются, поэтому установить их точное количество и местонахождение порой не представляется возможным.

Согласно энциклопедии «Ислам в Санкт-Петербурге», в городе действуют четыре постоянные воскресные школы суннитского толка и одна – шиитского. Воскресные школы суннитского толка действуют в Соборной мечети, местной религиозной мусульманской организации ал-Фатх (создана в 1993 г.), исламском культурном центре «Источник» (создан в 2003 г.) и Санкт-Петербургском просветительском центре исламской культуры (создан в 2003–2004 гг., затем переименован в исламский культурный центр¹⁵), а также шиитском центре «Ахли-Бейт». Традиционный круг предметов, преподаваемых этими объединениями: история ислама, история пророков, фикх, сира, тафсир, арабский язык, таджид. Большую роль в преподавании ислама играют выходцы из арабских стран – студенты, приехавшие на учебу в Санкт-Петербург и оставшиеся жить в городе после окончания обучения. В целом можно констатировать, что преподавание ислама в городе носит фрагментарный характер. По-прежнему не приходится говорить о серьезных исламских учебных заведениях, об утвержденных образовательных программах. Те религиозные центры, которые на сегодняшний день действительно функционируют, не в состоянии удовлетворить потребности разрастающейся мусульманской общины города ни в качественном, ни в количественном отношении. Кроме того, государственные власти очень настороженно относятся к деятельности исламских религиозных центров, опасаясь экстремистской деятельности. В связи с этим по любому анонимному доносу общественная организация может быть подвергнута обыску, проверке документов и изъятию имущества, как это было в случае с Исламским культурным центром и его руководителем Мухаммадом Хенни в 2007 году.

Существует также исламский культурный центр на улице Беринга 23, корпус 3¹⁶, действующий под руководством дагестанской общины. Там есть мечеть, в которой любой желающий может получить достоверные знания по исламу, изучать Коран и арабский язык под руководством грамотного преподавателя, узнать ответы на волнующие его вопросы от авторитетных исламских учёных, пообщаться с единоверцами в теплой и дружеской обстановке. По данным, представленным в интернете, мечеть открыта каждый день, в пятницу проводится джума-намаз. Женщины также приглашаются на обучение в мечеть, где с ними занимаются учителя-женщины с высшим исламским образованием. Они могут приходить во все дни, кроме пятницы с 14-00 до 18-00.

Ингушский культурный центр Таргим (МРОМ «Зикр»), расположенный на 6-ой линии Васильевского острова, открылся 19 мая 2013 года. Главная цель центра – возрождение и со-

15 В молельной комнате центра в марте 2013 года были найдены два экземпляра книги «Сады праведных» автора имама Мухийи-дина Абу Закайи. Эта книга ранее была признана Ленинским районным судом Оренбурга экстремистским материалом, в связи с чем прокуратура требует закрытия центра. Руководитель центра Мухаммад Хенни недоумевает по поводу причины признания этой книги экстремистским материалом, поскольку она содержит исключительно изречения пророка Мухаммада. (http://www.islamonline.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=5433:neva24-----&catid=6:2009-03-27-12-15-07&Itemid=14)

16 19 июля 2013 года там прошла межведомственная операция, сотрудники Центра «Э» совместно с коллегами из регионального УФСБ пришли с обыском, главная цель которого заключалась в проверке документов.

хранение национального самосознания, языка, культуры, национальных традиций народов Ингушетии, а также защита прав и интересов проживающих здесь ингушей, по сути: активизация деятельности ингушского землячества Санкт-Петербурга. При этом центре осуществляются занятия по изучению основ ислама и арабского языка, проводятся встречи с представителями образования и науки.

Религиозный центр на ул. Беринга и ингушский культурный центр Таргим могут быть отнесены к национальным организациям, поскольку курируются национальными общинами Дагестана и Ингушетии. Двери этих организаций открыты для мусульман всех национальностей, но акцент все-таки делается на поддержку представителей народов Северного Кавказа. Точно так же другие национальные центры, которых в городе достаточно много, представляют интересы общин Азербайджана, Татарстана, Башкортостана, Карачаево-Черкесии, Киргизии и других.

Если говорить об образовательной деятельности, то можно также выделить проекты местной религиозной мусульманской организации «Единство»¹⁷.

В рамках деятельности данной организации успешно реализуются два проекта: медресе «Мирас» и частная школа «Салям».

Преподаватели медресе «Мирас», если верить информации, представленной на сайте: www.muslim-spb.ru, – специалисты с опытом работы в Казани (Российский исламский университет) и Петербурге, имеющие как религиозное, так и светское образование. Предлагаемые курсы: 1) «Базовый», рассчитан на 2 года и включает в себя изучение таких предметов, как «Истории о пророках», «Мусульманские обряды», «Вероучение», «Этика», «Жизнь Пророка Мухаммада», «Толкование часто читаемых сур Корана», «Чтение Корана», «Начальный арабский язык». Стоимость обучения 4, 5 тысячи рублей в год; 2) «Арабский» (литературный арабский язык), направлен на изучение грамматики литературного арабского языка и овладение общеарабской разговорной речью и рассчитан на 2 года. После окончания данного курса желающие могут продолжить обучение еще один год, который будет посвящен овладению навыками чтения и перевода текстов из современной арабской литературы. Стоимость 5, 5 тысяч рублей в семестр; 3) «Летняя разговорная школа» знакомит слушателей с арабской разговорной речью и некоторыми диалектальными особенностями произношения тех или иных фраз и оборотов, стоимость обучения 2,5 тысячи рублей в месяц. Преподаватели: Наиль хазрат Тугушев (Соавтор программы по изучению ислама и мусульманской культуры с 1 по 11 классы), окончивший Исламский университет в Медине по специальности «Основы исламских наук» и Восточный факультет СПбГУ по специальности «Арабская филология»; Тимур хазрат Батыркаев – кандидат философских наук, председатель МРОМ СПб «Милосердие», окончивший Восточное отделение Казанского государственного университета по специальности «арабская и татарская филология» и аспирантуру в Институте Востоковедения Санкт-Петербурга по специализации «Коранистика»; Ильнус хазрат Зарипов – магистр исламских наук, окончил исламский университет города Триполи (Ливия) по специальности «Коранические науки» и Восточный факультет СПбГУ по специальности «Арабская филология», аспирант кафедры арабской филологии Восточного факультета СПбГУ.

Частная школа «Салям» – школа, в которой помимо стандартного общего полного образования по одной из признанных в России школьных программ, ребенок получает воспитание,

¹⁷ Зарегистрирована 23.07.2007 г. в составе Совета муфтиев России (Москва). Председатель – Н. Тугушев. Основная задача организации – просветительская религиозная деятельность в Санкт-Петербурге.

основанное на принципах ислама. Кроме традиционных предметов и английского языка школа предлагает такие дисциплины, как изучение Корана, арабский язык, этика ислама, основы ислама и история пророков. Школа «Салям» в медресе «Мирас» предоставляют соответствующее мусульманское религиозное образование, но не каждая семья может его себе позволить по материальным причинам.

Анализируя все вышесказанное, можно отметить, что ситуация с мусульманским образованием в Санкт-Петербурге не сильно изменилась с периода существования Российской империи. Мусульмане культурной столицы по-прежнему решают стоящие перед общиной проблемы и задачи собственными силами. Не хватает мечетей – регистрируют МРОМ и организуют молельные комнаты, необходимо обучить ребенка основам ислама – обучают сами или ведут в те немногие учебные заведения, которые предоставляют такие знания. По сути, если говорить о стадиях развития религиозных организаций, получается, что мусульманские объединения Петербурга находятся на начальной стадии – стадии, которая предполагает возможность практиковать свое вероисповедание и соблюдать религиозные предписания, в первую очередь, речь идет об устройстве молельных помещений и халяльной индустрии. Причем нельзя сказать, что мусульмане города в достаточной мере обеспечены халяльной продукцией.

Что касается религиозного образования, то, по всей видимости, его организация так и будет носить спорадический характер, и ситуация не поменяется до тех пор, пока в городе не появятся мусульманские организации и ассоциации, которые возьмут инициативу в свои руки и начнут лоббировать интересы мусульман в диалоге с государственной властью.

Маточкина Анна Игоревна, кандидат философских наук,
старший преподаватель кафедры философии и культурологии Востока
философского факультета СПбГУ

Д.З. Мутагиров

Столкновение систем ценностей народов мира

С прекращением открытого противостояния двух миров, ввиду временного ослабления одного из них (коммунистического), мир и безопасность народов не только не укрепились, но и стали еще более шаткими. Борьба общественных систем сменилась борьбой культур и, как считают некоторые, даже цивилизаций. Пишут даже о конце истории как следствии безусловного торжества одной из этих систем.

В самом деле, современный мир развивается преимущественно в направлении экспансии индивидуализма в его американском варианте, ведущейся беззащитно и попирающей нравственные и иные нормы человечества. Естественным следствием становится противостояние тысячелетних культур древнейших народов мира навязываемым им, как они считают, суррогатам культуры. Это – столкновение не столько цивилизаций, сколько естественных и искусственных обществ и форм поведения человека, социального и асоциального, выработанных тысячелетиями нравственных норм человека и безнравственности, логики социальной справедливости и логики силы и вседозволенности, права разума и права силы. Происходит подмена интернационализации и глобализации лучших достижений и ценностей человечества их антиподами, ведущими к дегуманизации и криминализации общественной жизни, бастардизации человечества, возврату к нравам времен Содомы и Гоморры, означавшим начало его вымирания и исчезновения.

Цивилизация – это совокупность близких друг другу систем ценностей народов и образов жизни, обусловленных всем предшествующим развитием, поддерживаемым соответствующими системами общественных ценностей. Ее творцом и душой всегда выступает конкретный народ, создающий передовую для своего времени культуру, которую заимствуют и обогащают соседние народы и которой восхищается и будет восхищаться человечество, – египетскую, греческую, римскую, индийскую, китайскую, арабскую, российскую.

Естественное общество формируется как закономерный результат процессов антропогенеза (становление человека) и социогенеза (становления общества). Для человека общество является естественной средой жизни и основой всей его социальной деятельности. Основателями социумов и культур выступают как этнические общности, так и орды или пестрые толпы искателей счастья из представителей разных этносов. Общество, состоящее из естественных образований (семьи, рода, народа), где у всех или у большинства членов одни и те же главные цели, руководствуется едиными, общими для всех нормами жизни. «Если семья, разрастаясь, превратилась в нацию и государство, составляет с нацией одно целое, – считал Гегель, – то это большое счастье»¹. Общества же орды и стаи лишены таких глубоких и прочных корней.

Почти все восточные цивилизации относятся к числу древнейших цивилизаций мира. В какой-то степени близки к ним южно-европейские и центрально-европейские общества и цивилизации. Для них характерны высокая степень социализации общественных отношений, наличие сложившейся на протяжении тысячелетий систем ценностей, доминирование социального и духовного над физиологическим. Социальные изменения происходили здесь медленно, растягиваясь на века и тысячелетия², устойчиво сохранились начальные (древние) формы

¹ Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. М., 1972, т. 2, с. 50.

² Это – не отсталость. Великие цивилизации и культуры Востока сложились тогда, когда в Европе люди оставались еще в пещерах и шкурах. Исследователи справедливо отмечают, что только капитализм является первой формацией, к которой Восток переходил при огромном внешнем давлении Европы. Все докапиталистические и посткапиталистические формации первоначально зарождались на Востоке (См.: «История Востока» т.1. «Восток в древности». М. 1997, с. 9-10).

социальной организации и общественные нормы жизни. Везде здесь главными субъектами общественных отношений являются, с разной степенью проявления, естественные общества и сообщества людей – семья, род, община, племя, этнос. Индивид здесь также играет огромную роль, но, прежде всего, как член рода, общины, этноса, как образующий единое целое. Степень индивидуализации личности здесь была относительной, общее всегда имело приоритет перед единичным.

Наглядно это можно видеть на примере России. Она является одной из немногих стран мира с коренным населением, жизнь и судьбы которого на протяжении многих тысячелетий связаны только с землей русской. Живя на широчайших просторах Восточной и Юго-Восточной Европы с их многоводными реками, обширными лесами, полями и лугами, имея все необходимое для умеренной жизни, древние русичи жили по законам природы. Как писал византийский историк П. Кесарийский, они «издревле живут в народоправстве, и поэтому у них счастье и несчастье в жизни считается общим делом». Отсюда такие черты русского народа, как широта натуры и открытость души, щедрость, готовность делиться тем, что он имеет. И в то же время – скромный образ жизни, умеренность в потреблении, обусловленные суровыми законами природы. Жажда наживы, торгашество, хапанье и накопительство никогда не являлись заметными чертами русского характера.

О чертах русского характера написано много – как друзьями русского народа, так и его недругами. Утвердилось мнение о загадочности русской души, русского характера и России как страны в целом.³ Главными ценностями жизни и лучшими чертами человеческой личности до конца XX века здесь были и у большей части населения пока еще остаются не золотой телец, индивидуализм и эгоизм, а ум, доброта, коллективизм и отзывчивость. Эти, а также отмечаемые всем миром приветливость, щедрость и гостеприимство россиян, их способность к пониманию и состраданию – проявления свойственные этому социуму гуманизма, коллективизма, человеколюбия и добродушия⁴. Естественно, что эти высокочеловеческие и высоконравственные качества русского народа стали факторами, притягивавшими к нему народы всего евразийского континента с такими же или близкими системами ценностей, способствовавшими образованию великого многонационального и многокультурного общества. Они же предопределили роль Российской цивилизации в предотвращении эрозии систем гуманистических ценностей человечества и замены их эрзац ценностями, порожденными обществами-бастардами. Россия отвергла католичество, инквизицию, схизму, не принимала участия в религиозных войнах, крестовых походах и сама избежала их, за исключением расколов, порожденных вначале заменой местных верований русичей, обусловленных явлениями родной природы, чужеземной верой, а затем нововведениями Никона со всеми вытекающими отсюда последствиями. Трудящаяся часть населения России всегда оставалась приверженной гуманистическим идеалам и коллективистским началам жизни. Здесь социальные законы всегда доминировали над законами физиологии. Неповторимую особенность русского общества лучше многих других понял один из создателей Германской империи, ее первый канцлер Бисмарк. Отвергая раздававшиеся в Германии призывы к войне с Россией, он писал: “Об этом можно было бы спорить в том случае, если бы такая война действительно могла привести к тому, что Россия была бы разгромлена. Но подобный результат даже и после самых блестящих побед лежит вне всякого

³ Вспомним, хотя бы знаменитые строки поэта и политика Ф. Тютчева. Прекрасно показан русский характер в одноименной повести Алексея Толстого.

⁴ См. подробнее об этом: Бороноев А. О. Основы этнической психологии. СПбГУ, 1991; Сикевич З. В. Русские: “образ” народа. СПб, 1996; Смирнов П. И. Моя Россия. СПб

сомнения. Даже самый благоприятный исход войны (с Россией – Д. М.) никогда не приведет к разложению основной силы России, которая зиждется на миллионах собственно русских... Эти последние, даже если их расчленить международными трактатами, так же быстро вновь соединятся друг с другом, как частицы разрезанного кусочка ртути. Это неразрушимое государство русской нации, сильное своим климатом, своими пространствами и ограниченностью потребностей...”.

К коллективистским относятся почти все коренные народы Африки и Азии. В их традициях человек рассматривается как всеобщность. Он неотделим от общества. «Человек – не остров», – говорят в Африке. Семья – основа общества. Отношения внутри семьи, народа и общества не являются случайными, искусственными или сверхъестественными, а глубокими, искренними, обогащающими каждого индивида. Отношения индивидов, обогащаемые отношениями родовыми и племенными, являются отношениями общественными, объективными, объединяющими людей. Здесь также не принято отрывать индивида от общества. По мнению африканцев, они образуют некое диалектическое целое⁵.

Ограниченность, умеренность потребностей, свойственная всем тысячелетним цивилизациям и культурам, являются факторами не ущербности и слабости, как утверждают апологеты гедонизма, а свидетельством примата духа над телом. Высшей целью приверженца буддизма считается просветление, мусульманина – благочестие и творение добра.

Великие цивилизации и культуры Востока сложились тогда, когда в Европе люди оставались еще в пещерах и ходили в шкурах. Исследователи справедливо отмечают, что все докапиталистические и посткапиталистические формации зарождались на Востоке. Здесь зародились все мировые религии, величайшие открытия человеческого ума. Капитализм является единственной формацией, к которой Восток переходил при огромном внешнем давлении Европы⁶. Она же навязала Востоку колониальный гнет и колониальные войны, веками грабила его народы и обрекла их на многовековую отсталость.

США и американское общество – незаконнорожденное дитя и воплощение крайне индивидуалистских черт западных обществ. Это – искусственное и чужеродное для Северной Америки социально-политическое образование, вроде нежеланного плода случайной связи ненавидевших друг друга существ, восставшее после взросления против своих родителей. Да и обществом, этносом североамериканцев можно считать лишь условно. Все здесь привнесено извне, искусственное.

Предки североамериканцев, убегая от бедствий и невзгод на своих исторических родинах, прибыли сюда в поисках счастья в XVII – XX веках. Нет слов, в абсолютном большинстве своем это были свободолюбивые, энергичные и решительные люди, ибо не каждому дано решиться на отправку за тридевять земель, на чужбину в поисках заветной Жар-птицы. Но поскольку страна, в которой они искали счастье, была заселена коренными народами, изначально объявленными пришельцами неполноценными и неравными себе, счастье для себя завоевывалось ими путем истребления коренного населения. Бегущие от притеснений в странах Европы «пилигримы» на новых землях сами превращались в жестоких завоевателей и кровавых притеснителей. В поисках счастья и благополучия для себя они объединялись в сообщества качественно нового, неестественного типа – в сообщества «искателей золота», «охотников на краснокожих», «охотников за скальпами», «покорителей дикого Запада». Человеческое в поведении этих лю-

⁵ Mbaya Etienne R. Genesis, evolucion y universalidad de los derechos humanos ente la diversidad de las culturas // Estudios de Asia y Africa, Mexico, # 102, pp. 40-42.

⁶ См.: История Востока. Т. 1. Восток в древности, М. 1997, с. 9-10.

дей все больше вытесняется звериным, они превращаются в стаи двуногих хищников с белой кожей, стремящихся уничтожить коренное население и осесть самим на его землях, в орды мародеров и грабителей. И лицемеров, поскольку члены этих орд и шаек творили свои жестокости под масками благочестивых христиан. И никаких моральных и нравственных норм, сдерживающих факторов, добродетели и сострадания. Никакой ответственности, верности взятым на себя обязательствам. Первому президенту США Д. Вашингтону принадлежат слова: «У США не должно быть постоянных союзников и обязывающих соглашений. У них есть только постоянные интересы». Начисто лишены они чувств признательности и верности союзникам и боевому товариществу, о чем говорят варварские бомбардировки ими своего вернейшего союзника и в Первой и во Второй мировых войнах – Сербии и поддержка противников в тех войнах – Боснии и Хорватии, слежка и подслушивания своих более чем верных союзников в других частях мира. Американцы добиваются своего не превосходством ума, не обеспечением преимуществ системе своих ценностей, не убеждением, а принуждением, прибегая к разным средствам давления, обманам, проникновению вовнутрь и попытками разлагать изнутри с применением самых коварных средств и истреблением соперников. Вспомним инструкцию главы ЦРУ А. Даллеса о методах разрушения советского общества. Опыт и последствия применения подобной тактики наглядно видны на примере Ирака, Афганистана и Ливии – стабильных стран с относительно высоким, по сравнению с другими странами регионов, жизненным уровнем. После «демократизации по евро-американски» их общества подверглись глубокой аномии и превратились в очаги нестабильности, разрухи, соперничества кланов и групп интересов и терроризма. США и их союзники уподобились в своего рода новых франкенштейнов, создающих монстров, с которыми они вынуждены затем бороться. Так были сотворены ими аль-Каида и Талибан, поддержаны «братья-мусульмане» в борьбе с режимом Х. Мубарака, которые оказались более привержены родным для них традициям, чем импортируемым США американским ценностям и, отстаивая свои ценности, вынуждены бороться с носителями неприемлемых для них ценностей, в том числе и со своими прежними хозяевами и покровителями. Теперь то же самое они пытаются повторить в Сирии – в другой, относительно стабильной до недавних пор стране с правительством, проводящим независимую международную политику.

«Можно было ожидать, – писал С. Хантингтон, – что после разгрома фашизма Восток и Европа, объединившись с Советским Союзом, будут совместно противостоять США и их экспансионизму.⁷ Но правящим кругам США удалось внушить Западу и части Востока страх перед коммунизмом и заставить их смотреть на США как на “ядерный щит” от угрозы “безбожного коммунизма”». Но чтобы стать партнерами США, нужно принять их правила игры и нормы жизни. Происходит усиленная американизация стран-партнерш США. Раньше происходила “вестернизация” некоторых стран (реформы Петра в России, заимствование европейских политических институтов и знаний Японией в середине XIX века, реформы в Турции в конце XIX в. и в Китае в начале XX в.). Но тогда это происходило под лозунгом “национальный дух – западные техника и знания”. “Мы примем у запада его машины, но не сердцем, а умом, – писал Р. Тагор. – Мы их испытаем и выстроим для них сараи, но не пустим их в наши дома и храмы...”⁸. Американизация же осуществлялась и осуществляется под лозунгом “американский дух – американское знание и американская культура”. В отличие от Европы, у которой действительно было что заимствовать в XVIII-XIX вв., в том числе и в области науки и культуры, США, сами

⁷ Хантингтон С. Если не цивилизация, то что? (Парадигмы мира после холодной войны // США: Экономика, политика, идеология. 1994, № 6, с. 73.

⁸ Тагор Р. Национализм. Пг., 1922, с. 51, 62.

живущие за счет других стран (выкачивание из них “мозгов”, сырья, энергоносителей и т.д.), не могут предложить миру ничего созидательного, а только лишь разрушительное и разлагающее: жажду наживы, жестокость и цинизм, аморальность, коррупцию, наркоманию, преступность. Одними из первых это поняли японцы, которые, начиная с 70-х гг. XX века, отказываются от американизации и проводят курс на “азиатизацию”, суть которой состоит в восстановлении контактов с азиатскими странами, пропаганде уникальности единой “азиатской цивилизации”, естественно, во главе с самой Японией, противоположной европейской, “евразийской дипломатии”⁹ и т. д.

Американизация мира стоит и за так называемыми “новым мировым порядком”, “глобализацией”, “единым миром”, “естественным лидером” которого правящие круги США провозглашают самих себя. По их замыслу, итогом всего должно стать торжество единой универсальной культуры, на статус которой претендует так называемая англо-американская культура. Куда денутся другие, классические культуры, мировые религии, в том числе Буддизм и Ислам, не приемлющие аморализм и вседозволенность? Захотят ли народы с тысячелетними традициями растворяться в этой “новой” культуре?— об этом даже нет и речи. Им также объявляется война под лозунгами борьбы с “нецивилизованностью”, с исламским фундаментализмом. Вместе с классическими цивилизациями и культурами должны исчезнуть и связанные с ними системы социальных и моральных ценностей.

Поскольку в мире существуют тысячи обществ (гражданских, политических, национально-этнических, религиозных, культурных и т. д.), каждое из них в той или иной форме сотрудничает со всеми остальными, оказывает на них определенное влияние, стремится к доминированию или вынуждено подчиняться. “Когда одно общество возвышается над другим, непосредственно осуществляя воздействие на него, на входящие в него социальные группы, равно как и на отдельных граждан, то, очевидно, имеет место их слияние, – пишут французские социологи политики Р. Пенто и М. Гравитц. – Когда одно из обществ соглашается в общей и постоянной форме проводить в жизнь решения, принятые другим обществом, предписывающие ему не входить в контакт с каким-либо третьим обществом, то такое общество тем самым утрачивает свою независимость и право на самостоятельное политическое существование. И, наконец, когда общество соглашается по ряду отдельных пунктов с директивами, исходящими от другого общества, не возлагая на себя общие и постоянные обязательства, оно, несомненно, находится под угрозой утраты своей независимости”¹⁰.

Каждое общество идеализирует, чтит и воспеваает присущее ему и критически относится к ценностям (обычаям и традициям) других обществ, стран и народов. Споры о том, что лучше и прогрессивнее: индивидуалистские общества или коллективистские, – бесполезны. Двухвековой жизнью, историей, культурой и традициями США обусловлены индивидуализм, частная собственность, борьба и соперничество индивидов. Историей обществ Востока, в том числе и России, их культурой, традициями обусловлено приоритетное отношение к коллективизму, содружеству, высокой духовности. Они оптимальны и для них, лучше подходят для их жизни. Видимо, не только для них. Арнольд Тойнби, исследовавший все известные цивилизации, считал Россию с ее многонациональной и гармонически развитой культурной “моделью мира”¹¹.

9 Подробнее об этом см.: Япония и глобальные проблемы человечества. / Отв. ред. В. Б. Рамзес. М., 1999. С. 27, 260-263

10 Там же, с. 119.

11 См.: Проблемы истории мировой культуры. М., 1974. с. 60.

Далеко не случайно и то, что классические общества первыми восприняли коммунистическую теорию общественного развития и приступили к ее практической реализации. Она соответствует их коллективистскому духу и обеспечивает их более или менее гармоничное развитие в согласии с историческими, национальными и культурными традициями народов. Отсюда и очевидные результаты этой деятельности. Во все мирные годы народной власти среднегодовые показатели роста экономики были самыми высокими в мире. Во все странах, руководившихся этой теорией, был достигнут один из высочайших уровней образованности населения. Почти в два раза увеличилась средняя продолжительность жизни, достигнут один из самых высоких в мире интеллектуальных потенциалов народа. Даже западные политологи и социологи, весьма далекие от симпатий к коммунизму, анализируя сегодня итоги мирового развития, делают вывод о превосходстве биполярного мира, олицетворяемого социализмом и капитализмом¹².

Человечество теперь с каждым пройденным днем все отчетливее осознает, какую потерю оно понесло. Трагические для человечества последствия будут значительно усугублены в результате замены арабской, индийской, китайской и других классических систем ценностей системами ценностей стран Запада – их многовековых колониальных поработителей.

Коль скоро в мире существуют тысячи социумов со своими системами ценностей, необходимо считаться и уважать право каждого из них разделять те или иные экономические, социальные, политические, духовные и т.д. взгляды и не навязывать им свои. Воспевать свою культуру следует не как лучшую в мире, а как наиболее полно отвечающую образу жизни своего народа, помня при этом, что образу жизни других народов соответствуют другие культуры. И взаимодействовать они должны не навязчиво, а добровольно. Стремление к этому должно стать одной из основ нового мирового порядка.

Мутагиров Джамал Зейнутдинович,
доктор философских наук,
профессор кафедры международных политических процессов
факультета политологии СПбГУ

¹² Albott Cleason. Totalitarianism. The Inner History of the Cold War. Oxford Univ. Press. 1995. P. 3.

И.А. Османова

Принцип пророчества и природа чудес в построениях мутакаллимов

Му‘тазилитское¹ учение, возникшее в рамках калама², целиком и полностью появляется из идейного устремления придать разумные основания догматике ислама. В отличие от фаласифа (философов), сторонники калама, – мутакаллимы³, «неизменно признавали превосходство арабского языка (как языка откровения) и мудрости мусульманского писания над греческим языком и греческой философской мыслью»⁴. Формируя свое учение в рамках ислама, му‘тазилиты построили независимую систему взглядов на объективный мир и место человека в нем, в частности, органичное философско-религиозное мировоззрение, во многом определившее дальнейшее развитие исламской религиозной мысли. Кроме того, они создали свою гносеологическую систему, непохожую на остальные, и потому заслужившую особое к ней внимание со стороны философов, историков и религиоведов. Вместе с тем, представляет значительный интерес концепция морально-этических норм му‘тазилитов, в основе которой лежит учение о благе, добре, зле и воздаянии, проблеме теодицеи. Не оставили без внимания му‘тазилиты и вопрос о пророческой миссии Мухаммада.

В ортодоксальном исламе принцип пророчества (нубувва) тесно связан с учением о Священном Писании. Согласно этому принципу, пророки высшего звания именуются посланниками (русул), каждый из которых был отправлен к определенному народу в свое время, и если люди отвергали посланника, то на них незамедлительно обрушивался божий гнев. Простых пророков (набийй – ед. ч., ’анби йа’ – мн.ч.) было больше, чем посланников, как правило, они продолжали проповедь посланников.

Ислам считает высшими из числа пророков-посланников прославленные библейские фигуры: Адама (Адам), Ноя (Нух), Авраама (Ибрахим), Моисея (Муса), Иисуса Христа (’Иса ал-Масих⁵); вместе с тем, к ним добавлены доисламские персонажи Шу‘айб, Худ и Салих, а также ветхозаветные (Лот – Лут, Иов – Айуб, Аарон – Харун, Давид – Дауд, Соломон – Сулайман, Илия – Илийас, Исаак – Исхак, Иаков – Йакуб, Иона – Йунус) и новозаветные пророки (Захария – Закарийя, Иоанн Креститель – Йахйа, дева Мария – Марйам⁶). Последний из пророков, в суннитской традиции, Мухаммад – дверь пророчества (баб ан-нубувва) и печать пророков (хатим ал-’анбийй йа’).

Надо отметить, что с самого начала существовала разница между Мухаммадом, кахинами и аравийскими пророками. Отличие носило принципиальный характер, который соответствовал разнице «между поименно названными библейскими “письменными пророками” и их анонимными, шаманствующими предшественниками, которые, впрочем, звались так же, как и они, –

1 Основателем школы му‘тазилитов считается ученик Хасана ал-Басри (642-728) – Васил ибн ‘Ата’ (700-749). Последний отделился от своего учителя и основал свою школу, получившую название «отделившиеся», «ушедшие» (ал-му‘тазила).

2 Калам букв. с арабского «слово», «речь».

3 Первоначально мутакаллим (букв. «говорящий», «оратор») в теологическом словоупотреблении означало лицо, выбирающее какое-нибудь религиозное положение или спорный догматический вопрос, как предмет диалектического обсуждения и разбора, и обставляющее его формулировку спекулятивными доказательствами. Позже значение этого термина расширяется и применяется для обозначения лиц «делающих предметом обсуждения догматы, религиозным сознанием воспринимаемые, как истины, не подлежащие обсуждению; они говорят о них, рассуждают, формулируют их таким образом, чтобы сделать их приемлемыми и для людей мыслящих». (Гольдциер И. Лекции об исламе. С. 91-92).

4 Кныш А.Д. Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия // Ишрак: ежегодник исламской философии. М., 2011. № 2. С. 463.

5 Из древнееврейского Машиах, т.е. Мессия, помазанник.

6 Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках. Л., 1966.С. 74.

невиим»⁷. Если прорицатели говорили от имени бесцельной и безликой судьбы, то Мухаммад, как и библейские пророки, говорил от имени стоящего над природой трансцендентного личного Бога-вседержителя, именующего себя «Господином миров», «Владыкой Судного дня» и выражающего прямую заинтересованность в социальном и природном порядке⁸. Мухаммад не был единственным в Аравии VII в. человеком, объявившим себя пророком. Как и Мухаммад, другие пророки вещали от имени единого и всемогущего Бога и были связаны с определенными политическими движениями. Свою же пророческую миссию Мухаммад понимал как явление мировое, а не локальное, стремясь к тому, чтобы его новая община (умма) росла постоянно и безгранично⁹.

Строго говоря, миссия Мухаммада заключается в предупреждении о грядущем Страшном суде людей, которые получают вознаграждение или понесут наказание. В Коране содержится много предостережений, оказавших большое влияние на характер миссии пророка Мухаммада. Вне сомнений, она носила религиозный характер. Однако развернувшиеся события в Мекке потребовали от Мухаммада политической решимости. Он полагал, что тяжесть власти была наложена на него Богом, ведь Бог сказал ему: «Сноси с терпением речи их и прославляй Господа твоего перед восходом солнца и перед закатом его» (50:39)¹⁰.

Позиция му‘тазилитов сводится к тому, что разумом можно понять природу чудес и миссию пророка. Они утверждают, что один из универсальных нравственных принципов, понятных для всех разумных людей, таков: человек должен избегать того, что вредно для него самого, и стремиться к тому, что полезно для него самого. Но, как указывают аш‘ариты, “может случиться, что вы терпеть не можете того, что лучше для вас; и может случиться, что вы полюбите то, что хуже для вас; Бог знает, а вы не знаете” (2:216)¹¹. За свои поступки человек заслуживает наказания или награды, по крайней мере, таков исходный принцип му‘тазилитов, который наталкивает нас на размышления о будущей жизни, чего мы заслуживаем – наказания или вознаграждения. Подобные мысли имеют отношение ко всем формам нашего бытия, и с помощью разума, как утверждают му‘тазилиты, мы можем получить знание, что есть всемогущее и всезнающее бытие, перед которым следует преклоняться и от которого идет наказание или вознаграждение.

Почему бы Богу не поместить человека сразу в рай ради его нравственной чистоты? Тогда отпадет необходимость приобретения еще большей награды. Выходит, что люди, наделенные разумом, состязаются и соревнуются между собой для получения вознаграждения. Однако в этом вопросе происходит некий отбор. Не каждого человека Бог наделяет просто разумом, существует нечто большее. Обычные люди могут совершать нравственные поступки и избегать непристойных. Чтобы человеку понять, как вести себя должным образом и избегать зла, Бог посылает на землю пророков, чтобы они рассказали людям о возможных будущих наградах и наказаниях, ожидающих их в загробной жизни. Именно с этой целью на землю отправляются пророки, которые передают законы и налагают обязанности, помогая нам в нашем устремлении поступать правильно, а значит, заслужить от Бога более высокую награду.

Однако, как считает оппонент му‘тазилитов ал-Аш‘ари, нельзя остановиться на разуме,

7 Султанов Р.И. Об изучении начальной стадии ислама // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987. С. 135-154. С. 145.

8 Пиотровский М.Б. Мухаммад, пророки, лжепророки, хаины // Ислам в истории народов Востока. М., 1981. С. 15.

9 Пиотровский М.Б. Пророческое движение в Аравии VII в. // Ислам. Религия, общество, государство. М., 1984. С. 19-22

10 Коран. Перевод с арабского и комментарии выполнены Д.Н. Богуславским. 2-е издание. Стамбул, 2002. См.:73:10

11 Коран.

ведь определить, как должно поступать без помощи откровения, можно лишь примерно, ведь наши нравственные принципы исходят из заповедей и запретов Бога, и нас ожидает награда или наказание в зависимости от того, действуем ли мы в соответствии с божьей заповедью или нарушаем ее. Понять, что хорошо и что дурно, можно, лишь приняв откровение, в котором Бог дает свои заповеди и запреты, описывает конечную цель человека (обретение радости в загробной жизни) и объясняет, что для достижения этой цели необходимо повиноваться заповедям Бога. Да, несомненно, использование разума очень важно, но его возможности ограничены, он позволяет нам понять только источник и природу откровения, а затем необходимость подчиниться божьей власти¹².

Предназначение разума, по их представлениям, заключается в его этической функции различения обязательного (ваджиб), добра (хасан) и зла (кабих). Эти понятия определяют наши действия и заложены в них. Добро как универсальная и абсолютная ценность, в то время как сами по себе добро и зло – объективные категории, которые не только не зависят от воли Бога, но и «противостоят» ему, его божественному предопределению. Более того, человек может и должен быть как вознагражден, так и наказан без соотнесения с божественным предопределением. Стало быть, в выборе между добром и злом человек и Бог имеют одинаковые права, что, по сути, уравнивает их. Отсюда следовал другой вывод, что Бог по своей сущности представляет только доброе начало, тогда как зло – неестественное состояние для него, следовательно, Он может и должен творить только добро. Ограничение божественной свободы воли приводило к следующему: «Кто сделал доброе дело, тому воздастся вдесятеро; а кто сделал злое дело, тому воздается равным. Они не будут притесняемы» (Сура 6 «Стада»: 160)¹³. Бог обещает и наказывает, воздает и карает¹⁴.

О принципе пророчества шиитский теолог аш-Шариф ал-Муртада (966/967–1044) в му‘тазилитском трактате аз-Захира фи ‘илм ал-калам (Сокровище в науке калам) говорит следующее: в арабском языке расул выступает в качестве отправителя, передатчика, предвестника, значение которого обусловлено способностью передающего. Слово расул, по его мнению, «передает значение абсолютного повстанца (‘асин)¹⁵, избранного Богом за непокорность»¹⁶. Говоря о понятии набийй (пророк), автор указывает на семантические связи. «Хамзованное наби’ в арабском языке ведет происхождение из сообщений (анба’) и шиитских преданий (ахбар); имеющий ташдид без хамзы набийй относится к «возвышению» (риф‘а) и «высокому положению» (‘улувв ал-манзила) и принят от слова нубувва. Не запрещается давать описание слову расул (посланник) через набийй с хамзой или без, потому что в совокупности, по смыслу, они общие»¹⁷.

«Древнейшие наделяли этим словом тех людей, – продолжает ал-Муртада, – кто обладал этим качеством [силой – И.О.] из людей, не считая того, что им были наделены ангелы»¹⁸. «Опущение хамзы¹⁹ в слове набийй имеет значение нести миссию (рисала), так как значение

12 См.: Лимэн О. Введение в классическую исламскую философию. М., 2007. С. 190-191.

13 Коран.

14 Гольдциер И. Лекции об исламе. СПб, 1912. С. 97-98.

15 От арабского корня ‘аса «восставать», «бунтовать»; «не повиноваться»

16 аш-Шариф ал-Муртада. аз-Захира фи ‘илм ал-калам. (Сокровище в науке калам). Под ред. А. ал-Хусайни. Кум, 1990. С. 322

17 Следует отметить, что слово набийй не используется по отношению ни к одному из посланников арабской традиции, таким как Худ или Салих; применяется же оно только к лицам, упомянутым в Ветхом или Новом Завете (Белл Р., Уотт У.М. Коранистика: введение. М.-СПб, 2005. С. 40)

18 аш-Шариф ал-Муртада. аз-Захира фи ‘илм ал-калам С. 323.

19 Опущение хамзы, или гортанной смычки являлось характерной особенностью мекканской речи, что впоследствии повлияло на орфографию Корана. Р. Белл предполагает, что, возможно, будет правильным утверждать, что Коран был ниспослан на мекканском варианте литературного арабского языка (Белл Р., Уотт У.М. Коранистика: введение. С. 103)

слова набийй без хамзы, близко тому, как мы говорим посланник (расул)²⁰».

В связи с этим, пожалуй, стоит упомянуть о диспуте мусульманских ученых, споривших о том, чье положение было выше – расул или набийй? Должен ли каждый пророк быть посланником или наоборот?²¹ Как отмечает Р.Белл, для изучения самого Корана эти различия несущественны, ибо набийй используется только по отношению к тем, кто связан с иудейско-христианской традицией, продолжателем и реформатором которой считался и Мухаммад²².

Приступая к анализу понятия благой пророческой миссии (рисалат) до пророка Мухаммада, му‘тазилитский автор берётся за тезис, согласно которому Бог должен был посылать пророков для людей. Бог не может отклониться и отменить необходимое знание²³. Признавая за человеком свободу воли в своей деятельности, он совершенно ясно разрешает вопрос «оправдания Бога». В результате этого человек как творец своих поступков несет ответственность перед Богом. Из этого чисто му‘тазилитского положения закономерен вывод: Бог необходимо должен быть справедлив. И всё, что создает Бог, обусловлено требованиями справедливости. Он не может уклониться от своей обязанности, быть несправедливым по отношению к человеку. Он должен даровать ему блаженство. Поэтому, говорит ал-Муртада, пророческая миссия и необходимость чудесной составляющей в ней вменяется Аллаху в обязанность, и он отправляет посланника для доказательства «размышляющим», в то время как «посланник не становится шариатом [законом – И.О.] для них²⁴». Данная точка зрения идет со ссылкой на учение басрийского авторитета му‘тазилитов Абу ‘Али ал-Джубба’и.

Впоследствии суннитский богослов и суфий Абу Хамид ал-Газали (1058-1111) опровергнул му‘тазилитское положение о том, что действия Бога ни в коем случае не являются необходимыми. Ал-Газали, «сыграл роль примирителя, подобно той, которую Ашари [Абу-л-Хасан ал-Аш‘ари – И.О.] сыграл в области схоластики»²⁵. Он считал действия Бога просто возможными, словно Он мог бы поступить по-другому, для Него не является необходимым как-либо интересоваться благосостоянием людей, вознаграждать их терпение или наказывать их непослушание, Он не обязан посылать пророков, и если Он их не посылает, это не значит, что Он зол²⁶. Он писал: «Сомнение же в пророчестве может иметь место либо относительно его возможности, либо относительно его существования и реальности, либо относительно его осуществления в каком-либо определенном индивидуе»²⁷.

Видный представитель басрийской школы калама Абу Хашим признавал, что миссии пророков могут быть обязательными и необязательными. Необязательная миссия может быть благой, когда Аллах отправляет пророка без шариата ради распространения и внедрения знания. Далее он говорит, что пророк хранит для нас божественную милость, доброту (лутф) и благо (маслаха). «Допускается также, что Бог отправляет того, о ком мы хорошо осведомлены, невзирая на наказание восставших. Пока у нас нет знания, пророк прибывает на землю, уже пожертвовав за нас собою (истифадна минху)»²⁸.

20 аш-Шариф ал-Муртада. аз-Захира фи ‘илм ал-калам. С. 323.

21 См.: Wensinck A.J. The Muslim creed. Cambridge, 1932.

22 Белл Р., Уотт У.М. Коранистика: введение. С. 40-41.

23 Там же. С. 323.

24 аш-Шариф ал-Муртада. аз-Захира фи ‘илм ал-калам. С. 323-324.

25 Массэ А. Ислам. Очерк истории. М., 1982. С. 130

26 Лимэн О. Введение в классическую исламскую философию. С. 181-182.

27 ал-Газали Абу Хамид. Избавляющий от заблуждения. Перевод с арабского А.В. Сагадеева // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана (VII-XII вв.) с приложением избранных философских произведений Фараби, Газали и Маймонида. М., 1960. С. 211-266. С. 250.

28 аш-Шариф ал-Муртада. аз-Захира фи ‘илм ал-калам. С. 324.

Высказывания о смысле миссии (ал-ба‘са) пророка Мухаммада утверждаются за счет принципа пророчества, который включает в себе познание воздаяния ради осуждения пользы. Потенциальное действие не заслуживает воздаяния. Никто не имеет права определять смысл миссии – к такому умозаключению приходят му‘тазилиты. Поскольку призвание (послание) Мухаммада (рисала) достойно его предшественников. Именно как обязательство воспринимает Аллах отправление пророков на землю. По крайней мере, собственно так му‘тазилиты интерпретировали суру 16:9, в которой говорится, что «на Боге лежит указание пути»²⁹. Совершенно необходимым и обязательным актом для Аллаха является божественная милость, благодаря которой Он проявляет себя через пророков. Это представление тесно связано с другим, не менее важным понятием, как наилучшее (аслах). С му‘тазилитской точки зрения, Бог обязан указывать человеку прямые и явные пути к благу (салах). Человек вправе сам лично решать – принимать ему от Бога или нет указанный путь. Выходит, что Бог не имеет свободы по отношению к свободному человеку.

Более поздний богослов-му‘тазилит, опираясь главным образом на авторитет му‘тазилитских ученых, Джар Аллах аз-Замахшари в трактате Китаб ал-минхадж фи усул ад-дин (Путь в основы религии)³⁰, говорит, что посланники прибывают только в том случае, когда их отправка более чем приемлема (благоприятна) для разума. При этом для разума необходимы два условия: известность и неизвестность. «В первом случае осознание миссии посланников будет подобно познанию Аллаха, в этом случае ученые поступают согласно справедливости и единобожию, а посланники поучают как разумные проповедники, так как нет ничего для них тайного. При втором условии миссия посланников подобна законам, либо подобна тому, например, когда врач знает, что больной поправится, а для больного это неведомо»³¹.

Высказывая общему‘тазилитские воззрения по этому поводу, он продолжает: «Если Аллах нарушал обычай (‘адат) во времени, то только в момент возложения (таклиф), в частности, в надлежащий момент утверждения Им пророчества, именно по этой причине стало известно о пророчестве, что явилось его подтверждением. И поэтому сказал (ответил) фараон Мусе: “Если ты явился с чудесами, покажи нам их в удостоверение правды своих слов”³²; тогда ответил ему пророк: “О, господи, поистине я истинный пророк”; тогда сделал он то-то и то-то³³, ответив ему в положении посланника царя: “Поистине, я твой посланник, меня опоясали твоим мечом (облекать властью)”; тогда его опоясали (этим действием было признано подтверждение его слов) в знак подтверждения (удостоверения правды) его слов»³⁴.

Вслед за тем поднимается вопрос о допущении грехов пророками. Вердикт таков: «Пророкам (да будет мир над ними!) запрещается поступать дурно в положении (состоянии) пророчества и в том, что предшествовало ему, а также запрещаются им как большие грехи, так и малые»³⁵. Тогда как хашавиты³⁶ и сторонники предания (асхаб ал-хадис) допускают большие грехи, кроме

²⁹ Коран.

³⁰ аз-Замахшари Джар Аллах. Китаб ал-минхадж фи усул ад-дин (Путь в основы религии). Под ред. С. Шмидтке. Бейрут, 2007.

³¹ Там же. С. 67.

³² Коран 7:106.

³³ Моисей бросил свой посох, который обратился в змею; вынул свою руку, которая стала белою; он поглотил жезлы ученых чародеев (Коран 7:107, 108, 117).

³⁴ аз-Замахшари Джар Аллах. Китаб ал-минхадж фи усул ад-дин. С. 66-67.

³⁵ аш-Шариф ал-Муртада. аз-Захира фи ‘илм ал-калам. С. 337-338.

³⁶ Либо хашавиты (от хаша букв. «наполнять», «начинять»), т.е. те, кто наполняет свою речь подлинными или апокрифическими хадисами. По словам С.М. Прозорова, этот термин часто употребляется в ересиографической литературе как обидное, оскорбительное прозвище: люди, говорящие необдуманно, опрометчиво, позволяющие вольное и демагогическое истолкование высказываний и поступков пророка Мухаммада. В VIII в. это название закрепилось за теми сторонниками предания (асхаб ал-хадис), которые допускали антропоморфические выражения, признавали вечность буквы Корана и божественное предопределение (аш-Шахрастани М. Книга о религиях и сектах. Ч. 1: Ислам: Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. М., 1984. С. 202).

лжи, в состоянии (положении) пророчества, покуда они разрешают всё до пророчества.

Переходя к вопросу о чуде, стоит упомянуть о том, что на протяжении некоторого времени ниспосланные Мухаммаду откровения хранились только в памяти людей, первых мусульман. Известно, что это было обыкновенной практикой, по большей части, для устной культуры. Между тем, представляется установленным, что значительная часть Корана была зафиксирована еще при жизни Мухаммада. При этом данный установленный факт вызывал большие трудности, связанные со спором между христианами и представителями других вероисповеданий. Собственно полемизирующая сторона требовала доказательств, которые бы указывали на чудо в жизни пророка. В соответствии с этим, оно бы заверило его притязания на пророчество. Отвечающая сторона – мусульманские богословы – убеждали, что таким чудом был Коран³⁷. Пытаясь усилить чудесную природу Корана, они уверяли, что Мухаммад не умел ни читать, ни писать. Это положение стало догмой для мусульман.

Му‘тазилиты полагали, что му‘джиза (чудо, публично совершаемое пророком в подтверждение своей миссии) лежит за пределами человеческих возможностей, и потому совершается непосредственно Богом. Они видели в му‘джиза подтверждение истинности пророческого откровения, что в равной степени доказуемо и рациональным путем. Большинство аш‘аритов также признавали му‘джиза как необходимое условие пророческой миссии. Его обязательными признаками они считали: а) предварительный вызов, который пророк бросает «аудитории» (тахадди); б) его уверенность в том, что му‘джиза осуществится; в) публичное совершение му‘джиза. Многие авторы подчеркивали качественное превосходство му‘джиза над карама (сверхъестественное деяние), в частности, «неподражаемость» и «неповторимость» му‘джиза. В целом считалось, что публичное чудотворство со смертью последнего пророка, Мухаммада, прекратилось навеки³⁸.

Аз-Замахшари говорит: «Считается, что чудо Мухаммада заключено в Священном Коране и в прочем, как-то: раскалывание луны (иншикак ал-камар), прославление (восхваление) камней (тасбих ал-хаса), тоска (стон) пня (ханин ал-джиз‘), насыщение едой народа из походной пищи и утоление их жажды небольшим количеством воды, его сообщение о будущем, потустороннем мире (ихбараху би-л-гуйуб)»³⁹. Чудо Корана, продолжает он, в неподражаемости (и‘джаз) его аятов, стихов. «И никогда этого не сделаете»⁴⁰, «это собрание будет рассеяно»⁴¹ «чтобы возвысить её [истинную религию – И.О.] над всеми другими вероисповеданиями»⁴².

Му‘тазилиты утверждали, что Коран был составлен во времена Мухаммада, во все времена его изучали и заучивали. Первыми, кто заучивал Коран наизусть, были сподвижники Мухаммада (сахаба). Из сподвижников Мухаммада, кто закончил изучение Корана при Мухаммаде, был Ибн Мас‘уд (ум. 653)⁴³, прочитавший несколько раз Коран. Коран, собранный ‘Усманом, не заслуживает доверия, так как он был изменён⁴⁴. Наконец, оппоненты му‘тазилитов обвиняли их в сомнении и критике догмата о сотворенности Корана, а также в покушении на божественную

37 См. в Коране 10:38-39, 11:13-16, 28:49.

38 Ислам. Энциклопедический словарь. С. 168

39 аз-Замахшари Джар Аллах. Китаб ал-минхадж фи усул ад-дин. С. 68.

40 Коран. 2:24.

41 Коран. 54:45.

42 Коран. 9:33.

43 Как известно, он был слугой Мухаммада, в конце своей жизни он жил в Куфе, где стал одним из авторитетов в богословских вопросах, которые всегда его занимали. Как отмечает Р. Белл, не последнюю роль играла его близость к пророку. Кроме этого, есть явные доказательства на то, что в редакции Корана Ибн Мас‘уда отсутствовали две последние суры (113, 114) или как их принято называть му‘авизатан (взывающие к Богу о защите). Ввиду их заклинательного характера, они больше походили на молитвы, собственно, это и послужило основанием не включать их в Коран (Белл Р., Уотт У.М. Коранистика: введение. С. 58-59).

44 аш-Шариф ал-Муртада. аз-Захира фи ‘илм ал-калам. С. 363.

сущность Корана, отклоняя значение божественного откровения, переданного устами пророка. Они дерзнули заявить, что стиль Корана всего-навсего результат литературного таланта пророка, который пользовался рифмованной прозой и употреблял «ужасные образы», чтобы оказать на слушателей особое воздействие и убедить их в истинности своих слов⁴⁵. Бесспорно, подвергая сомнению представление о Коране как о чуде, подтверждающем пророческую миссию Мухаммада, мутакаллимы делали основные догматы ислама более защищенными. Они не ставили под сомнение возможность пророчества и осуществление его в Мухаммаде. Только в своем конечном развитии оправдывают му‘тазилиты название «свободомыслящих в исламе», которое дал им цюрихский профессор Хайнрих Штайнер в 1865 г. «Их исходный пункт, – отмечает И. Гольдциер, – лежит в религиозных мотивах, <...> первоначальные стремления му‘тазилитов несколько не клонились к тому, чтобы освободить себя от неудобных стеснений или затронуть строгоортодоксальное мировоззрение»⁴⁶.

Османова Ирина Андреевна,
научный сотрудник Государственного музея истории религии

45 Фильштинский И.М. Арабская литература в средние века. Арабская литература VIII-IX веков. М., 1978. С. 35

46 Гольдциер И. Лекции об исламе. С. 92.

О.С. Павлова

Гражданская и конфессиональная (исламская) идентичность в современной России: аспекты совместимости

В современных условиях российского нациестроительства и формирования общероссийской национальной идеи возникает проблема позитивной совместимости государственно-гражданской, этнической и религиозной (конфессиональной) идентичности. Наиболее актуальна эта проблема в контексте ислама, так как, по мнению исследователей, не всегда гладко протекает процесс интеграции мусульманских народов в единую российскую гражданскую общность.

С целью изучения специфики совместимости конфессиональной, этнической и гражданской идентичности двух российских этносов, исповедующих ислам, нами с 2007 по 2013 год проводилось социально-психологическое исследование, направленное на изучение специфики социальной идентичности чеченцев и ингушей. Всего в исследовании приняли участие 508 чеченцев и 478 ингушей, проживающих на родине (в Чеченской Республике – 380 респондентов и Республике Ингушетия – 366 респондентов) и тех, кто проживает в Москве и Санкт-Петербурге (128 чеченцев и 112 ингушей). Возрастной состав выборки был представлен двумя группами респондентов: респонденты от 18 до 25 лет – 311 чеченцев, 296 ингушей; респонденты возрастной группы старше 25 лет – 197 чеченцев, 182 ингуша. Гендерный состав выборки распределился следующим образом: ингуши: 162 мужчины, 316 женщин, чеченцы: 158 мужчин, 350 женщин. Для изучения структуры социальной идентичности использовались следующие методики: тест Куна-Макпартленда «Кто Я?», неоконченные предложения (авторский вариант), опросник (авторский вариант). Распределение ответов было получено с помощью статистического пакета SPSS for Windows 18.0.

Ответы респондентов на тест «Кто Я» позволил определить, в каких категориях чаще всего описывают себя вайнахи¹.

Таблица 1

Идентификационная матрица по тесту «Кто Я» (в %)

№ п/п	Идентификационные категории	Ингуши	Идентификационные категории	Чеченцы
1.	Профессия, учеба	70,7	Семья	64,6
2.	Семья	69,9	Профессия, учеба	63,4
3.	Этническая идентичность	67,4	Этническая идентичность	62,6
4.	Религиозная (конфессиональная) идентичность	59,4	Религиозная (конфессиональная) идентичность	46,9
5.	Позитивные личностные характеристики	55,6	Позитивные личностные характеристики	35,8
6.	Друг	44,8	Пол	35,0
7.	Пол	32,2	Друг	33,5
8.	Человек	28,5	Человек	24,8
9.	Личность	26,4	Личность	20,9
10.	Сосед, соседка	19,7	Сосед, соседка	16,5
11.	Патриотизм	16,3	Патриотизм	11,8

¹ Вайнахами называют себя чеченцы и ингуши, т.к. они принадлежат к нахской языковой группе и имеют много общего в своем историческом развитии, языках, культуре. Вайнахи (чеч., инг.) – дословно «наши люди». Термин введен З.К. Мальсаговым в 20-х годах XX столетия для обозначения чеченцев и ингушей. См. Павлова О.С. Ингушский этнос на современном этапе: черты социально-психологического портрета. М., 2012. С. 334.

№ п/п	Идентификационные категории	Ингуши	Идентификационные категории	Чеченцы
12.	Негативные личностные характеристики	15,9	Государственно-гражданская идентичность	11,8
13.	Хобби	10,9	ФИО	6,7
14.	Государственно-гражданская идентичность	10,0	Региональная идентичность	5,9
15.	Спорт	8,4	Негативные личностные характеристики	4,7
16.	Индивид	8,4	Индивид	3,9
17.	ФИО	7,9	Представитель своего тайпа ¹ или тукхума ²	3,5
18.	Вымышленные характеристики	5,9	Вымышленные характеристики	3,1
19.	Индивидуальность	5,4	Спорт	3,1
20.	Домохозяйка	3,8	Хобби	2,4
21.	Представитель своего тейпа ³	2,9	Возраст	2,0
22.	Региональная идентичность	2,9	Житель планеты Земля	2,0
23.	Возраст	1,3	Горец-горянка	1,6
24.	Горец-горянка	0,8	Индивидуальность	0,8
25.	Национализм	0,8	Знак зодиака	0,8
26.	Знак зодиака	0,8	Домохозяйка	0,4
27.	Житель планеты Земля	0,8	Национализм	0,4
28.	Вайнах	0,8	Дитя войны	0,4
29.	-	-	Вайнах	0,4
30.	-	-	Кавказец	0,4

1. Тайп (чеч.) – от арабск. «тайфа» – кровнородственный союз. «Чеченский тайп – это не классический род, а братство – ассоциация родственных и неродственных (социальных) групп, объединенных едиными социальными, экономическими интересами и мифологическим родством». В современной Чечне 282 тайпа. См.: Натаев С.А. Тайп как форма социальной организации // Чеченцы / отв. ред. Л.Т. Соловьева, В.А. Тишков, З.И. Хасбулатова. М., 2012. С. 288-289, 294.

2. Тукхум (чеч.) – от иранск. «tohum» – «семья». Чеченский тукхум – это «союз родов, объединившихся во фратрию по своему территориальному диалектологическому единству. Это своего рода военно-экономический союз определенной группы тайпов, не связанных между собой кровным родством». В Чечне насчитывается девять тукхумов. См. Мамакаев И.А. Чеченский тайп (род) в период его разложения. Грозный, 2009. С. 18.

3. Тейп (инг.) – от арабск. «тайфа» – кровнородственный союз. Современный ингушский тейп – это кровнородственное объединение, в котором соблюдаются принципы экзогамии, т.е. запрет на вступление в брак с представителями своего тейпа. В современной Ингушетии около 130 тейпов. См. Павлова О.С. Ингушский этнос на современном этапе: черты социально-психологического портрета. М., 2012. С. 55, 62.

Как видно из табл.1, чаще всего вайнахи себя описывают в категориях профессии, учебы и семейно-родственных связей. А также в категориях этнической и религиозной идентичности. Это было характерно и для довоенной Чечено-Ингушетии, где люди «больше идентифициро-

вали себя по профессиональным и поколенческим группам, по семейным и дружеским связям, а уже потом по этническим и религиозным»².

На особенностях этнической, религиозной и государственно-гражданской идентичности вайнахов остановимся подробнее.

Таблица 2

Особенности этнической, религиозной и гражданской идентичности респондентов

Респонденты	Этническая идентичность		Религиозная (конфессиональная) идентичность		Государственно-гражданская идентичность	
	% указавших ЭИ (от общего числа респондентов)	Из них % указ-х ЭИ на 1-5 месте	% указавших РИ (от общего числа респондентов)	Из них % указ-х РИ на 1-5 месте	% указавших ГГИ (от общего числа респондентов)	Из них % указ-х ГГИ на 1-5 месте
Чеченцы	62,6	86,2	46,9	77,3	11,8	51
	В 63,8% ответов этническая и религиозная идентичность слиты					
Ингуши	67,4	79,5	59,4	65,2	10	29,2
	В 41,8% ответов этническая и религиозная идентичности слиты					

Из табл. 2 видно, что среди чеченцев и ингушей высок процент респондентов, указавших на первых местах этническую и религиозную (конфессиональную) идентичность, что, безусловно, свидетельствует о высокой значимости этих категорий в структуре идентичности вайнахов. Кроме того, в большинстве ответов чеченцев (63,8%) и в 41,8% ответов ингушей этническая и конфессиональная идентичности слиты в одно целое. Они указываются в ответах, как правило, на первых местах: Я – чеченец, мусульманин. Я – мусульманка, ингушка. Наличие у вайнахов такого типа мультиидентичности, который С. Роккас и М. Брюер назвали «слиянием»³, отмечают многие исследователи: «чеченец — это в первую очередь чеченец-мусульманин, ибо чеченская идентичность сегодня немыслима вне контекста исламской традиции»⁴. «Этничность и религиозность для чеченцев являются тесно взаимосвязанными, взаимодополняющими, неотделимыми составляющими идентичности»⁵. Для ингушей «религия служит мощным маркером идентичности: невозможно быть ингушом и не быть мусульманином»⁶.

Необходимо отметить, что при этом для современной ситуации в Чечне и Ингушетии характерна дилемма иерархии конфессиональной и этнической идентичности: кем быть прежде всего – мусульманином или представителем этноса? Наиболее остро эта проблема стоит в противостоянии представителей так называемого традиционного, суфийского, ислама и салафитов (ваххабитов). По мнению последних, религиозная компонента должна доминировать над этнической. С критикой подобных идей неоднократно выступает Глава Чеченской Республики Р.А. Кадыров: «Мы (т.е. чеченцы – прим. В. Акаева) сначала являемся чеченцами, а потом мусульманами».⁷

Детальный анализ ответов респондентов на тест «Кто Я» показывает, что для обозначения своей этнической идентичности ингуши, кроме прямого названия своей этничности на русском и ингушском языке (я – ингуш, ǰалǰа), употребляли такие словосочетания как:

– представитель своего народа

² Тишков В.А. Общество в вооруженном конфликте (этнография чеченской войны). М., 2001. С. 502.

³ Хухлаев О.Е., Хайт М.А. Сложность социальной идентичности: концепция С. Роккаса и М. Брюера // Социальная психология и общество. 2012. № 3.

⁴ Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001. С. 62

⁵ Жемчураева С.Ш. Теоретико-методологические аспекты социологической диагностики идентичности чеченцев в полиэтничной среде. Дисс. ... канд. соц. наук. Саратов, 2010. С. 12

⁶ Матвеева А., Савин И. Ингушетия: выстраивая идентичность, преодолевая конфликт // Северный Кавказ: Взгляд изнутри. Вызовы и проблемы социально-политического развития / под ред. А.Г. Матвеевой, А.Ю. Скакова, И.С. Савина. М., 2012. С. 105.

⁷ Акаев В.Х. Ислам в Чеченской Республике. М., 2008. С. 46-47.

- дочь своего народа
- будущее своего народа.

Чеченцы, помимо указания своей этничности на русском языке (я – чеченец), употребляли такие слова и выражения:

- нохчо (чеч. – чеченец). В некоторых ответах этническая принадлежность указывалась несколько раз, например, один раз по-русски, второй – по-чеченски.
- человек, который уважает свой народ.

Описание своей религиозной идентичности респондентами обеих групп включало как указание на свою конфессиональную принадлежность (мусульманин, мусульманка), так и на само содержание исламской идентичности: раба Аллаха, покорный раб Аллаха, муслим, творенье Господа, верующая, Божье творенье.

Анализ теста «Кто Я» показал, что в терминах государственно-гражданской идентичности описали себя 11,8% чеченцев и 10% ингушей. Эти данные свидетельствуют о том, что «российская гражданская принадлежность при конструировании общей самоидентичности чеченца не входит в ценностное ядро идентификационных предпочтений, а располагается на ее периферии»⁸. Для обозначения государственно-гражданской идентичности ингушские респонденты использовали такие выражения, как:

- гражданин РФ – 24 (количество ответов)
- гражданин – 14
- гражданин своей страны – 2
- гражданин РФ и РИ – 2
- честный гражданин – 2
- защитник государства – 2

Чеченцы описали свою государственно-гражданскую идентичность с помощью следующих выражений:

- гражданин РФ – 26 (количество ответов)
- гражданин/ гражданка – 20
- гражданка своей страны – 4
- гражданин государства – 5
- человек Российской Федерации – 2
- законопослушный гражданин – 2
- россиянин – 1.

Весьма примечателен тот факт, что для вайнахов при описании своей гражданской идентичности совсем не свойственно употребление термина «россиянин». Его в своем ответе указал лишь один чеченец – мужчина 19 лет, проживающий в Москве.

Сложность актуализации российской государственно-гражданской идентичности через понятие «россиянин» отмечается в литературе. Так, историк Н.Ф. Бугай, рассуждая о гражданской идентичности, указывает: «Проблема идентификации остается актуальной и в масштабе стран СНГ. Например, нет ответа на вопрос: кто такие граждане России. Предлагается собирательное наименование – «россияне», что вызывает неоднозначную реакцию, и особенно со стороны этнических общностей»⁹.

Причины этого обсуждались нами на круглом столе «Этническая и гражданская идентич-

⁸ Курбанова Л.У. Проблемы и процессы гендерной самоидентификации чеченцев. Краснодар, 2012. С. 158

⁹ Бугай Н.Ф. Северный Кавказ. Государственное строительство и федеративные отношения: прошлое в настоящем. М., 2011. С. 61.

ности в современной России», проведенном 23.04.2012 на кафедре педагогики и психологии Института чеченской и общей филологии Чеченского государственного университета. В ходе оживленной дискуссии стало понятно, что у многих чеченцев слово «россиянин» прочно ассоциируется со словом «русский»: В России, если человек называется россиянином, – все, он русский (жен.). Если я поеду куда-нибудь, например, во Францию и скажу, что я россиянка, сразу впечатление, что я русская (жен.). В России есть такая национальность – русские. Поэтому когда называешь россиянина россиянином – сразу русский, потому что есть такая национальность – русские. Это очень тяжелый вопрос. Поэтому я считаю, что правильно говорить не россиянин, а гражданин России. Я себя русским не чувствую. И россиянином – тоже (муж.).

Таким образом, по мнению участников круглого стола, гражданскую идентичность уместнее было бы именовать термином «гражданин России» или «гражданин РФ», чтобы снять ассоциации с обозначением этнической принадлежности «русский». «Гражданин России» воспринимается как официальный статус, а когда говорят – россиянин, то у нас начинаются всякие вопросы к самому себе (муж.). Эту мысль подтверждают социологические исследования, выполненные под руководством Л.М. Дробижевой. Российская идентификация наполняется этническим (русским) содержанием для 90% опрошенных, среди которых большинство – русские¹⁰. Принятие государственно-гражданской идентичности через термин «россияне» естественно для русских граждан РФ: «Я счастливый человек, потому что я русская и россиянка одновременно. Я живу в государстве, где у меня совпадает национальность и гражданство»; «Русский и россиянин – разве разные понятия? Я об этом не задумывался, но считаю, что это одно и то же»¹¹.

Истоки этого кроются в российской истории; это описано, в частности, в работе В.А. Тишкова «Российский народ»¹², в статье К.Г. Холодковского «Проблемы и противоречия российской идентичности»¹³. Исторически слова «русский» и «россиянин» употреблялись как синонимы. И даже с провозглашением Российской империи в 1721 году «надэтнический смысл понятий «Россия», «россияне» обозначился прежде всего в официальном языке, в то время как в повседневном обиходе еще долго наравне с ним в это же время употреблялся термин «русский»¹⁴. За рубежом восприятие российской и русской идентичности как единого целого подтверждается тем, что в переводе на различные иностранные языки понятия «россиянин» и «русский» звучат одинаково: russian (англ.), russisch (нем.; хотя в немецком появился еще и такой вариант как russlandisch), russe (франц.), ruso (исп.), russo (итал.). Кроме того, по мнению исследователей, российская идентичность неразрывно связана с православием¹⁵. Поэтому на вопрос: Быть чеченцем и быть россиянином – это одно и то же? – чеченская аудитория ответила отрицательно. Одной из причин этого была названа религия. Осознание другое этому. Прежде всего, я – мусульманка (жен.). Это подтверждается и исследованиями, проведенными в Татарстане: «Отсыл национальной идеи к православию, использование православных атрибутов в качестве элементов национальной символики, а также антиисламская пропаганда в СМИ

10 Дробижева Л.М. Российская идентичность и согласие в межэтнических отношениях: опыт 20 лет реформ. URL: http://rosnation.ru/?page_id=1064

11 Арутюнова Е.М. Российская идентичность в представлении московских студентов. С. 13. URL: <http://www.isras.ru/files/File/Socis/2007-08/arutyunova.pdf>

12 Тишков В.А. Российский народ: Книга для учителя. М., 2010.

13 Холодковский К.Г. Проблемы и противоречия российской идентичности // Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т. / [отв. ред. И.С. Семенов]. М., 2012. Т.2 : Идентичность и социально-политические изменения в XXI веке.

14 Холодковский К.Г. Проблемы и противоречия российской идентичности // Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т. / [отв. ред. И.С. Семенов]. М., 2012. Т.2 : Идентичность и социально-политические изменения в XXI веке. С. 238.

15 См. Арутюнова Е.М. Российская идентичность в представлении московских студентов. С. 13. URL: <http://www.isras.ru/files/File/Socis/2007-08/arutyunova.pdf>; Тишков В.А. Российский народ: Книга для учителя. М., 2010. С. 77.

... затрудняет формирование у мусульман гражданственности»¹⁶.

Возможность именовать граждан России россиянами появится тогда, когда само понятие «россияне» будет избавлено «от национальной или конфессиональной коннотации»¹⁷. А на сегодняшний момент можно констатировать наличие сложного содержания понятий «русский», «российский» и «невозможности жесткого разделения» этих понятий¹⁸.

Дальнейший детальный анализ результатов теста показал, что структура идентичности связана с различными факторами.

Таблица 3

Частота указания идентификационных категорий ингушей и чеченцев (в %)

Категория идентичности	Мужчины	Женщины	До 25 лет	Старше 25 лет	Родина (РИ, ЧР)	Москва Санкт-Петербург
ИНГУШИ						
Этническая	63,3	68,7	64,4	80,0	68,7	62,5
Религиозная (конфессиональная)	56,7	60,3	57,7	66,7	61,1	52,5
Государственно-гражданская	5,0	11,7	7,2	22,2	7,6	22,5
ЧЕЧЕНЦЫ						
Этническая	76,7	58,2	68,3	41,8	58,0	91,4
Религиозная (конфессиональная)	60,0	42,8	52,3	27,3	43,4	68,6
Государственно-гражданская	15,0	10,8	11,6	12,7	10,5	20,0

Как видно из табл. 3, частота использования категории этнической идентичности зависит, прежде всего, от возраста (у ингушей) и места проживания (у чеченцев). Наиболее актуализирована этническая идентичность у ингушей старше 25 лет и чеченцев, проживающих вне Чеченской республики. Абсолютно различные возрастные особенности продемонстрировала религиозная идентичность вайнахов: у ингушей старше 25 лет самые высокие показатели по религиозной идентичности среди всей ингушской выборки, тогда как для чеченцев старше 25 лет характерен самый низкий уровень религиозной идентичности среди всей чеченской выборки.

Детальное изучение государственно-гражданской идентичности показывает, что в обеих этнических группах респондентов она наиболее актуализирована среди тех, кто проживает в Санкт-Петербурге и Москве. У ингушей гражданская идентичность связана с возрастом. А вот связь гражданской идентичности с полом у вайнахов различна: у ингушей чаще определяют себя в категории гражданственности женщины, а у чеченцев – мужчины.

Что значит быть гражданином России, мы обсуждали с чеченской молодежью на круглом столе «Этническая и гражданская идентичности в современной России» 25.04.2013 на факультете педагогики и психологии Чеченского государственного педагогического института. Для молодых чеченцев быть гражданином России – это значит соблюдать законы РФ; знать русский язык – государственный язык РФ; позитивно относиться ко всем этносам, населяющим

¹⁶ Шумилова Е.А., Ходжаева Е.А. Особенности становления российской гражданской идентичности мусульман в Татарстане // Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России / отв. ред. В.С. Магун. М., 2006. С. 140.

¹⁷ Сампиев И.М. Институционализация самоопределения народов в политических процессах на постсоветском Северном Кавказе. Назрань, 2010. С. 380

¹⁸ Тишков В.А. Российский народ: Книга для учителя. М., 2010. С. 77

Россию; знать историю, культуру своей страны.

Участники круглого стола рассуждали на тему набравших проблем актуализации государственно-гражданской идентичности. С горечью многие представители молодежи говорили о том, что очень часто их этническая идентичность актуализируется в противовес гражданской в СМИ, когда этническая идентичность указывается в негативном контексте. Мы такие же граждане России, как и все остальные. Зачем указывать нашу этническую идентичность в случае совершенных преступлений (примером этому были названы, в частности, братья Царнаевы; наш круглый стол сразу проходил после событий в Бостоне). О запрете на ношение религиозной одежды в образовательных учреждениях РФ говорили девушки, одетые по самой строгой исламской традиции в черный хиджаб. В качестве еще одной черты, влияющей на укрепление гражданской идентичности, был назван полиюридизм, исторически сложившийся в ингушском и чеченском обществе. Полиюридизм (правовой плюрализм) – такая правовая ситуация, когда параллельно действуют нормы обычного права (адат), законы шариата и система современного российского законодательства¹⁹. Специфика общественной жизни северокавказских народов такова, что различные правовые системы дополняют друг друга. Факты юридического плюрализма не являются уникальной чертой современного российского Кавказа, они в той или иной степени наличествуют в Японии, США, Швейцарии, Франции. Для народов мира, исповедующих ислам, эта ситуация тоже является достаточно распространенной.

В ходе анкетирования мы задали нашим респондентам следующий вопрос:

Как Вы считаете, чем должно прежде всего регулироваться поведение ингуша/чеченца в настоящее время (расставьте цифры от 1 до 5 в порядке повышения значимости: 1 – наименее важное, 5 – самое важное):

- Законами шариата;
- Общегосударственными законами;
- Обычаями и традициями ингушей / чеченцев;
- Нормами ингушской / чеченской этики;
- Нормами и требованиями своего тейпа (тайпа).

Ответы на этот вопрос можно увидеть в таблице № 4.

Таблица 4

Распределение ответов на вопрос «Чем должно прежде всего регулироваться поведение ингуша/чеченца в настоящее время»

Регуляторы поведения	Ингуши			Чеченцы		
	Родина	Москва, Санкт-Петербург	Значимость (p)	Родина	Москва, Санкт-Петербург	Значимость (p)
Законы шариата	3,7	3,3	0,064	3,1	3,4	0,308
Общегосударственные законы	2,5	3,0	0,115	2,7	2,8	0,818
Обычаи и традиции ингушей (чеченцев)	3,7	3,0	0,001	3,9	2,8	0,000
Нормы ингушской (чеченской) этики	3,3	2,9	0,037	3,0	3,0	0,519

¹⁹ Першиц А.И., Смирнова Я.С. Юридический плюрализм народов Северного Кавказа // Общественные науки и современность. 1998. № 1. С. 81.

Регуляторы поведения	Ингуши			Чеченцы		
	Родина	Москва, Санкт-Петербург	Значимость (p)	Родина	Москва, Санкт-Петербург	Значимость (p)
Нормы и требования своего тейпа/тайпа	2,9	2,3	0,023	2,6	2,7	0,811

Анализ ответов, приведенных в таблице, показал, что руководствоваться нормами шариата в первую очередь готовы чеченцы, проживающие в Санкт-Петербурге и Москве. А чеченцы, проживающие на родине, на первое место поставили обычаи и традиции своего народа. Ранговая структура регуляторов социотипического поведения продемонстрировала следующие тенденции: обычаи и традиции чеченцев вышли на первое место у всех групп респондентов, кроме тех, кто проживает вне пределов родины. И это вполне объяснимо. Регуляция поведения и взаимоотношений с другими людьми на основе этнокультурной практики в виде обычаев и традиций возможна с представителями своего этноса, т.е. в большей степени характерна для тех, кто проживает в Чеченской республике. В больших городах, где чеченцы становятся участниками межэтнических контактов, чеченские обычаи и традиции не могут выступать в качестве универсальных регуляторов поведения. Подобная тенденция обнаружилась и в ответах ингушей: для проживающих на родине одинаковую значимость имеют законы шариата и адат, тогда как для тех, кто живет в столицах, значимость законов шариата выше значимости обычаев и традиций; вместе с тем возрастает и значимость общегосударственных законов.

Таким образом, в структуре социальной идентичности чеченцев и ингушей ценностное ядро составляют категории профессиональной, семейной, этнической и религиозной (конфессиональной) идентичности, тогда как гражданская идентичность находится на периферии самоидентификационных предпочтений.

Павлова Ольга Сергеевна,
кандидат педагогических наук,
доцент Московского городского психолого-педагогического университета

Н.В. Полякова

Манипулирование исламским фактором в практике европейских «публичных интеллектуалов»

Начало XXI века ознаменовалось выходом на авансцену современного мира фигуры публичного интеллектуала как нового активного участника не только внутренней, но и международной политики. Сам термин «публичный интеллектуал», возникший первоначально на американской почве, служил для обозначения университетских профессоров, которые «объясняют» что-то образованной публике, то есть, иными словами – экспертов. В европейской же традиции подразумевалось, что интеллектуалы не должны ограничиваться участием в том, что французы метко называют «la vulgarisation» (популяризация, распространение – Н.П.). Здесь интеллектуал традиционно призван был обрисовывать нормативные варианты развития событий, однако в идеальном варианте таким образом, чтобы граждане могли самостоятельно приходиться к выводам этического и политического характера о том, что им делать с той или иной социальной проблемой. Сегодня определенных деятелей интеллектуального сообщества принято обозначать как публичных интеллектуалов постольку, поскольку они, погружаясь в актуальный политический контекст, представляют себя в первую очередь как непосредственных акторов и даже лидеров публичного пространства.

В условиях глобализированного мира и множественных его вызовов одной из ключевых задач интеллектуалов стало не только включение в теоретические дискуссии по тем или иным болевым вопросам современности, не только функция объяснения и обоснования, но и активная публичная деятельность – принятие на себя, в частности, непростой роли «культурных переводчиков и политических посредников»¹. «Интеллектуалы несут ответственность перед обществом. Там, где они хранят молчание, общество утрачивает свою будущность... Обязанность интеллектуала – высказывать свое мнение, то есть адресовать его тем, кто возвращается в жизненном круговороте»², – стремился в это время напомнить спектр обязанностей современных интеллектуалов англо-германский философ и социолог Р. Дарендорф.

Хотя еще совсем не так давно, в 1987 г., американский исследователь Р. Якоби в своей книге «Последний интеллектуал» заявил об исчезновении способных адресовать свои размышления широкой образованной публике публичных интеллектуалов³. Книга вызвала очередную волну острых и продолжительных дискуссий о статусе и задачах последних в современном мире. В конечном итоге, подобные прогнозы о «смерти» интеллектуалов не только не оправдались, но, напротив, первые десятилетия XXI века стали временем их активного возвращения в публичную сферу, обретения новых социальных функций, а также новых техник влияния. Интеллектуалы вновь инициировали широкую публичную дискуссию и активно включились в обсуждение актуальных общественно-политических проблем по разным поводам и на разных уровнях. Современные информационные технологии позволили им глобально расширить аудиторию и значительно увеличить скорость реагирования на злободневные проблемы (например, посредством собственного аккаунта в различных социальных сетях или электронных журналов), а активное участие в различных телевизионных шоу и новостных программах сде-

1 Мюллер Ян-Вернер Провал европейских интеллектуалов? // Русский журнал. URL: <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Proval-evropejskih-intellektualov> (дата обращения: 27.09.2013)

2 Дарендорф Р. Ответственность интеллектуалов перед обществом: новая боязнь просвещения // Дарендорф Р. После 1989. Мораль, революция и гражданское общество. Размышления о революции в Европе. – М., 1991. – С.134.

3 Russell Jacoby. The Last Intellectual: American Culture in the Age of Academe. – N.Y., 1987. – P.5

Н.В. Полякова

Манипулирование исламским фактором в практике европейских «публичных интеллектуалов»

лало некоторых из них культовыми, легко узнаваемыми фигурами современности («говорящими головами»). В целом, подобные публичные интеллектуалы лучше всего чувствуют себя на площадке различных СМИ, а также активно используют возможности Интернета и социальных сетей. Они вынуждены «ловить волну» модных тем и актуальных «политических проблем» («демократия», «права человека», «терроризм» и т.д.), которые уже ранее кто-то создал или сформулировал, конкурируя в этом с журналистами и политиками. Расширение аудитории, диапазона социальных функций и стратегий, освоение современных коммуникативных каналов и информационных технологий – все это, с одной стороны, способствовало обновлению социального статуса интеллектуала и его выходу на арену большой международной политики, а с другой, породило новые проблемы и противоречия в интеллектуальном сообществе.

Наиболее заметным примером такого рода современного публичного интеллектуала является Бернар-Анри Леви – французский философ (один из лидеров группы «новых философов»), писатель и политический журналист, приобретший на рубеже XX-XXI вв. мировую, хотя и достаточно скандальную, известность. Леви сотрудничал со многими известными изданиями, например, с журналами «Нувель обсерватор» («Le Nouvel Observateur») и «Тан модерн» («Les Temps Modernes»), а также стал основателем и директором журнала «Ле регль дю жё» («Les règles du jeu»), которым пользуется для продвижения своих идей и политических проектов. В большинстве известных случаев Леви выступает в качестве политически ангажированного интеллектуала («l'intellectuel engagé» – фр.), иначе говоря, защитника интересов одной из сторон, на современном этапе, прежде всего, в международном контексте.

С одной стороны, он известен как один из самых непримиримых противников исламского фундаментализма: в 2005 г. А.-Б. Леви совместно с Салманом Рушди выступил с манифестом «Вместе против нового тоталитаризма», в котором подверг критике карикатурный скандал 2005—2006 гг., а также любые попытки распространения мусульманского образа жизни в Европе. Прославившийся ранее благодаря своей книге «Варварство с человеческим лицом» (1977 г.) как критик современного марксизма, в начале 2000-х гг. он начинает проводить прямые аналогии между марксизмом, фашизмом и исламским фундаментализмом, маркируя последний как новую форму тоталитаризма. В свете данных фактов и укрепившейся за этим европейским интеллектуалом репутации «проамериканского» автора, сторонника «войны с террором» достаточно одиозно выглядят его перманентные противоречивые манипуляции с исламским фактором в различных регионах мира, где разворачивались или намечались те или иные международные конфликты.

Впервые Б.-А. Леви выступил в качестве политического журналиста и военного корреспондента в начале 1990-х гг., когда освещал конфликт в бывшей Югославии. Именно с этого времени можно проследить хронику его вмешательства в современные международные конфликты с участием исламской темы. И здесь же оформились те противоречия, которые станут знаковыми для этого публичного деятеля и философа, явившего яркий пример открытой ангажированности в современной интеллектуальной среде. В данном конфликте он занимал позицию яркого защитника интересов боснийских мусульман и обвинителя сербов: «Именно этот душок пристрастности во время Боснийской войны позволял Леви горячо осуждать «варварство» сербов. И совершенно не замечать преступлений – как, впрочем, и само присутствие – тысяч иностранных моджахедов, воевавших на стороне «босняков», то есть боснийских мусульман. ...довольно забавно выглядит тот факт, что один из моджахедов, которых ВНЛ

(Бернар-Анри Леви – Н.П.) умудрился не заметить, ветеран Боснийской войны Халид Шейх Мохаммед впоследствии стал главным координатором атаки «Аль-Каиды» 11 сентября⁴. Чуть позднее, в 1999 г., в своих статьях, написанных в защиту интересов «Армии Освобождения Косово», он вновь потребует от международного сообщества наказать сербов. Его призывы к бомбардировкам Сербии совершенно игнорировали при этом те аргументы, которые указывали на наличие значимых с точки зрения международного права проблем, имеющих у защищаемых им косовских албанцев. Затем, осенью 2001 г., последовала активная поддержка войны с терроризмом в Афганистане, поездки в этот регион для встречи с некоторыми лидерами афганских моджахедов и талибов. Имя погибшего именно в это время афганского полевого командира Ахмад Шаха Масуда, которого он причислял к представителям так называемого «конструктивного ислама», Леви позднее использует для маркировки некоторых лидеров ливийской оппозиции в переговорах с французским президентом Н. Саркози, когда назовет их «ливийскими Масудами».

В марте 2011 года Б.-А. Леви направился в Ливию, чтобы поддерживать повстанцев, где участвовал в переговорах с ливийской оппозицией в Бенгази и публично добивался международного признания созданного оппозиционерами Национального переходного совета. Чуть позже, в том же месяце, он вместе с тогдашним президентом Франции Николя Саркози продвигал инициативу по военному вмешательству в Ливии, которая и была в скором времени реализована. Одна из важнейших особенностей ливийского конфликта – странный на первый взгляд союз «демократий» Запада и исламистов. В целом, в том, что в свержении Каддафи и развале Ливийской Джамахирии были заинтересованы фундаменталистские режимы Катара, Саудовской Аравии и других монархий Персидского залива, нет ничего удивительного: в данном случае были задействованы и религиозно-политические, и экономические соображения. Значимо то, что основной военной силой «оппозиции» в Ливии стали радикальные исламисты, включая боевиков той самой Аль-Каиды, с которой США якобы ведут войну по всему миру. И «публичный интеллектуал» Леви, провозгласивший себя ранее врагом исламского фундаментализма, активно налаживает контакты с этими силами и сотрудничает с фундаменталистски настроенными ливийскими оппозиционерами, вступая в явное противоречие со своей изначальной мировоззренческой установкой.

В 2013 году Бернар-Анри Леви уже активно включается в пропагандистскую кампанию против правительства Сирии. Так, 20 июня 2013 года он выпустил очередную статью под названием «Спасите Алеппо!» («Sauvez Alep!»), в которой призывает начать вторжение в Сирию с целью свержения режима «сирийского убийцы Башара Асада»⁵. При этом французский журналист, совершенно произвольно подбирая и перетасовывая реальные факты, в своих статьях, посвященных сирийскому конфликту, акцентирует внимание на исламском радикализме как опоре данного режима, который «... пользуется (о чем у нас слишком часто забывают напомнить) безусловной поддержкой Ирана, братьев-мусульман из ХАМАС, террористов из «Хезболлы», короче говоря, всех самых что ни на есть радикальных исламистов»⁶. И вовсе не упоминает тот факт, что в случае военной интервенции в Сирию американцам и европейцам пришлось бы воевать по одну сторону баррикад с «Аль-Каидой» (имеется в виду «Фронт ан-Нусра»), с организацией, которую в Вашингтоне еще недавно называли своим главным противником в войне

4 Розенталь Дж. Бернар-Анри Леви – выдумщик? // Русский журнал. URL: <http://www.russ.ru/layout/set/print/pole/Bernar-Anri-Levi-vyudumschik> (дата обращения: 28.09.2013).

5 Леви Б.-А. Спасите Алеппо! URL: <http://www.inosmi.ru/world/20130620/210240406.html> (дата обращения: 27.09.2013).

6 Леви Б.-А. Общественному мнению не стоит лезть в дипломатию. URL: <http://www.inosmi.ru/world/20130912/212890554.html#comm> (дата обращения: 29.09.2013).

Н.В. Полякова

Манипулирование исламским фактором в практике европейских «публичных интеллектуалов»

против терроризма. В начале сентября Леви, активизируя свою пропаганду, написал открытое письмо Бараку Обаме, в котором призвал президента США сделать сирийский вопрос главным на саммите «большой двадцатки» в Санкт-Петербурге или же вовсе отказаться от поездки в Россию. Письмо носило открытый характер и было опубликовано французским изданием «Монд» и журналом Daily Beast\Newsweek, но не принесло, как известно, желательного для Леви развития событий.

Особый интерес представляет одна из последних статей Б.-А. Леви с ярко выраженным менторским заголовком – «Против дипломатии общественного мнения», которая была опубликована 12 сентября текущего года во французском еженедельном журнале «Le Point». В данной статье Леви провокационно отказывает общественному мнению в праве определять ближайшие ориентиры международной политики и подвергает критике феномен «дипломатии общественности», который в реальности стал одним из факторов, воспрепятствовавших началу военной операции против Сирии. Провокационность заключается прежде всего в том, что объектом критики становится общественное мнение, к которому всегда апеллировал сам французский философ, продвигая те или иные международные проекты. Сегодня он уже позволяет себе рассуждать об институте общественного мнения как о «...безликой, неощутимой и безответственной власти, которая, как писал еще де Токвиль, встала надо всем и сформировала не ограниченную ничем диктатуру...»⁷.

Провокационными являются и приемы, которые использует Леви для своей критики в адрес этого института, отождествляя его с «безликой политической массой», не имеющей ничего общего с «настоящим электоратом» и служащей социальной базой для подъема «контрдемократии». «Сегодня мы видим беспрецедентное падение политики под грузом того, что в Древней Греции называлось «докса», а сегодня, в нашу эпоху информационного шума и Twitter, становится еще более туманным и непоследовательным явлением»⁸, – пишет А.-Б. Леви в своей статье. Тем самым, произвольно (а возможно, что и вполне осознанно) французский «медийный интеллектуал» описывает важнейшие предпосылки собственного вхождения в современный публичный дискурс на правах его модератора и даже архитектора. Таким образом, если ранее Леви очень успешно работал с этим институтом для подготовки тех или иных международных акций, то на данном этапе сфера общественного мнения оказалась менее податливой для воздействия этого «интеллектуального демиурга». Так, например, согласно опросам общественного мнения, проведенным американской сетью Fox News, большинство американцев выступают против вмешательства своей страны во внутренние дела Сирии. Около 68% опрошенных заявили, что США должны оставаться свободными от вмешательства во внутренние дела Сирии и прекратить помощь экстремистским группировкам⁹. Подобная же ситуация и во Франции, где согласно результатам опросов, проведенным Французским Институтом общественного мнения (IFOP) против французского участия в операции высказались около 60% граждан¹⁰.

В свое время Б.-А. Леви утверждал в одном из своих интервью, данном российским журналистам: «Я не устаю повторять, что единственная война цивилизаций, которая существует, – это война внутри ислама между демократическим исламом и фанатичным исламом. Так что все, что укрепляет демократический ислам, хорошо. Все, что позволяет ему развиваться

⁷ Леви Б.-А. Общественному мнению не стоит лезть в дипломатию. URL: <http://www.inosmi.ru/world/20130912/212890554.html#comm>

⁸ Там же.

⁹ См. URL: <http://www.regnum.ru/news/polit/1662385.html#ixzz2gMEkQIy3> (дата обращения: 28.09.2013).

¹⁰ См. URL: <http://www.russian.rfi.fr/frantsiya/20130904-parlament-frantsii-zavershil-debaty-po-sirii-bez-golosovaniya> (дата обращения: 27.09.2013).

в ущерб фанатичному исламу, является положительным»¹¹. Сегодня трудно принять всерьез подобные высказывания, поскольку граница между демократическим исламом и исламом фанатичным проводится самим Леви столь произвольно, что этические категории добра и зла приобретают явно выраженный политический характер. А сам исламский фактор превратился в ценностно-нейтральный инструмент мировой экономической и политической игры, которым пользуются творцы современной политики, независимо от того, занимают они официальные статусные позиции или нет.

Умелое жонглирование понятиями и манипулирование общественным мнением в области международной политики стало для данного французского философа, как и для многих других «публичных интеллектуалов», своеобразным *profession de foi* (с фр. – исповедание веры). Многослойная по значению фигура «дискурс-монгера» из романа В. Пелевина S.N.U.F.F. – вот литературно обработанный образ современного публичного интеллектуала по типу Леви, который демонстрирует свои новые возможности в качестве манипулятора (распространителя, торговца) «правильным» общественным мнением, действуя при этом в мировом масштабе. В декабре 2011 г. американский влиятельный журнал *Foreign Policy* опубликовал рейтинг 100 наиболее влиятельных интеллектуалов в современном мире, в котором Бернар-Анри Леви занял почетное 22 место¹². Хотя по другой журналистской версии, Леви – это «интеллектуальный самозванец»¹³, неплохо выполняющий в этом статусе свою «работу» и зарабатывающий на ней собственные дивиденды.

«Что самое удивительное в характере «парижских интеллектуалов», так это то, что они могут спокойно противоречить сами себе и нисколько не волноваться по этому поводу, главное для них – это идти в ногу со временем. Не знаю, существует ли другое такое место в мире, где все спокойно смотрели бы на то, как люди так открыто и так быстро меняют свои взгляды»¹⁴, – написал Ноам Чомски в «Неизданных ответах моим парижским хулителям», справедливо отмечая особую социальную и политическую «гибкость» некоторых европейских публичных интеллектуалов. И с подобным выделением идейной непоследовательности и явной ангажированности в качестве специфических черт представителей определенной «публичной когорты» современного интеллектуального сообщества трудно сегодня не согласиться, обращаясь, например, к их перманентной практике манипулирования исламским фактором в международном контексте.

Полякова Наталья Викторовна, кандидат философских наук,
доцент кафедры теории и философии политики
факультета политологии СПбГУ

11 Бернар Анри Леви: Тоталитарное желание «лечить». URL: <http://www.aej.org.ua/interview/181.html> (дата обращения: 29.09.13).

12 The FP TOP Global Thinkers // *Foreign Policy*. December 2011. URL: <http://www.foreignpolicy.com/2011globalthinkers> (дата обращения: 24.09.1013).

13 L' imposture Bernard-Henri Lévy // *Le Monde Diplomatique*. URL: <http://www.monde-diplomatique.fr/dossier/BHL> (дата обращения: 28.09.2013).

14 Цит. По: Тихо! Говорят Глюксман и Бернар-Анри Леви. URL: <http://www.inosmi.ru/panorama/20060425/227039.html> (дата обращения: 28.09.2013).

Р.Р. Сулейманов

Хизб ут-Тахрир в Татарстане: идеология, структура организации, деятельность

Организация «Хизб т-Тахрир аль-Ислами»¹ («Партия исламского освобождения») была создана в 1953 году шариятским судьей Таки ад-дином ан-Набхани (1909-1977) в Восточном Иерусалиме. Набхани в начале своей карьеры был членом международного исламистского движения «Братья-мусульмане», однако впоследствии он создал свою организацию, где центральной идеей поставил создание халифата – глобального, в масштабах всей планеты, исламского государства. В истории Ближнего Востока существовало уже два халифата – Арабский и Османский, правители которых носили титул халифа – правителя всех мусульман, даже тех, которые не проживали на территории этих государств. Также провозглашающая халифат партия «Хизб ут-тахрир» свою деятельность осуществляет в странах Европы, особенно в Великобритании, где располагается один из главных офисов организации. Второй офис находится в Бейруте (Ливан), а русскоязычный информационный центр «Хизб ут-тахрир» расположен в Стокгольме (Швеция), откуда и ведется модерация сайтов организации на русском языке.

Несмотря на то, что в Коране вообще ни разу не упоминается слово «халифат», создание халифата идеологи партии считают религиозной обязанностью (фард) каждого мусульманина. Поскольку сейчас халифата нет (последний турецкий султан Абдул-Меджид II был лишен титула халифа в 1924 году), партия «Хизб ут-тахрир» выступает за присягу своему лидеру. Сегодня организацию возглавляет палестинец Ата Абу Рашта.

Методика работы «Хизб ут-тахрир» включает несколько этапов. Вначале ее члены стремятся к организации культурных и социальных мероприятий, связанных с исламом (благотворительные обеды, пикники, культурные вечера, раздача еды или одежды малоимущим). Цель подобных акций – расположить к себе окружающих. Зачастую их социальная работа направлена на привлечение пенсионеров, которые начинают питать уважение и признательность за оказанное им внимание, рассказывать об этом своим детям и внукам. Культурно-просветительской работе они уделяют большое внимание.

На втором этапе, получив расположение к себе, люди из партии «Хизб ут-тахрир» начинают рассказывать о своей организации и тех, кто проявил интерес, приглашают в кружки (халакат) по изучению религиозной литературы. Естественно, старики не являются для них целевой группой идеологической обработки, они чаще нужны для прикрытия их деятельности, упор делается на молодежь. Второй этап – это идеологический переворот в сознании людей, расширение своего влияния на население. Сделать это можно уже более публично, например, провести митинг, пикет, автопробег, шествие с демонстрацией своей атрибутики, обычно в форме флага. Цель – привлечь внимание к организации. При этом используется либерально-правозащитная демагогия и популизм. Сами представители партии начинают говорить, что они выступают за права мусульман, могут изображать себя ярыми сторонниками Конституции и светских законов государства.

Наконец, третий этап – захват власти с помощью уже сочувствующих им чиновников и общества. На этом этапе они допускают использование оружия. Яркое доказательство тому – активное участие «Хизб ут-тахрир» сейчас в войне против законного правительства Сирии.

¹ Сохраняется общепринятое написание названия партии, хотя оно противоречит правилам научной транскрипции

При этом, несмотря на определенные идеологические различия, они легко могут объединяться с другими радикальными течениями ислама, например, с ваххабитами.

Внешне люди, состоящие в партии «Хизб ут-тахрир», не отличаются от остальных мусульман. Если ваххабитов можно зачастую отличить по коротким штанам и густым бородам, то члены «Хизб ут-тахрир» носят костюмы и галстуки. Бороды обычно носят короткие, но при этом не обязывают носить бороду своих последователей (можно встретить безбородых членов партии). Слушать музыку, исполнять песни у них не запрещается, в отличие от ваххабизма, поскольку они полагают, что если это поможет привлечь к себе больше людей, то допустимо. Поэтому на их акциях можно увидеть и небольшие концертные программы, где певцы выступают с репертуаром на исламские темы. Не запрещают они и курение.

Структура «Хизб ут-тахрир» представляет собой пирамиду, которая включает в себя семь ступеней: му‘тамад (главный руководитель в масштабах одного государства), масуль (руководитель региональной организации), муса‘ид (помощник масуля), накиб (руководитель города, района), помощник накиба, мушриф (руководитель одного или нескольких кружков (халакат)), шабаб (активист, уже воспринявший идеологию до конца и ставший полноправным членом организации) и дарис (член кружка, являющийся пока послушником). Первичной ячейкой организации являются, как уже было сказано, кружки по изучению религиозной литературы – халакат, состоящие из 5-15 дарисов во главе с мушрифом. Занятия в халакат проводятся два раза в неделю. Раз в месяц происходит совещание мушрифов, в ходе которого обсуждаются практические и организационные вопросы. Накиб снабжает литературой, распределяет финансовые средства и принимает пожертвования. В кружках помимо штудирования литературы проводят инструктаж на случай ареста, поэтому занимающиеся там знают, как себя вести со следователем и при задержании. Согласно инструкции, люди из «Хизб ут-тахрир» всегда держат наготове видеокамеру, чтобы снимать полицейских. Это их излюбленный прием психологического давления на правоохранительные органы. Очень вызывающе ведут себя со следователями. Попадание в КПЗ или тюрьмы воспринимается ими как «боевое крещение» и как возможность продолжить пропаганду (да‘ват) уже среди сокамерников. Вот почему, оказываясь в общих камерах, они незамедлительно начинают вести вербовку новых членов для организации. При этом в опасных для них ситуациях разрешается скрытие или отказ от членства в «Хизб ут-тахрир» (принцип «такия» – скрытие своих убеждений), если это поможет избежать более тяжелых для члена организации последствий. Иерархия «Хизб ут-тахрир» может различаться в зависимости от государства или региона, может быть более сложной или более упрощенной. Общим остается то, что есть нижнее, среднее и высшее звено в организации.

В богословском плане главное обвинение против «Хизб ут-тахрир», которое выдвигают представители традиционного для коренных мусульманских народов России ислама, является отказ признавать хадисы категории ахад (переданные одним передатчиком) и следовать им. В то же время большая часть суннитского вероучения построена именно на хадисах категории ахад, а хадисов мутавафир (переданные несколькими передатчиками) существует совсем небольшое количество. Из-за сомнения в достоверности хадисов ахад идеологи «Хизб ут-тахрир» отрицают мучения могилы, Даджжалья (аналог Антихриста в исламе), обстоятельства прихода Махди и Исы (Иисуса)².

В Татарстане «Хизб ут-тахрир» появился с мигрантами из Узбекистана, одним из первых масулей был Алишер Усманов, развернувший свою деятельность в 1996 году по приезде в

Казань, начав работать в одном из местных медресе. Поскольку организация в нашей стране была признана террористической и запрещена только в 2003 году решением Верховного суда России, то длительное время Усманов осуществлял свою деятельность вполне легально³. Именно с этого времени можно говорить о начале распространения идеологии «Хизб ут-тахрир» в Татарстане. То, что распространение идеологии «Хизб ут-тахрир» идет и через мигрантов, признают и правоохранные органы / спецслужбы. Экс-министр внутренних дел Татарстана Асгат Сафаров в своих мемуарах пишет о том, что, «набрав популярность в азиатских республиках, «хизбутчики» перенесли свою деятельность в Россию». «Для этого они активно использовали обращенных в новую веру гастарбайтеров из Средней Азии, в большинстве своем узбекской национальности»⁴. В декабре 2006 года было задержано 25 человек, причастных к этой организации в Казани, 12 из них были приговорены к срокам от 4 до 8 лет, причем впервые в России им было предъявлено обвинение по статье «Приготовление к насильственному захвату власти».

Выдающийся татарский богослов Валиулла Якупов, убитый 19 июля 2012 года в подъезде собственного дома одним из «амиров» Татарстана Робертом Валеевым, в одной из своих работ процитировал пророка Мухаммада: «После меня халифат будет только 30 лет, а потом будет просто царство». «Этот хадис оказался провидческим, – писал Валиулла-хазрат., – После эпохи праведных халифов (634-661), хотя многие мусульманские государственные образования носили наименование «халифатов» и многие руководители были «халифами», на самом деле никакого отношения к сути этого явления не имели. «Халифы» средних веков были заняты зачастую борьбой за власть, за трон и корону, не останавливаясь ни перед какими кровавыми жертвами. В этой связи халифат исчез не в 1924 году, а гораздо ранее, как и предупреждал нас святой пророк» – резюмировал покойный казанский теолог⁵.

Анализ деятельности «Хизб ут-тахрир» позволяет сделать вывод, что члены этой партии имеют собственное толкование Корана и собственное мировоззрение. Как религиозно-политическое движение эта организация характеризуется отрицательным отношением к светской власти, стремлением к власти как основной стратегической целью, идеологией формирования политической системы, наличием программы строительства халифата и тактики борьбы, обладанием развитым пропагандистским аппаратом и средствами агитации. По словам исламского теолога Саида Шагавиева, «Хизб ут-тахрир» стремится «мусульман России раздробить и ослабить, поссорить между собой, мусульманскую молодежь настраивают против государства и своего духовенства»⁶.

Мусульманский богослов Фарид Салман отмечает, что члены партии «Хизб ут-тахрир» демонстрируют неуважение к традиционным канонам российских мусульман даже во время пятничной проповеди в мечети, когда могут демонстративно встать, прервать выступление имама и начать спорить с ним, явно с расчетом на публичный эффект, доказывая, что духовенство в вопросах религии неграмотно и говорит не истину, а вот они ее знают. Характерная их особенность – это вера в свою исключительность, в то, что именно они знают правду. Часто при этом цитируется 3-я сура Корана, где говорится: «...И пусть будет среди вас группа, которая призы-

3 Исламский законовед будет сидеть // Время и Деньги (Казань), 2 июня 2005 года.

4 Сафаров А. А. Закат казанского феномена. История ликвидации организованных преступных формирований Татарстана / Асгат Сафаров. – Казань: Татарское книжное издательство, 2012. – С.287.

5 Якупов В.М. Неофициальный ислам в Татарстане: движения, секты, течения / Валиулла Якупов. – Казань: «Иман», 2003. – С.28

6 Шагавиев С. Опасность «Хизб-ут-Тахрир» для мусульман России / Саид Шагавиев // Совершенствование деятельности правоохранительных органов по предупреждению экстремизма: сборник материалов межведомственной научно-практической конференции (5 мая 2010 г., Казань). – Казань: КЮИ МВД России, 2010. – С.145

вает к добру (исламу), приказывает одобряемое и запрещает порицаемое» (Коран 3:104), полагая, что этот коранический аят именно о них. В этом и проявляется их сектантская сущность⁷.

При более близком рассмотрении становится ясно, что «Хизб ут-тахрир» отказывается от насилия только на словах, поскольку она ни разу не осудила другие группы, преследующие ту же цель и применяющие насилие. Эта группа никогда не осуждала террористические акты. Как пишет американский исследователь Зейно Баран, «во многом «Хизб ут-тахрир» представляет собой элемент «разделения труда»: сама она занимается активной идеологической подготовкой мусульман, тогда как другие организации осуществляют планирование и проведение террористических актов. Несмотря на возражения против такой характеристики, в настоящее время «Хизб ут-тахрир» фактически служит конвейером для террористов»⁸.

Наибольшую активность в Татарстане организация проявила после теракта 19 июля 2012 года в Казани, который осуществила группа «моджахедов Татарстана» против регионального муфтия Ильдуса Фаизова и татарского богослова Валиуллы Якупова. Последний был убит в подъезде собственного дома, а глава мусульман Татарстана ранен. Начавшиеся оперативно-розыскные мероприятия правоохранительных органов, приведшие к задержанию около сотни и аресту 7 подозреваемых (впоследствии отпущенных), привели к тому, что этим поспешили воспользоваться представители партии «Хизб ут-тахрир» во главе с Рустемом Сафиним, имамом казанской мечети «Аль-Ихлас», в 2009 году осужденным за членство в «Хизб ут-тахрир» условным сроком, но сумевшим сохранить за собой пост имама мечети. 29 июля, 5 августа и 19 августа он и его последователи организовали пикеты и митинги в Казани, на которых от вначале звучавшей либерально-правозащитной демагогии участники вскоре перешли к призывам к свержению светской власти и установлению халифата. При этом использовалась символика «Хизб ут-тахрир». Несмотря на спецоперацию ФСБ против боевиков из числа «моджахедов Татарстана», проведенную в Казани 24 октября 2012 года, «хизб-ут-тахрировцы» организовали массовые автопробеги с флагами организации 26 октября и 22 декабря 2012 года, продемонстрировав свою полную безнаказанность. Достаточно длительное (полгода) невмешательство региональных властей говорит о наличии в среде правящего истеблишмента Татарстана исламистского лобби, которое всячески блокировало правоохранительным органам возможность осуществления превентивных мер. Ряд исследователей склонны считать, что у исламистского сообщества Татарстана существует три крыла: боевое (террористы из числа «моджахедов Татарстана»), политическое («Хизб ут-тахрир» и участники уличных акций исламистов) и лоббистское (чиновники и представители бизнеса, идейно симпатизирующие исламистам либо заинтересованные в перспективных инвестициях из зарубежных исламских стран, предпочитающих вкладывать в те регионы, где сильны позиции исламистов). Однако, видимо, настойчивое требование федеральных властей навести порядок и приближающаяся Универсиада (7-16 июля 2013 года) вынудили Казанский Кремль пойти на решительные действия: мечеть «Аль-Ихлас», превратившаяся в штаб-квартиру «Хизб ут-тахрир» в Татарстане, была закрыта на ремонт, что ограничило возможности публичной религиозной проповеди для активистов «Хизб ут-тахрир»; впоследствии она была разобрана, а на ее месте начали строить новую мечеть «Миргазиян» (в память об основателе и первом имаме мечети «Аль-Ихлас» Миргазияне Салаватове). Впрочем, активисты продолжили свою деятельность на улице и в Интернете.

⁷ Цит. по: Сулейманов Р. Хизб-ут-Тахрир аль-Ислами в России: идеология, организация подполья, экстремистская деятельность / Раис Сулейманов // Сайт Приволжского центра региональных и этнорелигиозных исследований Российского института стратегических исследований: URL: <http://www.kazan-center.ru/osnovnyye-razdely/16/286/>

⁸ Баран З. «Хизб ут-тахрир»: политическая радикализация ислама / Зейно Баран. – Б.м.: Центр Никсона, 2004. – С.15

Р.Р Сулейманов

Хизб ут-Тахрир в Татарстане: идеология, структура организации, деятельность

Накануне Универсиады члены «Хизб ут-тахрир» провели свою акцию: вышли на центральную улицу Казани в футболках с надписью: «Хочу жить в халифате», сознательно позируя и шокируя прохожих⁹. Причем акцию возглавил бывший сотрудник милиции, в прошлом – даже депутат Верховного Совета Республики Татарстан Анатолий Васильев (после принятия ислама – Тауфик Василов). Сам он был привлечен за это к административной ответственности, что, впрочем, совершенно не означает, что он прекратил свою деятельность в рамках этого течения ислама. 25 сентября 2013 года состоялся суд над лидером «Хизб ут-тахрир аль-ислами» («Партия исламского освобождения») в Татарстане Рустемом Сафиним, который получил 2 года колонии общего режима¹⁰, что абсолютно не означает, что деятельность террористической организации прекращена в Татарстане. Это стало особенно очевидно 27 сентября 2013 года, когда в ряде казанских мечетей активисты этой организации по окончании пятничного намаза принялись публично вести среди прихожан антироссийскую пропаганду. Поводом стало решение Октябрьского районного суда Новороссийска от 17 сентября 2013 года о признании перевода Корана, выполненного Эльмиром Кулиевым, экстремистским. В речах исламистов в мечетях звучали проклятия в адрес российских властей, якобы запретивших Коран (несмотря на то, что решение касается только по поводу одного из переводов). Часть протестующих вышла с одиночными пикетами, где на плакатах была повторены обвинения. Духовное управление мусульман Татарстана несколькими днями ранее отреагировало на решение суда это заявлением о нежелательности подобной меры со стороны российского правосудия, поскольку это дает повод радикалам обвинять страну в государственной исламофобии. Со своей стороны татарстанский муфтият предложил осуществить канонический перевод Корана на русский язык под руководством мусульманского духовенства¹¹.

Из мусульманского духовенства Татарстана публично деятельность «Хизб ут-тахрир» осудили четверо: убитый ваххабитами богослов Валиулла Якупов (1963-2012), мусульманский теолог Фарид Салман, имам Закабанной мечети г. Казани Саид-Джагфар Лотфуллин и нынешний первый заместитель муфтия Татарстана Рустам Батров. Последний обвинил приверженцев «Хизб ут-тахрир» в маргинальности, а также в том, что они своими действиями такой символ ислама как шахада (свидетельство веры) в форме тахлиля (слова «Нет бога, кроме Аллаха») «стремятся превратить в элемент экстремистско-политического дискурса»¹². Что касается численности членов «Хизб ут-тахрир» в Казани, то на сегодняшний день на учете в полиции состоят «более 140 человек из группировки «Хизб ут-тахрир аль-ислами»¹³. При этом неизвестно, принимаются ли по отношению к ним хоть какие-то меры. По нашим оценкам, численность членов и сочувствующих «Хизб ут-тахрир» во всем Татарстане составляет 400 человек.

Сулейманов Раис Равкатович,
руководитель Приволжского центра региональных и этнорелигиозных исследований
Российского института стратегических исследований, Казань

9 На улицах Казани стали появляться исламисты в футболках с символикой «Хизб ут-Тахрир» // Интерфакс-Религия, 19 июля 2013 года. URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=52019>

10 В Казани осудили имама-экстремиста из снесенной мечети «Аль Ихлас» // ИА REGNUM, 25 сентября 2013 года. URL: <http://www.regnum.ru/news/1711828.html>

11 Заявление ДУМ РТ по поводу запрещения смыслового перевода священного Корана Эльмира Кулиева // Сайт Духовного управления мусульман Республики Татарстан, 23 сентября 2013 года. URL: <http://dumrt.ru/node/9924>

12 Батров Р. Разводка мусульман // Сайт Духовного управления мусульман Республики Татарстан, 20 августа 2013 года. URL: <http://dumrt.ru/node/9479>

13 В Казани объявили, что 140 членов «Хизб ут-тахрир» стоят на учете // ИА REGNUM, 28 ноября 2012 года. URL: <http://www.regnum.ru/news/polit/1598205.html>

Т.Г. Туманян

Ислам как социокультурный фактор миграционных процессов в Санкт-Петербурге

Трудовая миграция, многократно выросшая за последние годы, стала реальностью нашей повседневной жизни. Многочисленные проблемы социально-экономического и политического развития в республиках бывшего Советского Союза способствовали перемещению значительного количества населения в РФ; и сегодня жители крупных российских городов ежедневно могут видеть на стройках и производстве, в системе жилищно-коммунального хозяйства и в сфере бытового обслуживания населения, на транспорте и в сельском хозяйстве – одним словом, повсеместно людей, говорящих на многочисленных языках государств СНГ.

Вместе с тем, Санкт-Петербург всегда был интернациональным городом, где мирно сосуществовали представители самых разных религий и культур. Так, согласно демографическим данным второй половины XIX века, численность иностранцев в городе составляла порядка 15 – 17% от общего населения Северной столицы. Но тогда это были главным образом немцы и другие выходцы из развитых европейских стран.

Их приглашали в Санкт-Петербург во многом ради того, чтобы, перенимая лучшее из европейского опыта в экономике, науке, образовании и культуре, способствовать всестороннему развитию российской столицы. Ситуация с современной миграцией совершенно иная. Сегодня, по некоторым оценкам, пятую часть населения города составляют трудовые мигранты из СНГ, прежде всего выходцы из центральноазиатского региона. Они приносят с собой свою национальную и религиозную (мусульманскую) культуру, обычаи, стереотипы поведения, которые едва ли вписываются в привычный уклад жизни петербуржцев.

С другой стороны, хорошо известно, что мусульмане, представленные главным образом татарами, жили в Санкт-Петербурге со времен его основания и никогда не являлись чуждым для города сообществом, внося свою лепту в развитие Северной столицы. Ситуация несколько изменилась в советские времена, особенно в 80-е годы: помимо татар, всегда составлявших большинство приверженцев ислама в городе на Неве, выросла в своих количественных показателях и азербайджанская община.

Тем не менее, пятимиллионный Ленинград оставался в рамках обычного для него этнического и конфессионального баланса, где численность мусульман находилась в пределах 2% от общего количества населения города и никогда не превышала 100 тысяч человек. Этническая и религиозная картина города стала существенно меняться после распада Советского Союза. В силу целого ряда причин, прежде всего экономических, в Санкт-Петербург, как и в другие крупные города России, хлынули значительные потоки трудовых мигрантов из постсоветских стран. И сегодня в Северной столице проживают сотни тысяч мигрантов из государств Центральной Азии и Закавказья, исповедующих ислам и придерживающихся традиций мусульманской культуры. Безусловно, подобные метаморфозы не могли пройти бесследно для города, его социальной и культурной жизни, вызывая часто негативную реакцию со стороны местных жителей.

Вместе с тем, чтобы максимально объективно оценить происходящие в Санкт-Петербурге демографические и социокультурные изменения, необходим всесторонний, основанный на проверенных социально-экономических источниках и статистических данных, комплексный ана-

лиз создавшейся ситуации. Предлагаемая работа не ставит перед собой таких целей, в ней будут затронуты лишь некоторые аспекты, относящиеся к социокультурным проблемам трудовой миграции, ее религиозной составляющей, а также, что исключительно важно, к степени объективности и беспристрастности освещения этих проблем в средствах массовой информации.

Пожалуй, первое, на чем необходимо остановиться, рассматривая проблему, так это на численности трудовых мигрантов в Санкт-Петербурге, а точнее на тех лукавых цифрах статистики, которые приводятся в последние годы. Сегодня мы чуть ли не ежедневно слышим по радио, смотрим по телевидению, читаем в прессе и на сайтах в сети Интернет информацию о «мигрантском засилье» в городе, об изменении этнического состава Петербурга, о неуместных проявлениях чужой религиозной культуры и в целом о размываемости европейского облика Северной столицы. С такими утверждениями во многом можно согласиться, но все-таки далеко не во всем. Так, в последние годы в средствах массовой информации регулярно появляются цифры о количестве центральноазиатских трудовых мигрантов в Санкт-Петербурге. Эти цифры, как правило, колеблются от 500 тыс. до 1,5 млн¹. То есть, мы видим, трехкратный разброс цифр, что не может вызывать изумления! Вместе с тем, такому положению вещей часто способствует не всегда ясная и понятная статистика официальных миграционных властей, регулярно утверждающих о невозможности абсолютно точного подсчета нелегальных мигрантов. Безусловно, это дает повод для различных спекуляций, не всегда объективных и добросовестных, масс-медиа, которые, в свою очередь, оказывают серьезное влияние на формирование общественного мнения. Как мы знаем, сегодня по официальным данным в Санкт-Петербурге проживает чуть менее 5 млн. человек и, если верить озвученной цифре в 1,5 млн. трудовых мигрантов, обитающих в Северной столице, то получается, что примерно каждый 4 житель города – это представитель Центральной Азии! И здесь абсолютно уместно задать вопрос: а так ли это, и часто ли мы видим в каждом четвертом прохожем узбека, таджика или киргиза? Думается, что ответ очевиден!

Удивляет также и то, что лукавость и неоднозначность цифр обычно объясняют тем, что в стране находится большое количество мигрантов-нелегалов. И такой аргумент странно слышать в 2013 году, учитывая, что реформа миграционного законодательства началась не вчера, и прошло уже значительное количество лет с того момента, когда граждане бывшего Советского Союза потеряли возможность беспрепятственного проезда по всей территории некогда великого государства. В последнее десятилетие строгий погранично-паспортный контроль для жителей СНГ – неукоснительная норма въезда и выезда из РФ. Как мы знаем, любое пересечение российской границы строго фиксируется, и сегодня в век компьютера и Интернета, абсолютно резонным видится вопрос: кто считает мигрантов, и как считают мигрантов?

При отсутствии из года в год ясных и четких ответов на подобные вопросы невольно хочется поддержать крамольную идею о том, что сложная и запутанная миграционная статистика просто может быть кому-то очень удобна: ведь трудовой мигрант – это дешевая и необременительная рабочая сила, приносящая хорошие доходы.

Кто эти мигранты и откуда они? В общественном мнении как петербуржцев, так и россиян в целом давно сложился и продолжает эксплуатироваться некий стереотип азиатского мигранта, именуемого, как правило, таджиком. Вместе с тем, специалистам, да и просто людям, интересующимся проблемой, хорошо известно, что это не так, и современная миграционная картина отличается от той, что была 15-20 лет назад. Сегодня доля таджиков в общем мигра-

¹ См., например, <http://www.online812.ru/2012/11/22/001/> или <http://newsland.com/news/detail/id/769826/>

ционном потоке не превышает 10-15% от общего числа. Мигрантов же называют таджиками в силу того, что представители именно этой республики, бежавшие от гражданской войны начала 90-х, были первыми постсоветскими трудовыми мигрантами, массово появившимися в России. Статистика последних лет показывает, что подавляющее большинство мигрантов в Санкт-Петербурге – это представители другой среднеазиатской страны – Узбекистана. Коренное население именно этой южной республики, этнически представленное не только узбеками, но также и таджиками, составляет на сегодняшний день абсолютное большинство трудовых мигрантов как в городе на Неве, достигая, по некоторым данным, цифры в 400-500тыс. человек², так и в России в целом, где его численность балансирует в районе 3 млн. человек.

В этой связи есть необходимость затронуть еще один достаточно важный вопрос, который регулярно обсуждается в средствах массовой информации, однако не всегда получает должную оценку. Это вопрос этнической преступности.

Как известно, преступность не имеет национальности, и статистические данные российских государственных структур лишь подтверждает такой постулат. В последнее десятилетие масс-медиа регулярно сообщают нам о многочисленных преступлениях, совершаемых мигрантами из стран СНГ. Однако парадокс заключается в том, что в ежегодных отчетах и заявлениях официальных лиц ФМС Санкт-Петербурга мы не находим подтверждения таким выводам. Так, согласно данным, приводимым ФМС, этническая преступность, а точнее преступность, совершаемая мигрантами из стран СНГ, не превышает 5% от общего числа преступлений в городе³. При этом трудно не согласиться с мнением, высказанным недавно известным юристом, полномочным представителем Правительства РФ в высших судебных инстанциях, М. Ю. Барщевским, о том, что значительное количество преступлений, в которых участвуют мигранты из Центральной Азии, часто совершается после того, как последний оказывается обманутым своим недобросовестным работодателем и часто, находясь в отчаянном положении, вынужден идти на преступление закона⁴.

В целом же очевидно, что из миллионов иностранных рабочих, приезжающих на заработки в Россию, лишь малая часть представляет собой злостных нарушителей закона, преступников. Однако именно они определяют то, часто резкое и негативное настроение, с которым россияне относятся к трудовым мигрантам; и бороться сегодня необходимо в первую очередь именно с преступниками, а не с добросовестными мигрантами, часто становящимися заложниками той или иной ситуации. Ведь хорошо известно, что порядок определяется не столько количеством криминальных элементов, сколько умением и желанием властей бороться с ними.

Серьезный прирост трудовой миграции из стран традиционного распространения ислама не мог не сказаться на вопросах социокультурной жизни Санкт-Петербурга и, прежде всего, на том, что связано с национальной и, особенно, религиозной культурой приезжих. Одной из наиболее серьезных проблем, с которой сталкивается сегодня многократно возросшая мусульманская община Северной столицы, – это дефицит культовых сооружений, мечетей. Нет никаких сомнений в том, что мечети, как и прежде, остаются важнейшими центрами распространения мусульманской культуры, духовных и религиозно-нравственных ценностей. Однако если 20–30 лет назад единственная в городе Соборная мечеть совершенно свободно могла вместить верующих как в праздничные дни, так и в обычные, то в настоящее время обе мечети Северной

2 <http://welcomespb.com/news6.html>

3 http://top.rbc.ru/spb_sz/17/07/2013/866417.shtml

4 http://russia.tv/video/show/brand_id/3957/video_id/639551

столицы не в состоянии принять многочисленных приверженцев ислама, желающих совершить молитву. И такая проблема одинаково остро стоит в обеих столицах РФ. Вместе с тем, часто приходится слышать (в том числе от мусульман) и другое мнение: мечетей не хватает только в дни двух великих мусульманских праздников – Ид ал-Фитр (Ураза-байрам — праздник разговения) и Ид ал-Адха (Курбан-байрам — праздник жертвоприношения). В остальное время года и мечети, и мусульмане Санкт-Петербурга не испытывают особых затруднений. Так или иначе, но совершенно очевидно, что этот достаточно серьезный вопрос не решен, и его острота будет увеличиваться пропорционально динамике роста мигрантов-мусульман.

Сегодня же, когда в тех или иных местах сосредоточения мусульманского населения не хватает мечетей, то, как правило, возникает некий полуофициальный её аналог. Это так называемые мусалла, что можно перевести с арабского как «место для молитвы, молельня» (молельный дом или комната). Обычно такие молельни появляются с согласия властей, хотя случаи их нелегального существования также не являются редкостью. Практика показывает, что возникают молельные комнаты чаще всего по национальному или субконфессиональному принципу⁵. Это особенно характерно для Москвы, где в силу большого количества приверженцев ислама и их этнического разнообразия созданы и функционируют порядка 25-30⁶ таджикских, узбекских, азербайджанских (и не только) молельных комнат.

В Санкт-Петербурге ситуация во многом похожа, но в то же время имеет свою специфику. Так, считается, что основная часть известных молельных комнат города поддерживается таджикской общиной, и именно представители этого этноса, несмотря на их относительно незначительное присутствие в городе, часто являются наиболее последовательными в вопросах религиозной обрядности и культуры.

Вместе с тем, можно согласиться с известным мнением, что деятельность подобных «этнических» молелен ведет к определенной «анклавизации» мигрантов, и в свою очередь, едва ли способствует усилиям властей, направленным на социокультурную адаптацию трудовых мигрантов. В такой ситуации отчетливо ощущается неуверенность или отсутствие однозначной и четкой позиции официальных властей в отношении молельных комнат. С одной стороны, открывающиеся молельни во многом компенсируют нехватку культовых мусульманских сооружений, с другой – молельные комнаты, часто неподконтрольные признанным духовным институтам, в частности, Духовному управлению мусульман, становятся центрами распространения радикальных течений ислама.

В заключение есть необходимость остановиться еще на одном, исключительно важном вопросе. В последнее время мы наблюдаем очевидный рост антимигрантских настроений, всё чаще сталкиваемся с нетерпимостью в отношении приезжих из центральноазиатского региона. Причем обусловлено это не столько ростом миграции, которая, по заявлениям ФМС, остается в пределах нормы, и даже не всегда резонансными событиями, связанными с правонарушениями приезжих, сколько иными, часто ложными и спекулятивными соображениями. В такой ситуации особая ответственность ложится на средства массовой информации, ведь именно они формируют общественное мнение по актуальным вопросам жизни города.

Вместе с тем, масс-медиа часто не утруждают себя верификацией фактов, серьезным статистическим и содержательным анализом миграционной ситуации. В них нередко приводится тенденциозная, иногда безответственная информация, которая явно не способствует верному

5 <http://www.idmedina.ru/medina/?5447>

6 <http://www.idmedina.ru/medina/?5447>

пониманию этнической и конфессиональной ситуации в Санкт-Петербурге. Подобная необъективность и односторонность едва ли способствует улучшению климата взаимного доверия и уважения, проведению широко пропагандируемой властными структурами политики социокультурной адаптации трудовых мигрантов в Санкт-Петербурге.

Туманян Тигран Гургенович, доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедрой философии и культурологии Востока
философского факультета СПбГУ

С.Р. Усеинова

На каком языке говорят мусульмане в России?

Нижеследующие наблюдения имеют своей целью привлечь внимание научной общественности к одному из проблемных аспектов бытования ислама на территории РФ, к проблеме, которая, на мой взгляд, является крайне важной и существенной на данный момент для формирования толерантного мультиконфессионального общества, устойчивого к внешним вызовам.

Суть данной проблемы можно изложить следующим образом. На публичных сетевых форумах для мусульман, различных сайтах мусульманской тематики сегодня можно наблюдать такое явление: речь авторов ряда религиозных сочинений, переведенных с арабского, учебных пособий и других схожих материалов, посвященных исламу, и еще в большей степени — речь модераторов и авторов сообщений на форумах чрезвычайно перегружена арабскими заимствованиями, относящимся преимущественно к религиозной сфере. Эти заимствования можно с уверенностью назвать избыточными, поскольку обозначаемые ими понятия в подавляющем большинстве случаев имеют адекватные и употребительные аналоги в русском языке. Наша задача - описать и осмыслить это явление, в частности и в контексте актуальной проблемы потенциальной эскалации влияния радикального ислама на общественно-политическую обстановку в РФ.

Вначале приведем несколько примеров, иллюстрирующих данное явление:

Лидирующий в Каталоге Яндекса (раздел Ислам) сайт islam.ru в одном из своих разделов содержит следующие рекомендации этического характера: «После вечерней молитвы следует прочитать азкары (славословия и поминания Аллаха), совершить двухракаатный дополнительный намаз-ратибат и шесть или двадцать ракаатов намаза-аввабинов».

В одном из популярных сообществ ВКонтакте находим такую инструкцию по правилам джамаат намаза:

- Войдите в мечеть с правой ноги, произнесите вслух салават и примите намерение на нафль-итикаф.
- Произносите больше салаватов в пятницу.
- Не разговаривайте и не беспокойте других, особенно во время хутбы.
- Делайте побольше дуа и истигфара.

«Нужно еще хуснуззан сделать о верующих» – вторит этой инструкции запись в другой группе ВКонтакте.

Так учат богословию: «Аллах Велик. Абсолютно велик во всех своих сифатах!», дают моральные наставления («делаешь омовения и исрафишь, одеваешь хиджаб и используешь духи...»¹); призывают сделать пожертвования (кстати сказать, в пользу воюющих в Сирии наемников), ибо это «хорошая возможность заработать аджр».

Еще более существенно то, что элементы этого «птичьего языка» входят в повседневный обиход, становятся частью весьма своеобразного речевого этикета. Можно увидеть, например, вот такое приветствие: «Ухтишечки города Уфы, ассаляму алейкум!». Или словесную перепалку вида: «Ты бидатчик, говорят они. спросишь, почему?? ты дал мне хукм бидатчика??». В предельном варианте это выглядит следующим образом:

Вопрос администратору группы ВКонтакте: «Ислам, ассаляму алейкум уа рахматуллахи

¹ Поскольку статья посвящена анализу языковых явлений, здесь и далее представляется целесообразным сохранять в цитатах орфографию и пунктуацию авторов.

уа баракатух извините если не туда пишу, ну хотел я вас спросить, ну сначала поблагодарю. Джазака Аллаху хайрон за ваши полезные труды которые выкладываете. А на счет вопроса, хотел узнать у вас выложена тема 3 основы Наилия Абу Солиха, , <...> я бы хотел узнать чей это шарх? Барак Аллаху фикум».

Ответ администратора: «уа алейкум ассалам уа рахматуЛлахи уа баракатух, брат) уа ийак) <...> там шарх шейха Усаймина (рахимахуЛлах) уа фика баракаЛлах)».

Наконец, на этом языке пишутся стихи:

«Хочу увидеть я хоть раз как делаешь ты свой намаз.

С тобой я пост держать хочу, и делать тахаджуды ночьюю.

Я Рамадан хочу не спать, хочу тебе К`ъуран читать.

Хочу я слушать до утра, к Аллаху все твои дуа.

Хочу с тобой я в Ахират...Любимый мой по вере брат»

Приведенное стихотворение, как показывают результаты поиска среди русскоязычных сайтов в Интернете, довольно популярно в социальных сетях.

Подобных примеров можно привести еще великое множество.

Кому-то, вероятно, они покажутся курьезными, не заслуживающими внимания и уж во всяком случае не дающими поводов для каких-либо серьезных опасений. Но... действительно ли все так безобидно?

Попробуем рассмотреть некоторые аргументы в пользу того, что широкое употребление значительного количества арабских заимствований в письменном общении мусульман различных регионов России и бывших республик СССР не должно вызывать опасений.

Прежде всего, можно возразить, что это явление весьма узкое и ограниченное, распространенное в небольшом кругу людей и не касающееся остальной части общества. В определенной степени это возражение не лишено оснований, однако стоит подчеркнуть: в группах, где распространен такой стиль общения, насчитываются многие десятки тысяч посетителей. В качестве материала для данной статьи мной отбирались группы ВКонтакте, насчитывающие от 40 до 100 тыс. подписчиков, — и это без учета случайных посетителей! Просмотренные сайты занимают высокие места в каталоге поисковой системы Яндекс и имеют хорошие рейтинги посещаемости.

Поиск на наиболее характерные и часто употребляемые слова такого рода выдает достаточно значительные цифры: так, например, слово дуа в сумме различных вариантов своего написания дает около миллиона результатов. Другим неплохим критерием для оценки распространенности арабских заимствований в религиозной сфере может служить список статей популярного ресурса ru.wikipedia.org в разделе «Исламские термины»².

Следующим аргументом могло бы стать утверждение, что описываемое явление достаточно банально; в самом деле, существует ведь «профессиональный сленг» сетевых администраторов, специалистов по рекламе, биржевых торговцев и многих других социальных групп. В конце концов, язык никогда не был единым и универсальным. Социолингвисты выделяют региональные койне, территориальные и социальные диалекты, - так почему бы не предположить, что в описанной языковой ситуации речь может идти о наличии, скажем, некоего мусульманского социального диалекта (или же диалекта сетевого общения мусульман)? Можно назвать его межрегиональным: ведь подобный стиль общения распространен среди многих

² http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D0%B0%D1%82%D0%B5%D0%B3%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%8F:%D0%98%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%BC%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B5_%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%BC%D0%B8%D0%BD%D1%8B

С.Р. Усеинова
На каком языке говорят мусульмане в России?

мусульман, проживающих в самых разных частях России и в республиках бывшего СССР (например, Казахстан). Можно ли считать, что стремление к выработке своего особого языка общения, характерное в той или иной степени для всех замкнутых социальных групп, обусловлено рядом психологических и социологических факторов и является объективным, естественным процессом? На мой взгляд, ответ на этот вопрос следует формулировать на основании других традиционных вопросов социолингвистики: какие социальные нормы детерминируют подобное речевое поведение? Что способствует возникновению данного языкового явления и его распространению? В какой среде оно возникает? И наконец, чему оно может грозить?

Известно, что традиционно в мусульманской среде авторитет арабского языка, языка Священного Корана, был достаточно велик, владеющие им лица пользовались и пользуются неизменным уважением сограждан и изучение его исламом всегда поощрялось. Другое дело, что для традиционного ислама на территории РФ, несмотря на наличие достаточно заметного количества заимствований из арабского в языках мусульманских регионов, тенденция вводить арабские обороты в повседневное общение и использовать арабизированную лексику для обсуждения вопросов веры была в целом, по-видимому, не характерна. Напротив, сильный акцент на важной роли арабского языка делается в салафизме и других более радикальных течениях ислама, влияние которых увеличивается в России сегодня. Собственно, самая возможность насаждения такого рода общения возникла с появлением в среде российских мусульман большого количества выпускников арабских религиозных учебных заведений, владеющих арабским языком в достаточной мере, чтобы поддерживать подобный стиль. Цель, к которой пропагандирующие данный стиль общения люди стремятся, формулируется, например, так: «Хвала Аллаху, есть и те братья, которые осознают важность арабского языка в исповедании Ислама, изучают его и практикуют, сделав это язык, языком меж мусульманского общения, как оно и должно быть»³.

Однако стоит отметить, что когда чужой язык начинает использоваться не просто в молитве, но и в повседневном общении, это не может не приводить к резкому культурному обособлению. Язык – мощнейший фактор создания культурной общности людей, включения их в определенную культурную сферу; соответственно, принятие совершенно иных форм общения и формул речевого этикета создает культурный барьер между носителями этих форм и обществом, которое их не поддерживает. В многонациональном, мультикультурном обществе разность языков и культур естественна и неизбежна; но в данном случае ослабление связи с окружающей культурой и усиление авторитета иной культуры тесно связано с усилением влияния именно нетрадиционных, импортируемых из ряда арабских государств форм ислама – а это уже повод для опасений. Арабский язык в виде готовых формул, которыми обильно уснащается речь говорящих, в виде терминов и понятий, которыми они оперируют, – становится инструментом отчуждения от культуры своей страны.

Следующий пункт – среда – также очень важен. Описываемое явление существует уже не один год, однако стало набирать силу именно тогда, когда распространилось виртуальное общение людей через сетевые форумы; оно развивается, очевидно, в некоторой связи с растущей популярностью подобных форм общения, что, конечно, облегчает его распространение. Учтем тот факт, что большая часть пользователей соцсетей – люди достаточно молодого возраста, следовательно, на этих форумах мы встречаем в основном молодых мусульман, которые в меньшей степени связаны с традиционным исламом. Это та категория, которая более актив-

³ <http://islamic.kz/books/arabskij-books/vazhnost-izucheniya-arabskogo-yazyka.html>

на, более лабильна, потенциально более опасна, поскольку в силу ряда причин более склонна к насильственному переделу действительности и попыткам привести ее в соответствие с достаточно надуманными идеалами, образец которых выражается, например, следующей фразой: «Счастье – это когда я просыпаюсь под азан, за окнами красивая мечеть и все в никабах, и хочется выйти, а там полный Шариат...»⁴.

Вполне вероятно, что даже и значительная часть пользователей публичных групп в соцсетях не владеет этой терминологией в достаточной степени. Тем не менее, данный вариант общения насаждается и пропагандируется. Популярность таких групп растет, а это с большой вероятностью значит, что возможный дискомфорт, испытываемый теми, кто не знаком с арабским и не способен поддерживать общение с соблюдением навязываемого речевого поведения, преодолевается за счет стремления принадлежать к группе. Отсюда можно сделать вывод, что и распространенность подобного поведения будет расти. Кроме того, более вероятно включение в эту сферу именно прозелитов или молодежи (пожилые мусульмане, совершающие обряды своей религии уже не первый десяток лет, очевидно, более устойчивы к этому влиянию). Таким образом, мы имеем достаточно широкую аудиторию, причем такую, что ею, очевидно, не стоит пренебрегать.

При оценке явления нужно учитывать также и фактор его восприятия за пределами социальной группы. Здесь все достаточно очевидно: не приходится сомневаться, что человек со стороны, не знакомый с такой манерой речи и не понимающий арабского языка, неминуемо приходит в замешательство и оказывается не в состоянии адекватно воспринять содержание всех выше процитированных сообщений. (То же самое «форумным» языком можно было бы выразить так: «у людей возникает путаница и васвасы».) Такое впечатление только усиливается тем, что в передаче арабских слов буквами русского алфавита используются совершенно не характерные для русского языка и сложные для восприятия буквосочетания (дуъа, къуран, Аллагъ, акъида). Легко понять причину такого нововведения. Во-первых, арабский язык сложен для транскрипции. Во-вторых, представления о научной транскрипции можно получить в русской, но никак не в арабской академической среде, и выпускники, вернувшиеся из Мекки, Медины или Каира, с ней вовсе не знакомы. И наконец, в кириллических алфавитах кавказских языков такие сочетания – хъ, къ или аъ – вполне обычны,

Наличие одного и того же термина в разных вариантах (дуа, дуа, дуъа / акыда, акида, акъида и т.д.) создает впечатление бессистемности и дополнительно затрудняет понимание.

Сказанное выше позволяет прийти к выводу, что обсуждаемое явление достаточно важно и значимо, вопреки обратным утверждениям. Это приводит нас к вопросу о том, что делается в исламоведении в связи с данной проблемой.

Нельзя сказать, чтобы исламоведы вовсе не обращали внимания на языковые проблемы, связанные с исламом на территории РФ. Однако до сих пор описываемое мною явление, насколько мне известно, не попало в фокус рассмотрения специалистов в полной мере, и внимание ученых проявляется скорее в отдельных замечаниях, сделанных зачастую мимоходом. Научных работ, где говорилось бы о проблемах передачи арабской терминологии на русском языке, явно недостаточно, и однозначных мнений на этот счет тоже нет.

Российский востоковед Павел Густерин высказывает такой взгляд на проблему: «Другое дело — религиозные формулы, принятые переводы которых не совсем точно передают их смысл, на что уже обратили внимание отечественные исламоведы, в том числе доктор истори-

⁴ Часто встречающийся статус молодых мусульман в соцсетях.

С.Р. Усеинова
На каком языке говорят мусульмане в России?

ческих наук, профессор В.В. Наумкин, рассуждавший на сайте “Islamica.ru” о переводе формулы «Да благословит его Аллах и приветствует». Разве не лучше было бы произносить эти формулы по-арабски? Их не так уж и много, но наши мусульмане в большинстве своем знают «ин ша Аллах» и такбир»⁵.

Собственно, статья В.В.Наумкина, на которую ссылается П.Густерин, является одной из очень немногих работ, связанных с данной темой⁶. Автор в ней останавливается, в частности, на такой центральной проблеме, как перевод арабского слова Аллах на русский язык. Вот как он подытоживает состояние дел в этом вопросе:

«Сторонники использования варианта ‘Бог’ могут аргументировать свою позицию тем, что в исламе: (1) слово Allāh собственно и означает ‘Бог’, но именно как ‘Единый Бог’ в противопоставлении ilāh (иялях) – ‘бог, божество’, (2) такое толкование соответствует характерному для исламского вероучения строгому монотеизму, (3) Единый Бог один для всех монотеистов – мусульман, христиан и иудеев. Согласно этой точке зрения, которую в наиболее эксплицитной форме выразил ее сторонник, известный российский исламовед Тауфик Ибрагим, употребление в русскоязычной мусульманской традиции слова ‘Аллах’ может вызвать у русскоязычного немусульманина *ошибочное представление о том, что мусульмане верят в другого, «своего» Бога, что неверно по сути и, кроме того, ведет к вредному межконфессиональному отчуждению.* (курсив мой – С.У.) Привлекательность использования слова Бог в рамках подобного дискурса очевидна.

Руководствуясь этой логикой, формулу la ilāha illā allāh (ля иляха илля-лла) необходимо переводить не как ‘нет бога, кроме Аллаха’, а как: ‘нет божества, кроме Бога’ или: ‘нет божества, кроме Единого Бога’, ведь именно так понимает ее человек, родным языком которого является арабский. В конечном счете, мы же говорим: Всевышний, а не Тааля (Та‘ālā), и соответственно Милостивый и Милосердный (или Всемилоостивый и Всемилоостердный), а не Рахман и Рахим, и т.д.⁷

<...> Возражения против использования слова ‘Бог’ применительно к мусульманским текстам могут основываться: (1) на необходимости следовать сложившейся в русском и многих других языках традиции использования слова ‘Аллах’, (2) на стремлении с помощью этого слова идентифицировать то, что речь идет именно об исламе, (3) на том, что использование слова ‘Бог’ в переводе может быть каким-то образом связано с не приемлемым для исламского монотеизма универсализмом»⁸.

В целом, говоря и о конфликтном употреблении Бог-Аллах, и о других арабских заимствованиях, В.В. Наумкин обнаруживает широту взглядов: «...исламооведам и переводчикам текстов необходимо предоставить свободу в использовании обоих слов. Что же касается религиозного мусульманского сообщества России, то оно, наверное, само определит для себя наиболее приемлемый вариант. Надеюсь при этом, что мнения специалистов-исламоведов в этой связи для этого сообщества могут быть бесполезны»⁹.

Следует также понимать, что и при всем желании на сегодняшний день сложно предложить готовые русские варианты для всех или хотя бы большинства ключевых понятий, необхо-

⁵ <http://islam-info.ru/obchestvo/1580-rossijskij-islam-glazami-pravoslavnogo-islamoveda.html>

⁶ <http://islamica.ru/faith/?uid=103>

⁷ Тут В.В.Наумкин, к сожалению, несколько ошибается: Тааля (Таъала, Тагаля и пр.) вполне распространено на форумах российских мусульман!

⁸ Там же.

⁹ Там же

димых для религиозного общения и образования мусульман.

Опыт работы со средневековыми текстами позволяет отметить, что перевод их в ряде случаев действительно может представлять терминологические трудности.

Востоковеды сталкиваются с такими проблемами регулярно и не всегда готовы их решать по разным причинам. Да, серьезные исламоведы дают эквиваленты для всех используемых терминов, но сам факт того, что они вынуждены постоянно писать их в скобках, говорит о том, что переводы не устоялись, что часто нет однозначных соответствий, устойчиво употребляемых и понимаемых всеми. Есть тут и дополнительная проблема: всякий, кто возьмется последовательно переводить эти термины, столкнется с тем, что это сближает ислам с христианством. В этом суть известной полемики между Т.Ибрахимом и С.М.Прозоровым, двумя ведущими специалистами в области исламоведения, по поводу соответствия Аллах / Бог и проблемам русификации / арабизации перевода Корана.¹⁰ И пока данная дискуссия не завершена в научной среде, очевидно, ситуация вряд ли может измениться, и надежда В.Наумкина на то, что мнения специалистов будут бесполезны для мусульманского сообщества, рискует не оправдаться.

Пока востоковеды проявляют большую осторожность в переводе, теряются в буквализмах ради чистоты и точности передачи понятия, рядовые «служители культа» в мусульманской среде смело штампуют религиозные «неологизмы», причем если в некоторых случаях их можно понять (перевести сложно, эквивалентов нет), то в остальных ситуациях следует говорить скорее о намеренном отмежевании от русской религиозной традиции, от христианства. Этому способствует и политика религиозных заведений в арабских странах, выпускниками которых они являются (явно не направленная на религиозно-культурный диалог), и тот факт, что русский язык для них является языком общения, *lingua franca*, но никак не языком культуры и науки, не языком молитвы, не языком сакрального текста, и уровень владения им в целом невысок.

Нельзя однозначно утверждать, что все эти люди «плохо знают русский язык». Они его знают неплохо, причем настолько, чтобы заниматься словотворчеством с соблюдением значения суффиксов. Примеры тому – неологизмы типа бид‘ачик, бидьатчество, фитнач и т.п. Однако речь, конечно же, о бытовом, разговорном варианте русского языка, и это очень существенно. Русского литературного они не знают вообще, и потому обращаются с языком варварски, уродуя синтаксис, вводя нехарактерное предложное управление, органически чуждую языку транскрипцию. Их речь бедна, малограмотна, что, безусловно, облегчает проникновение в нее чуждых конструкций и неологизмов, в т.ч. совершенно неоправданных.

Следующие примеры наглядно демонстрируют степень грамотности своих авторов:

Расходуйте филлях (русский аналог – расходуйте на богоугодные дела, ср. также «Подайте ради бога»)

Как пришло в хадисе (как сказано в хадисе, как передается в хадисе)

Брать тахарат (совершать омовение)

Не умирайте на беда. Я на сунне. Я на имане.

Имамы все на том, что...

Делать Салават / дуа (молиться; молиться за кого-то, молить Бога о чем-то)

Пользы таухида.

Все эти выражения являются кальками, и таких еще немало.

Недостаточное владение языком – это, тем не менее, лишь один из факторов, способствующих образованию, накоплению, распространению и закреплению ложных неологизмов. Так,

¹⁰ http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/i_prozorov_2006.pdf

С.Р. Усеинова
На каком языке говорят мусульмане в России?

слова «Бог» и «молитва», несомненно, знакомы всем, однако ж настаивают на Аллахе, сала-те, дуа и т.д. Почему настаивают? Тут смешиваются идеология (у нас не так, у нас лучше, у нас особое!) и опять же являющееся следствием неграмотности вполне, вероятно, искреннее убеждение в том, что у Аллах – это действительно нечто иное, чем Бог, а дуа – не просто / не только молитва.

Как указал один из участников съезда российских исламоведов еще в далеком 2005 году (речь шла о Коране, но данные слова вполне приложимы к нашей теме):

«В интерпретациях Корана, к сожалению, нередко преобладает тенденция дистанцироваться от всех других вер. А ведь в Коране сказано, что Бог ниспосылает его в подтверждение истинности ранее явленных писаний.

Такие интерпретации, во-первых, сужают общечеловеческое содержание Корана, привязывают всё и вся в нём только к мусульманам, а во-вторых, так или иначе устанавливают иерархию религий, при которой мусульманство оказывается более «истинной», нежели другие авраамические веры, и в связи с этим ведётся постоянная — явная или скрытая — полемика с иудаизмом и христианством»¹¹.

В данном случае важно для нас то, что оставляемые без перевода арабские термины – это ключевые для верующего человека слова и понятия, и при замене арабскими эквивалентами они утрачивают связь с духовной культурой христианства, утрачивают элемент общерелигиозной ценности, которую они сохранили бы, будучи переданы русскими словами. Это такие слова, как вера (иман), вероучение (акида), молитва (салат), милостыня (садака), благое дело (хасанат) и т.д. Важнейшие добродетели (терпение – сабр) и тяжкие грехи (прелюбодеяние – зина, лицемерие, показуха (рийа, нифак) и самое понятие греха и добродетели, запретного и дозволенного (харам / халал) также оказываются не связанными друг с другом. То же можно сказать и об обращении друг к другу (ах и ухт вместо «братия и сестры», а также характерные сокращения «ухтишки», «ухтишечки»)… Список можно продолжать.

В области речевого этикета особенно странно видеть, как русское слово «спасибо», являющееся сокращенной формой выражения «спаси Бог!», заменяется на громоздкое и совершенно излишнее:

ДжазакАллаху Хайран – да воздаст тебе Аллах благое.

ДжазакА Аллаху Хайран – спасибо (мужчине).

ДжазакИ Аллаху Хайран – спасибо (женщине).

ДжазакУМУ Аллаху Хайран – спасибо (нескольким людям).

ДжазакУМА Аллаху Хайран – спасибо (двум людям).

Такие выражения, как «ей-богу» / «дай Бог! « / «Слава Богу!» / «Не приведи Господь! « / «Боже сохрани» / «Боже упаси» / «Бог помощь!» и многие, многие другие без всякого разумного повода заменяются на: Валлах – Клянусь Аллахом!

ИншаАллах – Если будет угодно Аллаху

МазаЛлах – «пусть Аллах защитит».

АузубиЛлах – «прибегаю к защите Аллаха».

АльхамудиЛлах – «хвала Аллаху!».

И таких выражений десятки! Особенно же ярко искусственность отчуждения между исламом и христианством проявляется в таких фразах, как «Аллах любит тебя!», «Да поможет нам Аллах!» и т.д. (и их тоже немало).

¹¹ <http://www.tatworld.ru/article.shtml?article=690§ion=0&heading=0>

Вышеприведенные размышления можно подытожить следующим образом:

1. На основании базовых положений психологии, социологии, социолингвистики легко обосновать утверждение о том, что язык религиозного сообщества не только представляет собой заметный объединяющий фактор для его членов – он принимает важное участие в формировании их позиции по отношению к обществу в целом, а также другим религиозным сообществам. Аналогичным образом, крайне существенна его роль в восприятии этого сообщества со стороны.

2. Представляется очевидным, что тенденции к чрезмерной и форсированной «арабизации» способствуют самодистанцированию и культурной изоляции групп верующих и практикующих мусульман, приводят к своего рода культурно-религиозному автаркизму. Неразборчивое и сумбурное употребление массы арабских религиозных терминов также искусственно изолирует друг от друга базовые ценности и религиозные практики ислама и христианства, причем стремление российских ученых, по выражению Т.Ибрахима, «сохранить специфику других культур», по-видимому, приводит прежде всего к тому результату, что научное сообщество не в состоянии противопоставить этим тенденциям согласованные усилия, направленные в противоположном направлении. Непоследовательная и не объединенная общим подходом позиция российских востоковедов в этом вопросе способствовала тому, что не только слово «Аллах» на сегодняшний день окончательно закрепилось в сознании как мусульман, так и немусульман как специфически мусульманское, но и многие существенные для духовной и повседневной жизни человека (а ислам, напомню, изначально куда менее изолирован от «мира»!) моменты находятся в орбите влияния иной языковой культуры, а ведь, по известному выражению Л.Витгенштейна, «границы моего языка означают границы моего мира». Можно вспомнить и слова Сергея Аверинцева: «Смена языка – это смена мышления».

3. Учитывая возрастающее влияние радикального ислама в целом как фактора дестабилизации российского общества, — влияние, с которым необходимо бороться, осуществляя комплексные меры, — указанный аспект этой глобальной проблемы заслуживает пристального внимания.

В данной статье не ставится задачей формулировка детальных рекомендаций относительно того, какие меры следовало бы предпринять на государственном уровне, чтобы улучшить данную ситуацию. Однако нельзя не отметить, что их необходимо предпринимать, что они должны быть комплексными и что в первую очередь внимание должно быть направлено на сферу мусульманского образования в России, борьбу с негативным образом ислама в СМИ и распространение более адекватных сведений о нем среди россиян. Последовательное внедрение в исламский дискурс адекватно и грамотно русифицированных терминов мусульманского вероучения и формул этикета (с учетом мнения специалистов-исламоведов) может сыграть очень заметную положительную роль в процессе преодоления взаимного отчуждения между представителями различных конфессий.

Известно, что в России XIX века власти осуществляли контроль за содержанием мусульманской учебной литературы, следя за тем, чтобы религиозное образование не несло антигосударственных идей¹². Такая политика представляется вполне обоснованной, и при осуществлении такого контроля, с моей точки зрения, языковой аспект тоже должен учитываться. Интересно в связи с этим заметить, что в одном из своих последних интервью (газете ас-Саура)¹³ президент

¹² См. доклад А.И.Маточкиной в данном сборнике.

¹³ http://thawra.alwehda.gov.sy/_archive.asp?FileName=63241515720130704021727

С.Р. Усеинова

На каком языке говорят мусульмане в России?

Сирии Башар аль-Асад, говоря о причинах того, что часть населения Сирии поначалу оказывала поддержку экстремистам, уделил особое внимание данному вопросу и подчеркнул важность сохранения роли государства в религиозном образовании. А уж ему ли не знать, к каким последствиям может приводить небрежение в данном вопросе!

Усеинова Софья Рустэмовна,
ассистент кафедры философии и культурологии Востока
философского факультета СПбГУ.

Ф.И. Усмонов

Влияние миграционного процесса на социально-экономическую ситуацию в Таджикистане

Феномен «таджикской миграции», к тому же в Российскую Федерацию, для Таджикистана в историческом контексте относительно новое явление.

Катализатором первой волны миграции из Таджикистана в Россию можно считать кровавые февральские события 1990 г. в Душанбе, когда начинается отток нетитульной нации из Таджикистана. Процесс оттока русскоязычного населения увеличивается во время гражданской войны 1992-1997 годов. Таким образом, после распада СССР, гражданской войны в Таджикистане и, соответственно, резкого экономического спада социально-экономическое положение русскоязычных значительно ухудшилось, и большинство из них эмигрировало из страны в РФ в первые годы независимости. Если доля русских в 1960-х составляла около 13% населения, то в настоящее время их доля в Таджикистане составляет менее 1 %¹.

Впрочем, еще большими темпами растет отток миграции титульной нации из Таджикистана. Если до распада Союза таджикская диаспора в России составляла около 32 тыс. человек, то сейчас их количество превышает 1 млн. человек². «Каждый третий таджик, уезжающий на работу в Россию, не возвращается в Таджикистан» – к такому выводу пришли исследователи МОМ (Международной организации по миграции). 80% таджиков оседают в Москве и других областях, 5% в Питере, остальные едут в Поволжье и на Дальний Восток³.

Денежные переводы мигрантов на родину составляют 60% ВВП страны – по данным Всемирного банка, по соотношению переводов к ВВП Таджикистана занимают первое место в мире. Возможно, именно поэтому в июле 2013 года глава Национального банка республики Таджикистан сообщил, что Таджикистан отныне не будет афишировать данные о денежных переводах мигрантов, так как в последнее время этот вопрос получает политический оттенок и не всегда объективно и точно интерпретируется некоторыми политиками и журналистами⁴.

Впрочем, рост влияния миграции на экономику страны вынуждает правительство оперативно реагировать и изменять соответствующим образом законодательство.

Так, по инициативе Миграционной службы при Правительстве Республики Таджикистан была разработана «Национальная Стратегия трудовой миграции граждан Республики Таджикистан за рубеж на период 2011-2015 г.г.», которая утверждена Постановлением Правительства Республики Таджикистан от 4 октября 2011 года № 460. Данная Стратегия разработана как составная и неотъемлемая часть Национальной Стратегии Развития до 2015 года, в соответствии с которой определена основная цель Стратегии: формирование и реализация эффективной политики трудовой миграции за рубежом с учетом тенденций быстрого роста трудоспособного населения республики и временно ограниченных возможностей обеспечения его рабочими местами в стране.

Правительство Таджикистана, отталкиваясь от существующих реалий, стремится синхронизировать собственное миграционное законодательство с законами РФ. Проекты законов «О Внешней Миграции РТ» и «О Частных Агентствах Занятости» – из их числа. Более того, суще-

1 <http://demoscope.ru/weekly/037/evro04.php>

2 <http://izvestia.ru/news/497682>

3 <http://tajmigrant.com/unizhennyie-i-oskorblennyye.html>

4 <http://news.tj/ru/news/tadzhikistan-otnyne-ne-budet-afishirovat-dannye-o-perevodakh-migrantov>

ствует немало соглашений между правительствами двух стран по упрощению миграционного законодательства, впрочем, не всегда они работают. Так, в частности, в соответствии с соглашениями, МСРФ должна признавать таджикские медицинские свидетельства и сертификаты, подтверждающие квалификацию граждан Таджикистана, в действительности же граждане Таджикистана по приезду должны еще раз проходить процедуру медицинского освидетельствования, что опять создает почву для коррупции в сфере здравоохранения и миграции.

Пропаганда правительства Таджикистана внешней миграции вызывает резкую критику со стороны институтов гражданского общества Таджикистана, которые убеждены, что правительство должно в первую очередь ориентироваться на создание рабочих мест в республике. Более того, немалая часть общества Таджикистана очень негативно реагирует на миграцию в Россию из-за нарушений в миграционной сфере, нарушений прав граждан и роста смертности таджикских граждан в России.

Согласно сообщению МВД Таджикистана, в 2012 в страну были доставлены останки свыше одной тысячи таджиков, умерших по различным причинам во время пребывания в России. Большинство из них – трудовые мигранты, покинувшие родину в поисках заработка. По данным общероссийского движения «Таджикские трудовые мигранты», более 80% из этого числа умирают в России от болезней, около 2% становятся жертвами убийств на почве национальной неприязни, а еще 6% погибают в результате конфликтов между таджикскими гражданами. «Среди 1055 погибших таджикских граждан, доставленных на родину в прошлом году, 93 – женщины. По каждому случаю насильственной смерти наших соотечественников мы проводим расследование. Также просим российские власти ставить нас в известность о проводимых следственных мероприятиях»⁵, – заявил глава МВД Таджикистана Рамазан Рахимов.

По мнению председателя общероссийского движения мигрантов Каромата Шарипова, официальная статистика смертей таджикских граждан не отражает реального положения дел. В официальные показатели не включаются те, кто пропал без вести, либо был похоронен в России. Таких стихийных массовых кладбищ, где захоронены таджики, по всей России десятки – говорит лидер движения. «В России все чаще стали происходить конфликты между таджиками. Члены организованных преступных группировок из числа таджикских граждан требуют деньги со своих же соотечественников, обманывают земляков, оказывают посреднические услуги, за что берут немалые средства у мигрантов. Ежегодно в России умирают более 2000 человек», – считает председатель общероссийского движения «Таджикские трудовые мигранты»⁶.

Известный правозащитник Ойнихол Бобоназарова во многом считает власть виновной в положении мигрантов. «Самое страшное, что наша власть молчит, когда гибнут ее граждане. Умирают от болезней, потому что живут в плохих условиях, нет хорошего питания, нет возможности обращаться к врачам, не соблюдается техника безопасности. За эти смерти никто не отвечает. А ведь эти ребята выполняют работу властей. Они, чтобы не воровать и не убивать, едут в Россию зарабатывать, потому что на родине нет рабочих мест и достойной человека зарплаты. Власть должна мигрантов защищать», – считает правозащитник⁷.

Политизация миграционного вопроса привела к тому, что как раз Ойнихол Бобоназарову выдвинули в качестве единого кандидата от оппозиционных сил на предстоящих президент-

5 http://www.bbc.co.uk/russian/international/2013/01/130123_russia_tajik_migrants_death.shtml

6 <http://izvestia.ru/news/520655>

7 http://www.bbc.co.uk/russian/international/2013/01/130123_russia_tajik_migrants_death.shtml

ских выборах в ноябре 2013 года. Миграционный вопрос станет одним из ключевых моментов на выборах президента в Таджикистане. Если в 2006 году число граждан, имеющих право голоса, составляло 3 млн. 200 тысяч из 7 млн. населения, то на предстоящих выборах право голоса имеют 4 млн. 200 тысяч. Рост избирателей на 1 млн. вызывает сомнения у оппозиции в правильности официальной статистики. Также таджикские оппозиционеры считают, что Центризбирком Таджикистана целенаправленно уменьшает число граждан, имеющих право голоса в России, так как есть серьезный риск недобирать голоса. В свою очередь, глава администрации ЦИК Таджикистана Абдуманнон Додоев категорически не согласен с мнениями руководителей некоторых политических партий Таджикистана о том, что в России трудятся от 1,5 до 2 млн. таджикских мигрантов, и подчеркнул, что, согласно данным официальных властей, в РФ на сегодняшний день находится от 800 до 900 тыс. граждан Таджикистана. Согласно официальной статистике и по нашим подсчетам, большинство таджикских трудовых мигрантов возвращаются на родину осенью, соответственно они смогут принять участие на выборах по месту своего жительства», – подчеркнул представитель ЦИК⁸.

Действительно, подсчет таджиков, выезжающих в Россию, труднореализуем, так как мигранты выезжают в Россию стихийно и доля государственных инструментов трудоустройства и частных агентств занятости незначительна в данном процессе.

Обычно таджикские граждане в России имеют четыре статуса:

- Проживают (и работают) без разрешения на работу и без регистрации.
- Имеют разрешительные документы, но фактически работают нелегально. В этом состоянии большинство таджикских граждан. Российский работодатель себя страхует от больших штрафов, принимая на работу мигрантов с официальными документами, но не готов иммигрантам предоставить адекватные рабочие условия и оформлять их официально.
- Имеют все необходимые документы и работают официально.
- Приобретают российское гражданство (не отказываясь от своего, ввиду закона о двойном гражданстве).

Проживание в России таджикских мигрантов существенно влияет на образ жизни в самом Таджикистане. Республика занимает одно из первых мест по количеству брошенных женщин. Раньше «страной оставленных жен» называли Мексику, тоже славящуюся своей дешевой рабочей силой, теперь – Таджикистан. В связи с этим активно начинается процесс феминизации миграции. Около 10-13% от общего количества мигрантов являются женщины.

Поездка в Россию воспринимается молодым поколением как единственный выход из экономического кризиса. Обычно в процессе миграции активную роль играет феномен махаллы или джамоата. Большинство мигрантов едут в те места, где у них есть знакомые. Города России для таджикских мигрантов разделены по регионам: так, в Пермь обычно едут выходцы из Аштского района, в Иркутск – исфаринцы, в Санкт-Петербург – рохати и куйбышевский район. Нередко феномен местнической миграции воспринимается российским обществом как сплоченность диаспоры. В том числе такая сплоченность, по мнению российских экспертов, приводит к нежеланию изучать русский язык и культуру.

В действительности количество населения, владеющего русским языком в Таджикистане, в процентном отношении больше, чем было в Советском Союзе. Правительство Таджикистана, с одной стороны, стремится диверсифицировать направления миграции, заключая контракты о трудоустройстве с арабскими странами и пропагандируя изучение английского языка. А с дру-

⁸ <http://rus.ozodi.org/content/article/25103406.html>

гой стороны, власть имущие понимают, что реальной альтернативы российскому направлению на сегодня у Таджикистана нет. Именно поэтому в регионах создаются центры русского языка и культуры через механизмы Россотрудничества и Фонда «Русский Мир».

В Таджикистане с большим воодушевлением и надеждой ожидают реализацию плана Крупнова – плана совместного развития Таджикистана и России до 2032 года в системе евразийской интеграции, который разработан председателем Движения развития Юрием Крупновым и широко лоббируется в коридорах российской власти.

Данный план подразумевает:

1. Евразийская интеграция на постсоветском пространстве должна осуществляться на основе принципа совместного развития – соразвития – и сохранения национальных суверенитетов, что требует от Российской Федерации перехода к новой внешнеполитической доктрине – экспорта развития.

2. Центральноеазиатское направление евразийской интеграции является для России приоритетным. При этом опережающее развитие Таджикистана и реализация комплексной стратегии создания новоиндустриального «евразийского Льва» (по образцу юго-восточных «индустриальных тигров») позволит создать надёжный плацдарм интеграции в Центральной Евразии.

3. Таджикистан является для России модельным государством в Центральной Азии и на Новом Среднем Востоке – формирующемся макрорегионе, включающем в себя российскую Сибирь, Центральную Азию и классический Средний Восток: Иран, Афганистан и Пакистан.

4. Технологической основой соразвития является организация синхронной новой индустриализации в наших государствах, причём, в Таджикистане через опережающую электрификацию и проекты совместного развития в сфере электроэнергетики, транспорта, агроиндустрии, новых индустрий, гуманитарного и культурного сотрудничества и создания к 2020 году порядка 100 тысяч новых элитных рабочих мест.

5. Новая индустриализация в Таджикистане требует привлечения инвестиционного пула в размере 12 млрд долларов на 20 лет – стратегического планирования и организации 4-х пятилеток совместного развития, а также создания Корпорации развития Центральной Азии как специальной структуры для разработки и практической реализации проектов совместного развития с региональными штаб-квартирами в Душанбе и Москве, и осуществления профессионально-квалификационной революции в Таджикистане через создание 3-х новых российско-таджикских профессиональных колледжей в Таджикистане и целевую ежегодную подготовку в Российской Федерации по 5 тысяч граждан Таджикистана в системе начального и среднего профессионального образования.

6. Соразвитие России и Таджикистана также требует разработки программы совместной помощи Афганистану по организации и проведению там форсированной первичной индустриализации – в том числе как инструмента альтернативного развития и замещения наркоэкономики, а также реализации третичной индустриализации в рамках перехода к седьмому технологическому укладу в Российской Федерации⁹.

Соответственно, процесс миграции из Таджикистана в Россию неоднозначно оценивается не только в России, но и вызывает немало вопросов и в самом Таджикистане, вплоть до вызова всех иммигрантов обратно в Таджикистан.

Впрочем, правительства двух стран стараются, по мере возможности, исключить эмоциональный фактор в миграции и продолжить сотрудничество по оптимизации миграционного ме-

⁹ <http://krupnov.livejournal.com/465885.html>

Влияние миграционного процесса на социально-экономическую ситуацию в Таджикистане

ханизма между двумя странами. Предстоящие выборы президента в Таджикистане не окажут существенного влияния на миграционную ситуацию, так как в нем фактически задействовано более 15% населения, а косвенно миграционному влиянию подвержена значительная часть населения Таджикистана.

Усмонов Фуругзод Ибрагимович,
кандидат политических наук,
советник Министерства энергетики и промышленности республики Таджикистан.

Е.С. Федорова

Музыкальная культура исламского мира в условиях глобализации

С тех пор как впервые был употреблен термин «глобализация», он получил настолько широкое распространение, что стал неотъемлемой характеристикой экономического, политического и социокультурного состояния современного общества, включив в себя все стороны человеческой деятельности. Глобализация повлекла за собой растущую интернационализацию и стандартизацию культуры, что затронуло проблему сосуществования различных социокультурных моделей в рамках одной суперсистемы, стремящейся к однородности. Так как вопрос о возможности мирного сосуществования мусульманской культуры с иными культурами сейчас стоит особенно остро, то становится актуальным поиск «точек соприкосновения» между различными культурами, которые способствовали бы толерантному отношению к инокультурным явлениям. Одной из таких «точек» активного межкультурного взаимодействия является музыка, которая может рассматриваться как одно из средств достижения взаимопонимания между культурами. Довольно часто музыку называют «интернациональным языком», для понимания которого не требуется ни знания естественного языка, ни знания культуры. Однако эта теория опровергается многочисленными примерами из практики¹, доказывающими культурную обусловленность музыкальных предпочтений и связанное с этим отторжение чужеродной музыкальной культуры. Музыка – это социокультурное образование, что и отражено в понятии «музыкальная культура»², поэтому процессы, наблюдаемые в культуре в целом, имеют место и в музыке.

В условиях глобализации в музыке происходят процессы интернационализации и стандартизации, которые часто рассматриваются как негативные следствия глобализации и приравниваются к вестернизации музыки. Повсеместное распространение западной музыкальной культуры рассматривается как угроза существованию национальных музыкальных культур, в результате чего возникает теория, согласно которой «западная» музыкальная модель «противостоит» «незападной». Подобная точка зрения выражена в статье «Музыкальная культура как предмет исследования» Е. М. Гороховик: «Современная музыкально-культурная ситуация в ее планетарном масштабе ставит на повестку дня именно такую постановку вопроса: европейская музыка против индийской, арабской, американской, и в этой пестрой и переливчатой ткани мировых культур каждая из них обладает своим собственным, неповторимым обликом»³. Схожие идеи базируются на глубокой убежденности в полной противоположности и абсолютной несовместимости «западной» и «незападной» музыкальных культур, однако история музыки наглядно демонстрирует ее необоснованность.

При всем многообразии музыкальных культур, большинство из них не существуют изолированно. Музыкальные культуры Европы и Америки развивались в тесном взаимодействии с музыкальными культурами Азии и Африки, заимствуя элементы и творчески их перерабатывая. Особенно прочная связь установилась между музыкой южной и восточной Европы и мусульманского Востока. Взаимное влияние европейской и ближневосточной музыкальных культур происходило задолго до современной эпохи глобализации и проявлялось как в ознакомлении с

¹ См.: Каратыгина М. И. «Musical multiculturalism» и современные возможности взаимопонимания культур через звук и музыку // Множественность научных концепций в музыкознании. Сб. ст. к 60-летию Е. М. Левашева. М., 2009. – С.106-126.

² Более подробно см.: Каратыгина М. И. Вопросы музыкальной терминологии в изучении музыкальных культур мира // Вселенна язвука: терминология. Сб. материалов международной практической конференции. М., 2007.

³ Гороховик Е. М. Музыкальная культура как предмет исследования // [электронный ресурс]: <http://www.worldmusiccenter.ru/muzikalnaya-kultura-kak-predmet-issledovaniya>.

музыкально-теоретическим наследием, так и в заимствовании элементов музыкальной практики. Музыкальные культуры Европы и исламского мира имеют длительную историю взаимодействия. Еще со времен Античности европейское и африканское побережье Средиземного моря, а также его восточная часть представляли собой область распространения средиземноморской культуры. С возникновением ислама и последующими арабскими завоеваниями, приведшими к образованию Арабского халифата, средиземноморский регион подпал под влияние мусульманской культуры. Одновременно с этим происходило усвоение арабами античной, иудейской и христианской культур. В результате сложного взаимовлияния и взаимного культурного обогащения различных этнических и религиозных групп постепенно создавалось оригинальное слияние арабских и исламских культурных традиций с традициями завоеванных народов.

Сближению музыкальных культур Европы и исламского мира в немалой степени способствовало освоение учеными Ближнего и Среднего Востока древнегреческой философии и появление в рамках средневековой мусульманской философии нового направления теоретического осмысления музыки, которое получило название 'илм ал мўсйқā (наука о музыке)⁴. В свою очередь, европейская музыкальная культура позаимствовала некоторые музыкальные инструменты у мусульманских народов, а также обогатилась за счет арабо-андалузской музыкальной традиции, оказавшей значительное влияние на музыку фламенко и искусство трубадуров⁵. Другим источником влияния музыкальной культуры исламского мира на европейскую музыку стали турецкие завоевания и распространение турецкой культуры в Европе, которое продолжает сказываться на балканской музыкальной культуре под воздействием мусульман Албании, Боснии и Герцеговины, Македонии и Косова⁶.

Благодаря территориальной близости и тесным контактам между Европой и исламским миром, а также растущему интересу к неевропейским культурам, в XVII-XVIII веках в европейскую и русскую классическую музыку начинают проникать «восточные мотивы», вследствие чего в музыке классицизма и романтизма появляется такое течение, как «ориентализм». Значительное место в «ориентальной» музыке занимали сюжеты и музыкальные темы мусульманского Востока: «Турецкий марш» В. А. Моцарта, симфоническая сюита Н. А. Римского-Корсакова «Шехерезада», «Алжирская сюита» К. Сен-Санса, опера «Джамиле» Ж. Бизе. Влияние же западной музыкальной культуры на музыкальные традиции мусульманского Востока значительно усиливается в XX в., когда западная музыкальная культура приобретает статус «международной», чему в немалой степени способствует принятие европейской нотации и использование европейских музыкальных инструментов по всему миру, а также экспансия западной популярной музыки. На современном этапе глобализации можно выделить три основных «пути» развития музыкальных культур мира: мультикультурализм в музыке; вестернизация музыки; world music. Мультикультурализм в музыке направлен на сохранение и поддержание различий между музыкальными культурами мира и связан с обращением к музыкальным «корням». При этом выявляется большое количество музыкальных культур и субкультур, различия между которыми могут разниться от родства и частичного сходства до полного несовпадения. Эти различия не исчерпываются дихотомией «западная» / «незападная» музыка или даже разделением на музыкальные культуры различных цивилизаций, а различия меж-

4 Более подробно см.: Farmer H. G. Historical facts for the Arabian musical influence. London, s.a.

5 Более подробно см.: Петрова Л. А. Античные и испано-арабские влияния на лирику Прованса // Античный мир и археология Вып. 1. Саратов, 1972. – С.122-132.

6 Более подробно см.: Clayer N. Tasavvuf, music and social change in the Balkans since the beginning of the twentieth century with special consideration of Albania // Sufism, music and society in Turkey and the Middle East. Vol. 10. Istanbul, 2001. P.126-134.

ду субкультурами или локальными стилями внутри одной музыкальной культуры могут быть едва ли не более заметными, чем между локальными стилями разных музыкальных культур. В каждой музыкальной культуре есть элементы, которые лучше усваиваются представителями других культур и принимаются ими в той или иной степени, образуя особую музыкальную культуру – область синтеза и диффузии музыкальных традиций разных культур (примером чего может служить андалузская музыкальная культура, представляющая собой синтез арабских, иберийских, берберских и еврейских музыкальных традиций⁷). В то же время в музыкальной культуре есть то, что практически не усваивается людьми, воспитанными в традициях иной музыкальной культуры, вследствие чего вызывает у них неприятие, подчас крайне резкое, и отторжение. Навязывание этой части чуждой музыкальной культуры не может привести к положительным результатам. При этом следует учесть, что степень принятия инородной музыкальной культуры во многом зависит от индивидуальных способностей слушателя, поэтому представители одной музыкальной культуры могут по-разному относиться к другой музыкальной культуре.

Политика мультикультурализма в музыке, на которую возлагаются некоторые надежды по воспитанию толерантности, не может проводиться вне социально-политического и общего культурного контекста. Растущее недовольство мигрантами из мусульманских стран, сохраняющими и явно демонстрирующими свою религиозную и культурную принадлежность, затрагивает и сферу музыки. Концепция музыки в мусульманской культуре сформировалась под сильным воздействием ислама. Ее разработкой занимались не только музыканты, но и философы и теологи, поэтому даже «светское» профессиональное музыкальное искусство находится под влиянием ислама, в связи с чем проблема соответствия исполняемой музыки исламским нормам продолжает быть актуальной.

Мультикультурализму в музыке противостоит ее вестернизация. В результате вестернизации музыки происходит освоение «западной» музыкальной культуры в тех регионах, в которых существуют свои музыкальные традиции, вследствие чего появляются национальные исполнители, отвечающие стандартам «западной» музыкальной культуры. Однако это не означает, что такие исполнители полностью отказываются от национальных музыкальных традиций. Синтез мусульманских и европейских музыкальных традиций, интеграция элементов различных музыкальных культур в условиях глобализации формирует такую прослойку эклектичной музыки, которая может усваиваться представителями разных музыкальных культур. Подобная музыка получила название world music. World music объединяет различные жанры современной музыки, в которых азиатская и африканская музыка адаптирована под стандарты «западной» популярной музыки, а в «западной» музыке активно используются инструменты, ритмы и интонационные особенности различных музыкальных культур. Также к направлению world music относятся произведения музыкальных групп, сочетающих элементы различных этнических музыкальных традиций, как «западных», так и «незападных».

Развитием и популяризацией «мусульманской» части world music в конце 20 – начале 21 веков занимаются исполнители, семьи которых мигрировали в страны Европы и Америки, а также музыканты Ближнего, Среднего Востока и Малой Азии, ориентированные на привлечение западной аудитории. Начало процессу распространения ближневосточной музыкальной традиции в Европе положили песни Далиды и Наташи Атлас. Музыка этих исполнителей, обладая характерными для ближневосточной музыкальной культуры чертами, в то же время раз-

⁷ Более подробно см.: Сергеева Т. С. Музыка ал-Андалус: рождение западно-арабской классики. Казань, 2008.

вивалась в русле «западной» популярной музыки. Среди поп-исполнителей, песни которых имеют светскую направленность, но исполняются в основном на национальных языках, можно отметить турецкого певца Таркана и шведского певца иранского происхождения Араша. При этом они смогли завоевать популярность не только среди ирано – и туркоязычной молодежи, но и среди слушателей, не понимающих языка, на котором исполняются эти песни. Другое направление современной «евро-мусульманской» популярной музыки, представлено музыкантами, значительную часть аудитории которых составляют мусульмане, проживающие в странах Европы (например, шведский R&B певец ливанского происхождения Махер Заин, творчество которого носит ярко выраженный мусульманский характер). Песни этих исполнителей являются примерами коммерчески успешной музыки, привлекающей внимание не только выходцев из мусульманских стран. Благодаря усилению международных связей во второй половине XX века и миграции населения мусульманских стран в страны Европы и Америки в среде мигрантов стали активно развиваться такие музыкальные стили, как bhangra и raï, сформировавшиеся в 60 х-80 х годах XX века. Сочетание западных и восточных музыкальных традиций сделали музыку bhangra и raï популярной во всем мире. В 90-е годы XX века начинают появляться арабские, иранские и турецкие исполнители хип-хопа, которые завоевывают популярность среди молодежи мусульманских стран и мусульманских общин Европы и Америки. Возникнув на основе американского хип-хопа, «ориентальный хип-хоп» сохраняет черты национальных музыкальных традиций. «Ориентальный хип-хоп» часто имеет социально-политическую направленность и касается различных социальных и политических вопросов. Основной аудиторией «ориентального хип-хопа» на Западе являются представители арабской, иранской и турецкой диаспор, для которых хип-хоп и рэп являются способом высказать свою точку зрения на социальные и политические процессы, происходящие в мире.

Глобальное распространение современной «западной» музыкальной модели вызывает тревогу у сторонников сохранения аутентичных музыкальных традиций, а распространение музыки мусульманских народов в немусульманских странах, зачастую, у коренного населения. Музыкальная культура исламского мира не может быть целиком «пересажена» на иную культурную почву и прижиться на ней в полной мере. Процессы заимствования и включения элементов одной музыкальной культуры в другую, а также их смешение, в результате чего появляются новые музыкальные направления, зависят не только от индивидуальных эстетических предпочтений, но и от того, насколько заимствуемые элементы соответствуют культурному и социально-политическому фону «принимающего» народа, его готовности воспринять инородный культурный элемент и, творчески переработав его, сделать своим. При всех негативных моментах глобализации, она способствует созданию единого музыкального пространства, без существования которого мультикультурализм в музыке был бы невозможен. Глобализация обеспечивает ознакомление людей с другими музыкальными культурами и их интенсивное освоение. В результате этого происходит взаимопроникновение музыкальных культур, которое способствует стилевому разнообразию и созданию новых направлений в музыке.

Федорова Екатерина Сергеевна,
аспирантка кафедры философии и культурологии Востока
философского факультета СПбГУ

С.Л. Фирсов «Третий путь» как альтернатива «Третьему Риму»

В жизни Русской Православной церкви последние два десятилетия, безусловно, были временем поиска новых взаимоотношений с государством, восстановления утраченного за годы Советской власти влияния на внутривнутриполитические процессы в стране, определения стратегии и тактики «сотрудничества» с лидерами новой России. Сегодня уже можно утверждать, что это был своеобразный «период преодоления» коммунистического прошлого, хотя однозначные выводы о его («периода») успешности делать преждевременно – ситуация продолжает развиваться и поныне. Более того, следует отметить, что отношения Церкви со светскими властями в эпоху Патриарха Алексия II (Ридигера; 1929 – 2008) были несколько иными, чем ныне, когда во главе ее стоит новый предстоятель – Патриарх Кирилл (Гундяев; 1946). Если при Алексие II Церковь старалась, по возможности, дистанцироваться от светской (переставшей быть советской) власти, не желая жестко связывать себя с конкретным лидером и его командой, то при Кирилле она позиционирует себя как сторонница принципиальных политико-идеологических установок государства, олицетворяемых В. В. Путиным – «национальным лидером» и самым популярным политиком страны.

Не вдаваясь в подробности данного обстоятельства, которые увели бы нас от заявленной темы, следует лишь отметить: современная Русская Православная церковь не может рассматриваться как оппонент государства, которое не забывает демонстрировать свое особое отношение к ее служителям, прежде всего к священноначалию. Порой вспоминаются даже фразы о «симфонии властей», хотя об историческом понимании ее светскими лидерами страны судить проблематично.

Однако дело, полагаю, не в этом. Сказанное выше – тот фон, который необходимо учитывать, когда речь заходит о новом, никогда ранее не проявлявшем себя в истории Русской Православной церкви феномене: уходе некоторых православных священников из Церкви и принятии ими ислама. Принятие православными клириками современной России ислама¹ – событие исключительно важное, не имевшее, сколь мне известно, аналогов в предшествовавшей истории РПЦ. То, что подобное стало возможным, очевидно, с формальной точки зрения, можно рассматривать как яркое проявление официально декларируемой государством свободы совести. Но важнее, думается, все-таки попытаться остановиться на ином, проанализировав личные побудительные мотивы, заставившие христианских священников порвать с православием, которое они до того исповедовали и истинам которого учили приходивших к ним верующих. То, что все это случилось в постсоветской России – принципиальный вопрос, ответ на который, с одной стороны, вполне очевиден («свобода совести», над которой никто не властен), но, с другой, – требует предварительных комментариев (тем более, что после 1991 г. РПЦ стала пользоваться исключительной поддержкой светских властей). С этих комментариев, полагаю, и следует начать.

Первым священником, заявившим о своем уходе из Православной церкви и принятии ислама, был Вячеслав Сергеевич Полосин (1956 г. р.). На сегодняшний день он самый известный в России «новый мусульманин», имеющий претензии на роль популяризатора и, отчасти, своеобразного «теоретика» ислама (разумеется, в пределах России и для российских мусуль-

¹ Таковых сегодня четыре. О каждом из них мы будем говорить отдельно.

ман). В. С. Полосин – коренной москвич, в 1978 г. окончивший философский факультет МГУ по специальности «социология». Выпускная (дипломная) работа его посвящена была критике концепции «духа капитализма» Макса Вебера. Как видим, образование он получил в годы брежневского «застоя», когда воспитание граждан в духе «научного атеизма» было одной из важнейших идеологических задач государства. Подобное «воспитание» нередко приводило к обратному результату, провоцируя религиозные искания. Впрочем, вопрос об исканиях в данном случае не актуален. В. С. Полосин, человек пишущий, сам рассказал, как он религиозно развивался.

«Я рос в период «безрелигиозного» воспитания, и потому в школе никто не внушал мне никакой атеистической ерунды, – вспоминал о своем прошлом много лет спустя сам В. С. Полосин. – С детства в душе верил в неведомого мне Бога, который всегда может помочь. Специально для того, чтобы узнать истину, поступил на философский факультет МГУ. Советскую систему я недолюбливал, она отвечала мне взаимностью. Поэтому МГУ закончил с трудом и пополнил «поколение дворников и сторожей», как его назвал Борис Гребенщиков»².

Следует обратить внимание на пассаж об «атеистической ерунде», которой ему «не внушали» в школе, а ведь В. С. Полосин пошел в школу еще при Н. С. Хрущеве, известном своей антирелигиозной активностью не меньше, чем внутривластными реформами и внешнеполитическими демаршами. Как бы то ни было, но наш герой хочет уверить читателей, что с детства верил в «неведомого Бога» и был скрытым оппонентом советской системы («недолюбливал» ее). Она, понятно, отвечала «взаимностью». Что сие значит, В. С. не поясняет, отделяясь намеками. Но достаточно и намеков, чтобы понять: он позиционирует себя как идейного противника материализма, в определенном смысле – «бого-искателя», переступившего порог православного храма только в 19-летнем возрасте. На этом обстоятельстве (на «богоискательстве») он и акцентирует внимание читателей, пытаясь доказать, что приход в Церковь в его жизни было – лишь проходным этапом, или, если можно так выразиться, – движением от «лжи материализма».

Необходимо оговориться, что о духовных поисках В. С. Полосина (как он их излагает) нам придется говорить более, чем о других бывших священниках РПЦ не только потому, что он был первый в ряду бывших священников, но и по причине его значимости для всех остальных, выбравших его путь: как популяризатора и «теоретика».

С третьего раза он сумел поступить в Московскую духовную семинарию, преодолев препятствия коммунистических властей, и достаточно быстро завершил в ней обучение (в 1983 г.). Учитывая, что традиционный курс в семинарии составлял тогда 4 года, следует признать, что руководство учебного заведения разрешило ему сдать ряд предметов экстерном – философское образование очевидно было учтено. Тогда же он был рукоположен во священники и стал служить в Душанбе. Именно в Средней Азии, как он пишет, он и познакомился с мусульманами и исламом, более того – «стал ощущать внутреннее тяготение» к этой религии. «Однажды ко мне в церковь пришел немолодой таджик благообразного вида, про которого говорили, что он тайный шейх, – вспоминал В. С. – После краткой беседы он неожиданно сказал: «У тебя мусульманские глаза, ты обязательно станешь мусульманином!» Это, казалось бы, парадоксальное и даже рискованное заявление, сделанное в православной церкви ее настоятелю, не вызвало у меня никакого внутреннего сопротивления, а наоборот, запало в душу, хотя тогда знаний об

² Полосин А. В. Почему я стал мусульманином? (Размышления бывшего священника о религии) // <http://index.org.ru/journal/11/polosin.html>.

С.Л. Фирсов

«Третий путь» как альтернатива «Третьему Риму»

исламе у меня не было» . Не вдаваясь в подробности, связанные с религиозной спецификой восприятия глаз, отметим только одно: Полосин так излагает историю своей жизни, чтобы доказать: путь к исламу занял у него многие годы. В данном случае у нас есть только одна возможность – поверить ему на слово.

В 1985 г., лишившись регистрационной справки, он покинул Душанбе, вернулся в Москву и вплоть до 1988 г. работал внештатным сотрудником Издательского отдела РПЦ, которым в то время руководил митрополит Пителир (Нечаев) – человек, пользовавшийся симпатией «первой леди СССР» – Р. М. Горбачевой. В перестроечные времена ситуация изменилась и молодой священник получил возможность продолжить служение – в городе Обнинске Калужской епархии. От этой области в 1990 г. В. С. Полосин был избран народным депутатом РСФСР, со временем став членом Верховного Совета республики и членом Президиума Верховного Совета. Сам он объясняет депутатство случайностью: выдвинули демократы против коммунистического кандидата, а народ проголосовал. Уже на съезде Б. Н. Ельцин выдвинул обнинского священника на должность председателя комитета Верховного Совета РСФСР по свободе совести, вероисповеданиям, милосердию и благотворительности. «Выбрали, – вспоминал В. С. – Вдвоем с юристом я написал текст российского закона «О свободе вероисповеданий» (который и дал реальную свободу верующим), а также «пробил» постановление об объявлении дня празднования Рождества Христова нерабочим днем.

По выходным приезжал в Обнинск совершать богослужения»³.

Так начался короткий этап вхождения В. С. Полосина во власть. В своих размышлениях о религии, посвященных анализу причин, приведших его к исповеданию ислама, В. С. почему – то не пишет о том, что в этот период совместно со священником Глебом Якуниным, Валерием Борщевым и Виктором Аксючицем он принимал участие в создании Российского христианского демократического движения и до 1994 г. входил в его руководство в качестве одного из трёх сопредседателей и члена Думы РХДД. Не пишет он и о том, что до 1999 г. был председателем общероссийского общественного объединения «Совет христианских организаций» и членом Христианского социального движения. Данные эти общеизвестны⁴, но вспоминать их в размышлениях о религии В. С., полагаю, было не вполне корректно: ведь читатель уже знал о том, что с середины 1980-х гг. он много думал об исламе! Думы не мешали ему в конце 1980-х – начале 1990-х гг. публиковаться в журнале Московской патриархии – на его страницах увидели свет публикации В. С.: рецензия «Роберт Хотс. Таинства во взаимоотношениях между Востоком и Западом» и статья «Исцеления истинные и мнимые»⁵. Но уже тогда, на закате «перестройки» и в первые годы новой Российской государственности, он, согласно его собственным уверениям, с отвращением относился к клерикализму. – «Я стал ощущать себя среди верующих уже не проповедником слова Бога, а официальным колдуном, от которого ждут только обрядов и заклинаний, а среди иерархии – лоббистом крайнего клерикализма, укрепления власти жреческой касты, иерократии. Поэтому в 1991 г. я добровольно вышел за штат церковного служения, а в 1993 г., после расстрела Верховного Совета, в штат церкви я не вернулся, хотя патриархия предлагала мне быть настоятелем в Москве»⁶.

3 Полосин А. В. Почему я стал мусульманином ? (Размышления бывшего священника о религии) // <http://index.org.ru/journal/11/polosin.html>.

4 http://ru.wikipedia.org/wiki/%CF%E2%84%80%ED_%C0%EB%E8_%C2%FF%F7%E5%F1%EB%E0%E2_%D1%E5%F0%E3%E5%E5%E2%E8%F7

5 Полосин В., прот. Исцеления истинные и мнимые // Там же. 1993. № 8. С. 22 – 24.

6 Полосин А. В. Почему я стал мусульманином ? (Размышления бывшего священника о религии) // <http://index.org.ru/journal/11/polosin.html>.

Вместо продолжения служения в церкви, он продолжил государственную службу: вначале возглавлял аппарат Комитета по связям с общественными объединениями и религиозными организациями Государственной Думы, а с марта 1994 г. в течение 6 лет являлся советником аппарата Комитета Государственной Думы по делам общественных объединений и религиозных организаций, получив чин государственного советника 3-го класса. Действительно, «перестройка кардинально изменила жизнь скромного провинциального иерея: в 1993 г. он закончил Дипломатическую академию МИД России, защитив кандидатскую диссертацию по политологии на тему «Церковь и государство в СССР (международно-правовой и политологический аспекты, 1971 – 1991 гг.)». Спустя 5 лет, без отрыва от работы в Государственной Думе в Российском независимом институте социальных и национальных проблем он защитил новую, уже докторскую, работу – «Диалектика мифа и политическое мифотворчество» и получил ученую степень доктора философских наук.

К тому времени, изучив историю Церкви, историю богослужений, историю богословия и познакомившись с Кораном, В. С. Полосин, согласно его собственным признаниям, «вместе с женой в мае 1999 года объявил о признании Единственного Бога и Мухаммада – Его пророком и посланником»⁷. Он принял второе имя – Али и порвал все отношения с Церковью, к которой ранее принадлежал.

Что для него было принципиальным, а что второстепенным?

Судить об этом корректно лишь на основании его собственных заключений трудно. Как мне кажется, стоит обратить внимание на слова В. С. Полосина о том, что, читая христианские тексты, он «неожиданно для себя обнаружил, что христианская церковь не имеет текста Откровения Бога, который бы свидетельствовал о заключении нового договора – Нового Завета – Бога с людьми». Соответственно, новым – и последним – договором для него стал Коран. Круг замкнулся: он нашел искомое и «вернулся в Единобожие». Это – официальная канва, которой придерживается сам В. Али Полосин и те, кто всячески пропагандирует его решение стать мусульманином.

Разумеется, в Русской Православной церкви и в среде православной общественности его поступок воспринимается совершенно иначе. Диакон Андрей Кураев, например, акцентировал внимание на том, что уходу бывшего клирика содействовало его активное включение в политику, то, что он стал «большим мирским начальником». «Все остальные его действия – это был поиск (сначала подсознательный, а потом и сознательный) такой философской системы, через которую можно себя оправдать»⁸. Другой непримиримый критик В. С. Полосина – российский политический и общественный деятель А. Н. Савельев, опубликовал фрагменты своих воспоминаний о встречах с бывшим священником. «Некогда я познакомился с будущим изменником веры Вячеславом Полосиным на Конгрессе русских общин, где он одно время даже занимал пост ответственного секретаря исполкома, – вспоминал А. Н. Савельев. – Мы не раз вместе участвовали в семинарах, посвященных роли мифов в политике. Однажды, когда мы сидели рядом на банкете по поводу очередного съезда КРО, Вячеслав Сергеевич посетовал, что не имеет никаких перспектив в Московской патриархии, – если и дадут приход, то где-нибудь на периферии. «Наверное, буду уходить», – сказал он печально. Я подумал, что он перейдет в иную православную юрисдикцию, и предостерег его: «В любом случае вас будут считать из-

⁷ Полосин А. В. Почему я стал мусульманином? (Размышления бывшего священника о религии) // <http://index.org.ru/journal/11/polosin.html>.

⁸ Кураев А., диакон. Неверье – слепота, но чаще – свинство // <http://mission-center.com/islams/kuraev.htm>. В то время, когда о. Андрей Кураев говорил о В. С. Полосине, он был не протодиаконом, как ныне, а диаконом.

С.Л. Фирсов
«Третий путь» как альтернатива «Третьему Риму»

менником». Я никак не мог предположить, что это будет измена не церковной организации, а Христу»⁹.

Резкость суждений православных оппонентов В. С. Полосина вполне понятна и не требует специальных пояснений. Но пояснения необходимы, когда речь заходит о том, как позиционирует ислам в России «новый мусульманин» Али Вячеслав Полосин, являющийся советником председателя Совета муфтиев России, главы Духовного управления мусульман европейской части России муфтия Рафиля Гайнутдина, т. е. признанным *de facto* экспертом по религиозным вопросам значительной части исламского сообщества страны.

Будучи публицистом и исследователем, Али В. Полосин буквально сразу после прихода к новой вере написал книгу, позиционированную как «введение в философию монотеизма». Без обиняков, книга рекомендовалась читателям как дополнительное учебное пособие для учащихся – как средних специальных, так и высших – гуманитарных и технических заведений, по курсам «История религиозных учений», «Сравнительное религиоведение», «Основы монотеистической философии». Исходя из «рекомендации» (непонятно, правда, кем данной), можно предположить, что представленный на суд читателей труд не будет конфессионально пристрастным – ведь в российских учебных заведениях, согласно статистическим выкладкам, большинство обучающихся не является приверженцами ислама. Однако знакомство с этой работой сразу же убеждает читателя в обратном: «учебное пособие» А. В. Полосина носит явно выраженный апологетический характер. Это не хорошо и не плохо, это только факт, прежде всего интересный с психологической точки зрения. В конце концов, наибольшее значение представляет то, что автором дана картина исламского понимания монотеизма, адаптированная преимущественно к русскоязычной аудитории.

С первых же строк введения А. В. Полосин заявляет о том, что является «вечной истиной Единобожия», засвидетельствованной всеми пророками монотеизма. – **«Творец устанавливает Свои отношения с человечеством так, чтобы Его волю доводили до людей избранные Им Самим угодники – ангелы или наиболее достойные люди (пророки, посланники, духовные учителя). Это право Всемогущего Создателя. Но ни один человек не вправе ставить между Богом и человечеством по собственной воле самого себя или других таких же людей, поскольку это означало бы попытку признать себя равным Богу или сильнее Его!»**. Чуть ниже, на той же странице, читатель ставится в известность, что «если “святым угодникам” молятся, перед образами, их останками и их вещами совершают поклонение, то это значит, что персонально от них ожидают их собственных действий, а значит, веря, что они – самостоятельные существа, субъекты, от которых, помимо личной воли Самого Творца, якобы тоже зависит принятие решений в мире Божественной воли!»¹⁰.

По большому счету, на этом можно было бы остановиться, ибо святым угодникам, их мощам и перед их образами молятся христиане – католики и православные, которые, таким образом, не могут считаться последователями единобожия. Вопрос ясен, дальше будут даны доказательства сформулированного выше определения. Но эта ясность, на мой взгляд, все же предполагает хотя бы беглое знакомство с авторской аргументацией. Ведь, по убеждению А. В. Полосина, «неправильность» веры, уводящая якобы от понимания Творца, грозит катастрофой

⁹ Савельев А. Н. Исламизация России – путь в никуда // <http://mission-center.com/islams/savelyev2.htm>. К стати сказать, А. Н. Савельев – также как и В. С. Полосин, доктор наук. Работая советником депутата Государственной Думы Д. Рогозина, в 2000 году он защитил докторскую диссертацию на тему «Механизмы духовно-нравственного измерения политических процессов (политическая мифология)» по специальности «политические институты и процессы». Как видим, темы научных изысканий В. С. Полосина и А. Н. Савельева достаточно близки

¹⁰ Полосин А. В. Преодоление язычества. Введение в философию монотеизма. М., 2001. С. 9. (Выделено автором книги – С. Ф.).

христианским народам России! Это – главное, Альфа и Омега всех его рассуждений; с этого он и начинает излагать «введение в философию монотеизма».

Итак, «неправильная» религия – путь в пропасть, движение к дезинтеграции общества и к деградации индивида. А. В. Полосин настоящее обстоятельство даже не стремится особо камуфлировать, отделяясь формальной фразой о том, что «ислам в России – это альтернатива не христианству, ставшему привычной религией для нескольких миллионов российских граждан», а «альтернатива идеологии либерализма с его утопией абсолютной свободы и практикой вседозволенности, порождающей безбожие, декаданс, духовное и физическое растрепывание, наркоманию и алкоголизм – все то, что неуклонно ведет немусульманские народы России к полному вымиранию»¹¹.

Автора не смущает, что его слова вполне можно понять таким образом, что «идеологии либерализма» традиционное для России христианство (то есть православие), исповедуемое миллионами, противостоять не может, что оно, получается, бессильно в борьбе не только с «растрепыванием» (физическим и духовным), но и с первопричинами безбожия. Из уст бывшего православного священника слышать подобные сентенции не столько скорбно, сколько странно. До столь жестких заключений не доходил даже знаменитый обер-прокурор Св. Синода Православной Российской церкви К. П. Победоносцев, объявлявшийся, кстати сказать, именно либеральной публицистикой (и до 1917 г., и после) «мракобесом» и «обскурантом». Да, обер-прокурор Св. Синода полагал, что лишь вера и церковь могут быть основой нравственного поведения, но при этом утверждал, что каждому народу соответствует своя форма религиозности. «Раздробившись по национальностям, вера сливается с национальностями», – писал он дочери поэта Ф. И. Тютчева, Екатерине Федоровне. «Такое понимание религии, – полагает современный исследователь, – приводит Победоносцева к своеобразной веротерпимости, напоминающей скорее теорию сегрегации: каждая национальная религия имеет право на существование в рамках своего национального региона, но не может претендовать на всемирно-историческое универсальное значение»¹².

А. В. Полосин – противник либерализма и противник «утопии абсолютной свободы» (таким был, кстати сказать, в свое время и К. П. Победоносцев), лекарство от социальных болезней общества предлагает одно и радикальное. Отказ от его принятия означает смерть («полное вымирание»). Перспектива обескураживает.

Очевидно, что для А. В. Полосина христианство есть не единобожие, а пантеизм как религиозно-философская система взглядов, определяемая им как совокупность следующих компонентов: народных суеверий («язычества»), учения о всеприсутствии божества, веры в обязательность наличия священников – посредников с божеством¹³. Прямо о христианстве как о пантеистическом учении не говорится, но читатель к этой идее постоянно и последовательно подводится. Дается и определение пантеистических религий как основанных на антропоморфных представлениях о Боге и поселяющих Его в доступном человеку мире. Ассоциативный ряд после целого ряда подсказок автора (да и без них) выстраивается вполне четко. Все покровы оказываются сброшенными после указания на «общий архетип» пантеистических религий – троичность божества¹⁴.

¹¹ Там же. С. 22.

¹² Ведерников В. В. Европейская тема в публицистике К. П. Победоносцева // Историческая память и общество: эпохи, культуры, люди. Материалы научной конференции, посвященной 90-летию исторического образования в Саратовском государственном университете. Саратов, 2008. С. 81.

¹³ Полосин А. В. Указ. соч. С. 49 – 50.

¹⁴ Там же. С. 82, 93.

С.Л. Фирсов

«Третий путь» как альтернатива «Третьему Риму»

Подводя читателя к пониманию того, что есть «порок» в восприятии Бога, автор стремится доказать закономерность ошибки, совершенной христианством в истории: ошибки, которую условно можно назвать «системой связи» человека с Богом. Не случайно, священников А. В. Полосин называет «жрецами», т. е. посредниками, указывая на «изобретение» ими идеи изначальной людской греховности. Более того, он утверждает, что в IV веке «жреческая каста» вместе со светской властью («императором-язычником») породила «новый тип тотальной государственной религии»¹⁵. Новый тип – это, вероятно, тот тип, который, добавим от себя, утвердился в дальнейшем в Византии и в X веке был принесен на Русь. Что имеется в виду под словом «тотальный» не вполне понятно, поскольку слово «totalis» в переводе с латинского значит «целый», «всеобщий». Может быть, автор хочет сказать, что христианство подменило веру в Бога верой в государство? Не ясно. Ясно только, что автор не воспринимает эту «тотальность» позитивно. Но то его право.

Важно, что А. В. Полосин пытается показать и доказать, что в истории России христианство не сыграло позитивной роли (по крайней мере, в полной мере не содействовало развитию народа в постижении истин единобожия), окружив его религиозной мифологией пантеизма. Быть может, не желая делать обобщающие заключения, а, может быть, и сознательно, он подводит читателя к выводу об ошибочности того пути, который выбрала страна, приняв христианство. Политические выводы неизбежно следуют за выводами «религиоведческими». По мнению А. В. Полосина, после гибели коммунистического режима (т. е. после 1991 г.) в новой России началась «борьба двух крайностей: механически привнесенной западной мифологии с мифологией российского самодержавного прошлого». Результат этого был понятен: «телеэкраны заполнили православные служители культа, а в моду вошел “псевдославянский” стиль (по выражению В. Пелевина). *Уже умерший для общества миф был искусственно превращен в свою собственную рекламу!*»¹⁶.

Здесь все сказано предельно откровенно: православная религия – «миф» (его А. В. Полосин называет «историей в образах») воспринимается как канувшее в Лету преодоленное прошлое, которое волею обстоятельств оказалось «искусственно» востребовано настоящим. Но «умерший миф», вероятно, уже не сможет никогда возродиться. Его место – в прошлом. Безусловно, автор не верит в «воскресение» этого мифа, т. е. не верит в будущее христианства, не являющееся, по его мнению, подлинным единобожием. Логика его проста и понятна: пантеизм обречен, следовательно, единобожие должно восторжествовать, и восторжествует непременно. В утверждение этой истины, полагаю, и писалось «учебное пособие».

Какой же вывод может быть сделан после знакомства с текстом книги А. В. Полосина? Его формулирует в послесловии к ней председатель исламской партии России Магомед-Хаджи Раджабов: «Мы надеемся, иншаалла, что религиозное просвещение в нашей стране – это единственный путь выхода из кризиса. Ислам предлагает всему российскому обществу идеалы мира и добра, высокой морали и ясного самосознания, терпимости и гуманизма»¹⁷.

Как видим, ислам позиционируется в качестве религиозной альтернативы для всего общества. «Для всего», – национальный фактор не учитывается. С окончательными выводами спешить не будем, но запомним характеристики идеалов: несомненно, речь идет о том, что «либералы» называют «общечеловеческими ценностями». Если подходить к оценке этого слово-

¹⁵ Там же. С. 147.

¹⁶ Там же. С. 180. (Выделено автором книги – С. Ф.).

¹⁷ [Раджабов М.-Х. Послесловие] // Там же. С. 200.

сочетания с религиозной меркой, то удивления мы не должны испытать: «общечеловеческие» – это и есть истинные, то есть те, без которых мир существовать не может, точнее сказать, без которых – для верующих – перспективы развития человеческого общества бессмысленны и бесперспективны. Дело заключается не столько в предложении (христианство также говорит об Иисусе Христе как о «Пути, Истине и Жизни», говорит бескомпромиссно и однозначно), сколько в утверждении своей истины в среде тех, кто по рождению или воспитанию формировался в принципиально иных традициях богочитания, воспринимая их как монотеистические. Представляется, что это и есть основная проблема, без осознания которой вряд ли возможно понять логику А. В. Полосина – как бывшего христианского священника, принявшего ислам и вставшего на путь его «доказательства» среди своих бывших единоверцев.

А. В. Полосин, воспринимая русскую христианскую историю в негативном ключе, естественно, должен был озаботиться характеристикой того пути, который мог бы «исправить» положение, представляя этот путь универсальным и единственным. Так он стал пропагандистом идеи «третьего пути». Здесь все достаточно понятно и просто. А. В. Полосин кратко излагает исламскую версию договоров Бога с человеком. Первый такой договор был заключен с праотцом Адамом, им же и был нарушен. Второй договор Бог заключил через пророка Моисея «только с одной избранной нацией, и он был оформлен в виде четких заповедей и целого свода законов – Торы. Однако этот народ, – замечает А. В. Полосин, – не сумел ни соблюсти договор, ни даже сохранить его текст, от которого остались лишь фрагменты, записанные с устного пересказа с множеством позднейших вставок, добавлений, изменений, субъективных толкований»¹⁸. Трудно не догадаться, что под третьим договором (или последним Заветом) подразумевается откровение, данное Всевышним пророку Мухаммеду. Этот Завет, подчеркивает А. В. Полосин, «столь важен для конечной участи всех и каждого, что он должен быть предельно точен, определен и достоверен в передаче слов Милостивого Творца»¹⁹.

Ясно, что таковым он считает не евангельские тексты и не канонические послания христианских апостолов, а Коран. Движение по «третьему пути», таким образом, рассматривается как соблюдение последнего Завета, заключенного Богом с человечеством.

Что же остается христианству?

Прямого ответа А. В. Полосин не дает, да и зачем он, когда и так все очевидно! Бывший священник напоминает, что «идеология панславизма и насильственной христианизации» разрушила Российскую империю, вызвав к жизни Третий Интернационал. Попытки воскрешения панславизма сегодня, по его убеждению, помимо нелепости, наносят прямой вред национальным интересам России во внешней политике и ведут к прямому же разрушению целостности страны, более слабой, чем Российская империя в начале XX века²⁰. Не вдаваясь в оценку исторических аналогий, указанных А. В. Полосиным, обратим внимание на одно только его высказывание: *«Идеология панславизма и насильственной христианизации разрушила старую Россию.»*

Что это значит?

Это значит, что идеология насильственно навязывалась (очевидно, правящими кругами во главе с самодержцем при содействии «касты жрецов») народу, лишь по случайности ставшему христианским. Вероятно, оттого-то он, народ, и отказался от «ложных кумиров» так быстро

¹⁸ Полосин А. В. Прямой путь к Богу // religious.wordpress.com/polosin_put_k_bogu/. С. 64.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 68.

С.Л. Фирсов
«Третий путь» как альтернатива «Третьему Риму»

истинности христианского учения о Троице. Сомнения сопровождалась религиозными поисками – С. Тимухин вместе с женой стал посещать екатеринбургскую мечеть. В феврале 2003 г. он окончательно порвал с христианством, переехав обратно в Кемеровскую область. Там осенью 2003 г. вместе с женой С. Тимухин принял ислам, взяв имя Абдуль-Хакк. Религиозные искания завершились, и Абдуль-Хакк Тимухин обрел новую веру²¹.

Данная история, в отличие от первой, не может быть предметом специального анализа, поскольку и анализировать здесь практически нечего. Но, тем не менее, она показательна и симптоматична. С. (он же А.-Х.) Тимухин был рукоположен в священники чрезвычайно рано – в 21 год, предварительно не получив полноценного богословского образования. При этом религиозная традиция в семье отсутствовала, с православием он знакомился как с «внешней» религией. Очарование часто сменяется разочарованием – это правило действует в человеческой жизни с достаточной регулярностью. Тем более что первое «очарование» С. Тимухина – православием – совпало по времени с «религиозным ренессансом», набравшим силу в посткоммунистической России. Что повлияло на разочарование, можно судить лишь по словам самого С. Тимухина. Но в любом случае православие не воспринималось им как составляющая часть национальной идентичности. Это обстоятельство и следует подчеркнуть особо.

Третьим священнослужителем, принявшим ислам в 2006 г., стал бывший иеромонах Михаил (Киселев). В отличие от С. Тимухина, он родился в верующей семье, да к тому же в Сергиевом Посаде, где расположена глубоко почитаемая православными Троице-Сергиева лавра. На исламских сайтах сообщалось, что в поисках истины он прошел долгий путь: был военным, священником, педагогом. В своем интервью, данном мусульманскому журналисту, бывший священник сам кратко рассказывал о своей жизни.

Основы веры ему преподавал крестный отец, которого М. Киселев характеризовал как «очень хорошего». Однако первоначально он не стал связывать себя со служением Церкви, в течение 13 лет проходя службу в армии. В самом начале «церковного ренессанса», на заре 1990-х гг., он принял постриг, был рукоположен в сан иеродиакона и иеромонаха. Послушание, если верить его заявлению, проходил в разных местах: в Сибири и на Украине, в Полтавской епархии. На Украине же, в Харьковском государственном университете, получил диплом религиоведа. В 2001 г., «по религиозным убеждениям», вышел за штат, а в 2006 г. в Нижегородской городской мечети исповедовал ислам, став мусульманином с именем Микаэль.

Рассказывая о своем пути, М. Киселев отмечал, что с детства хотел служить Богу и людям, в бытность свою священником желал быть примером для подражания в личной жизни и в поведении. Монашество принял не насильно, по желанию, но при этом – «по книгам». Наивность часто себя наказывает. Так, вероятно, произошло и на этот раз: приняв постриг в конце XX века, М. Киселев ожидал увидеть в монашестве реализацию тех идеалов, к которым стремился, придя в Церковь, но «был разочарован». Через некоторое время пришло осознание того, «что лишение себя семьи, ведение искусственного образа жизни – не на пользу моей душе». Своими обязанностями М. Киселев тяготился. Впрочем, дело было не столько в желании уйти от данных обетов и жениться: даже приняв ислам, бывший иеромонах остался холостым. «Монашество ведь, – справедливо замечал он в интервью, – совсем не панацея от разврата или от вольного поведения, а все дело в самом человеке, в самодисциплине, в его культуре».

Таким образом, приход в ислам М. Киселев воспринимал как преодоление собственных заблуждений, ответ на мучившие его вопросы. Он заявлял о себе как о религиозном искателе, не

21 См.: Тимухин С. Как я стал мусульманином // <http://www.whyyislam.ru/forum/viewtopic.php?f=34&t=525>.

удовлетворенном той верой, которую исповедовал с детства. Этим исканиям, по его собственным словам, чрезвычайно помогла работа А. В. Полосина «Почему я стал мусульманином». А книга А. В. Полосина «Преодоление язычества» систематизировала все его многолетние сомнения и недопонимания. М. Киселев откровенно заявлял, что, несмотря на все свои старания и стремления, так и не смог понять христианского догмата о Троице. В этой связи показательно, что, отвечая на прямой вопрос, как он, став мусульманином, относится к православным священникам, не считает ли их «заблудшими», М. Киселев ответил только, что молится за них, а в его душе «просто скорбь об этих людях». Видимо, не желая излишне пропагандировать свой переход в новую веру, бывший иеромонах специально подчеркнул: принятие ислама – его личный осознанный выбор, приведший к нахождению того, что давно искалось²².

Впрочем, уже в следующем – 2007-м – году, на пороге смерти, Микаэль Киселев покался и умер христианином. Сообщая об этом, православные СМИ внесли некоторые дополнения и исправления в биографию бывшего клирика. «Он был рукоположен в Иркутской епархии Русской Православной церкви в 1994 г. [вероятно, епископом Иркутским и Ангарским Вадимом (Лазебным) – С. Ф.], – сообщается в статье о его предсмертном покаянии, датированной декабрем 2007 г., – но четыре года спустя ушёл в раскол – Украинскую Автокефальную Православную церковь – и уехал на Западную Украину. Именно как клирик УАПЦ Михаил и принял ислам в прошлом году». В этой же статье сообщается, что М. Киселев никогда не учился в Харьковском университете или в каком-нибудь другом высшем учебном заведении, имея только среднее образование. Однако важно не это. Принципиальным следует признать указание на юрисдикционную принадлежность бывшего клирика – на момент принятия ислама он состоял в религиозной организации, которую РПЦ признает «раскольнической». В статье приводится и письмо близких М. Киселева, излагающих собственную версию его религиозных поисков.

«В 2004 году в связи с очень тяжелой болезнью (диабет), которая сейчас привела его к смерти, он стал лечиться у народного целителя, в результате чего самочувствие его резко ухудшилось, появилась неадекватность в поведении. Произошел конфликт с епископом, а знакомые мусульмане предложили ему помощь в обмен на использование его имени. Конечно, не исполнили своих обещаний. Он рассказывал, что от него требовали публичной борьбы с христианством, но он как мог уклонялся. В результате, близко узнав современный ислам, бывший батюшка... принес покаяние. Он был воссоединен со Христом, – как мирянин. Он хотел публично покаяться, но побоялся мести магометан».

Приведенная история сама по себе напоминает сказ, в котором правда и легенды прочно сплелись в крепкий узел: болезнь, народный целитель, неадекватность поведения как результат лечения у целителя, конфликт с епископом, предложение помощи мусульманами в обмен на пользование именем и т. д... Кстати сказать, согласно заявлениям близких М. Киселева, покаяние он принес архиерею УАПЦ, т. е., с точки зрения РПЦ – остался в расколе²³. Разбираться во всем этом представляется бессмысленным. Стоит лишь отметить абсурдность самой истории.

В том же 2006 г., когда М. Киселев заявил о принятии ислама, с аналогичным заявлением выступил и священник Курской епархии Владислав Сохин. Ко времени ухода из Церкви и отказа от христианства ему было всего 25 лет (В. С. Сохин родился в 1981 г.); он успел закончить Курскую духовную семинарию и три года отучиться в Санкт-Петербургской духовной акаде-

22 См. подр.: Иеромонах Михаил Киселев принял ислам // <http://www.whyislam.ru/forum/viewtopic.php?f=34&t=526>.

23 См. подр.: Перешедший в ислам иеромонах перед смертью покался и вернулся в православие // <http://hramnagorke.ru/world/50/>.

С.Л. Фирсов
«Третий путь» как альтернатива «Третьему Риму»

мии. В академию он поступил, уже имея опыт священнического служения. Можно ли считать его человеком, который принял ислам в результате долгих болезненных размышлений и углубленного постижения истин единобожия?

Однозначного ответа ждать, полагаю, не приходится. По крайней мере, мы имеем больше вопросов, чем возможностей их прояснить. Однако, в любом случае, ответ необходимо искать. Для этого, полагаю, изначально следует отметить основные этапы биографии В. Сохина.

Владислав Сохин родился в Курске, в обычной, далекой от религиозных запросов семье. Отец был рабочим, мать служила по торговой части. Крестился он в 11-летнем возрасте, в 1992 г. Обучаясь в старших классах школы нес послушание алтарника в Воскресенско-Ильинском храме города, где ранее его крестили. Близость к храму предопределила его последующую судьбу: в 1998 г., сразу по окончании средней школы, он поступил в духовную семинарию, которую окончил 5 лет спустя. Обучаясь в семинарии, в 2000 г. он женился на уроженке Узбекистана, русской по национальности, и летом следующего года митрополитом Курским и Рыльским Ювеналием (Тарасовым) был рукоположен во священники. Таким образом, на момент принятия сана ему был 21 год. Одновременно с учебой в духовном учебном заведении, В. С. Сохин поступил в Курский государственный университет, на заочное отделение. В качестве предмета обучения он выбрал религиоведение. К 2003 г. он был уже настоятелем Покровского храма в селе Крупец Рыльского района Курской области, очевидно, пользовался расположением местного архиерея – он и дал молодому священнику рекомендацию в академию.

Сдавая (летом 2003 г.) документы в СПбДА, В. С. Сохин заявил о цели своего поступления – *«получить богословское образование, которым надеюсь послужить на благо Церкви Христовой»*²⁴. При поступлении он написал специальное сочинение на тему «Первоочередная задача Церкви сегодня», в котором заявил: разделять церковные задачи на первостепенные и второстепенные неправильно. «Наша жизнь строится из отношений между людьми, мы попадаем в различные ситуации, и Церковь должна сказать свое веское слово о том, как христианину нужно реагировать на те или иные проблемы». В конце сочинения, В. С. Сохин все же выделил первоочередную задачу Церкви, выражающуюся, по его мнению, «в детовождении христиан в наше время, в указании истинного пути ко спасению в контексте современного развития и прогресса»²⁵. Получив за сочинение высший балл и рассказав о своих целях, молодой священник был принят на заочное отделение Санкт-Петербургской духовной академии. В то время еще ничто не предвещало его грядущего перехода в ислам, наоборот, – он демонстрировал желание служить Церкви и в Церкви.

Впрочем, учился он не блестяще: из 30 предметов, которые предусматривала программа экстерната за 3 года обучения, отличные оценки получил только по 8-ми, по двум предметам итоговых оценок не получил, а по 3-м получил лишь удовлетворительные (среди них по Священному Писанию Нового Завета, Догматическому богословию и Христианской этике и аскетике)²⁶. Оценки, разумеется, не могут давать полноценного представления о знаниях обучающегося, но тем не менее игнорироваться также не должны. Курсовое сочинение, которое он писал по Библейской кафедре на тему «Образ праотца Авраама в посланиях святого апостола Павла в сравнении с раввинистическим иудаизмом»²⁷, он также не завершил.

Как бы то ни было, но курс академии в целом В. С. Сохин прошел и в июне 2006 г. в каче-

²⁴ Священник Сохин Владислав Сергеевич. Личное дело № 13464 // Архив СПбДА. [Л. 8]. Выделено мной – С. Ф.

²⁵ Там же. [Л. 16], [Л. 14-об].

²⁶ Там же. [Л. 60].

²⁷ Там же. [Л. 21].

стве выпускника получил весьма лестную характеристику. В характеристике указывалось, что священник Владислав Сохин «во время учебы принимал активное участие в жизни курса и духовных школ. Проявлял дисциплинированность, опрятность, пунктуальность и прилежание к изучению предметов курса. В общении с преподавателями, администрацией и студентами добр, приветлив, открыт, честен, искренен, общителен, проявляет уважение и такт»²⁸.

Обычная характеристика – формально-положительная. Внешне для священника Владислава Сохина все складывается хорошо: в качестве «академиста» он имеет все шансы успешно продолжать свое служение Курской епархии. Но как раз в это самое время, летом 2006 г., и прозвучало его заявление, последовал разрыв со всем тем, что раньше он исповедовал и чему учил прихожан. Он ушел в ислам. Уход В. С. Сохина – единственного из всех перечисленных выше бывших православных клириков, получивших высшее богословское образование в стенах духовной академии Русской Православной Церкви – был, безусловно, чрезвычайно неприятным фактом для руководства Московской патриархии. Если С. Тимухин и М. Киселев ко времени своего ухода не были каноническими священниками РПЦ, то В. Сохин – был, более того, он являлся руководителем Молодежного отдела епархии и преподавал общую церковную историю в Курской духовной семинарии.

В чем же было дело, как его преподносил сам бывший священник?

По сообщениям СМИ, в начале августа он, никого не предупредив, уехал из Курска, как вскоре выяснилось, в Москву. 3 августа из столицы В. С. Сохин направил факсом письмо архиепископу Курскому Герману (Моралину). 1 августа 2006 г. он направил официальное письмо управляющему Курской епархией архиепископу Герману (Моралину), в котором заявил о принятии ислама. На следующий день на сайте «Ислам.ру» было опубликовано обширное интервью с бывшим священником, в котором он объяснял свой поступок. Причиной смены веры он назвал несогласие со многими основополагающими догматами христианства и «неискренностью» христианских священников и прихожан. Вспомнил он и о своем посещении Ирана, граждане которого его приятно удивили чистотой жизни. В Иране и начался пересмотр взглядов на религию²⁹.

Пересмотр оказался стремительным: если в середине июня В. С. Сохин еще православный священник, получающий от академического начальства характеристику, то к началу августа – убежденный мусульманин. Конечно, в жизни бывает всякое, но столь молниеносный уход из Церкви – без предварительного выхода за штат, заставляет предположить, что В. С. Сохин – либо лицемер, достаточно долго скрывавший свои взгляды от самых близких к нему людей³⁰, либо человек необыкновенно увлекающийся, легкомысленный, поддающийся порыву. Есть, конечно, и третий вариант: внезапное озарение. Не будем спешить с заключениями: бывает всякое! В данном случае важнее отметить, что в составленном В. С. Сохиным обращении на имя архиепископа Курского Германа никаких выпадов против христианства не содержалось. Для того чтобы не быть голословным, приведу его целиком.

«С именем Бога Единственного, Милостивого, Милосердного!

Ваше Высокопреосвященство, имею честь выразить Вам свое уважение и пожелать мира, благополучия и благословения Всевышнего.

²⁸ Там же. [Л. 59].

²⁹ Голубчикова Ю. Православный священник принял ислам. Бывший сотрудник Курской епархии Владислав Сохин отрёкся от православной веры и стал мусульманином // <http://blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=7&id=8192>.

³⁰ По словам настоятеля храма, где в последнее время служил В. С. Сохин, душевных метаний в последнее перед отречением от христианства время у него не замечалось. Журналистка, готовившая материал, отметила также, что переход бывшего священника в ислам стал неожиданностью для его семьи – жена с малолетними детьми даже уехала из города (Там же)

С.Л. Фирсов
«Третий путь» как альтернатива «Третьему Риму»

Довожу до Вашего сведения, что по милости Создателя в результате собственного поиска и осознанного решения я принял ислам и теперь (хвала Аллаху!) являюсь мусульманином. Верую в Единственного Бога и в то, что Мухаммад — посланник Его.

В связи с этим прошу более не считать меня служителем и членом православной или любой другой христианской церкви. Я продолжаю с уважением относиться к «людям Писания»: христианам и иудеям, а также благодарю Вас и иных моих бывших сослуживцев за поистине христианское доброе ко мне отношение. Благодарю Бога Единственного и Милосердного, даровавшего мне познание Истины!

С уважением и пожеланием мира о Господе, раб Аллаха Владислав Сохин»³¹.

Вскоре после опубликования «Обращения» последовало официальное заявление Епархиального совета, в котором бывший священник был обвинен в вероотступничестве и призван к покаянию. «Со скорбью в сердце восприняли священнослужители и миряне Курской епархии так называемое «обращение» Владислава Сохина, – говорилось в документе. – Можно лишь сожалеть о том, что человек, получивший духовное образование в стенах православных духовных школ, знавший добрых и ревностных пастырей Церкви Христовой, испивших чашу страданий в годину гонений, так и не познал на опыте всю красоту и истинность Православия». В своем заявлении епархия постановила считать В. С. Сохина лишенным сана и отлученным от Церкви вплоть до возможного покаяния³². Для самого отлученного этого было уже неприципиально: в Соборной мечети Москвы он произнес шахаду, тем самым окончательно порвав с христианством.

Вновь зададимся вопросом: что же могло кардинально повлиять на его выбор?

Неужели поездка в Иран или фраза старика-африканца, услышанная им при посещении Занзибара (старик тогда предрек, что священник примет ислам)?

Ясного ответа дать не получается, хотя вспоминается иная фраза-предсказание, некогда услышанная тоже священником – В. С. Полосиным – в Средней Азии. Какие удивительные совпадения! Кстати сказать, еще до принятия ислама, согласно сообщениям СМИ, в руки В. С. Сохина попал диск с записью диспута, состоявшегося в 2005 г. между А. В. Полосиным и священником Даниилом Сысоевым. В. С. Сохину понравилась аргу-ментированность позиции «нового мусульманина». В интервью курской газете «Друг для друга» («ДДД») Владислав Сергеевич заявил, что позже с удовольствием прочитал еще несколько его работ³³. Некоторое время спустя в беседе с московской журналисткой М. В. Свешниковой, великолепно знакомой с православными традициями России и с ситуацией в РПЦ, бывший священник рассказал, что всерьез о переходе из православия задумался за год до принятия ислама, до этого же просто изучал его³⁴.

Что мы видим?

Мы видим, что, задумавшись о смене веры, В. С. Сохин вовсе не спешил с уходом из Церкви, продолжая служить литургию и учиться в духовной академии еще в течение года. Очевидно, в тот год он, как и положено христианину, тем более священнику, исповедовался.

Говорил ли он на исповеди духовнику о собственных сомнениях?

Несмотря на тайну исповеди, убежден, что ничего никому он не говорил.

31 См.: Там же.

32 См. подр.: Раб Аллаха Владислав» – священник принял ислам: его мнение и мнение епархии // <http://www.dddkursk.ru/number/620/new/003694/>.

33 Там же.

34 Почему православный священник Владислав Сохин ушел в ислам // <http://i-r-p.ru/page/stream-document/index-7442.html>.

Сомневался «втайне»?

Ведь в той же «ДДД» он указывает, что «просто разрывался на части и просил Бога укрепить его в вере», а «священники, знавшие о его метаниях, советовали подумать о семье, которую нечем будет кормить в случае снятия сана». Правда, имена священников он не называет, а его бывший настоятель, как указывалось выше, ничего о таковых не знал. Одним словом, ничего не понятно, кроме одного: в августе 2006 г. В. С. Сохин стал мусульманином. В беседе с М. В. Свешниковой он специально подчеркивает, что ни в Курске, ни в других местах с мусульманами специально не встречался, лишь читал книги и рассуждал о религии.

Принятие ислама разделило семью В. С. Сохина: жена осталась православной. «Если моя жена посчитает, что для нее ислам – это истинная вера и она его примет, – говорил тогда же В. С. Сохин, – я буду только рад. Если она у меня будет о чем-то спрашивать, я буду отвечать, но в Коране говорится, что в религии нет принуждения. Поэтому я никого принуждать не собираюсь: ни свою жену, ни, тем более, своих детей – они маленькие еще. Любой человек должен иметь право на свой собственный выбор»³⁵.

Он свой выбор сделал в возрасте 25 лет, за 4 года до того став православным священником. Поиски истины, сопровождавшиеся морально-нравственными коллизиями, привели его не только в новый, ранее плохо известный ему мир, но и увели от прежнего круга – от друзей, сослуживцев, семьи. Этот факт, сам по себе, весьма красноречив и не требует дополнительных комментариев.

Последний, известный на сегодняшний день случай перехода в ислам «человека Церкви» связан с именем Алексея Сиделева (1979 г. р.), которого исламские СМИ аттестуют «церковнослужителем». А. Сиделев – уроженец узбекского города Чирчика, как и В. С. Сохин, родившийся в рабочей семье, далекой от религии. Однако, как заявляет сам А. Сиделев, в душе он всегда верил в неведомого Бога. В 9-летнем возрасте он поступил в воскресную школу при Свято-Георгиевском храме Чирчика, проучился в ней пять лет. Был в церкви пономарем, чтецом, певцом. Учился в Ташкентском духовном училище, откуда был отчислен, не выдержав экзамена на знание Устава церковной службы. После организации в Чирчике мужского монастыря (в феврале 1996 г.) стал его насельником. Проживая в стране с исламскими традициями, А. Сиделев имел много друзей-мусульман, один из которых и привел его в мечеть. Там он познакомился с имамами Чирчика, всерьез занявшимися его, А. Сиделева, исламским просвещением. В итоге монастырский послушник произнес шахаду и стал мусульманином. Его случай, полагаю, необходимо рассматривать, учитывая и страну проживания «нового мусульманина», и религиозную направленность его друзей, и недопонимание в среде христиан-единоверцев. Все это вместе взятое и привело в 2010 г. А. Сиделева в ислам. Здесь нет ничего «сверх обычного», требующего дополнительного анализа и развернутых комментариев. В исламском окружении А. Сиделев, родившийся и выросший в Средней Азии, не будет чувствовать себя изгоем: психологический момент в любом случае важен.

Подведем общие итоги.

Переход в ислам православных священнослужителей, чем бы он ни был вызван, – явление экстраординарное. Здесь невозможно отделаться фразой о том, что этих священников было всего 4, да к тому же один на момент перехода уже не являлся православным клириком, а служил пастором, а второй был украинским автокефалистом, хотя перед смертью и покаялся, но покаялся, так и не воссоединившись с РПЦ. Важно, что такие переходы имели место, то есть

³⁵ Там же.

С.Л. Фирсов
«Третий путь» как альтернатива «Третьему Риму»

насилием, – едва ли.

Поэтому произошедшие переходы бывших православных священников не следует рассматривать как некий «знак», «характерную тенденцию нового времени» или симптом «кризиса православия». Это – частные случаи, представляющие определенный интерес и важные для (или при) исследования психологии поведения конкретной личности, не более того. Они могут рассматриваться и как следствие социальных пертурбаций российского общества, затронувших не только экономическую сферу, но и сферу внутренних переживаний человека, в изменившихся условиях ищущего путь к гармонии и порой находящего его вне традиционных национально-религиозных установок.

Фирсов Сергей Львович, доктор исторических наук,
профессор кафедры философии религии и религиоведения
философского факультета СПбГУ

Т.В. Чумакова

Восприятие ислама и проблема межкультурной коммуникации в отечественной культуре допетровского периода.

Вопросы межкультурной коммуникации, как и тесно связанные с ними проблемы восприятия «своего» и «чужого», в последнее десятилетие стали ключевыми в гуманитарных исследованиях. Исследуя эту проблему, политологи, историки, религиоведы, культурологи, философы и специалисты по этнопсихологии стремятся выяснить способы конструирования коллективных и индивидуальных представлений о мире и месте в нем человека. Изучение концепта «свой-чужой» способствует пониманию механизмов функционирования социальной памяти, которая может выступать важным политическим фактором, влияющим на жизнь социума. В современном мультикультурном обществе происходит постоянная межкультурная коммуникация, в процессе которой сталкиваются представители разных культур. Вопрос о преодолении этнокультурных стереотипов восприятия «своего» и «чужого» сейчас выходит на первый план.

Представления о «своем» и «чужом» за последнюю тысячу лет изменились не слишком много, по-прежнему, как и в Средние века, представители своей культуры наделяются, по преимуществу, позитивными, а чужого — негативными характеристиками. В результате типичный представитель «своей» культуры одаривается стандартным набором добродетелей, а чужак таким же набором пороков. Подобные представления достаточно характерны для средневековой литературы, как западноевропейской, так и древнерусской. «Свой» народ обычно изображается находящимся под особым покровительством Бога, Богородицы и сил небесных (прежде всего архангела Михаила).¹ Так формируются образы «Святой Руси» или «Священной Италии» или находящейся под особым покровительством Девы Марии Франции. Представление об абсолютной отличности «своей» культуры, ее уникальности, совершенстве и «чуждости» ценностям иных культур, актуализирующееся в период войн², общественных кризисов и т.п., формирует «военно-политические добродетели»³, которые способствуют тому, что образ «чужого» воспринимается в первую очередь как «образ врага», что препятствует возможности коммуникации между культурами.

Итак, рассмотрим некоторые аспекты формирования образа «своего» и «чужого» в отечественной культуре XI – XVII вв. Очевидно, как только люди начинают отличать «своих» и «чужих», возникает представление о «своем» и «чужом» пространстве. «Свой» мир всегда воспринимается упорядоченным, окультуренным, цивилизованным, «огороженным», противоположным хаосу «чужого» мира. Эти древнейшие представления нашли отражение в русском летописании. В «Повести временных лет» как о «диких» говорится о племенах радимичей, вятичей и северян, которые «живяху в лесе, яко же и всякий зверь»⁴. Во Владимиро-Суздальской летописи о «мордве» говорится, что она обитает «в лесы своя... в лесь глубок»⁵. «Свой» мир обустроен согласно закону, наличие которого свидетельствует о том, что «наш мир» обустроен, а «чужие» как звери: «живяху звериньскимъ образом, живуще скотьски: убиваху друг друга,

¹ См. Добиаш-Рожественская О.А. Культ св. Михаила в латинском средневековье. Пг., 1917

² См. напр. Калмыкова Е.В. Столетняя война и формирование английского национального самосознания // Средние века. Вып. 62. М., 2001. С. 103 – 104.

³ См. Васильев А.Г. Сарматизм: исторический миф и его роль в формировании польской национальной идентичности // Диалог со временем : альманах интеллектуальной истории. — М., 2007. — Вып. 21.

⁴ Повесть временных лет (ПВЛ). Изд. 2. СПб., 1999. С. 11.

⁵ Владимиро-Суздальский летописец // Памятники литературы Древней Руси (ПЛДР). Т.3. Текст подгот. Д.С. Лихачев. М., 1981. С. 428.

Т.В. Чумакова

Восприятие ислама и проблема межкультурной коммуникации в отечественной культуре допетровского периода

ядяху все нечисто, и брака у них не бываше»⁶. Представления о «дикости», «нецивилизованности» «чужих» встречаются во многих культурах⁷. Летописцы различают письменный закон и обычай («закон отцов своих»), а также «единый закон» (христианский)⁸. Письменный закон накладывает сексуальные и уголовные запреты, а также запрет на сквернословие. Обычаи достаточно разнообразны: сколько племен, столько и обычаев: многоженство, многомужество, каннибализм и т.д. Для христиан истинным объявляется лишь «единый» христианский закон как имеющий абсолютное основание: «Закон имам единый, елико во Христа крестихомся и во Христа облекохомся»⁹. «Цивилизованность» проявляется и в соблюдении пищевых запретов, их несоблюдение («ядяху все нечисто»¹⁰) – обязательная деталь в древнерусских характеристиках «чужого», тем самым нарушающего ритуальную чистоту. В «Повести временных лет», где уделяется большое внимание пищевой идентификации, о половцах говорится, что они «едят мертвечину и всякую нечистоту – хомяков и сусликов»¹¹. Это представление остается актуальным и позже; так в сказании XVI в. «О человецах незнаемых в восточной стране», в котором перечисляются племена «самоеди»: молгонзеи¹², линная самоедь и проч., подчеркивается, что молгонзеи являются людоедами, пьют кровь, другие едят сырое мясо собак и бобров. Надо сказать, что все перечисленные здесь продукты (кровь, мясо бобра и т.д.) были запрещены для употребления православными в пищу, и скрупулезное перечисление этих продуктов (как и человеческого мяса и крови) должно было дополнить картину «чужого» народа. Тема ритуальных пищевых запретов остается основной с момента принятия христианства. О трапезе часто говорится в различных апологетических сочинениях: в «словах», прославляющих победу христианства над язычеством (Илларион Киевский в «Слове о законе и благодати» противопоставляет христианскую бескровную трапезу-причастие кровавой жертве «язычников»); в поучениях «о посте»; и, конечно же, во всех антилатинских поучениях, где помимо прочего особо ставился и вопрос о субботнем посте¹³. В послании митрополита Никифора князю Владимиру из двадцати обвинений против «латинян», шесть касаются тех или иных пищевых предпочтений¹⁴. Для всех этих произведений характерно противопоставление правильной и неправильной пищи как того, что отличает тех, кто «живет по закону» («свои» народы) от «диких» народов, живущих в лесу или в степи, а также живущих «по закону христианскому» православных от «поганных» «латинян» и мусульман.

С момента христианизации представления о «чужих» со временем были дополнены новыми, образ «чужих» и «своих» усложнился, поскольку добавился религиозный аспект. Русь становится частью *Rex Christiana*, и отныне к числу «чужих» относятся все политеисты – «язычники». Они находятся на самом дальнем конце шкалы «чужести» рядом с «безбожниками»¹⁵,

6 ПВЛ. С. 11.

7 См. напр. Жуйкова М.В. Славянский корень *rust – в контексте концептуальной оппозиции свой/чужой // *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury*/ Red. J. Barminsky. Lublin, 2007. Т. 19. S.211 – 224

8 Поскольку терминология правовая в Древней Руси не была достаточно развита, данные понятия «закон отец своих», «обычай» могут иметь в текстах и несколько иные значения, в частности ссылки на обычаи предков употреблялись в коронационных формулах и в др. текстах с положительной, а не отрицательной коннотацией.

9 ПВЛ. С. 11

10 Там же.

11 Там же. С. 147.

12 «Молгонзеями» здесь названы предки современных энцев, имевшие самоназвание *monkansî*

13 Попов А. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI-XV вв.). М., 1875. С. 126 – 129.

14 Послание от Никифора, митрополита Киевского к Владимиру, князю всея Руси // Митрополит Никифор / Исслед. В.В. Милюкова, С.В. Милюковой, С.М. Полянского. СПб., 2007. С. 323 – 326.

15 К числу «безбожников» в древнерусской книжности могли относить и мусульман, если их рассматривали не как монотеистов, а как сторонников религии, «придуманной человеком» – Мухаммедом, а позже, по той же причине, лютеран.

Восприятие ислама и проблема межкультурной коммуникации в отечественной культуре допетровского периода

которые находятся за рамками цивилизации. «Безбожников» (атеистов¹⁶) ждет наказание: Лаврентьевская летопись, рассказывая о «безбожных», «беззаконных» и «окаянных» половцах, уничтоженных татарами, «народом неизвестным», который «пришел из пустыни Етриевскы, находящейся между востоком и севером»¹⁷, рассматривает последних как орудие Божьей мести¹⁸. Но надо сказать, что со времени нашествия хана Батыя татары также называются в летописях «безбожными» и «погаными». Неприятие «безбожников» и «язычников»¹⁹ объясняется тем, что они «служат бесам» и выступают противниками Бога. По этой же причине в древнерусской культуре возникает образ иудея как «метафизического чужого». К XI в. в христианской традиции возникло множество религиозных наветов по отношению к иудеям, в первую очередь, это кровавый навет²⁰, нашедший отражение в «Слове о Евстратии Постнике» из Киево-Печерского патерика. Позже, уже в Новое и Новейшее время, «кровавый навет» будет играть центральную роль в формировании образа иудея как «чужого» в славянской народной культуре²¹.

Отношение к мусульманам в восточнославянской традиции было несколько похоже на отношение к иудеям, но более сложным. Оно также первоначально формировалось под влиянием византийских хронографов («Хроника Георгия Амартола») и византийской полемической литературы²². Обвинения против ислама, в основных чертах сохранившиеся в православной традиции и по сей день²³, были сформулированы в антимусульманских произведениях Иоанна Дамаскина, Никиты Византийского, Варфоломея Эдесского. Эти обвинения можно свести к трем основным. Во-первых, это заявление о том, что Мухаммед не истинный, а ложный пророк, учение которого не оригинально, а является заимствованным из христианства и иудаизма с элементами язычества, фактически являясь ересью. Во-вторых, Мухаммед не принимал божественности Христа, и третье обвинение было общим как для мусульман, так и для иудеев — в средневековом христианском мире их обвиняли в гедонизме и любви к плотским радостям. В антимусульманской полемике, в отличие от антииудейской или антикатолической, подчеркивается, что ислам — это ложная религия, поскольку она изобретена человеком (фактически мусульмане рассматриваются как «безбожники»). Эти тезисы воспроизводились в полемической литературе со Средних веков до Новейшего времени. В чинах присоединения к православию «магометан» все эти тезисы сохраняются и по сей день²⁴. Сперва «магометанину» преподносится изложение Символа Веры (акцентуация делается на учении о Троице), затем он отрекается от веры «лживого пророка», в спасительность паломничества в Мекку, посмертное существование в раю с гуриями (т.е. от плотских наслаждений): «Отрицаешь ли магометанского блаженнаго учения о многоженства в сей жизни, и о чувственном услаждении в раи по смерти... Отрицаеши ли всех лжесловий и хуления, яже магометане изрыгают на Христа, пречистую Матерь его и на христиан»²⁵.

16 О понятии «атеизм» в истории культуры см. Шахнович М.М. Генезис и трансформация понятия «атеизм» // Религиоведение. 2010. № 4. С. 4-14.

17 Там же С. 423.

18 См. подробнее: Рудаков В.Н. Монголо-татары глазами древнерусских книжников середины XIII – XV вв. М., 2009

19 «Язычник» в древнерусских текстах – это не только политеист, но любой неправославный, в т.ч. и католик

20 Христиане, опираясь на представления о магических свойствах крови, утверждали, что иудеи активно используют кровь христиан, добавляя ее в ритуальный хлеб – мацу, а также давая перед смертью умирающим, как некое подобие причастия. См. подробнее Хвольсон Д.А. О некоторых средневековых обвинениях против евреев. СПб., 1880.

21 См. напр.: Белова О.В., Петрухин В.Я. Еврейский миф в славянской культуре. М., 2008

22 Bushkovitch P. Orthodoxy and Islam in Russia 988 – 1725 // Religion und Untegration in Moskauer Russland / Ed. L. Steindorff. Wiesbaden, 2010. P. 117 – 144.

23 Популярность этих произведений подтверждается не только их использованием в современной антимусульманской полемике, но и их публикацией. См. напр.

24 См. напр. Чинопоследование соединяемым из иноверных к Православной Кафолической Восточной Церкви. Москва. Синодальная Типография. 1845; Книга чинов присоединения к православию. Ч. 1 С-Петербург. Синодальная типография. 1895. С. 57 – 74.

25 Книга чинов присоединения к православию. Ч. 1 С-Петербург. Синодальная типография. 1895. С.66 – 68

Т.В. Чумакова

Восприятие ислама и проблема межкультурной коммуникации в отечественной культуре допетровского периода

Образ мусульман в древнерусской литературе – это, без сомнения, образ «чужих». В «Легенде о выборе вер» из «Повести временных лет» они изображены людьми, нарушающими все ритуальные запреты, в том числе и пищевые: летописец с отвращением повествует, что они перед молитвой омываются и после пьют эту «нечистую» воду. И, конечно же, вспоминаются и прекрасные гурии, ожидающие мусульманина в раю. В других текстах «Повести временных лет» летописец, упоминая мусульман, употребляет выражения: «нечестивый народ», «безбожник», «тайный», «хищник», «обреченный на огонь вечный»²⁶. Однако столкновений с мусульманами у восточных славян до конца XV в. не было, и это хорошо видно при анализе произведений древнерусской литературы, особенно жанра «хождений», в которых мусульманские страны описываются непредвзято. Тут можно вспомнить созданные в XV столетии «Сказание о железных вратах» (описание Дербента и Ширвана) и, конечно, «Хождение за три моря» Афанасия Никитина, оканчивающееся арабской молитвой, что позволяет исследователям предположить, что он мог даже принять ислам во время своего путешествия (и действительно, в тексте мы обнаружим немало фрагментов, подтверждающих это)²⁷. И даже повесть о Темир-Акасаке (Тамерлане), созданная в первой четверти XV в., неприязненно повествующая о «великом хромце», подчеркивающая его низкое происхождение, не содержит никаких выпадов против ислама как религии. Полстолетия спустя в Ростовских землях была составлена «Повесть о Петре, царевиче ордынском» (примерно 70—80-м гг. XV в.), в которой с явной симпатией описывается хан Берке, его сын, принявший христианство с именем Петра, и его потомки – добрые христиане. Задача сказания – доказать права на земли потомков легендарного Петра. Надо сказать, эта повесть не была единственным подобным произведением, но она стала шаблоном для особой разновидности генеалогической легенды. Как отмечают исследователи: «Память о родоначальниках этих обрусевших фамилий нередко окружалась благочестивыми легендами, которые в глазах древнерусского общества должны были возместить их нехристианское происхождение. Переход «царевичей» на службу к московским князьям истолковывался в этих легендах как следствие воли провидения; сами же «царевичи» оказывались избранниками божьими»²⁸.

Противостояние ислама и православия становится актуальным в правление Ивана Грозного, когда взятие Казани было воспринято не только как ключевое событие в реальной истории страны, но и как событие, имеющее значение в эсхатологической перспективе, как победа Христова воинства над силами зла («Казанская история» и ее иконографическое воплощение «Церковь воинствующая»). Исследователи также обнаружили в источниках XVI в. упоминание о том, что за убийство татарина человек получал полное отпущение грехов²⁹. Однако все было не так просто в отношении к мусульманам, ведь в это же время Иваном Пересветовым создается «Сказание о Магмете-салтане» – гимн идеальному мудрому правителю, который «веры христианьские из мысли не выпусти»³⁰ и навел порядок в своих землях (речь идет о завоеванном Османами Константинополе, христианские правители которого в сказании порицаются за неспособность править). Стоит также вспомнить об уникальном для христианского

26 Повесть временных лет / Под. Ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.-Л., 1950

27 См. напр. Ленхофф Г. Д., Мартин Дж. Б. Торгово-хозяйственный и культурный контекст 'Хождения за три моря' Афанасия Никитина // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 47 (1993). С. 95–120

28 Скрипиль М. О. Повесть о Петре, царевиче Ордынском // История русской литературы: В 10 т. / АН СССР. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941—1956. Т. II. Ч. 1. Литература 1220-х — 1580-х гг. 1945. С. 353 – 354.

29 Филошкин А. И. Переход России к наступательной борьбе с татарами (доктрина Макария и ее практическое воплощение) // Материалы Международной научной конференции, посвященной 600-летию спасения Руси от Тамерлана и 125-летию со дня рождения И.А. Бунина. Елец, 1995. С. 13–15.

30 Сочинения Ивана Пересветова / Под ред. Д.С. Лихачева. М.-Л., 1956. С. 151.

Восприятие ислама и проблема межкультурной коммуникации в отечественной культуре допетровского периода

мира того времени явлении – Касимовском ханстве, просуществовавшем на мещерских землях до 1681 года, правителями которого могли быть лишь мусульмане³¹. Можно вспомнить еще один эпизод из эпохи правления Ивана Грозного, связанный с широко распространившейся модой на ношение традиционных мусульманских головных уборов – тюбетеек, которые не снимались даже в храме. Этому обычаю даже была посвящена 39 глава «Стоглава» «О тафьях безбожного Махмета», запрещающая ношение в храме головных уборов. Этот небольшой эпизод свидетельствует о наличии культурной коммуникации между православным населением (скорее всего, речь идет об элите) и мусульманами, что, впрочем, неудивительно, поскольку многие русские знатные фамилии имели татарское происхождение. Любопытно, что сейчас не слишком религиозно толерантные православные верующие, прежде всего женщины, стремятся подражать традициям мусульманского благочестия в одежде: покупают в специализированных мусульманских магазинах платья, юбки, платки, и обсуждают возможность заимствования мусульманской пляжной одежды (купальников).

Исследователи, анализирующие религиозную политику русских царей XVII в., отмечают, что, несмотря на то, что они позиционировали себя как строители Царства Божьего на земле, т.е. вроде бы должны были прилагать все усилия для христианизации всех своих подданных и к изгнанию «неверных», устроив в России Реконкисту, в их правление христианизация казанских татар, татарской знати³², как и сибирских татар, отнюдь не была полной, и более того, власти почти до конца XVII столетия были достаточно безразличны к исламизации коренного населения Сибири, а также к тому, что у знатных мусульман в крепостной зависимости находились православные крестьяне³³. Такая относительная терпимость, на мой взгляд, объяснялась не религиозной толерантностью, а государственными интересами, вектор которых в петровское время несколько переменялся, и вплоть до правления Екатерины II религиозная политика в стране характеризовалась антимусульманской направленностью, усилились попытки насильственной христианизации мусульман, было запрещено строительство каменных мечетей. Но надо отметить, что аналогичной была и ситуация в Европе, что было связано с политическими событиями (войной с Османской империей), поэтому там, как и в России, с конца XVII в. усилилась конфессиональная неприязнь не только к мусульманам, но и к иудеям из – за слухов о том, что они помогают Османской империи подчинять себе христианский мир³⁴.

В заключение надо отметить, что, несмотря на сложные реалии политической и религиозной жизни, культурная коммуникация между мусульманами и православными непрерывно возрастала в России начиная с XV в., и стала одним из факторов формирования отечественной культуры. Однако стереотипы восприятия «своего» и «чужого», уходящие корнями в русскую архаику, и до сих пор сохраняются в нашей культуре.

Чумакова Татьяна Витаусовна, доктор философских наук,
профессор кафедры философии религии и религиоведения
философского факультета СПбГУ

31 См.: Вельяминов-Зернов В.В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Ч.1 – 4. СПб., 1863 – 1887.

32 См. подробнее Арапов Д.Ю. Мусульманское дворянство в Российской империи // Мусульмане. 1999. № 2-3

33 Судя по тексту «Наказа губернаторам и воеводам» от 12.09.1728 г., исламизация происходила и в начале XVIII в., поэтому указ предписывал это прекратить, а тех, кто «обрезаются в магометанство» или «крещается в иноверство» «казнить смертию, сжечь без всякого милосердия». Цит. по изд. Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. 1728 – 1732ю СПб., 1830. Т. 8. С. 100 (№ 5333).

34 Опарина Т.А. Иноземцы в России XVI-XVII вв.вв.: Очерки исторической биографии и генеалогии. М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 441

Г.И. Юсупова**Ислам в условиях модернизации Северо-Кавказского региона**

Рассматривая причины процесса возрождения религии в мире, С. Хантингтон отмечает, что в первой половине XX века представители интеллектуальной элиты, как правило, полагали, что экономическая и социальная модернизация ведет к ослаблению роли религии как существенной составляющей человеческого бытия. Это предположение разделялось как теми, кто его с радостью принимал, так и теми, кто сокрушался по поводу этой тенденции.

Однако усиление влияния религиозного фактора не только на мировоззрение и психологию людей, но и на все процессы общественно-политического развития и международные отношения стало очевидным и явно неожиданным фактором современного мирового развития. Экономическая и социальная модернизация приобрела глобальный размах, и в то же время произошло глобальное возрождение религии.

«Это религиозное возрождение отчасти вызвано экспансией некоторых религий, которые получили новых приверженцев там, где их раньше не было. Однако куда в большей степени оно обусловлено людьми, которые возвращаются к традиционным религиям своих сообществ, вдыхают в них новые силы и придают им новые значения. Христианство, ислам, иудаизм, индуизм, буддизм и православие – все они испытывают огромный потенциал приверженности и внимания со стороны некогда обычных верующих»¹.

За последние десятилетия рост влияния ислама на жизнь общества является наиболее заметным. Мусульмане во всем мире проявляют тесную привязанность к своей религии независимо от того, где они проживают. М.В. Вагабов пишет: «Фактом является то, что численность убежденно верующих мусульман составляет более половины численности всех верующих в мире, вместе взятых. Таким образом, реальный количественный и качественный перевес мусульман в мире непосредственно оказывает исключительно важное влияние на формирование мировой политики и на урегулирование международных отношений»².

Современное религиозное возрождение можно рассматривать как закономерный процесс, обусловленный стремлением человека к целостному восприятию мира и себя как его неотъемлемой части, глубоким и тесными связями науки и религии, важностью для индивидуальности духовно-нравственного восприятия мира. Религиозность является частью социокультурной идентификации личности. Процесс модернизации Северного Кавказа вызвал ответную реакцию в виде попытки традиционного общества сохранить свои позиции через реисламизацию и ретннизацию.

На наш взгляд, правильнее не выделение личностной подсистемы, к которой относится религия, а рассмотрение религии как определенной социальной и культурной идентичности личности, опираясь на эти два элемента в качестве важнейших характеристик религии.

На основе ретроспективного анализа специфики возрождения роли религии в российском социуме мы предлагаем следующее определение категории «Современное исламское возрождение». Современное исламское возрождение представляет собой очередной этап повышения роли ислама в общественно-политической и культурно-нравственной жизни российского общества, хронологические рамки которого охватывают примерно десятилетие – конец 80-х – 90-е годы двадцатого столетия. Однако данная категория должна рассматриваться достаточно критично, в ней больше находят отражение количественные показатели, нежели качественные,

1 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. С.139-140

2 Вагабов М.В. Исламский фактор в современной геополитике. Северный Кавказ в современной геополитике России. Махачк, 2009. С.67.

и отсутствует глубокий культурологический аспект, традиционный и даже определяющий для эпохи Ренессанса.

Данный феномен имеет количественные и качественные характеристики. К сожалению, последние практически не рассматриваются. Следует отметить, что изучение современной ре-исламизации на постсоветском пространстве находится в стадии становления. «Российское востоковедение, этнология, религиоведение получили в наследство от академической науки тяжкий дисбаланс между освоением исламского пласта в духовной культуре мусульманских народов и изучением доисламских реликтовых культурных феноменов. Достаточно взять библиографическую сводку по любому мусульманскому народу Средней Азии, Казахстана, Поволжья, Кавказа, чтобы убедиться, что усилия сосредотачивались и до сих пор направляются на поиск и интерпретацию так называемых «доисламских верований». Именно на этом направлении работали целые подразделения институтов, защищались диссертации, строились карьеры и делались имена. Впечатляет и сравнение, количественное и качественное, советской (российской) и западной исламоведческой литературы»³.

Период исламского возрождения в России приходится на девяностые годы прошлого века. В этот период на юге России, прежде всего в регионах, компактно заселенных этносами, исповедующими ислам, широко развернулось движение, ставившее своей целью возрождение ислама и определение ему соответствующего места в обществе. Этот процесс с самого начала носил крайне сложный и неоднозначный характер.

В то же время надо признать, что у некоторой части общества в условиях происходящей сегодня переоценки ценностей довольно часто эмоциональная реакция на негативные последствия прошлого, а иногда и конъюнктурные соображения затмевают объективный анализ прошлого и настоящего в вопросах свободы совести, вероисповедания, прошлого и настоящего в государственно-конфессиональных отношениях»⁴.

Как отмечает в своей монографии «Религиозно-политический экстремизм в России: состояние и проблемы», опубликованной в 2010 году, К.М. Ханбабаев: «В современных условиях ислам приобретает все большее значение для внутренней политики не только мусульманских стран или государств со значительным мусульманским населением, но также для ряда западных стран. В этом отношении ситуация в этих государствах похожа на положение в России, имеющей исламские регионы на Кавказе и в Поволжье, а также значительное количество исповедующих ислам граждан в городах европейской части. В России проживает 182 этнические группы, и 57 из них отождествляют себя с исламом»⁵.

Как правило, этнические и религиозные чувства тесно связаны между собой. Они оказывают сильное влияние на общественное сознание не столько взятые в отдельности, сколько взаимосвязанные. Поэтому историческую связь этнического и религиозного используют в своих сепаратистских и экстремистских целях лидеры конфессиональных и национальных движений.

Этническая и религиозная идентичность являются элементами общественного сознания. Формирование этнической идентичности нередко может быть обусловлено, наряду с прочими факторами, принадлежностью к определенной конфессии. На манипулировании общественным сознанием строят свою деятельность политические лидеры и партии на пути к власти и в целях ее удержания. Поэтому, как мы полагаем, вопрос о соотношении конфессионального и

³ Реальность этнических мифов. Аналитическая серия. Выпуск 3. Под ред. М. Олкотт и А. Малашенко. М., 2000. С.48.

⁴ Омарова М.М. Проблемы свободы совести в трудах дагестанских исследователей. Этнополитические исследования на Северном Кавказе: состояние, проблемы, перспективы. Махачкала. 2005. С.171

⁵ Ханбабаев К.М. Религиозно-политический экстремизм в России: состояние и проблемы. Махачкала. Издательство «Лотос», 2010. С.7.

этнического моментов в этнокультурной традиции в современной России имеет зачастую политическую подоплеку и мотивы.

В полиэтнических обществах XXI века угроза дестабилизации демократических институтов и этноконфессиональной напряженности связана с кризисом гражданских идентичностей, энтропийными последствиями глобализации и регионализации этнонациональных и гражданских культур, распадом идеологии и практики мультикультурализма.

«Сегодня радикальные вызовы антизападных идентичностей, реактивная мобилизация азиатско-мусульманского самосознания и конструктивное переосмысление либеральной идентичности в стремлении западных обществ к разрешению имманентного идентификационного кризиса воздвигают новые культурные и идеологические границы, формируя мозаичные и парадоксальные образы микросоциальных идентичностей в полиэтническом мире»⁶.

В последние десятилетия возросла роль Северного Кавказа на цивилизационном и геополитическом уровнях. Интегральный анализ данной проблемы позволяет нам сделать вывод, что в регионе смешались геополитические, цивилизационные, этноконфессиональные, этнокультурные проблемы и противоречия. Тесное соприкосновение и взаимовлияние двух миров – мусульманского и христианского определяет специфику геополитического анализа региона.

«Геополитическое значение Северного Кавказа обусловлено его конкретно-историческими и территориально-пространственными характеристиками, превратившими его в начале XXI века в самый сложный регион с точки зрения обеспечения национальной безопасности России. Данный регион сложен также в пространственно-географическом, этнонациональном и социально-политическом отношениях. Геополитику Северного Кавказа можно рассматривать как особый проблемный комплекс, отражающий и соответствующим образом преломляющий сложившиеся тенденции регионального и глобального социально-экономического и политического развития.

Тот географический факт, что Северный Кавказ входит в геополитическое пространство России, создает чрезвычайно многоаспектный проблемный контекст, утверждающий заинтересованность в нем России. Анализ динамики социально-политических и этнонациональных процессов, протекающих в регионе, необходимо проводить, исходя из той роли, которую они играют по отношению к системе российских геостратегических приоритетов»⁷.

В то же время, при всем единстве стоящих перед Северо-Кавказским федеральным округом проблем и перспектив развития, следует выделить достаточно широкий диапазон различий между его субъектами и населяющих их народами. Отметим, прежде всего, природно-географические различия, наличие различных ресурсов, транспортную инфраструктуру, интеллектуальный потенциал, уровень занятости населения, доходы и уровень прожиточного минимума населения, экономический потенциал и т.д.

Именно поэтому Северный Кавказ сегодня отличается высоким динамизмом геополитических процессов, что обусловлено рядом объективных факторов, среди которых аналитики, как правило, выделяют важное геополитическое положение региона, чрезвычайно сложный этноконфессиональный состав населения, особенности этнорегиональной идентичности, нестабильную социально-политическую обстановку.

Мы рассматриваем этноконфессиональные процессы в целостном взаимодействии, в то же время они представляют собой совокупность двух составляющих элементов – этнического и

⁶ Попов М.Е. Конфликтные идентичности в полиэтническом мире: идеология, этничность, гражданская идентичность. 7-й конгресс этнографов и антропологов России Доклады и выступления. Саранск, 2007. С.179.

⁷ Жаде З.А. Северный Кавказ в контексте современных геополитических реалий. Полиэтнический макрорегион: язык, культура, политика, экономика. Тезисы докладов Всероссийской научной конференции. Ростов-на-Дону, 2008. С.109.

конфессионального аспектов. В современной историографии много внимания уделяется исследованию этнических и конфессиональных отношений на Северном Кавказе в постсоветское время.

Мы полагаем, что сегодня возросла потребность во всестороннем историческом анализе всей совокупности межнациональных отношений сквозь призму целостности социального, экономического, политического, духовного аспектов в их ретроспективе. Национальная проблематика всегда была и остается достаточно востребованной. Этим объясняется большой интерес к ней представителей различных отраслей социально-гуманитарного знания, которые затрагивают в своих исследованиях различные теоретико-методологические, концептуальные и практические вопросы. Чрезвычайно важным, по нашему мнению, является изучение специфики протекания национальных процессов на Северном Кавказе.

«Все эти процессы Кавказ высвечивает как нельзя отчетливо. Тем более, что он отличается высокой степенью полиэтничности, культурного, конфессионального многообразия, сложной историей, наполненной драматическими событиями, в большинстве своем национально окрашенными (образование и ликвидация автономий, перекраивание и пересмотр границ, репрессии, территориальные споры, вооруженные конфликты и т.д.). В сжатом виде здесь проявились все современные национальные процессы – интеграция и дезинтеграция (суверенизация, автономизация), консолидация и этноразобщение, этнокультурное и религиозное единство и дифференциация. Все это делает чрезвычайно актуальным изучение специфики протекания национальных процессов в этом сложном регионе»⁸.

В современной России, по мнению И.П. Добаева, геополитика в большей степени рассматривается как геополитическая методология, которая предлагает свести наиболее значимые процессы к единой географической матрице и исследовать ее взаимосвязи с внешними глобальными факторами. Он отмечает: «Геополитический подход, представляющий универсальный интерес и несомненную ценность для российской политологии в целом, особенно незаменим для исследования ситуации на Юге России. На основании этой методологии можно не просто изучить многомерные и многофакторные процессы, но и активно справляться с серьезными вызовами национальной безопасности и территориальной целостности РФ, исходящими из этого региона, что является важной практической частью вопроса»⁹.

Распространение религии продиктовано множеством социально-политических, демографических и этнических факторов современности. Однако ряд исследователей признают доминирующим среди них все же кризис человека, его психологический надлом, чувство беспомощности перед участвовавшими конфликтными ситуациями, жестко концентрирующимися в информационном пространстве. Эту проблему можно выделить в качестве новой в современной историографии этноконфессиональных отношений.

«В мировых информационных сетях образуются соперничающие сообщества как позитивного, так и негативного плана. Получили развитие социальные сети «Веб 2.0», когда на паритетных началах устанавливаются разнообразные неограниченные связи единомышленников по любым интересам, действиям и чувствам. Причем сфера такого общения расширяется и не имеет никаких границ и пространственных рамок культурно-психологического и даже нравственного характера. В этой сфере находит свое, нередко искаженное, проявление душеспасительная функция религии. В виртуальных объятиях компьютера люди ищут мнимое утешение».

8 Абазалиева М.М., Тамбиева З.С. Особенности эволюции национальных процессов на Северном Кавказе в условиях становления новой системы политической власти в современной России. Политическая наука на Юге России: итоги двадцатилетнего развития. Сборник материалов международной научно-практической конференции 11-12 марта 2009г. Выпуск 1. Изд-во СКАГС. Ростов-на-Дону, 2009. С.336.

9 Добаев И.П. Состояние и перспективы геополитических исследований на Юге России. Северный Кавказ в современной геополитике России. Махачкала, 2009. С.84.

Важность этого вопроса, как мы полагаем, совершенно очевидна, так как в информационное пространство в последние годы активно вливаются как некоторые экстремистские религиозные течения типа современного ваххабизма, так и группировки этнических сепаратистов, радикальных элементов разнообразного толка, которые умело вербуют себе новых сторонников и представляют реальную угрозу безопасности и стабильности не только северокавказского социума, но и всей цивилизации. Поэтому мы полагаем, что еще недостаточно исследованная тема взаимосвязи конфессионального фактора и информационного общества требует тщательного анализа и изучения, что позволит избежать психологических ловушек, неизбежно порождаемых современным социально-духовным кризисом.

Следует отметить, что за последнее десятилетие изменилась специфика этноконфессиональных и этнополитических процессов на Северном Кавказе. Как считает Э.Т. Майборода, произошел переход от непосредственных и очевидных угроз со стороны сепаратистских сил и крупных институализированных этнических конфликтов к менее очевидным, но более сложным вызовам. «К ним относятся этноцивилизационная трансформация региона вследствие деиндустриализации, этнизации общественной жизни, миграций; это медленное, но постоянное изменение геополитического статуса Кавказа, «дрейф» закавказских государств в сторону геополитических соперников России, их неопределенное, подверженное конъюнктурным изменениям отношение к России; локализация этнических конфликтов и, в то же время, расширение территорий, на которых они происходят или вероятны; повышение этноконфликтной готовности населения при очевидной усталости людей от постоянных конфликтов в регионе и сообщений о них в средствах массовой информации. Наконец, это отсутствие современной концепции государственной национальной политики на Северном Кавказе, несформированность общероссийской идентичности, неразвитость общенациональных ценностей»¹⁰.

Таким образом, на сегодняшний день созданы существенные наработки комплексного изучения существующих угроз и рисков для сферы этнополитических, этносоциальных и этноконфессиональных процессов северокавказского регионального политического пространства. Новым явлением для российской научной мысли стало обращение к современным методологиям при построении системы индикаторов политической напряженности как фона, на котором появляются указанные выше риски.

В качестве основного принципа методологии исследования все чаще применяется системный подход, базирующийся на взаимозависимости различных объектов познания. Системность в познании является субъективно-специфическим отражением системности в объективном мире.

Системный подход позволяет исследовать Северо-Кавказский регион Российской Федерации как сложную систему, описываемую с помощью некоторой совокупности определенных качественных и количественных характеристик. При исследовании этноконфессиональной ситуации на Юге России, как правило, применяются такие понятия данного метода, как дифференциация, устойчивость, равновесие и обратная связь. Фактически развитие и безопасность представляют собой две стороны общего процесса жизни человека и общества. Системная методология позволяет осуществить диагностирование и анализ этнополитической и этноконфессиональной устойчивости, стабильности, безопасности региона и всего государства с целью выработки обоснованных рекомендаций для принятия управленческих решений.

¹⁰ Майборода Э.Т. Основные модели анализа этнополитических процессов на Юге России. Политическая наука на Юге России: итоги двадцатилетнего развития. Сборник материалов международной научно-практической конференции 11-12 марта 2009г. Выпуск 1. Изд-во СКАГС. Ростов-на-Дону, 2009. С.339-340..

Системный подход включает в себя системный анализ и системный синтез. Системный анализ позволяет рассмотреть основные структурные элементы или составляющие исследуемого процесса, а системный синтез – выделить общие закономерности исследуемого процесса в их взаимосвязи и взаимовлиянии. Метод системного анализа включает в себя такие исследовательские приемы, как:

- выделение универсальных индикаторов, эффективных при измерении различных состояний социально-политических отношений, в том числе этноконфессиональных – от устойчивого безопасного развития до распада всей системы;
- максимальный учет особенностей структуры и характера этноконфессиональных отношений на Северном Кавказе;
- обеспечение с помощью ограниченного числа индикаторов многомерности измерения социально-политических, этнополитических, этноконфессиональных отношений, возможность построения интегрального индекса;
- практическая апробация используемых индикаторов.

Метод системного синтеза направлен на выявление ключевых переменных и ведущих процессов, определяющих динамику развития и перемен в интересующем нас интервале времени на основе движения от частных примеров к общим закономерностям и выводам. Он позволяет проанализировать специфику, общие закономерности, фундаментальные тенденции и взаимосвязи социальных, этнополитических и этноконфессиональных процессов на территории Северного Кавказа с аналогичными процессами в России, на всем постсоветском пространстве, в мировом сообществе, а также взаимодействие процессов глобализации в мире, их влияние на устойчивое и безопасное развитие Юга России.

На основе метода системного анализа Э.Т. Майборода предлагает три вида типовых индикаторов по измерению политической напряженности: неудовлетворенность индивидов, социальных, этнических, конфессиональных групп своим положением в политическом пространстве региона, выражающаяся в открытых высказываниях против решений администрации; готовность их к активным действиям; сами акции протеста.

Этноконфессиональные отношения и процессы стали сегодня объектом исследования многих социально-гуманитарных дисциплин. Именно междисциплинарный подход может обеспечить наиболее надежное и всестороннее раскрытие влияния глобализации на этноконфессиональную ситуацию на Юге России, глубокий анализ причин этноконфессиональных противоречий и конфликтов на Северном Кавказе. Применение данного подхода позволило наиболее объективно проанализировать конструктивные и деструктивные последствия трансформационных процессов в российском социуме рубежа XX – XXI столетий. На наш взгляд, радикальные трансформации создали социальную природу неустойчивости, нестабильности в обществе. Проблема же сохранения стабильного социально-политического пространства выдвинула закономерно на первый план задачу обеспечения безопасности государства, отдельной личности. Стабильность и безопасность социального развития, по нашему мнению, определяются уровнем сбалансированности интересов личности, наций, конфессий, общества и государства.

Юсупова Гурия Ислангараевна, доктор философских наук,
главный научный сотрудник Регионального центра этнополитических исследований
Дагестанского научного центра РАН,
профессор кафедры философии и иностранных языков ДНЦ РАН.

Dr. Tessa Savvidis**Post-Soviet Migration from Central Asia to Russia: Specifics and Perception**

General trends and conditions: International migration and immigration in and to Russia has a long history and forms a constituent of Russia's domestic and demographic policies. However, during the Soviet period international immigration remained limited to singular cases such as the so called repatriation of approximately 250,000 Diaspora Armenians from the Near East and Europe to their alleged homeland in the South Caucasus. The collapse of the USSR transformed the so far internal labor or educational migration into trans-boundary migration. In the beginning post-Soviet migration overlapped with the massive flight of Russophone populaces from previous Soviet republics, where their social and legal positions were challenged by the new national and at time even nationalist legislation, in particular by laws on the national language and on citizenship.

In a second phase during the decade of 1997-2007 the ethnic and linguistic composition of the migrants and immigrants to the Russian Federation changed from predominantly Slavic and/or Russophone immigrants to newcomers from the South Caucasus and Central Asia. The Russian scholar of migration studies, Olga Vendina described this trend as a transformation from ethnically motivated migration into heterogeneous ethnic migration.¹ The change of the ethnic compositions of immigration to Russia also coincided with the boom of Russia's construction industry around the year 2000 and in particular in Moscow. Currently the 'Asianization' of intra-CIS migration to Russia may be replaced again by 'Europeanization', with Ukraine and Moldova as significant senders of migrants (cf. Table 1 and 2); in 2011, the number of migrants doubled in comparison with the previous year:

Table 1: Migration from CIS states to Russia (1997-2011)²**Международная миграция (человек)**

	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011
в том числе:															
из стран СНГ	547386	467028	343082	326561	173976	167940	114121	105488	163101	170851	263277	261170	261495	171940	310549
Азербайджан	29878	22210	15902	14906	5587	5635	4277	2584	4600	8900	20968	23331	22874	14500	22316
Армения	19123	16780	14677	15951	5814	6802	5124	3057	7581	12949	30751	35216	35753	19890	32747
Беларусь	17575	13760	11549	10274	6520	6841	5309	5650	6797	5619	6030	5865	5517	4894	10182
Казахстан	235903	209880	138521	124903	65226	55706	29552	40150	51945	38606	40258	39964	38830	27862	36474
Киргизия	13752	10997	10370	15536	10740	13139	6948	9511	15592	15669	24731	24014	23265	20901	41562
Республика Молдова	13750	10762	9037	11652	7569	7562	6391	4816	6569	8649	14090	15519	16433	11814	19578
Таджикистан	23053	18396	12116	11043	6742	5967	5346	3339	4717	6523	17309	20717	27028	18188	35087
Туркмения	16501	10509	7998	6738	4402	4531	6299	3734	4104	4089	4846	3962	3336	2283	4524
Узбекистан	39620	41800	41615	40810	24873	24951	21457	14948	30436	37126	52802	43518	42539	24100	64493
Украина	138231	111934	81297	74748	36503	36806	23418	17699	30760	32721	51492	49064	45920	27508	43586

Copyright © Федеральная служба государственной статистики (Federal State Service of Statistics)

If we look into the official figures on migration provided by Russian state statistics for the years 2012 and 2013, we find a decline of the net migration in the first quarter of 2013 (54,007 migrants) in comparison with the same period in 2012 (65,898). Comparing countries of origin in Central Asia, the amount of migrants from Kazakhstan and Turkmenistan remained more or less unchanged, while declining nearly by the factor 2 in the cases of Kyrgyzstan and Uzbekistan and being reduced by a fifth in the case of Tajikistan (cf. Table 2). This indicates both high variability in the Central Asian migration situations and the inconsistency of such situations. In comparison with other sending

¹ Vendina, Olga: Die Ethnisierung der Migrationsprozesse in Russland. „Russland-Analysen«, Nr. 236, 03. März 2012, pp. 10-12

² Gosudarstvennyj Komitet Statistiki (GKS): http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_main/rosstat/ru/statistics/population/demography/#

countries in the CIS migration system, reduced net migration appears as a general trend in early 2013. A monthly comparison of the overall international migration flow to Russia during 2010-2013 reveals that the figures annually peak in November, with November 2012 as the so far highest peak with 30,938 immigrants.³

Table 2: Net migration from CIS states in quarter comparison 2012 and 2013⁴

	I квартал 2013г.			Справочно I квартал 2012г.		
	Число прибывших	Число выбывших	миграционный прирост (+), снижение (-)	число прибывших	число выбывших	миграционный прирост (+), снижение (-)
Международная миграция	92193	38186	+54007	89876	23978	+65898
в том числе: с государствами-участниками СНГ	80678	31551	+49127	79997	19458	+60539
Азербайджан	4771	996	+3775	5263	794	+4469
Армения	8548	1666	+6882	8009	867	+7142
Беларусь	3717	2511	+1206	4061	1033	+3028
Казахстан	11128	2079	+9049	10879	1535	+9344
Киргизия	6493	2622	+3871	10382	2413	+7969
Республика Молдова	5618	1627	+3991	4713	961	+3752
Таджикистан	8362	3840	+4522	7914	2332	+5582
Туркмения	964	205	+759	940	156	+784
Узбекистан	18583	12755	+5828	16951	6875	+10076
Украина	12494	3250	+9244	10885	2492	+8393

Taking into account the flaws of RF migration statistics, the real population increment gained from immigration and flight to Russia since the 1970s is believed to be as high as 14 to 16 million people.⁵ Simultaneously, the erstwhile Soviet countries of origin of these migrants and emigrants lost between 5% (Turkmenistan) and 12% (Kazakhstan) of their overall populations. Under the conditions of new and underdeveloped, inexperienced nation labor markets in the countries of origin, of political turmoil and shattered economies this was a win-win-situation, when the countries of origin exported their surplus labour to Russia's aging society and shrinking labour force which was and still is in need of inexpensive unskilled and increasingly also of skilled workers. The demand for the first category is primarily satisfied with labour migration from Central Asia, while labour migration from Armenia and Georgia served and serves the second category. According to various assessments, between 8 and 12 percent of Russia's GDP is generated by migrant labor.⁶

In comparison the Russian Federation took the second place after the US as a recipient of international migration already about the year 2000, followed by Germany and Ukraine with seven million migrants each.

³ According to figures provided by GKS

⁴ Gosudarstvennyj Komitet Statistiki: http://www.gks.ru/bgd/free/B13_00/IssWWW.exe/Stg/dk04/8-0.htm

⁵ Ibid, p. 10

⁶ Sadvovskaya, Elena Y.: Contemporary international migration in Central Asia and the rise of migrants' diasporas and networks. In: Laruelle, Marlène: Migration and Social Upheaval as the Face of Globalization in Central Asia. Leiden: Brill, 2013, p. 25
http://books.google.de/books?id=KeTH_cSbJKgC&pg=PA23&dq=Migration+from+Central+ASia&hl=de&sa=X&ei=-I-LrUfmON8TkOuW-gZAE&ved=0CEMQ6AEwAg#v=onepage&q=Migration%20from%20Central%20ASia&f=false

**Table 3: International regional migration (year: 2000)
and regional net migration (1970-1995)**

Страна	Международные мигранты / млн. (г. 2000)	Чистая миграция /млн. (1970-1995)
США	35	17
РФ	13	4 (1989-2002: 5,6)
Германия	7	3
Украина	7	
Франция	6	
Индия	6	3
Канада	6	3

Since the 1980s, regionalization became the prevalent trend in international migration, with the exceptions a) of large international Diasporas and b) recipient countries such as France and Great Britain which have obliged themselves towards their previous colonies, allowing the citizens from post-colonial nation states access to their labor markets. Russia follows these international trends insofar as most immigrants to Russia originate in adjacent countries, including China. Citizens from CIS member states can enter the Russian Federation without visa, but depend on annually set labour quota for their permissions to work.

In 2005, 95% of documented immigrants to Russia arrived from CIS states. Today nearly every third migrant in the CIS space – ten out of the 35 million intra-CIS migrants – is a labour migrant.⁷ Since 2009/10, three out of four labour migrants to Russia came from CIS states, and nearly every third of the officially registered workers arrived from Uzbekistan⁸, which has estimated five millions of its population in Russia and Kazakhstan, with the peak of labour emigration expected for the near future.⁹ 17% of Russia's foreign workers came from Tajikistan.¹⁰ Together with South America and the Caribbean, the post-Soviet space is also characterised by a much greater increase in the proportion of women among their migrant populations than other regions, which, as a trend, is rather typical for developed than developing countries.¹¹

With the exception of Kazakhstan, which together with Ukraine has become a competitor to Russia as a labour receiving country inside the CIS migration system, the remaining four Central Asian states do not attract foreign labour, but remained sending states. Intra-CIS migration is characterized by a high percentage of undocumented migration to the recipients Russia, Kazakhstan and Ukraine. Migration scholar E. Sadovskaya believes that the amount of undocumented foreign workers in Kazakhstan may be as high as one million¹², including migrants from China, but also other Central Asian republics, for whom Kazakhstan forms the only geographically near Muslim destination. According to the Federal Migration Service (FMS) only 1.3 million out of the registered in 2010 9.1 million migrants had an official work permit, while four million named personal reasons as the purpose of their stay in Russia;

⁷ Savvidis, Tessa: Labour Migration in the Post-Soviet/CIS Space: A System of Complementarity? «Emecon», 2012, p. <http://go.worldbank.org/TA6NZKG83>

⁸ Chudinovskikh, Olga et al.: The Russian Federation; Country Report (SOPEMI Report 2010), p. 63 http://www.migrationinformation.org/DataHub/countrydata/files/RussianFederationCountryReport_SOPEMI2010.pdf

⁹ Sadovskaya, *ibid.*, p. 30

¹⁰ Vendina, *ibid.*, p. 11

¹¹ International Labor Organization, Office Geneva: International Labor Migration: A rights-based approach. Geneva, 2010, p. 26. http://www.ilo.org/public/english/protection/migrant/download/rights_based_approach.pdf

¹² Sadovskaya, *ibid.*, p. 29

further 3.8 million did not disclose their reasons.¹³ Russian migration scholar Elena Tyuryukanova estimates that more than 70% of migrants in Russia work there without a permit.¹⁴

The reasons for such high percentages of undocumented labour migration in the CIS migration system and in Russia in particular are complex. According to an expert of the International Labor Organisation the Russian Migration Service the service readiness and competence of FMS are low and drive, combined with numerous bureaucratic obstacles migrants into the informal sector, where they obtain registrations through agents or pay a monthly hush money to the local police. Such informal deals are not only seven times more expensive, but frequently bear the risk of falsified documents or the failure of the agent to deliver the previously promised document. For that reason many migrants live under permanent fear of police controls, which causes them considerable psychic stress.¹⁵ However, undocumented migration is also caused by the interests of shadow economies and employers, who continue to hire foreign labour despite penalties of 400,000-800,000 rub (10-20,000 eur). Seen from the perspective of Russian employers, the registration procedures for foreigners are too time-taking and bureaucratic; according to a 2010 opinion poll, 70% of the polled medium and small entrepreneurs therefore dispensed with hiring a foreigner.¹⁶

Regarding the global financial and economic crisis that began to hit the Russian Federation since late 2008 and especially in 2009, the financial effects seem comparable to those in other regional migration systems: In the peak year of the crisis, financial flows from the Russian Federation to Kyrgyzstan, Armenia and Tajikistan, each having about one million members of their populations outside the country, temporarily decreased by 15%, 33% and 34%, respectively.¹⁷ But with relatively high speed the flows of workers and money recovered since 2010. Cash flows increased again in 2011 when the total amount of around \$3 billion sent by Tajik workers to Tajikistan has surpassed that of the previous year by 30%, thus equalling nearly half of Tajikistan's GDP, according to the Deputy Head of Tajikistan's National Bank.¹⁸ Armenia's Central Bank reported an increase in private remittances of 23.1% for January-November 2011, with a total amount of \$1,380,600 million; of these, the biggest share and more than two thirds comes from Russia (\$1,028,700 million), followed by remittances from the U.S. (\$40,5 million), Kazakhstan (\$16,9 million) and Ukraine (\$8,2 million).¹⁹ Kyrgyzstan saw a recovery of its remittance flows already in 2010, when, according to the Kyrgyz National Bank, remittances from migrant workers in Russia and elsewhere exceeded \$900 million in the first 10 months. That was about \$157 million more than Kyrgyz migrants sent home in all of 2009, contributing greatly to the country's revenue of 5.5 million (= 21% of the GDP), which has an annual budget of about \$1.36 billion²⁰ (Najibullah 2010).

Experts on international migration and remittances flows such as S. Mohapatra and D. Ratha already in 2010 predicted that «(u)nlike private capital flows, remittance flows have remained resilient through the crisis and have become even more important as a source of external financing in many developing countries».²¹ According to Mohapatra et al., the average remittance growth in Eastern

¹³ Ibid., p. 11

¹⁴ Scheliga, Felicia: Tadschikische Arbeitsmigration in Russland – Akteure, Entwicklungen, Interessen. „Russland-Analysen«, Nr. 236, 2013, p. 4

¹⁵ Scheliga, *ibid.*, p. 3

¹⁶ Scheliga, *ibid.* p. 4

¹⁷ Mohapatra, Sanket; Ratha, Dilip: Impact of the Global Financial Crisis on Migration and Remittances. «Economic Premise», February 2010, 2, p. 4. <http://siteresources.worldbank.org/INTPREMNET/Resources/EP2.pdf>

¹⁸ „Tajik workers send home \$3 bln«. The Voice of Russia, 19 January 2012, <http://english.ruvr.ru/2012/01/19/64191508.html>

¹⁹ «Private remittances to Armenia totaled \$1 380,6mln in Jan-Nov 2011.» PanArmenian, 16 January 2012. - http://www.panarmenian.net/eng/news/88335/Private_remittances_to_Armenia_totaled_1_3806mln_in_JanNov_2011

²⁰ Najibullah, Farangis: Remittances from Russia Vital To Kyrgyz Stability. Radio Free Europe, 15 December 2010.

<http://remittancesgateway.org/index.php/press-clippings/other-news/824-remittances-from-russia-vital-to-kyrgyz-stability>

²¹ Mohapatra & Dilip, *ibid.*, p. 1

Europe and Central Asia was 11% in 2011, although with a total amount of \$40 billion in 2011, it still lagged behind the pre-crisis level of \$45 billion (2008).²² The comparison of data from the migration intense FSU/CIS space reveals that the conclusion of generally crisis resilient remittances or at least the prospects of a timely recovery can be applied to Central Asian and South Caucasian member states, but remains to be seen with regard to the European CIS space.

The recovery of migrations and remittances flows has not yet resulted in the recovery of national labour markets or growth of employment in the sending countries of Central Asia and the South Caucasus. However, the reasons lie less in the world crisis, than in the fact that countries of origin continue to rely on exporting their surplus labor to Russia.

Specifics of labor migration from Central Asia

Is religion a determinant in international migration at all, and if so, in which ways does it facilitate or hamper mobility and the cohabitation in recipient countries? The answer certainly depends on a variety of co-determinants, such as the precise legal, cultural and political conditions in the states and societies that send and receive migrants. Finally, the very nature of a given religion has to be defined. With regard to Islam, there is a general opinion both among believers and academic circles that despite some liberal tendencies this religion tends to be generally conservative.²³ In this context we must also inquire the very nature of Central Asian Islam and its relationship to Russian Islam. In difference to most Western and Central European states, Islam is not a new phenomenon for Russia's society. But how does it relate to the popular Islam of Central Asian immigrants?

Migration, on the other hand, is an increasing societal phenomenon, which is predominantly caused by socio-economic necessities and imbalances of labour forces and labour markets. My thesis sounds that migration takes place notwithstanding the cultures of the affected societies, including their religion or religiously based conservatism. As we have seen above, the autonomous character of international migration shows even in periods of economic crisis in the persistence of migration and money flows. However, with regard to the integration of migrant communities religious diversity may be perceived as a hampering obstacle, both by the migrants themselves and by the resident majority.

Until recently, international migration from Central Asia to Russia has been predominantly low skilled, inexpensive labour migration with a «young face» of male migrants, born since 1980. Although Russian remains a lingua franca in Central Asia, the language command of the age group of 18-30 year old migrants is relatively poor, due to the Post-Soviet deficient education system in the countries of origin.²⁴ Combined with the migrants' limited knowledge of their rights and the laws in Russia, «this impedes their adaptation and integration into local communities (...) and exacerbates violations of their rights».²⁵ However, with increasing globalization in Central Asia, diversity in international migration from that area is expected to grow, both in the occupational sectors and in the destination countries.²⁶ Another indicator of globalization is the growth of female migration from Central Asia to Russia, which according to data both from Tajik and Russian migration services increased from 3% in 2003 to 12% (= 120,000) in 2012 and is estimated to be as high as 30% for all Central Asian sending states, with the expectation to even continue as a result of the extended financial crisis: «Officials and observers are confident (...) that they are seeing a trend in which women migrants are heading to

²² Mohapatra et al., *ibid.*, p. 15

²³ <http://www.muslimummah.org/articles/articles.php?itemno=156&&category=Islam>

²⁴ Scheliga, *ibid.*, p. 2-3

²⁵ Sadovskaya, *ibid.*, p. 32

²⁶ Sadovskaya, *ibid.*, p.33

Russia in larger numbers, and they expect it to continue in the near term».²⁷ However, scored against the average female ratio in FSU out-migration, current female shares in the migration from Central Asian states are still considerably lower – nearly by the factor of five – than the current FSU ratio of 58%.²⁸

With massive immigration from Central Asia Russia new Diasporas in Russia emerged, providing useful support to newcomers and compensating, in the first place, the lack of official concern both of the sending states and of Russia as a recipient. In particular among Tajik immigrant communities the general effects of Diasporic networks combine with the traditional social institute of *avlod*, i.e. kinship community that also helps newcomers to find a job and accommodation and provides support in case of detention for illegal work.²⁹ The socio-cultural ambivalence of these pre-modern social networks is obvious:

«The rights of the family and clan weight more than the interests of the individual. The head of a group exerts virtually unchallenged authority and also affects migration decisions. Subsequently, for the younger, inexperienced migrants the older, experienced labor migrants take over a sort of godfather role in Russia, financing them the journey. They often work for the same employer or live in the same neighborhood. There is also a strong connection between unrelated migrants of the same place of origin or region of origin. They might pay even ransom for each other, if one of them is in serious trouble at a police checkpoint. Members of the community are expected to return the assistance and support that they has been bestowed on members of the group. Therefore, many migrants in the beginning work unpaid or cannot freely decide on their own income. Furthermore, they are not only protected by their community, but also under its social control. In these informal networks community and religious celebrations are also organized. And there are members of these communities, who observe the regular times of prayer in the mosque. These members enjoy special respect and represent a link to the Muslim community.»³⁰

The drawback of social networks is social control at the expenses of the individual and its liberties. There are other negative effects that massive migration from Central Asia has brought upon the countries of origin and Russia as main receiver of migration flows. An example is the increasing number of de facto bigamy and the growth of exclusively religious marriages in Central Asia, which allow a male migrant to formally marry a Russian citizen in Russia, thus increasing his chances for integration into the Russian majority society. The growth of religious marriages has become a particular concern of the International Organization of Migration (IOM) and its Central Asian Regional Migration Program (CARMP) for Tajikistan and Kyrgyzstan; a second concern of IOM and its partners is the growth of unregistered women in rural Central Asia, who subsequently do not possess own identity papers and lack completely in mobility.³¹

As a result of the significance of kinships and compatriot networks, many of the middlemen who offer their services to Central Asian migrants are compatriots who have no qualms about cheating on their compatriots and raising fake papers to them. Women in particular become the victims of fraud, as well as of trafficking, exploitation, inhuman work and living conditions, sexual and physical abuse.³²

27 Najibullah, Farangis: Central Asians Women's Shattered 'Russian Dreams'. «Radio Free Europe/Radio Liberty», March 8, 2012. - http://www.rferl.org/content/central_asia_women_shattered_russian_dreams/24509262.html

28 Morrison, Andrew R.; Schiff, Maurice; Sjöblom, Mirja: Overview, p. 2-3. - <http://siteresources.worldbank.org/INTGENDER/Resources/overview.pdf>

29 Sadovskaya, *ibid.*, p. 36

30 Scheliga, *ibid.*, p. 4

31 IOM: CARMP activities in Tajikistan. http://moscow.iom.int/activities_labormigration_CARM_Tajikistan.html

32 Najubullah, F., *ibid.*

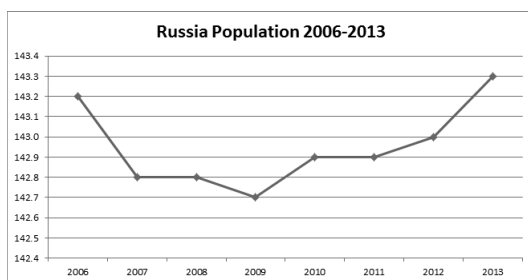
Media report the fate of women from Central Asia being forced into prostitution by fellow migrants. Victims often claim they were beaten up, raped, or threatened, but do not report the offences to the RF police for fear of deportation. Babies born from Central Asians mothers who have been raped or forced into prostitution are frequently abandoned. According to figures issued by the Kyrgyz parliament in 2012, at least 230 babies born to illegal Kyrgyz migrants are living in Moscow orphanages. Aigul Tash, a Kyrgyz NGO in Moscow, says the majority of the mothers were victims of abuse or rape by their own countrymen.³³

Traditionally, rural societies in Central Asia and elsewhere are family orientated and do not particularly appreciate working women. But as the above mentioned facts demonstrate, the impact of globalization and economies force even women of conservative, patriarchal backgrounds into massive international labour migration; many are not well prepared for this profound change in their lives. Traditional social institutes such as the prefeudal avlod system last out under new, Diasporic conditions as in Russia, albeit frequently corrupted by greed that drives middlemen to exploit and misuse their compatriots.

Migration facts and migration perception

The perception of foreign migrants in Russia differs considerably, depending on the level of public discourse. Scholars of migration research in Russia have always voted for a liberal, non-bureaucratic handling of international migration by the RF authorities, emphasizing that international migration is an unconditional complement for Russia's dwindling population and labour-force.³⁴ If the trend of rapid population decline of the 1990s and early 2000s has since transformed into a slow growth, then this is due to the immigration increment and the stabilization of natural population growth (cf. Table 5). In international comparison stabilization of population growth by immigration is by far not unique, but the rule for developed countries, as an US expert on Russian economy and demography has recently pointed out.³⁵ In 2013, the overall RF population with 143.3 mln (143.4 according to official estimates of April 2013³⁶) exceeded the figure of 143.2 mln in 2006 (cf. Table 4).

Table 4: Population Growth in the Russian Federation (2006-2013)



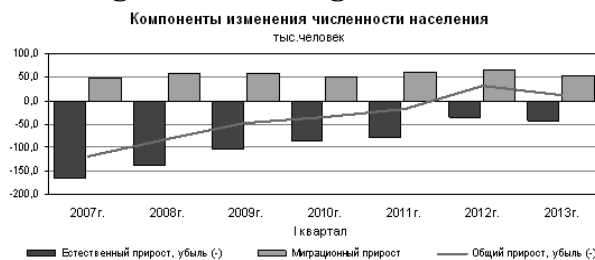
The reversal of Russia's population decline coincided with the beginning of massive labour immigration from Central Asia around the year 2006 (Tables 4 and 5). Since 2009 – and despite the global financial crisis – Russia's general population growth has become positive again, albeit with a still tiny growth rate of 0.2% in 2012 (cf. Table 6).

33 Ibid.

34 Abazov, Rafis: Current Trends in Migration in the Common Wealth of Independent States. UNDP, Human Development Reports, Research Paper No. 36, 2009. - http://hdr.undp.org/en/reports/global/hdr2009/papers/HDRP_2009_36.pdf; Ivakhnyuk, Irina: Migration in the CIS region: Common problems and mutual benefits; Paper presented to the International Symposium on Inter-national Migration and Development; Population Division, Department for Economic and Social Affairs, United Nations Secretariat, Turin, 28-30 June 2006; Ivakhnyuk, Irina: Евразийская миграционная система: Теория и политика. Москва 2008 (in Russian); Ivakhnyuk, Irina: Russian Migration Policy and Its Impact on Human Development. Human Development Research Paper, (HDRP) Series, 14, 2009. - <http://mpa.ub.uni-muenchen.de/19196/>; Ioffe, Grigory; Zayonchkovskaya, Zhanna (2010): Immigration to Russia: Why it is inevitable, and how large it may have to be to provide the workforce Russia needs. Seattle: University of Washington, The National Council for Eurasian and East European Research, January 21, 2010. - http://www.ucis.pitt.edu/nceer/2010_824-05g_Ioffe.pdf; Tishkov, Valery; Zayinchkovskaya, Zhanna; Vitkovskaya, Galina: Migration in the countries of the former Soviet Union; A paper prepared for the Policy Analysis and Research Programme of the Global Commission on International Migration, 2005. - http://www.iom.int/jahia/webdav/site/myjahiasite/shared/shared/mainsite/policy_and_research/gcim/rs/RS3.pdf

35 Adomanis, Mark: Russia's Population Isn't Shrinking (It's Growing Very, Very Slowly). «Forbes», 5 May 2013, <http://www.forbes.com/sites/markadomanis/2013/05/11/russias-population-isnt-shrinking-its-growing-very-very-slowly/>

36 http://www.gks.ru/bgd/free/B13_00/IssWWW.exe/Stg/dk04/8-0.htm

Table 5: Natural growth and migration increment (2007-2013)

Copyright © Федеральная служба государственной статистики (Federal State Service of Statistics)

Table 6: Components of change of the overall RF population (1992-2012)

Компоненты изменения общей численности населения (тысяч человек)

Годы	Численность населения на 1 января	Изменения за год			Численность населения на 31 декабря	Общий прирост за год, процентов
		общий прирост	естественный прирост	миграционный прирост		
1990	147665,1	608,6	333,6	275,0	148273,7	0,41
1991	148273,7	241,0	104,9	136,1	148514,7	0,16
1992	148514,7	47,0	-219,2	266,2	148561,7	0,03
1993	148561,7	-205,8	-732,1	526,3	148355,9	-0,14
1994	148355,9	104,0	-874,0	978,0	148459,9	0,07
1995	148459,9	-168,3	-822,0	653,7	148291,6	-0,11
1996	148291,6	-263,0	-776,5	513,5	148028,6	-0,18
1997	148028,6	-226,5	-740,6	514,1	147802,1	-0,15
1998	147802,1	-262,7	-691,5	428,8	147539,4	-0,18
1999	147539,4	-649,3	-918,8	269,5	146890,1	-0,44
2000	146890,1	-586,5	-949,1	362,6	146303,6	-0,40
2001	146303,6	-654,3	-932,8	278,5	145649,3	-0,45
2002	145649,3	-685,7	-916,5	230,8	144963,6	-0,47
2003	144963,6	-795,4	-888,5	93,1	144168,2	-0,43
2004	144333,6	-532,6	-793,0	260,4	143801,0	-0,37
2005	143801,0	-564,4	-846,5	282,1	143236,6	-0,39
2006	143236,6	-373,9	-687,1	313,2	142862,7	-0,26
2007	142862,7	-115,2	-470,3	355,1	142747,5	-0,08
2008	142747,5	-10,3	-362,0	351,7	142737,2	-0,01
2009	142737,2	96,3	-248,9	345,2	142833,5	0,07
2010	142833,5	31,9	-239,6	271,5	142865,4	0,02
2011	142865,4	191,0	-129,1	320,1	143056,4	0,13
2012	143056,4	290,7	-4,3	295,0	143347,1	0,20

Данные по численности населения на 1 января 2004-2010 гг. и миграционный прирост за 2004-2010 гг. пересчитаны с учетом итогов Всероссийской переписи населения 2010 года (ВПН-2010); общий прирост в процентах за 2003-2010 гг. рассчитан с использованием численности населения, пересчитанной с учетом итогов ВПН-2010

Despite the above mentioned decline of international migration to Russia according to Table 2 and 6, the public discourse in the Russian Federation's society and media does by far not reflect the realities or differentiated situation as expressed by the official figures. In this non-academic discourse the economic and demographic benefits of international migration, which the scholars are emphasizing,

are usually neglected or distorted into the opposite. Migration is commonly seen as a threat to ethnic Russians, to state and public security or the national labour market.

Since the 1990s, Russian scholars have conducted opinion polls to explore the perception of foreign born immigrants by the Russian population. An early 1994 survey revealed that 30 to 34% of ethnic Russians do not trust Armenians, Azerbaijanis and Chechens; the only ethnic group that are viewed more suspiciously by Russians are the Roma (36.3%).³⁷ More recent surveys confirm a significant increase of this trend. A study among 2,500 respondents, published by the Moscow based demoscopic institute Expertisa in February 2004, found that one third of all Russians favour limiting the entry of foreigners to Russia, with 60% of those polled expressed particular dislike for people from the Caucasus regions, 51% for Chinese, 48% for Vietnamese, 47% for Central Asians, and 28% for Africans and Jews. Mark Umov, the head of Expertisa, commented in an interview that «chauvinism, xenophobia, and authoritarianism are worsening. Not because life in Russia is so hard. On the contrary, such phenomena occur whenever life becomes just a little easier, and people immediately want more. The rest depends on the moral climate within society».³⁸

Xenophobic and racist sentiments are also widely spread among the academic youth of Moscow, as a survey of 2002, conducted by the sociology department of the Moscow State Institute of International Relations revealed: Among 306 students only a fifth (21%) of the respondents said they are tolerant towards people of other ethnic groups. More than half (54%) conceded that they express intolerance and resentment against people who do not look like them. Also, only 33% confirmed they are ready to marry people from other ethnic groups, against 40% preferring their own ethnicity. About 20% mentioned that the choice depends on the ethnicity. Other findings indicated that about 45% were against having Roma as neighbours, 31% were against Chechens, and 14% against Jews. Finally, 69% responded they will support any measures to restrict the freedoms and rights of Caucasus and Central Asia residents in Moscow.³⁹ A 2004 study by the University of St. Petersburg on the anti-foreign sentiments of Russians in the age group of 16 to 19 years revealed that four out of ten young Russians support extreme nationalist groups, and one in ten of those aged 16 to 19 would be willing to beat up foreigners for money. Two out of three respondents felt that Russia belongs to the Russians, while at the same time only one fifth felt opposed to nationalism.⁴⁰ In late 2005, Alexander Brod of the Muscovite Human Rights Office declared that according to polls 60% of the respondents sympathized with xenophobic slogans.⁴¹ In a 2005 survey, 60.5% of the polled Muscovites admitted to have a «negative attitude towards migrants» while almost 40% did not want Armenian immigrants to live in Moscow.⁴²

The rapid increase of xenophobia and ‘secular’ racism in Russian cities and in particular in the megapolitan milieus of Moscow and St Petersburg in the middle of the first decade of the new century, demands further research and, above all, explanation, because, as Tamara A. Galkina rightly pointed out, in «Russia there are no obvious cultural and civilizational distinctions between the indigenous

37 Cf. Human Rights Watch: «The Rise of Xenophobia in Russia». 1998. Web site: <http://www.hrw.org/reports98/russia/srusstest-03.htm>.

38 Cf. «News: Bigotry Monitor: A Weekly Human Rights Newsletter on Anti-Semitism, Xenophobia, and Religious Persecution in the Former Communist World and Western Europe», Vol. 4, No. 12, March 26, 2004.

Cited in web site: <http://groups.yahoo.com/group/Honestly-Concerned-Mailingliste/message/303->.

39 Cf. «Social intolerance threatens Russia’s future» [Interview with Prof. Ivan Tyulin]. «Russia Journal», July 1, 2004. Web site: <http://www.russiajournal.com/node/18069>.

40 Cf. Parkkonen, Mika: Russia hit by wave of xenophobia; Professor worried of rise of nationalism. «Helsingin Sanomat – International Edition - Foreign», May 9, 2004. Web site: <http://www.hs.fi/english/article/Russia+hit+by+wave+of+xenophobia/1076152701326>

41 Cf. Danylov, Nicholas: More than Half of Russians Xenophobic. Human Rights Group. November 7, 2005, web site: <http://209.85.129.104/search?q=cache:r6ZyzT0fpA0J:www.mosnews.com/news/2005/11/07/xenophobia.shtml+%22Xenophobia+in+Russia%22&hl=de&ct=clnk&cd=3&gl=de>.

42 Yudina, Tatiana Nikolaevna: Labour migration into Russia: The Response of the State and Society. «Current Sociology», July 2005, Vol. 54 (4), pp. 583-606

population and most migrants. Basically, they all come from CIS countries (...), with Russian as the language of intercultural relations».⁴³

The empirical data since the 1990s allow the following generalizations:

- The reappearance of xenophobia in Russia's post-Soviet society took place at a very early stage and before the boom of «multi-ethnic immigration» (O. Vendina) since 2005.

- Migrantophobia in Russia is not targeted against particular ethnic groups, but bears distinct racist features insofar, as all «persons of non-Slavic» appearance are targeted, be they foreigners from Africa, China, Central and Southeast Asia or the South Caucasus, or even RF citizens (Chechens, Yakutians etc.). In the early 2000s, South Caucasians seemed to be most targeted, in particular, if one considers the relative small expanse of their area of origin. However, the picture of a particular 'Caucasophobia' changed with the influx of Central Asian labour migrants since the mid-2000s (cf. Table 7).

- So far, there was no particular religious or anti-Muslim motivation in the hate crimes. Muslims (Chechens, Azeris, and Central Asians) and Christians (Armenians) were indiscriminately murdered for racist reasons and hate against non-Slavic or non-'white' ethnicities, but not for their religious affiliations. This finding is in direct contrast to situations in Central and Northern Europe, where migrantophobia frequently combines with Islamophobia. However, this difference might soon be erased, since there are indicators of 'religionized' migrantophobia and violence under way in Russia. In a 2011 report on religious freedom in Russia the Moscow based SOVA Centre that thoroughly monitors since years the situation of minorities in Russia found: «As in earlier years, «anti-sect» articles appeared in the mass media – especially in the regional media. Xenophobic materials focused on Jehovah's Witnesses, Krishna devotees, Mormons and Scientologists. In contrast to previous years, there was a significant growth of anti-Muslim articles in both regional and federal publications. As a rule all these publications linked followers of Islam with extremism.⁴⁴» There is real danger that in the course of this development Islam is no longer perceived as a neutral phenomenon and a religion belonging to Russia's cultural diversity since ages, but as alien and hostile, similar to the perception of migration itself.

Following RF media reports, Russia already shares some of the usual topics of concern that in France, Germany and elsewhere in Central and Northern Europe are at the core of public debates on Muslim communities, typically with the rejection by Muslim communities as being Islamophobe. These topics are the permission or ban of headscarves and hijabs in schools and other public institutions, worn by students or teachers, of building mosques and religious centres⁴⁵. Other elements of the public and media discourse on Islam and Muslim migrant communities that are typical for Western Europe are obviously missing in the Russian public discourse; these are concerns related to crimes, such as 'honour killings', and problems deriving from different value systems and views on gender relations, education of children or sexual minorities (i.e. homophobia), or animal slaying. Being incompatible with national and international legislation on animal protection and against the discrimination of women, children and homosexuals, offences in these areas may cause societal frictions.

43 Galkina, Tamara A.: Contemporary Migration and Traditional Diasporas in Russia: The Case of the Armenians in Moscow, «Migracijske i etničke teme», 2006, Vol. 22, 1-2, p. 190. - <http://www.ceeol.com/aspx/getdocument.aspx?logid=5&id=93D4FC4C-49D7-46AF-A35F-2D1047E36146>

44 Verkhovsky, Alexander: Freedom of conscience in Russia: Restrictions and challenges in 2011. Moscow: SOVA Center for Information and Analysis, 16.04.2012; emphasis by TS; <http://www.sova-center.ru/en/religion/publications/2012/04/d24196/>

45 Cf. the entries for Russia on the site „Islamophobia Watch: Documenting anti-Muslim bigotry» - <http://www.islamophobia-watch.com/islamophobia-watch/category/russia>

Dr. Tessa Savvidis

Post-Soviet Migration from Central Asia to Russia: Specifics and Perception

Table 7: Victim groups of racial and Neo-Nazi assaults in Russia 2004-January 2009

	2004		2005		2006		2007		2008		Jan 2009	
	1) Killed 2) Wounded		1) Killed 2) Wounded		1) Killed 2) Wounded		1) Killed 2) Wounded		1) Killed 2) Wounded		1) Killed 2) Wounded	
	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2
Overall	50	218	49	418	66	522	85	605	97	428	14	33
Including												
1) Dark coloured	1	33	3	38	2	32	0	37	1	22	1	8
2) From Central Asia	10	23	18	34	17	60	30	81	49	108	7	5
3) From Caucasus	15	38	12	52	15	72	25	57	23	72	3	5
4) From the Near East + North Africa	4	12	1	22	0	11	1	21	1	12	0	0
5) From China, Vietnam, Mongolia etc.	8	29	4	58	4	52	2	43	1	34	3	3
6) Other victims of 'non-Slavic appearance'	2	22	3	72	4	69	20	87	12	36	0	2
7) Victims of youth subcultures or leftist orientation	0	4	3	121	3	119	5	193	3	75	0	4
8) Others (including Russians) or no information	10	57	5	21	21	107	2	86	6	69	0	0

Source: Galina Koževnikova (SOVA Center for Information and Analysis, Moscow, 2009)

Dr. Tessa Savvidis
Freie Universität Berlin
Osteuropa-Institut,
Arbeitsbereich Soziologie

Содержание

А. К. Аликберов. Салафитский вызов России: объективный этап в эволюции ислама или попытка его революционного обновления?	5
В.А. Ачкасов. Мегалополисы перед вызовами иммиграции из мусульманских стран	17
А.Б. Бабуханян. Армения и ислам: взаимодействие и противостояние на стыке цивилизаций	28
М.С. Баконина. Ислам в России: болевые точки, явные и тайные	32
И.В. Герасимов. Особенности политического развития суданского государства и традиционные религиозные институты	39
В.А. Гуторов. Дихотомия Восток-Запад как проблемный фактор типологизации политических систем	44
Г.Д. Джемаль. Перспективы восстановления политического ислама как глобального фактора	51
Г.Ж. Джуманова. Нетрадиционный» ислам в Казахстане и проблема национальной идентичности	56
С.А. Ланцов. Исламистский экстремизм как угроза безопасности постсоветской Центральной Азии в начале XXI в.	60
А.И. Маточкина. Мусульманское образование в Санкт-Петербурге	63
Д.З. Мутагиров. Столкновение систем ценностей народов мира	70
И.А. Османова. Принцип пророчества и природа чудес в построениях мутакаллимов	76
О.С. Павлова. Гражданская и конфессиональная (исламская) идентичность в современной России: аспекты совместимости	83
Н.В. Полякова. Манипулирование исламским фактором в практике европейских «публичных интеллектуалов»	91
Р.Р. Сулейманов. Хизб ут-Тахрир в Татарстане: идеология, структура организации, деятельность	96
Т.Г. Туманян. Ислам как социокультурный фактор миграционных процессов в Санкт-Петербурге	101
С.Р. Усеинова. На каком языке говорят мусульмане в России?	106
Ф.И. Усмонов. Влияние миграционного процесса на социально-экономическую ситуацию в Таджикистане.	115
Е.С. Федорова. Музыкальная культура исламского мира в условиях глобализации	120
С.Л. Фирсов. «Третий путь» как альтернатива «Третьему Риму»	124
Т.В. Чумакова. Восприятие ислама и проблема межкультурной коммуникации в отечественной культуре допетровского периода.	139
Г.И. Юсупова. Ислам в условиях модернизации Северо-Кавказского региона	144
Tessa Savvidis. Post-Soviet Migration from Central Asia to Russia: Specifics and Perception	150

