

**Международный фонд Имама ал-Бухари  
Фонд им. Фридриха Эберта**

## **Ислам и светское государство**

**Под общей редакцией  
З. И. Мунавварова и  
В. Шнайдера-Детерса**

**Ташкент 2003**

**Мунавваров З.И., Шнайдер-Детерс В. (отв. ред.)**

**Ислам и светское государство** (по материалам Международного научно-теоретического симпозиума “Ислам и светское государство”, состоявшегося 5-6 июня 2002 г. в Мемориальном комплексе Имама ал-Бухари, Республика Узбекистан)

Группа переводчиков и редакторов:

Аббасова А., Аймак Ф., Данилов В., Джаббаров Н., Иномходжаев Р., Крумм П., Муминов А., Резяпова Н., Шардан Ш., Шматов О., Юсуф А.

Художественное оформление и компьютерная верстка: Смирнов А.Ю.

**ISBN 5-8244-2027-0**

Сдано в типографию: 18.08.2003. Разрешено к печати: 28.07.2003.

Формат: 84 x 108 1/32. Объем: 14 п.л. Тираж: 2000 экз.

Оригинал-макет изготовлен в компьютерном центре  
Международного фонда Имама ал-Бухари.

Отпечатано в Ташкентской картографической фабрике,  
г.Ташкент, ул. полковника А. Мухиддинова, 6.

© **Международный фонд Имама ал-Бухари**

© **Фонд им. Фридриха Эберта**

## СОДЕРЖАНИЕ

**Обращение Президента Республики Узбекистан И.А. Каримова к участникам Международного научно-теоретического симпозиума «Ислам и светское государство» ..... 5**

**Предисловие ..... 7**

### **I. ИЗ ИСТОРИИ ЭВОЛЮЦИИ ПОНЯТИЯ СВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА**

*Нагель Т.* Развитие светского государства в латинской Европе .. **15**

*Хасанов А.* Первая мусульманская община: переход от религиозности к секуляризму ..... **26**

*Прозоров С.* К проблеме верховной власти в исламе ..... **31**

*Нагель Т.* Религия и государство в исламе после X в. .... **35**

*Фурньо В.* К вопросу о взаимоотношениях между исламом и государством в странах Запада ..... **47**

### **II. ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОСТИ И СВЕТСКОСТИ В ТРАДИЦИОННОМ МУСУЛЬМАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ**

*Кремер Г.* «Ислам – религия и государство»: взаимоотношения религии, права и политики в исламе ..... **50**

*Виландт Р.* Является ли единство религии и государства непреложным требованием ислама? ..... **63**

*Сюкияйнен Л.* Мусульманско-правовая культура и светское государство (на примере России и стран Центральной Азии) .... **78**

*Муминов А.* Светское и религиозное в интерпретации 'улама' в средневековой Центральной Азии ..... 86

*Эршахин С.* Джадидистские политические партии Туркестана о светском государстве (1917-1920) ..... 92

*Мустафа Х.* Политический ислам: некоторые замечания к вопросу об исламской политической модели ..... 98

### **III. ПОИСК РАЦИОНАЛЬНОГО СООТНОШЕНИЯ МЕЖДУ РЕЛИГИОЗНОСТЬЮ И СВЕТСКОСТЬЮ В ПОСТСОВЕТСКИХ МУСУЛЬМАНСКИХ ГОСУДАРСТВАХ**

*Акинер Ш.* Ислам в постсоветской Центральной Азии ..... 103

*Шнайдер-Детерс В.* Светское государство и пробуждение ислама в постсоветской Центральной Азии (некоторые политические выводы) ..... 122

*Мунавваров З.* Становление нового соотношения между светскостью и религиозностью в Республике Узбекистан ..... 129

*Мухаметшин Р.* Ислам в постсоветском Татарстане ..... 137

*Минаваров Ш.* К вопросу о системе религиозного образования в Узбекистане (опыт, проблемы, рекомендации) ..... 141

**Обращение участников Международного научно-теоретического симпозиума «Ислам и светское государство» к народу Узбекистана ..... 146**

**Рекомендации Международного научно-теоретического симпозиума «Ислам и светское государство», состоявшегося 5-6 июня 2002 г. в Мемориальном комплексе Имама ал-Бухари (Самаркандская область, Республика Узбекистан) ..... 147**

---

**Участникам Международного научно-теоретического  
симпозиума «Ислам и светское государство»**

Уважаемые гости!  
Дорогие друзья!

Мне доставляет огромную радость приветствовать вас в древнем Самарканде, на прекрасной и благодатной земле Узбекистана, в одном из очагов мировой цивилизации, где на протяжении столетий представители различных наций и религий проживают в мире и согласии.

Прежде всего, хотелось бы отметить, что этот симпозиум, в работе которого принимают участие ученые-исламоведы из разных стран мира, посвящен взаимоотношениям между священной исламской религией и светской государственностью и имеет огромное значение.

Сегодня, когда представители разных религий, наций и народностей, культур и цивилизаций вступают в диалог во имя сохранения жизни на земле, достижения мира, свобод и благополучия людей, налаживание взаимоотношений между религией и светской государственностью становится важным условием утверждения духа сотрудничества и солидарности между всеми народами.

Сегодня мы все являемся свидетелями того, к каким трагическим последствиям может привести неправильное понимание места и значения религии в жизни общества, ибо она оказывает непосредственное влияние на сознание миллионов и миллионов людей, а также противопоставление религиозных ценностей таким понятиям, как прогресс и светское общество.

В особенности, такие негативные явления, как политизация священной исламской религии, использование ее в корыстных целях, в качестве идеологического оружия в борьбе за власть, свидетельствуют о том, насколько серьезны и актуальны вопросы,

вошедшие в повестку дня данного симпозиума. При этом поиск решений столь сложных и взрывоопасных проблем, которые сегодня выдвигаются самим временем, становится жизненной необходимостью.

Думаю, в этом смысле данный международный симпозиум, проходящий на земле Узбекистана, имеющего богатую историю и опыт в области взаимоотношений между государством и религией и развивающего этот опыт в нынешних новых условиях на основе гармонизации национальных и общечеловеческих ценностей, станет важным шагом в еще более глубоком раскрытии истинной сути исламской религии, ее благотворных и гуманистических идей.

Приветствуя вас еще раз, желаю всем вам крепкого здоровья, новых достижений в вашей научной деятельности и успехов работе симпозиума.

**Ислам КАРИМОВ,  
Президент Республики Узбекистан**

## **Предисловие**

Вопрос о соотношении между религиозностью и светскостью имел, вне всякого сомнения, судьбоносное значение в жизни государств на всем протяжении человеческой истории. Это касается всех обществ без исключения, ибо основные ценности, на которые ориентируется любое человеческое сообщество, так или иначе, основываются на определенном религиозном мировоззрении. Такое положение всегда предопределяло жизненную важность достижения разумного консенсуса между этими двумя главными составляющими человеческой жизни. Этот консенсус или баланс становился тем главным мерилom, которое определяло адекватность текущего состояния и перспектив прогресса каждого общества. Его нарушение вызывало болезненные явления в обществе, очень часто становилось тормозом на пути его подъема, а иногда даже приводило к катастрофическим последствиям.

Во все времена существовали силы, отстаивавшие изначальную правомочность вмешательства религии во все сферы жизнедеятельности общества; другие своим практическим поведением выступали за ограничение сферы ее деятельности вопросами духовности. Порой взаимоотношения между этими силами настолько накалялись, что это ввергало целые страны в пучину хаоса и мракобесия. Вспомним, например, времена великой инквизиции в Европе, ставшей свидетелем варварских наказаний и пыток, жертвами которых становились величайшие умы, чьи идеи до настоящего времени служат для людей путеводной звездой. Судьба Сигера Брабантского, осужденного за развитие идей Ибн Рушда, участь Джордано Бруно, Николая Коперника, Николая Кузанского и многих других мыслителей, пострадавших за свои здравые убеждения, красноречиво свидетельствуют о трудностях, сопутствовавших процессу формирования естественного соотношения между светскостью и религиозностью в жизни общества. Не менее

трагичные проявления этого процесса имели место и в жизни мусульманского Востока. Пользуясь современной терминологией, можно сказать, что здесь процесс отделения светской власти от религиозной происходил по несколько отличным от христианского Запада канонам. Великий суфий Абу Мансур ал-Халладж был сожжен на огне за свои оригинальные взгляды о путях познания сущности Бога. Жестоким гонениям и преследованиям на этой почве подвергались такие гиганты мусульманской научной, философской и художественной мысли, как Ибн Сина, Абу Райхан ал-Бируни, Абу-л-‘Ала’ ал-Ма‘арри, ‘Умар Хайям и многие другие.

Лучшие умы и в Европе и на Востоке все глубже осознавали, каким опасным тормозом на пути всеобщего прогресса становилось засилье религиозного мышления, и занимались постоянным поиском решения этой общечеловеческой проблемы. Со временем эти усилия вылились в целое научно-философское направление, занявшее важное место в общем спектре научных дисциплин, занимающихся вопросами гуманитарного развития.

Наши познания с высоты сегодняшнего дня свидетельствуют о значительном продвижении вперед европейской науки и практики, касающейся вопросов отделения церкви от государства. История показывает, что это продвижение произошло, главным образом, благодаря тому, что всеобщее засилье религиозного начала в организации жизни общества на европейском континенте в средние века стало настолько нестерпимым и приняло такие уродливые формы, что вызвало резкую мобилизацию здравомыслящих кругов к действиям, призванным интенсифицировать поиски решения этой наболевшей проблемы.

В современном мире содержание понятия отделения религии (церкви) от государства воспринимается разными социальными группами достаточно неоднозначно и, что важнее, рознится от страны к стране. Это подтверждается, прежде всего, опытом демократической Европы. Такие отличия проявляются как в культуре организации взаимоотношений между государством и религией, так и в ментальном восприятии сути этого явления населением той или иной страны в зависимости от степени его



религиозности. В целом же, наработанный в Европе опыт не оставляет ни малейшего сомнения в полной несостоятельности и абсурдности утверждений о том, что отлучение религии от мирских государственных дел ведет к построению атеистического государства и безнравственного общества. Фактом, который сегодня никем не оспаривается, является образцовое обеспечение европейскими светскими демократическими государствами полноценной свободы совести для всех своих граждан, в первую очередь, свободы вероисповедания как одной из фундаментальных составляющих прав человека, а также неуклонное утверждение роли религиозных институтов в качестве главного духовно-нравственного средства самосовершенствования человека. Именно этот факт, впитавшийся в менталитет практически всех европейских народов, служит тем фактором, который снимает все сомнения относительно правомочности отхода религиозных институтов от организации и управления делами сугубо мирского характера в современном мире.

В Европе о необходимости отделения религии от государства сегодня даже не говорят, ибо этот вопрос практически уже снят с повестки дня. Однако европейская наука продолжает заниматься углубленной разработкой этой жизненно важной научной проблемы, прикладная значимость которой к концу истекшего века резко возросла. И произошло это, прежде всего, в связи с динамизацией определенных процессов в мусульманском мире, который сегодня составляет, по разным оценкам, примерно одну шестую часть человечества. Интерес европейского научного мира к этой, безусловно, важной проблеме подкрепляется еще двумя факторами. Во-первых, практически во всех европейских странах неуклонно растет число граждан мусульманского вероисповедания со своим пониманием сути и форм взаимоотношений между государством и религией. Достоинно внимания и то обстоятельство, что в некоторых европейских странах численность мусульманских общин определяется уже миллионами. Во-вторых, углубляющийся процесс глобализации международных отношений не только приводит к тому, что любые проявления взаимоотношений между религией и государством в мусульманских странах остро

воспринимаются европейскими гражданами, в большинстве своем принадлежащими к христианской культуре и имеющими светское понимание сути этой проблемы, но и подталкивает их к новым размышлениям на эту тему.

К концу XX в. в различных частях обширного и разнообразного в духовно-культурном отношении мусульманского мира резко активизировались силы, отстаивающие извечный лозунг радикальных исламистов о неделимости власти и религии в исламе. Такая активизация была вызвана конкретными факторами, приобретшими особую силу именно в эту эпоху человеческой истории. Наиважнейшими из них, видимо, следует считать глобальные геополитические изменения, произошедшие в результате распада бывшего Советского Союза и наступления очередной фазы в формировании так называемого нового мирового порядка. Не вдаваясь в иные подробности этого события общечеловеческой значимости, укажем лишь на одно из его духовных последствий. Распад супердержавы, известной под аббревиатурой «СССР», означал не просто прекращение существования очередной империи. Этот факт одновременно означал потерю духовных ориентиров громадной частью населения земли. Окончательная дискредитация коммунистических идеалов, десятилетиями усиленно пропагандировавшихся на значительной части земного шара, ввергла ее население в сильнейший психологический шок и создала невиданный духовный вакуум.

Как свидетельствует история, в такие кризисные моменты в обществе, как правило, происходит усиленная активизация наиболее организованных сил, отстаивающих идеи, близкие широким массам и чаще всего облеченные в националистические и религиозные оболочки. Это было особенно характерно для так называемого постсоветского пространства, где десятилетиями накапливался огромный потенциал националистических и религиозных чувств. Крайне идеологизированная империя, ориентированная на духовно-культурную унификацию различных народов и этносов на базе приоритетности русской культуры, не оставляла никакой возможности для полноценного отстаивания политических и экономических интересов народов, объединенных в ее структуре. Она также сильно

ограничивала возможности их духовно-культурного самовыражения, основанного на широком спектре национально-культурных и ментально-психологических особенностей. С другой стороны, взрывоопасным последствием длительной официальной практики атеизма на государственном уровне стало формирование у этих народов крайне отрицательного отношения к государству и накопления в широких массах громадного враждебного заряда против подобной политики.

Первое десятилетие суверенного развития новых независимых государств, особенно центральноазиатских, имеющих преимущественно мусульманское население, наглядно продемонстрировало всю силу этого заряда сдвоенной мощи. Эффект его разрыва трудно оценить однозначно. С одной стороны, он способствовал скорейшему восстановлению всего спектра черт, определяющих национальную идентичность любого народа, возрождению национальных институтов государственности и преодолению отрицательных последствий длительного колониального управления. С другой стороны, этим сумели в определенной степени воспользоваться радикально настроенные силы, в том числе религиозные, которые стремились к достижению своих целей, прикрываясь лозунгом о неделимости религии и государства в истинно мусульманском обществе. Для достижения своих целей они выбрали самые крайние средства и способы, которые можно охарактеризовать как целенаправленные действия по радикализации и политизации религиозного сознания целых народов.

Укреплению позиций этих сил способствовал ряд внешних факторов. В числе важнейших из них следует назвать активизацию деятельности политизированных радикальных исламских организаций, разбросанных по всему обширному мусульманскому миру. Можно без преувеличения сказать, что новые независимые государства Центральной Азии с конца 1980-х гг. превратились в основной полигон бурной религиозно-идеологической активности подобных организаций. Они спровоцировали возникновение многочисленных движений, ратовавших за создание организаций, неприемлемых для демократического светского плюралистического общества, в т.ч. политических партий по

религиозному признаку. Благоприятствующую этому движению роль сыграла и военно-политическая ситуация, сложившаяся в последней четверти XX в. вокруг региона Центральной Азии, прежде всего в Афганистане.

Но страны Центральноазиатского региона, обладающие древними традициями государственности, которые всегда отличались разумной сбалансированностью религиозного и мирского начал, сумели выстоять перед натиском радикализма во всех его проявлениях, особенно религиозного. Более того, в течение десятилетнего периода независимого развития в странах Центральной Азии, и особенно в Узбекистане, традиционно считавшемся наиболее религиозной страной региона, был наработан ценный опыт формирования разумного баланса между религией и государством в новых условиях. На наш взгляд, он заслуживает всестороннего научно-теоретического осмысления. Вот почему возникла идея проведения научно-теоретического симпозиума с участием ведущих исламоведов зарубежных стран именно в Узбекистане. Как мы надеемся, он должен дать новый толчок углублению исследований, посвященных теоретическим аспектам данной проблемы. В пользу выбора Узбекистана как места проведения симпозиума говорило и то обстоятельство, что эта страна в сложнейших условиях достигла наиболее впечатляющих практических результатов в данном вопросе. Тот факт, что к участникам симпозиума обратился лично руководитель государства, Президент Узбекистана Ислам Каримов, лишней раз доказывает, какое важное место в общей политике государства уделяется этому жизненному вопросу. Памятники мусульманской архитектуры Узбекистана, долго находившиеся в забвении и восстановленные после обретения независимости (см. иллюстрации), также служат подтверждением формирования нового подхода к вопросу о месте религиозных институтов в духовно-культурной и общественной жизни страны.

От имени организаторов симпозиума мы выражаем огромную и искреннюю благодарность его активным участникам, прежде всего – зарубежным ученым-исламооведам, за их глубокое понимание важности поставленной проблемы и готовность оказать личное содействие практической реализации этой благородной и

полезной, с точки зрения теории и практики, научной идеи. Заинтересованное участие в работе симпозиума таких признанных авторитетов, как проф. Гудрун Кремер, проф. Ротраут Виландт, проф. Тильман Нагель, проф. Леонид Левитин, проф. Леонид Сюкияйнен, д-р Станислав Прозоров, и других специалистов, показало, насколько важным является сегодня теоретическое осмысление уже наработанного научно-практического опыта в вопросе взаимоотношений между государством и религией в мусульманских странах. Отсюда возникла идея создания этой книги с целью сделать этот опыт достоянием по возможности большего круга ученых, специалистов и практиков, сталкивающихся в своей повседневной деятельности с этой весьма тонкой и деликатной областью государственного и общественного строительства. Исходя из этого, мы обратились к ряду известных ученых из различных стран с предложением внести свою лепту в данный научный труд. В связи с этим, считаем своим долгом выразить глубокую благодарность проф. Ширин Акинер и д-ру Сейфиддину Эршахину за их сотрудничество и чрезвычайно интересные статьи, которые были написаны специально для этой книги. Поскольку мы стремились сделать изложенные в ней идеи доступными для возможно более широкого круга читателей, она издается на шести языках – узбекском, немецком, английском, русском, арабском и персидском.

Приступая к столь трудному проекту, мы понимали, что его успех зависит от усилий большого круга специалистов, от их готовности сотрудничать с нами и степени их профессионализма. Наши надежды на плодотворное сотрудничество полностью оправдались, и сегодня, представляя окончательный результат нашего проекта на суд читателя, мы хотим выразить искреннюю благодарность редакторам книги, переводчикам и всем другим специалистам, сыгравшим блестящую роль в том, что она состоялась.

Процесс подготовки данного труда способствовал укреплению нашей убежденности в том, что именно глубокая разработка теоретических аспектов проблемы взаимоотношений между государством и религией сегодня представляет особую актуальность. Без обобщения уже

наработанного научного и практического опыта в этой области трудно создавать какие-либо эффективные модели построения таких отношений и невозможно обеспечить качественную научную базу для практических мероприятий, призванных способствовать развитию конструктивных и полезных для общественного прогресса взаимоотношений между государственными и религиозными институтами. Кроме того, мы с новой силой осознали всю сложность и многогранность этой проблемы, а также исключительную важность продолжения серьезных исследований путем установления контактов и взаимообогащающего сотрудничества между различными мировыми центрами исламоведения и религиоведения, бурно развивающимися в последние десятилетия. Очень хочется надеяться на то, что данная книга станет одним из полезных практических шагов, призванных способствовать реализации этих идей.

**Проф., д-р З. И. Мунавваров,  
В. Шнайдер-Детерс**

## **I. ИЗ ИСТОРИИ ЭВОЛЮЦИИ ПОНЯТИЯ СВЕТСКОЕ ГОСУДАРСТВО**

**Проф., д-р Тильман Нагель  
(Гёттинген, Германия)**

### **Развитие светского государства в латинской Европе**

Нередко можно услышать о том, что в исламской культуре государство и религия представляют собой неразрывное целое. Такое утверждение, в основном, соответствует той исторической реальности, которая создавалась в исламском мире в ходе всего его существования. Однако этот тезис сам по себе не равнозначен анализу его составных частей и взаимоотношений между ними. То же самое можно сказать и о тезисе, согласно которому в Европе, подвергшейся влиянию латинского христианства, Новое время характеризовалось отделением религии (церкви) от государства. Оба утверждения нацелены на то, чтобы привлечь внимание к противоречивым, если не сказать антагонистическим, общественным отношениям и к их восприятию участниками этих процессов. В рамках одной статьи не представляется возможным коснуться всех связанных с этой темой вопросов, и тем более дать на них ответ. Хотелось бы осветить лишь некоторые характерные моменты развития истории вообще, и духовной истории в частности, а именно те, которые, с моей точки зрения, помогут по-новому взглянуть на два вышеуказанных утверждения и будут способствовать трезвой оценке фактов.

Рассмотрим сначала различные в христианстве и исламе предпосылки отношения к любым видам творческой деятельности человека, основанные на религиозных и космологических представлениях. В Коране (2: 31) Бог сообщает Адаму названия всех вещей; таким образом, все знания о сотворенном мире истекают от Бога. Знания эти

ни в коей мере не могут быть расширены самим человеком, на что, например, обращает внимание Мухаммад 'Абдо (ум. в 1905 г.) в своем комментарии к упомянутому стиху из Корана<sup>1</sup>. По сути своей познание является продуктом неустанного процесса божественного творения, которое в каждый момент определяет все, что происходит в этом мире, и охватывает любое место и любой отрезок времени. Этот сотворенный мир мы воспринимаем как космос не благодаря заключенной в нем непредсказуемости, а потому лишь, что Бог в своих мудрых и непрестанных творческих деяниях все сделал так, а не иначе, и нам не дано познать причины, побудившие его к этому. Так звучит в своих многочисленных вариациях основная идея исламской космологии и теологии со времен ал-Газали (ум. в 1111 г.) до наших дней.

В этом космосе, полностью определяемом волей Творца, человеку уготована роль «заместителя» Бога (Коран, 2: 30). Как это следует понимать? На этот вопрос существуют разные ответы. Остановимся на тех, которые дают суфизм и наука о шари'ате, поскольку именно они оказывают сейчас особенно сильное влияние на сознание многих людей. Лишь человек, способный полностью отречься от собственного «я» и без остатка посвятить себя божественному промыслу, становится исполнителем воли Всевышнего и в редкие, счастливые моменты даже обретает способность участвовать в его творческих деяниях (ташриф) – таково суфийское толкование. Популярный в современной науке о шари'ате аш-Шатиби (ум. в 1388 г.) из Андалузии, напротив, считает, что «заместительская» функция человека будет выполнена, когда после углубленного изучения источников правовой науки и неукоснительного применения на практике результатов этих исследований намерения человека совпадут с намерениями Бога<sup>2</sup>.

На принципиально ином фундаменте построено политическое мышление в латинском христианстве. В Ветхом завете Бог оставляет на усмотрение человека именование всех прочих творений (1-я кн. Моисеева, 2, 19 и далее) и отдает ему мир, так сказать, «в попечительское управление», так как на седьмой день Бог отдыхает. Конечно, временами человеку трудно справиться с возложенной на него задачей, и Богу приходится вновь и вновь вмешиваться в ход событий. Он направляет их в предусмотренное им самим русло, наказывает



человека за ошибки и т.д. Несмотря на постоянно проявляющиеся несовершенство и греховность человека, Бог обращает к нему свою безграничную любовь и приносит в жертву своего сына, чтобы показать грешникам путь к спасению и дать им понять, что и у них есть надежда, если они «будут следовать за Иисусом». Иисус сравнивает свои деяния с трудом сеятеля: большая часть семян падает на бесплодную почву и погибает, но некоторые семена прорастают, пускают корни и приносят плоды (Марк, 4, 9). Посев – благое дело – уже начался; не все это понимают, но тот, кто понял, действует, не мешкая. Правда, многие не знают, как реагировать на послание Господа. Этим колеблющимся и неверующим Иисус говорит: «Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся! Крещением должен Я креститься; и как Я томлюсь, пока сие свершится! Думаете ли вы, что Я пришел дать мир Земле? Нет, говорю вам, но разделение; ибо отныне пятеро в одном доме станут разделяться: трое против двух, и двое против трех...» (Лука, 12, 49-52). Таким образом, лишь благодаря пришествию Иисуса Христа несовершенство создаваемых человеком земных форм становится зримым, и человек сам может сделать выводы относительно потустороннего мира. Но это решение не принесет согласия в мир здешний, а лишь подчеркнет состояние полного смешения, в котором оказались верующие и неверующие, добрые и злые, и в котором будут пребывать они вплоть до Страшного суда. Иисус, очевидно, не надеялся на то, что удастся сделать жизнь земную такой, какой следовало бы ее сделать заместнику Бога на земле. И царство его не от мира сего, хотя в людях, которые поверили в него, оно уже свершилось в этом мире.

Эту стержневую мысль предсказания Христа подхватывает Августин (ум. в 430 г.) в своем сочинении «О граде божием» («*De civitate Dei*»), которое стало основополагающим для определения собственного места и собственной значимости латинской Европы, в то время как в восточном греческом христианстве это произведение оставалось почти неизвестным. Августин терминологически обозначает состояние смешения как неотделимый от этого мира способ сосуществования «земного града» («*civitas terrena*») и «божьего града» («*civitas Dei*»). Сообщество земное и сообщество божье восходят своими корнями к характерным для каждого из них

истокам любви. «Civitas terrena» базируется на самовлюбленности, доходящей подчас до неприятия Бога, в то время как приверженцы «civitas Dei» в своей безграничной любви к Богу впадают иногда в такую крайность, как самоотречение. Поскольку люди, исповедующие тот или иной вид любви, внешне неотличимы друг от друга и живут в одном и том же обществе, можно сделать вывод, что реально существующие государства этого мира не могут являться высшей, совершенной формой сообщества. Для того, чтобы государство стало приемлемой формой существования для своих граждан, оно должно следовать принципу справедливости. Однако справедливость не является суммой действий и поступков, основанных на божественном законе. Она сводится к признанию законов и правил, согласованных всеми гражданами государства, в том числе и безбожниками. «Если богатые живут не по справедливости, то кто они, как не большие разбойничьи шайки?» – вопрошает Августин, пожалуй, в самом известном фрагменте своего трактата и отвечает, что «разбойничьи шайки» это не что иное, как малые империи. «Ведь это группы людей, движимые волей своего вождя, сплоченные взаимным сговором и делящие добычу согласно утвердившимся между ними законам. Когда такая шайка разрастается благодаря притоку опустившихся личностей и начинает овладевать территориями (и)... странами, она уже, не таясь, присваивает себе титул «империя». Сама справедливость проистекает из понятия правовой надёжности, которая, в свою очередь, понимается как соблюдение установленных в обществе законов. Исходя из этого, можно сказать, что правовая надёжность, мир и согласие являются творениями человека, и их наличие объясняется, в конечном итоге, способностью более сильного навязать другим свою волю и заставить их уважать заключенные соглашения, если он считает, что таковые соответствуют его интересам.

В своем трактате Августин хотел предостеречь христиан от распространенного в то время заблуждения, что Римская империя, ставшая формально христианской со времен императора Константина (ок. 285-337), является «civitas christiana». Августин отрицает это, считая, что существование христианского сообщества не зависит от наличия светского государства; оно лишь связано с ним, поскольку чтящие бога

люди тоже являются гражданами этого государства<sup>3</sup>. В Византии, как уже было сказано, в более поздние времена господствовало иное мнение. Византия как раз считала себя христианской империей и возвела своего императора в ранг наместника Бога на земле<sup>4</sup>.

Политическое мышление средневековой латинской Европы быстро продвигалось вперед по пути, столь недвусмысленно указанному Августином. Оно покорно приняло на себя бремя дуализма власти императора и папы римского, светского господства и претензий на власть со стороны церкви. Не вдаваясь в подробности, хотелось бы лишь сослаться на то, что даже такой человек как Фома Аквинский (ум. в 1274 г.), которого католическая церковь почитает как одного из своих самых выдающихся мыслителей, был убежден в том, что государственная власть отнюдь не является производной от власти церковной. Только в тех случаях, когда светская власть своими действиями затрагивает священные интересы христиан, он оставлял за папой право вмешиваться в события. Властитель, со своей стороны, разумеется, имел полномочия решать все прочие вопросы, опираясь на силу закона, и мог изменять эти правила в соответствии с меняющимися обстоятельствами<sup>5</sup>.

В ряду средневековых авторов, внесших решающий вклад в развитие секуляризованного сообщества людей, особенно выделяется Марсилиус Падуанский (ум. в 1342-43 г.). В начале XIV в. он преподавал в Парижском университете и принимал участие в большой политике того времени, в частности, в борьбе между Папой Римским, князьями и императором за расширение границ своей власти. Еще до того, как Марсилиус поступил на службу к королю Людовику Баварскому, ставшему в 1328 г. императором «Священной римской империи», его главное сочинение «Защитник мира» («Defensor pacis»), поначалу распространявшееся анонимно, было предметом жарких споров.

Еще Августин пришел к выводу, что мир внутри сообщества базируется на соглашениях, заключаемых между членами сообщества, и на способности властителя реализовать их на практике. Этому же мнению со всей определенностью придерживается и Марсилиус. Церковь во главе с папой не может непосредственно влиять на события с целью сохранения мира, так как мир это не духовное, а чисто светское

состояние; его можно охарактеризовать как стабильность внутренних условий существования государства. Стабильность необходима для того, чтобы люди в своем сообществе находили пути друг к другу и развивали свои разнообразные таланты с пользой для себя и других. «Итак, люди объединялись для достижения удовлетворявших их условий бытия, ибо они имели возможность... получать необходимый им товар и совершать обмен между собой. Это объединение, совершенное и в высшей степени самодостаточное, называется государством». Иными словами, реальное сообщество людей берет свое начало не от какой-либо высшей, надсветской целевой установки и не легитимируется ею. Если Августин готов примириться с себялюбием членов «*civitas terrena*», так как считает это качество важной составляющей политики, потому что в противном случае возобладала бы анархия, то Марсилий является принципиальным апологетом себялюбия: для него оно не что иное, как выражение стремления каждого разумного человека «иметь достойные условия существования... и избегать всего, что может воспрепятствовать этому». Было бы неверно думать, что христианское евангелие не имеет никакого отношения к этому государству. Но власть Бога над всем христианским миром и человеческая власть вовсе не сливаются друг с другом. Бог создал христианство, и начатые им благодеяния открылись людям через откровение. Это ничего не меняет в том факте, что человек устраивает порядок бытия только данным ему от бога разумом, полагаясь при этом лишь на самого себя. Вера охватывает только относящиеся к потустороннему миру учения и ритуалы во спасение души и не содержит никаких советов относительно жизни на этом свете. Посвященный в Святое таинство Христос принадлежит церкви, однако в своей земной жизни он является членом земного сообщества, законы которого покоятся на разумной интерпретации бытия. Земное сообщество предстаёт как неременное условие связи каждого отдельного христианина с церковью, но отнюдь не как достаточная предпосылка для спасения души.

Освобождая человека, стремящегося к приемлемому земному существованию, от позорного клейма себялюбца, Марсилий открывает возможность показать различные виды добросовестного правления, т.е. такого, которое позволяет

человеку раскрыть свои таланты для общего блага. Таким образом, он обращает особое внимание на тот аспект, который в дальнейшем займет центральное место в большинстве учений о государстве в Европе: главное не власть сама по себе и не ее легитимация, а задачи, которые она должна выполнять, и адекватные способы их реализации. Совершенно очевидно, что решение возникающих при этом проблем не может быть одинаковым для разных эпох и разных стран мира. Иными словами, государство, ориентирующееся на данный человеку богом разум, не может быть универсальным; оно ограничено определенной территорией, и существующие на этой территории относительно единообразные условия жизни позволяют считать разумным распространяющееся на всех граждан законодательство. Следовательно, христианское государство находится в состоянии конкуренции с другими себе подобными государствами, которые в идеале руководствуются теми же критериями разума и потому являются такими же легитимными<sup>6</sup>.

Итак, современное территориальное государство, в которое входят все его граждане и которое управляет ими согласно законам, разумно адаптируемым к меняющимся условиям жизни, восходит своими корнями к средним векам. Оно пользуется рациональными, прагматическими институтами, построенными таким образом, чтобы их чиновники имели ограниченную сферу действий для реализации своих собственных интересов и посвящали себя, прежде всего, делам государства, воплощенного в личности суверена. В этой модели государства, первый период расцвета которого в различных вариантах приходится на эпоху так называемого абсолютизма, суверен стоит над законом, потому что благодаря объему доступной ему информации он видит всю картину в целом и в силу этого может принимать решения и менять законы. Но одного этого недостаточно, чтобы классифицировать такое государство как светское. Ведь и Марсилий однозначно даёт понять, что оправданием легитимности власти суверена является подчинение светской жизни людей той духовной сфере, которая находится во власти церкви. Пропагандируемое Марсилием и другими авторами разграничение земной власти и мира духовного требует религиозного обоснования высшего положения властвующего суверена. Поэтому в XVI-XVII вв. много говорилось о

«божественном правосудии королей», о том, что властитель ниспослан «милостью божией», то есть осуществляет властные полномочия, абстрагируясь от религиозных постулатов, но несомненно с благословения Всевышнего. Однако такая логика лишь на время отодвинула вопрос о легитимности государственной власти<sup>7</sup>, так как если признанной целью существования государства является развитие талантов и способностей его граждан, а также обеспечение их блага, то властитель может быть подвергнут критике за действия, осуществляемые в этих областях. Индивидуум начинает размышлять над тем, разумно ли построено существующее законодательство, соизмеряя его со своими личными интересами. Иными словами, при отдалении власти от церкви возникает вопрос о человеческом достоинстве индивидуума. Оно становится стержневым вопросом во всех размышлениях о человеческом сообществе, интегрирующей составной частью которого уже не является вера, указывающая путь к спасению.

Постулаты о ниспосланном богом праве королей вершить суд и о власти, освященной божьей милостью, показывают, что мысль о признании достоинства человека как о единственно возможном пути легитимации власти уже тогда получила широкое распространение. Ведь если вдуматься в эти постулаты, то это не что иное, как своего рода защитный бастион правителя от его верноподданных, которые могут возомнить (если уж их личное благо признано смыслом бытия), что исходным моментом и целью всей деятельности власти является забота о них. Европа восприняла переход от суверенности монарха к суверенности народа как нечто революционное, хотя он назревал в течение нескольких столетий. Поэтому в кратком очерке о развитии светского государства в латинской Европе мы должны перейти от темы секуляризации власти к шедшему параллельно процессу формирования человеческого достоинства как высшей цели государственных устремлений, чтобы затем попытаться дать определение понятия «светское государство».

Решающим для людей является новое осознание себя внутри своего космоса. Это осознание выходит на поверхность в эпоху Ренессанса и находит свое историческое отражение, например, в знаменитом «Трактате о достоинстве человека», написанном Пико делла Мирандолой (ум. в 1494 г.). Пико

считает, что человек не растворяется в своей принадлежности к космосу; он не есть то, чем предопределен быть от природы как индивидуум раз и навсегда. Нет, он находится в постоянном процессе становления, который он формирует сам, раскрывая заложенные в нем творческие таланты. В сочинении Пико Бог говорит человеку: «Все прочие существа наделены вполне определенным естеством и содержатся Нами в рамках определенных законов. Лишь ты один не связан границами, если только ты сам, по своей воле, которой Я тебя наделил, не установишь себе новых... Моё творение, ты не земной и не небесный... чтоб ты мог свободно себя ваять, и побеждать себя, и принять любую форму, которую изберешь»<sup>8</sup>. Необыкновенный оптимизм, заложенный в этих словах, был в значительной мере утрачен в эпоху церковного раскола и религиозных войн (XVI-XVII вв.). Но именно этот плодотворный опыт способствовал завершению процесса секуляризации.

Давно уже нет возврата к сообществу, сотворенному непосредственно богом и управляемому им. Так что человеку не остается ничего иного, как принять себя таким, какой он есть, не только со своими положительными чертами, но и с дурными наклонностями. Примером тому является опубликованный в 1651 г. труд Томаса Гоббса (ум. в 1679 г.) «Левиафан», содержащий представления его автора о государственном праве. Согласно Гоббсу, человек в своем природном состоянии есть злейший враг себе подобных. Только страх перед губительной силой анархии заставляет его следовать разуму и заключить неписанный договор с себе подобными, в котором стороны договариваются о взаимном ограничении свобод. Тем самым создаются основы государства, то есть института, который для обеспечения цели своего существования в случае необходимости применяет силу<sup>9</sup>.

Молодой современник Гоббса, немецкий мыслитель Самуэль Пуфендорф (ум. в 1694 г.) развил эту теорию и создал на ее базе свою систему, в основе которой лежало понятие естественного права. Под последним понимается право, заложенное в природе каждого человека, независимо от обстоятельств его жизни и религиозной принадлежности, то есть право, являющееся принципиальной предпосылкой неписаного договора, о котором говорит Гоббс. Пуфендорф трактует это естественное право, прежде всего, как

обязательство каждого человека перед согражданами делать все для развития и процветания общества. В отдельную категорию следует выделить позитивное право, которое охватывает те положения, которые определились в ходе реализации общественного договора. С точки зрения Пуфендорфа, позитивное право следует рассматривать как опосредованное естественное право, потому что оно служит выполнению задач в рамках естественного права с целью образования общности. А поскольку такая задача стоит перед каждым индивидуумом, достоинство человека не сводится к его безграничной автономии; таким образом, данный человеку талант формирования собственного «я» проявляется, в первую очередь, в его действиях, затрагивающих всё общество. Высшие идеалы такого общества, такие, как равные права для всех, верность заключенным договорам, уважение прав собственности<sup>10</sup> и т.д., не требуют божественного предписания.

Религиозная философия конца XVII - начала XVIII вв. усилила отход государственного и общественного порядка от божественного откровения. Джон Локк (ум. в 1704 г.), основоположник теории государственного либерализма, принципа разделения властей и прав человека, тоже придерживался мнения, что откровения существуют, однако могут быть признанными как таковые лишь после взвешенного анализа. Во времена Локка сначала в Англии, а затем и в других странах Европы получило распространение такое религиозно-философское учение, как деизм. Оно исходило из того, что хотя Бог и сотворил мир, но не всегда именно Бог-Творец непосредственно творит законы. То, что считается данным Богом законом, является, по мнению деистов, творением человека – а иначе как можно объяснить ожесточенные споры между религиями и конфессиями о содержании так называемых откровений?

Таким образом, в начале XVIII в. сложились предпосылки для создания концепции конституционного светского государства: вся государственная власть должна была служить светским интересам своих граждан; граждане, от природы наделенные неотъемлемыми правами и неоспоримыми обязанностями, определяли, в конечном итоге, содержание законов, которым им надлежало придерживаться и в соответствии с которыми они создавали свое сообщество. Это



сообщество было территориально ограничено и вступало в контакт с другими аналогично построенными сообществами. Нормы конституционного светского государства уже не требовали непосредственного религиозного обоснования. Поэтому конституционное светское государство следует идеалу свободы вероисповедания и равного участия всех граждан в политическом волеизъявлении, независимо от их религиозных убеждений и мировоззрения. Оно должно также подавлять те силы, которые, прикрываясь лозунгом свободы слова и религии, стремятся вновь повернуть общественный дискурс в русло антиплюрализма, выступая с позиций какого-то одного религиозного течения.

<sup>1</sup> Nagel T. Geschichte der islamischen Theologie. München, 1994, 254 f.

<sup>2</sup> Nagel T. Im Offenkundigen das Verborgene. Die Heilszusage des sunnitischen Islams. Göttingen, 2002 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen phil.-hist. Klasse, Dritte Folge, №. 244), 301, 479, 549; Nagel T. Das islamische Recht. Eine Einführung. Westhofen, 2001, 270 f.

<sup>3</sup> Здесь я следую безукоризненному обобщению политической мысли у Августина, сделанному Х. Майером в: Maier H. Klassiker des politischen Denkens. Bd. I, München, 1968, 87-113.

<sup>4</sup> Ducellier A. Byzanz. Das Reich und die Stadt. Frankfurt / Main, 1990, 40, 270.

<sup>5</sup> Hufte O. Kleine Geschichte der Philosophie. München, 2001, 131.

<sup>6</sup> Rausch H. // Klassiker des politischen Denkens, Bd. I, 172-197. Рауш подчеркивает влияние Аристотеля на Марсилию; это важный факт, на котором я здесь не мог подробно остановиться; пришлось отказаться также от описания мыслей Марсилию по поводу наилучшей формы государства и функций ветвей власти.

<sup>7</sup> Крґгер Н. Allgemeine Staatslehre, 2. Auflage, Stuttgart, 1966, 48.

<sup>8</sup> Цит. по: Cassirer E. Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. 6. unveränderte Auflage, Darmstadt, 1987, 90.

<sup>9</sup> Hufte, указ. соч., 162.

<sup>10</sup> Denzer H. // Klassiker des politischen Denkens, Bd. II, 46 f.

Проф., д-р Ахаджан Хасанов  
(Ташкент, Узбекистан)

**Первая мусульманская община:  
переход от религиозности к секуляризму**

Общеизвестно, что в современном мире не существует ни одного религиозного (теократического), в полном смысле этого слова, государства. Ватикан можно не принимать в расчет. Это, скорее, символическое государство, насчитывающее в своем составе не более тысячи человек. Однако история этого вопроса, уже ставшего аксиомой, восходит к очень давним временам. Есть все основания утверждать, что первый в истории человечества переход от религиозности к секуляризму в рамках государства произошел примерно 45 веков назад в Шумере. Вот что об этом пишет И.М. Дьяконов: «Наблюдаемый нами процесс усиления *лугалей* в ущерб *энси* связан, конечно, с общим усилением власти правителя, опиравшегося на экономическую мощь как собственного хозяйства, так и хозяйства храмов, постепенно забираемого им в руки, и на зависевшую лично от него военную дружину»<sup>1</sup>.

Имеются также сведения о том, что 26 веков тому назад точно такой же процесс происходил и в Южной Аравии. В обществе Саба' на вершине социальной пирамиды находились духовные правители-*мукаррибы*. Власть имела религиозный характер, и поэтому каждый новый *мукарриб* обязательно должен был построить новое святилище (храм) или восстановить старое. Источники сообщают об одном из таких правителей по имени Карибаил Ватор, который получил титулы «мукарриб» (620-610 гг. до н.э.) и «царь» (610-600 гг. до н. э.). Как следует из найденной Э. Глазером Сирвахской рукописи, Карибаил Ватор не менял своего титула «мукарриб» на царское звание, просто в государстве Саба' произошел переход от власти *мукаррибов* к царствованию. По мнению российского ученого А.Г. Лундина, функции *мукаррибов* и *энси* фактически полностью совпадали<sup>2</sup>.

В период возникновения первой мусульманской общины деятельность Мухаммада, получившего божественное откровение, безусловно, состояла, прежде всего, в религиозном руководстве общиной. Мусульманские историографы подтверждают этот факт и считают, что это было необходимо для утверждения исламского вероучения. Как утверждает Ибн Халдун (ум. в 1406 г.), социально-политическое бытие арабов в доисламский период предопределяло

то, что они признавали над собой только такую власть, которая имела религиозный характер (власть пророков, *вали*, жрецов и т.п.)<sup>3</sup>.

После переселения в Медину (хиджра) деятельность Пророка начала приобретать больше политические и административные черты. Несмотря на это, возникшее в Медине государство основывалось на исламской религии и являлось теократическим.

Главный закон первой мусульманской общины – шари‘ат был создан на основе ниспосланного Мухаммаду божественного откровения, то есть священного Корана и заветов Пророка. Согласно Корану, законы устанавливает только Аллах, Пророк же их разъясняет<sup>4</sup>. Аллах велел людям слушаться Пророка, ибо тот, кто повинуется Пророку, повинуется Аллаху<sup>5</sup>.

Необходимо подчеркнуть, что после второй присяги в ‘Акабе Пророк стал членом йасрибской общины. Говоря современным языком, это означало, что он сменил государственное гражданство города Мекки на гражданство города Йасриба. Йасрибские мусульмане не могли гарантировать безопасность пророка Мухаммада до тех пор, пока он не перешел в их общину. Из Корана (8: 72; 9: 40; 4: 97) вытекает, что *хиджра* стала одной из составных частей *сунны*. До 8 г.х., то есть до победы над Меккой, Пророк сделал *хиджру* законным гражданским правом государства – города Йасриба.

В соответствии с установленным в Медине порядком община периодически осуществляла принятие так называемого документа «ас-Сахифа». Этот документ, который, безусловно, был творением Пророка и дал определенное название мусульманской общине (умма), некоторые исследователи называют «Мединской конституцией». Понятие *умма* было абсолютно новым для греко-римского мира. В отличие от этого мира, где господствовал христианский «индивидуализм», формирование *уммы* в Медине было первым шагом к мусульманскому «универсализму». Конечно же, в соответствии с религиозным смыслом, который вкладывался в это понятие “ас-Сахифой”, *умма* была общиной Аллаха, а Пророк руководил ею от имени Аллаха.

Весьма важно подчеркнуть то, что во времена соперничества между Меккой и Мединой Пророк никогда не занимал наступательной позиции. Это отчетливо проявилось во времена *сарайа*<sup>6</sup>, а также битв при Бадре (624), Ухуде (625), «битвы у рва» (627) и взятии Мекки в 630 г. Действительно, в 624 г. в исламе впервые было дано разрешение вести *джихад*, то есть мусульманам, столкнувшимся с агрессией<sup>7</sup>, было дозволено воевать против врагов при особых обстоятельствах. В то же самое время мусульманская община получила завет: «И

сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто сражается с вами, но не преступайте, – поистине, Аллах не любит преступающих!»<sup>8</sup>.

Мухаммад, основоположник нового вероучения, был обыкновенным человеком, который не претендовал на какие-либо сверхъестественные или чудотворные способности. Он оставил после себя совершенную религию и построенное на ее основе государство. Главным условием будущего процветания и развития ислама было его превращение в государственную религию. Религиозно-политическая система, возникшая на Аравийском полуострове в 630-631 гг., была, в первую очередь, связана с личностью пророка Мухаммада, или, говоря другими словами, с личностью главы теократического государства, «посланника Аллаха» (расул Аллах). Следовательно, эта система не была вечной, что не раз подтверждал в своих речах сам Пророк. Поэтому все будущие руководители этого государства, возникшего благодаря религиозному вдохновению, должны были впредь использовать политические средства правления. Альтернативы этому не было.

Первым это осознал пророк Мухаммад, что подтверждает его известный хадис: «После меня в моей общине тридцать лет будет существовать халифат, а затем – эмират (то есть светское государство)»<sup>9</sup>. По мнению известного египетского историка ‘Абд ал-Ваххаба ан-Наджжара, этот процесс, то есть утрата государственной системой правления религиозного характера и ее секуляризация, начался в эпоху четырех праведных халифов (ал-хулафа’ ар-рашидун), правивших после смерти Пророка<sup>10</sup>. Надо отметить, что, начиная с периода правления халифа ‘Умара (634-644), глава государства получил титул *амир ал-му’минин* («повелитель правоверных»). Весьма показательным в этой связи является и то, как Му‘авийа, ставший халифом в 661 г., провозгласил своего сына Йазидом наследником (вали ал-‘ахд), что вызвало сильный гнев мекканских и мединских сподвижников Пророка (сахаба), так как Йазид отличался не своей религиозностью и воспитанием, а склонностью к азартным играм и любовным утехам.

На самом деле, при сравнении эпохи праведных халифов с эпохой Умаййядов (661-750) различия, существовавшие между ними, бросаются в глаза. Праведные халифы были близки народу и даже молились вместе с ним в мечетях, тогда как, например, умаййядский халиф ал-Валид ибн ‘Абд ал-Малик (705-715) во время своего паломничества к мечети Пророка в Медине выгнал оттуда всех простых людей. Известный своей жестокостью халиф ‘Абд ал-Малик (685-705) говорил своим современникам: «Вы требуете от меня таких

же добродетелей, какими обладали Абу Бакр и ‘Умар, но сможете ли вы сами жить так, как жили люди в том веке?» Одним словом, умайядские халифы стали светскими правителями в полном смысле этого слова<sup>1</sup>.

Согласно божественным заветам, руководство над мусульманами не подлежит наследованию, ибо в Коране на это нет никаких указаний. Пророк же оставил об этом следующий хадис: «Это дело Аллаха – он дает (власть) тому, кому хочет». Можно с полным основанием говорить о том, что Пророк, не назначил после себя преемника, так как ясно понимал, что в будущем исламское государство – халифат должно будет изменить свой религиозный характер на светский.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать следующее заключение: исламское теократическое государство было создано в истории один раз и существование его было тесно связано с личностью и деятельностью пророка Мухаммада. В то же самое время в одном из хадисов Пророка появилось решительное указание на то, что религиозное (исламское) государство – халифат больше никогда не возникнет. Однако в средние века, и даже недавно, если взять в пример «Талибан», прикрывавшийся исламским вероучением, не раз предпринимались безуспешные попытки создания теократического государства. Известный историк XX в. А. Тойнби отмечает в своей книге бесплодность, то есть бесполезность, любых попыток создать теократическое государство на основе ислама или какой-либо другой религии в современном мире: «Если церковь попытается упразднить мирскую власть, то она неминуемо потерпит поражение, ибо «кесарево» не исчезнет, но перейдет в арсенал церкви. Если даже воинствующая церковь победит весь мир и создаст свое собственное обрамление земного общественного устройства, она не станет совершенством, которого люди ждут от царства небесного, она не способна преодолеть земные беды чисто земными средствами»<sup>12</sup>.

В 50-х годах прошлого века партия «Хизб ат-тахрир ал-ислами», основанная Таки ад-Дином ан-Набхани, поставила перед собой главную цель создания единого исламского государства по типу халифата. Это радикальное течение, по-своему толкующее и искажающее смысл Корана (Калам Аллах) и сунны Пророка в мировом масштабе, утверждает, что каждый мусульманин обязан жить в халифате и присягать на верность халифу. Эта партия пытается найти аргументы в свою пользу в следующем хадисе Пророка: «Тот, кто умрет, не дав присягу, умрет как язычник (неверный)» (в передаче Имама Муслима).

Однако этот хадис говорит вовсе не о том, что мусульманин обязан приносить присягу халифу, а о том, что каждый мусульманин должен был присягнуть на верность самому Пророку при его жизни. Аллах говорит в священном Коране: «Поистине те, кто присягают тебе, присягают Аллаху»<sup>1 3</sup>. Присяга (то есть клятва в верности Пророку) не распространялась на всех халифов, а касалась только пророка Мухаммада. Считалось, что принесение клятвы Пророку является одновременно присягой Аллаху. В священном Коране нет ни одного завета и ни одного указания на необходимость создания халифата.

Итак, все попытки «Хизб ат-тахрир» и подобных ей религиозно-экстремистских партий, направленные на создание исламского государства, являются полностью безосновательными. В Коране есть слова, обращенные к таким людям, которые избрали путь, противоречащий истинному исламу: «А если кто отказывается от Посланника после того, как стал ему ясен прямой путь, и он следует не по пути верующих, Мы обратим его к тому, к чему он сам обратился, и спалим его в геенне. Скверно это пристанище!»<sup>1 4</sup>. Обособление от мусульманской общины, создание экстремистских партий, осуществление тайных целей, направленных против интересов общества ни при каких обстоятельствах нельзя считать поступками истинного мусульманина.

<sup>1</sup> Дьяконов И.М. Общественный и государственный строй Древнего Двуречья. М., 1959, с. 127.

<sup>2</sup> Лундин А.Г. Государство мукаррибов Саба'. М., 1971, с. 196.

<sup>3</sup> ал-Каттан М.Х. Та'рих ат-ташри' ал-ислами. ар-Рийад, 1996, с. 30.

<sup>4</sup> «И послали Мы тебе упоминание, чтобы ты разъяснил людям, что им ниспослано» (Коран, 16: 44). Здесь и далее перевод коранического текста дается по изданию: Коран. Перевод и комментарии И.Ю. Крачковского. М., 1963.

<sup>5</sup> «Кто повинуется посланнику, тот повинуется Аллаху» (Коран, 4: 80).

<sup>6</sup> Вылазки небольших вооруженных отрядов против мекканских купцов.

<sup>7</sup> «Дозволено тем, с которыми сражаются, за то, что они обижены...» (Коран, 22: 39).

<sup>8</sup> Коран, 2: 190.

<sup>9</sup> См.: ал-Имам ат-Тирмизи. ас-Сунан; Имам Ахмад. ал-Муснад (CDR).

<sup>10</sup> 'Абд ал-Ваххаб ан-Наджжар. ал-Хулафа' ар-рашидун. ал-Кахира, [б. г.], с. 469.

<sup>11</sup> Мухаммад ал-Худари. ад-Даула ал-умавайя. Байрут, 1998, сс. 398-399.

<sup>12</sup> Тойнби А. Постигание истории. М., 1990, с. 516.

<sup>13</sup> Коран, 48: 10.

<sup>14</sup> Коран, 4: 115.

**Д-р Станислав Прозоров<sup>1</sup>**  
**(Санкт-Петербург, Россия)**

### **К проблеме верховной власти в исламе**

Вопрос о верховной власти был и остается одной из ключевых проблем теории и практики ислама. Именно проблема власти привела раннюю мусульманскую общину к расколу на хариджитов, ши'итов и суннитов, оказав огромное влияние на формирование религиозно-политической идеологии ислама и на политическую судьбу всего мусульманского мира. Разнообразные представления о природе власти (хукм) оформились со временем в принципиально различные доктрины верховной власти. Хариджиты отстаивали общинный характер власти и безусловную выборность главы общины; ши'иты исходили из божественной природы власти, predeterminedенной в роду халифа 'Али ибн Аби Талиба (656-661); среднюю линию между коллективным и божественным источниками власти представляли теория и практика суннитов, формально признававших выборность главы общины-государства, но ограничивавших круг избранных родом пророка Мухаммада (Ал Мухаммад)<sup>2</sup>. История мусульманского мира свидетельствует о не прекращавшихся попытках реализовать на практике различные модели верховной власти.

Неотъемлемая составляющая проблемы верховной власти в исламе – соотношение в ней духовного и светского, религии и политики. В силу исторических условий (в частности, теократического характера правления пророка Мухаммада) ислам как религиозная система приобрел черты, отличающие его от других религий. Среди них – нераздельность религии и политики, догматики и права. Отсюда – многофункциональность ислама в мусульманских обществах, его структурное разнообразие, проявляющееся во всех сферах общественной жизни. В качестве идеального «исламского правления» (ал-вилайа ал-исламийа) всегда провозглашалась практика пророка Мухаммада (сунна), в основе которой лежало единство духовной и светской ветвей власти. Теократически-авторитарный характер правления пророка Мухаммада выражался в концентрации всех властных общественных функций в его руках. Он был не только пророком, высшим религиозным авторитетом, от имени Аллаха

руководившим духовной стороной жизни мусульманской общины (умма), но и военачальником, третейским судьей, распорядителем казны и т.д. Однако после смерти пророка Мухаммада, управлявшего общиной по непосредственному повелению Аллаха (через Откровение – *вахй*), во главе его общины оказались люди (хулафа'), не имевшие божественного руководства и не претендовавшие на него. Сподвижникам (асхаб) пророка Мухаммада было ясно, что управлять земными делами будет гражданское лицо – повелитель-амир. Спор между мекканскими и мединскими сподвижниками Пророка – мухаджирами и ансарами шел лишь о том, кто из них должен быть избран амиром. Об этом свидетельствует избрание Абу Бакра ас-Сиддика (632-634) халифом – «заместителем посланника Аллаха» (халифат расул Аллах). Тогда же произошло и разделение властных функций (судейство, финансы) и их распределение между другими мухаджирами.

Со смертью пророка Мухаммада (632 г.) прекратилось пророчество (*нубувва*; он – *хатим ал-анбийа'*, «печать пророков»), а вместе с ним и теократическое правление. Произошло фактическое разделение власти.

Образ Мухаммада как пророка и идеального правителя вдохновлял мусульман на собирание и интерпретацию сведений о его словах и поступках (хадисы), способствовал изучению сообщенного им божественного Откровения (ал-Кур'ан), что привело к формированию сословия религиозных авторитетов – мухаддисов, кариев и муфассиров (чтецов и комментаторов Корана), факихов. И именно они, мусульманские богословы и правоведы ('улама'), а не халифы формировали общественное мнение по религиозным вопросам.

Противостояние двух ветвей власти продолжалось на протяжении почти всей истории ислама – богословы пытались подчинить себе халифов, а те, в свою очередь, стремились управлять религиозными делами. Формально халифы олицетворяли единство религиозной и светской власти, но реального влияния на религиозную жизнь общества не оказывали. Об этом убедительно свидетельствуют неудачные попытки 'аббасидских халифов ал-Ма'муна (813-833, с перерывом) и ал-Кадира (991-1031) узаконить в 'Аббасидском халифате (750-1258) определенные системы догматов. Вопреки общемусульманскому идеалу единства духовной и светской власти, пути религии и государства на практике разошлись.



Идею неразрывности духовной и светской власти в руках главы мусульманской общины (амир ал-му'минин) наиболее последовательно на протяжении веков отстаивали ши'иты, исходившие из божественной природы власти и богоизбранности ее носителей. Учение об имамате как верховной власти, состоявшее из принципиальных положений ши'итской догматики, проповедают и современные идеологи «исламского правления». Последнее рассматривается как своего рода «брачный союз» религии и политики, скрепленный и узаконенный Аллахом и потому нерасторжимый. По существу, «исламское правление» – попытка реализовать идеальную модель теократического правления по образцу правления пророка Мухаммада.

В условиях активизации пропаганды идеи «возрождения» ислама и установления «исламского правления», в том числе в странах Центральной Азии<sup>3</sup>, особую актуальность приобретает осознание, что социальная стабильность в этих обществах в немалой степени зависит от нахождения разумного баланса между религиозной властью в лице местного традиционного духовенства ('улама') и светской властью. История ислама свидетельствует о том, что в силу естественного различия уровней исторического самосознания мусульманских народов, их культурных, социальных, правовых, в том числе государственно-правовых, традиций, формы взаимоотношений религиозной и светской власти в разных регионах мусульманского мира различны. Особая черта ислама – разнообразие его идеологических форм, так называемый лимитированный плюрализм, обусловленный теснейшей связью мусульманской культуры с духовным субстратом исламизированных народов, их религиозными и культурными традициями, социальными и правовыми институтами. Ислам укоренился в крупных историко-культурных регионах в такой форме, в какой он адаптировал религиозно-этические представления, правовые нормы, обычаи и культурные традиции местных народов. Попытки проповедников «чистоты» ислама насадить в мусульманских обществах так называемых «периферийных» регионов «исламские» модели, сложившиеся в других исторических условиях и других историко-культурных регионах, неизбежно носят конфронтационный характер. С научной точки зрения, противопоставление местным мусульманским традициям «истинно исламских» необоснованно, а с общественно-

политической – чревато опасными конфликтами, дестабилизирующими этноконфессиональные отношения в мусульманских странах с полиэтнической структурой населения. Отсутствие объективных критериев в определении модели «истинного» ислама служит идеологическим аргументом в пользу равноценности и самодостаточности региональных форм бытования ислама, в том числе и в выборе формы верховной власти.

Альтернативой идеологии религиозно-политического экстремизма, питательной средой которого является низкий уровень конфессиональных знаний среди мусульман, могут стать возрождение национальной культуры и распространение достоверных знаний об истории ислама и разных формах его бытования<sup>4</sup>. В свою очередь, это будет способствовать росту исторического самосознания и самодостаточности традиционных местных форм ислама и повышению иммунитета мусульман против идей религиозно-политического экстремизма.

<sup>1</sup> Автором этих строк издается энциклопедический словарь, посвященный изучению региональных форм бытования ислама на территории бывшей Российской империи – Восточной Европы, Башкортостана, Татарстана, Кавказа, Средней Азии: Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуски 1-3. Составитель и ответственный редактор С.М. Прозоров. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998-2001.

<sup>2</sup> Подробнее об этом см.: Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим аш-Шахрагани. Книга о религиях и сектах. Часть 1. Ислам. Введение, перевод и комментарии С.М. Прозорова. М., 1984.

<sup>3</sup> Прозоров С.М. От издателя // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 1. М., 1998, сс. 4-9.

<sup>4</sup> О формах бытования ислама в Центральной Азии см.: Муминов А. Центральная Азия // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 1. М., 1998, сс. 102-105; Месхидзе Дж. Чечено-Ингушетия // там же, вып. 1, сс. 105-108; Джандосова З. Казахстан // там же, вып. 3, сс. 47-52; Мухаметшин Р. Татарстан // там же, вып. 3, сс. 100-103; Демидов С. Туркменистан // там же, вып. 3, сс. 104-107.

**Проф., д-р Тильман Нагель  
(Гёттинген, Германия)**

### **Религия и государство в исламе после X в.**

Однажды ночью – что, впрочем, случалось довольно часто – Махмуд ал-Газнави (998-1030) кутил в окружении своих военачальников. Когда занялся день, один из них, будучи в состоянии сильного опьянения, решил покинуть дворец и отправиться домой верхом. Махмуд весьма настойчиво пытался отговорить военачальника от его намерения, ссылаясь на то, что мухтасиб, де, может заметить его хмельное состояние и применить к нему наказание, предусмотренное для данного случая шари‘атом. Однако же, военачальник не захотел внять совету султана и остаться во дворце до своего полного протрезвления, чем и приуготовил себе свалившееся на него несчастье: по пути домой он столкнулся с мухтасибом, который приказал ссадить покачивающегося военачальника с лошади и, не мешкая, приступил к исполнению предусмотренного шари‘атом наказания. «Не приключилось ли с тобой какой беды?» – спросил Махмуд военачальника, когда тот несколько дней спустя вновь попался султану на глаза. В ответ военачальник обнажил спину и показал султану свои раны, на что тот лишь расхохотался и воскликнул: «Так поклянись же, что никогда впредь не пойдешь пьяным через базарную площадь!»

Вазир Низам ал-Мулк (ум. в 1092 г.) приводит этот эпизод в своей известной «Книге об искусстве управления государством» (Сийасат-нама). Однако занимает его в данном случае отнюдь не разоблачение Махмуда как человека лицемерного, но – как он полагает – достойное восхищения рвение, с каким подданные подчиняются исламскому порядку. «И поскольку правление и основы властвования изначально были утверждены добротой и прочно, постольку ислам и справедливость почитались и вершились именно таким образом», – комментирует Низам ал-Мулк<sup>1</sup>. Позволим же несколько смягчиться охватившему нас чувству недоумения, обратившись к трактату о сути исламского правления, написанному ал-Джувайни (ум. в 1085 г.) и посвященному вазире Низам ал-Мулку. Ал-Джувайни размышлял над тем, как должно быть устроено правление – имамат – во времена, когда халиф, будучи восприемником профетического

главенства, являлся фактически безвластной фигурой. Конечно же, в тех исторических обстоятельствах факт происхождения имама либо халифа из рода пророка Мухаммада не добавлял ровным счетом ничего к его весьма ограниченным возможностям утверждения формально принадлежавшей ему власти. Но разве не утверждение власти и обеспечение применения норм шари'ата являются наиглавнейшими задачами исламского правителя? – вопрошает ал-Джувайни. – Более того, можно утверждать, что имамат есть императивное следствие существования шари'ата. Уже в этих рассуждениях ал-Джувайни прослеживается принципиальное отличие ислама от государственно-политического мышления латинской Европы, воспринимающего правление как неизбежное и разумное следствие мирского бытия, а не результат некоего божественного законоустановления, применение которого должно являться задачей правителя. Ал-Джувайни, напротив, приводит аргументы, согласно которым именно наличие шари'ата обуславливает необходимость имамата, причем имамата отнюдь не формального, не эфемерного, каким его более чем хорошо знали, по крайней мере с начала X в., по временам правления 'Аббасидов. Нет, – продолжает ал-Джувайни – имамат должен воплощаться в личности, которая действительно в состоянии править. Имаму надлежит самому распоряжаться полагающимися ему неизменными властными средствами; недопустимо также, чтобы он позволял кому бы то ни было замещать себя в отправлении своих должностных обязанностей. Для ал-Джувайни именно фактическая власть, заключающаяся, по его мнению, в наличии боеготовых военных средств, а также достаточных сил для поддержания шари'атского порядка внутри страны, является фактором решающей важности; легитимация же имама через его происхождение из племени курайш, как и доскональное знание им предписаний шари'ата суть второстепенны, а то и вовсе не имеют никакого значения. Ибо, каким образом они могли бы увеличить боевую мощь имама? Но и при таком положении вещей в обязательном порядке должны быть созданы все условия, при которых даже имам, абсолютно не сведущий в вопросах шари'ата, ни на миг не упустил бы из виду цель своего правления, а именно – укрепление ислама в самом широком смысле. Создание таких условий и есть первейший долг ученых-законоведов, и правителю в делах управления государством надлежит неизменно советоваться с ними<sup>2</sup>.

Рассматривая вышеприведенный исторический эпизод,

рассказанный Низам ал-Мулком, и теоретические размышления ал-Джувайни по этому поводу, мы вынуждены констатировать факт существенного расхождения цели и средств ее достижения. Хотя средства, к которым прибегает правитель для сохранения и применения своей власти, с позиций шари'ата являются сомнительными, однако же цель их использования способствует утверждению божественного закона – и потому оправдывает их. Пиршества, устраиваемые в кругу сильных мира сего, укрепляют сплоченность последних и их привязанность к султану; пиршества превращаются в существенный элемент придворного церемониала, и Низам ал-Мулк даже посвящает им отдельную главу. При этом он особенно выделяет правило, согласно которому к участию в пиршествах допускается лишь ограниченный круг лиц; каждому из приглашенных дозволяется брать с собой лишь одного слугу; совершенно непозволительно – по словам Низам ал-Мулка – появляться в сопровождении собственного виночерпия, не говоря уже о том, чтобы приносить с собой на пиршество собственные вино или яства. Ибо столь неподобающим поведением символически ставится под сомнение статус султана как повелителя мира. Напротив, – продолжает Низам ал-Мулк – этикету в большей степени соответствует правило, по которому гостям дозволяется отправиться домой лишь после того, как они будут оделены подарками, дабы сделалось явным их подчиненное положение как подданных султана<sup>3</sup>. Уважение правил, умелое, но не знающее снисхождения следование им и есть главенство (сийаса), как его понимает Низам ал-Мулк. Этому посвящает он свою книгу, в которой *сийаса* трактуется как нечто совершенно иное, нежели шари'атское отправление власти, необходимой предпосылкой которого *сийаса* и является.

Заглянем теперь в историю ислама, как она развивалась до XI в., чтобы уяснить себе суть перелома, произошедшего в те времена и породившего новое представление об исламской государственности, сохранившееся в своих основных чертах и по сей день. Халифы, поначалу обладавшие действительной властью, но затем оказавшиеся в той или иной степени лишь передатчиками легитимности другим лицам, воплощали в себе существование единой богоугодной общины на земле, являющейся, согласно Корану, «лучшей из общин, которая выведена пред людьми...» (3: 110). Подобно тому, как сам Пророк, будучи поверенным в делах Создателя, некогда заявил о своем

твердом намерении быть не только техническим вершителем правления (*Techniker des Herrschens*), но и примером разумного осуществления божественной воли и закона, от халифов в их качестве «наместников Бога» (ср. Коран, 2: 30 и 38: 26) также ожидалось, что и они в своей практической жизни будут служить примером следования требованиям шари‘ата. Средства и цель отправления власти неразлично сливались в некое единство. По крайней мере, в отношении первых преемников пророка Мухаммада сунниты полагали, что так оно и было в действительности. Мухтасибат и шари‘атская юрисдикция сформировались как вспомогательные институты, необходимые для утверждения правил «лучшей из общин», к членам которой причислялся и халиф. Для устранения каких бы то ни было сомнений на сей счет пропагандировалась в различных формах идея взаимной ответственности правителей и их подданных в том смысле, что в Судный день Бог воздаст каждому по его деяниям<sup>4</sup>. Сияния ореолу религиозности халифа придавала, в частности, его обязанность служить пятничную службу, как и вообще его ответственность за надлежащее отправление ритуалов, соблюдение которых открывало мусульманам возможность претендовать на место в раю. Политическая регионализация исламской империи, начало которой приходится на IX в., еще не ставила принципиально под сомнение эту столь важную для дела спасения функцию халифа. Но при этом возникла проблема отношения к мусульманам, находящимся под властью узурпаторов, которые даже формально более не воспринимали себя как носителей функций верховного «имама» в Багдаде. Следовало ли считать этих последних, равно как и их подданных, членами «лучшей из общин»? По-видимому – нет, тем более что любое разделение считалось несовместимым с религиозно-политическими замыслами Бога (см. например, Коран, 3: 103). Ал-Маварди (ум. в 1058 г.) в своем очерке о суннитском учении о государственности (в противоположность трактату ал-Джувайни, творившего за поколение до него) при описании уходящих в небытие отношений того времени выдвигает предложение, в соответствии с которым халифу следует задним числом легитимировать узурпаторов посредством назначения их своими наместниками с неограниченными полномочиями. «Халиф исполняет (таким актом) с разрешения (узурпатора) установление божественного порядка, дабы последний перешел из состояния испорченности в состояние

правильности», – пишет ал-Маварди. И хотя подобные действия отнюдь не безупречны, было бы в высшей степени неразумным – считает автор – отказываться от возможности сохранения шари‘ата хотя бы и таким образом<sup>5</sup>. Однако в процессе формирования султаната идея религиозной общины, единой не только в религиозном, но и политическом плане, начинает блекнуть; возведение принципа полезности для ислама в ранг основной политической идеи отодвигает на задний план «неисламские» последствия указанного процесса, а именно фактическое дробление исламской власти и несостоятельность власть имущих в вопросах воплощения наследия Пророка.

Форма, в которой проявилось это новое понимание правления, может быть описана следующим образом: возник некий симбиоз людей, обладавших военной властью, и признанных знатоков исламских наук. Нередко правление узурпировалось чужеродными сообществами, одним из ранних примеров чему могут служить сельджуки. Свое наиболее полное воплощение такой тип правления нашел в господстве мамлюков в Египте и странах Леванта. С учетом происхождения и методов пополнения своих рядов, мамлюков следует охарактеризовать как некую замкнутую для автохтонного населения касту, смыслом бытия которой являлось военное ремесло. Как во время мамлюкских придворных церемоний, так и по случаю каких-либо экстраординарных событий султан имел обыкновение окружать себя высшими авторитетами исламской учености – так, ‘аббасидский халиф и верховные кадии четырех религиозно-правовых школ обязаны были являться к султану в крепость. Как свидетельствуют источники, их слово подчас звучало весомо, и особенно во времена, когда военную касту сотрясали междоусобицы. Со своей стороны, авторитеты ученого мира (частью – выходцы из местных благородных семейств, частью – выдвиженцы, отобранные султаном из преданных ему пришельцев) были весьма заинтересованы в стабильности правления военных. Ибо султан и его высшее офицерство распоряжались возделываемыми землями и мануфактурами, доходы от которых в немалых количествах передавались ими в виде имущественных пожертвований ученым. Последние получали, таким образом, возможность готовить себе смену в медресе и приумножать в *ханаках* заслуги и благодеяния, которые зачтутся и самим жертвователям, дав им право на потустороннюю благодать. Частые жалобы по поводу присвоения учеными

мужами вверенного их попечительству имущества указывают на подспудную причину заинтересованности 'улама' в сохранении режима правления мамлюков.

Идея, согласно которой добродетельным правителям надлежит развивать способности каждого из членов общины для общего блага, вряд ли могла возобладать при таких исходных условиях. Она взращивалась в третьей среде, а именно в среде праведных «друзей божьих» (*Gottesfreunde*) – аулийа', однако в условиях, о которых необходимо будет упомянуть чуть ниже. Но прежде мне хотелось бы буквально в нескольких предложениях описать функцию ученых в деле создания и сохранения «лучшей из общин». До начала XI в. мы встречаем знатоков заветов Пророка и их толкования, наделенных, прежде всего, полномочиями отправления правосудия; они могли также исполнять административные обязанности, действовать в качестве проповедников и *мухтасибов*. Иными словами, они брали на себя исполнение суверенных функций халифского государства как восприемника мединской праобщины. Последнее же не отличалось постоянством в проявлении заботы о подготовке 'улама', которая осуществлялась в частных кружках, руководимых мужами, далекими от учености и зарабатывавшими этим занятием себе на жизнь. Исламизация социального пространства являлась исключительной обязанностью мухтасиба, но насколько далеко можно было зайти в преобразовании частной сферы на шари'атский лад – этот вопрос, по крайней мере официально, лежал вне компетенции властей. Еще ат-Табари (ум. в 923 г.) писал в своих комментариях к Корану (45: 18), что шари'ат охватывает и культовые предписания, и коранические наказания, повеления и запреты – словом, все то, чем отличается исламское государство в восприятии его окружающим миром.

Подобное положение изменилось коренным образом в XI в., когда с наступлением нового столетия целью исламского правления была провозглашена исламизация, интерпретировавшаяся в самом широком смысле этого слова. Разрыв между отправлением власти, с одной стороны, и его целью – с другой, вел, против всякого ожидания, вовсе не к ослаблению процесса проникания исламской идеи во все сферы повседневной мирской жизни, а, наоборот, к его весьма ощутимому стимулированию. Последнее происходило как на официальном уровне, финансировавшемся самими властью имущими, так и на неофициальном, который, оставаясь в



значительной степени закрытым для поползновений правителей, имел, тем не менее, большое значение для стабилизации их режимов. Обратимся сначала к официальному уровню. Зримым воплощением его, безусловно, являлось медресе как институт профессионализации исламской учености, символ её подчинения цели существования исламской власти. Материальное обеспечение этого уровня, как упоминалось выше, являлось обязанностью властителей. «Победное шествие» института медресе сопровождалось небывалым расширением понятия шари‘ата. Оно перестало быть только отраслью исламского права, как определял его еще ат-Табари, но стало отождествляться с правилами похвального поведения мусульманина (адаб). Под этим понималось сведение всего жизненного уклада мусульманина и его представлений к нормам, мерилom которых являются заветы в качестве образца слова и деяния пророка Мухаммада. Начали составляться сборники хадисов, назначение которых в том, чтобы дать мусульманину возможность в любой мыслимой жизненной ситуации через произнесение подходящего изречения пророка Мухаммада уподобить свои поступки его богоугодному образу жизни не только в момент совершения обряда, но и во время занятий мирскими делами. Среди сочинений, посвященных этой тематике, стремительно набирали популярность прежде всего труды Имама ан-Навави (ум. в 1277 г.)<sup>6</sup>, не утратившие своей актуальности и по сей день.

Не все выпускники медресе могли надеяться на получение доходного места. Вот почему многие из них посвящали себя вынесению фетв, в частности, как свидетельствуют сборники фатава, в большинстве случаев и по вопросам жизненного уклада мусульманина. Вплоть до XI в., включая его ранние годы, вынесение определенного рода фетв слыло у ученых мужей занятием слишком рискованным. Они боялись, что однажды будут призваны Богом к ответу за допущенные ошибки. Ал-Джувайни, отец которого в свое время подвизался на этом поприще, придерживался на сей счет совершенно иных взглядов. В одном из своих трактатов в оправдание вынесения фетв он пишет, что Бог простит муфтию его заблуждения, если он вынес субъективно честное решение и сам также следует данным им советам. Более того, в своем трактате об искусстве государственного управления, посвященном Низам ал-Мулку, ал-Джувайни предлагает, чтобы султан платил муфтиям жалованье, иными словами,

форсировал исламизацию повседневной жизни и образа мышления масс в интересах государства<sup>7</sup>.

‘Улама’, будучи гарантами целенаправленности исламской власти и всеобъемлющей исламизации, являлись единственными «агентами» на первом, официальном, уровне обеспечения правления. Они ревностно оберегали свою монополию от чьих бы то ни было поползновений. Так, Имам Гадж ад-Дин ас-Субки (ум. в 1369 г.) сочинил трактат о задачах разных сословий и профессий своего времени, среди которых ученые-знатоки шари‘ата, естественно, должны были считаться самыми достойными и, следовательно, султану надлежало неустанно заботиться об их благе<sup>8</sup>. Ал-Газзи (ум. ок. 1610 г.), автор известного биографического справочника, охватывающего период X-XVI вв., в предисловии к нему порицал конкурентов за то, что они в своих справочниках учли наряду с правителями и учеными и столь незначительных лиц, как купцы и ремесленники. Единственно возможной причиной подобного промаха ал-Газзи назвал стремление упомянутых авторов привести в своих трудах биографические справки на все без исключения буквы алфавита, почему им, за неимением фигур достойных, и пришлось довольствоваться людьми ничтожными<sup>9</sup>.

Перейдем теперь к неофициальному уровню, то есть к праведным «друзьям божьим» (аулийа’). Общественные идеалы, выразителями которых они выступали, сосредоточивались в двух часто цитируемых текстах, как в двух фокусах одного эллипса. Первый из них – Коран (29: 45), где говорится, что совершение обрядовой молитвы запрещает мерзостные поступки<sup>10</sup> (поскольку в момент совершения молитвы мусульманин оказывается лицом к лицу с Богом), но существенно более важным является непрерывное поминание Бога – то есть и во время мирских трудов. Другой текст представлен одним из хадисов разряда *кудси*, в котором Бог сообщает Пророку о том, что человек, проявляя сверхусердие в почитании Бога, может настолько приблизиться к творцу, что тот возлюбит его, и когда такое состояние будет достигнуто, тогда возлюбленный Бога станет как бы «оком и ухом божьим, дланью, которой Бог хватает, языком, которым Он говорит»<sup>11</sup>. Мусульманину надлежит не только строго выполнять обязанности, предписанные ему шари‘атом, но и в течение всей своей жизни обращать мысли и чувства свои, равно как и дела свои, к единому Творцу и Управителю мира; вся жизнь, как следует из Корана (51: 56), должна быть единственно

служением Богу. Аулия' это удастся. Они, воспитывая в этом духе прочих мусульман (при условии, что те относятся к ним лояльно), тем самым неустанно трудятся над созданием «лучшей из общин», как того требует Коран (3: 110). И поскольку аулия' делают свое дело, уже избавившись от каких бы то ни было эгоцентричных побуждений и слившись воедино с постоянным промыслом божьим, постольку они и воспринимают себя истинными «наместниками Бога». Эти основополагающие идеи явились объединяющим началом для многочисленных неформальных сообществ (тарика), которые стали возникать в XI в. Обратившись к изучению более чем богатого письменного наследия, приписываемого этим кругам, начинаешь осознавать, что аулия' оказывали притягательное воздействие на широкие массы, благодаря своему умению войти в положение маленького человека с его бедами и заботами. Конечно же, делали они это не для облегчения его бедственного положения, ориентируясь на мирскую жизнь, или «посюсторонность», как мы выразились бы сегодня, а для того, чтобы научить мусульман превращать тяготы будничной жизни в неустанное служение Богу. Аулия' внушали мусульманам некое чувство духовной защищенности, перед которым суетность нередко ужасающей действительности, но прежде всего – угнетающие народ проявления *сийаса* правителей, отступали на второй план. Все эти тяготы нужно было сносить, да они и не столь много значили для человека в сравнении с его уверенностью в том, что в неустанном поминании Бога он становился частью «лучшей из общин», которой уготован рай. В худшем же случае позволительно было надеяться на то, что праведный «друг божий» (вали), в которого человек «верил», походатайствует за него перед «недобрым начальством», и оно нарушит правила, им же установленные, чтобы посредством духовной силы аулия' человек мог также приблизиться к Единому.

Исламизация, проводившаяся мусульманскими учеными, имела определенную предрасположенность к тому, чтобы приоткрывать для внимательного наблюдателя суть практических действий правителей, которые зачастую были предосудительными по меркам шари'ата. Следовательно, взаимоотношения между властью имущими и учеными, состоявшими у первых на содержании, порою могли быть довольно напряженными, как будет показано ниже. На неофициальном, общественном уровне «праведного служения

Богу» эту напряженность удавалось снимать. Это было возможно благодаря тому, что здесь вновь ощущалась и переживалась, но уже в других условиях, существовавшая в эпоху раннего ислама обоюдная ответственность за дело спасения, лежавшая на предводителе либо *вали* и мусульманах. Несмотря на то, что «праведное служение Богу» подрывало отношения между мусульманским правителем и его подданными, оно в то же время и стабилизировало их, окончательно лишая властителя ореола спасительной значимости. Тот факт, что Османской империи, как в период своего расцвета в XVI в., так и в последовавшую за ним продолжительную эпоху заката, успешно удалось избежать внутренних революционных потрясений, необходимо отнести на счет деликатного взаимопроникновения официального и неофициального уровней исламизации. Авторитетные представители ученого мира подвизались на обоих уровнях, и количество пересечений между ними было чрезвычайно велико. Этим, предположительно, можно объяснить и то обстоятельство, что ростки принципиальной критики в отношении изжившего себя порядка начали пробиваться лишь на рубеже XVIII-XIX вв., когда внешнеполитические неудачи, преследовавшие весь исламский мир, продемонстрировали превосходство Европы. Но даже и в этой ситуации в исламском мире многие – за редким исключением – тешили себя надеждой на то, что достаточно будет перенять у Запада технические достижения и насадить у себя западные формы государственного управления, чтобы сравняться с Западом.

Итак, в завершение своего выступления, я вновь обращаюсь к проблеме *сийаса*, то есть к сфере деятельности правителя, которая служила сохранению власти через отход от норм шари'ата. Эту сферу деятельности правителя ни в коем случае нельзя ложно понимать как некое свободное пространство правления, ориентированного исключительно на светские ценности, то есть правления «секулярного». Это невозможно уже только потому, что цель *сийаса* заключалась отнюдь не в развитии талантов всех индивидуумов государства, но, прежде всего, в сохранении и усилении власти правителя, которая, в свою очередь, легитимировалась не иначе, как только через ислам. Многие ученые-знатоки шари'ата к тому же рассматривали нешари'атскую *сийаса* как некое «слепое пятно» внутри «лучшей из исламских общин», каковое надлежало восполнить шари'атскими принципами. Руководствуясь этим намерением,

Ибн Таймийа (ум. в 1328 г.) написал свой трактат, посвященный «отправлению власти на основе шари‘ата». Он ссылался на Коран (4: 58 и сл.): «Поистине, Аллах повелевает вам возвращать доверенное имущество владельцам его и, когда вы судите среди людей, то судить по справедливости... О, вы, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь Посланнику и обладателям власти среди вас...». Правители распоряжаются своей властью – считал Ибн Таймийа – не иначе, как только на условиях получения ее в депозит, и об использовании депозита они, разумеется, должны отчитаться перед Богом – вот почему они так или иначе, но связаны шари‘атом. И только потому, что дело обстоит именно так, а не иначе, они вообще могут требовать повиновения от своих подданных. Политическим поводом, подтолкнувшим Ибн Таймийю к подобным рассуждениям, были попытки правителей установить спокойствие и порядок в государстве за счет сделок с разбойниками и мятежниками. Но ни в какие времена, по убеждению Ибн Таймийи, мусульманские правители, когда речь идет о тяжких нарушениях внутреннего мира и порядка, не вправе позволять преступникам откупаться от наказаний, установленных Богом.

Именно вследствие отсутствия принципа светского отправления власти в исламском мире введение западных методов и форм государственного правления истолковывалось как безнравственное расширение *сийаса* правителей. Последнее же, по мнению Ибн Таймийи, служило единственно облегчению вмешательства власть имущих в дела самых отдаленных провинций их империй, а следовательно и усилению деспотических тенденций. Подобное рассуждение в те времена, безусловно, не было лишено оснований. Более того, оно свидетельствовало об устойчивом существовании традиционных исламских представлений о государственности как у правящих кругов, так и у подданных, – и опять же предпринимались попытки преодолеть возникавшие трудности через выдвигание требования «отправления власти на основе шари‘ата». Это видно, например, из опубликованного в 1931 г. сочинения чиновника одного из египетских министерств ‘Абд ал-Ваххаба ибн Халлафа (ум. в 1956 г.). Он ратовал за закрепление в шари‘ате конституции, правил внешних сношений и правил финансовой системы современного государства, обращая при этом к литературным примерам былых времен<sup>12</sup>. Не многим отличаются от этого, хотя и без подлинного знания идеи исламской государственности в

ее историческом развитии, аргументы и нынешних исламских критиков политических условий в некоторых мусульманских странах. В своем ожесточении они порой доходят до терроризма. Правящие режимы этих стран просто вынуждены путем принятия соответствующих мер в какой-то степени идти навстречу своим оппонентам. В условиях, когда в исламском мире существует серьезная заинтересованность в интеграции светских элементов в систему государственного управления, сферу *сийаса*, конечно же, следовало бы вывести за рамки основополагающего контекста шари'ата, одновременно освободив ее от налета деспотизма, в частности, за счет уступок в отношении независимых от религии прав человека. Полезным в этом плане могло бы стать обращение к му'тазилитской традиции, вот уже почти тысячу лет пребывающей в забвении. Ведь именно в ней за мусульманином признается способность при соблюдении общих условий действий, установленных для него Богом, создавать законы для самого себя. Ханафитская школа права сохранила такую возможность, закрепленную в виде своего рода «инкапсулированного» блага в некоторых текстах своего письменного наследия<sup>13</sup>.

<sup>1</sup> Низам ал-Мулк. Сийасат-нама. Когмен (ред.), Анкара, 1976, с. 45.

<sup>2</sup> Nagel T. Gab es in der islamischen Geschichte Ansätze einer Säkularisierung? // Festschrift B. Spuler, Leiden 1981, 275-288; он же. Die Festung des Glaubens, München, 1988, 293-323.

<sup>3</sup> Низам ал-Мулк, упом. соч., раздел 29.

<sup>4</sup> Nagel T. Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Zürich / München, 1981, I, 163 f., 340.

<sup>5</sup> Там же, с. 363.

<sup>6</sup> Об этом подробно см.: Nagel T. Im Offenkundigen das Verborgene. Die Heilzusage des sunnitischen Islams, Göttingen 2002 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, Dritte Folge, Bd. 244).

<sup>7</sup> ал-Джувайни. Гийас ал-умам. ад-Доб (ред.), 2 изд., ал-Кахира, 1401, с. 246, § 52.

<sup>8</sup> Ср.: Nagel T. Das islamische Recht. Eine Einführung, Westhofen, 2001, 151.

<sup>9</sup> ал-Газзи. ал-Кавакиб ас-саи'ира.

<sup>10</sup> См.: Коран, 29: 45: «... Ведь молитва удерживает от мерзости и неодобряемого...».

<sup>11</sup> Graham W. Divine Word and Prophetic Word in Early Islam. Den Haag/Paris 1977, 173.

<sup>12</sup> Nagel T. Das islamische Recht, 313-317.

<sup>13</sup> Например, см.: Nagel T. Die Festung des Glaubens, München, 1988, 79-205, особенно с. 190.

**Проф., д-р Винсент Фурньо  
(Париж, Франция)<sup>1</sup>**

**К вопросу о взаимоотношениях между исламом  
и государством в странах Запада**

Вопрос о взаимоотношении ислама и светского государства в современном мире является одним из основополагающих для анализа процессов, происходящих сегодня в исламе. Немаловажное значение для понимания этого вопроса имеют следующие обстоятельства:

Во-первых, ознакомление с историей возникновения и распространения ислама обнаруживает, что, начиная с эпохи первой мусульманской общины в Медине, личность пророка Мухаммада рассматривалась как фигура, совмещавшая в себе религиозные и государственные функции. Пророк был не только духовным лидером мусульманской общины, но и осуществлял в ней политическое руководство.

Во-вторых, еще в период раннего ислама началось фактическое разделение уммы на различные государства. В современном мире эти государства сильно отличаются друг от друга политическим устройством и внутренней структурой. Одной из важнейших проблем для многих из них стали отношения между исламом и светским государством, и вся современная история этих стран наглядно свидетельствует об их стремлении решить эту проблему. В то же самое время для других мусульманских государств этот вопрос еще не приобрел такой остроты.

В-третьих, ислам уже давно перешагнул границы Ближнего и Среднего Востока – регионов своей первой экспансии и распространения и затронул общества, относящиеся к совершенно иным культурным ареалам, таким, как Индонезия или Черная Африка, с иным мировоззрением и историей. После распространения в них ислама они пережили еще один, в корне отличный от предшествующего, исторический этап, став в XVI в. объектами европейской и международной экспансии.

Каждое суверенное государство, входящее сегодня в мусульманский мир, имеет свою особую культуру и представляет собой своеобразный «перекресток» различных культурно-исторических, религиозно-духовных, политических, экономических и иных взаимовлияний. Возьмем, к примеру,

мусульманскую Индонезию, где доисламская культура, смешавшись с многовековым голландским влиянием, сделала ее страной, сильно отличающейся от других государств мусульманского мира, например, Афганистана, Узбекистана, Мали или, скажем, Боснии и Герцеговины.

И, наконец, в-четвертых, начиная с 1945 г., в мире наблюдается активная миграция народов между бывшими колониальными державами и освободившимися от их господства колониями. В результате этих миграционных процессов, продолжающихся не одно десятилетие, ислам приобрел силу и значение важного фактора в жизни большинства европейских обществ. Во Франции, например, ислам стал второй религией после католичества, оставив позади себя протестантство, иудаизм и другие вероучения.

Все европейские страны однозначно являются светскими, однако каждая из них имеет свою особую систему этой светской государственности. К примеру, история отделения церкви от государства во Франции имела свои характерные особенности, отличающие ее от такого же процесса в Великобритании. Результатом этих различий стал неодинаковый юридический статус религии в этих государствах. И в Великобритании, и во Франции проживают несколько миллионов граждан мусульманского вероисповедания. В это число не входят мусульмане, фактически живущие в этих странах, но пока не имеющие их гражданства. Для этих стран вопрос взаимоотношений между исламом и светским государством приобрел жизненную актуальность. Многие современные мусульманские ученые, живущие в Европе, занимаются исследованием этой темы в контексте традиций европейского мышления, не отвергая их, а, наоборот, вдохновляясь ими. Во Франции, например, сформировался феномен французского ученого с мусульманским менталитетом.

Следует особо отметить, что в Европе наработана богатая литература по проблеме взаимоотношений между религией и светским государством. В частности, Франция, со времен эпохи Просвещения, подарила миру блестящую плеяду мыслителей, которым принадлежит огромное количество трудов и важные философские размышления по вопросам религии, общества, государства и свободы личности. Среди них такие интеллектуальные гении, как Монтескье, Вольтер, Дидро и многие другие.

Большинство немусульманского населения европейских стран



считает проблему взаимоотношений между религией и светским государством давно решенной. Однако мусульманские сообщества и мусульманские интеллектуалы европейских стран сегодня вновь обращаются к этой проблеме. Важно то, что в политических и культурных кругах европейских стран этот интерес воспринимается более или менее доброжелательно.

Итак, границы и значение данной проблемы охватывают не только мусульманский мир, но являются глобальными. Это происходит не только потому, что мусульманское население на нашей планете превышает миллиард человек, но и по той причине, что практически во всех странах Запада живет значительное число граждан мусульманского вероисповедания.

С 1991 г. перед бывшими советскими республиками с традиционным распространением исламской религии вновь встал вопрос о взаимоотношениях между исламом и светским государством. Сегодня имеется множество примеров и моделей решения этой проблемы в современном мире. Сделать правильный выбор – непростая задача.

## **II. ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОСТИ И СВЕТСКОСТИ В ТРАДИЦИОННОМ МУСУЛЬМАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ**

**Проф., д-р Гудрун Кремер  
(Берлин, Германия)**

### **«Ислам – религия и государство»: взаимоотношения религии, права и политики в исламе**

Среди наиболее известных элементов современной дискуссии об исламе, праве и политике обращает на себя внимание формулировка, согласно которой ислам является «религией и государством» (ал-ислам – дин ва даула) или, рассматривая вопрос несколько шире и в более раннем, исторически подтвержденном варианте, «ислам это религия и мирская жизнь» (ал-ислам – дин ва дунйа). Эта формулировка часто воспринимается как констатация факта (того, что существовало изначально и сохранялось на протяжении долгого периода времени, несмотря на то, что в наши дни подобное единство очень редко находит свое воплощение) или, по крайней мере, как нормативное высказывание (о том, что должно быть, даже если единство истории и современности фактически так и не стало нормой).

Однако в действительности это столь популярное утверждение есть не что иное, как постулат (гласящий, что так должно быть, независимо от того, осуществлялось ли это единство истории и современности когда-либо на практике, за исключением краткого периода правления Пророка в начале VII в.); наиболее адекватно эта формулировка воспринимается, если рассматривать ее как боевой лозунг в актуальном для наших дней противостоянии: она содержит в себе недвусмысленное неприятие секуляризма, и это неприятие относится в равной мере как к ситуации внутри страны, так и за рубежом. В мусульманской стране оно обращено против тех, кто критикует идею неразрывной связи между

религиозными убеждениями и общественным строем, а за ее пределами – против «Запада» со всеми провозглашаемыми им нормами и ценностями, начиная с толерантности и просвещения до идеи светского государства (в этой связи часто упускали из виду сообщество социалистических государств, также заодно причислявшееся к Западу).

В общественном сознании некоторых стран, по крайней мере, стран Среднего Востока от Марокко до Пакистана, представление об исламе как о прочном и нерушимом единстве религии, права и политики разделяет далеко не меньшая часть населения. Напротив, оно свойственно значительной части представителей социально-политической общности, которых можно отнести к широкому «исламскому течению». Его границы зачастую трудно определимы для стороннего наблюдателя<sup>1</sup>. «Исламисты» (играющие значительную, но отнюдь не ведущую роль среди фундаменталистов, в обычном понимании этого слова), несомненно, являются наиболее громогласными и яркими поборниками идеи единства религии, права и политики. В дискуссии они всегда задают тон и оказывают влияние на общественную и правовую жизнь, а также на конституционную составляющую государственного устройства в немалой части стран мусульманского региона. В то же время они сталкиваются с сопротивлением и критикой, которая частично подкрепляется религиозной аргументацией, но призывает сделать совсем иные выводы из изучения тех же нормативных источников, на которые опираются исламисты. Их оппоненты отчасти выступают с секуляристских позиций, не пытаясь использовать исламскую традицию для обоснования своих взглядов<sup>2</sup>.

### *Ислам как текст*

В формуле «ислам – религия и государство» каждая составная часть требует особых разъяснений. Каждая из них начинается с понятия «ислам». Ученые ведут ожесточенный спор о том, что такое «ислам», о том, допустимо и разумно ли ссылаться на него при анализе общественных и культурных отношений в мусульманском обществе; иногда в эти дебаты включается и широкая общественность. Тому, кто хочет избежать обвинений в вульгарном «эссенциализме» (Essentialismus) и «культурализме» (Kulturalismus), в нашем случае более известном как «ориентализм»

(Orientalismus)<sup>3</sup>, следует провести грань между различными измерениями исламского мышления и мусульманского образа действия. Ими являются: ислам как легшая в историческое русло нормативная традиция (сотворенная людьми, преимущественно – мужчинами); ислам как определяемая территориальными и временными факторами, а также средой обитания жизненная практика мусульман в истории и современности – практика без всеохватывающей и жесткой привязки к нормативной традиции; и, наконец, многообразные представления об исламе как о «справедном» исламском порядке и образе жизни.

Но в данном случае, когда речь идет об отношениях между религией, правом и политикой, совершенно ясно, что в первую очередь имеется в виду нормативная традиция, основывающаяся, главным образом, на текстах и текстами же буквально узаконенная. Под такими текстами подразумеваются Коран как слово божье в понимании мусульман и сунна как ниспосланные благодаря божественному откровению речи и деяния Пророка (отсюда часто встречающийся перевод этого понятия на немецкий язык как «Prophetentradition» – «традиция Пророка»). Эти тексты считаются у мусульман священными, а потому неприкосновенными в своей основе. При нынешнем политическом климате представляется невозможным – по крайней мере, в арабском мире – вести какие-либо публичные дискуссии о статусе Корана как слова божьего, и тем более пытаться исследовать его с критических позиций в литературоведческом аспекте<sup>4</sup>. Несколько менее табуированными, хотя и рискованными, представляются попытки трактовки сунны как обязательных для всех последующих поколений (отчасти и в правовом смысле) положений о словах и деяниях Пророка<sup>5</sup>.

Как Коран, так и сунна претендуют на истину. Однако и Коран, и сунна чрезвычайно сложны по своей композиции и – что, в общем, было известно исламским ученым в прошлом и не менее хорошо осознается ими сегодня, однако игнорируется исламистами – каждый фрагмент их текстов требует особого разъяснения, даже те, которые содержат на первый взгляд четкие и ясные высказывания. Это относится как к догмам, так и к вопросам, имеющим правовой контекст. Когда в Коране речь идет о «троне» или «длани божьей», на авансцену выходят теологи; они стремятся отвести угрозу антропоморфического понимания

Корана (или образа Бога). Когда же мы читаем в Коране, 5: 38, что вору или воровке отсекаются кисти рук, в дискуссию вступают юристы, которые стараются как можно более точно определить и описать факт кражи (в данном случае «более точно» означает «рестриктивно»). С библейским заветом «не убий», в принципе, дело обстоит точно так же.

Коран и сунна это та основа, на которой фундаменталисты строят свою веру. Они создают каркас из ссылок на тексты и одновременно предлагают целый «репертуар» изречений, указаний, картин и метафор, к которым мусульмане обращаются для того, чтобы получить свое представление об учении ислама.

Но и тут не обойтись без трактовки, которая неизбежно связана с проблемой выбора и оценки различных нормативных положений, содержащихся как в Коране, так и в сунне. И так, вновь приходится возвращаться к толкованию. И хотя мы не сможем здесь углубиться в данную тематику, все это поневоле заставляет нас обратиться к вопросу, который в прошлом неизменно сохранял свою актуальность и редко находил однозначный ответ. Сейчас, в эпоху постоянно растущих возможностей получения новой информации и расширения сферы коммуникаций, он вновь обрел особую значимость, так как все больше людей обращаются к изучению религиозных текстов и, опираясь на свои познания, претендуют на их толкование<sup>6</sup>.

### *Ислам и государство*

Ислам – и в этом его понимании большинство мусульман едины – это больше, чем признание единого Бога и его посланника Мухаммада: ведь вера призывает к поступкам. Ислам служит обоснованием определенного образа жизни, при котором религиозные ценности преобразуются в светские поступки; религиозная этика не может и не должна оставаться без активного общественного резонанса. Все это, так или иначе, неминуемо сказывается и на политике, которая всегда будет основываться на определенных ценностях и отражать определенные представления о мире.

То же самое относится, кстати, к буддизму, иудаизму и христианству, а также к историческому материализму или любой другой форме атеистического или агностического мировоззрения. Однако исламисты идут еще дальше. Они утверждают, что

установленные Богом нормы праведной жизни осуществляются не на индивидуальном уровне, а только в рамках «исламского порядка» (низам ал-ислам), при котором божественные заповеди и запреты могут эффективно реализовываться усилиями государства<sup>7</sup>. Ислам, по их убеждению, требует «применения шари‘ата» как всеобъемлющего ценностного и правового порядка, ниспосланного Богом. Но применение шари‘ата, со своей стороны, предполагает наличие исламской государственной власти. Сравнивая эту позицию с другими формами осознания ислама и стремления жить по его законам (все они, кстати, исходят из убеждения в том, что вера и поступки должны находиться в ясно выраженной взаимосвязи, и что все мусульмане, например, обязаны несколько раз в день совершать ритуальные молитвы, поститься в месяц рамадан, подавать милостыню и по возможности хотя бы раз в жизни совершить паломничество в Мекку), обращаешь внимание на то, как теологическая, в узком смысле этого слова, проблема спасения души уходит на второй план, уступая место полной концентрации усилий на действиях светского порядка, на индивидуальной практике, на праве и общественном строе и, в конечном итоге, на аспекте власти. Такая направленность на вопросы власти во внутримусульманской дискуссии неоднократно (критически) упоминается в разных источниках<sup>8</sup>.

Хотя, с точки зрения исламистов, наличие исламского государства является неотделимой составной частью исламского образа жизни, они не считают, что его конкретной формой обязательно должен стать халифат как отраженный в истории образец. По крайней мере, такого мнения придерживается большинство суннитских исламистов, в то время как ши‘иты, следуя так называемым теориям имамата, создали свою особую систему взглядов на понятие религиозного и политического авторитета, которая во многом отличается от воззрений суннитов<sup>9</sup>. Считается, что Коран (в котором, между прочим, ничего не сказано о халифате) должен, согласно распространенному лозунгу, стать «конституцией» исламского государства: «Коран – наша конституция» (ал-Кур‘ан – дустуруна).

В действительности ни Коран, ни сунна не содержат ясных указаний относительно формы политического строя, и поэтому можно сказать, что не существует какой-либо обязательной исламской политической теории.

Среди суннитов сегодня доминирует мнение, что Коран и сунна задают мусульманам некоторые общие директивные в политическом смысле направления: принцип совещательности (шура), обосновывающий если не демократию, то, по крайней мере, возможность политического участия, а также ответственность правящей власти и независимость правосудия – то есть принципы «правильной системы правления» (good governance), за которую в течение многих лет ратуют международные организации и которая узаконивается и закрепляется здесь в некой «исламизированной» форме<sup>10</sup>. Далее приводится следующая аргументация: устанавливаемые Кораном и сунной основные принципы и ценности ислама, которые мусульманам надлежит «открывать» для себя, адаптируются к изменяющимся с течением времени условиям и потребностям жизни людей и реализуются в соответствии с каждой конкретной ситуацией. Это может происходить как в рамках возрожденного халифата, так и в условиях исламской республики или монархии. Здесь наблюдается тесная взаимосвязь между нерушимостью принципов ислама и возможностью их гибкого применения.

В этом плане политика служит средством достижения цели, а целью является установление на основе шари'ата исламского порядка, который вместе со всеми его атрибутами можно рассматривать как «добродетельное государство». В таком подходе отражается – и это становится понятным сразу – весьма своеобразный взгляд на политику, когда откровенно затеваются или вовсе исчезают такие фундаментальные социально-политические категории, как власть, интерес и конкуренция. Их место занимают религиозно-нравственные категории, например, истинное и ложное (хакк и батил), разрешенное и запретное (халал и харам), одобряемое и порицаемое (ма'руф и мункар)<sup>11</sup>, а также построенное на основе религиозной морали понятие общего блага (ал-маслаха ал-'амма). По ним и определяются ценностные категории и степень обоснованности политических убеждений, применяемых методов и принимаемых решений: таким образом, дискурс о морали во многом заменяет собой политический анализ<sup>12</sup>.

### *Ислам и право, или «применение шари'ата на практике»*

При взгляде с этих позиций конкретный процесс формирования политического порядка отступает на второй план.

Первостепенное значение приобретают система прав и ценностей исламского сообщества и, соответственно, форма, функция шари'ата и его способность к модификации. Оживленно и остро обсуждаемые учеными и общественностью, они выступают на первый план. Здесь мы можем лишь поверхностно затронуть те многие вопросы, которые возникают при внимательном взгляде на данную проблему. Они относятся, прежде всего, к взаимосвязям между этикой, моралью и правом, которые рассматриваются юристами под иным углом зрения (по сути, более дифференцированно), чем это делает большинство современных исламистов, просто утверждающих идентичность этих понятий<sup>1 3</sup>.

В действительности особая привлекательность призыва к «(интегрированному) применению шари'ата» не в последнюю очередь заключается в ожидании, что он способствует воплощению в жизнь таких ценностей, как этика, мораль, достоинство, справедливость, которых так не хватает в реальной жизни<sup>1 4</sup>. Кажущийся поначалу сугубо академическим вопрос о том, можно ли вообще считать шари'ат или мусульманское право (фикх) «правом» в современном юридическом смысле этого слова, или это скорее теоретическая система обязательных правил (как считал, в частности, в первой половине XX в. известный исламовед Йозеф Шахт, которому, кстати, возражал Бабер Йохансен), ведет нас по тому же направлению. Тщательный анализ показывает, что в фикхе – хотя и в религиозном контексте – этика, мораль и право столь же мало сопоставимы друг с другом, как и в других правовых теориях и системах<sup>1 5</sup>.

Основополагающим условием для понимания мусульманского права является соотношение между установлением религиозной (божественной) нормы и религиозного (божественного) закона (шар', шари'а), с одной стороны, и определением правовой нормы людьми (фикх), с другой. Согласно учению ислама, шари'ат это божественный закон в том смысле, что он, как в основных своих моментах, так и в деталях, установлен Богом или (на что указывается более расплывчато) его пророком Мухаммадом абсолютно на все времена. Указания на это содержатся в Коране или в освященной божественным откровением традиции Пророка, причем и то, и другое считается дополняющими друг друга нормативными источниками. Однако и Коран, и сунна, как было сказано выше, являются писаниями, а потому нуждаются в трактовке. Их толкованием занимались и



занимаются теологи и юристы, которые не разрабатывают по собственному усмотрению правовые нормы, а лишь «открывают» их в священном писании или выводят их из него (этот процесс обозначается специальным термином «истинбат»). Но и так называемое самостоятельное правовое развитие (иджтихад), которое играло столь значительную роль в спорах об обновлении ислама и мусульманского общества, начиная с XVIII в., когда постоянно выдвигались требования «открыть» якобы закрытые в X в. «врата иджтихада», привязано, как и раньше, к нормативным источникам. Освобождается оно только от привязки к какой-либо определенной нормативной правовой школе (мазхаб) с её специфическими методами и доктринами, остающимися характерными для мусульманского права и юриспруденции на протяжении многих веков<sup>16</sup>.

Здесь вновь затрагивается вопрос о «прочности и гибкости» шари‘ата, поскольку, если божественная воля в принципе действует вечно и не подлежит сомнению (хотя и выявляется неизбежно самими людьми), человеческое толкование её не может быть абсолютно непогрешимым. Оно постоянно подвержено изменениям и пересмотру. По убеждению мусульман, критика божественного закона и божественной воли недопустима, зато вполне допустима критика их толкования человеком. Правда, в исламских кругах, по крайней мере, редко слышатся принципиальные суждения о возможных последствиях такого критического подхода; напротив, слишком часто постулируется однозначность божественных норм, которые-де совершенно четко утверждаются Кораном и сунной и нуждаются только в практическом осуществлении. Слишком часто мы обнаруживаем отсутствие каких-либо разъяснений по поводу того, что, например, означает «открытие врат иджтихада», в рамках каких форумов и собраний оно могло бы происходить для оказания наибольшего общественного воздействия и лучшего понимания таких понятий, как человеческий разум и свобода<sup>17</sup>.

В конечном счете, речь идет о масштабах влияния исламских норм (при этом не важно, считать ли их шари‘атом в смысле божественного промысла или относить их к фикху в смысле поиска человеком правовой истины), точнее говоря, о том, действительно ли они столь всеобъемлюще регламентируют человеческое поведение на индивидуальном и коллективном уровне, как это утверждают многие мусульмане (то есть не только исламисты), или может быть, они, согласно другим

предположениям, содержат лишь общие нормы, ценности и указания, которые могут реализоваться и выполняться гибко, то есть в соответствии с меняющимися жизненными обстоятельствами и ожиданиями. Ученые классического периода делали по этому поводу больше различных высказываний (в том числе более сложных и интересных), чем представляется многим нашим современникам. В центре их внимания всегда стояли рассуждения об общем благе (ал-маслаха ал-'амма), согласованные с отдельными положениями шари'ата или фикха<sup>18</sup>. Приверженность к таким общим нормам и ценностям, как справедливость, свобода, равенство, ответственность и участие (шура), которые иногда ставятся даже выше требований шари'ата и традиционного фикха или отменяют их, – это характерный признак аутентичного и адекватного современности «исламского порядка», который в любом случае заслуживает внимания тех, кто изучает взаимосвязь между исламом, правом и политикой<sup>19</sup>.

### ***Ислам исламу рознь***

Хотя отдельные аспекты соотношения между исламом, правом и политикой вызывают споры (причем, именно среди мусульман) и хотя все эти противоречия без сомнения сохранятся и в будущем, нельзя сказать, что они безрезультатны. Говоря абстрактно, они выражаются в целом ряде «неравных уравнений»: ислам исламу рознь – это понятно каждому, кто знаком с очевидным разнообразием форм практической и мыслительной деятельности в исламе. Но этот тезис будет встречен в штыки теми, кто рассматривает ислам, в первую очередь, как нормативную традицию, нерушимую монолитность которой они постоянно подчеркивают. Ислам не равнозначен исламизму – это прозвучит убедительно для тех, кто ориентируется на реальность, и не устроит тех, кто, разделяя кредо исламистов, находит в исламе неразрывную и неперемнную связь между религией и политикой. Исламизм не равнозначен насилию – такая позиция вызовет протест у тех, кто рассматривает ислам односторонне, ассоциируя его с определенными (воинственными) группировками, с которыми они ведут политическую борьбу.

Но хотя ислам при наличии единой исходной нормативной базы находит выражение в разнообразных формах, а потому неизменно требует к себе плюралистического подхода, не следует

ожидать в нем появления универсальных решений политического характера. Нормативные источники не позволяют сформулировать специфическую исламскую политическую доктрину. А значит, оказывается несостоятельным аргумент, согласно которому в исламе религия и государство изначально неразрывно связаны друг с другом, так как ничем не доказано, что между ними должна существовать такая связь, как, впрочем, не доказано и то, что они непременно должны быть отделены друг от друга. Как теократическое, так и светское решение этого вопроса представляют собой лишь экстремальные варианты политического антуража; речь идет об идеальных прототипах, никогда не встречавшихся в чистом виде ни в прошлом, ни в настоящем. Этот вывод справедлив как в отношении раннего халифата Умаййядов и более поздней Османской империи, так и в отношении Исламской Республики Иран и Турецкой Республики<sup>20</sup>.

То, что мусульмане могут жить в светском государстве, не требует научных доказательств. Об этом говорит не только опыт мусульманских диаспор в Западной Европе, Америке и Австралии, но и опыт таких населенных преимущественно мусульманами стран, как Турция или Узбекистан. В последних, правда, светский порядок был установлен волей государства и поддерживался, преодолевая некоторое сопротивление определенных сил. Вопрос, однако, состоит в том, одобряют ли мусульмане светский порядок даже там, где существует «исламская альтернатива»<sup>21</sup>. Одного обобщающего ответа на этот вопрос дать нельзя. Нужно учитывать ситуацию, связанную с конкретными индивидуумами, группами и общностями. В любом случае, хотя мусульмане и не откажутся от своей убежденности в том, что ислам есть (единственная) религиозная истина (этого мнения они, вероятно, будут строго придерживаться и впредь, как и большинство членов других монотеистических общин в отношении своей религии), они могут отказаться от идеи превосходства ислама над другими религиозными и мировоззренческими концепциями, а также от вытекающей из этого правовой дискриминации инакомыслящих и агностиков, доходящей до запрета на переход мусульман в другую веру. Религиозное и правовое признание иных религий в духе подлинного плюрализма не должно ограничиваться признанием веры иудеев и христиан как сторонников монотеизма и «книжных» религий (ахл ал-китаб), но должно распространяться

и на людей других вероисповеданий, воспринимаемых исламом как язычники и идолопоклонники. Законным должен быть признан даже атеизм. Практическое «применение шари‘ата» недопустимо до тех пор, пока он будет содержать принципы традиционно наследованного фикха, которые как раз не допускают такого широкого признания и равноправия. Может ли явно устаревший правовой порядок по-прежнему восприниматься как «шари‘ат», остается спорным. Нельзя, однако, исключать ни один из вариантов его дальнейшего развития, равно как нельзя заявлять и о наличии какой-либо устойчивой тенденции.

<sup>1</sup> В литературе по этому вопросу нет терминологического единства; широко распространенный термин «фундаментализм» расценивается специалистами негативно, как принципиально неадекватный. Подробнее о понятиях «исламизм», «политический ислам» см.: Kdmer G. Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie. Baden-Baden, 1999, особенно в главе I.

<sup>2</sup> По поводу секуляристских позиций в арабском мире ср. на примере Египта: Steppat F. Sdkularisten und Islamisten. Ein Kategorisierungsversuch in Dgypten // Asien, Afrika, Lateinamerika. № 19 (1991), S. 699-704, а также труды Александра Флореса, а именно: Flores A. Secularism, Integralism and Political Islam. The Egyptian Debate // Middle East Report, №183 (1993), pp. 32-38.

<sup>3</sup> В данной статье не представляется возможным подробно остановиться на так называемой полемике об ориентализме, открытой Эдвардом Сейдсом (Edward Saïds) в его книге «Orientalism», вышедшей в свет в 1978 г. Книга вызвала оживленную дискуссию и произвела глубокое впечатление, прежде всего, (но не только) на молодое поколение регионоведов, культурологов и исламоведов. Характерным примером критического подхода к ориентализму является работа Азиза ал-Азме: al-Azmeh A. Die Islamisierung des Islam. Imagindre Welten einer politischen Theorie. Frankfurt, New York, 1996. Моя позиция по этому вопросу кратко изложена в докладе: On Difference and Understanding. The Use of Abuse of the Study of Islam // ISIM (International Institute for the Study of Islam in the Modern World, Leiden) Newsletter № 5 (июнь 2000 г.), pp. 6-7.

<sup>4</sup> Об общей характеристике этой проблематики см.: Bobzin H. Der Koran. Eine Einfhhrung. Mnchen, 1999; Seidensticker T. Koran // Tworuschka U. (ред.), Heilige Schriften. Eine Einfhhrung. Darmstadt, 2000, S. 111-130; Wild S. (ред.). The Qur‘an as Text, Leiden и др., 1996. Большое внимание в международных кругах привлек инцидент, связанный с египетским литературоведом и исследователем ислама Насром Хамидом Абу Зайдом, который в 1990-е гг. за свой критический литературоведческий труд о Коране был обвинен в вероотступничестве, осужден перед законом, насильственно разведен со своей женой и изгнан из университета. Ему пришлось эмигрировать в Европу. По крайней мере, одно его произведение было переведено на немецкий язык: Nasr Hamid Abu Zaid. Islam und Politik. Kritik eines religiösen Diskurses. Frankfurt, 1996.

<sup>5</sup> Ср.: Brown D.W. Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought. Cambridge, 1996.

<sup>6</sup> Освещение этой темы с различных позиций см.: Saïd Amir Arjomand. The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order, and Societal Change in Shi‘ite Iran from the Beginning to 1890. Chicago, London, 1984; Berkey J.P. Popular Preaching and

Religious Authority in the Medieval Islamic Near East. Seattle, London, 2001; Skovgaard-Petersen J. Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta, Leiden и др., 1997; а также: Eickelman D.F., Anderson J.W. (ред.), New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere. Bloomington, 1999.

<sup>7</sup> Этот вопрос особенно четко проработан в труде Назиха Аййуби: Ayubi N. Political Islam. Religion and Politics in the Arab World. London, New York, 1991.

<sup>8</sup> См. об этом вопросе: Krdmer G. Die Korrektur der Irrtümer: Innerislamische Debatten um Theorie und Praxis der islamischen Bewegungen // Wunsch C. (ред.), XXV. Deutscher Orientalistentag, Vorträge, München 8.-13.4.1991. Stuttgart, 1994, S. 183-191.

<sup>9</sup> По вопросу о классических ши'итских теориях имамата и дискутируемой в ши'итских ученых кругах доктрине «господства» или «опекунства ученых-правоведов» (вилаят-и факих), разработанной аятоллой Хомейни и осуществленной на практике, по крайней мере частично, в Исламской Республике Иран см.: Halm H. Die Schia. Darmstadt, 1988; тот же автор. Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution. München, 1994. За пределами Ирана основы этой доктрины вначале были восприняты ливанским движением „Хизб Аллах“, но затем оно постепенно отошло от этой идеи – пример способности исламистских движений к адаптации и преломлению в ином ракурсе воспринятых извне идей, которые принято считать «радикальными» или даже «экстремистскими»; см.: Rosiny S. Islamismus bei den Schiiten im Libanon. Berlin, 1996. Об адаптации и восприятии идей, в том числе и такими исламскими движениями, см. также: Krdmer G. The Integration of the Integrists: a comparative study of Egypt, Jordan and Tunisia // Salame G. (ред.), Democracy Without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World. London, New York, 1994, pp. 200-226; и более широко: Eickelman D., Piscatori J. Muslim Politics. Princeton, 1996.

<sup>10</sup> Подробнее по данной теме см.: Krdmer G. Gottes Staat...; она же. Good Counsel to the King: the Islamist Opposition in Saudi Arabia, Jordan and Morocco // Kostiner J. (ред.), Middle East Monarchies: the Challenge of Modernity. Boulder, 2000, pp. 257-287; о принципиальной возможности сочетания плюралистических демократических и (некоторых) исламистских представлений о государственном строе и порядке см.: Moussalli A.S. Modern Islamic Fundamentalist Discourses on Civil Society, Pluralism and Democracy // Norton A. R. (ред.), Civil Society in the Middle East, vol. 1, Leiden, 1995, pp. 79-119.

<sup>11</sup> Важная с общественно-политической точки зрения заповедь Корана «творить добро и избегать недоброго» (ал-амр би-л-ма'руф ва-н-нахий 'ан ал-мункар), которой зачастую придаются все оттенки гражданственности и ответственности перед обществом в целом, вплоть до установления повсеместной цензуры и репрессивного контроля, подробно рассмотрена Майклом Куком: Cook M. Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought. Cambridge, 2000. О понятии общего блага см. ниже.

<sup>12</sup> Хорошим примером для иллюстрации данного вопроса является работа известного (не исламистского) тунисского ученого, специализирующегося на социальных науках, 'Абд ал-Ваххаба Бухдибы: Bouhdiba A. Political Thought // Bouhdiba A. (ред.): The Individual and Society in Islam (Different Aspects of Islamic Culture). Paris, 1998, pp. 273-293.

<sup>13</sup> Аналогичных взглядов придерживаются не только мусульмане и исламисты; эта же позиция прослеживается нередко и у явно не исламистских авторов. См., например, статьи в изданном Бухдибой сборнике: Bouhdiba A. (ред.). The Individual and Society in Islam (Different Aspects of Islamic Culture) Paris, 1998.

<sup>14</sup> По поводу «мифа о шари'ате» см.: Sivan E. Mythes politiques arabes. Paris, 1995, pp. 218-243; также: Krdmer G. Law and Order: The Application of the Shari'a in the Middle East // Middle Eastern Lectures, № 3 (1999), pp. 57-68.

<sup>15</sup> Schacht J. Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts // Der Islam. № 22 (1935), S. 207-238; Johansen B. Die sündige, gesunde Amme. Moral und gesetzliche

### *Ислам и светское государство*

Bestimmung (hukm) im islamischen Recht // Die Welt des Islams. № 28 (1988), S. 264-282; кратко и в доступной форме см. также: Peter S. Scharia in Tradition und Moderne – Eine Einführung in das islamische Recht // Jura. Juristische Ausbildung. № 23 (2001), S. 525-534.

<sup>16</sup> Более подробно об этом см.: Mohammad Hashim Kamali. Principles of Islamic Jurisprudence. Cambridge, 1991; Hallaq W. A History of Islamic Legal Theories. Cambridge, 1997.

<sup>17</sup> Основы либерального ислам(ист)ского подхода, затрагивающего эти вопросы хотя бы в тезисной форме, содержатся, например, в анализе Леонарда Биндера: Binder L. Islamic Liberalism. A Critique of Development Ideologies. Chicago, London, 1988. Хороший пример такого либерального, опирающегося на нормативные источники толкования (иджтихад), даёт юрист из Куала-Лумпура М. Х. Камали: Mohammad Hashim Kamali. Freedom of Expression in Islam. Cambridge, 1997.

<sup>18</sup> Об этом более подробно см.: Hallaq W. A History of Islamic Legal Theories, особенно сс. 162-206; а также: Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence.

<sup>19</sup> Подробнее об этом см.: Krdmer G. Gottes Staat..., особенно главы III и VI.

<sup>20</sup> Под иным углом зрения этот вопрос рассмотрен в статье: Lapidus I.M. The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society // International Journal of Middle East Studies, № 6 (1975), pp. 363-385; см. также исследование Х. Дабаша, явно ориентированное на Макса Вебера: Dabashi H. Authority in Islam. From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads. New Brunswick, London, 1989; Sonn T. Secularism and National Stability in Islam // Arab Studies Quarterly, № 9 (1987), pp. 284-305; Schulze R. Islam und Herrschaft. Zur politischen Instrumentalisierung einer Religion // Lыders M. (ред.), Der Islam im Aufbruch? Мьнchen, 1992, S. 94-129.

<sup>21</sup> Ср.: Johansen B. Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam – Knnen Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren? // Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland. Мьnster, 1996 (Essener Gesprдche zum Thema Staat und Kirche, № 20), S. 12-60. Центральный совет мусульман в Германии, одна из нескольких конкурирующих между собой крупных мусульманских организаций, приняла в феврале 2002 г. примечательную «Исламскую хартию», в которой выражается поддержка идеи «гарантируемого основным законом ненасильственного, правового, демократического государственного строя», включающей право смены вероисповедания (пункт 11); совет признал правовой порядок Германии (пп. 10 и 13), но решительно отверг идею клерикального (религиозного) государства (п. 12). Из заявления Центрального совета неясно, будут ли представляемые им мусульмане в других государственных и общественных условиях относить себя к сторонникам какого-либо другого правового или конституционного строя, однако для государственного строя ФРГ это существенной роли не играет.

**Проф., д-р Ротрауд Виландт  
(Бамберг, Германия)**

**Является ли единство религии и государства  
непреложным требованием ислама?**

В какой степени я, как ученый-исламовед, не будучи мусульманкой, вообще имею право высказываться по данному вопросу? Прежде всего, необходимо уяснить для себя следующее: вопрос, от чего ислам в состоянии отказаться, а от чего – нет, находится исключительно в компетенции самих мусульман. Любые нормативные высказывания по поводу того, что приемлемо или неприемлемо для ислама, а также о том, как мусульмане должны определять отношение своей религии к государству, если они хотят оставаться мусульманами, не входят в компетенцию ученых, принадлежащих другому вероисповеданию или не исповедующих религии вообще. Ибо подобные высказывания предполагают некий «критерий правочности», который может быть определен только исходя из позиции верующего.

Однако всем ученым, независимо от того, исповедуют они ислам или нет, в равной степени доступны для наблюдения и обсуждения тот образ действий и те формы, посредством которых мусульмане воспринимали принципы своей веры и воплощали свою религию в жизнь до настоящего времени. В свою очередь, анализ изменений, которые претерпело понимание государственности мусульманами, равно как и анализ воплощенной ими в исторических условиях реальной государственной жизни, может дать ценную информацию по двум ключевым вопросам. От ответа на них решающим образом зависит оценка будущих перспектив примирения мусульманской веры со светским государством. Во-первых, какие проблемы влечет за собой принцип отделения религии от государства в специфических условиях мусульманской традиции? И, во-вторых, существуют ли уже внутри этой традиции какие-либо предпосылки для усвоения данного принципа, и если да – то какие именно? На рассмотрении этих двух вопросов мы и остановимся подробнее, насколько

это возможно в рамках этой статьи.

При взгляде на современный мир может показаться, будто вопрос о том, возможен ли в рамках ислама отказ от принципа единства религии и государства, на сегодняшний момент уже давно снят с повестки дня самой реальностью. Так, например, Индонезия, где проживают около 185 миллионов мусульман, т.е. больше, чем в какой-либо другой стране мира, не является специфически исламским государством. В основе ее государственности лежат знаменитые пять принципов “Панча шила”, в число которых входит вера в бога, но не мусульманская вера как таковая и не мусульманское право. Индия, в которой проживает значительное мусульманское меньшинство, насчитывающее около 115 миллионов человек, является светским демократическим государством. В этих странах, где ислам укоренился много столетий назад, он по-прежнему обладает неиссякаемой жизненной силой. Турецкая Республика, население которой на 98 % состоит из мусульман, уже более 75 лет официально следует принципам светского государства, что, однако, не привело к утрате религиозности гражданами этой страны. Кроме того, в светских государствах Европы, Северной и Южной Америки существует многомиллионная мусульманская диаспора. При этом ни сами ее представители, ни их единоверцы в исламском мире, ни окружающее их преимущественно немусульманское население не сомневаются в том, что они являются истинными приверженцами ислама. При существующих в этих странах условиях они имеют возможность открыто исповедовать свою веру, и некоторые из них делают это даже с большим рвением, чем они или их родители делали это раньше в своих родных странах, в конституциях которых ислам закреплен в качестве государственной религии.

Таким образом, тот факт, что мусульмане могут оставаться верными своей религии и вне специфически исламского государства, в настоящее время подтверждается уже самим практическим опытом. На самом деле, это давно признается, по крайней мере, частью последователей исламской правовой традиции. Вопрос о том, может ли мусульманин, проживающий на территории, управляемой немусульманами и неподвластной шари‘ату, оставаться там длительное время или же, следуя требованиям религии, он должен совершить переселение (хиджра) в страну с исламской формой правления<sup>1</sup>, уже обсуждался в истории в связи с крестовыми походами и



Реконкистой – возвращением исламской Андалузии под власть христиан. В ханафитской школе права господствовало мнение, что при таких обстоятельствах эмиграция не является обязательной, так как можно оставаться мусульманином в полном смысле этого слова и вне исламской страны, хотя и в стесненных условиях<sup>2</sup>. Шафи‘иты придерживались такой же точки зрения, с оговоркой, что верующие при этом должны иметь возможность открыто исповедовать свою веру и беспрепятственно выполнять свои религиозные обязанности<sup>3</sup>. Следовательно, мусульмане могут сослаться на то, что, по мнению, по крайней мере, части авторитетных мусульманских правоведов прошлого, ничто в принципе не препятствует приспособлению мусульман к условиям жизни в государстве, не имеющем специфически исламского устройства. Правда, мусульманские ученые, занимавшие подобную позицию, всегда имели в виду лишь те случаи, когда мусульманское меньшинство в стране с немусульманской формой правления в силу каких-либо серьезных причин было лишено возможности эмигрировать на подвластные исламу территории, хотя именно такое решение, по существу, было бы предпочтительным. Но такие обстоятельства, какие сложились в Турецкой Республике, когда государство с преимущественно мусульманским населением перешло к светскому конституционному строю, или такие процессы, какие происходят в настоящее время в Европе и Северной Америке, где члены мусульманских меньшинств в массовом порядке принимают гражданство светских государств, куда они или их родители прибыли в качестве иммигрантов, конечно же, не могли оказаться в поле зрения этих ученых<sup>4</sup>. Поэтому, учитывая оценки, высказывавшиеся ханафитской или шафи‘итской школами права, не стоит даже ставить вопрос о том, может ли мусульманин существовать в условиях светского государства. И все же, по-прежнему остается открытым вопрос о том, может ли светский государственный строй стать для мусульманина чем-то большим, нежели обстоятельствами, с которыми ему пришлось бы мириться в силу прагматических соображений до тех пор, пока создание исламского государства там, где он хочет или вынужден жить, невозможно. Иначе говоря, речь идет о том, могут ли мусульмане, основываясь на своей традиции, по убеждению принимать и положительно оценивать принцип светскости государства как таковой. Тех мусульман, которые оспаривают этот принцип, принято называть исламистами. Они стоят на точке зрения,

согласно которой идеал светского государства несовместим с исламом. В подтверждение своей позиции они обычно приводят лозунг «Ислам – это религия и государство» (ал-ислам – дин ва даула). Однако эта краткая формула возникла лишь в новое время, причем в качестве боевого девиза тех сил, которые во имя исламской религии пытались противостоять прогрессирующей секуляризации государства<sup>5</sup>. К тому же, указанная формула не только не отражает исторической действительности прошедших эпох, но даже не определяет достаточно ясно на теоретическом уровне соотношение между понятиями религии и государства, которое позволило бы четко установить предел допустимости светских элементов в понимании государственности.

В исторической реальности мусульманских стран никогда не складывалось такого положения, при котором политические структуры и действующее право во всех деталях определялись бы исключительно нормами ислама. Отчасти под эгидой ислама продолжали существовать различные по своему происхождению доисламские модели государственного устройства. Достаточно напомнить о восприятии мусульманами в ранний период развития халифата существовавших до ислама форм провинциального управления или о сохранении различных видов местного обычного права ('урф). Нередко правители либо ученые-правоведы в дополнение к нормам, являвшимся религиозными установлениями, формулировали свои правила, которые в меру разумения их авторов отвечали потребностям времени, общего блага, соображениям политической целесообразности или же их собственным интересам, то есть фактически имели светское происхождение. Кроме того, в истории мусульманского мира, как и в истории других стран, имела место частичная секуляризация в смысле возрастающей дифференциации между вопросами религиозной жизни и вопросами государства<sup>6</sup>. Одним из таких явлений было, в частности, разделение руководящих функций богослужения и ведения политических и административных дел. Точность, с которой в мусульманской правовой традиции конкретизировались функции и сфера компетенции государственной власти по отношению к подданным, также отчасти позволяет выделить наличествующие в них религиозные и светские элементы<sup>7</sup>.

То обстоятельство, что пророк Мухаммад после хиджры стал одновременно главой религиозной общины и главой государства, не подлежит сомнению. Но какой вывод следует из этого для

ответа на вопрос, как мусульмане сегодня могут и должны влиять на порядки в государстве, в котором они живут? Ведь указанное обстоятельство вовсе не предполагает сохранение и увековечение модели объединения монархического государственного правления с руководством религиозной общиной, существовавшей в Медине при пророке Мухаммаде и в какой-то степени продолжавшей существовать в ранний период халифата, при изменившихся условиях, в соответствии с выраженной в Коране волей Аллаха. Такой подход ставится под сомнение не только сторонниками светской государственности в мусульманском мире, но и большинством современных исламистов, т. е. тех, кто требует создания так называемого исламского государства. Большинство последних в настоящее время уже не призывают к восстановлению халифата, но, следуя концепции государства Ибн Таймийи (ум. в 1328 г.), придерживаются точки зрения, согласно которой ислам вообще не предписывает какой-либо определенной формы государственного устройства. Любое государство, каким бы ни было его устройство, может считаться исламским, если оно обеспечивает выполнение людьми предписаний шари'ата.

Основой шари'ата в общепринятом мусульманском понимании являются Коран и хадисы. Оба этих нормативных источника, бесспорно, содержат развернутые указания, относящиеся к важнейшим отраслям права, которые образуют конституирующий элемент совместной жизни людей в любом государстве. Но означает ли это, что всякий мусульманин уже только на основании своей веры в Коран как откровение Аллаха и своего стремления руководствоваться в жизни словами и делами Пророка должен считать обязательным применение в государстве шари'ата в его традиционной форме?

Подобный вывод отнюдь не является логически неизбежным, и многие современные мусульмане решительно возражали бы против него. Прежде всего необходимо задаться вопросом: какие именно элементы шари'ата в том виде, в каком он был сформулирован много веков назад традиционными правовыми школами ислама на основании священных текстов, сохраняют свою неизменную обязательность, а какие, напротив, могут и даже должны в наше время по необходимости пересматриваться с учетом изменившихся общественных и культурных условий? Многие исламисты пытались ответить на этот вопрос, утверждая, что правовые предписания, основанные на прямых

словесных формулировках Корана и хадисов, остаются всегда обязательными, тогда как все дополнительные нормы, не содержащиеся в этих текстах и сформулированные мусульманскими правоведом в различные периоды истории, могут и должны адаптироваться к требованиям современной жизни путем их нового истолкования.

Однако и эта модель – что признают и некоторые умеренные исламисты – на самом деле не способствует решению вопроса о том, какие нормы сохраняют неизменную обязательность в законодательной практике государства, а какие подлежат новому истолкованию и формулировке, в зависимости от обстоятельств времени и человеческого разума. Сами основополагающие тексты мусульманства, в том числе и наиболее ясно изложенные места в Коране, при внимательном рассмотрении сами по себе никогда не дают исчерпывающего и окончательного разъяснения того, как следует понимать их предписания и что именно из их содержания может претендовать на абсолютную обязательность. Эти тексты, как таковые, не могут, в частности, дать исчерпывающее изложение условий своей применимости, поскольку многообразие жизненных ситуаций, с которыми они могут быть связанными, теоретически является необозримым. В ограниченном пространстве, отведенном священным текстам, доступным мирскому постижению, невозможно полностью перечислить и описать эти ситуации. Так, например, известно, что еще халиф ‘Умар (634-644) распорядился отменить предусмотренное Кораном наказание *хадд* за кражу, если она была совершена во время голода, поскольку путем своих логических рассуждений он пришел к выводу о том, что предписание о наказании не может иметь силы в данной ситуации, т.к. она не оговорена специально в тексте Откровения. Иными словами, даже кажущаяся ясной формулировка священного текста никогда не проявляет своего действия вне ее интерпретации человеком; наоборот, она приобретает силу только посредством интерпретации. Следовательно, неинтерпретированный текст правовых предписаний Корана и хадисов в их дословной формулировке не может быть неизменно обязательным. Но в чем же тогда состоит это неизменно обязательное? Как его конкретно выявить и придать ему значимость с точки зрения государственного законодательства?

Один из авторитетных современных мусульманских авторов, стоящих на позициях умеренного исламизма, египтянин

Мухаммад ‘Аммара придерживается следующей точки зрения: неизменной обязательностью из положений шариата, помимо культовых предписаний, обладают основополагающие этические ценности индивидуальной и общественной жизни, данные в божественном Откровении. Именно они должны получить такое воплощение в формальной законодательной процедуре страны, чтобы большинство в выборном представительном органе (парламенте) разделяло толкование этих ценностей и решало, что необходимо сделать в данных исторических условиях в соответствии с их духом. ‘Аммара особо подчеркивает сугубо «гражданский» характер этого народного представительного органа, что для него означает следующее: исламские вероучители не должны иметь в нем (или по отношению к нему) каких-либо особых привилегий; в голосовании должны принимать равноправное участие и немусульмане<sup>8</sup>. Другой известный египетский автор, Халид Мухаммад Халид, к концу своей деятельности превратившийся из сторонника секуляризма в умеренного исламиста, объявляет трансформацию норм Корана в конкретные законы делом мажоритарного решения избираемого парламента. Решающее слово в нем остается за «народом», который, выражая свое понимание воли Аллаха, осуществляет собственное волеизъявление<sup>9</sup>. В результате подобных мажоритарных решений, считает он вслед за ‘Аммарой, создается совместимая с шари‘атом правовая система, а следовательно и исконно исламское государство.

Нельзя не заметить, что такое представление о структуре исламского государства, как и о процедуре принятия законов и их ценностной основе, не отличается существенно от требований мусульманских сторонников светского государства, прочно стоящих на позиции религиозной самоидентификации: несмотря на свое требование разделения религии и государства, они тоже обычно выражают точку зрения, согласно которой мажоритарные законодательные решения парламента должны ориентироваться на основополагающие ценности ислама в том виде, в каком они нашли выражение в текстах Корана и хадисов, и в первую очередь в содержащихся в них правовых предписаниях.

Но если позиция умеренных исламистов столь близка позиции мусульманских сторонников светского устройства государства относительно его процедур и целеустановок, то почему первые не могут примириться с принципом разделения религии и государства? Тому есть несколько причин. Во-первых,

официально декларированный «исланизм» государства представляется им первостепенным символом их культурной идентичности и политической самостоятельности, которым угрожает доминирование Запада, почему они и чувствуют себя вынужденными держаться за него. С другой стороны, они часто испытывают опасения по поводу того, что отказ от поддержки религии со стороны особых государственных структур полностью вытеснил бы ее в сферу частной жизни, лишив ее возможности оказывать общественное влияние. Однако подобные опасения, как показал опыт европейских светских демократий, а, кроме того, Индии и Японии, беспочвенны, ибо ни общество, ни государство не могут обойтись без общих этических ценностей, выполняющих связующую функцию, а важнейшими их распространителями и хранителями являются религиозные общины<sup>10</sup>.

Однако до тех пор, пока основополагающие этические ценности, подлежащие воплощению в государственном законодательстве, будут отождествляться с «целями шари'ата» (макасид аш-шари'а) в духе древней исламской правовой методологии, последовательное осуществление концепции разделения религии и государства невозможно. Ибо в число пяти «целей шари'ата» в их классическом понимании, сформулированном, в частности, маликитским правоведом Абу Исхаком Ибрахимом аш-Шатиби (ум. в 1388 г.), входит, помимо защиты жизни, потомства, собственности и разума, т.е. внерелигиозных общечеловеческих ценностей, также и защита религии. Под ней традиционно подразумевалась исламская религия; ее защита естественным образом понималась правоведами прежних времен как обеспечение господства ислама в общественной жизни и реализация шари'ата с помощью государственной власти и соответствующего бюрократического аппарата. Такая институционализация привилегированного положения мусульманской религии, которая позволила бы защищать и поддерживать ее с помощью властных структур государства в ущерб иным религиям или мировоззрениям, безусловно, противоречит секуляристскому пониманию государства.

Однако в сегодняшней перспективе основные этические ценности шари'ата и методы, предлагавшиеся для их реализации, совсем необязательно должны во всех деталях пониматься так, как они истолковывались много веков назад в учении о «целях

шари‘ата». Невозможность такого понимания была обоснована Фазлур Рахманом, ученым пакистанского происхождения, позднее преподававшим в Чикагском университете<sup>1</sup>: с одной стороны, содержащиеся в Коране правовые положения относились к совершенно определенному историческому контексту; с другой стороны, понимание человеком высших этических целей, к постоянному осуществлению которых Аллах стремится, установив данные правила, а также осознание людьми оптимальных способов реализации этих целей зависят от конкретной исторической ситуации, в которой находятся слушатели или читатели содержащихся в Коране откровений.

Ряд других современных мусульманских авторов разделяют такое исходное положение и делают на его основании вывод о том, что мусульмане в наше время вполне могут беспрепятственно жить в согласии со своей верой также и в светском государстве, не предназначенном специально для защиты исламской религии в том смысле, в каком это считалось необходимым в прошлом. Одним из этих ученых является тунисский специалист по истории и философии религии Мухаммад Талби/ат-Талиби<sup>2</sup>. Он так же, как и Фазлур Рахман, исходит из того, что, с одной стороны, правовые положения Корана в основном относились к исторической ситуации, сложившейся в годы жизни Пророка, но, с другой стороны, человеческое восприятие высших божественных целей, стоящих за этими положениями и сохраняющих свою неизменную обязательность, всегда связано с конкретной исторической ситуацией. Однако, учит Талби, следует «читать Коран и в дополнение к нему Сунну глазами живых, а не глазами мертвых»<sup>3</sup>. На основании подобного прочтения он, в частности, делает вывод о том, что в настоящее время в тех странах, где мусульмане составляют большинство населения, следует гарантировать полное равноправие всем гражданам государства, независимо от их вероисповедания или мировоззрения, и отказаться от насаждения исламской религии с помощью государственных средств принуждения. Применение военной силы против неверных во времена пророка Мухаммада и тот факт, что в исламском праве предусмотрена смертная казнь за вероотступничество, он объясняет тем, что на ранней стадии развития ислама существовала необходимость отстоять само существование тогда еще совсем молодой и малочисленной общины единоверцев, с тем, чтобы она сначала получила

возможность с достаточной убедительностью свидетельствовать о божественном Откровении перед внешним миром. В современных же условиях, когда существованию исламской уммы уже ничего не угрожает, безусловный приоритет принадлежит центральному принципу Корана «Нет принуждения в религии» (2: 256), т.е. мусульмане должны добиваться принятия людьми истины, явленной в Откровении, исключительно путем убеждения. По его мнению, лишь это отвечает истинному замыслу Аллаха в отношении религии и людей: Он хочет вероупослушания, вытекающего из свободно принятого решения, а не основанного на принуждении оппортунистического и тем самым по сути неискреннего, чисто внешнего приспособления к его требованиям. Вера, не опирающаяся на добровольность, не является верой. Поэтому, подчеркивает Талби, сам Аллах отказывается навязывать человеку веру в себя и свою волю. Напротив, он готов к тому, что люди отринут его и отмахнутся от его заповедей. При таком подходе для Талби представляется само собой разумеющимся, что ни одно государство также не имеет права добиваться соблюдения норм истинной религии путем принуждения<sup>14</sup>.

Выдвигая эти аргументы, Талби, глубоко верующий и соблюдающий религиозные предписания мусульманин, одновременно сделал очень важный вывод: религия в светском государстве не обязательно оказывается в проигрыше.

Прежде всего, религия может действовать путем убеждения и в светском государстве. В условиях демократии это может осуществляться в политическом отношении лишь косвенным путем, в той мере, в какой защитникам религии удастся сплотить большинство народа в поддержку своих целеустановок. Подобные взгляды высказывались и некоторыми другими исламскими поборниками светского государства. Среди них – египетский юрист Мухаммад Са‘ид ал-‘Ашмави, занимавший различные руководящие посты в своей стране. На его взгляд, в настоящее время ничто не препятствует реализации основополагающих установок, содержащихся в Откровении, в рамках светской конституции. Отдельные положения ниспосланного Аллахом в Коране права не являются выражением божественных намерений как таковых: в них обозначен путь или способ, которым Аллах был намерен воплотить их в жизнь во времена пророка Мухаммада. В существенно изменившихся условиях современности долг мусульман заключается в том,



чтобы продолжить этот путь или этот способ по собственному разумению с помощью процедур демократического законодательства и в согласии с потребностями сегодняшнего дня<sup>15</sup>.

Более того, мусульманские мыслители, подобные Талби и ал-‘Ашмави, положительно относящиеся к светскому государству, неоднократно указывали на то, что религия только выиграет, отказавшись от привилегированного положения, которое позволяет ей утверждаться с помощью средств политической власти. Она может усваиваться в большей степени на личностном уровне и тем самым стать более аутентичной, ибо, когда исчезает официальное давление, религия вероятнее всего действительно воспринимается и практикуется людьми добровольно и на основе собственного решения, и тем убедительнее они могут выступать от ее имени. Напротив, дискредитирующее религию стремление слабохарактерных личностей приспособиться к ней из чистого лицемерия, ослабнет. Кроме того, на что также неоднократно указывали мусульмане, ориентированные на светское государство, разделение религии и государства уменьшает опасность того, что фанатичные группировки, находящиеся в меньшинстве, смогут навязать свое специфическое понимание ислама большинству верующих вопреки их убеждению, используя для этого в качестве инструмента давления государственные структуры. Тексты Корана и сунны, как отмечалось выше, всегда действуют только через их толкование конкретными людьми. Следовательно, и в так называемом исламском государстве невозможно обеспечить прямое осуществление воли Аллаха без ее интерпретации одними людьми в ущерб интересам других. Люди же не могут быть непогрешимыми, и в известных обстоятельствах способны впасть в крайность. И если такое случится, то в исламском государстве, где можно от имени всего общества выдвинуть официальное требование соблюдения религиозной лояльности, было бы легче, чем в государстве светского типа, мобилизовать не столь критически мыслящую часть населения на поддержку радикального толкования ислама меньшинством и затем навязать его большинству. В то же время, отсутствие непосредственной институциональной поддержки определенной формы ислама в светском государстве и возможность открытых дискуссий, не подавляющихся сторонниками догматического понимания религии под патронажем государства, открывают простор для

живого творческого развития веры. Одновременно последовательно секуляризованное государство освобождает религию от регламентации со стороны государственных инстанций, уменьшая опасность ее использования какими-либо силами для достижения своих политических интересов. Это создает более благоприятную почву для развития религии и ее способности гибко реагировать на меняющиеся условия, чем климат репрессивной унитарности, пусть даже и обоснованный благими намерениями. Так, светское государство, что совершенно ясно понимают его мусульманские сторонники, открывает более широкие перспективы и для последователей ислама, позволяя им отвечать на самые актуальные требования своей религии так, как они считают нужным. Исходя из этих соображений, несколько лет тому назад тунисские ученые-богословы приняли участие в работе инициативной группы, открыто призвавшей убрать из конституции страны положение, провозглашающее ислам государственной религией, – в интересах самого ислама.

Большинство мусульман, разделяющие мнение о возможности полнокровной религиозной жизни в светском государстве и даже считающие такое государство более благоприятным жизненным пространством для религии, конечно же, согласятся с тем, что исчезновение традиционных связей между государством и религией и преобразование их взаимоотношений в условиях мусульманских стран не могут протекать в такой же форме, как это происходит в странах Европы, которые, в силу исторических условий, несут на себе отпечаток христианства. Это невозможно уже только потому, что в исламе нет самостоятельного религиозного института, аналогичного христианской церкви, который бы мог без особых затруднений управлять делами религии самостоятельно и независимо от государства в силу более четкого разделения сфер политики и религии. В существующих исходных условиях мусульманских стран трудно представить себе, например, такой радикальный лаицизм<sup>16</sup>, как во Франции, проводящий жесткую черту между государством и религией. Однако модели светского государства в отдельных европейских странах сильно отличаются одна от другой, как и оформление его отношений к религии или религиям. Некоторые из этих моделей, безусловно, легче могут быть адаптированы к потребностям мусульманских стран, чем французская модель.

Однако, независимо от того, примет ли население

мусульманских стран за образец одну из этих европейских моделей или попытается разработать совершенно иную, собственную модель, бесспорно одно: если государство действительно является светским, то оно не может в течение долгого времени осуществлять контроль над религиозным сознанием и практикой своих граждан. Ибо секуляризм государства и свобода вероисповедания неотделимы друг от друга. Более того, они взаимообусловлены. Поэтому светское государство в долгосрочной перспективе должно предоставить религии возможность самостоятельно решать свои проблемы. Это предполагает определенную степень институциональной независимости религии от государства. Удалось ли добиться этой цели при том типе лаицизма, который в настоящее время утвердился в Турецкой Республике, – вопрос открытый. Там, правда, в соответствии с конституцией, религия не имеет права вмешиваться в политику, но государство, напротив, контролирует дела религии. В последние годы многие мусульманские теоретики начинают размышлять о возможности создания подходящей модели отношений между светским государством и исламом путем предоставления большей институциональной самостоятельности религии<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См. также: Meier F. Über die umstrittene Pflicht des Muslims, bei nicht-muslimischer Besetzung seines Landes auszuwandern // *Der Islam*, № 68 (1991), S. 65–86; Muhammad Khalid Masud. The Obligation to Migrate: The Doctrine of hijra in the Islamic Law // Eickelman D. and Piscatori J. (ред.) *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*. Los Angeles, 1990, pp. 29–49; Abdel-Magid Turki. Pour ou contre la legalité du séjour des musulmans en territoire reconquis par les chrétiens: justification doctrinale et réalité historique // Lewis B., Niewöhner F. (ред.) *Religionsgespräche im Mittelalter (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, № 4)*, Wiesbaden, 1992, pp. 305–323; Lewis B. Legal and Historical Reflections on the Position of Muslim Population under Non-Muslim Rule // Lewis B., Schnapper D. (ред.) *Muslims in Europe*. London, 1997, pp. 1–8; Hagemann L., Khoury A. Dürfen Muslime auf die Dauer in einem nicht-islamischen Land leben? *Altenberge*, 1997, S. 70–83.

<sup>2</sup> См. также: Khoury A. Islamische Minderheiten in der Diaspora. Mainz, München, 1985, S. 59; Hagemann and Khoury, *Dürfen Muslime...*, S. 70; и более подробно: Johansen B. Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam – Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren? // Marre H., Stying J. (ред.) *Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, № 20)*. Aschendorf, 1986, S. 19 и след.

<sup>3</sup> Khoury, *Islamische Minderheiten in der Diaspora*, S. 56–59; Hagemann und Khoury, *Dürfen Muslime...*, S. 75, 82 и след.

<sup>4</sup> Подобные случаи не могли рассматриваться в классических компендиумах исламских правовых школ хотя бы уже потому, что во время их составления нигде в мире не существовало светского государства в современном смысле слова.

<sup>5</sup> Мухаммад Са'ид ал-'Ашмави. *ал-Ислам ас-сийаси*. ал-Кахира, 1987, с. 157. ал-

‘Ашмави обнаружил первое упоминание этого девиза – правда, в формулировке „ал-ислам – даула ва дин“ – в статье, опубликованной известным египетским правоведом ‘Абд ар-Раззаком ас-Санхури в 1929 г. в октябрьском номере журнала „Маджаллат ал-махамат аш-шаркийя“. Удастся ли найти еще более ранние источники, покажет будущее.

<sup>6</sup> См. также: Lapidus I. Separation of State and Religion in Early Islamic Society // International Journal of Middle East Studies, № 6 (1975), pp. 363–385; Nagel T. Gab es in der islamischen Geschichte Ansätze zu einer Säkularisierung? // Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients, Festschrift für Bertold Spuler zum 70. Geburtstag. Roemer H. R. und Noth A. (ред.). Leiden, 1981, S. 275–289.

<sup>7</sup> Ценная информация по этому вопросу дана в работе: Johansen B. Secular and Religious Elements in Hanafite Law – Function and Limits of Government Authority // Gellner E., Vatin J.-C. (ред.). Islam et politique au Maghreb. Paris, 1981, pp. 281–303.

<sup>8</sup> Это мнение ‘Аммары многократно встречается и в других его публикациях. В качестве примера сошлемся лишь на следующие разделы его книг: ад-Даула ал-исламийа байна-л-‘алманийа ва-с-султа ад-динийа. ал-Кахира, 1409/1988, сс. 53–68; Хал ал-ислам хува-л-халл? Лимаза ва-кайфа? ал-Кахира, 1415/1995, сс. 57–85.

<sup>9</sup> ад-Даула фи-л-ислам. ал-Кахира, 1401/1981, с. 57 и след., особенно с. 63.

<sup>10</sup> Более подробно о феномене неприятия светского государства умеренными исламистами вопреки тенденции совпадения их представлений о государстве с представлениями мусульманских сторонников светского государства см.: Wielandt R. Zeitgenössische ägyptische Stimmen zur Säkularisierungsproblematik // Der Islam, № 22 (1982), S. 129–133.

<sup>11</sup> Его герменевтическую экзегезу Корана мы рассмотрим подробнее в другой статье, включенной в данный сборник. См. также: Wielandt R. Neue Ansätze in der muslimischen Koranhermeneutik, S. XXX.

<sup>12</sup> Около десяти лет назад Талби, будучи уже в весьма преклонном возрасте, еще раз детально высказал свою точку зрения по вопросу об исламе и политике в книге: Мунайф Ваннас, Шукри Майхут, Хасан ибн ‘Усман (ред.). Ма‘а Мухаммад ат-Талиби: ‘Ийал Аллах, афкар ‘адида фи ‘алакат ал-муслим би-нафсиhi ва би-л-ахарин. Тунис, 1992 (1-е изд.); 2000 (2-е изд.), сс. 86–121. В этой публикации, представляющей собой запись обширного интервью, Талби, отвечая на неоднократно поставленный вопрос, явно уходит от общей негативной оценки современных исламских политических движений и отрицания возможности создания «исламского» государства в какой бы то ни было форме. Однако он подчеркивает, что не является сторонником политического ислама (с. 104) и особо обращает внимание на то обстоятельство, что мусульманин в Лондоне при правительстве Маргарет Тэтчер прекрасно мог оставаться мусульманином, тогда как в некоторых государствах с исламской формой правления это невозможно (с. 101). Но, прежде всего, он разъясняет, что для него решающим критерием благоприятной для мусульман формы правления является гарантия свободы и уважения в отношении религиозных убеждений и мировоззрения как мусульманского населения, так и немусульман (с. 101). Тем самым он в косвенной форме все же отвергает исламское государство, являющееся идеалом современных исламистов.

<sup>13</sup> Интервью в «Le Nouvel Observateur», № 1965 от 4 июля 2002 г.

<sup>14</sup> См., например: Muhammad at-Talibi. Religionsfreiheit – eine muslimische Perspektive // Schwartländer J. (ред.) Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte. Mainz, 1993, S. 58 и след., S. 65 и след., а также S. 76; он же. Religionsfreiheit – Recht oder Berufung des Menschen? // там же, S. 253–259.

<sup>15</sup> См., например: Мухаммад Са‘ид ал-‘Ашмави. Аухар ал-ислам. Байрут, 1984, с. 20 и след., сс. 23–25, 29, 35; Усул аш-шари‘а. ал-Кахира, 1992 (3-е изд.), сс. 54–57, 62, 70–75.

<sup>16</sup> Лаицизм – антиклерикальное движение за отделение церкви от государства.

<sup>17</sup> См., в частности, неоднократно переиздававшуюся книгу турецкого специалиста

***Проблема религиозности и светскости в традиционном мусульманском обществе***

---

по государственному праву: Ali Fuat Badgil. *Din ve İviklik: Din nedir? Din hıriyeti ve İviklik ne demektir?* Istanbul, 1954; или мнение тунисского юриста и бывшего министра просвещения и высшего образования Мухаммада аш-Шарфи, кратко изложенное в его статье: Muhammad аль-Ъарфи. *Die Menschenrechte im Bezugfeld von Religion, Recht und Staat in islamischen Lдndern* // Schwartldnder J. (ред.). *Freiheit der Religion*, S. 115–118.

**Проф., д-р Леонид Сюкияйнен  
(Москва, Россия)**

**Мусульманско-правовая культура и светское  
государство (на примере России и стран  
Центральной Азии)**

Мусульманское право – шари‘ат, фикх<sup>1</sup> – является важнейшей составной частью исламской цивилизации и образа жизни мусульман. Источниками шари‘ата выступают Коран и сунна – собрание преданий (хадисов) о поступках и высказываниях пророка Мухаммада, в которых воплощено божественное откровение. Одновременно в исламской литературе утвердилось общее определение шари‘ата как совокупности обращенных к людям предписаний, установленных Аллахом и переданных им через Пророка. Возникает, однако, вопрос: какие конкретно предписания подразумеваются под шари‘атом? Идет ли речь исключительно о религиозной сфере или шари‘ат есть нечто большее? При ответе на этот вопрос необходимо исходить из характера ислама в целом.

Право занимает особое место в исламе, который не сводится лишь к религии. Ислам – это одновременно догматика и право. Это ярко проявляется в нормативной стороне шари‘ата, которая не исчерпывается религиозно-культовыми вопросами, предопределяющими внутренний мир мусульманина, его религиозную совесть. Не меньшее, а, может быть, даже большее значение в нем уделяется проблемам повседневной жизни, поведению мусульман в их отношениях между собой, с властью и иноверцами, то есть – проблемам светской жизни, той стороне, которая обычно является областью правового регулирования. Ведь ислам – это не только религиозно-этическое учение, но, не в последнюю очередь, особая культура, в том числе и правовая. Отвергая принцип «кесарево кесарю, а божие богу», он нацелен как на решение догматических и культовых вопросов, так и на регулирование поведения мусульман – верующих и одновременно просто людей, на формирование образа их жизни в целом. Поэтому мусульманское право следует считать неотъемлемой частью ислама, но не ислама – религии, а ислама – образа жизни и культуры.

Главная особенность мусульманского права заключается во взаимодействии в нем сакрального и светского, религиозного и собственно юридического начал, что проявляется в специфике его происхождения и исторической эволюции, источников, структуры, механизма действия и стиля правового мышления мусульманских юристов, его соотношения с государством и позитивным (светским) законодательством. Шари‘ат включает в себя три основные части – религиозную догматику, исламскую этику и так называемые практические нормы, которые, в свою очередь, делятся на культовые предписания, устанавливающие порядок исполнения религиозных обязанностей, и нормы, регулирующие все иные стороны поведения мусульман, их светские взаимоотношения. Конечно, при рассмотрении шари‘ата в центре внимания может оказаться тот или иной элемент его содержания. Так, акцент на догматику и этику высветит характер шари‘ата как религиозно-этического учения, обращенного к совести мусульманина, анализ же входящих в его состав правил поведения позволит представить его в качестве всеобъемлющей системы социально-нормативного регулирования. При этом следует подчеркнуть, что нормативная сторона – это не просто некое дополнение к исламской догматике и этике, а в практическом отношении его важнейшая часть, своего рода стержень. Не случайно некоторые авторитетные исследователи полагают, что собственно теология занимает в шари‘ате даже подчиненное положение по отношению к праву, либо вообще относят к шари‘ату лишь предписания, регулирующие внешнее поведение человека и прямо не касающиеся его религиозной совести и внутренней мотивации поступков. Если исходные начала мусульманско-правовой теории носят преимущественно религиозный характер, то в самом позитивном мусульманском праве как системе действующих юридических норм заметно преобладают рациональные моменты. Причем историческая тенденция на протяжении многих веков состояла не только во все более заметном выделении в общей исламской системе социально-нормативного регулирования мусульманского права в узком смысле, но в последовательном обособлении в последнем собственно юридического, рационального начала.

Догматические постулаты и нравственные требования ислама веками практически не менялись и мало зависят от особенностей различных районов его распространения. Религиозно-этические аспекты шари‘ата исчерпывающим образом изложены в

авторитетных источниках, обращены лишь к мусульманам и предстают в глазах мусульман вечными.

В отличие от этих религиозно-этических предписаний правила поведения практически неисчерпаемы. Большая их часть подвержена влиянию местных условий и не едина для всего исламского мира. Каждое направление мусульманско-правовой мысли придерживается собственных выводов, нередко отличающихся от позиций иных школ мусульманского права. Некоторые из таких норм распространяются и на немусульман. Кроме того, именно с нормативной стороной связана проблема приспособления шари'ата к жизни.

Получил широкое распространение взгляд, согласно которому шари'ат – это всепроникающая и предельно детализированная система правил поведения, регламентирующая каждый шаг мусульманина и не оставляющая ему никакой свободы выбора. Это мнение разделяют не все авторитетные исламские ученые. В соответствии с противоположной точкой зрения, нормативная сторона шари'ата складывается из нескольких разновидностей предписаний. Одни из них – имеющие ясный смысл и однозначно понимаемые положения Корана и сунны. Они носят непосредственно религиозный характер, и их исполнение обычно считается обязательным для мусульман, составляя часть их религиозного статуса.

К другой разновидности относятся те предписания Корана и сунны, которые также имеют религиозную природу, но отличаются многозначностью либо устанавливают не точные правила поведения, а лишь их общие рамки, ориентиры. Среди них преобладают положения, касающиеся вопросов взаимоотношений людей.

Современное предназначение шари'ата понимается исламскими учеными по-разному. Одни считают, что в шари'ате уже содержатся все ответы на любые конкретные вопросы и достаточно обратиться к средневековым трактатам по мусульманскому праву, чтобы решить любую современную проблему. Другие исходят из того, что суть шари'ата заключается не в готовых выводах, а в общих ориентирах и правовых принципах, позволяющих решить вновь возникающие проблемы в духе времени и в контакте с остальным миром.

Перспективным представляется рациональное использование позитивных возможностей шари'ата в его соотношении с действительностью, динамично изменяющимся образом жизни



и поиск на этой основе точек соприкосновения между ним и общечеловеческими ценностями, в формирование которых шариа́т тоже внес свой вклад. Его современная роль и судьба зависят от того, будет ли сделан акцент на те его стороны, которые соответствуют нашему времени, а значит, отвечают интересам современного человека, отражают идеи, близкие как мусульманам, так и другим народам.

Мусульманское право – заметная часть мировой культуры, одна из крупных самостоятельных правовых систем современности. В настоящее время вне СНГ нет ни одной мусульманской страны, правовая система которой не испытывала бы влияния мусульманского права (определенным исключением является лишь Турция). Вместе с тем ни в одной из указанных стран мусульманское право ныне не является единственной системой действующих правовых норм.

В последние десятилетия в ряде мусульманских стран наблюдается процесс активного формирования «современного» мусульманского права, основным источником которого является статут (законодательство в широком смысле), в то время как в традиционном мусульманском праве эта роль отводилась доктрине – трудам авторитетных правоведов. Для «современного» мусульманского права типичен отход от строго религиозного принципа действия и казуального формулирования норм в пользу общих абстрактных правил поведения. Изменяются правила соотношения мусульманского права с государством и позитивным законодательством, при которых реализация принципов и норм мусульманского права в большинстве исламских стран постепенно ставится в зависимость от их соответствия общим началам правовой системы, в целом ориентирующейся не на ислам, а на западные правовые модели. Вообще, одна из важнейших черт «современного» мусульманского права – его тесное взаимодействие с западной правовой культурой.

Исламская и европейская правовые культуры не только позитивно взаимодействуют, но и конкурируют друг с другом. Это проявляется на уровне применения и толкования законодательства, построенного по определенной правовой модели, юристами с иной правовой культурой, а также на уровне правосознания. В частности, профессиональное правосознание в большинстве мусульманских стран, очевидно, тяготеет к европейской правовой культуре, а массовое – продолжает в целом

ориентироваться на традиционные исламские ценности.

Практика «современного» мусульманского права во многих странах подтверждает, что вполне возможно успешное развитие правовой системы, построенной на сочетании и взаимодействии элементов, восходящих к различным правовым культурам – исламской и европейской. Одновременно зарубежный опыт свидетельствует о том, что «современное» мусульманское право в значительной мере является светским позитивным правом в строгом юридическом смысле. Поэтому интеграция его элементов в современную правовую систему, основанную в целом на европейской традиции, отнюдь не отрицает светского характера государства и его отделения от религии. Для России и ряда стран Центральной Азии этот момент имеет особое значение для преодоления искаженных представлений о мусульманском праве и обоснования его совместимости с европейской правовой культурой. При этом к возможности включения правовых элементов шари‘ата в законодательство надо относиться не как к неизбежному злу, а как к естественному процессу возрождения серьезной правовой культуры, имеющей здесь многовековые традиции и внесшей заметный вклад в мировое правовое развитие.

Актуальность мусульманского права для России определяется тем, что ислам – это неотъемлемая часть ее истории и культуры, важнейшая сторона образа жизни многих миллионов российских мусульман. Наиболее актуальными, по нашему мнению, в условиях России являются не сфера исламского вероисповедания, догматики и культа, которые остаются относительно неизменными и стабильными, а светские проблемы, с которыми сталкиваются мусульмане и исламские институты. Пользуясь терминологией мусульманских правоведов, можно утверждать, что главная проблема российских мусульман лежит не в области культа, ислама-религии, а в сфере мирских взаимоотношений, ислама-государства, «светского ислама».

Решение этой задачи требует приобщения к истинной исламской культуре, поощрения творческого поиска, формирования интеллектуальной традиции, позволяющей самостоятельно находить в духе ислама ответы на вопросы, которые ставит перед мусульманами российская действительность, то есть, говоря мусульманско-правовым языком, утверждения собственной школы *иджтихада*<sup>2</sup>. Ведь современные социально-экономические, культурные,

политические, национальные и иные проблемы – это преимущественно та область, в которой ислам не имеет конкретных готовых решений. Они-то и формулируются на основе *иджтихада* в зависимости от специфики условий и особенностей образа жизни мусульман в той или иной стране. В отличие от религиозного культа и основ исламской догматики, которые могут быть восприняты в законченной форме, решение светских проблем своего образа жизни российские мусульмане должны искать сами. Ведь *иджтихад* – это не механическое воспроизведение опыта других, а творческий подход к нестандартным проблемам на основе постижения смысла, сути и целей ислама, освоения всего его духовного наследия, и, прежде всего, мусульманско-правовой культуры.

Относительная самостоятельность мусульманского права в контексте исламской культуры лежит в основе принципиальной возможности использования его потенциала вне прямой зависимости от религиозной стороны ислама, что подтверждается различными формами взаимодействия мусульманской и европейской правовых культур. Ведь они могут сотрудничать в рамках одной национальной правовой системы только при наличии общего между ними, коим являются именно правовые начала, которые к тому же обладают определенной взаимной согласованностью по своим технико-юридическим характеристикам. Вывод о принципиальной возможности функционирования национальной правовой системы, построенной на сочетании европейской и исламской правовых культур, имеет существенное значение для России и Центральной Азии. Тем более что правовые системы большинства исламских стран в своем европейском сегменте тяготеют к континентальной правовой традиции, которая воспринята Россией и Центральной Азией.

Акцент на правовую культуру ислама важен ещё и потому, что общие перспективы ислама в России и Центральной Азии будут в значительной мере определяться тем, насколько его духовный и общекультурный потенциал будет востребован и включен в процесс формирования интеллектуальной и духовно-нравственной основы общества и государства. Понятно, что здесь речь идёт не о собственно религиозной стороне ислама, а о тех его рациональных достижениях, которые могут быть восприняты светской традицией. Такому критерию, прежде всего, отвечает мусульманская юриспруденция, в первую очередь, та ее сторона,

которая обращена к мирским, светским проблемам. Конечно, решение проблем, вытекающих из такого подхода, значительно сложнее и требует неизмеримо большего времени, усилий и знаний, нежели перевод зарубежных пропагандистских брошюр об исламе. Но без этого трудно ожидать кардинальных изменений в положении российского ислама, трудно войти в современную исламскую цивилизацию, избежать вульгарной политизации ислама и его использования в качестве не цели, а средства реализации интересов, весьма далеких от истинных исламских ценностей. В частности, мусульманско-правовая культура может сыграть заметную роль в достижении межнационального и межконфессионального консенсуса по принципиальным вопросам политико-правового развития России и Центральной Азии. Кроме того, обращение к мусульманско-правовым принципам и ценностям будет способствовать нейтрализации исламского экстремизма.

Альтернатива непримиримому радикализму и терроризму под флагом ислама – в распространении объективных знаний об исламе, ознакомлении с настоящей мусульманско-правовой культурой, изучении современного цивилизованного и просвещенного ислама и мусульманского права. Истинная мусульманско-правовая культура – не противник, а союзник демократических преобразований и светского государства в России и Центральной Азии. В этих странах в целях формирования адекватного восприятия ислама принципиально важно не столько объяснять его догматику и культ, добиваться гарантий прав мусульман на свободу своего вероисповедания и исполнения религиозных обязанностей, сколько раскрывать те его рациональные стороны и ценности, которые могут быть приняты всеми, отражают интересы и чаяния не только мусульман, но всего общества. А этому требованию удовлетворяет, прежде всего, та часть мусульманского права, которая регулирует мирские взаимоотношения людей (му‘амалат) на основе принципов и норм, как правило, вполне совместимых с иными правовыми системами и общечеловеческими нравственно-правовыми представлениями. Ведь такие исходные начала мусульманского права являются не только достоянием мусульман, но и вкладом в общемировую правовую практику.

<sup>1</sup> Термин “фикх” означает как доктрину мусульманского права, так и его нормы. Корни фикха (уsul ал-фикх) тесно связаны с нормативными предписаниями шари‘ата и выполняют роль источников исламских правил поведения. Одни из них считаются

***Проблема религиозности и светскости в традиционном мусульманском обществе***

---

выражающими божественное Откровение и потому священными (Коран и сунна), а другие – чисто рациональными (разработанные мусульманскими правоведами рациональные способы толкования неоднозначных предписаний Корана и сунны и решение вопросов, по которым они хранят молчание). Подробнее об этом см.: Сюкияйнен Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура (Серия «Новое в юридической науке и практике». Под редакцией акад. Б.Н. Топорнина). М., 1997.

<sup>2</sup> *Иджтихад* – (букв. «усердие», «прилежание», «настойчивость») поиск правил поведения путем рационального толкования общих постулатов или многозначных положений Корана и Сунны, на основе которого формулируется подавляющее большинство норм, регулирующих взаимоотношения людей. См. об этом: Сюкияйнен, Шариат и мусульманско-правовая культура, сс. 8-11.

**Д-р Аширбек Муминов  
(Ташкент, Узбекистан)**

### **Светское и религиозное в интерпретации 'улама' в средневековой Центральной Азии**

Изучение соотношения между светским и религиозным, основных периодов его формирования и видоизменения в различных конкретных обществах, в совокупности составляющих так называемый мусульманский мир, является актуальной проблемой. Исследование же самого процесса влияния конкретных общественно-политических событий на формирование и развитие комплекса представлений о светском и религиозном на центральноазиатском материале представляет определенный научный интерес.

В истории этого вопроса в Мавараннахре можно выделить несколько этапов. Период правления Умайядов (661-750) в Мавараннахре характеризуется наличием двойной системы власти: арабы-победители для управления местным населением сохранили доисламские династии. Поэтому борьбу за власть в Халифате местное население воспринимало как внутреннее дело самих арабов. Как известно, в это время оппозиция выступала под лозунгом: «К Книге Аллаха, сунне Его Пророка и благоугодному всем из семьи Мухаммада» (ила Китаб Аллах ва суннат набийихи ва ила-р-рида мин ал Мухаммад), что свидетельствовало о первоначально общинном характере власти в исламе<sup>1</sup>. Однако уже участники движения ал-Хариса ибн Сурайджа (734-746) в Восточном Хорасане и Мавараннахре видели в «благоугодном всем халифе» того, кто назначал бы в наместники людей добрых и достойных из местной знати<sup>2</sup>.

Этот же лозунг обеспечил успех движению Абу Муслима (747-749) и привел к власти 'Аббасидов (750-1258). Главными результатами мероприятий Абу Муслима были уничтожение высшей знати Мавараннахра (локальных доисламских правителей и их окружения), обладавшей до того времени относительной независимостью, выдвижение новой исламизированной знати, в основном, родом из Хорасана, и более интенсивная интеграция региона в процессы мусульманского мира<sup>3</sup>. Однако после вероломного убийства Абу

Муслима в 755 г. ‘Аббасиды в этом регионе, по крайней мере, до конца X в., стали непопулярными<sup>4</sup>. Теперь большинство руководителей выступлений против Халифата ‘Аббасидов связывали свое дело с именем Абу Муслима. Например, ал-Муканна‘ (776-780) объявил себя «наместником Абу Муслима» (вали Аби Муслим)<sup>5</sup>.

Дальнейшая эволюция рассматриваемого вопроса в Мавараннахре непосредственно связана, с одной стороны, с процессами формирования независимого от Халифата государственного образования и, с другой стороны, с возникновением среды местных богословов (‘улама’).

Саманиды (874-999) создали крупное независимое государство и превратили Бухару в свою столицу. Соответственно, в жизни государства возросли роль и значение новой местной управленческой и духовной элиты. В столице на разные слои местного населения сильное влияние оказывали аскеты (зуххад), ханафиты и традиционалисты (ахл ал-хадис). Аскетические группы были связаны с малообеспеченными слоями, ханафиты – больше со средними классами, *ахл ал-хадис* – с зажиточными группами населения.

Аскетические группы были наиболее древним и популярным элементом в среде богословов Мавараннахра. Они отрицательно относились к деятельности Саманидов в качестве светских правителей (амир, султан). Свои крайние точки зрения по политическим вопросам они выражали в области теологии (‘илм ал-калам). Согласно их учению, султан – насильник (джа’ир), а тот, кто совершает насилие (джаур), превращается в неверующего (кафир)<sup>6</sup>. Светское государство в условиях, когда оно теоретически не имело законодательной власти в духовной сфере, могло использовать одни группы богословов против других. Известно, что, начиная с 888-89 г., с официального разрешения в Самарканде начал действовать Мухаммад ибн Наср ал-Марвази (ум. в Самарканде в 907 г.), традиционалист-агитатор, находившийся под защитой самого Исма‘ила ас-Самани (892-907). Его сын Исма‘ил ибн Мухаммад ал-Марвази (ум. в 944-45 г.) в 930-31 г. был назначен кадием Самарканда и долго оставался на этом посту<sup>7</sup>. Саманиды в 902 г. поручили представителю конформистского крыла ханафитов Абу-л-Касиму ал-Хакиму ас-Самарканди (ум. в 953 г.) составить символ веры – «ас-Савад ал-а‘зам» с целью уничтожить «вредное влияние», главным образом, в области теологии.

В 943 г. было подавлено движение карматов-исма‘илитов, преследовавших цель основать ши‘итское государство. Начиная с этого времени, «борьба с карматством» стала для правительства выгодным средством сведения счетов со своими политическими противниками. Она же стимулировала появление учения конформистски настроенных богословов – *ахл ас-сунна ва-л-джама‘а*. В нем на первый план вышли такие положения, как верность политическому строю, государству, верноподданство; круг собственно теологических вопросов сильно сузился<sup>8</sup>. Это привело сначала к застою, потом – к кризису теологии в Мавараннахре.

В этих условиях обсуждение общественно значимых проблем из области теологии перешло в область мусульманской юриспруденции (фикх). Ханафитские факихи в течение XI–XII вв. принимали деятельное участие в развитии положений ханафитского мазхаба. Шари‘ат, разработанный ими, с известными оговорками можно считать идеологией горожан, моральной и организующей силой в их пассивной и активной борьбе в обществе. А идеалом, за который они боролись, была свобода торговли и ремесленной деятельности в рамках материальных и моральных обязательств, налагаемых шари‘атом. Караханидов (999-1212) ханафиты считали «султанами земли Аллаха» (султан ард Аллах), «правителями стран Аллаха» (малик билад Аллах)<sup>9</sup>.

Монгольские завоевание и управление (1218-1370) коренным образом изменили общественно-политическую ситуацию в Мавараннахре. Главным их результатом стало снижение роли городских центров и, соответственно, значения ханафитских факихов. Росло значение кочевого населения (тюркского и тюрко-монгольского происхождения) Мавараннахра, которое впоследствии стало известно под названием «чагатаи». Следовательно, росло влияние «сельского духовенства», традиционно пользовавшегося влиянием в среде кочевников. Именно в этот период началось теоретическое обосновывание духовной практики харизматических шайхов, «сельского» духовенства, путем использования наследия суфизма классического периода. Так появилось, например, учение братства Накшбандийа. Суфии стали властителями дум населения, городского в том числе, и настоящими лидерами социально-политических действий. Опираясь на поддержку предводителей племен, глав городских общин, цеховых



корпораций, шайхи превратились в ведущую политическую силу постмонгольского центральноазиатского общества. Имушества вакф, умножившиеся многократно в эту эпоху, стали экономической базой их могущества. В разработанном ими комплексе суфийских учений важное место занимали положения жанра поучения правителей (насихат ал-мулук). Главный мотив этих поучений – духовное наставничество шайха над султаном в следовании последнего по пути Аллаха. Их вмешательство в дела государства в годы его слабости порой решало проблемы межгосударственных отношений, престолонаследия, налогообложения и т.д.

Султаны предпринимали попытки освободиться от опеки суфийских шайхов. Например, после физического устранения 'Аббасидов (1258 г.) многие ханы включили в свою титулатуру эпитет «халифат ар-Рахман». Однако главным мероприятием в этом направлении была сакрализация власти ханов. В этой области по сравнению с домонгольским периодом произошло кардинальное изменение.

Известно, что Саманиды в своей борьбе с 'улама' предприняли широко известную в ученом кругу попытку сакрализации своей власти: они объявили себя потомками Сасанидов (224-651). В этом немалую роль сыграл тот факт, что аристократы в Мавараннахре в это время себя считали потомками старой элиты (дихканов). Дихканство в качестве аристократов только в послемонгольский период уступило свое место центральноазиатским потомкам арабов-курайшитов (хваджа, саййид). О Караханидах известно, что, объявив мифического основателя династии Сатук Бугра-хана последователем Абу Насра ас-Самани, они себя считали законными преемниками власти Саманидов.

В послемонгольский период наблюдается двойственная система сакрализации власти: 1) ханская, чингизидская; 2) саййидская. В первой линии правители объявляли себя непосредственными потомками Чингиз-хана или его родственниками. Во второй линии они становятся потомками пророка Мухаммада. Во втором случае немалую роль играл тот факт, что аристократия и духовная элита в большинстве своем были из числа местных саййидов и хваджа.

Рассмотренное выше позволяет сделать вывод о том, что соотношение светского и религиозного в мусульманской Центральной Азии имеет свою специфику. Это связано, в первую

очередь, с наличием собственных традиций в области государственности и национальной культуры.

В формировании платформ в этом вопросе ведущая роль принадлежала заинтересованным сторонам – государству и среде богословов. Богословы фактически принимали светский характер власти. Это можно видеть даже из того, что при власти немусульманских правителей (кара-китаи, монголы, русский император) пятничная проповедь (хутба) богословами произносилась с именем правителя-неверного. В различных исламских учениях, разработанных несколькими группами богословов (аскеты, традиционалисты, ханафиты, суфии), давление на правительство в этом вопросе предпринималось с целью защиты социальных, экономических, политических интересов слоев населения, которые они представляли. Государство же для защиты своих интересов предпринимало различные способы влияния на среду богословов: административные меры против самых агрессивных, натравливание одной группы или клана против других, формирование своей сети религиозного обучения (мадраса). Однако главным мероприятием в этой политике была разработка своей версии сакрализации власти. При этом в расчет бралась существующая в конкретном обществе система ценностей.

Светские авторитеты были предрасположены к разделению светского и религиозного. Однако всемогущество властителей в народном сознании начало сакрализовываться. В качестве примера можно привести появление в Центральной Азии культа «Семи султанов», в числе которых фигурирует Исма‘ил ас-Самани (892-907), Махмуд ал-Газнави (998-1030) и Султан Санджар (1097-1157). Местная аристократия (дихканы) также с раннего исламского периода начала заниматься религиозными науками и в послемонгольский период волилась в состав хваджа. Широкие народные массы и их представители – ‘улама’ оставались приверженцами идеи неразрывности религии и политики.

<sup>1</sup> Грязневич П.А. К вопросу о праве на верховную власть в мусульманской общине в раннем исламе // Ислам. Религия, общество, государство. М., 1984, сс. 161-174.

<sup>2</sup> «История» ат-Табари. Избранные отрывки. Перевод с арабского В.И. Беляева. Дополнения к переводу О.Г. Большакова и А.Б. Халидова. Т., 1987, сс. 294, 297.

<sup>3</sup> Карев Ю.В. Политическая ситуация в Мавераннахре в середине VIII в. // Средняя Азия. Археология, история, культура. Материалы международной конференции, посвященной 50-летию научной деятельности Г.В. Шишкиной. М., 2000, сс. 205-218.

<sup>4</sup> Descriptio Imperii Moslemici autore Al-Moqaddasi // Bibliotheca Geographorum Arabicorum. Edidit M.J. de Goeje. Pars tertia. Editio Secunda. Lugduni Batavorum, 1906, с.

323.

<sup>5</sup> Кочнев Б.Д. Монеты Муканны // Археология и художественная культура Центральной Азии. Тезисы докладов. 2. Т., 1995, сс. 32-33.

<sup>6</sup> Ахмад б. Муса ал-Кашши. Маджму' ал-хавадис ва-н-навазил. Стамбул, библиотека Сулайманийа, фонд «Yeni Sami», рукопись № 547, л. 277<sup>6</sup>.

<sup>7</sup> Абу Хафс ан-Насафи. Китаб ал-канд фи зикр 'улама' Самарканд. Тегеран, 1999, сс. 66, 68-69.

<sup>8</sup> Сифат ас-сунна ва-л-джама'а // Мухаммад ибн Ибрахим ал-Хасири. ал-Хави фи-л-фатава. Стамбул, библиотека Сулайманийа, фонд «Nekimoglu Ali Pasa», рукопись 402, л. 252<sup>а</sup>.

<sup>9</sup> Ибрахим ибн Исма'ил ас-Саффар ал-Бухари. Рисала фиха маса'ил су'ила 'анха аш-шайх ас-Саффар фа-аджаба 'анха. Париж, Национальная библиотека Франции, фонд арабских рукописей, рукопись № 4808, л. 57<sup>6</sup>.

Д-р Сейфеддин Эршахин,  
(Анкара, Турция)<sup>1</sup>

### **Джадидистские политические партии Туркестана о светском государстве (1917-1920)**

Взаимоотношения религии и государства в мусульманских обществах менялись на протяжении веков. В новое время отношения между религией и государством стали предметом острых дискуссий в различных центрах мусульманского мира. С развалом Российской империи (февраль 1917 г.) и ослаблением русского влияния в Центральной Азии среди местной мусульманской интеллигенции началось бурное обсуждение идеи становления национальной государственности и места ислама в обществе.

В общественно-политической мысли Туркестана<sup>2</sup> существовали два основных подхода к решению проблемы взаимоотношения религии и светского государства. Первое направление представляли кадимисты-консерваторы; второе – джадидисты, главной линией которых было обновление всех сфер жизни общества. Предметом данной статьи является анализ позиций четырех основных джадидистских партий в рассматриваемом вопросе.

#### ***Шура-йи исламийа***

В апреле 1917 г. в Ташкенте джадидистами-реформистами был учрежден их первый политический орган – “Туркистан мусулман маркази шураси” (Центральный мусульманский совет Туркестана). Однако очень скоро джадидистское движение разделилось на две политические группировки: либеральными джадидистами был образован “Шура-йи исламийа” (Исламский совет) и “Улама’ джам’ийати” (Общество богословов), к которому примкнули консерваторы-кадимисты под руководством Сер-‘Али Лапина<sup>3</sup>.

17-26 апреля 1917 г. “Шура-йи исламийа” созвал конгресс (Туркистан мусулманлари биринчи курултайи) для обсуждения будущей судьбы Туркестана. Было решено, что “новым типом правления будет республиканский – народная республика”<sup>4</sup>. Также было выдвинуто требование создания демократической и федералистской конституции, согласно которой все народы

Туркестана наделялись равными правами.

Со своей стороны и “Улама’ джам’ийати” предложило свое видение будущего Туркестана. Позиция этого общества была изложена в газете «Туркестанский курьер» от 11 ноября 1917 г.: «Туркестанская Федеративная Республика имеет свой парламент. Законодательная деятельность парламента осуществляется в соответствии с конституцией России и шари’атом. Кроме того, в Ташкенте будет создан законодательный орган “Махкама-йи шар’ийа” (Шари’атский суд), который возглавит шайх ал-ислам; его члены будут избираться народом на пятилетний срок»<sup>5</sup>.

По всей видимости, руководители “Улама’ джам’ийати” предлагали создание федеративного государства, которое бы руководствовалось нормами конституции и мусульманского права (фикх).

В то время, как “Шура-йи исламийа” выступал за создание в Туркестане автономной республики, члены “Улама’ джам’ийати” допускали возможность создания автономии исключительно в соответствии с нормами мусульманского права.

Развитие общей политической ситуации в государстве побудило различные политические движения к поиску компромисса. Так, на IV Конгрессе туркестанских мусульман, созванном в г. Коканде в ноябре 1917 г., было объявлено о создании союза политических сил в Туркестане<sup>6</sup>. Обе вышеназванные партии заняли общую позицию, выступив против Ташкентского совета и поддержав попытку создания независимого мусульманского правительства в Коканде.

### ***“Турк адами марказийат партияси”***

Одной из главных политических партий Туркестана в первые годы после большевистской революции была централистская “Турк адами марказийат партияси” (Федералистская партия тюркского человека - ФПТЧ)<sup>7</sup>. Позиция ФПТЧ по рассматриваемому вопросу была изложена в ее программе «Марам-нама»<sup>8</sup>. В разделе программы, касающемся религии, содержатся следующие положения:

«Для наблюдения за религиозными делами учреждаются центральный “Махкама-йи шар’ийа”, его областные отделения, а также кадийаты в каждом городе и деревне.

Для решения религиозных проблем мусульман России, независимо от их национальности и мазхаба, учреждается

“Хай’ат-и динийа” (Духовное управление) под руководством шайх ал-ислама, состоящее из представителей всех мусульманских общин и народов. В управление могут войти также представители нетюркских народов.

Число избираемых депутатов определяется пропорционально численности мусульманского населения каждой территориально-административной единицы»<sup>9</sup>.

В программе партии отразились надежды членов ФПТЧ на тюркское и исламское единство в России. Предполагалось создать “Всероссийский тюркский совет по национальным и культурным делам” и “Всероссийское мусульманское духовное управление” под руководством шайх ал-ислама<sup>10</sup>.

В «Марам-нама» провозглашались равенство всех граждан перед законом, независимо от их вероисповедания, свобода совести и равенство всех религий<sup>11</sup>. Вместе с тем, в программе содержались достаточно противоречивые положения, касающиеся шари’ата. Например, подчеркивалось, что суды должны подчиняться в равной мере гражданскому закону и шари’ату<sup>12</sup>. Гарантируя равные избирательные права всем гражданам, отмечалось, что для мусульманских женщин такое право дополнительно обуславливается нормами «шари’атского закона»<sup>13</sup>. В заключение в «Марам-нама» заявлялось, что в осуществлении поставленных целей члены партии опираются на Аллаха и своих соотечественников-мусульман. В конце документа прилагался список его 14 авторов, среди которых были и религиозные деятели<sup>14</sup>. Допуская использование шари’ата в качестве одного из правовых источников, в «Марам-нама» предлагалось создание в Туркестане демократического и светского государства<sup>15</sup>.

### *“Туркистан сусийалистлар тудаси – Эрк”*

“Туркистан сусийалистлар тудаси – Эрк” (Партия туркестанских социалистов - Свобода)<sup>16</sup> была создана в 1919 г. Партия стояла на позиции разделения светского и религиозного. Она выступала за свободу совести и считала, что государство гарантирует свободу отправления культа, сохранение общественного порядка и запрещает любую религиозную пропаганду, которая может быть использована в политических целях и стать «оружием в руках внутренних или внешних врагов прогресса и национальной независимости Туркестана»<sup>17</sup>.

Можно заметить, что вышеуказанные принципы следовали букве и духу большевистского декрета «О разделении церкви и государства» 1918 г.<sup>18</sup>

### **“Йаш бухараликлар”**

Тайное общество “Йаш бухараликлар” (Младобухарцы) было основано в Бухаре в 1909 г. группой радикально настроенных мусульманских интеллектуалов<sup>19</sup>. Идеология и политическая программа “Йаш бухараликлар” были сформулированы недостаточно четко. Это была скорее пантюкистская организация, являвшаяся своего рода ответвлением татарского реформизма и младотурецкой идеологии с радикально-революционной направленностью. Влияние русского социализма, по крайней мере, вначале, было слабым.

В 1917 г. “Йаш бухараликлар” обнародовали свою программу реформ. Из нее становится ясно, что они рассматривали ислам как официальную религию, а шари‘ат – один из правовых источников<sup>20</sup>. В решении многих правовых вопросов они признавали приоритет традиционных исламских судов (кадийатов).

После прихода “Йаш бухараликлар” к власти в Бухаре (1920 г.) была принята конституция Бухарской Народной Советской республики, в которой провозглашалась приверженность исламским принципам. Например, статья 26 конституции гласила о том, что «ни один закон республики не может противоречить фундаментальным принципам ислама»<sup>21</sup>.

Рассматривая основные подходы туркестанских джадидистов к решению проблемы взаимоотношения ислама и государства, нужно отметить, в первую очередь, фактор внешнего влияния. На формирование идеологии джадидистов серьезное воздействие оказали как российские мусульмане (волжские, крымские татары и азербайджанцы), так и другие народы мусульманского мира. Местное официальное духовенство утверждало идею нераздельности духовной и светской власти. Население полагало, что традиционное мусульманское государство призвано сохранять приоритет шари‘ата в общественных и гражданских делах и быть стражем общественного порядка и образа поведения, предписываемого исламом всем верующим. На практике, тем не менее, произошло разделение между светской властью (султан) и властью духовной

(официальные религиозные должностные лица и авторитеты).

Обобщая вышесказанное, можно заключить, что среди реформаторов-джадидистов существовали два основных подхода к решению вопроса о соотношении светского и религиозного в обществе. “Турк адами марказийат партияси” и “Туркистан сусийалистлар тудаси – Эрк” предлагали развитие государства по пути секуляризма, а “Шура-йи исламийа” и “Йаш бухараликлар” не имели четкой и однозначной точки зрения по данному вопросу. Однако последние предприняли попытку реформирования общественно-политического устройства государства. Предложенная ими социально-политическая модель развития являлась принципиально новой для мусульманского мира. В наиболее полном виде она осуществилась на практике в Турции в 1920-х гг.

<sup>1</sup> Автором статьи проведен ряд исследований по исламу в странах Центральной Азии в новое и новейшее время: Ersahin S. *Turkistan'da Islam ve Muslumanlar-Sovyet Donemi*. Ankara, 1999.

<sup>2</sup> Здесь под Туркестаном подразумеваются территории Туркестанского генерал-губернаторства и бывших протекторатов Российской империи – Бухарского и Хивинского ханств.

<sup>3</sup> Benningsen A., Wimbush S. E. *Muslim National Communism in the Soviet Union. A Revolutionary Strategy for the Colonial World*. Chicago, 1979, p. 221; Аъзамхўгаев С. ШҒро-и исломия // *Фан ва турмуш*, 5-6 (1992), с. 18-19.

<sup>4</sup> Файзи Ғ. Уктийабр иніилаби кунлариди уламалар // *Худасизлар*, № 10 (1929), с. 14-15.

<sup>5</sup> Содііов Ғ. Гурриятдан мухториятгача // *Фан ва турмуш*, № 3 (1991), с. 10.

<sup>6</sup> Komatsu H. *The Program of Turkic Federalist Party in Turkistan (1917)* // *Central Asia Reader. The Rediscovery of History*. Paksoy H. B. (ред.). London, 1994, p. 118.

<sup>7</sup> Ҷуломов Я.Ҷ. ва бошіалар. *Ўзбекистон ССР тарихи*. Т., 1958, с. 510; Ражабова Р.В. ва бошіалар. *Ўзбекистон тарихи*. Т., 1994, с. 19.

<sup>8</sup> Туркистан халі жумҳурияти, “Турк адами марказийат (федералист) фиріасининг Марам-намаси” была впервые принята 23 августа 1917 г., опубликована в виде брошюры в Ташкенте и переиздана на кириллице Ахмад-джаном Мадаминовым и Саидом Мурадом в журнале “Фан ва турмуш”, № 7 (1990), сс. 6-8. См. перевод и анализ этого документа: Komatsu H. *The Program...*, pp. 117-126.

<sup>9</sup> Марам-нама, с. 7; Komatsu H. *The Program...*, p. 123.

<sup>10</sup> На встрече в марте 1906 г. в Ташкенте мусульмане также потребовали предоставления религиозной свободы и, кроме того, создания религиозной мусульманской администрации (Мусулман дини идараси). D’Encausse H.C. *Islam and the Russian Empire. Reform and Revolution in Central Asia*. London, p. 77.

<sup>11</sup> Марам-нама, с. 7; Komatsu H. *The Program...*, p. 123.

<sup>12</sup> Марам-нама, с. 7; Komatsu H. *The Program...*, p. 125.

<sup>13</sup> Марам-нама, с. 7; Komatsu H. *The Program...*, p. 122.

<sup>14</sup> Это – Мулла Камал ад-Дин Кади-дамулла, Рахман-бирди угли из Коканда, Мулла Мухйи-д-Дин Махдум А‘лам, Мулла Мухаммад из Андижана, Мулла Баки Ахунд, Дамулла ‘Адил-бай угли из Андижана, Мулла Нур ад-Дин А‘лам Йулдаш-хваджа Ишан угли из Андижана, Мунаввар кари ‘Абд ар-Рашид-хан угли из Ташкента, Мулла Махмуд-хваджа



Бихбуди – муфти Самарканда, Мухаммад-Амин Афанди-зада – ‘улама’ с Кавказа, Мулла Мир ‘Абд Алла, Мулла Шах-Мирза Ахунд угли – талаба из Ташкента. Их имена можно найти в списках руководителей двух оппозиционных политических групп, а также видных национальных лидеров в Туркестане. Марам-нама, с. 7.

<sup>15</sup> Марам-нама, с. 7; Komatsu H. The Program..., p. 123.

<sup>16</sup> Идея создания такой партии возникла весной 1919 г. В ноябре того же года мусульманские лидеры из Ташкента, Бухары, Казахстана и Башкирии провели встречу в Москве и решили объединить свои усилия для создания мусульманской социалистической партии. Была разработана программа партии, состоявшая из 12 пунктов. Весной 1920 г., когда стало очевидным, что РКП (б) не потерпит существования мусульманской социалистической партии как независимого члена Коминтерна, эти же лидеры решили создать свою партию, независимую от РКП (б) и Коминтерна. На конгрессе в Баку в сентябре 1920 г. они создали устав партии. Сейчас можно с точностью идентифицировать имена только трех основоположников подпольной группы: Заки Валиди (Тоган) из Башкирии, ‘Абд ал-Хамид ‘Арипов из Бухары и Джанузакон из Туркестана. Возможно, что среди основоположников партии были также казахские лидеры Ахмад Бай-Турсун и Букейханов и узбеки Файзулла Ходжаев и ‘Усман Ходжаев. 7-10 января 1921 г. в Бухаре было решено изменить название партии на “Туркистан сусийалистлар тудаси” (Партия туркестанских социалистов). В апреле 1920 г. в Бухаре был проведен тайный съезд партии, в ходе которого программа была сокращена до 9 пунктов. В начале 1926 г. партия была переименована в “Туркистан сусийалистлар Эрк фиркаси” (Туркестанская социалистическая партия Эрк). Zeki Velidi Togan. Bugunki Turkili Turkistan ve Yakin Tarihi, Istanbul, 1982, pp. 413-414; Bennigsen, Wimbush. Muslim National Communism..., pp. 166-167, 215-216; d’Encausse. Islam and the Russian Empire..., p. 181.

<sup>17</sup> Zeki Velidi Togan. Bugunki Turkili Turkistan, pp. 410-414; Togan. Hatiralari. Istanbul, 1969, p. 372; Bennigsen, Wimbush. The Program of the ERK Party, Appendix E // Muslim National Communism, p. 176.

<sup>18</sup> Ersahin, Turkistan’da Islam, Ankara, 1999, pp. 134-140.

<sup>19</sup> Некоторые из его лидеров получили образование в Стамбуле. Среди руководителей организации фигурировали ‘Абд ар-Ра’уф Фитрат, ‘Абд ал-Кадир Мухиддинов, Файзулла Ходжаев, Акмал Икрамов, Махмуд-хваджа Бихбуди, Мунаввар кари и др. В марте 1918 г. „Йаш бухараликлар“ попытались захватить власть в Бухаре с помощью советских войск, которые наступали из Ташкента. Эта попытка потерпела провал, и „Йаш бухараликлар“ были вынуждены бежать из пределов Бухарского ханства в Ташкент. Вторая попытка, организованная в мае 1920 г., увенчалась успехом. Красная армия взяла Бухару, и „Йаш бухараликлар“ сформировали первое правительство Бухарской Народной Советской республики. В 1923 г. многие „Йаш бухараликлар“ вступили в Коммунистическую партию.

<sup>20</sup> В программе, в частности, говорилось: «Человек, обладающий глубокими знаниями комментариев (шарх) и законов шари‘ата, назначается в Бухаре верховным судьей (кадий калан). Он выполняет функции министра юстиции. Министр не может управлять делами самостоятельно. Бухара будет разделена на два или три юридических субъекта. Министр юстиции назначает судей (кадиев) на уровне провинций (курган), регионов (илбеклик) и округов (туман). Судья вместе с двумя помощниками – муфтиями формируют суд, решающий споры и конфликты среди населения. Учреждается также верховная судебная инстанция (истинаф). Программа реформ для Бухары. Составлена партией „Йаш бухараликлар“. См. Приложение 4 // d’Encausse, Islam and the Russian Empire..., pp. 199-206.

<sup>21</sup> D’Encausse, Islam and the Russian Empire.

**Д-р Хала Мустафа  
(Каир, Египет)<sup>1</sup>**

**Политический ислам:  
некоторые замечания к вопросу  
об исламской политической модели**

Феномен политического ислама или, другими словами, движение исламского политического обновления имеет целый ряд социально-политических и интеллектуальных аспектов, которые требуют выявления, исследования и анализа. Движение сформировалось в результате деятельности группировок, появившихся в Египте в конце 20-х гг. прошлого века. Первоначально оно было представлено движением Братьев-мусульман, затем к нему примкнули другие группировки, выступившие в конце 60-х гг. под названием “ал-Джихад” или “Исламская группа”, а также прочие малые диссидентские и независимые организации.

Предлагаемая статья содержит несколько наблюдений по отдельным вопросам, способствующих пониманию этого сложного феномена. Они касаются следующих моментов:

- социальные корни современного исламского политического движения, в основном, с точки зрения египетского опыта;
- влияние иранской модели на идеологию этого движения;
- отношение исламских политических группировок к вопросу о демократии в мусульманском мире.

Общеизвестно, что средний класс, по сути, создал современную историю Египта и сформировал различные интеллектуальные направления, организации, партии и политические движения – от самых либеральных до самых левых, в том числе и так называемое движение «гнева», «политического отказа» и «насилия». Они контролировали жизнь Египта на протяжении долгих лет.

Рассматривая политическую историю египетского среднего класса, необходимо указать на несколько важных фактов. Главным из них является то, что средний класс долгое время находился в состоянии нестабильности, так как был вовлечен в непрерывное социальное движение. Его центральными проблемами были, в

основном, вопросы современного образования, профессионального роста и улучшения стандартов жизни. Характерно, что чем более легальными были методы социальной борьбы, тем большую стабильность ощущал средний класс. Он становился способным выходить на все уровни социально-политической жизни. И наоборот, чем менее легальными становились эти методы, тем более тормозилось социальное движение и тем сильнее средний класс ощущал недовольство и депрессию. Время от времени он выплескивал свои чувства в форме движений сопротивления, восстаний, а иногда и в форме открытого насилия и террора. Это характерно для политического поведения всех радикальных исламских группировок, какую бы организационную иерархию они не имели.

Незвизрая на трудности и кризисы, переживаемые средним классом, он остается главным стержнем стабильности в обществе. Однако порой он же и бросает вызов стабильности, как это было, например, в конце 60-х гг., когда из представителей египетского среднего класса вышло мощное движение, восставшее против существовавшей политической системы после военного поражения 1967 г.

Средний класс был социальной базой таких популистских движений, как насеровское, ба'систское и другие арабские националистические течения 50-60-х гг. В 70-х гг. представители среднего класса встали во главе экстремистских движений, прибегавших к методам насилия.

Исламский политический проект (Political Islamic project) также нашел поддержку средних социальных слоев во многих мусульманских обществах, в том числе, египетском и иранском.

Иранская революционная исламская модель (Iranian revolutionary Islamic model) – одна из форм исламского политического проекта, выдвинутая в качестве альтернативы политической системе шахского Ирана. Эта модель осуществляется в Иране уже более двадцати лет, однако даже среди иранских политических сил нет ясности в ее понимании. За прошедший после революции период вскрылись существенные расхождения между позициями правящих кругов Ирана и оппозиционных сил.

Модель Ирана, несмотря на свое ши'итское происхождение, оказала заметное влияние не на одно поколение представителей исламского политического движения во всем мире, и особенно на радикальные группировки. Иранская революция 1979 г. стала

поворотным моментом в их политическом курсе. Иранская система смогла создать модель, которая вышла за рамки ши'итского учения. Это не религиозная модель в ее обычном понимании, а скорее модель социально-политическая, в которой ислам используется в качестве революционной идеологии. Многими исследователями она оценивается как политическая утопия, выдвинутая для восполнения утраты справедливости в обществе и замены политики вестернизации.

Эта модель нашла поддержку в тех слоях среднего класса в мусульманских обществах, которые испытывают на себе отрицательные последствия модернизации своих стран. Действительно, большинство мусульманских стран, вставших на путь модернизации, столкнулись с серьезными социально-экономическими, политическими и духовно-нравственными проблемами. Например, усилились имущественное расслоение общества и противоречия между селом и городом. Отрицательные последствия перемен главным образом затронули интересы среднего класса. В связи с этим, на первый план начали выходить экстремистские политические организации и группировки, привлекающие в свои ряды представителей средних социальных слоев.

Для исламских политических группировок в арабском мире привлекательность иранской революционной модели состоит в ее способности мобилизовать и активизировать факторы недовольства в обществе.

Отличительной особенностью революционной исламской модели является принцип «вилаят ал-факих»<sup>2</sup>. Политическая полемика, развернувшаяся в Тегеране, вынесла на поверхность противоречия в понимании этого принципа. В эту полемику вступили не только иранские правящие круги, но и либеральные политические течения и различные социальные группы. Споры и разногласия охватили даже религиозных лидеров.

Перемены в Иране со всеми вытекающими из них последствиями означают существенный пересмотр привычного имиджа исламского политического проекта. Это доказывает невозможность воплощения в жизнь идеи создания какой-либо безупречной системы, основанной на теократическом принципе. Попытки реализации идеи исламского правления показывают, что она не содержит никаких гарантий для создания идеального строя.

Иранский опыт реализации исламской модели подтверждает, что призывы радикальных исламских группировок к созданию

утопического исламского государства бесплодны. Практический опыт убеждает, что эти группировки не способны взять на себя созидательную роль в обществе. Они не в состоянии предложить эффективную политическую альтернативу или полноценную модель государственного строительства и общественного развития. Они не обладают достаточными силами для того, чтобы способствовать достижению подлинной государственной независимости. Не дают они и каких-либо гарантий создания свободного и справедливого гражданского общества. Их способность к разрушению и насилию отнюдь не говорит о способности к созиданию.

По отношению к демократии существуют два основных направления внутри исламского политического движения.

1. Сердцевиной политических убеждений исламских экстремистских течений, использующих методы насилия, является позиция абсолютного неприятия демократии. Экстремистские течения не признают демократической концепции в целом, считая ее интеллектуальным продуктом Запада. Они отказываются признавать легитимность существующих государственных систем и пользуются нелегальными методами борьбы с ними.

2. Второе направление внутри исламского движения, заявляя о своем формальном согласии с принципами демократической практики, проявляет в своей деятельности непоследовательность. Признавая на словах такие принципы демократии, как многопартийность, всеобщие выборы, свобода слова, оно в то же время не соглашается с принципами равноправия вероисповеданий, толерантности, подлинного плюрализма и открытости общества.

Убеждение его сторонников в нераздельности политики и религии, а также в исключительной роли исламской религии во всех сферах общественной жизни мешает полному восприятию ими демократии. Основой для установления принципов и правил демократической практики было урегулирование конфликта между религией и политикой, а также определение концепции, разграничивающей роль и сферу действия каждой из них. Свобода вероисповедания и отправления культа является важным правом, которое гарантировано во всех демократических системах и закреплено в Международной декларации о правах человека. Демократическая концепция призвана, с одной стороны, оградить религию от попыток ее использования в политических целях и, с другой стороны, защитить ее от обвинений в фанатизме и косности.

Существует и объединяющий аспект в позициях исламских политических движений в отношении социально-политического устройства общества. В нем главным вопросом остается идея халифата. Она выражается в отказе признавать принцип «нация есть источник власти» и в призыве к отмене современных гражданских законов и законодательных систем. С их точки зрения, они должны быть заменены шари'атом, причем, в их собственном видении и интерпретации. Данная идея предполагает отказ от плюрализма, если он не представлен в рамках религиозного унитаризма. Однако практический опыт убеждает в том, что унитаризм не способен привести к согласию в обществе, уменьшению числа кровавых конфликтов и преодолению раскола между различными течениями и группировками внутри самого исламского политического движения. В пример можно привести конфликты и гражданские войны, которые имеют место в Афганистане и Алжире.

В заключение можно констатировать, что в исламском движении не преодолено противоречие между формальным признанием демократии и неспособностью на деле понять и принять общедемократические идеи, принципы и правила.

Реальность свидетельствует о том, что демократия несовместима с тоталитарными идеями об установлении теократии и религиозного унитаризма, а также с навязыванием своих принципов и образа жизни всему гражданскому обществу.

Демократические преобразования в мусульманском мире вызывают много споров и разногласий в традиционных обществах. Как реакция на этот процесс происходит рост исламских политических движений. Для них пришло время формирования нового мышления, главными атрибутами которого должны стать толерантность, открытость и плюрализм.

<sup>1</sup> Автор статьи является главным редактором египетского журнала «Democracy review», проводит исследования в Центре политических и стратегических исследований «ал-Ахрам» (Каир, Египет).

<sup>2</sup> Согласно ст. 5 Конституции Исламской Республики Иран, «в эпоху отсутствия скрытого имама управление делами и руководство мусульманской общиной в Исламской Республике Иран лежит на том факихе – справедливом, благочестивом, просвещенном в соответствии с требованиями времени, смелом и мудром, – которого большинство народа признает и приемлет как своего руководителя...».

### **III. ПОИСК РАЦИОНАЛЬНОГО СООТНОШЕНИЯ МЕЖДУ РЕЛИГИОЗНОСТЬЮ И СВЕТСКОСТЬЮ В ПОСТСОВЕТСКИХ МУСУЛЬМАНСКИХ ГОСУДАРСТВАХ**

**Проф., д-р Ширин Акинер  
(Лондон, Великобритания)<sup>1</sup>**

#### **Ислам в постсоветской Центральной Азии**

##### *Постсоветский ислам*

После обретения независимости центральноазиатскими государствами в конце 1991 г. в самом регионе и за рубежом высказывалось много предположений о возможном воздействии «исламского фактора» на их политическую и общественную жизнь. Вспышка гражданской войны в Таджикистане в 1992 г. для многих была бесспорным доказательством того, что в регионе началась волна безудержного «исламского фундаментализма». Оппозиционные таджикские группировки характеризовались как «исламисты» и «неокоммунисты», а конфликт изображался как религиозная война. Однако по мере развития ситуации перед аналитиками представала все более сложная картина. Ислам, безусловно, был важным фактором, но отнюдь не единственной причиной конфликта. Скорее, это был фактор, усугублявший положение в ходе борьбы за власть, которая началась между различными региональными группировками, как только ослабло давление Москвы<sup>2</sup>. Несмотря на опасения, что конфликт «перельется» за пределы страны, опыт Таджикистана в других государствах не повторился.

Тем не менее, все еще широко распространена теория о том, что «исламский фактор» является ключевым в политике стран Центральной Азии. Но любой серьезной дискуссии по этому вопросу сильно мешает тот факт, что в распоряжении имеется очень мало конкретной информации. Изредка проводимые

полевые исследования основываются на относительно небольшом объеме материала. Страны региона имеют очень много различий в своем историческом опыте, связанном с исламом, как и в современном уровне социально-экономического развития, например, по таким показателям, как степень урбанизации, темпы демографического роста, уровень образования, географическая мобильность и этнический состав. Соответственно, было бы ошибочным одним махом делать какие-либо обобщения, основываясь на таком узком круге сведений.

Положение осложняется еще и тем, что исследователи, работающие в одной области и изучающие примерно один и тот же период времени, часто приходят к весьма разным заключениям. Из-за этих проблем практически невозможно дать всеохватывающий обзор ситуации. Тем не менее, можно определить некоторые общие тенденции, хотя они и различаются по своему масштабу и интенсивности в разных странах региона и даже в разных районах одной страны. Они представляют собой эволюцию тех тенденций, которые появились в 1980-х гг., но приобрели более напряженный характер и сегментированную форму. Эти тенденции разделяются на три основные категории, которые можно определить как: «традиционный ислам», «ислам, поддерживаемый государством» и «радикальный ислам».

Термин «традиционный ислам» используется здесь для описания консервативного, повсеместно достаточно пассивного отношения к религии, которое все еще характерно для подавляющего большинства мусульман Центральной Азии. Многие наблюдатели, в том числе зарубежные мусульманские, согласятся с тем, что ислам в Центральной Азии по-прежнему воспринимается скорее как часть этнической идентификации, чем как религиозная принадлежность. В людях сильно чувство долга, призывающее их «сохранять традиции предков». Оно может выражаться по-разному, в зависимости от степени религиозности. Для немногих это включает в себя строгое соблюдение всех предписанных исламом ритуалов. Другие склонны утверждать свою исламскую идентичность в поверхностной, скорее даже символической, форме. Кроме того, в людях сохраняется сильная преданность народным традициям, которые считаются исламскими, но противоречат ортодоксальному учению. Какой бы ни была степень или форма активного участия людей в религиозной жизни, самой сильной



тенденцией остается сохранение традиционной религиозности, а не стремление к просвещению или более глубокому пониманию веры.

Эта ситуация, возможно, меняется, хотя и медленно. Сразу после обретения независимости в Центральной Азии с энтузиазмом начали строиться мечети. В Кыргызстане, например, в 1987 г. были открыты для богослужения только 34 мечети, но в 1994 г. их число возросло до 1000; в Узбекистане за тот же период времени количество мечетей увеличилось с 87 до 3000<sup>3</sup>. Такое же явление наблюдалось и в других центральноазиатских странах. Кроме того, в них открылось много мусульманских школ, медресе и курсов для детей и взрослых по обучению арабскому языку, Корану и соответствующим религиозным предметам.

Благодаря близости мест богослужения люди стали регулярно посещать их, и в начале 1990-х гг. число прихожан быстро росло. Однако примерно к 1994 г. этот интерес потерял свою новизну, и во всем регионе наблюдалось заметное сокращение числа людей, посещающих мечети. Но в последнее время их количество, кажется, постепенно восстанавливается, особенно на юге региона. Некоторые исследователи утверждают, что это происходит в основном в селах, среди мужской части населения в возрасте от 17 до 25 лет. Другие настаивают на том, что эта тенденция более типична для людей, занимающихся торговлей и бизнесом в городской среде, то есть относящихся к классу предпринимателей. Говорят, что студенты университетов тоже проявляют интерес к религии<sup>4</sup>. Подтвержденных статистических данных по этому вопросу нет, поэтому невозможно судить о том, насколько сильна или широко распространена эта тенденция, но можно не сомневаться в том, что какие-то сдвиги в этом направлении происходят.

### ***Ислам, поддерживаемый государством***

Ислам, поддерживаемый государством в постсоветской Центральной Азии, это продолжение попыток поставить религию на службу потребностям государства. Эти попытки замечались в официальной политике в области ислама в конце 1980-х гг. В настоящее время в конституциях всех центральноазиатских стран содержится принцип отделения религии от государства. Но во всем регионе ислам поднят до уровня, сравнимого со статусом государственной идеологии.

Этому, по-видимому, способствовало убеждение в том, что без настоятельных мер по заполнению идеологического вакуума, оставшегося после дискредитировавшего себя марксизма-ленинизма, могла бы возникнуть анархия. Вследствие этого во всех центральноазиатских странах была начата немедленная кампания, подчеркивавшая роль ислама как неотъемлемой части национального наследия, а также нравственно-этического фундамента национальной государственности. Эта идея распространялась как через учения мусульманского духовенства, так и заявления высшего политического руководства, передовые статьи и другие публикации в СМИ.

Со времени обретения независимости в центральноазиатских странах приняты новые законы о свободе совести и религиозных организациях. Закон, принятый в Узбекистане в 1998 г., считается самым строгим. Однако проекты поправок к законам, рассматривающиеся в настоящее время в Казахстане и Кыргызстане, предлагают принять почти такие же строгие меры. Политические партии религиозной ориентации запрещены везде, кроме Таджикистана, где в середине 1999 г. в ходе парламентских выборов была вновь легализована Исламская партия возрождения, запрещенная в 1993 г.

Форма ислама, которой сегодня отдают предпочтение государства Центральной Азии, основывается на ортодоксальном суннитском учении ханафитской школы мусульманского права. Однако сфера его применения строго ограничена. Сомнительно, например, чтобы элементы шари'ата вошли в правовые рамки этих государств.

Если при советской власти в стране существовал единый для всех мусульман региона общий административный орган (Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана, САДУМ), то в начале 1990-х гг. были созданы отдельные национальные административные управления, каждое во главе со своим муфтием<sup>5</sup>. Муфтийат осуществляет управление мусульманскими делами в стране и поддерживает формальные контакты с зарубежными мусульманами. За работой муфтийата наблюдает Комитет по делам религий, который служит «посредником» между правительством и религиозными организациями. Этот орган официально представляет интересы мусульман, а также представителей других традиционных вероисповеданий, главным образом – православного христианства и иудаизма. «Нетрадиционные» религии, такие, как

бахаизм, пятидесятники и свидетели Иеговы, воспринимаются с подозрением и имеют меньше возможностей для официального представительства. В Туркменистане муфтийат и Комитет по делам религий фактически слились в единый орган, так как председатель Комитета является заместителем муфтия, а сам муфтий – заместителем председателя Комитета.

### ***Радикальный ислам***

Третья тенденция в центральноазиатском исламе, характеризующаяся как «радикальная», охватывает слабую группировку активистов, которые хотят «очистить» ислам от искажений, внесенных в него за все время его существования. Их называют «ваххабитами». Этот термин скорее стал общим оскорбительным выражением, чем адекватным отражением содержания религиозного направления этих группировок. Очищение мусульманских органов, находящихся под государственным контролем, от радикальных элементов разрушило молчаливое согласие, существовавшее в конце советского периода между «пуританами» («ваххабитами») и официальной религиозной иерархией. Это поставило первых в очень уязвимое, изолированное положение. Их реакцией стала агрессивно антагонистическая позиция. Эта агрессивность была направлена равным образом на народные мусульманские традиции и ислам, поддерживаемый государством. Со своей стороны, официальная иерархия сейчас занимает непоколебимую позицию против радикалов. Традиционалисты, наоборот, воспринимаются с большей терпимостью. Так, со времени обретения независимости среди мусульман произошло тактическое «выравнивание», в ходе которого традиционалисты и представители государственных институтов в определенной степени приспособились друг к другу, объединенные оппозицией к радикалам.

В последние годы радикалы приобрели весьма дурную славу. Невозможно установить точное количество людей, вовлеченных в радикальные группировки, или число отдельных групп. Также невозможно проверить, какой поддержкой они пользуются в народе, но в той мере, в какой можно доверять публично высказываемым мнениям, в обществе превалирует чрезвычайно негативное отношение к ним. В прессе время от времени появляются названия некоторых из этих группировок, но

практически без какой-либо информации об их прошлом. Многие из них кажутся относительно новыми (едва ли какие-нибудь из них упоминаются в источниках до 1994 г.). Однако там, где можно проследить биографии лидеров этих группировок, а также генеалогию их идей, становится ясно, что они вышли из «ривайвалистских» кругов (из течения исламского возрождения) советской эпохи<sup>6</sup>.

Две группировки, которые в настоящее время упоминаются чаще всего, это “Хизб ат-тахрир” и “Исламское движение Узбекистана”<sup>7</sup>. Первая из них – международная организация, основанная в 1952-1953 гг. в Иерусалиме<sup>8</sup>; сейчас она активно действует в Российской Федерации и других частях СНГ. Второе движение представляет собой локальную группировку, первоначально основанную в Ферганской долине (восточный Узбекистан и прилегающие к нему районы Таджикистана и Кыргызстана). Из-за отсутствия достоверной информации невозможно установить степень их связи между собой. Поначалу они казались отдельными организациями, но есть слухи, что к концу 1990-х гг. между ними произошло некоторое сближение. “Хизб ат-тахрир”, по-видимому, является большей группой; есть сведения, что ее региональными членами являются несколько тысяч человек. Она, по-видимому, имеет довольно сильную организационную структуру, основанную на ячейках, ведет активную вербовку новых членов и программу стратегической подготовки.

### ***Проблема терроризма***

Главным географическим центром активности является Наманган, густо населенная область Узбекистана в Ферганской долине, за которой даже в советский период сохранялась репутация «бастиона ислама». Во время президентских выборов в 1991 г. в этой области прошли несколько мирных демонстраций, призывавших к установлению исламского государства. В том же году была основана организация исламских активистов под названием “Адалат” («Справедливость»), главным образом, как утверждалось, с целью борьбы против преступности. Тогда она получила некоторую поддержку со стороны властей. Однако уже спустя несколько месяцев главари этой группировки были арестованы

16 февраля 1999 г. в Ташкенте, столице Узбекистана, была

осуществлена попытка покушения на жизнь Президента И.А. Каримова. В ходе этого инцидента «исламские фундаменталисты» были обвинены в насилии. Однако в то же время обвинения в заговоре с целью убийства Президента были также предъявлены ныне проживающим за рубежом лидерам оппозиционных партий “Эрк” («Свобода») и “Бирлик” («Единство»).

Нельзя исключать вероятность того, что террористами, организовавшими атаку, двигало стремление установить в Узбекистане исламское государство.

Случаи насилия продолжают распространяться. Самое серьезное столкновение на сегодняшний день произошло летом 1999 г. В августе того года вооруженные боевики перешли границу Кыргызстана, согласно официальным источникам, с целью вторжения в Узбекистан для «установления исламского государства». Сведения о численности этой вооруженной группировки сильно разнятся, но вероятно она составляла до 500 человек. Такие же военные столкновения в том же самом районе произошли в середине 2000 г., хотя и в меньшем масштабе. Вопреки ожиданиям, в 2001 и 2002 гг. ничего подобного не повторилось.

Акция в августе 1999 г. стала исходным моментом в линии поведения террористов, которые перешли от отдельных терактов к длительной и относительно крупномасштабной операции. Нет никакой информации о том, почему подобная атака была начата именно при таком стечении обстоятельств. Очевидно, на эту акцию боевиков подтолкнуло решение таджикского правительства изгнать из страны от 700 до 1000 боевиков, которые, как предполагалось, были членами “Исламского движения Узбекистана”, с баз, основанных в Таджикистане. Это могло быть также ответом на репрессию, последовавшую после февральских взрывов в Ташкенте. Нельзя также исключать возможности того, что полевые командиры и (или) иностранные «спонсоры» решили, будто их люди достигли достаточного уровня боевой подготовки, необходимой для проведения такой операции. По некоторым сведениям, боевики были вооружены развитым современным оружием<sup>9</sup>.

### ***Внешние влияния***

Иногда утверждается, что исламское возрождение в центральноазиатских странах «вдохновляется» и поддерживается

мусульманами других стран. В этом есть доля правды. Некоторая часть финансовых средств на строительство мечетей и медресе, а также реставрацию памятников мусульманской культуры, поступает из-за рубежа, из частных источников и государственных фондов. Студенты из Центральной Азии в довольно значительном количестве (несколько сот человек в год) выезжают на учебу в такие страны, как Турция, Египет и Пакистан. Со времени обретения независимости тысячи человек из Центральной Азии совершают паломничество в Мекку, некоторые совершили хаджж по два-три раза. В начале 1990-х гг. дорожные расходы нескольких тысяч паломников покрывались за счет короля Саудовской Аравии; так же было и в 1999 г. Все центральноазиатские страны в настоящее время присоединились к Организации Исламская Конференция (ОИК), хотя они имеют и другие институциональные связи с мусульманским миром.

Главное иностранное влияние, тем не менее, исходит от миссионеров. После распада Советского Союза они хлынули в Центральную Азию из многих регионов мусульманского мира, чтобы проповедовать и открывать свои школы. Поначалу их тепло встречали. Но постепенно отношение к ним в регионе стало меняться. С одной стороны, «традиционалисты» – масса обычных верующих – возражали против того, чтобы им говорили о том, что их самые почитаемые обычаи (например, погребальные обряды) неправильны и их следует заменить более ортодоксальными ритуалами. С другой стороны, государственные власти тоже начало беспокоить то, что миссионеры призывали к выражению «независимой исламской мысли». Узбекистан первым ограничил деятельность иностранных мусульманских миссионеров. В 1992-1993 гг. из Узбекистана были высланы около 50 проповедников из Саудовской Аравии. За ними последовали и другие, и с тех пор над деятельностью зарубежных мусульманских проповедников проводится тщательный мониторинг. Такая же тенденция наблюдается и в других государствах региона.

Иностранные наблюдатели вначале ожидали, что Иран будет играть ведущую роль в новой исламизации Центральной Азии. На самом деле, иранское духовенство просто «блистало своим отсутствием» в центрально-азиатских странах. После распада Союза иранские делегации начали посещать страны Центральной Азии для того, чтобы непосредственно ознакомиться с регионом. Вскоре они поняли, что исламская революция по иранской модели – нереальный проект для Центральной Азии, в частности

из-за очень низкого уровня знаний об исламе среди преобладающей части населения, а также, что очень важно, из-за нехватки образованных, самостоятельно мыслящих 'улама'. Принадлежность иранцев к ши'итской традиции тоже ставила их в невыгодное положение. Напротив, миссионеры-сунниты проявляли активность с первых дней независимости. Самую заметную роль играли турецкие мусульмане. В процентном соотношении они составляют самую многочисленную этническую группу среди проповедников в регионе. В Кыргызстане, например, в 1999 г., согласно официальной статистике, численность турецких миссионеров составляла 55 человек, то есть одну треть всех иностранных проповедников в стране; второй по численности группой были миссионеры из Пакистана – менее 40 человек<sup>10</sup>.

Подавляющее большинство турецких миссионеров являются последователями Бади' аз-Замана Са'ида Нурси (1876-1960) и его ученика Фатх Аллаха Гюлена<sup>11</sup>. Последователи Б.Нурси открыли много школ и коммерческих предприятий во всех центральноазиатских странах. Они начали пропагандировать ислам умеренной, модернизированной формы. Их учебные программы делали упор на научных и технических дисциплинах. Однако на неформальном уровне, через контакты вне учебного плана и распространение переводов на местные языки «Рисала-йи Нур» («Послание Света»), свода вероучения Са'ида Нурси, они, по-видимому, распространяли более радикальные идеи. Возрастают опасения, что их конечной политической целью является создание исламского государства. Некоторыми они также обвиняются в том, что имеют пантюркистскую программу. Из-за подобных подозрений их газета «Заман» («Время») была запрещена в Узбекистане в 1994 г. В том же году из страны были высланы многие учителя – последователи Б.С. Нурси. Деятельность этой группы вызывает подобное беспокойство и в других центральноазиатских странах, поэтому сейчас над ней ведется более внимательное наблюдение.

Еще один путь существенного турецкого влияния – это возрождение суфизма. Такие крупные суфийские братства, как накшбандийа и кадирийа, были очень влиятельными в Центральной Азии в прошлом, но еще до советской эпохи это влияние большей частью ослабло, дойдя до уровня ишанизма (синкретическая народная форма мистицизма, концентрирующаяся вокруг местных, зачастую наследственных,

духовных лидеров)<sup>12</sup>. В XX в. эта форма религиозного культа продолжала находить своих приверженцев, но все же далеко отстояла от эзотерических доктрин и практики классического суфизма. В начале 1990-х гг. адепты из Турции начали возрождать суфизм в регионе, фокусируя свои усилия, прежде всего, на Узбекистане и Южном Казахстане. Первоначально это приветствовалось светскими властями в Узбекистане, которые выражали восхищение суфийской философией.

Но позже отношение руководства Узбекистана к этому явлению переменялось. Суфизм по-прежнему считался феноменом исторического и культурного наследия, но попытки возродить суфийские братства строго пресекались.

Опасения по поводу того, что зарубежные мусульмане разжигают религиозный экстремизм и воинственность в Центральной Азии, продолжают расти. Энтузиазм, с которым студенты направлялись на учебу в исламские учебные заведения Турции, Египта и других мусульманских стран, сейчас угас из-за опасения, что за рубежом они могут быть подвержены радикальным идеям. Первыми на эту осознанную угрозу отреагировали власти в Узбекистане, предъявив обвинение турецким исламистам в использовании этих студентов в качестве «пятой колонны». Другие государства региона тоже стали с подозрением относиться к образованию, предлагаемому зарубежными мусульманами. В октябре 2000 г. президент Н. Назарбаев издал указ об отзыве всех казахских студентов, обучающихся в исламских учебных заведениях за рубежом<sup>13</sup>.

Чтобы дать какую-либо оценку жизнеспособности исламских движений в постсоветской Центральной Азии, необходимо рассмотреть, в какой степени здесь ведется борьба идей и влияний. Конечно, центральноазиатские страны уже не изолированы от остального мира, как это было раньше. Усовершенствованные коммуникации и информационные технологии, а также возможность работать и учиться за рубежом расширяют горизонты для жителей Центральной Азии, особенно для молодого поколения. Кроме того, в регионе сейчас представлено все многообразие вероисповеданий и сект. Среди них такие организации, как основанная Ага Ханом «Сеть развития» (Aga Khan Development Network), которая через различные проекты проводит обучение мусульман-исма‘илитов (с традиционным центром в Бадахшане), а также, вне своей секты, предлагает учебные программы для более широких слоев



населения Центральной Азии. В меньшем масштабе, община ахмадия пытается обратить часть центральноазиатских мусульман в свою форму ислама, которую ортодоксальные мусульмане считают «еретической».

В регионе также много активных христианских миссионеров; многие из евангелических протестантских сект имеют хорошее финансовое обеспечение. В 1999 г. в Кыргызстане, например, находились 402 зарегистрированных христианских миссионера – почти в два раза больше, чем мусульманских; более половины из них были христианами из Кореи<sup>14</sup>. Отдельные коренные жители Центральной Азии, в особенности кыргызы и казахи, переходят в эти секты. Новые для региона верования, такие, как харе-кришнаизм, сциентология и культы различных индийских гуру, тоже привлекают к себе новых последователей. Таким образом, сегодня религиозная гетерогенность выражена в регионе более ярко, чем десять лет назад. Однако ислам в Центральной Азии это не просто религия, но и часть культурной и социальной идентичности, и поэтому на уровне масс отступничество часто воспринимается с гневом и замешательством. Власти тоже с подозрительностью относятся к иностранным проповедникам, занимающимся прозелитизмом, считая их деятельность едва ли не угрозой для национальной безопасности.

### *Более широкие тенденции*

Отношение к исламу и реакция на него в постсоветской Центральной Азии сформировались в ходе трагической истории разлома и разрыва связей. Она началась с установления царского колониального правления в XIX в., затем последовали 70 лет советской власти и интенсивной секуляризации в XX в.; кульминационный момент наступил вместе с внезапным обретением независимости на пороге XXI в. Этот опыт повлиял на сложный характер культурных и социальных трансформаций. В некотором смысле это уникальное наследие. И вместе с тем, если его рассматривать в более широком контексте мусульманского мира, оказывается, что многие дилеммы, которые стоят сегодня перед народами Центральной Азии, знакомы и другим странам. Детальное сравнение центральноазиатских государств с другими странами, имеющими преобладающую долю мусульманского населения, выходит за рамки данной статьи. Однако между ними существуют такие точки соприкосновения, которые стоит отметить.

Одной из них является контроль государства над исламскими институтами. Это общая практика для многих государств-членов ОИК. Более того, в некоторых из этих государств лидеры сознательно обращаются к исламской риторике и символике для упрочения своего строя. Использование ислама вовсе не является центральноазиатским феноменом, а широко используется в современном мусульманском мире.

Вторая схожая черта – оппозиционные существующим режимам исламские движения. Это широко распространенный феномен, и не только в ближневосточных странах, но и в Южной и Юго-Восточной Азии и Африке. В некоторых странах правительства готовы к налаживанию диалога с такими организациями (например, в Иордании и Малайзии). Но успешных примеров разделения власти в мусульманском мире очень мало. В большинстве стран ответом на оппозицию становится суровая репрессия (как в Египте и Алжире).

Третий, связанный с предыдущим, вопрос касается различных интерпретаций ислама. В спектре современной исламской мысли можно выделить два главных течения. Одно из них представлено теми, кто считает, что исламские ценности и принципы должны быть пересмотрены и приведены в соответствие с современной жизнью. Другое течение настаивает на полном и буквальном следовании предписаниям Корана и сунне Пророка. Эти течения мы называем «реформистским» и «радикальным»<sup>15</sup>.

В Центральной Азии тоже проявляются оба этих течения<sup>16</sup>. Реформистское движение, конечно, очень слабо, едва ощутимо. Главным его сторонником является Президент И.А. Каримов. Он сознает необходимость акцентировать внимание на фундаментальных ценностях ислама<sup>17</sup>. Радикальное течение придерживается той модели поведения, которая типична для радикальных мусульманских группировок во всем мире. Это поведение характеризуется отколом от общества, которое они считают упадочным и невежественным в вопросах ислама (джахилийя), ведением «праведной борьбы» (джихад) против тех, кого они считают «религиозными лицемерами» (мунафикун) и «неверующими» (кафирун, куффар).

### *Исламская литература*

Для подавляющего большинства простых людей ислам священен, непреложен и не может являться объектом

рационального исследования или дискуссий. Нет ни одного выросшего на родной почве мусульманского мыслителя, который бы изложил последовательное и ясное видение ислама. В равной мере, практически ничто не свидетельствует о существовании современной исламской мысли и в других частях мусульманского мира. Труды небольшого числа мыслителей, которых можно упомянуть, – Мухаммада Аркуна, Рашида ал-Ганнучи, Таха Хусайна, Абу-л-‘Ала’ Маудуди, Саййида Кутба, Фазлур Рахмана, Зийа’ Сардара и ‘Али Шари’ати – здесь неизвестны. По общему признанию, такие труды не доступны в библиотеках или книжных магазинах в Центральной Азии; кроме того, для многих может существовать языковой барьер, так как очень небольшое количество этой литературы (на арабском, английском, французском и персидском языках) было переведено на русский, еще меньше – на языки народов Центральной Азии. Однако стоит отметить, что даже образованные мусульмане проявляют почти абсолютное отсутствие интереса к современным дискуссиям об исламе.

Зато доступна литература, напечатанная “Хизб ат-тахрир”. Власти в Кыргызстане и Узбекистане сообщают, что в последние годы в этих странах распространялась большая партия журнала «ал-Ва‘й» («Сознание»), а также брошюры и книги, изданные “Хизб ат-тахрир”. Среди конфискованной литературной продукции – книги под такими названиями, как «Ислам низами» («Исламский порядок»), «Хизб ат-тахрир тушунчалари» («Концепции Хизб ат-тахрир»), «Сийасат ва халкаро сийасат» («Политика и международная политика»); некоторые тексты – на арабском, другие – в хорошем переводе на кыргызский или узбекский языки. Было обнаружено несколько подпольных печатных станков. Местные издания подобной литературы, как говорят, выходили тиражами до 1000 экземпляров или около того. Распространялся этот материал тайно: как правило, копии разбрасывались в общественных местах под покровом ночи или раздавались нанятыми на время случайными людьми<sup>18</sup>. Трудно судить о том, сколько такой литературы было действительно прочитано населением вообще.

### ***Заключение***

Предложенное выше краткое сравнение различных тенденций в мусульманском мире указывает на то, что даже обладая

специфическими чертами, религиозная ситуация в Центральной Азии не является уникальной. Фундаментальной проблемой для мусульман Центральной Азии, как и везде в мире, является согласование ислама с современностью – современностью, корни которой лежат в “неисламской” философии, и в которой непреодолимо господствуют достижения, потребности и амбиции западных сил<sup>19</sup>. Этот вызов сегодня становится все более актуальным из-за давления таких процессов, как глобализация экономической взаимозависимости, интернационализация концепций «хорошего управления» и вездесущее распространение поп-культуры, которая подрывает традиционные ценности. Но это далеко не новый феномен: вот уже более века мусульманские мыслители пытаются решить эту проблему. Некоторые из них старались преодолеть ощутимую слабость и отсталость мусульманских обществ, пропагандируя идею ограниченного синтеза исламских и западных норм в таких областях, как образование и право. Другие искали пути осуществления всесторонней «трансформации (мусульманской) интеллектуальной традиции»<sup>20</sup>, эквивалентной западноевропейскому историческому опыту эпохи Реформации и Просвещения.

Какие бы успехи не имел этот приспособляющийся и ассимилятивный подход, он не смог значительно улучшить условия жизни широких слоев населения мусульманских стран. В них по-прежнему существовала социально-экономическая отсталость в развитии вместе с широко распространенной бедностью, коррупцией, эксплуатацией, несправедливостью и отсутствием основных социальных служб. В середине XX в. некоторые мусульмане, разочарованные тем, что они назвали «вестоксикацией», то есть отравляющим воздействием западного влияния, начали искать выход в идеализированном, антиисторичном видении «подлинного» ислама. В то время мусульмане Центральной Азии были изолированы от влияния этой тенденции. Сейчас они сталкиваются с теми же проблемами. Но здесь этот процесс протекает более болезненно из-за того, что за время советской власти они достигли значительно более высокого уровня развития, чем большинство других стран Азии. С тех пор ухудшение жизненных стандартов легло на них мертвым грузом. Это, наряду с внезапной утратой общей идеологической системы, породило глубокое чувство дезориентации. Многие большие надежды первых лет

независимости не осуществились. Не удивительно, что в этих условиях люди хотят найти руководство, определенность и, сверх того, веру, обещающую лучшее будущее.

Многие исследователи ислама в Центральной Азии сегодня фокусируются на вопросах безопасности, связанных с появлением радикального движения: может ли оно угрожать стабильности? Не преувеличивают ли отдельные государства серьезность ситуации или, наоборот, недооценивают ее? Действительно ли возникает «дуга конфликта», простирающаяся от Китая до Черного моря? Подобные вопросы сосредоточивают внимание на отдельных событиях, но нехватка достоверной информации делает невозможной оценку значения этих событий с какой-либо степенью уверенности. Между тем, почти не делается попыток определить тенденции, лежащие не на поверхности. Но ведь именно эти тенденции формируют будущее. Хотя это и спорно, но одним из самых значительных процессов в 1990-х гг. стала усиленная политизация ислама. Это происходит не только благодаря деятельности радикальных группировок: сами государства вовлечены в борьбу за «исламскую легитимность». Из-за этого ислам оказался в центре политической сцены. Рассуждения оппозиции сейчас переметнулись в область исламской доктрины. Соответственно, практически все формы политической нелояльности сейчас относятся к категории радикально-исламских. Можно было бы предположить, что это приведет к ослаблению чисто религиозного содержания «повестки дня» оппозиции. Напротив, кажется, это содержание приобретает решающую роль. Точно так же причастность к этому преступных элементов не уменьшает пыла «праведной борьбы».

Есть и другие факторы, которые могут оказать воздействие на ход событий. Один из них – восстановление экономики. Это, несомненно, поможет смягчить некоторые из нынешних тенденций. Тем не менее, это не может случиться внезапно. Более того, если даже в экономике и произойдут улучшения, от этого получают пользу далеко не все слои населения; приведет ли это к еще большему неравенству в жизненных стандартах, к большей социальной фрагментации, это, безусловно, углубит кризис. Другой фактор, который может способствовать созданию благоприятного климата, – подготовка кадров по программам международной помощи и развития. Такие программы делают позитивный вклад в создание более открытых, толерантных обществ. Конечно, было бы преждевременным ожидать, что

результат последует в ближайшем будущем. Большинство этих программ имеют довольно маленькие масштабы, сроки и сферу охвата. Поэтому для того, чтобы их результаты достигли «критической массы» потребуется значительное время. Время также потребуется на то, чтобы люди, прошедшие подготовку по этим программам, заняли достаточно высокие посты, чтобы это позволило им влиять на политическую жизнь. Третий фактор, который может со временем способствовать созданию более благоприятных условий, это проекты по предотвращению и урегулированию конфликтов, финансируемые международными организациями. Однако они еще более ограничены по своим масштабам, чем другие программы обучения, и, кроме того, зачастую недостаточно тщательно выполняются из-за существующих проблем, таких, как препятствование со стороны чиновников и громоздких бюрократических процедур. И, что еще важнее, такие проекты не всегда хорошо продуманы и иногда обнаруживают плохое понимание их разработчиками местных условий.

Трудно избежать заключения о том, что, по крайней мере, в ближайшее время, центральноазиатские государства будут по-прежнему переживать тяжелый социальный стресс. Экономические трудности дают ход процессу демодернизации и утраты квалифицированных кадров, особенно в сельской местности (где все еще проживает большинство коренного населения). Не удивительно, что при этих обстоятельствах люди находят утешение и опору в религиозной вере. Тем не менее, важно иметь в виду масштабы этого процесса в перспективе. Большинство населения Центральной Азии проявляет пассивное и традиционалистское отношение к исламу. Они принимают руководство официального духовенства.

Радикально настроенные мусульмане все еще составляют крайнее меньшинство, как в количественном отношении, так и в смысле географического распространения. Но за последние три года они расширили свой плацдарм от первоначальной базы в Восточном Узбекистане (Ферганская долина), и теперь их присутствие заметно в приграничных районах других четырех государств региона. Процесс их распространения может продолжиться, но, тем не менее, им будет трудно склонить на свою сторону значительную массу населения. Отдельный, хотя, возможно, и связанный с предыдущим, феномен – возникновение военного элемента. В этот процесс вовлечено даже меньшее

количество людей, которые действуют в определенные периоды года в узком коридоре от афганской границы до Восточного Узбекистана. Они, безусловно, могут расширить свою деятельность, особенно благодаря доходам от транспортировки наркотиков и технической и идеологической поддержке экстремистских движений в Афганистане, Пакистане и других странах мусульманского мира. Несмотря на это, они могут встретить мощного противника в лице объединенных вооруженных сил Узбекистана и других государств Центральной Азии<sup>1</sup>. Таким образом, хотя случаи насилия могут увеличиться, маловероятно, чтобы настоящий баланс сил в обозримом будущем существенно изменился.

<sup>1</sup> Автор статьи – лектор в Королевской школе восточных и африканских исследований при Лондонском университете. Настоящая статья написана в октябре 2002 г. Некоторые ее части опубликованы: Harvard International Review, Spring 2000. Cambridge, Mass., pp. 62-64; Strasser A., Haas S., Mangott G., Heuberger V. (ред.). Zentralasien und Islam. Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 2002, S. 73-101.

<sup>2</sup> Подписание мирного договора между воюющими сторонами в Таджикистане в июне 1997 г. во многом способствовало восстановлению порядка в стране, хотя во время написания данной статьи ситуация остается нестабильной, а окончательное урегулирование конфликта еще только предстоит. См. подробнее: Politics of compromise: the Tajikistan peace process. Edited by K. Abdullaev and C. Barnes. Series: Accord 10, Conciliation Resources, London, 2001; см. также: Akiner S. Tajikistan: Disintegration or Reconciliation? London: Royal Institute for International Affairs, 2001.

<sup>3</sup> Trofimov D. Friday Mosques and their Imams in the Former Soviet Union // The Keston Journal (Religion, State and Society), vol. 24, № 2-3 (1996), pp. 193-219. К 2000 г. число мечетей в Узбекистане сократилось до 1700 (согласно сведениям, полученным от заместителя муфтия Узбекистана, Вена, 2000 г.). Однако все эти данные приблизительны и требуют осторожного обращения.

<sup>4</sup> См.: материалы дискуссий Международного симпозиума ЮНЕСКО на тему: «Культура и религия в Центральной Азии», Бишкек, 13-15 сентября 1999 г., в частности выступление Анары Табишалиевой (Институт региональных исследований, Бишкек) и Эркеайим Жоробековой (Ошский университет). См. также: Олимова С. Политический ислам и конфликт в Таджикистане // Центральная Азия и Кавказ, № 4 (5), 1999, особенно с. 136.

<sup>5</sup> В Таджикистане кабинет муфтия был закрыт в 1996 г. после убийства муфтия Фатх Аллах-хана Шариф-зада; одновременно была реорганизована работа муфтийата. Главой управления мусульман сейчас является председатель Совета ‘улама’ (в настоящее время – Кари Аман Аллах Не‘мат-зада).

<sup>6</sup> Самая известная из таких фигур – Джум‘а-бай Хаджиев, прозванный «Джум‘а Намангани» или «Таджибай». Родился в 1969 г. в Наманганской области Узбекистана, служил в советской армии в Афганистане в 1988-1989 гг., по возвращению в Узбекистан стал активным членом исламистского движения. Участвовал в гражданской войне в Таджикистане, прошел краткосрочную военную подготовку в северном Афганистане, затем в Пакистане; также посетил Саудовскую Аравию. В 1997 г. стал «главнокомандующим» так называемого «Исламского движения Узбекистана».

<sup>7</sup> Среди других групп – «Акрамийа» (по имени основателя – Акрама Йулдашева), которая также известна как «Иманчилар» («Верующие») или «Халифатчилар»

(«Сторонники халифата»), движения “Тауба” («Раскаяние») и “Ислам лашкарлари” («Воины ислама»).

<sup>8</sup> Основоположник партии – палестинец Шайх Таки ад-Дин ан-Набхани (1909-1978), который до ее разделения был судьей в шари’атском суде в Хайфе; позже он переехал в Наблус. Партия почти сразу же была запрещена. Первоначально основанная в Иордании, она вскоре привлекла в свои ряды новых членов в странах Ближнего Востока и Северной Африки.

<sup>9</sup> Из личной беседы автора с узбекскими и кыргызскими военнослужащими на конференции, проведенной в Ташкенте в мае 2000 г. под эгидой Центра Джорджа Маршалла по европейской безопасности и Министерства обороны Узбекистана.

<sup>10</sup> Из личной беседы с Н. Шадровой, заместителем председателя Государственного комитета Кыргызстана по делам религии, Бишкек, сентябрь 1999 г.

<sup>11</sup> Са’ид Нурси и Фатх Аллах Гюлен играли неоднозначную роль в турецкой политике. Они и их последователи имели тесные связи с некоторыми тюркскими политиками, но другими воспринимались с подозрением. Иногда они подвергались судебным преследованиям. Более подробно о жизни и учении Нурси см.: Mardin Sh. *The Case of Bediuzzaman Said Nursi: Religion and Social Change in Modern Turkey*. Albany: State University of New York Press, 1989.

<sup>12</sup> См. подробнее: Akiner Sh. *Islam, the State and Ethnicity in Central Asia in Historical Perspective, Religion, State and Society // The Keston Journal*, vol. 24, № 2-3, 1996, pp. 91-132, особенно с. 95.

<sup>13</sup> Согласно заявлению заместителя муфтия Казахстана Серика Ораза в прессе, в то время в Турции находились около 100 казахских студентов, в Египте – 80, в Пакистане – 15. Они были направлены на учебу под эгидой муфтийата. Кроме того, многие студенты выехали на учебу по другим, частным каналам.

<sup>14</sup> Из личной беседы с Н. Шадровой, заместителем председателя Государственного комитета Кыргызстана по делам религии, Бишкек, сентябрь 1999 г.

<sup>15</sup> В определении современных тенденций в исламе существует большая терминологическая путаница. Проведенные в этой области аналитические исследования сильно расходятся в своих заключениях. Одно из наиболее ясных исследований этого вопроса см.: Choueiri Y.M. *Islamic Fundamentalism* (revised ed.). London, Washington, 1997. Эта модель используется в данной статье. Автор определяет главные тенденции так: «Исламский реформизм... это современное движение, появившееся на свет после (идеи) европейского превосходства и экспансии», его основные действующие концепции включают в себя отказ от средневекового ислама и новую интерпретацию ислама как кодекса современных законов; «исламский радикализм... это политико-культурное движение, постулирующее качественное противоречие между западной цивилизацией и исламской религией» (указ. источник, сс. 19 и 122 соответственно). Другой подход, использующий другие терминологические категории, см.: Jansen G.H. *Militant Islam*. London, Sydney, 1979.

<sup>16</sup> Точнее, реформизм возрождается: он уже существовал Центральной Азии в зачаточной форме (движение джадидизма) в конце XIX-начале XX в., но его развитие было остановлено после укрепления советской власти.

<sup>17</sup> Его высказывания об исламе делаются в ответ на определенные события, см.: Karimov I. *Uzbekistan on the Threshold of the Twenty-First Century*. London, 1997, pp. 85-94, где он в лаконичной форме излагает свои мысли о «возрождении духовных ценностей и национального самосознания». Более показательны, возможно, его усилия по поощрению параллельного изучения светских дисциплин и ислама, как, например, в новом государственном “Ташкентском исламском университете”.

<sup>18</sup> Warning G. *Propaganda and Prozesse gegen Hizbut-Tahrir*. Erk info (e-mail distribution), 25 February 2001; Botobekov U. *Hizb at-Tahrir Challenges the Central Asia Ruling Regimes // Times of Central Asia*, vol. 3, № 9, 1 March 2001.

<sup>19</sup> Садик ал-Махди, бывший премьер-министр Судана, кратко излагает это так:



«Модернизация, свидетелями которой мы сегодня являемся, называется западной, хотя мир ислама внес свой важный вклад в ее развитие. В процессе эволюции этот феномен потерял все или почти все свои духовные и нравственные ориентиры. Сегодня, отставшие и отрешенные, мы оказались лицом к лицу с экономическим и военным гигантом с нравственными и духовными понятиями блохи. Это не совсем приятная встреча». См.: Gauhar A. (ред.). *The Challenge of Islam*. London, 1978, p. 119.

<sup>20</sup> Fazlur Rahman. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. London, Chicago, 1982.

<sup>21</sup> В узбекских и кыргызских вооруженных силах недавно прошла большая реорганизация с целью усовершенствования их боевой способности к противодействию мятежам, таким, какие произошли в 1999 и 2000 гг. Они также получили военную помощь от ряда иностранных правительств (в том числе Китая), заинтересованных в прекращении распространения воинственного исламизма.

**Винфрид Шнайдер-Детерс  
(Хайдельберг, Германия)**

**Светское государство и пробуждение ислама в  
постсоветской Центральной Азии  
(некоторые политические выводы)**

После семидесяти лет гонений ислам в бывшей советской Центральной Азии переживает период своего ренессанса. «Западные ценности» не смогли заполнить собой духовный вакуум, образовавшийся на постсоветском пространстве в результате взрывного разрушения коммунистической системы.

Правда, следует отметить, что ислам, пробуждающийся в Центральной Азии, не столько черпает свои силы в духовной традиции самого региона, сколько подпитывается идеями, проникающими на его духовно опустошенное пространство из исламского мира, от которого «российский Восток» был отрезан на протяжении жизни трех поколений.

В эпоху Средневековья мыслители из Мавараннахра, территории, лежащей «по ту сторону реки Джайхун», с точки зрения арабских завоевателей, оплодотворяли ислам своими идеями. В подтверждение этого достаточно привести хотя бы один пример, а именно учение ханафитского богослова Абу Мансура Мухаммада ибн Мухаммада ал-Матуриди из Самарканда. Теологическая концепция ал-Матуриди примиряет божественное откровение с человеческим разумом, поэтому и в наше время, когда не только в исламском, но и в христианском мире распространяются иррациональные формы религиозности, она приобретает даже еще большее значение, чем имела при жизни самого ал-Матуриди.

Под идеологическими развалинами, доставшимися региону в наследство от времен советского господства, обнаруживается и некоторая позитивная сторона этого наследия, а именно светский характер центрально-азиатских республик бывшего Советского Союза. В то время как во многих частях исламского мира после их деколонизации начался процесс формирования гибридных государств, светский характер новых независимых государств Центральной Азии был закреплен конституционно, то есть религия (ислам) была отделена от государства.

Учение, которое после распада Советского Союза и по сей день “импортируется” из исламского мира в постсоветскую Центральную Азию, несет в себе вызов светскому государству. Оно представляет собой учение о спасении, обоснованное религиозно, но, тем не менее, остающееся земным, ибо обещает установление справедливости не в потустороннем, а в этом мире. Это учение – исламизм, тоталитарная религиозно-политическая идеология, имеющая своей конечной целью упразднение светского государства и установление «исламского порядка».

В основе нарастания исламистского движения лежат не только идейные побуждения: в Центральной Азии исламизм представляет собой в первую очередь идеологическое средство в борьбе за власть. Бедность вкупе с социальной несправедливостью повышает восприимчивость традиционно верующего населения, особенно на юге региона, к идеям политического ислама. Религиозные агитаторы находят здесь благодарную аудиторию, внимающую их интерпретациям положений ислама, в которых отсутствует обещание небес как воздаяния за богобоязненную жизнь на земле, но предписывается необходимость изменения, в том числе и насильственным путем, мирских отношений. Речь, таким образом, идет о своего рода «исламской теологии освобождения».

Экономический рост и участие всего населения в справедливом распределении его благ – вот средство, которое может успешно применяться для профилактики воинствующего исламизма. Иначе говоря, в Центральной Азии эффективность политики обеспечения безопасности зависит от эффективной экономической политики. Поступательное экономическое развитие выбивает почву из-под ног религиозных экстремистов. Тем не менее, подходить к решению указанной проблемы необходимо не только с экономической, но и с «богословской» точки зрения. Борьба с воинствующим исламизмом с расчетом на устойчивый успех немислима без ответа на вопрос о том, почему террористы-исламисты находят в исламе религиозное оправдание применению насилия. Вместо того, чтобы априори постулировать гармоничность соответствия основных ценностей ислама (в их «правильном понимании») главным принципам толерантного общества, следовало бы, прежде всего, понять те доктрины ислама, которые допускают толкования, несовместимые с принципами организации общества на светских

началах и позволяющие мусульманам вставать на экстремистские позиции, поощряя их к насильственным действиям.

Путем просвещения мусульманского населения относительно сущности исламизма светское государство в состоянии снизить восприимчивость мусульман к исламистским обещаниям, которые остаются по своему содержанию мирскими, несмотря на их религиозную формулировку; государство, таким образом, может выработать у народа своеобразный идеологический иммунитет от воздействия “вируса” исламизма, в силу того, что образование является наиболее действенной формой защиты светского государства от “искушения” исламизмом.

Воинствующий, насильственный исламизм, несомненно, представляет собой серьезную угрозу светскому государству. Однако концентрация внимания исключительно на исламистском терроризме не позволяет увидеть всю скрытую опасность расшатывания светских устоев государственности в Центральной Азии ненасильственным путем. Исламистскому насилию светское государство может противопоставить насилие государственное, прибегнув для этого к полицейским, а при определенных обстоятельствах и к военным средствам, притом, что оно все же не в состоянии обеспечить полную безопасность от террористических актов. Такова уж природа терроризма вообще, и суицидального терроризма в частности, что от него не существует абсолютной защиты. В долгосрочной же перспективе в странах с преобладающим мусульманским населением более серьезный вызов светскому государству представляет собой поэтапная стратегия «умеренного» политического ислама. Градуалистский исламизм пытается через «обращение» большинства населения в свою идеологию подвигнуть его к мысли о необходимости установления «исламского порядка»; он ведет к завоеванию политической власти через упразднение светского государства путем демократического «выбора», то есть стремится, если можно так выразиться, к достижению недемократической цели демократическим путем.

Ответить на вызов, брошенный ненасильственным, мирным «демократическим» исламизмом светскому (демократическому!) государству, можно лишь с помощью духовно-интеллектуальных средств. Проблема концептуальной разработки светским государством адекватной защитной стратегии, обеспечивающей отстаивание светского принципа разделения религии и

государства силой аргументов, заключается в том, что исламизм представляет собой не просто политизированную (либо политически “инструментированную”) религию. Идеологической сутью исламизма является не что иное, как интегралистская идея единства религии и государства, веры и политики.

Религиозный базис исламизма есть фундаментализм; исламский же фундаментализм – и в этом его отличие от фундаментализма христианского – является интегралистским. Последнее предполагает не только возвращение к фундаментальным источникам мусульманской традиции и права и очищение учения ислама от «искажений», привнесенных в него на протяжении истории, но и – в политическом отношении – возврат к идеализированным временам раннего ислама, к «золотому веку» первых четырех «праведных» халифов, когда, как утверждается, идеал справедливости получил свое земное воплощение, то есть речь идет конкретно о реальном восстановлении такого единства религии и государства, какое действительно существовало во времена пророка Мухаммеда в Медине.

В своем духовно-интеллектуальном противоборстве с мусульманским интегрализмом светское государство нуждается в поддержке со стороны исламоведения. Желательным является участие в этом диспуте европейских ученых, поскольку непредвзятый взгляд исламоведов-немусульман мог бы побудить исламоведов-мусульман к пересмотру некоторых положений, доселе считавшихся неоспоримыми. Не «диалог между религиями», но диспут по вопросам ислама между учеными из Европы и Центральной Азии, равно как и из других частей исламского мира, мог бы принести немало пользы.

Эффективным фактором в познавательном-теоретическом плане может служить компаративный анализ духовной истории Запада и Востока. Современное светское государство возникло в западной - латинской - части Европы. Его идейное развитие берет свое начало в трудах Августина, чьи дуалистические воззрения коренятся в христианских представлениях о Боге и мире<sup>1</sup>. На мусульманском Востоке в основе процесса становления государственности лежала идея теократического государства, но, тем не менее, в его рамках фактически произошло разделение власти на религиозную и светскую ветви. После смерти четвертого халифа (661 г.) начался процесс дифференциации религиозных и светских сил, и впоследствии в различные

времена и в разных местах обширной исламской империи религиозность и секулярность вступали друг с другом в весьма изменчивые отношения<sup>2</sup>. Противоборство «фундаменталистов» и «секуляристов» – сил, стремящихся к воплощению идеала прошлых веков в настоящем времени, и сил, стремящихся к регулированию мирских дел, не подчиняясь слепо религиозным постулатам, – не прекращается и по сей день.

Решающее значение для взаимоотношений ислама и светского государства имеет ответ на вопрос о том, является ли «единство религии и государства» в исламе (ал-ислам – дин ва даула) его неотъемлемой составной частью, является ли данный интегралистский постулат жизненно важным для ислама. Для ответа на этот вопрос необходимо обратиться к нетрадиционной, «современной» экзегетике Корана с учетом того обстоятельства, что в настоящее время исследования по данной теме могут публиковаться без цензуры только за пределами исламского мира<sup>3</sup>.

Связующим звеном между религией и государством является право. В понимании исламистов только исключительное «применение законов шари‘ата», согласно их боевому лозунгу, может утвердить «исламский порядок». Однако даже для неспециалиста очевидно, что решительно отвергаемое исламистами различие между шари‘атом и фикхом, то есть разграничение между незыблемыми, «данными от Бога», и изменяющимися, «созданными человеком» компонентами исламского права<sup>4</sup>, имеет огромное политическое значение, поскольку на его основе возможно формирование религиозно легитимированного в глазах мусульман подхода к реформе исламского права.

Даже будучи секуляризированным, общество испытывает потребность в определенных морально-этических ориентирах, притягательное воздействие которых ощущалось бы и вне правовых рамок, установленных государством. Такие ориентиры создает нравственная сила ислама, которую центрально-азиатскому обществу надлежит обрести вновь, прежде всего для того, чтобы противодействовать натиску воинствующего исламизма. Светское государство может вновь востребовать нравственный потенциал ислама, не подвергая при этом опасности существующий светский порядок.

В рассматриваемом регионе с давней суфийской традицией возникает вопрос и том, имеет ли обновление духовного

потенциала ислама в светских государствах Центральной Азии хоть какой-то реальный шанс на успех. В этом плане многое может прояснить взгляд на возможность возрождения автохтонных исповеданий, игравших на центрально-азиатском пространстве до его советизации определенную роль, таких как суфийское братство накшбандийа с его кредо «дил ба-йар – даст ба-кар», что в вольном переводе на латынь означает «ora et labora», то есть «молись и трудись», напоминая высший поведенческий принцип христианского монашеского ордена. Будет ли возвращение к жизни духовных (суфийских) традиций Центральной Азии способствовать моральному оздоровлению общества в этом регионе?

Определение координат для “ислама-религии” в светском государстве означает поиск разумного соотношения между религиозностью и секулярностью (динийа ва ‘алманийа), что предполагает, в частности, определение светским государством границ своей религиозной толерантности по отношению к градуалистскому исламизму; духовным лидерам, в свою очередь, следует признать за светским государством право на регулирование постоянно изменяющейся мирской жизни, то есть отказаться от попыток его подчинения требованиям религиозных норм.

Если в Центральной Азии возобладает творческий подход к формированию взаимоотношений между религиозностью и секулярностью, то тогда регион сможет стать моделью для всего исламского мира. Эта часть Центральной Азии, то есть историческая область Мавараннахр, могла бы вернуть себе славу центра мусульманской учености, каковым она была в прошлом, центра, который не столько импортирует чужую идеологию, сколько производит собственные идеи. В своей недавней истории этот регион уже познал на собственном горьком опыте государственный терроризм – порождение одной из европейских тоталитарных идеологий. С другой стороны, он в равной степени воспринял – опять же, через посредство России – прогрессивные европейские идеи. В таком понимании постсоветская Центральная Азия является «Евразией» и в духовном смысле. Остается лишь пожелать, чтобы это позитивное европейское наследие, то есть секуляристская идея отделения религии от государства, отныне стало бы источником импульсов для обновления ислама, но не регрессивного “обновления” в смысле фундаменталистского возврата к давно прошедшим временам, а

прогрессивного просвещения.

Ислам в Центральной Азии это реальный фактор. Без интеграции исламских общественных ценностей и основополагающих элементов исламского права в систему государственного устройства надежная стабилизация ситуации в регионе не достижима. И, тем не менее, разделение политики и религии является важным условием развития общества, выработки в нем устойчивой способности к внутренним реформам, без которых оно останавливается в своем прогрессе и, в конечном итоге, претерпевает коллапс, что наглядно продемонстрировал развал социалистической системы. Только общество, организованное на светских началах, в состоянии надлежащим образом отреагировать на глобальные вызовы, источником которых являются протекающие в настоящее время во всем мире технические и экономические процессы – вызовы, на которые придется ответить каждой стране. Возврат к ранним временам в истории ислама, как того требуют фундаменталисты, лишает мусульманское сообщество способности к созиданию собственного будущего. Вот почему столь велика необходимость сохранения в центрально-азиатских государствах «секулярного консенсуса», то есть консенсуса в обществе относительно поддержания светского порядка в государстве.

<sup>1</sup> См. статью проф. Т. Нагеля “Развитие светского государства в латинской Европе” в настоящем сборнике.

<sup>2</sup> См. статью проф. З. Мунавварова в настоящем сборнике.

<sup>3</sup> См. статью проф. Р. Виландт в настоящем сборнике.

<sup>4</sup> См. статью проф. Г. Кремер в настоящем сборнике.



**Проф., д-р Захидулла Мунавваров  
(Ташкент, Узбекистан)**

### **Становление нового соотношения между светскостью и религиозностью в Республике Узбекистан**

Концепция отделения религии от государства изначально основана на свободомыслии и развитии светского рационалистического мышления. Но в странах мусульманского Востока, в их числе Центральной Азии, до недавнего прошлого она не рассматривалась так же целенаправленно, как это имело место на Западе в течение веков<sup>1</sup>. Эта жизненно важная научная проблема, уже несколько столетий занимающая ключевое место в общем спектре главных направлений европейской общественно-политической науки, для стран мусульманского Востока приобрела особую актуальность только на рубеже второго и третьего тысячелетия. Ее актуализация для государств мусульманского мира, вызванная, прежде всего, глобальными геополитическими изменениями, произошедшими в мире в последней четверти XX в., и начавшимся процессом построения так называемого «нового мирового порядка», в корне изменила отношение научных кругов к этой проблеме, выдвинув ее в ряд наиболее интенсивно разрабатываемых научных задач, востребованных самим временем. В основе этого факта лежит, помимо прочего, психологический эффект, вызванный геополитическими изменениями, который проявился, в частности, в активизации различных сил со своими политическими, идеологическими и иными амбициями.

Однако отсутствие специальных исследований по вопросу формирования рационального соотношения между религиозностью и светскостью в научном наследии мусульманских ученых вовсе не означает отсутствия этой проблемы в жизни традиционного общества мусульманского Востока. В действительности этот вопрос всегда занимал важное место в процессе практической организации жизнедеятельности традиционного общества, например, в Центральной Азии. Другими словами, практически во всех государствах средневековой Центральной Азии постоянно шла незримая борьба между политическими силами, отстаивавшими ограничение роли духовенства сферой духовно-нравственной жизни и морально-этических вопросов, и теми, кто вел борьбу за всеобъемлющую роль религии в организации жизни традиционного

общества<sup>2</sup>. Об этом свидетельствуют многочисленные факты из жизни государств этого региона, и даже империи, созданной Амиром Тимуром (1370-1405) в последней трети XIV в. Будучи основателем одного из могущественных централизованных государств средневековья, Амир Тимур, особенно на заре своей политической деятельности, испытывал давление духовенства в лице суфийских предводителей, пользовавшихся влиянием среди племенной, например, в одном из главных религиозных центров той эпохи - Термезе. Это, отчасти, подтолкнуло его к сознательному приближению к себе высокочтимого шайха Саййида Барака (ум. в 1403-04 г.), известного в истории как духовный наставник Амира Тимура. В источниках встречаются упоминания о том, что самые влиятельные представители духовенства безоговорочно признавали верховенство решений Сахибкирана и публично благословляли практически все его начинания, в том числе военные походы<sup>3</sup>. Этот факт можно рассматривать в качестве одного из хорошо просчитанных тактико-стратегических шагов, который способствовал снятию напряженности в отношениях между светской властью и 'улама' (духовенством), установлению рационального баланса между светскими и религиозными силами в общественно-политической жизни, а следовательно, и укреплению могущества созданного им государства.

Если проследить историю Мавараннахра в средние века и новое время, то выясняется, что в периоды, когда удавалось достичь разумного консенсуса между политическими силами, стоявшими у власти и духовенством, пользовавшимся непререкаемым авторитетом у военно-племенной знати и городской аристократии, темпы общего прогресса в государстве возрастали. Важно отметить и то, что характерным в такие периоды было, условно говоря, верховенство светских политических сил, ответственных за принятие решения по вопросам светского, или мирского, характера. Период правления Амира Тимура представляет собой один из наиболее убедительных примеров этого. Оговорка «условно» применяется здесь в том смысле, что в отношении той эпохи истории названного региона, как, впрочем, и для остальной части обширного мусульманского мира, четкое определение точных границ между властью мирской и религиозно-духовной представляется весьма затруднительным.

Когда же баланс между этими двумя составляющими нарушался и влияние духовенства на вопросы политики возрастало, наступали периоды общественно-политического хаоса, приводившие иногда

даже к физическому устранению правителей<sup>4</sup>. Об этом свидетельствует общественно-политическая обстановка, сложившаяся в регионе в конце XV-начале XVI вв., когда влияние накшбандийского суфийского братства, во главе которого стояли такие религиозные авторитеты, как Хваджа 'Убайд Аллах Ахрар (ум. в 1490 г.), Махдум-и А'зам (ум. в 1542 г.), Маулана Лутф Аллах Чусты (ум. в 1571 г.), джуйбарские хваджи (XVI-XVII вв.), на общественно-политическую жизнь достигло своего апогея. В этот период истории Центральной Азии с особой силой проявились все негативные последствия постепенного превращения ислама в религию, идеология которой определялась преимущественно духовенством. Это способствовало усилению субъективизма в интерпретации основополагающих положений ислама, их превращению в тонкий социальный механизм, чутко реагирующий на любые более или менее серьезные изменения в общественно-политической и социально-экономической жизни. Об этом можно судить и по бурному развитию в указанный период специального литературно-философского жанра, который был посвящен рекомендациям правителям по различным вопросам управления государством<sup>5</sup>.

Одной из характерных особенностей этого периода истории Мавараннахра стало усиление процесса его общественно-политической фрагментации, вызвавшей, в свою очередь, заметное усугубление социально-экономической стагнации в регионе. Разумеется, основные причины, вызвавшие этот процесс, лежали в несколько иной плоскости и были больше связаны с завоевательными походами на Мавараннахр пришлых сил, особенно, кочевых узбекских племен во главе с Мухаммадом Шайбани-ханом (1500-1510) и, позднее, иранского правителя Надир-шаха Афшара (1736-1747). Правда и то, что с конца XVIII-начала XIX в. сила внешнего фактора, игравшая дезинтегрирующую роль в общественно-политической жизни Мавараннахра, да и всей Центральной Азии, многократно возросла из-за русско-английского соперничества за этот регион и резкого усиления военно-политического экспансионизма во внешней политике русского царизма в отношении этого края. Но, все же, заметное в этот период истории усиление вмешательства духовенства в лице влиятельных шайхов и 'улама', которыми зачастую манипулировали для достижения своих целей определенные силы, в дела политики, также сыграло свою негативную роль, способствуя углублению процессов междоусобной борьбы. В XVIII в. она привела к окончательному политическому расколу Мавараннахра и

формированию на его территории трех мелких государственных образований – Бухарского, Хивинского и Кокандского ханств.

Однако, если говорить о становлении государственности на территории Центральной Азии в целом, то выясняется, что преобладающей чертой в эволюции взаимоотношений между религиозностью и светскостью в вопросах управления жизнью традиционного среднеазиатского общества, все же оставалось неуклонное возрастание роли и значимости светских политических сил и постоянное сужение сферы влияния религиозных кругов до вопросов сугубо духовно-нравственного характера. Об этом красноречиво свидетельствует тот факт, что история Мавараннахра в средние века и в более поздние периоды не знает примеров зарождения государств, которые тяготели бы к теократическим методам правления. Таким образом, не принижая роли религии, конкретно – ислама, в организации жизнедеятельности среднеазиатского общества, можно заключить, что, будучи всегда значительной, она никогда не становилась доминирующей.

Завоевание Центральной Азии Россией повлекло за собой существенное изменение места и роли ислама в общественно-политической жизни. Основная суть его сводилась к возможно максимальному вытеснению ислама из общественно-политической сферы. Этому колониальные власти добивались, главным образом, двумя способами: во-первых, игнорированием мусульманского духовенства и постепенным вытеснением его из общественной жизни, во-вторых, подрывом его материально-экономической базы. Для достижения второй цели, в частности, проводились целенаправленные широкомасштабные мероприятия, предусматривавшие сокращение вакфного имущества мусульманских учреждений. Характерным при этом было то, что в своих взаимоотношениях с мусульманским духовенством колонизаторы вели себя крайне осторожно, всячески избегали открытой конфронтации с ним.

Несколько отличным от царского времени был советский период. Его главной особенностью стало стремление минимизировать всякую роль религии в жизни общества. Это желание реализовывалось методами воинствующего атеизма, путем тотального наступления на духовенство и религиозные учреждения, отрицания положительного потенциала религии вообще. Были также отвергнуты попытки туркестанских джадидистов, призывавших к использованию воспитательного потенциала ислама. Давление на духовенство и религиозные учреждения

неуклонно росло: иллюзии, связанные с построением атеистического общества, все упорнее выдавались за реальность. Но подобная политика, естественно, не могла обеспечить искоренения религии из жизни мусульманского общества, сформировавшегося в течение веков: несмотря на то, что значительная часть 'улама' и абсолютное большинство мусульманских религиозных учреждений были физически ликвидированы и разрушены, исламский фактор не исчез из жизни общества, а изменилась лишь его роль - она становилась весьма своеобразной. Следствием такой политики стал, в частности, уход религии в подполье, где она стала превращаться в оппозиционную властям силу. Эта тенденция не ослабла даже после того, как во время Второй мировой войны, под давлением конкретных исторических обстоятельств советская власть была вынуждена дать некоторые послабления в сфере религиозной жизни, выразившиеся, например, в создании Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ, 1943-1992). Более того, подпольное движение радикально настроенной и считавшей себя оппозиционной по отношению к властям части мусульманского духовенства неуклонно набирало силу. Оно становилось опасным политическим фактором, угрожавшим дальнейшему благополучию самого правящего режима. Получившее в странах Запада название «параллельный ислам», это движение стало благодатной почвой, взрастившей радикально настроенных религиозных деятелей. С конца 1980-х гг., когда стало окончательно ясно, что процесс распада бывшего союза обрел необратимый характер, некоторые из них начали открыто претендовать на роль духовных лидеров нации. Здесь проявилось отсутствие классической иерархической структуры в исламе, создающее благоприятные условия для инициативных действий активных людей, преследующих конкретные цели. Опыт независимого развития государств Центральной Азии за последнее десятилетие подтверждает, что это выливается, в частности, в стремление некоторых сил к созданию политических партий и организаций с религиозной окраской. Они стремятся распространить свое влияние на возможно большую территорию. Степень воздействия идей, пропагандируемых такими партиями и организациями, усиливается характерными для переходного периода социально-экономическими трудностями и слабостью демократических институтов в этих странах.

Таким образом, к началу 1990-х гг. минувшего века необходимость восстановления гармонии религиозных и светских ценностей, без

всякого преувеличения, стала одним из судьбоносных факторов в жизни страны. Перед руководством Республики Узбекистан с первых дней независимости встала необходимость четкого и принципиального определения своего отношения к религии. Убедительная аргументация нового отношения государства к религии была дана Президентом И. Каримовым: «Сам факт устойчивого, на протяжении тысячелетий, существования религии, в том числе ислама, свидетельствует о том, что она имеет глубокие корни в человеческой природе, выполняет целый ряд присущих ей функций. Религия, являясь, прежде всего, сферой духовной жизни общества, группы, индивида, впитала в себя, отразила общечеловеческие нормы нравственности, превратила их в общеобязательные правила поведения, оказала существенное влияние на культуру, способствовала и способствует преодолению изолированности человека, его отчуждения от других людей»<sup>6</sup>. Задача формирования нового, отвечающего общенациональным интересам соотношения между светскими и религиозными ценностями стала одним из главных элементов содержания процесса возрождения национальных ценностей народа Узбекистана при новом построении собственной государственности. Ход и содержание этого процесса определялись совокупным влиянием целого ряда объективных и субъективных факторов. Укажем на главные из них:

– Возвращение религии ее естественной роли в духовной и общественной жизни в результате кардинального изменения отношения государства к ней. Внешним проявлением этого фактора стало резкое увеличение количества мечетей, открытие религиозных учебных заведений, оказание государственного содействия организации поездок мусульман в хаджж и 'умру, официальное признание религиозных праздников, находившихся до этого под строжайшим запретом.

– Невиданная активизация радикально настроенных религиозных деятелей и стоявших за ними националистических сил. Политизация их деятельности проявилась уже в начале 1990-х гг., когда стали возникать военизированные организации, облеченные в исламские и гуманистические маски («Ислам лашкарлари» – «Воины ислама», «'Адалат» – «Справедливость», «Адамийлик ва инсанийлик» – «Человечность и гуманность» и др.).

– Заметная активизация различных зарубежных религиозно-идеологических центров по отношению ко всей Центральной Азии, особенно, Узбекистану. Это проявилось, в частности, в попытках

Партии исламского возрождения создать свой филиал в Узбекистане и партии «Хизб ат-тахрир ал-ислами» («Партия исламского освобождения») вовлечь в сферу своей деятельности нашу страну. Можно назвать много других организаций подобного рода. Их деятельность способствовала подрыву внутривнутриполитической стабильности, возникновению межнациональной и межрелигиозной напряженности в обществе.

В условиях радикализации религиозного сознания под влиянием целенаправленной кампании определенных сил, их перехода местами к насильственным действиям, несшим террористический характер, чувствовалась острая потребность в ряде практических шагов в правовой сфере. Одним из них стало принятие в июне 1991 г. «Закона о свободе совести и религиозных организациях». Он стал первым в новейшей истории Узбекистана правовым документом, на практике обеспечившим настоящую свободу совести. Однако, развитие событий в сфере духовно-религиозной жизни в первой половине 1990-х гг., особенно усиление политизации отдельных сил, прикрывавшихся религиозными лозунгами, вызвали необходимость приведения некоторых положений этого закона в соответствие с требованиями времени. Так, в мае 1998 г. была принята новая редакция этого закона, определившая уголовную и административную ответственность за использование религии в политических целях, разжигание межнациональной и иной вражды.

Таким образом, формирование нового соотношения между религиозностью и светскостью в условиях строительства гражданского общества в Узбекистане, проходило не всегда гладко. На этом пути возникали трудности, вызванные, главным образом, целенаправленной активной деятельностью определенных сил по радикализации и политизации религиозного сознания мусульманского населения. Одним из конкретных проявлений этого стремления в последние годы XX-начале XXI в. стала активная диверсионно-пропагандистская работа «Хизб ат-тахрир ал-ислами» путем распространения листовок среди населения крупных городов страны, особенно столицы – Ташкента.

Несмотря на все попытки радикально настроенных религиозных групп, морально и материально поддерживаемых внешними источниками, определяющее значение в углубляющемся процессе формирования нового баланса между светскими и религиозными ценностями, приобрела тенденция в пользу разграничения функций по принципу, заложенному в Конституции Узбекистана: у государства – свои функции, у религии – свои<sup>7</sup>. При этом

современное узбекское общество в своем преобладающем большинстве приветствует благотворную роль религии в воспитании высоконравственного человека.

<sup>1</sup> Хотя некоторые исследователи считают, что изначально идеи свободомыслия были почерпнуты средневековой Западной Европой, жизнь которой была перенасыщена религиозностью и спиритуализмом и испытывала явный недостаток светского философского мировосприятия, именно из мусульманского мира. См., например: предисловие А. Сагадеева к русскому переводу книги: Уотт У.М. Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976, с. 16, а также само исследование: там же, сс. 43-50.

<sup>2</sup> Следует отметить, что данный аспект политической истории мусульманского мира, в т.ч. Центральной Азии, продолжает оставаться одним из наиболее малоизученных и представляет собой одну из актуальных задач для исследователей. Первые шаги на пути выполнения этой важной научной задачи уже предприняты. В некоторых работах узбекских (см., например: Бабаджанов Б.М. Политическая деятельность шейхов Накшбандийа в Мавараннахре (первая половина XVI в.): автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Т., 1996) и зарубежных ученых (см., например, статью: Laoust H. La pensйe politique d'Ibn Khaldun // *Rivue des йtudes islamiques*. № XLVIII (1980), pp. 135-153, снабженную достаточно богатой библиографией по этой теме) рассмотрены некоторые аспекты этой проблемы. Значительный вклад в изучение ее отдельных аспектов внесли русские востоковеды (см., например, сборники: Ислам. Религия, общество, государство. М., 1984; Духовенство и политическая жизнь на Ближнем Востоке в период феодализма. М., 1985; Ислам: проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985; Ислам и социальные структуры стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1990 и др.). Но они практически не касаются изучения опыта становления нового соотношения между религиозностью и светскостью в Центральной Азии и рассматривают отдельные аспекты данной проблемы применительно к странам Ближнего и Среднего Востока.

<sup>3</sup> См.: Низомиддин Шомий. Зафарнома. Т., 1996, с. 165.

<sup>4</sup> Одним из примеров этого является убийство правителя Мавараннахра Улугбека (1409-1449) рукой его старшего сына 'Абд ал-Латифа (см., например: Абу Тоғирхожа. Самария. Т., 1991, с. 25), спровоцированное, как принято считать, фанатично настроенными представителями мусульманского духовенства.

<sup>5</sup> Одним из образцов этого жанра можно считать сочинение Махдум-и А'зама Касани «Танбих ас-салатин» («Наставление правителям»).

<sup>6</sup> Каримов И. Узбекистан на пороге XXI века: угрозы безопасности, условия и гарантии прогресса. Т., 1997, сс. 34-35.

<sup>7</sup> Статья 61 Конституции Республики Узбекистан четко констатирует отделение религиозного института от государства.



**Проф., д-р Рафик Мухаметшин,  
(Казань, Россия)**

### **Ислам в постсоветском Татарстане**

«Исламский» фактор стал превращаться в значительное явление в общественно-политической жизни Татарстана с конца 1980-х гг. Первоначально это было связано не столько с возрождением самого ислама, сколько с появлением национальных общественно-политических движений, рассматривающих ислам как важнейший компонент национального самосознания, а «исламский» фактор – как необходимый атрибут борьбы за суверенитет Татарстана. В результате активной деятельности этих движений в республике появились первые религиозные организации. В 1992 г. было создано самостоятельное Духовное управление мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ) как одно из проявлений национального движения татар. 1988-1992 гг. можно назвать периодом легализации – первым этапом возрождения ислама в Татарстане.

Дальнейшее возрождение ислама и приобретение им влияния в общественно-политической жизни Татарстана можно условно разделить на несколько этапов. Они охватывают период 1992-1998 гг., в течение которого в Татарстане происходила усиленная институционализация ислама:

1. Становление мусульманских общин. Этот процесс, начавшийся раньше, достиг своего апогея именно в этот период времени. Так, если в 1988 г. в Татарстане было 18 мусульманских общин, то к 1992 г. их число уже превысило 700. Но в дальнейшем темпы роста этого процесса заметно снизились: в 2000 г. численность мусульманских общин приблизилась к 950, а в 2001 г. – к 1000. К началу 2002 г. эти показатели уже практически не изменились.

2. Появление первых мусульманских учебных заведений. В 1992 г. их число превысило 15. Наиболее крупными и авторитетными из них являются медресе «Мухаммадийа», «Медресе имени Тысячелетия принятия ислама» (Казань) и «Йолдыз» (Набережные Челны).

3. Возрождение института мусульманского духовенства. В основном этот процесс шел путем легализации деятельности неофициальных и необразованных сельских мулл и их перехода в ряды официально зарегистрированного духовенства. Тем не менее, можно сказать, что в Татарстане духовенство формировалось как особая

социальная прослойка, составившая в количественном отношении около 3 тыс. человек. Но говорить о каких-либо особых мировоззренческих установках и поведенческих стереотипах татарского духовенства было еще рано, поскольку оно являлось довольно неоднородным по составу. Молодые люди, которые обучались в религиозных учебных заведениях мусульманских стран, в первую очередь, Саудовской Аравии (к началу 1990-х гг. их количество превысило 100 человек), в среде мусульманского духовенства составляли небольшую часть и не занимали ведущие позиции.

4. К этому же времени относится появление основных элементов структуры управления мусульманскими общинами (махалла – мухтасибат – ДУМ РТ).

Следующий период охватывает 1998-2002 гг. Его можно назвать периодом структуризации, так как для него было характерно активное формирование действующей системы управления мусульманскими общинами и другими институтами ислама. ДУМ РТ стало единственным высшим духовным органом мусульман республики. Оно создало во всех 45 районах Татарстана свои структурные подразделения – мухтасибаты, которые занимаются организацией духовно-ритуальной жизни мусульман на местах.

В этот период все мусульманские учебные заведения стали структурными подразделениями ДУМ РТ, которое, в свою очередь, выработало для них образовательные стандарты. Применение этих стандартов препятствовало стихийному возникновению религиозных учебных заведений. Сегодня их в Татарстане всего восемь, в них проходят очное и заочное обучение одна тысяча шакирдов (студентов), не включая слушателей воскресных школ. Это в полной мере удовлетворяет потребности мусульманских общин Татарстана в подготовке имамов.

Сегодня в Татарстане функционирует эффективный центральный орган духовного управления – ДУМ РТ, который, за редким исключением, контролирует религиозную ситуацию на местах.

С февраля 2002 г., когда был проведен II съезд мусульман Татарстана, констатировавший завершение структурно-организационных преобразований в области религии и обративший особое внимание на решение внутренних проблем мусульманских общин республики, начинается период, который условно можно назвать периодом «внутренней мобилизации». Он характеризуется следующими процессами:

1. Подготовка религиозных деятелей, адаптированных к местным условиям, знающих многовековые традиции мусульман Среднего Поволжья и способных организовать работу на местах в рамках традиционного для татар ханафитского мазхаба.

2. Выявление внутренних резервов функционирования мусульманских общин, использование экономических рычагов (в виде различных налогов), создание разветвленной сети благотворительных организаций, активное использование собственности, переданной мусульманам Татарстана (вакф).

Мусульманские общины Татарстана пока еще не имеют возможности содержать на свои средства духовенство и учебные заведения, строить или ремонтировать мечети и медресе. Отсюда вытекает вывод о том, что эти мусульманские общины, даже пройдя государственную регистрацию, ещё не стали самостоятельными ячейками мусульманского сообщества. В связи с этим II съезд мусульман Татарстана, созванный в 2002 г., объявил своей приоритетной задачей создание полноценных мусульманских общин. Но вопрос об основных принципах их функционирования в современных условиях, по сути дела, остался открытым и после съезда. Дело в том, что татарская мусульманская община в ее «классическом» виде является продуктом аграрно-традиционного общества. Сегодня же речь идет о возрождении таких общин в условиях индустриального или индустриально-ориентированного общества. При этом нужно иметь в виду, что в условиях индустриального общества людей объединяют не столько традиционные личные взаимоотношения и привязанности в рамках своей религиозной общины, сколько превращенные в идеологию цели и символы. Ислам сегодня перестал быть только формой семейного и общинного самосознания. Он является неотъемлемой частью этнического и национального самосознания, а также важным элементом идеологического осмысления современной действительности.

У религиозных деятелей в современном Татарстане нет готовых рецептов решения возникших проблем. Но есть понимание того, что их надо решать за счет внутренних резервов, не формируя у мусульман республики своего рода потребительской психологии. Сегодня мусульманское общество Татарстана обратилось к духовным и религиозным традициям татар, имеющих исторический опыт создания мусульманского сообщества, способного функционировать в поликонфессиональной среде. Это очень сильно ощущается в попытках реформировать систему мусульманского образования с

учетом традиций новометодных (джадидистских) учебных заведений. Это обнадеживает, поскольку распространение джадидизма в XIX в. началось именно с системы мусульманского образования. Постепенно, уже на рубеже XIX-XX вв., именно джадидизм в татарском обществе стал своеобразной формой становления нового мировоззрения и поведенческих стереотипов в условиях формирующегося индустриально-ориентированного общества. Поэтому в современных условиях очень важно использовать традиции татарского джадидизма для формирования исламских институтов, адаптированных к современным условиям.

Большой интерес в этой связи представляет и такое понятие, как «евроислам», по сути дела, являющееся синонимом «неоджадидизма». В современной литературе это понятие довольно часто подвергается критике. Скорее всего, это происходит из-за недопонимания его истинного смысла. Многие мусульмане к джадидизму (и, тем более, к евроисламу) относятся с настороженностью, ошибочно полагая, что эти течения направлены на реформирование ислама изнутри. Однако в данном случае речь идёт о том, что и джадидизм, и евроислам, в конечном счете, являются формами выявления новых интеллектуальных и иных потенциальных возможностей ислама, создания оптимальных моделей его адаптации к условиям современного индустриального общества. Это отнюдь нельзя считать вмешательством и, тем более, попыткой изменения базовых принципов ислама. Напротив, можно сказать, что эти течения направлены на раскрытие тех тенденций в исламе, которые являются принципиально важными для сохранения его места в системе ценностей современного общества. Интеллектуальная жизнь татар конца XIX-начала XX вв. достаточно четко обозначила место джадидизма в системе духовных ценностей этого народа. В обновлении татарского общества ему не было альтернативы.

Сегодня мусульманское общество Татарстана переживает важный этап своего становления. В организационном и структурном отношении оно уже оформилось, но пока еще не конца определилось в своих идейных ориентирах и принципах функционирования. Особое значение этого этапа заключается и в том, что сегодня татарское мусульманское общество осознало необходимость приложить большие интеллектуальные усилия для четкого определения будущих ориентиров исламского возрождения в Татарстане. От этого во многом зависит то, насколько быстро и активно мусульмане Татарстана смогут включиться в процесс создания полноценного гражданского общества.

**Шоазим Минаваров**  
**(Ташкент, Узбекистан)**

**К вопросу о системе религиозного образования в  
Узбекистане (опыт, проблемы, рекомендации)**

Сложившаяся в мире ситуация заставляет всех трезво мыслящих людей задуматься над судьбой человечества и подталкивает правительства, международные организации, политических лидеров и представителей религиозных кругов всех конфессий к срочному поиску путей к устранению причин религиозной нетерпимости и фанатизма.

В настоящее время и сами религиозные деятели, и компетентные эксперты различных направлений проводят соответствующие исследования по данной проблеме. Среди причин развития религиозного экстремизма и фанатизма называют различные политические и социально-экономические проблемы, в том числе тяжелое экономическое положение и безграмотность подавляющей части населения в развивающихся странах, с чем можно полностью согласиться. Но, на наш взгляд, многие доклады, отчеты и наблюдения в данной области имеют один общий изъян – они обходят стороной вопрос о состоянии религиозного образования в современном мире. Последнее Дакарское совещание ЮНЕСКО по вопросам образования не уделило этой проблеме должного внимания. Однако в настоящее время вопросы религиозного образования все чаще поднимаются международными организациями. Например, необходимость улучшения образования и просвещения как средство противостояния экстремизму и религиозной нетерпимости была подчеркнута участниками Международной консультативной конференции по школьному образованию, организованной Верховным комиссариатом ООН по правам человека в Мадриде в 2001 г.

От уровня развития системы религиозного образования в огромной степени зависит успех воспитания и укрепления духа религиозной толерантности. В этом можно убедиться на примере развития структуры и содержания религиозно-духовного образования в Республике Узбекистан.

Религиозное образование в Узбекистане имеет свои многовековые корни. Еще в раннем средневековье здесь

существовала разветвленная сеть медресе, где преподавались как религиозные, так и естественные (мирские) науки. По существу, до появления в регионе русско-туземных (новометодных) школ, а также школ джадидистов, медресе заменяли систему среднего, специального среднего и высшего образования. Весь мир знает имена таких великих ученых, как Бируни, Авиценна и Улугбек, внесших неоценимый вклад в развитие наук. Весь исламский и богословский мир знает и изучает труды теологов и 'улама' Имама ал-Бухари, Имама ат-Термизи, Абу-л-Лайса ас-Самарканди, Абу Мансура ал-Матуриди, которые, по признанию современных мусульманских богословов, подняли изучение исламских наук до уровня научной дисциплины. Все эти корифеи религиозных и точных наук получили базовое образование в медресе.

К концу XIX в. в Хивинском ханстве насчитывалось 132, в Бухарском эмирате – 336, в Туркестанском крае – 348 медресе. В начале XX в. усилиями джадидистов-просветителей в учебные программы медресе были введены и современные дисциплины – иностранные языки, физика, химия, математика, методика, психология, гигиена, агрономия, экономика, бухгалтерия и коммерция.

С установлением советской атеистической власти система религиозного образования на территории современных республик Центральной Азии, в том числе Узбекистана, была практически искоренена. Восстановить ее удалось лишь после обретения независимости бывшими советскими республиками.

Изучение истории религиозного образования в мусульманских странах показывает, что отдельными правительствами и лидерами не раз осуществлялась попытка объединить народные массы и мобилизовать их на решение насущных социально-политических задач при помощи доктрины ислама. В некоторых странах эта тенденция имеет своё продолжение и поныне. К сожалению, ускоренная «национализация», а в некоторых случаях и «арабизация» национальных систем светского образования, развитие системы религиозного образования ускоренными темпами, без учета особенностей национального мышления, политических, социальных и экономических факторов, нанесли существенный урон светскому образованию во многих из этих стран. Более того, образовавшийся в них идеологический «вакуум» в переходный период их национально-государственного развития быстро заполнялся идеями исламского

фундаментализма. Лозунги «исламского равенства», призывы к обеспечению справедливости при помощи законов шари‘ата, а также к достижению всеобщего благополучия путем установления «единого халифата» оказались притягательными для широких слоев народных масс, которые испытывали чувство безысходности и депрессии из-за трудного социально-экономического положения. Это стало благодатной почвой для деятельности политизированных экстремистских организаций, таких, как «Братья-мусульмане» (Египет, Сирия), «Фронт освобождения ислама» (Алжир), «Хизб ат-тахрир ал-ислами» (Иордания). Их деятельность привела к массовым беспорядкам, террору мирного населения, нанесла существенный урон миру и стабильности в различных частях планеты.

В Пакистане за основу развития религиозного образования была взята модель средневековой формы и содержания. В результате, пакистанская система религиозного образования попала под усиленную опеку радикальных исламских организаций. Эта система внесла свою лепту в установление режима талибов в Афганистане, не соответствующего ни нормам религии, ни нормам светского государства, что принесло не только неисчислимые беды народу Афганистана, но и превратилось в существенную угрозу миру и стабильности в регионе.

Почти аналогичный этап в развитии системы религиозного образования пережили и некоторые бывшие советские республики. Остановимся на некоторых фактах.

К середине 1990-х гг. из одного только Дагестана (субъект Российской Федерации) более 2500 молодых людей были направлены в Саудовскую Аравию, Пакистан и другие мусульманские страны для получения религиозного образования. За последние несколько лет сотни студентов из Татарстана, Башкортостана, Казахстана, Кыргызстана и других республик получили религиозное образование за рубежом. Лишь после начала возникновения столкновений в мечетях, появления целых радикально настроенных деревень, например, Чопан Махи и Кара Махи в Дагестане, конфликтов между верующими разных поколений многие независимые республики, а также субъекты Российской Федерации решили отозвать своих студентов, получавших религиозное образование за рубежом. Причем решение это было принято с рекомендации духовных управлений мусульман этих республик. Причиной этому послужило то

немаловажное обстоятельство, что за рубежом ислам преподносился студентам с точки зрения мазхабов этих стран, то есть без учета их собственных исторических, национальных и религиозных традиций, а в отдельных случаях даже в духе нетерпимости к традиционным формам ислама, не говоря уже о других религиозных конфессиях.

В Республике Узбекистан в первые годы независимости, без учета реальных потребностей, было открыто огромное количество мечетей и медресе, в которых зачастую основам религии обучали «имамы», не обладавшие сколь ни будь значительными теологическими знаниями и общей эрудицией, а также всевозможные иностранные «миссионеры». В процессе обучения они пользовались в основном учебниками, изданными в арабских странах, а также в Турции и Иране. В результате, к середине 1990-х гг. в стране появились, пусть немногочисленные, но все же заметные группы молодых людей, стоявшие на позициях непримиримости и трактовавшие основы ислама с фундаменталистской точки зрения. Они начали выдвигать лозунги построения «исламского государства», возвращения к средневековью, объявления «джихада» всем иноверцам и «заблудшим» мусульманам-соотечественникам. Усилиями государства и при активном участии Управления мусульман Узбекистана (УМУ) удалось предотвратить угрозу распространения этих разрушительных идей.

Изучение опыта зарубежных стран, а также десятилетней истории новой системы религиозного образования в Узбекистане позволяет сделать вывод о том, что нарушение баланса между светским и религиозным образованием, развитие последнего исключительно на основе средневековых догм, без учета религиозно-духовных и национальных особенностей, может стать благодатной почвой для появления политизированного ислама, религиозного экстремизма и фундаментализма.

Система религиозного образования в Узбекистане была существенно реформирована с учетом всего вышесказанного. В настоящее время она включает в себя Ташкентский исламский институт имени Имама ал-Бухари, десять медресе (средние духовные школы) при УМУ, одну семинарию при Русской православной церкви и одну семинарию для протестантских общин. В них в совокупности обучаются более 2000 студентов.

Прием абитуриентов в духовные учебные заведения осуществляется только из числа людей, имеющих обязательное



среднее образование. Во всех религиозных учебных заведениях наряду с религиозными дисциплинами преподаются и светские. Соотношение религиозных дисциплин и светских составляет 60:40.

Во всех учебных заведениях преподают специалисты, имеющие религиозное высшее образование, а также понимающие необходимость воспитания в молодых людях религиозной толерантности. Светские науки преподаются лучшими специалистами государственных учебных заведений. Выпускники религиозных училищ работают в религиозных организациях, а также в государственных учреждениях, где имеется потребность в кадрах с религиозным образованием. Религиозные учебные заведения оснащены современным оборудованием, а также учебниками, созданными улемами ('улама') республики.

Истинная, миролюбивая, толерантная суть ислама преподается в религиозных учебных заведениях, а также разъясняется в пятничных проповедях в мечетях. УМУ находится на пути восстановления былой славы нашего края как теологического центра, традиционно пропагандировавшего толерантный, миролюбивый ислам.

Опыт Узбекистана в подготовке религиозных кадров представляет большой интерес для мусульманских духовных управлений других республик. УМУ уже имеет ряд предложений о сотрудничестве в этой области.

ЮНЕСКО и другие международные организации, занимающиеся вопросами культуры и духовности, должны усилить внимание к состоянию религиозной системы образования в различных странах, в том числе в новых независимых государствах Центральной Азии.

**Обращение участников Международного научно-теоретического симпозиума «Ислам и светское государство» к народу Узбекистана**

Мы, участники симпозиума, искренне благодарим народ Узбекистана и его Президента Ислама Каримова за оказанные внимание и гостеприимство.

Мы, участники Международного симпозиума «Ислам и светское государство» – представители стран Европы, Азии и Африки, отдавая себе отчет в необходимости и важности определения роли религии в современном светском обществе, прослушав научные доклады ведущих ученых-востоковедов, религиоведов, а также богословов, пришли к следующему заключению:

- религия сегодня стала одним из важнейших факторов общественно-политической жизни;
- признавая важность нравственно-просветительского аспекта религии, нельзя допускать ее политизации;
- в условиях многонациональных и поликонфессиональных современных обществ не может быть альтернативы демократическому правовому государству, которое гарантирует равные права и свободы всем членам общества, независимо от национальности и вероисповедания.

Наш симпозиум прошел в древнем Самарканде, на благодатной земле Узбекистана, который на протяжении тысячелетий является центром взаимодействия и сосуществования различных религий и культур. С древних времен в Узбекистане не только мирно сосуществовали, но и обогащали друг друга различные культуры – мусульманская, христианская, манихейская, иудейская, буддийская, зороастрийская и более древние. И в XXI в. в Узбекистане достаточно широко представлены многие религиозные конфессии.

Узбекистан имеет богатую историю и опыт в области взаимоотношений между светским государством и религией. Мы убеждены, что опыт гармонизации общечеловеческих и национальных ценностей, с которым ознакомились участники симпозиума, может стать моделью для многих стран мусульманского мира.

**Самарканд,  
Мемориальный комплекс Имама ал-Бухари,  
6 июня 2002 г.**

---

**РЕКОМЕНДАЦИИ**  
**международного симпозиума «Ислам и светское**  
**государство», состоявшегося 5-6 июня 2002 г. в**  
**Мемориальном комплексе Имама ал-Бухари**  
**(Самаркандская область, Республика Узбекистан)**

На рубеже тысячелетий в мире наблюдается обостренный интерес к исламу, одной из крупнейших мировых религий. К сожалению, настоящий интерес вызван политизацией определенных сил внутри исламского движения, усилением экстремистских тенденций, незаслуженно приписываемых всей исламской религии. Это, прежде всего, угрожает благополучию самого мусульманского мира, препятствует нормальному развитию демократических процессов в нем, способствует росту напряженности в межрелигиозных и межцивилизационных отношениях, иначе говоря, подрывает основы глобальной безопасности.

Одной из главных претензий этих сил, стремящихся к целенаправленной политизации ислама и радикализации религиозного сознания мусульман является недостаточно изученная в мировом исламоведении идея об извечной неразделимости ислама-религии и светского государства. Это ошибочное мнение также поддерживается тем, что современные исламоведческие исследования, посвященные периодам истории средних веков и нового времени, базируются на религиозных текстах, составленных главным образом духовными лицами ('улама'). Между тем многовековая практика организации жизнедеятельности мусульманского общества свидетельствует об обратном: фактическое отделение государства от религии состоялось еще на заре становления этого общества. Однако появляются новые силы, которые стремятся реанимировать идею «теократического государства» и с этой целью учреждают политические партии, движения, организации по сугубо религиозному признаку.

В свете этого симпозиум считает необходимым акцентировать внимание на следующих моментах:

– Опасность политизированных религиозных организаций не ограничивается их способностью вызывать социально-политическую напряженность и нестабильность в определенных странах и регионах. Главная угроза таится в том, что эта

деятельность приобретает характер реализации хорошо продуманного программного плана, рассчитанного на долгосрочную перспективу и направленного на изменение образа мышления целых народов в сторону его радикализации.

– Радикализации исламской религии и религиозного сознания мусульманского населения чаще всего сопутствуют ухудшение социально-экономического положения наиболее обнищавших слоев общества, рост безработицы, усугубление демографических проблем, неопределенность перспектив у молодежи. А процессы глобализации способствуют быстрому распространению и переносу радикальных идей в современном мире.

– Слабость демократических институтов во многих странах, стремящихся к построению гражданского общества и правового государства, оставляет широкие возможности для активизации радикально настроенных исламских организаций, роста их влияния на социально уязвимые слои населения, особенно молодежи. При этом для достижения максимального эффекта ими используются определенные положения исламского учения, которые истолковываются ими либо в одностороннем радикальном свете, либо в корыстных целях.

– Крепнет ошибочное мнение о том, что в обнищании целых народов якобы повинны промышленно развитые страны. Этим пользуются определенные политические силы, облеченные в религиозные маски и стремящиеся к достижению своих корыстных целей нелегитимными методами. Такое положение, в свою очередь, ведет к усилению позиций тех сил, которые прогнозируют неизбежность столкновения цивилизаций.

– Особое значение сегодня имеет, во-первых, активное развитие научно-теоретических и прикладных религиоведческих исследований, призванных способствовать распространению научных знаний, помогающих адекватному, а не искаженному пониманию сути мусульманского учения; во-вторых, способных стать надежной научной основой для организации рационального управления процессами, протекающими в современных мусульманских обществах, и углубления межконфессионального и междивизиационного взаимопонимания.

– В новых условиях резко возрастает значимость уже сформировавшихся и новых центров по изучению современного ислама в Западной и Восточной Европе, Северной Америке, на Дальнем Востоке и в Центральной Азии.

---

**Учитывая вышеперечисленные и другие реалии симпозиум рекомендует:**

– Активизировать исследования, посвященные более глубокому изучению так называемых социальных групп риска, представляющих собой основной объект воздействия радикально настроенных интеллектуальных сил, формирующих идеологию политизированных религиозных организаций.

– Обратит особое внимание на исследования, посвященные углубленному изучению тех доктрин, положений ислама, которые чаще всего используются в целях его политизации и радикализации религиозного сознания мусульманского населения.

– Активизировать углубленное научно-критическое изучение трудов идеологов современного ислама, особенно радикально настроенных.

– Разрабатывать и осуществлять комплексные государственные программы по координации усилий, направленных на предотвращение политизации религии и радикализации религиозного сознания на уровне стран и целых регионов.

– Призвать мусульманских духовных деятелей усилить деятельность по раскрытию созидательного потенциала ислама, его духовно-нравственных ценностей, гуманистических идей Корана и сунны.

– Всячески способствовать объединению усилий ведущих исламоведческих центров Запада и Востока. Это позволяет, с одной стороны, повысить эффективность их деятельности, а с другой, исключить дублирование ведущихся исследований. Активизировать поиск точек соприкосновения интересов исламоведческих школ Запада и Востока, развивать и укреплять конкретное деловое сотрудничество между ними.

– Содействовать установлению, развитию тесных контактов и творческого сотрудничества между молодыми исследователями из разных стран.

– Принять меры к коренному улучшению информационного обеспечения исламоведческих исследований необходимой литературой, в том числе научной периодикой, современными электронными средствами передачи информации, другими источниками информации.

– Расширить религиозно-просветительскую деятельность, глубже освещать вопросы религии, межконфессионального и межцивилизационного диалога, взаимоотношений между

религией и государством в средствах массовой информации. Привлекать к дискуссиям различные группы населения; постоянно заботиться о качественном международном информационном обмене в этой области.

– Стимулировать организацию серии специальных научно-практических рабочих встреч, семинаров, дискуссий с целью улучшения ознакомления общественности с исламом, оказания практического содействия людям в избавлении от исламофобии.

– Глубже изучать опыт новых независимых мусульманских государств Центральной Азии, особенно Республики Узбекистан, по установлению рационального соотношения между светскостью и религиозностью в условиях строительства гражданско-правового общества, ориентированного на демократические ценности.

Участники симпозиума убеждены, что реализация перечисленных рекомендаций окажет содействие объективному пониманию истинных причин политизации ислама и выработке адекватных мер для ее предотвращения, остановит рост исламофобии, особенно в странах Запада, способствует снятию напряженности в межконфессиональных и межцивилизационных отношениях, восстановлению подлинного образа ислама как одной из великих религий мира, справедливости и толерантности.