

**Казахстанский институт стратегических исследований при  
Президенте Республики Казахстан**

**СЕКУЛЯРИЗМ И ИСЛАМ В СОВРЕМЕННОМ  
ГОСУДАРСТВЕ: ЧТО ИХ ОБЪЕДИНЯЕТ?**

**Материалы международного «круглого стола»**

**г. Алматы, 30 ноября 2007 г.**

**Алматы 2008**

**УДК 322**

**ББК 66.2 + 86.3**

**С 28 884**

*Рекомендовано к печати Ученым Советом  
Казахстанского института стратегических исследований  
при Президенте Республики Казахстан*

**Редакционная коллегия:**

Б.К. Султанов (ответственный редактор),  
С.К. Кушкумбаев, М.А. Абишева, Б.А. Ауелбаев,  
Н.Б. Сейдин, В.Н. Ситенко (ответственные за выпуск)

**С 28 Секуляризм и ислам в современном государстве: что их объединяет?**

Мат-лы междунар. «круглого стола» (г. Алматы, 30 ноября 2007 г.) /  
Отв. ред. Б.К. Султанов. – Алматы: КИСИ при Президенте РК, 2008. –  
296 с.

**ISBN 9965-458-73-1**

Международный семинар на тему «Секуляризм и ислам в современном государстве: что их объединяет?» (г. Алматы, 30 ноября 2007 года) был организован Казахстанским институтом стратегических исследований при Президенте РК совместно с Центром изучения проблем ОБСЕ (CORE) Гамбургского университета и Фондом им. Фридриха Эберта (Германия).

В семинаре приняли участие и выступили с докладами видные ученые, эксперты и религиозные деятели из Центральной Азии, России, Германии.

В сборник материалов включены доклады участников семинара, охватывающие широкий круг вопросов, связанных со взаимоотношениями светского государства и исламской религии, функционированием религиозных исламских институтов в современном обществе, ролью и значением мусульманской религии в политических, социальных и культурных отношениях.

Книга предназначена для политологов, государственных служащих, религиозных деятелей, преподавателей и студентов высших учебных заведений, а также широкого круга читателей, интересующихся проблемами взаимоотношений государства и религии.

**ISBN 9965-458-73-1**

**УДК 322**

**ББК 66.2 + 86.3**

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Приветственное слово Султанова Б. К.</b> .....	5
<b>Приветственное слово Цельнера В.</b> .....	7
<b><i>Кропачева Е.</i></b>	
Предисловие .....	9
<b><i>Зайферт А.</i></b>	
Введение: секуляризм и ислам в совместном государстве .....	15
<b><i>Шаринов С.</i></b>	
Благодарность .....	25

### Секция I

#### ВЗАИМООТНОШЕНИЯ МЕЖДУ СЕКУЛЯРИЗМОМ И ИСЛАМОМ: ТЕНДЕНЦИИ В МИРЕ

##### ***Пити Р.***

Современное секулярное государство в условиях исламского общества .....	26
--	----

##### ***Наумкин В.***

Модели и варианты: встраивание исламских политических организаций в современное государство .....	46
--	----

##### ***Ёвкочев Ш.***

Современные модели развития мусульманских стран .....	66
---	----

##### ***Шаринов С.***

Перспективы развития и проблемы мусульманского мира .....	87
---	----

### Секция II

#### РЕГИОНАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА СВЕТСКО-ИСЛАМСКИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

##### ***Звягельская И.***

Секулярная модель и проблема идентичности в контексте строительства национальных государств в Центральной Азии .....	92
---	----

##### *Опыт Казахстана*

##### ***Хаджи Дербисали А.***

Секуляризм и ислам в Республике Казахстан: совместная деятельность, направленная на миротворчество и гуманизм .....	107
--	-----

***Косиченко А.***

Социально-политические и духовно-культурные аспекты взаимодействия религиозных и светских ценностей в Республике Казахстан и проблемы секуляризма и ислама в регионе Центральной Азии .....126

***Опыт Кыргызстана***

***Маликов К.***

Светское государство и исламский политический процесс в Кыргызстане: «мусульманский ресурс» как фактор государственного строительства .....151

***Мурзахалилов К.***

Ислам в Кыргызстане: становление и перспективы развития .....179

***Опыт Таджикистана***

***Усмонов И.***

Развитие современного общества в Таджикистане .....199

***Рахнамо А.***

Практические проблемы становления светского государства в мусульманском обществе: опыт Таджикистана .....214

***Шозимов П.***

Различные восприятия национального государства элитами Таджикистана .....236

***Опыт Узбекистана***

***Нормухамедова М.***

Взаимосвязь секуляризма с исламской культурой и образованием в Узбекистане .....259

***Опыт России***

***Мухетдинов Д.***

Российский ислам: общие тенденции и особенности Нижегородчины .....281

**Сведения об авторах .....294**

## ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО

**Директора Казахстанского института  
стратегических исследований  
при Президенте Республики Казахстан  
Б.К. Султанова**

*Уважаемые дамы и господа!*

Разрешите поприветствовать участников семинара «Секуляризм и ислам в современном государстве: что их объединяет?».

Наш семинар состоялся по инициативе Центра ОБСЕ при Гамбургском университете и лично д-ра Арне Зайферта. Проведение семинара поддержал наш давний и надежный партнер – Фонд им. Фридриха Эберта в лице г-жи Эльвиры Пак.

Тема семинара весьма актуальна, ибо мы являемся свидетелями и современниками взаимовлияния народов и культур в условиях стремительного роста информационных технологий, расширяющегося мирового рынка товаров и услуг.

В настоящее время мы наблюдаем дискуссию, например, о том, несет ли американская система ценностей и общественного устройства секуляризацию и бездуховность, а также разрушение религиозных ценностей? Или, наоборот, демократические принципы, присущие американской религиозной жизни, способствуют превращению принципов демократии и прав человека в религиозные принципы?

Правомерно ли утверждение о том, что мусульманская религия, в отличие от различных христианских верований, требует следования определенному образу жизни, несовместимому с глобалистскими представлениями о демократии, правах человека, терпимости к инакомыслию?

Возможна ли и необходима ли эволюция церковного сознания в рамках глобальных процессов?

Возможно ли существование секуляризованного государства в рамках современного исламского общества?

В то же время, в условиях глобализации мы наблюдаем детерриторизацию религии. Любая религия находит своих приверженцев там, где их исторически не было, преодолевая неизбежно существовавшие ранее конфессиональные, политические, культурные и цивилизационные границы. Например, в Казахстане присутствуют кришнаиты, пресвитериане и т. п.

Таким образом, мы можем наблюдать большую роль свободного выбора верующего, стремление к неподконтрольности со стороны традиционных церковных авторитетов.

Как видим, вопросов много. И я надеюсь, что на некоторые из них мы сможем получить ответы или сформулировать аргументированные позиции.

*Разрешите пожелать всем нам успешной работы!*

## **ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО**

**Руководителя Центра исследования ОБСЕ,  
Др. Вольфганга Цельнера, г. Гамбург**

Мусульмане, ислам, исламские институты, движения и партии в Центральной Азии и в других частях региона ОБСЕ действительно существуют. Т. е. то, что мы называем «исламским фактором», есть и останется в регионе ОБСЕ неизменной реальностью.

В частности, нельзя упускать из виду, что сложные социально-экономические процессы, связанные с переходным периодом и задачами государственного строительства в Центральной Азии, учитывая нынешние социальные условия в этом регионе и его преимущественно мусульманское население, могут привести к политизации религии. Поэтому вопрос не в том, можно ли избежать политизации религии, в нашем случае – ислама, а, скорее, в том, носит ли такая политизация конструктивный или деструктивный характер.

Что касается «исламского фактора», то превентивная дипломатия, с одной стороны, должна учитывать существующую опасность возникновения социального конфликта, и, с другой, принимать во внимание интересы и чаяния элит, использующих ислам в качестве политического ресурса. Совершенно очевидно, что эту задачу должна выполнять ОБСЕ – в рамках как стратегии демократизации, так и работы в области терпимости и недискриминации. Однако, чем активнее ОБСЕ будет участвовать в процессе демократизации государств Центральной Азии, тем больше она будет содействовать расширению политического спектра исламских институтов, движений и партий.

ОБСЕ должна поставить перед собой и найти ответ на целый ряд вопросов. Может ли «исламский фактор» стать частью стратегий стабилизации ОБСЕ для Центральноазиатского региона? Способен ли он сыграть конструктивную роль на внутри- и межгосударственном уровне? Может ли исламская оппозиция быть «нормальной оппозицией» в демократическом смысле?

Должна ли она быть признана европейскими демократическими партиями и законодательными органами? Способны ли мусульманское население, исламские активисты и западные политики достичь базового консенсуса по поводу идеи сосуществования на основе норм и обязательств ОБСЕ? Если да, то в чем может состоять сущность такого консенсуса?

Поиск ответов на эти вопросы требует систематического анализа основных аспектов взаимоотношений между секуляризмом и исламом в Центральной Азии, а также шагов на пути к их гармонизации. Без сомнения, на это уйдет немало времени. Но у нас еще меньше времени для разрешения неизбежных задач, а именно – снижения напряженности в этих взаимоотношениях, чтобы процессы национальной трансформации и дальше проходили мирно, поскольку тогда мирно будут идти и процессы создания и поддержания региональной стабильности.

Стратегия стабилизации, направленная на поиск компромисса между противоположными интересами, начинается с предотвращения проявлений религиозной и культурной нетерпимости. Если же они все-таки выходят на поверхность, их нужно сдерживать. Чтобы достичь этой цели, необходимо свести существующие конфликты к самым существенным вопросам. Только тогда можно с точностью определить область общих и противоположных интересов, сходства и разногласия, а также пути их преодоления.

Именно эти цели, дорогой читатель, и преследует Центр исследования ОБСЕ в продолжение своего диалога между секуляризмом и исламом и в проведении исследовательских проектов в Центральной Азии. Этот подход можно выразить следующей формулой: сотрудничество на основе любых вопросов, в отношении которых существует взаимопонимание, и мирное сосуществование в отношении глубоких противоречий.

Я бы хотел от всей души поблагодарить директора КИСИ Б. К. Султанова и его коллег за сотрудничество и активное участие в подготовке и проведении «круглого стола» в Алматы в ноябре 2007 г.



## ПРЕДИСЛОВИЕ

---

*Елена Кропачева*

Светско-исламские отношения в Центральной Азии (ЦА), как и во всем мире, являются важной и весьма актуальной темой, объединяющей ряд комплексных вопросов, связанных с историей, религиоведением, культурой, образованием, социально-политической и экономической ситуацией в рассматриваемых странах, а также постсоветскими трансформационными процессами, включая процессы формирования национальных государств, их национальной идентификации и консолидации. На светско-исламские отношения влияют уровень и степень развития демократии и гражданского общества, а также «цивилизационный» фактор.

В каждой из центральноазиатских стран есть свои особенности взаимоотношений между светской властью и исламом, но есть и определенные общие черты. Часто встают вопросы о том, как формируются модели отношений между секуляризмом и исламом, можно ли и следует ли перенимать (положительный) опыт друг друга, и, если да, то в чем; какую роль играют мировые процессы и уже сложившиеся модели светско-исламских отношений за пределами ЦА, и, самое главное, как достичь того, чтобы эти отношения были гармоничными, продуктивными и служили на благо центральноазиатских стран и их обществ.

Все эти вопросы обсуждались во время «круглого стола» на тему: «Секуляризм и ислам в современном государстве: что их объединяет?», прошедшего в ноябре 2007 г. в г. Алматы. В данном сборнике представлены статьи экспертов, принимавших в нем участие. Проведение данного «круглого стола» было инициировано Центром по исследованию ОБСЕ (CORE) в Институте исследования проблем мира и политики безопасности при университете Гамбурга.

Арне Зайферт, ведущий эксперт CORE по проблемам ЦА, объясняет в своей статье мотивы организации дискуссий по этой теме, т. е. причины, почему тема взаимоотношений между исла-

мом и секуляризмом в ЦА интересна и важна как для немецкого института, так и для Германии, Европы и всего региона Организации по безопасности и сотрудничеству в Европе (ОБСЕ), занимающего территорию от Ванкувера до Владивостока. Как считает Зайферт, в современных условиях политизация религии в ЦА является «нормальным» процессом, и для обеих сторон – секуляризма и ислама – необходимо найти «... демократический механизм, способный их объединить».

В свою очередь, Европа должна определить свое отношение к сторонникам (политического) ислама и свою роль в создании стабильных перспектив для их сосуществования с секуляризмом и деятельности в рамках общего государства.

Как секуляризм, так и ислам столкнулись в ЦА с новыми для этого региона проблемами и дилеммами: как государству сохранить свой секулярный характер в условиях, когда большинство населения придерживается исламских традиций, но, в то же время, в обществе прочно утвердился и секуляризм; как исламисты могут участвовать в политической жизни страны – в условиях, когда государство пытается «отделиться» от религии своего общества и боится радикализации религии. На протяжении лет и веков эти вопросы уже рассматривались и решались в других регионах мира, и поэтому абсолютно естественно, что некоторые наши авторы, говоря о дилеммах, проблемах и перспективах светско-исламских отношений в ЦА, обратились к мировому опыту.

В частности, Роланд Питш в своей статье рассматривает: что представляет собой исламское общество в целом, как определяет исламское право роль ислама в политике, и как это понимание развивалось и менялось на протяжении веков. Параллельно исследовались вопросы о том, что собой представляет секулярное государство, что означает понятие «секуляризм», и как проходило «отделение церкви от государства» в Европе. Он также приводит примеры и из истории некоторых исламских государств.

Согласно Питшу, гармония светско-исламских отношений зависит от готовности и способности как современного секуляризма, так и политического ислама искать компромиссы и воплощать

их в жизнь. «...Ислам может порождать многие формы соотношения религии и государства», и «...современное секулярное государство, которое отказывается от любых враждебных кампаний против религии и ее представителей, вполне может прийти к мирному сосуществованию с исламским обществом».

Более подробно рассматривает некоторые примеры моделей взаимоотношений политического ислама с властью в государствах исламского мира Виталий Наумкин. Несмотря на разнообразие и вариации рассматриваемых моделей, он, как и Питш, приходит к обобщающему выводу, что «политический ислам проявляет немалую гибкость, способность к модернизации и готовность к тактическим или стратегическим компромиссам, выступая в качестве одного из важнейших двигателей реформирования мусульманских обществ».

Современные модели развития мусульманских стран рассматривает также и Шухрат Ёвкочев, предлагая ряд тезисов по теме: «Влияние исламского фактора в Центральной Азии». Разнообразие функций ислама, а также многообразие моделей светско-исламских отношений (авторы в ограниченных рамках своих статей смогли рассмотреть далеко не все из них) доказывают, что ислам «...остается востребованным в современном политическом дискурсе и подверженным различным интерпретациям» (Ёвкочев). Кроме того, ислам остается востребованным в обществах и политической жизни различных стран и может способствовать позитивным социально-экономическим преобразованиям.

Сухроб Шарипов, обращаясь в своей статье к мировому опыту исламских государств, подчеркивает, что во многих случаях западные государства все еще не знают, как им относиться к исламским государствам, а также к ситуации, когда к власти приходят исламисты. Многие авторы, статьи которых представлены в этом сборнике, приводили Хамас в качестве примера. Т. е. здесь речь идет не только о светско-исламских взаимоотношениях, но и о проблемах сосуществования цивилизаций (Шарипов).

Как показывает мировой опыт, попытки исключить ислам из политической жизни приводили лишь к активизации исламских политических движений, а в некоторых случаях – даже

к их радикализации. Ислам в государствах, где большинство населения – мусульмане, является важным фактором, который светская власть должна учитывать. Это – движущая сила, но к чему она приведет, зависит как от светских правителей, так и от представителей ислама.

Кроме того, вопрос светско-исламских отношений осложняется тем, что это – и вопрос разных цивилизаций. Данный фактор проявляется как локально – на уровне одного государства – как противопоставление и даже противостояние светской власти и политического ислама (об этом говорит Зайферт в своей статье), так и на уровне всего мирового сообщества, разделенного на исламские и светские государства (Шарипов).

Во второй части нашего сборника, по завершении обсуждения моделей светско-исламских отношений в исламском мире, представлены доклады, рассматривающие региональные особенности, характерные для ЦА. Ирина Звягельская рассматривает весь Центральноазиатский регион в целом, уделяя особое внимание процессу национального строительства, потому что «после обретения независимости значимость ислама как важнейшего фактора национальной идентичности и как инструмента внешней политики неизмеримо возросла». Она также говорит о важном противоречии, которое центральноазиатским государствам еще предстоит как-то разрешить – «... между потребностью демократизации и необходимостью сдерживания наступления радикального политического ислама во имя сохранения светского характера государства».

Обращаясь к опыту отдельных центральноазиатских стран, Абсаттар Хаджи Дербисали, Верховный муфтий Казахстана, показывает в своей статье, что и секуляризм, и ислам могут способствовать миротворчеству и гуманизму.

Анатолий Косиченко приводит данные опросов населения, которые показывают, что казахстанское общество готово к диалогу между исламом и секуляризмом, оно отрицает любые формы экстремизма, включая экстремизм религиозный, а также экстремистские формы решения актуальных социально-экономических проблем.

Кадыр Маликов представляет анализ разных форм ислама в Кыргызстане. Он считает, что светская власть и либеральная религиозная оппозиция могут стать залогом развития демократических институтов в республике, и предупреждает, что невключение ислама в процесс формирования национального государства создает проблему дефицита легитимности светской власти и препятствует стабильному развитию Кыргызстана.

Канатбек Мурзахалилов называет возрождение религиозных ценностей одним из факторов государственной политики и считает, что должна быть создана концепция развития ислама, с целью предотвращения его радикализации. В целом, и исламская, и светская стороны заинтересованы в стабильности, поддержании межконфессионального согласия и терпимости в обществе.

Опыт Таджикистана интересен тем, что, как отмечает Пулат Шозимов, «...с 1997 по 1999 г. была создана модель будущего Таджикистана, которая основывалась на принципах мирного сосуществования светского (национального) и религиозного (исламистского) проектов». Эту модель более подробно представляет в своей статье Абдулло Рахнамо, считающий, что опыт Таджикистана имеет «большое научно-теоретическое и политико-практическое значение в современных условиях» и может быть использован «при решении светско-религиозных трений и конфликтов в других странах». В республике разрешена деятельность политических партий религиозного характера, и, в частности, в настоящее время у Партии Исламского Возрождения Таджикистана – два места в парламенте (Шозимов).

Авторы, размышляющие на тему светско-исламских отношений в республике Таджикистан – Ибрагим Усмонов, Абдулло Рахнамо и Пулат Шозимов – показывают, чего удалось достичь во время переговорного процесса и что изменилось за последние годы, а также проводят различия между политически умеренным исламом и исламом радикальным (в лице «Хизб-ут-Тахрир»). Следует также добавить, что Усмонов более детально анализирует таджикское общество – что оно собой представляет, каковы его ценности, а Шозимов показывает, как элиты Таджикистана воспринимают государство, нацию и роль ислама.

Маликахон Нормухамедова, говоря о светско-исламских отношениях в Узбекистане, ставит особое ударение на просвещении и образовании. Кроме того, она отмечает, что многие ценности ислама сопоставимы с демократическими ценностями, а рациональные достижения ислама не противоречат секуляризму.

И, наконец, Дамир Мухетдинов в своей статье приводит опыт России и российского ислама на примере Нижегородчины. В России больше мусульманских общин, чем принято рассматривать, и они подвержены влиянию как общероссийских тенденций и явлений, так и тюркских и общемусульманских традиций.

В завершение данного небольшого экскурса в те тематику и проблематику, которые открываются перед читателями в представляемом сборнике, следует подчеркнуть важный момент. Многие вопросы, поднятые в статьях – исламский фактор и стабильность, светские и исламские ценности, процесс национальной идентификации и роль ислама, характер и значение секуляризма и современного ислама, взаимоотношения в цепочке государство – религия – нация и т. д. – переплетаются друг с другом, что показывает, что дилеммы и вызовы, перед которыми стоят центральноазиатские республики, во многом похожи. Тем не менее, уже вырисовываются и даже определились свои региональные особенности, на которые также оказывают влияние глобальные исламские процессы, и уже существующие модели светско-исламских отношений в исламском мире.

Уважаемые авторы всех представленных в сборнике материалов, озвученных на «круглом столе», говорят о необходимости ведения активного диалога между светской и исламской сторонами. При этом представителям как секуляризма, так и ислама еще предстоит сделать нелегкие шаги навстречу друг другу. Исламу необходимо приблизиться к секуляризму как к идейной концепции, «модернизироваться», приспособиться к новым условиям, а светскому правительству – признать ценность ислама, его позитивный потенциал, и перестать испытывать пред ним страх.

Кроме того, обе стороны должны принимать меры, направленные против радикализации религии, и могущие осуществляться, например, через просвещение и образование.

## ВВЕДЕНИЕ

---

### СЕКУЛЯРИЗМ И ИСЛАМ В СОВМЕСТНОМ ГОСУДАРСТВЕ

*Арне Зайферт*

Вниманию уважаемых читателей предлагается сборник статей и докладов, посвященных «гармонизации светско-исламских взаимоотношений в Центральной Азии». Авторы – участники экспертного «круглого стола», проведенного Центром по исследованию ОБСЕ (CORE) в ноябре 2007 г. в г. Алматы – в Институте исследования проблем мира и политики безопасности при университете Гамбурга, при содействии Казахстанского института стратегических исследований при Президенте Республики Казахстан (РК). С докладами выступили светские и исламские ученые, политики, а также религиозные деятели из Казахстана, Кыргызстана, Российской Федерации, Таджикистана, Узбекистана и Германии.

Обращаясь к данной тематике, CORE руководствовался тем фактом, что за последние десятилетия, прошедшие со времени обретения центральноазиатскими государствами независимости, Центральная Азия (ЦА) вновь стала мостом между Восточной и Южной Азией, Россией и Европой. Как равноправные члены ОБСЕ, центральноазиатские государства выполняют роль незаменимых и ценных связующих звеньев между Европой и Азией, роль, имеющую большое значение не только в контексте поддержания политической стабильности на евроазиатском пространстве.

Эта роль постоянно приобретает все большую значимость, так как ЦА в цивилизационном, культурном и религиозном отношении является точкой пересечения двух континентов. Здесь сталкиваются две разные религиозные и ценностные системы: секуляризм и ислам. Рассудительность и политическая готовность их приверженцев сосуществовать и сотрудничать друг с другом определяют будущее партнерских отношений на нашем общем евроазиатском континенте в высшей степени.

В частности, международная политика, проводимая в последние годы, ясно показывает, насколько важно в международном сообществе взаимное уважение различий между ценностными ориентациями, культурами и религиями, а также связанных с ними интересами. С другой стороны, стало также очевидно, что чрезмерное сосредоточение внимания именно на разъединяющих факторах, а также несоразмерный подход к противоречиям могут высвободить мощные разрушительные силы.

Одним из серьезных деструктивных результатов может стать недооценка имеющейся общности интересов, связывающих различные группы внутри одного общества, а также разные общества и соответствующие государства, что может привести к взаимному неуважению интересов сторон. Тем не менее, в условиях растущей взаимозависимости все более важным становится умение распознавать пересекающиеся и объединяющие интересы, в целях их использования для развития сотрудничества и партнерства.

Для ОБСЕ – как евроазиатской организации, в которой встречаются приверженцы различных ценностных ориентаций – вопросы о подходе, основанном на сосуществовании и сотрудничестве, а также о различиях в политических культурах и религиях и о связанных с ними интересах стали ключевыми. В этой связи взаимоотношения между секуляризмом и исламом имеют большое значение.

Спустя полтора десятилетия с начала процесса формирования государств в ЦА, с одной стороны, сильнее проявляется приверженность большинства населения мусульманству и исламу. С другой стороны, оказывается, что и секуляризм достаточно устойчиво укоренился в обществе, что отражается на процессе формирования государств – все центральноазиатские государства образованы на основе принципа секуляризма.

В соотношении секуляризма и религии, возможно, заложены конфликтные потенциалы. Как способствовать тому, чтобы сторонники секуляризма и ислама не вступили в конфликт друг с другом – один из главных вопросов, а также и вызовов для разви-



тия ЦА, и, следовательно, для всего евроазиатского пространства. В качестве мирной альтернативы конфликтному развитию нам представляется гармонизация светско-исламских взаимоотношений. Если это так, то необходимо ответить на вопрос: какие же предпосылки для этого существуют?

В качестве точки опоры мы предлагали участникам нашего экспертного совещания рассмотреть вопрос: какие общие интересы объединяют сторонников секуляризма и ислама в ЦА? На самом деле, независимо от того, насколько глубоко осознается исламской и светской сторонами общность их интересов, эти общие интересы реально существуют, и об этом свидетельствует сам факт существования совместного государства и сосуществования обеих сторон в рамках этого государства. Так, например, общность интересов мы видим в следующем:

1. Общая ответственность за сохранение государства, социально-экономическое развитие страны, содействие демократическим процессам, за соблюдение прав человека и гражданских прав, за сохранение и повышение уровня культуры и образования, включая и религиозное образование, а также за формирование общего содержания национальной идентичности.

2. Заинтересованность в объединяющей политической культуре: в уважении обеими сторонами ценностных ориентаций и мировоззренческих позиций граждан, в признании диалога единственным легитимным средством преодоления противоречий и различий во мнениях, в терпимости и открытости к ценностям, принципам и убеждениям другой стороны.

3. Понимание, что гармонизация отношений между государством и религией является важной предпосылкой внутренней стабильности и развития.

Несмотря на эти общие интересы, остается ряд вопросов, которые также обсуждались во время «круглого стола»: какие препятствия стоят на пути сотрудничества, какие общие теоретические, политические и правовые условия необходимы для невмешательства религии в дела государства и, наоборот, в чем состоят границы религиозной свободы?

Итак, для центральноазиатских стран с мусульманским большинством населения гармоничные взаимоотношения светского по своему характеру государства и религии ислам являются важной предпосылкой сохранения национального согласия, политической и нравственной целостности и, тем самым, предотвращения возникновения конфликтов на религиозной основе. Следовательно, нахождение успешной формулы взаимоотношений светской власти и ислама и после двадцати лет независимости оказывается серьезнейшим интеллектуальным, теоретическим и практическим вызовом для всех сторон, включая и Европу.

Кроме того, следует подчеркнуть, что к проблеме гармонизации отношений между светским государством и исламом нельзя подходить односторонне, с точки зрения борьбы против терроризма. Скорее, гармонизация является частью процессов трансформации и формирования национальной государственности в ЦА. Одновременно нельзя отрицать, что напряжённость в отношениях между этими двумя сторонами может привести к радикализации представителей религии, вплоть до терроризма.

Почему такой европейский институт, как CORE, считает важным заниматься этими проблемами? В первую очередь, потому, что со светско-исламскими взаимоотношениями в ЦА связаны цивилизационные аспекты.

В чём мы их видим? Во всех конституциях ЦА характер молодых государств определен как светский. Однако, одновременно нельзя закрывать глаза на другой факт, а именно – на то, что ислам является религией большинства населения. Когда 16 лет назад государства ЦА стали членами ОБСЕ, со стороны западноевропейских членов ОБСЕ мало кто уделял внимание этой специфике. Однако, она имеет важное значение: мусульманское население и политические и интеллектуальные элиты, представляющие ислам, являются постоянными цивилизаторскими и политическими «величинами», имеющими стратегическое значение в ЦА, а значит, и на всем евроазиатском пространстве, и, что особенно важно, – во всей ОБСЕ. Понимая эту специфику, данные «величины» нельзя просто подавить.

Политизация религии или неправильный подход к проблематике светско-исламских взаимоотношений могут привести к сложным цивилизационным конфликтам – прежде всего, потому, что в возможном противостоянии между светским правительством и политическими представителями ислама речь шла бы не только о хорошем или плохом управлении государством, о демократии или правах человека – в большей степени здесь имел бы место цивилизационный, мировоззренческий конфликт, касающийся как характера государства, так и интерпретации содержания современной светской государственности.

Вопрос звучит так: что представляет собой современное центральноазиатское государство? Если не подходить осторожно и с дальновидностью к подобным спорным вопросам, то они действительно могут перерасти в конфликт, и далее, в свою очередь, – в острую антагонистическую мировоззренческую вражду.

Второе наше предположение касается проблемы политизации религии. Необходимо помнить о сложном характере идущих в ЦА процессов трансформации и формирования государственности, особенность которых заключается в переплетении трех параллельно происходящих движений, включающих:

- 1) переход от советской системы политического и экономического правления к капиталистической;
- 2) формирование национальных государств;
- 3) национальную консолидацию.

Параллельность и одновременность этих трёх процессов ведет к сложностям и к общественно-политическому напряжению. При таких объективно сложных обстоятельствах политизация определенных слоев населения не только не исключена, она даже неизбежна, и поэтому ее можно назвать «нормальным» явлением. Отсюда мы можем прийти к выводу, что и политизация «исламского фактора»\* также неизбежна. Справедливость нашего тезиса можно объяснить следующими факторами.

---

\* Понятие «исламский фактор» в данной статье используется в качестве *terminus technicus*, подразумевая ислам, политический ислам, мусульманское население, исламские организации, партии, движения и т. д.

Во-первых, в молодых государствах ЦА большую роль играет процесс поиска идентичности. Его невозможно отделить от ислама, потому что большинство граждан – мусульмане. Кроме того, в современных условиях ретрадиционализации общества возрастает и реисламизация.

Во-вторых, светские правительства, в большей или меньшей мере, остаются под влиянием авторитарных представлений о власти. Это затрудняет достижение необходимой степени демократизации и политической гибкости, что является важным условием для разрядки напряженной внутренней обстановки методами, направленными на общественное согласие.

В-третьих, недовольство населения, вызванное быстрыми темпами ухудшения социального положения и политическими репрессиями, уже сегодня используется радикальными исламистскими движениями, цель которых – смена светского характера государства на исламский.

И, наконец, в условиях мусульманского большинства населения противоречия между политикой и религией невольно принимают форму конфликта между светским правительством и политическими представителями ислама. Если вся эта причинная цепочка логична, тогда можно прийти к выводу, что при данных условиях «нормальным» явлением можно считать также политизацию религии. Т. е. опасность заключается не в политизации религии. Проблема – не в политизации религиозных кругов, а в их радикализации.

Однако, радикализация – это не абстрактный процесс, и его необходимо внимательно изучать. В каждой стране он может принимать свои специфические формы и проявления. Речь идёт о конкретных противоречиях, людях, партиях, движениях и их интересах. Речь также может идти об ошибках, совершенных обеими сторонами.

Таким образом, очевидно, настала пора переосмыслить политические и теоретические основы светско-исламских отношений. Решающую роль в том, как они будут развиваться – стабильно или конфронтационно – будет играть способ регулирования существующих между секуляризмом и исламом противоречий, как общественных, так и цивилизационных.

С учетом всех этих предположений и тезисов, во время «круглого стола» наибольший интерес вызывали следующие вопросы:

1. Как предотвратить обострение отношений между светским правительством и политическими исламскими представителями?

2. Как устранить структурные причины, которые могли бы привести к «столкновению цивилизаций» в евроазиатских масштабах?

3. Возможно ли развитие моделей сотрудничества и сосуществования политических представителей ислама и светской власти в общем национальном государстве, и какие условия могли бы служить реальной основой для такой «конструкции»?

Ответ на последний вопрос логично вытекает из задач, которые подобная «конструкция» должна решать. Условия такой договоренности должны побуждать политических и мировоззренческих соперников использовать в своей конкуренции, которая, предположительно, носит затяжной характер, демократические и мирные средства. Для этого потребуются создание демократического механизма, способного объединить обе стороны.

Однако, создание такого механизма подразумевает выполнение ряда условий. Во-первых, необходимо договориться о том, что национальная общность и развитие общего государства имеют приоритетное значение. Во-вторых, необходимо прийти к приемлемому для сторон пониманию светского характера государства, которое может служить основой для *modus vivendi*. Отсюда вытекает третье – необходимость сделать правовые и административные выводы, самый важный из которых – то, что отношения государственной власти и религиозных организаций и учреждений должны строиться на партнерских началах. В-четвертых, следует договориться о принципах сотрудничества и мирного сосуществования (разработать «кодекс поведения»).

При всем этом нужно учитывать, что «обстоятельства развития национального государства меняют параметры понимания взаимоотношений государства и религии. С одной стороны, ислам, будучи религией абсолютного большинства граждан (...), является органической составляющей (...) общества и национальной культуры и оказывает реальное влияние на общественно-по-

литические процессы. С другой стороны, государство не может отделиться от религии своего общества. Из этой взаимообусловленности вытекает, что конструктивные взаимоотношения, взаимопонимание и взаимоуступки правящих кругов власти и религиозных деятелей являются важными факторами внутренней стабильности государства, и общества».\*

Сегодня реалии взаимоотношений государства и религии в национальном государстве коренным образом отличаются от обстоятельств советского периода, когда центральноазиатские республики входили в состав СССР и подчинялись советской политической системе, в том числе и в области религиозной политики. Со времен распада Советского Союза в ЦА продолжается процесс глубоких преобразований, в том числе, меняются и условия развития национального государства.

Однако, многие важные вопросы все еще не решены, включая и вопрос о соотношении религии, государства и нации. Концептуальные и теоретические неясности особенно касаются вопроса понимания секуляризма. Светская государственная элита, которая была воспитана в духе вульгарного советского понимания атеизма, только начинает понемногу отходить от старого понимания секуляризма.

Неправильно интерпретируется европейский принцип отделения церкви от государства, как отделение религии от государства. Отсюда – и излишняя опека и контроль над религиозной деятельностью и религиозными учреждениями. Отсюда – и концептуальная дилемма о соотношении светского государства и ислама: с одной стороны, представители государственной власти исходят из предположения, что религия и государство отделимы друг от друга, но, с другой стороны, дискуссия осложняется тем фактом, что в исламе нет церкви.

В свою очередь, политическим представителям ислама нелегко модернизировать его функции в целях приспособления к задачам строительства государства и обеспечения стабильности в евроазиатском пространстве. Здесь центральной проблемой

---

\* Меры по укреплению доверия // Построение доверия между исламистами и секуляристами – таджикский эксперимент. – Душанбе: Деваштич, 2004. – С. 41–42.

является достижение внутрисламского согласия относительно категорий, чуждых традиционному исламу, таких, как национальное государство\*, светский характер государства, демократия, её роль в формировании государства и разработка современной государственной концепции, не противоречащей демократическим принципам.

На этом фоне открытыми для исламистов остаются важные концептуальные вопросы относительно целей и задач исламских политических движений в светском государстве. То же относится и к проблеме модернизации религиозного образования, которая хотя и признается, но остается нерешенной.

Отсюда следует, что светской элите, совместно с мусульманским большинством населения, нужно прийти к такому пониманию общего государства, которое объединит светские ценности со спецификой религии граждан. Соответственно, нужно разработать и государственную политику в области религии.

В этой связи не следует забывать и о том, что взаимное недоверие сторон относительно стратегических намерений и вопроса общественно-политического устройства государства, а также эмоционально окрашенные предрассудки остаются источниками конфронтации, недооценивать которые нельзя. Их можно преодолеть только постепенно и при взаимной толерантности и готовности к компромиссам. Добрая воля и стремление к миру не являются естественными, навсегда заданными условиями, они требуют постоянных усилий по их достижению и сохранению.

И, наконец, хотелось бы обратить внимание на понимание европейской ответственности в контексте светско-исламских взаимоотношений в ЦА. В условиях растущей взаимозависимости необходимо определить роль Европы в создании стабильных перспектив для сторонников ислама.

В аргументации некоторых исламских партнеров есть определенная логика. Не скрывая своих политических амбиций, борясь за власть, как и любая другая партия на Западе, они спрашивают:

---

\* Традиционная исламская доктрина исходит из единства мусульман, «уммы», а поэтому не принимает «раскола» на национальные группы.

«Если на основе демократических, парламентарских методов мы придем к власти, признает ли нас светский Запад? Или нас ждет судьба Алжира или Хамаса в Палестине?» До сих пор эти вопросы остаются без ответа, как со стороны европейских членов евроазиатской ОБСЕ, так и со стороны местных правящих элит. Но было бы очень важно дать на этот вопрос положительный, интегрирующий ответ. Если Европа не готова гарантировать «своим исламистам» равноправную перспективу, то для чего им тогда придерживаться парламентарских методов?

Найти выход из этого «тупика» – нелегко. «Окончательные гарантии» можно будет получить только в результате длительного процесса укрепления доверия через мирное сосуществование и сотрудничество, через совместное формирование национальной государственности, через разрешение проблем развития и предотвращение роста экстремизма.

На данный момент остается больше вопросов, чем ответов. Вот почему важно проводить совместные исследования в целях выяснения того, какие условия необходимы для формирования продуктивного политического подхода к феномену «различий и общности интересов» в регионах, где пересекаются цивилизации, культуры и религии.



## БЛАГОДАРНОСТЬ

Прежде всего, мы хотим поблагодарить МИД Германии за финансирование этого проекта, благодаря чему и стало возможным проведение в ноябре 2007 г. в г. Алматы нашей дискуссии – в рамках «круглого стола» на тему: «Секуляризм и ислам в современном государстве: что их объединяет?», результаты которой и представлены в этом сборнике.

Мы благодарим также Казахстанский институт стратегических исследований при Президенте Республики Казахстан – за ценный вклад в организацию и проведение «круглого стола» и, особенно, его директора – Султанова Булата Клычбаевича – за его огромную личную поддержку.

Большое спасибо хотелось бы сказать и Ситенко Валерию Николаевичу (КИСИ) – за все то время и все усилия, которые он приложил, чтобы сделать наше мероприятие как можно более успешным.

Мы также хотим выразить нашу огромную благодарность проект-координатору Фонда Фридриха Эберта по странам Центральной Азии – гос-ну Вульффу Лапинсу – за его постоянную готовность оказывать нам необходимую помощь и поддержку, а также гос-же Элвире Пак, представителю Фонда Фридриха Эберта в Казахстане, также помогавшей нам в организации и решении многих важных вопросов.

*Сухроб Шарипов*

# СЕКЦИЯ I ВЗАИМООТНОШЕНИЯ МЕЖДУ СЕКУЛЯРИЗМОМ И ИСЛАМОМ: ТЕНДЕНЦИИ В МИРЕ

---

## СОВРЕМЕННОЕ СЕКУЛЯРНОЕ ГОСУДАРСТВО В УСЛОВИЯХ ИСЛАМСКОГО ОБЩЕСТВА

*Роланд Питиш*

Чтобы ответить на вопрос, возможно ли существование современного секулярного государства в условиях исламского общества (*al-umma al-islamiyya*), необходимо начать с поиска ответов на вопросы: что именно представляет собой исламское общество, и каковы условия его существования? Далее полученный ответ нужно сопоставить с представлением о сути современного секулярного государства с точки зрения исламского общества. Затем должны быть обрисованы возможности сосуществования современного секулярного государства и исламского общества.

### **Исламское общество**

Истоки для истолкования сути исламского общества заложены в понимании ислама и его посланий. Ислам осмысливает себя как последнее откровение Господне, переданное человечеству через его пророка Мухаммеда. Согласно общепринятому толкованию, исламская религия (*don*) состоит из трех элементов: веры, «благих дел» и «пяти столпов», включающих: признание единства Бога и пророчеств Мухаммеда, произношение ритуальной молитвы (*salat*), подаяние милостыни (*zakat*), соблюдение поста (*sawm*) и паломничество в Мекку (*hajj*).

Перечисленные «пять столпов» составляют важнейшую часть божьих законов или же законов шариата (араб. *shari'ah*), поскольку они содержат обязательства, наложенные на мусульман перед

лицом Бога. Для каждого мусульманина постоянное выполнение этих обязательств является способом подтверждения его принадлежности к исламскому сообществу, основанному на исламе, как Богом желанном порядке. Эта Божья воля запечатлена в Коране: «Я завершил для вас сегодня Вероустав религии Своей и проявил сполна Свою вам милость, назначив изволением Своим ислам – как-то: покорность Моей Воле» [1]. Богом желанный порядок всецело пронизывает жизнь каждого мусульманина – так же, как и совместную жизнь в исламском сообществе. Божий закон (шариат) призван регулировать эти сферы жизни.

В «Энциклопедии исламского правоведения» (Mausû'at al-fiqh al-islâmi) Божий закон (шариат) истолкован следующим образом: «Шариат – это путь царей, это прямая дорога. Бог сотворил ее из своих знаний; учение о ней Он ниспослал через последнего из своих пророков (...) и сделал ее такой прочной (...) вечной, защищенной от склонности к ничтожному или заблуждению. С тех времен он вел к ней спутников пророков и последующие поколения, которые искренне в нее уверовали. Со всем рвением обязались они служить ей; они проясняли способ суждения и порядок приведения доводов шариата (...), также изучали жизненные обстоятельства в свете (этого Богом данного порядка) (...).

Таким образом, люди осознали, что шариат охватывает абсолютно все аспекты жизни, будь то вопросы о вере и ритуалах; будь то проблемы, касающиеся отношений (людей между собой), управления (...), политики, общества; будь то различного рода связи индивидов внутри мусульманского общества (араб. *al-umma*) или с другими – дружественными или же враждебными им – обществами (...). Шариат регулирует все эти вопросы таким способом, который обеспечивает решение проблем, предупреждение смятений и преодоление трудностей, а также гарантирует счастье, уверенность, справедливость и стойкость на праведном пути и в наивысших стремлениях» [2].

Изучением нормативных предписаний законов шариата занимается, в частности, исламское правоведение (араб. *fiqh*). Оно ставит вопрос о том, каким образом следует применять нормы шариата в отношении поступков людей, или, точнее: как именно, согласно нор-

мативным основам шариата, следует рассматривать действия каждого отдельно, а также регулировать исламское общество в целом.

Важнейшими фундаментальными опорами исламского права являются Коран и Сунна – предание о жизни пророка Мухаммеда. Другими источниками права являются: единогласное мнение ученых-правоведов, или же консенсус (*idjmâ'*), а также метод суждения по аналогии (*qiyâs*). Ученые-правоведы являются стражами и хранителями основанных на Коране и Сунне законоположений и поэтому считают себя единственными легитимными продолжателями традиции пророчества.

Пророк Мухаммед умер в 632 г. Начиная с 60-х гг. VII в., в исламских государствах образуются династические формы правления. Созданные аппараты власти постепенно все более обособляются от своих общин, а правители преследуют политические интересы, уже не имеющие непосредственного отношения к Божьему откровению. В результате, правоведы начинают выступать в качестве защитников наследия пророков. Одно из Изречений пророков (хадисов) гласит: «Ученые – наследники пророков» [3].

Следовательно, исламские правоведы являются той инстанцией, которая исследует и определяет как условия существования исламского общества, так и его отношение к другим немусульманским общинам. И можно смело констатировать тот факт, что размышления правоведов относительно характеристик и качеств исламского государства всегда были и навсегда останутся важнейшим вопросом исламской мысли, наряду с вопросом о сути Божьей. Таким образом, правоведы касаются сферы политики, выходя за пределы религиозной и общественной областей.

Наделенные властью правители, равно как и пророки, названы в Коране проводниками исламской общины. Коран гласит: «О, вы, кто верует! Аллаху повинуйтесь и посланнику Его, а также тем из вас, кто властью наделен» [4].

Правоведы, обстоятельно истолковавшие строки Корана, связанные с политическим устройством государства, занимаются также вопросами регулирования отношений в двух других областях – религиозной и общественной, что выражается в суждениях о нормах, характерных для каждой из этих сфер, а также в попыт-

ках найти подобающее соотношение между ними. Итак, ученые-правоведы без ограничений выступают от лица религии.

При этом они оперируют двумя основополагающими категориями, которым подчинены все правовые нормы: «правопритязания людей» и «правопритязания Бога». Первая из этих двух категорий ссылается на частные права людей, вторая категория – на права и притязания религии и политического общества. Это отчетливо говорит нам о том, что исламское право никоим образом не является исключительно предписанием об обязанностях, как это многие ошибочно утверждают.

В области «правопритязаний людей» представлены частные права, которые в случае их нарушений могут подлежать рассмотрению в исковом судебном порядке. В исламском праве существует строгое различие между сферой религиозных и государственных прав и обязанностей (в которой, однако, частные лица наделены исключительно обязанностями) и сферой частного права. «Правопритязания людей» – это области семейного права и права наследования, включая и частные имущественные права, в которых применяется именно исламское право. В этом отношении исламская религия, лежащая в основе исламского права, проявляет себя как сила, конкретно регулирующая конфликтные ситуации повседневной жизни, и именно в этой области она легитимирует частное право и социальный порядок.

Таким образом, поддержание повседневного порядка в формах, легитимированных правовым путем, можно рассматривать так же, как вклад в сохранение религии. Некоторые исламские правоведы XX в. называют исламское право частным правом, а ислам – социальной системой, в которой исламский восток просуществовал в течение многих столетий. Повседневная жизнь является той сферой деятельности религии, которая засвидетельствовала и продолжает свидетельствовать о ее способности к поддержанию порядка и регулированию конфликтов, что проявляется также в способах определения правоведом соотношения между «правопритязаниями людей» и «правопритязаниями Бога».

Во многих случаях между этими двумя сферами права возникают конфликты: например, может ли отец семейства совершать

длительное паломничество, если его семья недостаточно обеспечена на это время? В этом и в других подобных случаях правоведы однозначно принимают решение в пользу «правопритязаний людей». Известный египетский правовед Мохаммад аль-Саракши (Mohammad al-Sarakhsi) (?–1090 г.) истолковывает это следующим образом: «Бог есть выше идеи нужды, которая сделала бы его зависимым от осуществления его притязаний» [5].

В XIX в. известный сирийский ученый Аллама ибн Абидин (Allama Ibn Abidin) (1783–1836 гг.) оправдывает такой взгляд словами: «Это не потому, что мы несерьезно относимся к притязаниям закона, а потому, что человек испытывает нужду, а не закон» [6]. Классическому исламскому праву не свойственно всецело подчинять религию ведению государства; напротив, оно встает на защиту частных интересов перед государством и общественностью.

С другой стороны, правоведы не допускают сомнений относительно того, что «правопритязания людей» находятся в зависимости от покровительства государства. «Правопритязания людей» невозможны и без «правопритязаний Божьих», т. е. притязаний религии и общности мусульман. Иногда их обозначают понятием «правовые притязания», и к ним, например, относятся: исполнение ритуальных обязательств, Джихад, взыскание налогов, значительные части уголовного права и многое другое.

Поскольку государству поручена охрана «правопритязаний Божьих», оно должно обладать возможностями для обеспечения внутренней и внешней безопасности мусульманского общества, для защиты религии, для применения и охраны права и школ права. Более того, правоведы признают и провозглашают, что государство в интересах религии и общества может обращаться к мерам, которые выходят за пределы писаного права. Легитимность таких мероприятий вытекает из политики государства (араб. *siyâsa*).

Понятие «*siyâsa*» охватывает политические мероприятия главы государства и назначенных им членов государственной администрации. «*Siyâsa*» может также содержать элементы права, регулирующие деятельность самих правоведов, а сверх того – также многие государственные средства принуждения и

взыскания, которые не фигурируют в исламском праве. При этом они остаются отделенными от исламского права, как «*qānûn*» или «*siyâsa*». Это имело силу, по меньшей мере, для классического периода исламского права – с VIII по XI в.

Поскольку государство в некоторых чрезвычайных и затруднительных ситуациях вынуждено действовать по другую сторону закона, всегда есть могущие заподозрить его в таких действиях. Например, у правоведов Османской империи не вызывала никаких противоречий ситуация, когда они, с одной стороны, требовали безоговорочного повиновения султану (поскольку без него невозможно соблюдение порядка), и, одновременно, признавали вне закона тех, кто работал на государство как шпион (*al-jasus*). Согласно исламу, шпионы (*jawasis*) являются более скверными, чем неверующие.

Правоведы снова и снова позволяют отчетливо понять, что государство выполняет жизненно важную функцию, находясь на страже религии, права и общества. Они признают за государством право действовать в сфере «правопритязаний Божьих» в качестве поверенного Бога. В этой сфере государство замещает религию. Но правитель является только лишь поверенным, только управляющим. Он ни в коем случае не должен изменять религию, право или общество. Ни в коей мере право не должно приспособляться к интересам политики и государства. И, наоборот, право должно пытаться интегрировать осуществление государственного управления в сферу религиозных обязанностей и отличать легитимные формы управления от легитимных форм религиозных обязанностей.

Правоведы попытались изложить все это в так называемых теориях Халифата. В них они установили нормы, сколько именно правителей должно быть, как их следует избирать, кто должен их избирать, и как упорядочить государственный аппарат. В центре этих теорий стоит вопрос о легитимных функциях халифа как преемника Пророка, и вопрос о том, при каких условиях и в каких формах эти функции будут восприниматься как справедливые. Таким образом, в теориях Халифата речь идет о попытке не только изложить функции государства, но также очертить их формы.

Первое полное изложение теорий Халифата представлено в работе известного правоведа и дипломата Аль-Маварди (*al-*

Mâwardo) (974–1058 гг.) «Al-ahkâm as-sultânoya wal-wilâyât ad-dînîya»/«Предписания об осуществлении власти и должностей на основе порядка Божьего». Эта работа была впервые издана на арабском языке немецким ученым Максимилианом Энгером (Maximilian Enger) в 1853 г. в Бонне [7].

Дополнительно к этой своей работе Аль-Маварди составил также сборник «Adab ad-dunyâ wad-dîn»/«Правильный образ действий относительно мирских и религиозных вопросов» [8], в котором изложил значение нравственного поведения каждого члена исламского общества. В дальнейшем я кратко изложу теорию Аль-Маварди. Автор описывает исламскую общину как единое целое, и поэтому для нее Бог назначил одного имама, т. е. одного халифа в качестве наследника пророка.

Аль-Маварди пишет: «Бог назначил для своей общины (*al-umma*) одного правителя, через которого он продолжает традицию пророчества, оберегает мусульманскую религиозную общину, и которому он вверяет управление (*siyâsa*) государственными делами – чтобы все действия и меры определялись на основе одного, сотворенного Богом порядка, и чтобы слово правителя сливалось в одно понимание, которое можно проследить (...).

Таким образом, должность халифа является столпом, на котором почивают основы исламского общества, и на который сориентировано благо всей общины. Следовательно, на Халифате основано все общественное, от него происходят все отдельные должности» [9]. Этим Аль-Маварди дает понять, что от наивысшей должности проистекают все остальные должностные посты. Другими словами, полнота власти Халифата, которая происходит от полноты власти Пророка Мухаммеда, распределяется между разными должностными лицами.

Причину для этого Аль-Маварди видит в политических реалиях исламских государств XI в. Многочисленные правители вели между собой борьбу, чем подвергали опасности единство исламской общины. В своих учениях Аль-Маварди выступает против угрозы такого раздробления. Он указывает на необходимость Халифата как института наследника Пророка Мухаммеда. Задачи Халифата заключаются, по существу, в охране Богом



установленного порядка. В частности, Аль-Маварди называет следующие десять обязанностей халифа:

1. «Он должен принципиально оберегать религию (*dîn*) и должен охранять то, что освящено Соглашением Предков (*salaf*); если же придет новый, или кто-то от этого отступился, халиф должен пояснить ему его заблуждение, напутствовать его к соблюдению истинного, а при необходимости – даже наказать его, чтобы не было нанесено вреда общине и правопорядку в ней.

2. Халиф должен внедрять все нормы права среди воинствующих и спорящих сторон, чтобы преодолеть раздор и привести все к состоянию совершенного правопорядка.

3. Он должен заботиться об общественной безопасности на всей исламской территории – с тем, чтобы люди могли без лишних опасений заниматься их ремеслом, их делами.

4. Халиф должен применять предписанные в Коране наказания за особо тяжкие преступления – такие, например, как государственная измена.

5. Границы должны быть так укреплены, чтобы в любое время можно было отбить атаку врага.

6. Халиф несет ответственность за священную войну (*djihad*).

7. Халиф должен заботиться о сборе предвиденных в Божьем Законе налогов и платежей. Это должно происходить без применения силы.

8. Государственные доходы должны прибывать всегда вовремя и попадать в правильные руки.

9. Халиф должен доверять управленческие дела способным, надежным и откровенным мужам.

10. Халиф должен лично наблюдать и прослеживать ход государственных дел, все ли происходит в соответствии с нормами; на него же самого возложено управление (*siyâsa*) исламской общиной. Поэтому он не должен предаваться необузданному наслаждению, делегировав все задачи и дела. Даже самый верный сотрудник может совершить предательство» [10].

Вслед за этим Аль-Маварди констатирует, что тот Халиф, который все эти обязанности добросовестно исполняет, исполняет также свои обязанности перед Богом. Все мусульмане являются послушно

обязанными перед таким Халифом и берут на себя обязательство оказывать ему поддержку. Теория Аль-Маварди представляет собой попытку возродить идеал исламской общины времен Пророка Мухаммеда. При этом он вглядывался не в прошлое, а рассматривал современное ему исламское государство и его структуры.

Однако ни теорию Аль-Маварди, ни другие теории Халифата того времени так и не удалось воплотить в жизнь. Прежде всего, потому, что государство того времени отказывалось признавать и перенимать основы теории халифата и, кроме того, политическое правление все более отделялось от исламского права, так что внутри исламской общины возникали сферы, не подпадавшие под исламское право. В XIV в. данные тенденции настолько усилились, что правоведы решительно выступили против.

Сирийский правовед Ибн Таймия (Ibn Taimu'a) (1263–1328 гг.), труды которого являются важным источником для современных исламских реформистских движений, написал в связи с этими вопросами свою книгу «As-siyāsa ash-sharī'ah»/«Связанная с Шариатом политика правопорядка» [11]. Прежде всего, он высказал критику в отношении того, что постепенно возникают общественные сферы, в которых право уже не имеет силы. Свою работу он начал с уже частично упоминавшейся цитаты из Корана: «Поистине, Аллах заповедует доверенную кладь владельцам возвращать. Когда ж придется вам судить между людьми, по справедливости судите. И как, поистине, прекрасно то, чему Аллах вас поучает! Ведь Он все слышит и все видит. О, Вы, кто верует! Аллаху повинуйтесь и посланнику Его, а также тем из вас, кто властью наделен. А если спор затеете между собой, то предоставьте рассудить вас Аллаху, и посланнику Его, если в Аллаха и Последний День уверовали вы. Ведь это – лучше и пристойней по исходу» [12].

Первая строка относится, по мнению Ибн Таймия и других ученых, к правителям. Они получили власть над мусульманами как некую форму залога, и поэтому обязаны управлять своими общинами справедливо, потому что однажды они должны вернуть этот «залог». Вторая строка приведенной цитаты из Корана относится к исламским общинам, которые в книге названы «солдатами и простыми людьми». Они должны повиноваться

повелениям правителя, кроме случаев, когда эти повеления противоречат Божьим законам.

В случае сомнений нужно обращаться к Корану и Сунне пророков. Или же подданные должны подчиняться только тем повелениям, которые точно соответствуют законам. В связи с этим Ибн Таймия констатирует, что непослушание подданных повелениям правителя, которые не соответствуют Божьим законам, является послушанием по отношению к Богу. Таким образом, Ибн Таймия требует от правителя и всех его последователей соблюдения норм Шариата. Правитель связан Божьим законом и не может проводить политику по личному усмотрению.

Подводя итоги, можно констатировать, что до начала политической и экономической экспансии Европы и России в исламские государства правоведа занимали независимую критическую позицию по отношению к правителю и его политике. В то же время, они все-таки требовали от мусульман этих стран подчинения правителю, поскольку в противном случае было бы невозможным сохранить общественный порядок [13].

В период между XVIII–XX вв., в ходе политической и экономической экспансии Европы и России мусульманские империи Нового времени были разрушены. Принадлежавшие им раньше провинции попали в военную, политическую и экономическую зависимость от Европы и России.

Американский историк Станфорд Шоу (J. Stanford Shaw) подробно описал этот период Османской империи (XIX в.): «Целью управленческой и административной сфер было (...) создание могущественной и централизованной бюрократической системы по примеру французской правительственной модели. Речь шла о том (...), чтобы распространить влияние правительства на все сферы общественной жизни, а значит, сделать подконтрольными также те функции, соблюдение которых оставалось до этого в ведомстве небольших общин или предоставлялось самоорганизации подданных» [14].

В какой-то степени это характерно и для других исламских государств, которым пришлось сменить традиционное исламское право на новое европейское право. К преобразованию общества, в центре

которого стояло исключение ислама и мусульманства из общественной жизни, мусульмане отнеслись как к глубокому кризису, который распространился также на сферу религии. На этот кризис мусульмане среагировали поразительно быстро. По существу, можно назвать четыре таких реакции, каждая из которых происходила из Египта:

1. Основанный в конце XIX в. реформатором Джемаль-ад-Дин аль-Афгани (Djamel ad-Din al-Afghani) (1838–1897 гг.) исламский антиимпериализм призывал мусульман к объединению с целью общественного реформирования и защиты от чужеземного господства.

2. В 90-х гг. XIX в. реформатор Мухаммад Абду (Muhammad Abduh) (1849–1905 гг.), ученик аль-Афгани, распространял учение о том, что ислам – при правильной интерпретации Корана и Сунны – вполне совместим с современными наукой и техникой.

3. Правовой модернизм стремится доказать, что исламское право должно быть проанализировано и модернизировано с помощью разработанных в Европе методов сравнительной юриспруденции. Известным представителем этого направления является египетский правовед Абд ар-Разака ас-Санхури (Abdar-Razzaq as-Sanhuri) (1895–1971 гг.), с именем которого связано происхождение Гражданского Кодекса Египта 1949 г., ливийские Кодексы 1953 г. и иракский Гражданский Кодекс 1951 г.

4. Религиозно-политические оппозиционные партии египетских и сирийских братьев мусульман.

Эти четыре направления основаны на одной общей идее, что мусульмане не должны позволить вытеснить себя из политики и экономики; напротив, они должны поставить современное государство на службу исламу. Эти четыре направления, так или иначе, оказывают влияние на современные исламские реформистские движения во всем мире. При этом решающую роль играет то, каким является понимание Шариата (а, соответственно, права) применительно к исламскому обществу и к соотношению общества и государства. Мы можем даже говорить о расцвете юриспруденции в исламских странах, что больше не является реакцией на европейский колониализм, а представляет собой самоуглубление, а также изменение исламского права.

В приведенном выше введении из «Энциклопедии исламского правоведения» рассмотрен важный для современности вопрос об источниках права. Уже было сказано, что этими источниками являются Коран, Сунна, консенсус и метод суждения по аналогии. Согласно введению, эти источники права могут созидательно использовать лишь лучшие искатели, которые стремятся к независимому познанию (араб: *al-mudjtahidun*). Подражатели-же (араб: *al-muqallidun*) могут использовать в качестве единственного источника только учения, изложенные правоведами четырех разных школ в их книгах.

Далее в введении читаем: «Пока они не владеют способностью к *idjtihad* (дословно: «применение»); логическая дедукция правоведа или *mudjtahid* относительно решения юридического или теологического вопроса), они также не имеют права прибегать непосредственно к Корану, Сунне или консенсусу или применять метод суждения по аналогии. Им подобает заниматься исключительно изучением высказываний их учителей (соответствующих исламских правовых школ) и уже из этих высказываний делать дальнейшие выводы по примеру того, как *mudjtahid* проверяет тексты доказательств.

К чему их это приведет? К высказываниям, которые находятся в рамках идей основателей их школ (соответствующих исламских правовых школ); при этом не важно, соответствуют ли эти высказывания тем, к которым пришли старейшие ученые этой правовой школы, или же еще никто из ее членов ранее так не высказывался. В соответствии с этими новыми высказываниями ведутся обсуждения и подготавливается соответствующая правовая оценка.

Такой точки зрения придерживаются поздние ученые Шариата. У некоторых при более тщательном рассмотрении подобных аргументов возникает следующий вопрос: «Тогда можно сказать, что все, переданное как высказывания основателей школ, не является ни Кораном, ни подлинным *hadith*; почему же тогда возможно выводить из них правовые нормы?»

Отвечать следует так: «Тем не менее, речь идет о высказываниях представителей школ, которые способны были к собственному познанию, и которые досконально знали правила Шариата и вразумительно изложили нормы Шариата. Содержание их высказываний

имеет силу для всех их подражателей в качестве сильного аргумента. Поэтому рассуждения старейших представителей школ являются для их подражателей тем, чем Коран и *hadith* являются для всех, способных к собственному познанию. Многие не согласны с этим, но также многие одобряют это убеждение. В этом случае, оно имеет большое преимущество, которое вряд ли кто-то возьмется оспаривать: оно открывает дорогу для дальнейшего развития юриспруденции и дает ей возможность шагать в ногу со временем. И это – несмотря на когда-то широко распространенное мнение о том, что время самостоятельного поиска миновало, поскольку нет больше тех, кто владел бы способностью к самостоятельному познанию. Многие ошибочно поняли положение вещей и поэтому назвали этот период эпохой подражания и онемения правоведения» [15].

Таким образом, автор этого введения дает понять, что в современный период уже невозможно право, которое бы непосредственно обращалось к источникам права. Впрочем, такое же представление было свойственно и исламским реформаторским движениям в XIX в.

Как бы там ни было, исламское право столкнулось с необходимостью трансформационных процессов. Само собой разумеется, что для изложения соответствующих изменений необходимо обширное и основательное исследование самых новых работ, посвященных исламскому праву.

Из всего вышесказанного можно сделать вывод, что исламское общество основывается на нормах исламского права во всем его диапазоне. Чтобы вести диалог о возможности сосуществования современного секулярного государства и исламского общества, необходимо подробно изучить детали исламского права. Однако вопрос, возможен ли такой диалог в принципе, зависит также и от характера секулярного государства и его – свободной от идеологий, религиозно нейтральной, искренней – готовности к этому диалогу.

## **Современное секулярное государство**

Современное секулярное государство является европейским феноменом и результатом длительного процесса секуляризации, который привел к отделению церкви от государства. Его истоки

лежат в так называемой борьбе за инвестицию между императорами и Папой римским (1057–1122 гг.), который вышел из этой борьбы победителем, а король был формально отлучен от церкви и десекуляризован. Таким образом, король более не нуждался в религиозной легитимации проводимой им политики, и государство было также десекуляризовано.

Значение выражения «секуляризация» пережило в ходе европейской истории значительные изменения. Впервые понятие употребляется французским посланником в переговорах о Вестфальском Мире в 1648 г., в контексте ликвидации власти духовенства. Секуляризация означала изъятие церковной собственности и передачу ее в мирское владение.

В XIX в. понятие, в первую очередь, применялось для обозначения упразднения религиозной интерпретации мира и сокращения роли религии. В это же время в широких масштабах происходит отделение государств от церковной власти. Вследствие этого все граждане государств оказались теперь равными перед лицом закона и не могли быть дискриминированы ввиду их принадлежности к той или иной религии. Утрата власти долго не признавалась духовенством, особенно во Франции во времена третьей Республики, когда дело дошло до критических столкновений между церковью и государством, причем понятие «*laïcisme*» (фр. – секуляризм) интерпретировалось духовенством как антирелигиозная идеология.

В Германии церковь и государство смогли разойтись мирным путем, так как представители государства, за некоторыми исключениями, сами были христианами. Сверх того, речь шла (и идет) о понимании того, что свободное секулярное государство существует в условиях, которые «...оно не может гарантировать само себе. Это – большой риск, на который оно пошло во имя свободы. Оно может устоять как свободное государство, с одной стороны, только в том случае, если свобода, которую оно предоставляет своим гражданам, регулируется снизу, и государство зависит от морали каждого и однородности общества. С другой стороны, оно само не может гарантировать эту внутреннюю регулирующую силу (путем правового насилия и авторитарных запретов), не отказавшись при

этом от доли предоставленной им свободы и – в секуляризованной сфере – опять не впад в ту тоталитарность, из которой оно вышло в период конфессиональных гражданских войн» [16].

Ввиду такого опыта, конституция 1949 г. предвидит гарантии свободного пространства для церковной деятельности, от которых государство больше не хочет и не может отказаться. Государство и церковь в Германии успешно сотрудничают во многих сферах.

В других странах разделение церкви и государства может осуществляться в большей или же меньшей степени. Также следует помнить, что существовали и существуют государства, в которых секуляризация представляла собой ни что иное, как атеистическую идеологию, целью которой было разрушение религии и создание на ее месте «рая земного». Что касается в этом отношении ислама, то в Германии, например, были предприняты попытки уравнивать в правах ислам и христианскую церковь, создав необходимые для этого правовые основы. В Австрии это было сделано еще несколько десятилетий тому назад.

### **Возможности для диалога между современным секулярным государством и исламским обществом**

Тот, кто намеревается подготовить и провести диалог между современным секулярным государством и исламским обществом, должен отдавать себе отчет в том, что ислам секуляризации не признает. Это следует, прежде всего, из основательного изучения исламского права. Высказывания и утверждения западных авторов, которые говорят о возможности сосуществования секулярного государства и ислама, в большинстве случаев проецируют свое личное представление на Ближний Восток или другие мусульманские регионы и страны.

Другим важным шагом к диалогу является тщательная проверка значения понятия «современность», или же «модерн». Если подразумевать под этими понятиями идеологию просвещения, которая содержит в себе отрицание значительных основ религии, тогда вряд ли это может стать предпосылкой для любого диалога с исламом. В цитированном выше введении в «Энциклопедию



исламского правоведения» говорится, что Шариат также регулирует «отношения (между людьми), управленческую деятельность (...), политику, общество, будь то разного рода отношения между индивидами внутри мусульманской общины (*al-umma*) или же между ними и другими дружественными или враждебными им обществами» [17].

Это дает четкое понимание того, какой является роль исламского правоведения, или, скорее, исламских правоведов. Государство, которое препятствует ученым в осуществлении их заданий, несомненно, будет восприниматься как враждебное.

В секулярном государстве с большей частью мусульманского населения имело бы смысл предоставить этому большинству автономию – с тем, чтобы оно могло самостоятельно, неподконтрольно государству, исполнять обязанности, предписанные Шариатом. Впрочем, с XVIII по XX в. такое право действовало во многих колонизированных Западом странах Ближнего Востока, в которых преобладало мусульманское население.

Немецкий ориенталист Эдуард Захау (Eduard Sachau) (1845–1930 гг.) высказался по этому поводу следующим образом: «Ход истории, который ломает право и создает право, повлек за собой то, что христианство и ислам *вынуждены* сосуществовать друг с другом, и что старания европейских правительств могут быть направлены теперь разве только на то, чтобы их отношения с подданными-мусульманами складывались насколько возможно мирно, а также, чтобы и отношения мусульман с их согражданами-христианами протекали мирно, и чтобы способствовать мирному развитию гражданских движений. Этих целей можно достичь только путем компромисса между государством и исламским правом. Стремления европейских правительств дать их мусульманским подданным гарантии правосудия, а также кодифицировать их право в одну из форм христианского управления, относятся уже к прошедшему XVIII веку» [18].

Далее Эдуард Захау упоминает созданное Уорреном Гастингсом (Warren Hastings) (1732–1812 гг.), первым генерал-губернатором Британской Индии, англо-мусульманское право 1772 г. С самого начала Гастингс признал семейное право и право насле-

дования такими областями права, в которых должно применяться исключительно исламское право. Разумеется, это распространялось также на сферу обязанностей мусульман.

В 1841 г. правительство Французской Республики ввело в Алжире французское уголовное право, при этом исламское семейное право и право наследования остались неприкосновенными. В 1883 г. австрийское правительство обнародовало пересмотренную версию «семейного права, права наследования мусульман по ритуалу *hanefit*», учитывающую потребности мусульман, проживающих в Боснии и Герцеговине. Согласно определению Захау, эти правила являются компромиссами, которые уже относятся к прошлому и сегодня сохранились лишь частично.

В то же время, стоит отметить, что мусульмане в Индии, Индонезии и Малайзии живут в религиозно нейтральных государствах. Например, хотя в Малайзии большинство населения – мусульмане, речь не идет об исламском государстве. В вопросах религии государство остается нейтральным, а права общины мусульман письменно зафиксированы в форме заключенного с ней договора. Таким образом, мусульмане могут исполнять свои обязательства перед Богом и регулировать возникающие вопросы, руководствуясь исламским правом. С точки зрения исламского права, государство Малайзия является обществом, дружественным по отношению к исламской общине.

В противоположность этому в исламском мире существует целый ряд реформистских движений, которые не готовы к поиску компромиссов. Их наивысшей целью является превращение государства в инструмент для создания исламского общества. Изменения в обществе понимаются ими как результат проведенных государством мер. Это соответствует историческому опыту колониальной эпохи, которая действительно показала, что государству в делах преобразований в сфере культуры и общественной сфере отведена главная роль.

Исламские реформаторские движения разделяют мнение всех остальных политических сил XX в., считая, что государство может оказывать влияние или изменять общество, но оно не должно вмешиваться в структуры государства. Только в узких

сферах супружества и семьи исламские реформаторские движения настроены на сохранение существующих государственных структур, во всех же остальных сферах они требуют вмешательства исламского государства.

Современные исламские движения от классического исламского права отличает понимание религии как существующей «социальной системы» и преемственной формы жизни, исламское право интерпретируется ими как нормативное и основанное на Откровении Божьем закрепление этой «социальной системы», а государство – как необходимое условие для выживания и права, и религии и, следовательно, для сохранения всего существующего. Многослойные сферы, которые существовали в этом пространстве между правом, религией и государством, для современных исламских реформистских движений значение утратили. Для них государство является инструментом для реализации религии как социальной системы, подвластной созданию и восстановлению. Право при этом является средством для указания государству правильного направления.

Традиционное государство, основанное на исламском праве, пережило свой закат в XIX в., и исламские движения не намерены его восстанавливать. Экономические и политические высказывания представителей этих движений дают понять, что в их случае речь идет о гражданских движениях. Капитализм и социализм они отвергают, требуя свободы для частной экономики и ее защиты перед большим капиталом. В связи с этим можно сказать, что речь идет о требованиях пока еще слабой буржуазии, которая желает, пребывая под защитой сильного государства, перенять функцию среднего класса и, в соответствии с ней, участвовать в формировании экономической, культурной и политической жизни. Они требуют полной исламизации права в их странах и не видят в этом противоречия, радикально отвергая любую из форм секуляризации.

Тем не менее, существуют формы, позволившие данным политическим исламским движениям добиться своего в сфере права без значительных изменений в правовых структурах задействованных стран. В соответствии с требованиями юридического

модернизма, многие исламские государства ввели в действующие на их территориях конституции нормы, в которых исламский закон, Шариат, является главным источником законодательства (Египет, Сирия, Кувейт, Катар, Бахрейн, Объединенные Арабские Эмираты, Арабская Республика Йемен, Судан, Сомали).

Многие исламские государства этому примеру не последовали (Королевство Марокко, Алжир, Тунис, Ливия, Ирак, Народная республика Йемен). Ливия, Иран, Судан, Пакистан и некоторые государства в Гольфском заливе ввели исламское уголовное право – многие лишь частично – которое должно быть приведено в исполнение государством. Пакистан и Ливия все же не отказались от своих, подвергшихся европейскому влиянию, уголовных кодексов.

Во многих исламских странах существует дуализм уголовного права, тем не менее, речь здесь не идет о дополнении характерного для европейской традиции уголовного права исламским правом. Ввиду активности исламских реформистских движений с их политическими требованиями, часто забывают о том, что многие мусульмане этих стран их идеям не следуют. В большинстве исламских стран по-прежнему не применяется основанное на Коране исламское право. Они реформируют свое право с точки зрения конкретных потребностей и ищут новые инструменты для преодоления новых проблем истории.

Это показывает, что ислам может порождать многие формы соотношения религии и государства, а также может и приспособиваться ко многим таким формам. Поэтому современное секулярное государство, отказывающееся от любых враждебных кампаний против религии и ее представителей, вполне может прийти к мирному сосуществованию с исламским обществом. Пример Малайзии учит мир тому, что государство всегда может заключить с мусульманами договор, предоставив им автономию в вопросах религии, а значит, в выполнении их религиозных обязанностей, а также в сферах семейного права и права наследственности.

Те, на ком лежит государственная ответственность, должны отодвинуть на задний план образ врага-противника и прийти

к конструктивному и открытому отношению в целях ведения честных переговоров с представителями исламской общины в их государствах. Мусульмане же будут неограниченно поддерживать государство, стоящее на страже их религии и их прав.

## Литература

1. Коран: 5, 3 // *Пороховой И. В.* Перевод смыслов и комментарии. – Изд. 7. – М., 2003.
2. Mausû'at al fiqh al-islâmi. – Том I. – Каир, 1968. – С. 5. (Здесь и далее перевод иноязычных источников на русский язык сделан автором.)
3. «Ал-Джами'ас-Сахих» имама ал-Бухари.
4. Коран: 4, 59.
5. Al-Sarakshi, al-Mabsut. – Том IX. – С. 3.
6. Al-abidin, Radd al-Muhtar. – Том 2. – С. 156–157.
7. *Al-Mawardi.* (Kitab al-ahkam al Sultâniya) Constitutiones politicae. Ex recensione Maximilianae Engeri. – Bonnae, 1853. Французский перевод: El-Ahkâm Es-Soulthânîya: traité de Droit public musulman / Traduit et annotée d'après les sources orientales par le Comte Léon Ostrorog. – Paris 1901. Английский перевод: al-Ahkam as-Sultaniyyah: the laws of Islamic governance. – London, 1996.
8. Немецкий перевод: Das kitâb "adab ed-dûnjâ wa 'ddîn" (Über die richtige Lebensart in praktischen und moralischen Dingen) des Qâdî abû 'l-Hasan el-Basrî, genannt Mâwerdi: (nach den Ausgaben Stanbul 1299 und Cairo 1339 H.) sowie mit Benutzung der Hs. 'Asir Efendi 740.) aus dem Arabischen übersetzt. – Stuttgart, 1932.
9. *Al-Mawardi.* Al-ahkâm as-sultâniya wal-wilâyât ad-dîniya. – Каир, 1960. – С. 3.
10. *Al-Mawardi.* Цит. раб. – С. 16–18.
11. *Ibn Taimiyya,* As-siyâsa ash-sharî'âh. – Каир, 1971. Французский перевод: Le traité du droit public d'ibn Taymîya. – Бейрут, 1948.
12. См.: Коран: 4, 58–59.
13. *Ibn Taimiyya.* As-siyâsa ash-sharî'âh. – Каир, 1971. – С. 15–16.
14. *Shaw J. S.* Das Osmanische Reich und die moderne Türkei // Der Islam II, Fischers Weltgeschichte / G. E. v. Grunbaum (Hrsg). – Том 15. – Frankfurt am Main, 1971. – С. 91–92.
15. Mausû'at al fiqh al-islâmi. – Том 1. – С. 20.
16. *Böckenförde E.-W.* Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation // Сдкларisation и Utopie / Erbrachter Studien – Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag. – Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1967. – С. 93.
17. Цит. раб. – См. прим. 2.
18. *Sachau.* Muhammedanisches Recht nach Schafititicher Lehre. – Stuttgart, 1897. – Ст. IX.

## МОДЕЛИ И ВАРИАНТЫ: ВСТРАИВАНИЕ ИСЛАМСКИХ ПОЛИТИЧЕСКИХ ОРГАНИЗАЦИЙ В СОВРЕМЕННОЕ ГОСУДАРСТВО

*Виталий Наумкин*

Рассматриваемая здесь тема столь обширна и сложна, что ограниченные рамки статьи позволяют лишь поставить некоторые вопросы и пролить дополнительный свет на отдельные ее стороны. В статье предпринята попытка обобщить и сопоставить данные по некоторым государствам исламского мира, опыт каждого из которых представляет собой отдельный случай в многообразии моделей и вариантов отношений политического ислама с властью.

Рамки статьи также не позволяют уточнить используемую терминологию, что само по себе является непростой проблемой. Для удобства термины «*политический ислам*» и «*исламизм*» использованы здесь как синонимы – для обозначения течений, видящих в исламе вероучительную систему, способную в той или иной мере *определять устройство и методы функционирования общества, государства и проводимую ими политику*.

Вышеупомянутые течения необходимо различать по уровню их организации (партии, сетевые структуры, общественные организации и иные сообщества), отношению к существующему «не истинно исламскому» государству (лояльные, оппозиционные, несистемные). Несистемные течения отрицают любую государственность как таковую, не считая избранной ими за образец – исламское государство в рамках существующих границ или транснациональный халифат. Течения, естественно, различаются и по методам борьбы за свои религиозно-политические цели. В статье не рассматриваются экстремистские, террористические исламистские структуры, деятельность которых выходит за рамки правового поля.

В существующем многообразии можно выделить несколько наиболее показательных моделей. Одной из них, безусловно,

является *Иран* – единственная страна, где у власти находится духовенство, а сам характер государственного устройства, как оно считает, предопределен шиитской концепцией *вилаят-е-факих*. Причудливое переплетение традиционности с современностью, авторитаризма и консерватизма с демократией и плюрализмом не имеет аналогов в мусульманском мире.

Не менее интересен опыт светского государства, в котором правит исламская партия, – *Турции*. Как ни парадоксально, именно эта партия выступает главным сторонником интеграции Турции в ЕС, что, казалось бы, сводит шансы на осуществление некоего исламского порядка в той мере, в какой это соответствует степени «исламскости» Партии справедливости и развития, почти на нет. Показательно, что ПСР не подвергает сомнению светский характер турецкой государственности, заложенный в конституции. В этом государстве фактически интегрировались исламистская и западная либерально-демократическая традиции.

В одной из постсоветских республик Центральной Азии – *Таджикистане* – осуществлен уникальный опыт национального примирения между двумя сторонами вооруженного конфликта – светским режимом и исламистами (Партия исламского возрождения Таджикистана) через инкорпорацию исламистов во власть на условиях принятия ими светского характера государства. Показательно, что в период гражданской войны, которую пережила эта страна, исламисты объединялись со светскими демократическими партиями, находившимися тогда в оппозиции к режиму.

*Саудовская Аравия* – еще один образец государственности, для которого характерны господство шариатского права, огромная роль суннитского (ваххабитского) духовенства и приверженность исламским ценностям со стороны династии, осуществляющей правление страной в рамках архаичной модели абсолютной монархии. Это, однако, не исключает высокого уровня экономического и технологического развития, что может в не столь отдаленной перспективе обеспечить вхождение этой страны в число двадцати наиболее промышленно развитых стран мира.

Интересными моделями в плане осуществления исламистами властных полномочий и их влияния на государственность явля-

ются: *Судан*, где режим характеризуется одновременно и как исламский, и как военный; *Йемен*, где лидер оппозиционного исламистского политического блока – *Ислах* («Реформа») является главой парламента (а также и вождем одного из крупнейших объединений племен); поствоенный *Афганистан* – исламская республика, в которой модернизация осуществляется нестабильным режимом с помощью военного присутствия воинского контингента НАТО; находящийся на перепутье *Ирак*, в котором оккупационные войска, встречающие активное вооруженное сопротивление части населения, в том числе и под лозунгами религиозных экстремистов, опираются на две крупнейшие религиозные шиитские партии – Высший совет исламской революции и Партию призыва (*Ад-Да'ава*).

Уникальна ситуация в арабской *Палестине*, где исламское движение – ХАМАС, завоевав поддержку населения благодаря успешно осуществленным социальным программам, патриотической риторике, некорруптированности и борьбе с оккупацией, победило на демократических выборах и управляет на части территории Палестинской национальной автономии, не получив признания со стороны подавляющей части международного сообщества.

Все кратко обрисованные выше модели требуют серьезной концептуализации в контексте поставленной задачи. Однако, в данной статье в качестве образца будет несколько более подробно рассмотрен опыт других стран – Египта, Сирии, Иордании, Алжира, Марокко и Пакистана, способный, на наш взгляд, раскрыть некоторые существенные аспекты проблемы.

### *Египет*

В отношении ситуации в Египте, где действуют как относительно умеренная организация «Братьев-мусульман», так и ряд экстремистских, террористических групп, для аналитиков остаются неясными несколько фундаментальных вопросов. *Первый* из них: являются ли Братья-мусульмане (БМ) действительно приверженцами демократии, или же они лишь используют де-



мократические институты для того, чтобы прийти к власти, а затем будут вести себя совсем иначе?

Некоторые аналитики считают, что апелляция БМ к демократическим институтам носит исключительно тактический характер, о чем свидетельствует почти полное совпадение лозунгов БМ с лозунгами светских оппозиционных партий. Так, на выборы 2005 г. «братья» шли с требованиями отмены закона о чрезвычайном положении от 1981 г., либерализации закона о политических партиях, предоставления больших полномочий парламенту, освобождения политических заключенных и недопущения использования пыток и т. п.

Часть наблюдателей полагают, что такие умеренные исламские группы вполне могут осуществлять властные полномочия без отказа от демократических институтов и основных ценностей, о чем свидетельствует, к примеру, опыт Ирана или Турции. Однако, с учетом исторической идеологической платформы БМ, большинство аналитиков считают, что в случае прихода к власти БМ не смогут реализовать, как минимум, две из основополагающих демократических ценностей – равноправие женщин и права немусульманских меньшинств.

Действительно, лидеры «братьев» всегда занимали довольно жесткие позиции по вопросам разводов и прав женщин. Тем не менее, во время предвыборной кампании 2005 г. они утверждали, что в случае своей победы не будут требовать обязательного ношения хиджаба женщинами, а на другие вопросы, касающиеся введения исламских норм в египетское законодательство, давали неясные ответы [1].

Таким образом, опыт легальной деятельности БМ не дает ответа на *второй* фундаментальный вопрос: их отношение к введению шариата в качестве законодательной основы государства и, в более широком плане, к созданию исламского государства вообще. В этом вопросе все «мэйнстримные» исламисты, ведущие борьбу за политическую власть, предпочитают сохранять двусмысленность, чтобы не отпугивать потенциальных сторонников.

*Третий* фундаментальный вопрос: хотят ли «Братья-мусульмане» быть обычной парламентской политической партией?

Прошлая политическая практика БМ позволяет ответить утвердительно. Представители «братьев» работали в парламенте, будучи избранными туда не самостоятельно, а через альянсы с другими политическими партиями, которые шли на то, чтобы инкорпорировать их в свои избирательные списки.

В 1976 г. 15 «братьев» прошли в парламент по спискам Арабской социалистической партии, в 1987 г. 37 их представителей стали депутатами через альянс с Социалистической партией труда и Либерально-социалистической партией. Наконец, на выборах 2005 г., в условиях сохраняющегося запрета на деятельность политических партий, сформированных по религиозному признаку, 88 членов братства прошли в парламент как независимые депутаты, составив самую большую оппозиционную правящей Национально-демократической партии группу (от других оппозиционных партий было избрано всего 14 депутатов), или 19,4% депутатского корпуса.

На вопрос о том, как БМ намеревались вести политическую работу, один из их лидеров, Исам аль-Арьян в интервью от 29 ноября 2005 г. сказал, что они планируют создать две организации: а) партию с другим названием, прием в которую будет открыт как мусульманам, так и христианам; б) общественную неправительственную организацию, которая будет ассоциироваться с БМ и по названию [2]. Именно эта, вторая организация должна вести деятельность по пропаганде идей БМ и привлечению сторонников, а также работать в социальной сфере.

Заметим, что все исламистские организации делают акцент именно на социальной составляющей, осуществляя проекты в сфере медицинского обслуживания населения, образования, коммунальных услуг. С одной стороны, это соответствует исламским ценностям, которым эти организации привержены, с другой – именно это обстоятельство обеспечивает исламистам популярность и массовую поддержку, равно как их выступления против коррупции и бюрократии (хотя, как мы видим на примере Ирана, они и бюрократизируются, и коррумпируются, когда приходят к власти).

Наконец, *четвертый* фундаментальный вопрос: не могут ли БМ при определенном развитии событий перейти к использо-

ванию насильственных методов борьбы? Те, кто допускает эту возможность, ссылаются на прошлое «братьев», в котором были, к примеру, неудавшиеся покушения на президента Гамалы Абдель Насера, а также на загадочный характер истинной доктрины многих исламских организаций, которые не столько выступают против насилия в принципе, сколько считают этот метод действий на определенном историческом отрезке времени бесперспективным (здесь можно привести в пример транснациональную «Партию исламского освобождения» – *Хизб ат-тахрир аль-ислами*).

Именно политика была тем фактором, который вызвал раскол БМ в 1995 г., когда эту организацию, выразив несогласие в связи с недостаточной ясностью ее идейной программы и косностью руководства, покинула группа молодежи, позднее создавшая новую партию, *Васат*. Мухаммад Акеф, ставший в 2004 г. новым верховным наставником БМ, в большей степени отвечал устремлениям молодого поколения «братьев», при нем организация приняла программу реформ, которая и принесла ей в дальнейшем электоральный успех.

Что же касается соперника БМ, также не прошедшей официальную регистрацию партии *Васат*, то многие видят в ней прообраз политической партии нового типа – гражданской, ориентированной на вовлечение самых различных сегментов общества, опирающейся на исламские ценности, но не исламистской по сути. Среди основателей партии было несколько коптов.

Согласно программе партии, ее понимание ислама основано на обеспечении равных прав в обществе для мусульман и немусульман, праве всех граждан занимать любые позиции в государстве и сосуществовании с другими культурами на основе уважения их особенностей, справедливости и равенства, взаимозависимости и общих интересов [3].

## **Сирия**

В Сирии «Братья-мусульмане» избирались в парламент и работали в нем еще в 1950-е гг. В период 1976–1982 гг. сирийские БМ, действовавшие самостоятельно, пытались свергнуть свет-

ский националистический режим вооруженным путем, но, как хорошо известно, организация была разгромлена. В 1980 г. был принят действующий до сих пор закон № 49, согласно которому, сама принадлежность к «братству» карается смертной казнью.

Свою деятельность сирийские «братья» продолжили в ряде соседних арабских, а также западноевропейских государств. В 1980–1990 гг., с эрозией постулатов традиционной баасистской идеологии, светский режим стал все чаще использовать исламскую риторику и делать шаги в направлении «исламизации сверху», что проявилось, в частности, в строительстве большого числа новых мечетей и медресе, внедрении религиозных дисциплин в учебные планы университетов. На бытовом уровне, как почти во всех остальных арабских странах в это время, рост религиозности проявился в заметном увеличении числа женщин, носивших хиджабы в общественных местах.

Тогда же власти предприняли попытки по созданию подконтрольной им «исламской партии», рассчитывая в дальнейшем интегрировать ее в существующую политическую структуру – Патриотический национальный фронт и, таким образом, направить исламские настроения в официальный, системный канал, т. н. *мэйнстрим*. Реализация данных планов нивелировала бы угрозы для режима и позволила бы, в случае необходимости, как это случалось в прошлом (в отношении коммунистов), нанести по становившимся опасными соперникам сокрушительный удар. В 1993 г. была проведена амнистия для части заключенных, в 1980-е гг. попавших в тюрьмы из-за симпатий к БМ.

Новый президент Сирийской Арабской Республики (САР) – Башар Асад – пошел дальше отца в политике в отношении ислама, которая, тем не менее, все еще носит характер *«застенчивой исламизации»*. Он отменил изданный в 1983 г. указ, запрещающий ученицам и студенткам надевать хиджабы, а по указу от 2003 г. военнослужащим срочной службы разрешается молиться в военных лагерях.

Заметим, что баасистский режим в Сирии, традиционно опирающийся на спецслужбы и армию, всегда опасался возрастания религиозности в армейских рядах, чтобы не допустить проникно-

вения туда влияния БМ. Эти опасения вовсе не исчезли, хотя теперь большинство «братьев» отказались от насилия как средства политической борьбы. Власти особенно опасались, что в случае легализации БМ они смогут объединиться с леволиберальным движением. При этом, как отмечает российский исследователь Владимир Ахмедов, часть сирийского истеблишмента видела в серии вооруженных акций небольших вооруженных исламских групп (как, например, как «Воины Сирии» – Джунд аш-Шам в 2004–2006 гг.) результат роста влияния исламского фундаментализма.\*

В 2001 г. была проведена новая амнистия – для тех, кто был осужден за симпатии к «братьям». В мае 2001 г. организация БМ в изгнании объявила о национальной хартии политического действия, в которой она осуждала насилие и провозглашала приверженность правам человека [4].

Одновременно власти позитивно оценивали и эволюцию исламистов, значительная часть которых теперь ориентировалась на создание «демократического исламского государства» и сотрудничество со светскими властями, поддерживая их реформы. Об этом, в частности, говорилось в «Политическом проекте будущей Сирии» – своеобразной программе, предложенной сирийскими «братьями» общественности САР.

В начале декабря 2004 г. наставник организации сирийских «братьев» Али Садриддин Байянуни заявил о том, что «братья» скорректировали свою прежнюю позицию в отношении полного неприятия возможности «политического решения» проблемы Голанских высот. Он также выразил готовность сотрудничать с любыми политическими силами в САР и за рубежом в «...деле перестройки САР на демократических началах».

Тем не менее, сирийские власти не верили этим посланиям и еще не хотели иметь дело с «братьями» как с организацией. Их скептицизм оказался оправдан, поскольку в 2006 г. в Лондоне был создан так называемый «Фронт национального действия»,

---

\* Здесь с разрешения Владимира Ахмедова использованы представленные им материалы по Сирии.

в руководство которого вошли бывший вице-президент САР Абдель Халим Хаддам и Байянуни, заявившие о необходимости свержения действующего режима в САР и силового решения проблемы Голанских высот. В то же время, как заявил наставник «братьев» в одном из интервью: «Мы отвергаем иностранную оккупацию, но не отказываемся от прямых или не прямых контактов с внешним миром» [5].

Отказывая БМ в признании, сирийский режим, с учетом роста влияния политического ислама в САР, понимал неизбежность хоть какого-то допуска представителей лояльной, умеренной части исламского движения к участию в государственных делах. Руководителям религиозных общин было предоставлено больше свободы для обсуждения актуальных политических вопросов в мечетях. Характерно, что настоятели крупных мечетей, как и прежде, находятся под контролем местных спецслужб, в малых же городах и сельской местности эта практика сегодня не действует.

Судебные органы значительно жестче, чем прежде, реагируют на нарушения религиозных норм поведения и исламской морали, особенно во время рамадана. Все чаще встречаются случаи, когда привычная государственная цензура произведений искусства и науки фактически направляется религиозными деятелями. Ряд высокопоставленных функционеров партии Баас считают, что ей необходимо сблизиться с патриотическим исламским движением – для того, чтобы таким образом повысить свою популярность среди широких слоев сирийского населения, прежде всего, молодежи.

Что касается самих сирийских исламистов, то, помимо обычной для любой страны активности в социальной сфере, обращает на себя внимание поддержка ими правозащитной деятельности, что сближает их с египетской организацией БМ.

### ***Иордания***

Значительный опыт модернизации политического ислама накоплен в Иордании. После того, как в конце 1980-х гг. была

осуществлена некоторая либерализация политического строя, на парламентских выборах 1989 г. кандидаты от иорданской организации «Братьев-мусульман» получили 22 места из 80, составив более четверти депутатского корпуса. Заняв ведущее место в лагере критиков власти, они стали бороться против вестернизации страны. В условиях слабости иорданской партийной системы «Братья-мусульмане» в 1992 г. создали наиболее крупную и консолидированную партию в Иордании – Фронт исламского действия (ФИД), ставший главной оппозиционной силой в королевстве.

Исламисты активизировались и расширили базу собственной поддержки после начала палестинской интифады в сентябре 2000 г. Это было неувидительно для страны, большую часть населения которой составляют палестинцы. В июне 2001 г. король Абдалла II, видя растущую угрозу стабильности в королевстве, объявил о роспуске парламента и отложил выборы, намеченные на ноябрь того же года, которые состоялись только в июне 2003 г., в новой обстановке. Приметами того времени стали «война против террора» и американское давление на арабские страны с требованиями демократизации, которая, предположительно, должна была уменьшить поддержку радикальных исламистов. По итогам выборов депутатские мандаты получили 17 членов ФИД, а также 5 «независимых» исламистов, что меньше, чем в парламенте созывов 1989 и 1993 гг., а решающее большинство было представлено надежными сторонниками режима.

*Программа реформ*, выдвинутая ФИД в октябре 2005 г., предусматривает приведение всего законодательства страны в соответствие с шариатом. Исламисты выдвигают требования, идентичные тем, с которыми выступают египетские БМ, – изменить закон о выборах так, чтобы это позволило им увеличить представительство в парламенте и обеспечить более значительную его роль в государстве, для чего необходимо повысить ответственность исполнительной власти перед законодательной.

Программа предлагает также распустить назначаемый королем сенат, блокирующий неугодные монарху решения палаты депутатов. Явно на завоевание поддержки со стороны малоиму-

щих и средних слоев, в том числе палестинской интеллигенции и предпринимателей, направлены призывы к привлечению в экономику новых инвестиций – путем снижения налогов, борьбы с коррупцией, создания новых рабочих мест, ограничения приватизации. Программа также предлагает модифицировать внешнеполитический курс Иордании в духе характерных для исламистов антиамериканизма и антисиионизма, а также поддержки движения ХАМАС, что противоречит многолетнему иорданскому курсу на партнерство с США и нормальные отношения с Израилем.

Иорданские «братья» после раздумий и угроз бойкота (совсем недавно, 31 июля 2007 г., выражая недовольство избирательным законодательством, они бойкотировали муниципальные выборы) все же согласились принять участие в парламентских выборах 20 ноября 2007 г. Возможно, это объясняется тем, что на местном уровне влияние БМ и так велико, осуществляясь через ячейки на местах, возможность же действовать в высшем органе законодательной власти явно имеет для БМ больше плюсов, чем минусов.

Важно, что в руководстве БМ Иордании преобладают умеренные элементы: главой организации является Салим аль-Фаляхат, генеральным секретарем ФИД – Заки Бани Иршейд. Оба они «...настроены на диалог с властью, а не на смену королевского режима», выступают за постепенное введение норм ислама в жизнь общества и избегают неосторожных высказываний в поддержку иракских боевиков или антиизраильских операций ХАМАС.

По мнению российского исследователя [6], исламистская оппозиция может стать весьма опасной для режима – в том случае, если границы сектора ее поддержки совпадут с этническими (иначе говоря, если исламисты будут исключительно палестинцами). Это, конечно, расколется иорданское общество, однако любое расширение влияния исламистов, независимо от его корреляции с межэтническими границами (кстати, вовсе не столь сильными в Иордании), как можно предполагать, все же не отвечает интересам режима.



## *Алжир*

Опыт Алжира отличается от опыта других исламских государств особо высокой активностью исламистов, прежде всего – их *антисистемной* части. В конце 80-х – начале 90-х гг. XX в. на волне демократизации и в условиях системного кризиса в Алжире сформировалось самое массовое в мусульманском мире радикальное исламистское движение «Исламский фронт спасения» (ИФС), за кандидатов которого на первом туре парламентских выборов 1992 г. проголосовало около 50% алжирских избирателей. Легитимный приход к власти исламистов предотвратил вмешательство армии, традиционно занимавшей доминирующее положение в алжирском обществе, что, в свою очередь, привело к дальнейшей радикализации исламистского движения, вылившейся в длительную вооруженную борьбу с властями (1992–1999 гг.).

Несмотря на массовую поддержку исламистов в начале того периода, руководству страны удалось, с одной стороны, подавить радикальный исламизм, и, с другой – провозгласив курс на восстановление гражданского согласия, интегрировать умеренных исламистов в общественно-политическую жизнь.

Успех алжирских властей объяснялся не столько жесткостью их военного ответа террору исламистских боевиков, сколько эффективной экономической политикой и демократическими преобразованиями, что контрастирует с обстановкой в таких странах, как Египет, Сирия или Иордания, где исламисты активно используют протестные настроения, бытующие среди широких слоев населения. В 2003 г. рост ВВП достиг 6,8%, а годовой доход на душу населения в 2004 г. составил \$1720. Тогда же, в 2004 г. алжирское руководство во главе с президентом Абд аль-Азизом Бутефликой разработало реализуемую сегодня детальную и ширококомасштабную программу развития и модернизации экономической, социальной и политических сфер жизни алжирского общества, рассчитанную на период до 2009 г. (до окончания президентского мандата Бутефлики).

Президентская программа проявляет внимание к той части населения, которая ориентирована на мусульманские традиции

и образ жизни («алжирский народ, внесший огромный вклад в развитие и распространение ислама, и впредь будет прилагать все усилия для сохранения и дальнейшего процветания великой арабо-мусульманской цивилизации»), сохраняет, и даже усиливает контроль государства над религиозной жизнью. Так, предусматриваются реформирование системы религиозного образования, более эффективное использование ресурса *вакфов* и *закята* для реализации социальных проектов, повышение роли в обществе суфийских *завий*, которые должны внести «свой вклад в процесс полного восстановления гражданского согласия».

Государство по-прежнему осуществляет меры по недопущению превращения мечетей в инструмент пропаганды радикального фундаментализма (как это уже было в Алжире в конце 80-х гг.) и стремится продолжить интеграцию исламистского движения в рамки действующей политической системы. Умеренное, системное крыло алжирского исламистского движения уже представлено в нижней палате алжирского парламента тремя политическими партиями (всего – 21), не имеющими формальной исламской окраски (здесь так же, как и в Египте, действует запрет на создание политических партий на религиозной основе).

Две из этих партий – «Движение общества за мир» (*Харакат аль-муджтамаа ли-с-сильм*), руководимое Бугеррой Султани и получившее в результате парламентских выборов в мае 2007 г. 52 депутатских места, и «Возрождение» (*Нахда*) во главе с Ляхбибом Адами, представленное 5 депутатами, – в настоящее время входят в президентскую коалицию и полностью поддерживают президентский курс. Более того, «Движение общества за мир», обладающее значительным политическим весом, вместе с проправительственной партией «Национально-демократическое объединение» (НДО) и «Фронтом национального освобождения» (ФНО) составляют основу президентской коалиции. Бугерра Султани и два члена его партии являлись министрами в правительстве Алжира, и эффективность их работы, по президентскому рейтингу, оценивалась весьма высоко. О позиции «Движения общества за мир» красноречиво сказал один из бывших членов парламента от этой организации: «Алжир – мусульманская страна, в ней слышен

призыв на молитву, соблюдается рамадан, женщины все больше носят хиджаб, поэтому исламизация общества в стране, которая является мусульманской, – лже-проблема» [7].

Еще одна партия – «Движение за национальную реформу» (*Харакат аль-ислах аль-ватани*), возглавляемая Абдаллой Джабаллой и имеющая 3 депутатских места, находится в оппозиции, выступая против правительственной программы широкомасштабной приватизации, за «исламскую социальную справедливость».

Характерным для встраивания исламистов в современное государство и использования преимуществ демократии является деятельность исламских общественных организаций, как отмечает российский автор Борис Долгов, не обладающих статусом политической партии [8]. Это – такие организации, как «Верность» (*Вафа*) и бывший Исламский фронт спасения (ИФС), играющие довольно значительную роль в общественно-политической жизни страны.

«Вафа» участвовала в муниципальных и парламентских выборах, выставляя своих членов в качестве независимых кандидатов, а ее лидер, Ахмед Талеб Ибрагими, пытался участвовать в президентских выборах 2004 г., но не сумел пройти все предусмотренные для этого законом юридические процедуры. ИФС пытается добиться отмены судебного решения о его роспуске (принятого в 1992 г.) и вновь выйти на политическую авансцену.

Бывшие лидеры ИФС и «Исламской армии спасения» (ИАС) в интервью алжирской прессе объявляют о своей готовности работать совместно с властями для возрождения Алжира. Так, Аббас Мадани и Али Бенхадж (бывшие президент ИФС и его заместитель) заявили, что в результате их активного посредничества многие боевики из радикальной исламистской группировки «Салафитская группа для проповеди и борьбы»\* сложили оружие и сдались властям. В свою очередь, Мадани Мезраг (бывший эмир ИАС), проводивший посреднические переговоры с исламистскими боевиками в районе г. Жижели (на востоке страны),

---

\* После объявленного национальным эмиром «Салафитской группы» Абд аль-Ваххабом Друкделем в 2006 г. присоединения к «Аль-Каиде», «Салафитская группа» изменила название на «Аль-Каида Исламского государства Магриб».

где сосредоточены их основные силы, объявил, что он «...не пожалеет усилий, чтобы вернуть наших обманутых братьев, все еще находящихся в рядах боевиков, к мирной жизни».

Радикальные, но фактически потерпевшие военное поражение исламистские группировки, прежде всего, «Вооруженные исламские группы» (ВИГ) и «Аль-Каида Исламского государства Магриб», пытались активизироваться, осуществив серию террористических актов в апреле и сентябре 2007 г., в том числе в г. Алжире. Тем не менее, можно констатировать, что политика алжирского руководства, направленная на восстановление гражданского согласия, взаимодействие и интеграцию умеренного организованного политического ислама в системную, *мэйн-стримную* общественно-политическую жизнь страны, принесла положительные результаты: подавляющая часть исламистов сегодня ориентирована на конструктивное взаимодействие с властями, а база поддержки радикального ислама сведена к минимуму.

### *Марокко*

В Марокко также действуют исламистские организации как умеренного, так и радикального толка. Умеренные исламисты, достаточно активно участвующие в общественно-политической жизни страны, представлены тремя организациями – политической партией «Партия справедливости и развития» (ПСР) во главе с ее генеральным секретарем Саадиддином аль-Османи, «Партией цивилизационной альтернативы» во главе с ее президентом Мустафой Му'тасимом, и «Партией возрождения и благочестия» во главе с Мухаммадом Халиди.

Существует также организация суфийского толка – ассоциация «Справедливость и благодеяние» (*Аль-Адль ва ль-ихсан*), созданная шейхом Абдессалямом Ясином, во главе которой в настоящее время стоит его дочь Надия. При этом ассоциация более консервативна в отстаивании исламских ценностей и менее склонна к модернизации, чем ПСР. Генеральный секретарь последней, в частности, заявляет: «Мы лишь требуем применения

закона и ничего, кроме закона. Как вы знаете, ПСР не является полицией нравов, и закон не может урегулировать или решить всех проблем ... Нам нет необходимости создавать [исламское государство], так как оно уже существует. Ведь конституция провозглашает Марокко исламским государством» [9].

В политической жизни не участвуют такие исламские общественные организации, как «Ассоциация исламской молодежи», «Группа Мухаммеда» и «Священное братство Зейтуни».

ПСР на парламентских выборах в ноябре 2002 г. получила 38 депутатских мест из 450 (около 8,5%). В ходе голосования в выборные муниципальные органы власти (провинциальные собрания) в сентябре 2003 г. ПСР получила 593 места из 23 000 в 60 провинциях Марокко. Исламистов прошло бы гораздо больше, если бы ПСР не отозвала значительной части своих кандидатов накануне выборов. Это было сделано добровольно (или под давлением властей, как утверждают некоторые руководители ПСР) после взрывов 16 мая 2003 г. в Касабланке в еврейском культурном центре, осуществленных экстремистскими исламистскими группировками, в результате которых погиб 41 человек и более 100 получили ранения.

Лидеры ПСР и других умеренных исламистских организаций резко осудили «... всех тех, кто прибегает к террору для достижения своих целей». В сентябре 2007 г. в результате последних парламентских выборов ПСР получила 40 депутатских мест. Руководство ПСР, которой аналитики пророчили победу на выборах, заявило, что этому помешало использование властями «административного ресурса» против исламских кандидатов. Руководители ассоциации «Справедливость и благодеяние» в ходе кампании активно организовывали митинги своих сторонников и встречи с избирателями (которые в некоторых случаях разгонялись полицией), но смогли провести в парламент лишь одного депутата.

Необходимо отметить, что курс на демократизацию, проводимый королем Марокко Мухаммадом VI, взошедшим на престол в 1999 г., предполагает диалог власти со всеми политическими силами страны, в том числе с теми, кто исповедует умеренный

исламизм. Одновременно марокканские власти жестко и достаточно успешно борются с экстремистскими исламистскими группировками, наиболее известными из которых являются «Салафитские джихадисты» (*Джихадийя салафийя*) и «Группы воинов Махди» (*Джамаат ансар Махди*), осуществившие, в том числе, последние террористические акты в Касабланке в апреле 2007 г.

### ***Пакистан***

В Пакистане ситуация отлична от всех других анализируемых случаев. В течение ряда лет страной правил военный диктатор, генерал Зия уль-Хак, осуществивший глубокую *исламизацию сверху*. Законодательство базируется на шариате, хотя споры о том, как понимать шариат, ведутся постоянно. У руководства спецслужб, Объединенной разведкой (ISI), во время афганской войны превращенной в политический инструмент власти, оказались религиозно-экстремистские элементы. Судьба генералов Хамида Гуля и Османа Халида после их отставки красноречиво говорила об их соответствующем идейном портрете. Генерал Гуль после 11 сентября 2001 г. решительно возражал, к примеру, против экстрадиции в США задержанных террористов, совершивших акты террора в США и против американских посольств в Африке.

Деобандийские медресе в период афганской войны стали всемирной школой радикального ислама. Даже после 11 сентября, в марте 2002 г. в них насчитывалось 35 тыс. студентов из-за рубежа. Долгое покровительство властей афганским и кашмирским экстремистам способствовало радикалистской трансформации общества, изначально сформированного на умеренной исламской политической платформе Мухаммада Али Джинны. Похоже, что наследие известного радикального реформатора, основателя *Джамаат-и-ислами*, Мауляна Маудуди оказалось сильнее. Генералы Насирулла Бабар (министр внутренних дел), Хамид Гуль, Аслам Бег и многие другие военные помогли движению Талибан захватить власть в Афганистане в 1994 г.

Другой особенностью ситуации в Пакистане является существование сильных исламских партий, давно и активно играющих на официальном политическом поле. Несмотря на это, часть из них не утратила своего радикального характера. Речь идет, в первую очередь, о двух фракциях поначалу единой партии *Джамиат-и-улема-и-ислам* (во главе с такими деобандийскими деятелями, как Мауляна Фазлур Рехман и Мауляна Сами аль-Хак), опекавшей афганских и международных джихадистов.

Эти религиозные деятели, равно как и более умеренный лидер *Джамаат-и-ислами*, Кази Хусейн Ахмад, являются влиятельными членами пакистанского парламента, возглавляющими оппозиционный режиму блок *Муттахида Маджлис-е Амаль (ММА)* («Фронт объединенного действия»), образованный этими партиями вместе с другими тремя религиозными силами. Кстати, среди них есть и проиранская шиитская *Tehrik-e Islami*. ММА ставит задачу построения в Пакистане теократического исламского государства.

В результате выборов 2002 г. ММА получил 63 места, или 11,3% из 342 мест в нижней палате парламента, Национальной ассамблее, и 21 место, или 21% из 100, в верхней палате, сенате. Правда, в июле 2007 г. лидер ММА, Кази Хусейн Ахмад, в знак протеста против отсутствия у парламента достаточных полномочий, отказался от своего места в нем. В результате выборов 2002 г. ММА также смог сформировать правительство в Северо-Западной пограничной провинции и войти в коалиционное правительство в провинции Белуджистан. ММА и сегодня, оставаясь в оппозиции режиму Мушаррафа, соблюдает правила игры, установленные рамками парламентарской демократии, причудливо сочетающимися в этой стране с институтами исламской государственности.

*Сипах-и-сахаба Пакистан (ССП)* («Армия сподвижников Пророка») в свое время отделилась от *Джамиат-и-улема-ислам*, разйдясь с ней не по идеологии, а по методам борьбы. Важными целями СПП видела искоренение шиизма, который она считала враждебной исламу ересью, и трансформацию Пакистана в исламское суннитское государство. После отделения

от *Джамиат* представители ССП были избраны в парламент, при втором правительстве Беназир Бхутто (1993–1996 гг.) они заключили союз с Пакистанской народной партией, и их представители стали министрами в правительстве провинции Пенджаб.

ССП, повинная в убийствах людей как в Пакистане, так и в Афганистане, 12 мая 2002 г. была запрещена. Помещенный тогда под домашний арест лидер ССП Азам Тарик в 2003 г. был освобожден и стал депутатом парламента, что позволило Марьям Абу Захаб и Оливье Руа предположить сделку между ним и властями, стремившимися использовать его в противовес шести религиозным партиям, входящим в ММА. В мае 2003 г. ССП была включена США в список террористических организаций.

Характерной особенностью ситуации в Пакистане является подвижность границ между «мейнстримными» и внесистемными, умеренными и экстремистскими организациями, а также продолжающиеся попытки властей одновременно и заигрывать с исламистами, и сдерживать их, в последнее время нанося решительные удары по их джихадистской части. В связи с затронутой здесь проблемой шариата заметим, что многие исламисты понимают его не в качестве набора неизменных, застывших норм, а как систему, которую можно модернизировать и адаптировать к современной жизни.

Ограниченные рамки данной статьи не позволяют дать классификацию всех моделей встраивания организаций политического ислама в современное государство и сделать окончательные выводы. Для убедительной концептуализации чрезвычайного разнообразия вариантов подобного опыта необходимо изучение и осмысление всего накопленного фактического материала, выход за рамки сиюминутных политических задач и преодоление стереотипов.

Несомненно одно: политический ислам проявляет немалую гибкость, способность к модернизации и готовность к тактическим и стратегическим компромиссам, выступая в качестве одного из важнейших двигателей реформирования мусульманских обществ.



## Литература

1. *Otterman, Sharon*. Muslim Brotherhood and Egypt's Parliamentary Elections // Council on Foreign Relations, December 1, 2005.
2. *Ibid.*
3. См. программу партии на сайте: <http://www.alwasatparty.com>.
4. *См.*: Kawakibi, Salam. Political Islam in Syria. – Brussels, CEPS Working Document No. 270 / June, 2007. P. 4.
5. Интервью Байянуни // Libyration. – 2006, 20 мая.
6. *Демченко А.* Исламистская оппозиция в Иорданском Хашимитском королевстве. Неопубликованная статья, 2007. – С. 4.
7. *Boubekeur, Amel and Amghar, Samir*. Islamist Parties in the Maghreb and Their Links with EU: Mutual Influences and the Dynamics of Democratisation. EuroMeSCo, October 2006. – № 55. – P. 8.
8. *Долгов Б.* Исламистские организации и государственная власть в странах Магриба. Неопубликованная статья, 2007. – С. 4.
9. Интервью с Саадиддином аль-Османи // La vie économique. – 2004, 28 мая.

## СОВРЕМЕННЫЕ МОДЕЛИ РАЗВИТИЯ МУСУЛЬМАНСКИХ СТРАН

*Шухрат Ёвкочев*

Политические процессы, идущие в мусульманском мире в последней четверти XX в., привлекли пристальное внимание к политическому и социальному потенциалу ислама. Вопреки общепризнанным нормам политического развития с их светскими устоями и ожиданиям аналитиков, религия не утратила своих позиций в мусульманских странах, наоборот, она «возродилась» в политике Ирана, Пакистана, Египта, Афганистана, Саудовской Аравии, Сирии и многих других государств. Как отмечают западные исследователи, «...исламская идеология, символы, лозунги и акторы» прочно обосновались в «мусульманской политике» [1].

Устойчивое воздействие ислама на общественно-политическую жизнь во многом объясняется особенностями мусульманского вероучения, в котором нет четкого разделения на сакральное и светское. Ислам принято считать системой, регулирующей практически все аспекты жизни людей – от самого рождения до смерти. Мусульманские идеологи указывают на единство религии и политики, ссылаясь на историю возникновения и распространения ислама. В этой интерпретации ислам не только представляет собой религиозную систему, но и предлагает модель организации общества.

Более того, многие мусульманские ученые считают, что общественно-политическая деятельность является в исламе религиозным долгом. В частности, по мнению пакистанского автора Шауката Али, «...Коран и Сунна подчеркивают в ясных терминах единство религии и политики. Умма – это политическая общность, имамат или халифат – единственный институт управления и религиозная необходимость. Религиозной обязанностью мусульманина является понимание политических реалий «вокруг него» [2].

Другим фактором усиления «идеологического значения» ислама, по мнению Ш. Али, является «...религиозный долг каждого мусульманина понимать и уважать прошлое» [3].

Высказывания Ш. Али и других современных представителей исламской мысли показывают, что под «прошлым» имеется в виду «уникальный период» жизни пророка Мухаммада и четырех праведных халифов.\* В частности, Али писал: «Целый свод теологических знаний был сформулирован на основе Корана, Сунны Пророка и практики благочестивых халифов Абу Бакра, Умара, Усмана и Али. Следовательно, в исламе история становится живой реальностью – в том смысле, что она интегрирована в религию. Даже когда *иджма*\*\* становится одним из главных источников права, люди продолжают обращаться к Мухаммаду за истинным руководством в любой сфере человеческой деятельности» [4].

Таким образом, «идеальное прошлое» предстает для мусульманских идеологов как модель совершенного человеческого общества, к которой должны стремиться верующие, чтобы оставаться на «правильном пути».

На этом настаивают многие идеологи исламизма. Как утверждал египтянин Хасан аль-Банна (1906–1949 гг.)\*\*\*, в исламе «...исключен характерный для Европы конфликт между духовным и светским началами, между религией и государством... Христианская идея «богу – богово, кесарю – кесарево» здесь отсутствует, поскольку все принадлежит всемогущему Аллаху» [5]. Концепция Хасана аль-Банна основывалась на ряде положений, центральное место среди которых занимало положение о том, что ислам является не

---

\* Праведные халифы (араб. аль-хулафа' ар-рашидун) (632–661 гг.) – халифы Абу Бакр, Умар, Усман и Али, которые после кончины Пророка Мухаммада в течение почти 30 лет возглавляли мусульманскую общину и еще при жизни Пророка принимали участие в деятельности общины, а также были связаны с Пророком узами кровного родства или брака. В последующие столетия период правления праведных халифов называли «золотым веком» ислама, когда процветали «изначальные мусульманские добродетели», а самим халифам присвоили титул «ар-рашидун» – «идущие праведным путем».

\*\* Иджма – один из основных источников мусульманского права – единодушное мнение наиболее авторитетных исламских правоведов по вопросам, прямо не урегулированным Кораном и Сунной.

\*\*\* Основатель и главный идеолог, разработавший доктрину организации «Братья-мусульмане» (прим. авт.).

только религией, но и «образом жизни», в нем кроется решение социальных, политических и прочих светских вопросов.\*

Разработка вопросов о соотношении ислама и политики занимала в его доктрине ключевое место. О его взглядах на данную проблему, в частности, говорят следующие слова: «...Разве можно назвать мусульманином того, кто хотел, чтобы наша жизнь сегодня была бы посвящена лишь вере и оставляла мирские заботы и политику неспособным деятелям и грешникам. Нет, он не мусульманин, ибо истинный ислам – это джихад, действие, вера и государство» [6].

Трактуемая таким образом связь политики и религии сочетается с рассмотренным выше взглядом на историю как на последовательный поиск идеальной формы организации человеческого общества, базирующейся на принципах ислама. Такое видение истории придает особый смысл термину «реформа» в «исламском политическом лексиконе».

В исламе, согласно мусульманским фундаменталистам, реформа не означает модификации или изменения образа мышления и практики, установленных Пророком и его сподвижниками. Реформированию придается, скорее, смысл «очищения ислама» от «чуждых» ему элементов, которые якобы проникли в него и лишили его изначальной ясности, простоты и мощи. По словам Шауката Али, например, «...реформы означают ре-идеологизацию ислама до возвращения ему первоначальной формы», «...проповедь о возвращении к прошлому», не создание нового общества, а «...восстановление идеальной общины, которая существовала во времена Пророка» [7].

Из этого следует, что, если реформа означает «очищение» религиозной доктрины, то логичной, по мнению фундаменталистов, была бы передача управления в руки тех, кто знает эту доктрину в ее «чистом виде», т. е. улама<sup>7</sup> – авторитетным толкователям шариата.\* Это ведет к теоретическому утверждению «теократии» как идеальной формы государства.

---

\* Отсюда – лозунг «Братьев-мусульман»: «Ислам – есть решение».

<sup>7</sup> Улама<sup>7</sup> – («ученые») – «сословие» мусульманских богословов, возникшее в средние века как «сословие» законоведов, знатоков мусульманского права.

На подобной позиции стояли и Хасан аль-Банна, и пакистанский идеолог-фундаменталист Абу аль-Ааля аль-Маудуди (1903–1979 гг.)\*\*, прилагавший усилия для преобразования конституции Пакистана на исламской основе и установления господства исламского правления во всех сферах жизни [8]. Аль-Маудуди пишет: «Вы можете наблюдать, несмотря на жалкое положение, до которого докатилась исламская умма, следы того отпечатка, который она носила на первом этапе своей истории. Если вы заглянете в душу любого мусульманина, каким бы порочным и безнравственным он ни был, и копнете ее, то узнаете, что больше всего он тоскует по тому идеальному обществу, которое основал Мухаммад и его праведные халифы. Каждый мусульманин рассматривает этот золотой этап в качестве образца и примера, испытывая к нему пылкую любовь, и мечтает увидеть его еще раз воплотившимся в жизнь» [9].

Представители же реформаторского направления категорически отвергали теократию – как явление, несовместимое с исламом. Как подчеркивал Мухаммад Абдо (1834–1905 гг.), ислам поставил человека лицом к лицу с Богом и научил его обходиться без чьего-либо вмешательства [10]. Более радикальные реформаторы были последовательными «секуляристами». Али Абд ар-Разик (1888–1966 гг.), судья исламского трибунала и одновременно *алим* аль-Азхара, человек из семьи либеральных взглядов, испытывавший сильное влияние Мухаммада Абдо, «...пошел значительно дальше своего идейного наставника, подчеркивая необходимость отделения религии от государства. Он ссылаясь на то, что Мухаммад был лишь пророком и его проповедь не носила политической направленности» [11].

Али Абд ар-Разик отмечает, что Пророк не оставил образца исламского государства, так как сам не создал государства [12]. После Мухаммада правили люди, присваивавшие себе религиозные звания с целью подчинения себе масс. Поэтому, согласно этому мыслителю, современные мусульмане должны освобо-

---

\*\* Основатель организации «Джамаат-и-Ислами», один из главных идеологов радикального ислама (прим. авт.).

диться от веры в необходимость халифата, который никогда не существовал, и своим умом (*акл*) искать решения социальных и политических проблем.

Изучая вопрос развития мусульманских стран, следует остановиться на проблеме ислама и государства. В период борьбы мусульманских народов за обретение независимости эта проблема рассматривалась сквозь призму отношения ислама к идеологии национализма. В исламе, с его концепцией уммы, была заложена идея государственности как общности религиозной. Следовательно, национализм – как идеология, утверждающая в качестве самого высокого типа общности нацию – представлял как нечто несовместимое с исламским вероучением.

Таким образом, реформаторы в исламе отвергали национализм в его западном понимании. По словам Хасана аль-Банни, ислам – «родина и гражданство», форма наднациональной общности. Эта идея была отражена в разработанной им «теории национализма ислама» (*кауми́я аль-исламийа*), во многом основанной на идеях панисламизма Джамаль ад-Дина аль-Афгани (1839–1909 гг.), Мухаммада Абдо, Рашида Риды (1865–1935 гг.).

При этом, подчеркивая неприемлемость западных понятий «национализма» и «космополитизма», Хасан аль-Банна противопоставлял им понятия, соответствовавшие мусульманскому вероучению – «патриотичность» (*ватанийа*), «национализм ислама» (*кауми́я*), «всемирность (космополитизм) ислама» (*аламийа*). Согласно этой концепции, «национализм ислама» основывается на принципах веры в Бога, гуманизма и *аламийа*, которые отражают идею универсальности ислама. Панисламские идеи Хасана аль-Банни нашли отражение в теории «национализма ислама», призванного объединить всех мусульман.

Взгляды большинства исламистов на национализм хорошо отражены в позиции Абу аль-Аалы аль-Маудуди, считавшего, что «иррациональная» концепция национализма «разрушает» глубинные связи между людьми, возводит языковые барьеры и территориальные границы. С его точки зрения, национализм ведет к войнам и агрессии; ислам же «растворяет» в себе противоречия между людьми, способствует их единению [13].

Однако в 1960-х гг. аль-Маудуди стал призывать к созданию блока мусульманских государств, признав, что образование самостоятельных национальных государств является неизбежным результатом необратимых исторических процессов. Европейские страны движутся по направлению к объединенной Европе, развивая совместные экономические и политические институты, поэтому и мусульманские страны, по его мнению, должны объединиться перед лицом общих проблем.

В мусульманских странах ислам остался источником национальной идентичности, идеологии и ценностей. Примером может послужить Судан, где со времени обретения страной независимости в 1956 г. ислам не только вдохновлял исламские организации и партии («Ансар», «Хатмийа», «Братья-мусульмане»), но и использовался первым суданским правительством для укрепления своих позиций. Так, светское правительство Исмаила аль-Азхари (1956–1959 гг.) объявило ислам государственной религией, а шариат – основным источником права.

Другой пример – мусульманские страны, избравшие «социалистический» тип модернизации (Египет, Сирия, Ирак, Алжир). В связи с недостатком инвестиций в национальную экономику, объемом производства в этих странах сокращался из-за реорганизации и утраты управленческих кадров и технологий, падали объемы продукции в аграрной сфере. Общая политическая ситуация оставалась кризисной. Государственные мероприятия (национализация, индустриализация и др.) расшатали традиционную патронажно-клиентальную систему. Военные режимы столкнулись с проблемой нестабильности правительственных структур при увеличении социальной мобилизации, по сравнению с отсталым экономическим развитием [14]. С целью укрепления собственной легитимности и обеспечения поддержки масс, национальные лидеры были вынуждены обратиться к религиозным символам. Началось «состязание» правительств и оппозиционных движений в провозглашении своей приверженности исламу и исламскому образу жизни.

Яркий пример – египетские лидеры Г. А. Насер, А. Садат, Х. Мубарак и оппозиционные им внутриполитические силы. Еги-

пет оказался государством, в котором процесс политизации ислама приобрел во многом архетипные черты, которые затем воспроизводились в различных мусульманских странах. Г. А. Насер, стремясь усилить свое лидерство в арабском мире и одновременно укрепить свои позиции внутри страны, расширил рамки египетского национализма до общерабского, обосновывая это единым арабо-исламским наследием. Государственный контроль над ведущим исламским университетом Аль-Азхар и Высшим советом по исламским делам (ВСИД) использовался им для продвижения арабской социалистической идеологии и политики.\*

«Исламский курс» социалистов вызвал резкое неприятие как в других арабских странах, особенно в аравийских монархиях, так и в среде местной исламистской оппозиции. Сайид Кутб (1906–1966 гг.), один из руководителей «Братьев-мусульман» и идеолог их экстремистского крыла, считал необходимым размежевание с социализмом и национализмом и отрицал монополию государства на политическую власть. Если в 1950-е гг. он занимался, в основном, вопросами достижения социальной справедливости и экономического развития в рамках «исламского порядка», то в начале 1960-х гг. С. Кутб оформил рамки радикальной фундаменталистской доктрины, опираясь на ряд концепций (в частности, *хакимийи* и *джихада* \*\*).

В 1970 г. с переходом власти к Анвару Садату (1918–1981 гг.), произошли резкие изменения – как в экономике, так и в политике государства. Экономические проблемы и оппозиция со стороны левых объективно подталкивали его к опоре на ислам. А. Садат, активно культивировавший имидж благочестивого мусульманс-

---

\* В частности, богословы Аль-Азхара издавали фетвы, а религиозные деятели ВСИД публиковали статьи, доказывающие совместимость ислама и арабского социализма.

\*\* *Хакимийя* – принцип всевластия Аллаха. Это понятие в современном фундаментализме отсылает к необходимости восстановления «целостной исламской системы», основанной на идее того, что весь мир управляется единственным «божественным» законом, гармонично связывающим все части мира. *Джихад* в понимании «Братьев-мусульман» включает в себя различные формы идеологической борьбы, а также «искусство смерти», сформулированное Хасаном аль-Банной (*фанн аль-маут*).



кого правителя, столкнулся с усилившимся процессом исламизации государства и появлением новых радикальных группировок, таких как «Ат-Такфир ва-ль-хиджра» («Обвинение в неверии и уход от мира»), «Джихад» и др. Начались заигрывания с исламистами в лице «Братьев-мусульман» под общим лозунгом «борьбы с коммунистами».

Однако попытки игры в «демократию», заигрывания с исламистами и религиозным духовенством, использование религиозной риторики, смена социальных ориентиров и внешнеполитических партнеров, централизация власти не смогли укрепить власть А. Садата и уберечь страну от надвигающегося внутривластного кризиса, закончившегося антиправительственным путчем и убийством президента [15].

Рост авторитаризма, экономические проблемы, подавление инакомыслия, борьба с интеллигенцией, а также сотрудничество с Западом, при одновременном укреплении позиций ислама, усилили египетских фундаменталистов и стали питательной почвой для развития политического ислама.

Пришедший на смену президенту А. Садату Х. Мубарак (род. в 1928 г.) осуществил в 1980–1990-х гг. программу структурных реформ. Ему удалось значительно улучшить экономическую ситуацию\*. В политической сфере Х. Мубарак возобновил процесс либерализации, одновременно жестко подавляя экстремистов, резкий рост числа которых начался после возвращения боевиков из Афганистана в 1992 г., и ограничивая деятельность умеренной оппозиции, в том числе через контроль выборов в органы законодательной власти. Этот курс выдвинул пропрезидентские политические силы на доминирующие позиции.

Однако на выборах 1987 г. блок «Братьев-мусульман», Социалистической партии труда и Либерально-социалистической партии\* получил в Народном собрании 60 мест из 454, став крупнейшей оппозиционной группой. В 1990 г. парламент был досрочно

---

\* В 1990-х гг. экономическое развитие Египта приобрело устойчивый характер. Рост ВВП увеличился с 1,9% в 1990 г. до 5,7% в 1998 г., обогнав прирост населения (1,6% в год), а темпы роста сельскохозяйственного производства достигли 3,2%.

распушен и в стране появился новый Закон о выборах.\*\* Благодаря этому, партия Х. Мубарака – НДП\*\*\* – получила в 1990 г. – 348 мест, в 1995 г. – 417, в 2000 г. – 388. В египетских выборах обычно участвуют 40–50% населения. В целом же созданная Х. Мубараком система – это *широкий политический патронаж* со стороны централизованной государственной власти.

В настоящее время партии оппозиции в Египте не являются влиятельными объединениями, не обладают массовой поддержкой и представляют собой персонифицированные организации, напоминающие «семейные клубы»; «партийность» кандидата мало влияет на выбор избирателей. Исключение составляют исламисты, которые, несмотря на недемократический избирательный закон и действующий более 20 лет закон о чрезвычайном положении\*\*\*\*, сумели, выступая в качестве независимых кандидатов, получить в 2000 г. 17 депутатских мандатов.

На парламентских выборах, проходивших в ноябре 2005 г., в ходе которых между правящей НДП и «Братьями-мусульманами» развернулась острая борьба, исламисты подтвердили свой статус

---

\* Социалистическая партия труда (СПТ) была учреждена в 1978 г. как официальная оппозиционная партия, преемница Партии египетской молодежи, с центристской ориентацией. Либерально-социалистическая партия также образовалась в 1978 г., выступает за свободное предпринимательство и экономическую политику открытости.

\*\* В соответствии с ним был снят 8%-ный порог для прохода партии в парламент и отменены ограничения на выдвижение независимых кандидатов с сохранением положения об организации и проведении выборов под наблюдением Министерства внутренних дел.

\*\*\* Народная демократическая партия (НДП) основана в 1978 г. как официальная правящая партия с умеренной левоцентристской ориентацией, поглотившая старую Арабскую социалистическую партию.

\*\*\*\* Чрезвычайное положение было введено в Египте в октябре 1981 г., после убийства президента А. Садата. Перед президентскими выборами в сентябре 2005 г. Х. Мубарак пообещал избирателям отменить закон о чрезвычайном положении, позволяющий использовать трибуналы для борьбы с политическими противниками и допускающий приостановку деятельности партий и печатных изданий. Однако в 2006 г., после терактов в Дахабе, парламент Египта подавляющим большинством голосов, по инициативе Х. Мубарака, продлил чрезвычайное положение в стране на два года.

в египетском обществе, получив 88 мест в парламенте страны. Поскольку в парламенте предыдущего созыва НДП имела 404 места, а «Братья-мусульмане» – 17 (ранее – 15), новый результат партии власти можно расценивать как поражение.

Несмотря на все старания правительства Мубарака (повышение экономической эффективности, «дозированная» политическая либерализация, шаги по урегулированию этноконфессиональных противоречий, противодействие финансированию исламистских структур, жесткое подавление акций насилия, перевод мечетей под контроль государства, принятие законов с целью контроля за выборами руководства профсоюзов и др.), исламисты остаются наиболее значимой оппозиционной силой Египта.

Ислам по-прежнему занимает важное место в обществе и политике; исламского образа жизни придерживаются люди, имеющие различную социальную принадлежность, разный достаток, уровень образования, возраст. В результате, исламская идентичность выражается не только в формальной религиозной практике, но и в таких социальных и экономических учреждениях, как медицинские службы, исламские банки и компании. Вновь усиливается присутствие исламистов в профсоюзах и выборных студенческих советах университетов. Подобная ситуация наблюдается и в других арабских государствах.

Представляется, что основная причина этого феномена – объективный рост открытости национальных политических систем. Можно согласиться с исследователями, считающими, что «вызов переходному обществу таит симбиоз наиболее активных проявлений глобализации и реальной политизации массовых слоев населения, кумулятивный эффект которых резко повышает нагрузку на институты и механизмы политической системы» [16]. К исламу, как выражению политических интересов, прибегают не столько «обездоленные» слои, связанные с традиционными укладами, интеллигенция, обеспокоенная угрозой потери культурной идентичности, или молодежь, остро чувствующая социальную несправедливость, но и во все большей степени – само государство.

Рассмотренное нами возвращение арабских правящих элит к ценностям ислама было вынужденным. Они ориентировались на традиционные функции ислама – «легитимизационную», интегрирующую и коммуникативную, – и «...ислам представлялся им как единственное средство сохранения стабильности общества и правящих режимов» [17]. Подобную ситуацию мы наблюдаем сегодня в Пакистане, Малайзии, других неарабских мусульманских странах.\*

Опасность безоглядного следования западной модели развития продемонстрировала другая крупная исламская страна – Иран. В период с 1960-х до середины 1970-х гг. темпы его экономического роста были одними из самых высоких в мире.\*\* Однако иранское общество не смогло адаптироваться к быстрым социально-экономическим изменениям и жесткой «авторитарной модернизации». В стране, несмотря на демократические традиции, не были осуществлены необходимые политические реформы.

В результате создалась угроза утраты национальной идентичности и самостоятельности. Это привело к расширению антишахской оппозиции, в которую вошли как противники «вестернизирующей модернизации»\*\*\* (крестьяне, ремесленники, мелкая буржуазия, духовные лица), так и сторонники

---

\*См., например, инициированную президентом П. Мушаррафом концепцию «просвещенной умеренности» в целях «восстановления имиджа ислама и преодоления кризиса в исламском мире». Ее главные пункты: борьба с бедностью и неграмотностью; признание того, что в распространении насилия и экстремизма виновны политические конфликты, а не ислам; «возвращение» к ценностям толерантности, духовного и экономического развития, умеренности и примирения. См.: Musharraf P. A Plea for Enlightened Moderation // The Washington Post. – Tuesday, June 1, 2004. – P. A23.

\*\*За 15 лет ВВП вырос в 13 раз, а доход на душу населения – в 8 раз и достиг 1600 долл. США; в конце 1970-х гг. Иран по социально-экономической структуре общества опережал Грецию и несколько отставал от Португалии и Испании, капиталистический уклад был и системообразующим, и господствующим. См.: Иранская революция 1978–1979. Причины и уроки. – М., 1989. – С. 15–23.

\*\*\*Дж. Эспозито приводит в своей книге «Ислам: прямой путь» выражение одного иранского интеллектуала, назвавшего этот процесс Westoxification или Weststruckness. См.: Esposito J. Islam: The Straight Path. – Oxford University, 1988. – P. 97.

революционно-коллективистской модернизации, политической либерализации, а также национальные меньшинства, чьи права оказались ущемлены.

Народная революция 1978–1979 гг. была попыткой общества обрести новый баланс. Этим сумели воспользоваться религиозные деятели, придавшие революции организационные рамки и идеологию. Консолидация исламского режима, оказавшая сильное воздействие на мусульманский мир, продемонстрировала на практике социально-экономические и политические инструменты «исламизма», основанного на следующих постулатах:

– принцип *велейат-е факих\**, лежащий в основе идеи создания современного исламского государства в отсутствие наследника Пророка;

– дихотомическое видение мира, разделенного на угнетателей и угнетенных, интересы которых «защищает исламская революция»;

– националистический (по сути, панисламистский) призыв к борьбе против «сил зла» (Запада и сверхдержав), стремящихся к господству.

По мнению американского исследователя Ф. Халлидея, призыв Аятоллы Хомейни к джихаду носил оборонительный, а не агрессивный характер и имел целью «защиту мира ислама от порабощения и разложения извне» [18]. При этом принцип «экспорта исламской революции» выражал не только свойственное революциям стремление к распространению опыта, но и попытку создать единый антиимпериалистический и антикоммунистический исламский фронт, поддержать солидарность внутри страны и националистические притязания Ирана на лидерство в регионе.

Внешняя политика Ирана определялась, в основном, волей Аятоллы Хомейни и религиозно-политических деятелей из его окружения. Главным принципом было «...освобождение Ирана из-под влияния сверхдержав» [19], что являлось условием для строительства исламского государства и сохранения власти клерикалов.

---

\*Руководство богослова-законоведа, замещающего или представляющего «сокрытого» шиитского имама.

В ходе исламизации страны президент и парламент Ирана получили вышестоящих «теократических двойников», формируемых без участия избирателей, – Верховное религиозно-политическое руководство (*рахбар*) и Наблюдательный совет. Преемственность высшей власти должно было обеспечить Собрание экспертов, наделенное правом выбора нового духовного руководителя или Руководящего совета.\* Полностью исламизирована была и судебная система. Широкие административные, полицейские и идеологические полномочия получила военно-политическая организация – Корпус стражей исламской революции (КСИР).

Иранские теологи приступили также к разработке принципов исламской экономической системы. При этом они не выступали против принципа свободной конкуренции, предпринимательства, защиты частной собственности. Основной проблемой для Ирана стал вопрос о степени государственного контроля и планирования [20]. Разногласия по этому поводу в высших эшелонах власти отражали противоборство в среде самой иранской буржуазии.

Выход из ситуации был найден в создании Совета по принятию решений, целесообразных для исламского строя, задачей которого стало улаживание разногласий между парламентом, правительством и Наблюдательным советом. При этом Аятолла Хомейни отмечал, что исламское правление как одно из главных предписаний ислама имеет приоритет над другими предписаниями, даже молитвой, постом и хаджем, и может расторгнуть любое соответствующее шариату соглашение, если оно будет противоречить интересам государства или ислама [21]. Поставив во главу угла понятие «целесообразности» («интереса» – *маслахат*), он не только укрепил власть *рахбара*, но и снял любые исламские ограничения, касающиеся действий государства.

---

\* Совет экспертов – собрание 96 старейшин шиитского духовенства, избираемых каждые 8 лет прямым всеобщим голосованием (последние выборы прошли в 2006 г.). Его три главные функции заключаются в назначении на пожизненный срок, контроле за деятельностью и, при необходимости, отпращивании в отставку «первого лица» иранского государства – Верховного лидера (Рахбара).

В целях преодоления послевоенного упадка была начата экономическая либерализация, в частности, принят Первый пятилетний план. Реформы начались с либерализации импорта, внутренней торговли, практики государственного ценообразования, перехода от импортозамещения к экспортоориентированной экономике, что означало развитие экспортных отраслей обрабатывающей промышленности и ослабление зависимости от продажи нефти.

Одновременно во второй половине 1990-х гг. в политической сфере ИРИ проявились тенденции к демократизации, связанной с именем экс-президента Мухаммада Хатами (с 1997 г.). Однако демократический потенциал несет в себе также сама республиканская система страны с современными социальными институтами (парламент, выборы, многопартийность, гражданские свободы и др.) [22].

Хатами открыл новое направление в иранской политической мысли, обосновав идею многоуровневого диалога (диалог цивилизаций; развитие сотрудничества между мусульманскими странами на основе общего наследия и интересов; развитие плюрализма в иранском обществе в рамках исламского режима). При этом он подчеркивал, что разрушение традиции в мусульманском обществе означает утрату идентичности и выдвинул идею «исламского гражданского общества», восходящего (исторически и теоретически) ко временам раннего ислама.

Средоточием такого общества, с его точки зрения, является забота о духовных потребностях людей, уважение их прав, включая представителей других конфессиональных групп, контроль народа за управлением страной [23]. Само же исламское общество представляется источником справедливой политической системы, а ислам – легитимным средством продвижения политических идей.

Сегодня мы видим, что радикальный исламский режим в Иране продемонстрировал не только устойчивость, но и способность к эволюции в сторону реформаторства.

Необходимо также рассмотреть и модель развития политической системы в Турции. Как известно, в результате кемалистской

революции целью реформ стали секуляризация, европеизация и этатизм, проявлявшийся, прежде всего, в экономике. Созданная Кемалем Ататюрком Народно-республиканская партия (НРП) действовала в режиме мобилизационного постосвободительного авторитаризма. Демократизация страны после Второй мировой войны способствовала отходу от политики этатизма, но одновременно привела к росту оппозиции в лице исламистов, левых сил, курдских сепаратистов и к дестабилизации политической системы.

Армия, считавшая себя хранительницей традиций кемализма, выступила на авансцену политической жизни страны, и с 1960-х гг. в развитии Турции началось чередование периодов прямой военной интервенции (1960, 1971, 1980 гг.) и плюралистического гражданского правления. Армии не раз удавалось разрешать кризисные ситуации, но не была решена основная проблема модернизации – достижения равновесия между экономической, социальной и политической подсистемами.

Турецкая Конституция 1982 г., подготовленная военными, усилила роль исполнительной власти в лице президента и кабинета министров. Были приняты законы о политических партиях и о парламентских выборах, приведшие к 1987 г. к воссозданию многопартийности. С тех пор на выборах в парламент соперничают основные политические силы: правые либералы (Партия Отечества – ПО и Партия Верного пути – ПВП), левоцентристы (Демократическая Левая партия – ДЛП и Республиканская Народная партия – РНП), исламисты (Партия Добродетели, впоследствии – Партия Благополучия (ПБ) – Рефах, Партия Добродетели – Фазилет, Партия Справедливости и Развития – ПСР) и ультранационалисты.

Начатая в 1980-х гг. неолиберальная модернизация, направленная на открытие экономики, привела к свертыванию предпринимательской деятельности государства и, соответственно, государственного патернализма. Интенсивное развитие основной отрасли экономики – сельского хозяйства – сопровождалось появлением лишних рабочих рук, ростом миграции в города, усилением проблемы занятости, понижением зарплат.



Широкие масштабы приняла миграция населения за рубеж, в страны Западной Европы. Резкое изменение положения традиционалистских слоев вело к постепенному усилению исламистских сил. В марте 1996 г. ПО и ПВП объединились, создав правоцентристское коалиционное правительство во главе с М. Йилмазом. Однако уже через два месяца ПВП вышла из коалиции, и было сформировано новое правительство, во главе с лидером Партии Благополучия Н. Эрбаканом. Так, впервые со времени провозглашения Турции светским государством в 1923 г., страной стало руководить правительство, возглавляемое исламистской партией.

Наибольшую поддержку исламистам в Турции оказывают сельская периферия и социальные маргиналы города, средние городские слои, университетская молодежь, молодая «вестернизированная» технократия, воспринимающая фундаменталистскую идеологию, националисты. Первая исламистская партия (ПБ), пришедшая к власти во главе с Н. Эрбаканом, объявила о том, что «последние сто лет в развитии Турции, в течение которых она следует в фарватере западной политики, были трагической ошибкой...». ПБ выступала за дальнейшую индустриализацию страны, но считала, что развитие экономики должно осуществляться с учетом интересов всего турецкого населения, справедливо распределяясь по всем регионам страны [24].

Н. Эрбакану не удалось изменить негативную тенденцию, сложившуюся задолго до его прихода к власти, и справиться с неблагоприятной экономической ситуацией. Но даже в таких неблагоприятных условиях правительство сумело удержать общие экономические показатели, а прирост ВВП на конец 1996 г. составил 7,9%.

В 1997 г. отношения между армией и правительством стали более напряженными. Увидев, что правительство ориентировано на радикальный исламизм, военные вынудили Н. Эрбакана подать в отставку, и новое правительство сформировал М. Йилмаз – из представителей ПО, ДЛП и Партии Демократической Турции. В январе 1998 г. Конституционный суд запретил деятельность исламской ПБ, но члены этой партии немедленно создали Партию

Добродетели (ПД), которая вышла на третье место в досрочных парламентских выборах.

В 2002 г. ухудшение экономической ситуации, коррупция властных структур, безработица, проблемы с лидерством в ДЛП, осложнение отношений Турции с ЕС и кризис вокруг Ирака привели к распаду правящей коалиции. На внеочередных выборах победила Партия Справедливости и Развития (ПСР) во главе с Р. Эрдоганом (партия набрала 32% голосов и получила в парламенте 363 места из 550) [25]. Впервые в истории Турции исламисты создали однопартийное правительство. Исламистская элита, покинув политическую «периферию», вышла на национальный политический уровень.

Избрание в 2007 г. на пост Президента Турции А. Гюля, представителя ПСР, набравшего 339 голосов из 448, стало подтверждением того, что Турция переживает один из сложных периодов своей истории. Абдулла Гюль в истории Турции стал вторым после Кемаля Ататюрка президентом, чья супруга носит головной платок по мусульманским обычаям.

Демократические тенденции, позволившие ПСР легально прийти к власти, и, одновременно, сдерживающая роль армии позволяют достичь определенного равновесия между исламистами и сторонниками прозападной ориентации в Турции. Однако, ряд факторов позволяет исламистам достигнуть определенного перевеса. Во-первых, в Турции не было достигнуто подлинной секулярности, относящейся к сфере общественных институтов. Во-вторых, многие внешние факторы усиливают мусульманское самосознание (ситуация вокруг Ирака и Ирана, рост антиамериканских настроений, проблема вступления в ЕС и др.).

Таким образом, исламский фактор в мусульманских странах принимает различные формы выражения, как в их культурном наследии, так и в политической практике. Разнообразие функций ислама показывает, что в современном политическом дискурсе он остается востребованным, подвергаясь, в то же время, различным интерпретациям.

Предпринимавшиеся в ряде мусульманских стран попытки ограничения роли религии в общественной жизни и поощрения

различных форм светского национализма как локального (Египет, Судан, Тунис, Алжир), так и регионального (арабизм и баасизм) характера стали следствием длительного европейского колониализма. Использование же государством и правящими партиями традиционной мусульманской риторики в поисках политической легитимации было вынужденным шагом и привело к санкционированию политических и экономических преобразований с отчетливо выраженными в исламе принципами эгалитаризма и справедливости.

### **Тезисы по теме «Влияние исламского фактора в Центральной Азии»**

Говоря о влиянии исламского фактора в Центральной Азии (ЦА), на наш взгляд, следует отметить следующее:

1. В ЦА, где мусульманское население составляет большинство, ислам имеет свою отличную (местную) форму развития. К примеру, местные теологи и улемы VIII–XII вв. внесли огромный вклад в развитие ислама в теологическом, культурологическом и политическом понимании. Регион сыграл огромную роль в развитии хадисоведения, фикха, тафсиров и других исламских наук. Мусульманская религия приобрела матуридитско-насафитскую форму ханафитского мазхаба.

Данная форма бытования ислама сформировалась в X–XII вв. в результате борьбы между ханафитской и шафиитской школами мусульманского права. Именно эта форма ислама\* отличалась толерантностью и терпимостью по отношению к другим религиям и их представителям. Ислам оставался не только образом жизни, но и основным фактором, сильно влиявшим на внешнюю и внутреннюю политику государственных образований региона на протяжении многих веков и лишь в XX в. был «загнан в угол» воинствующим атеизмом советского режима.

2. 74 года Узбекистан был частью Советского Союза, где господствовали коммунистическая идеология и так называемый

---

\* В настоящее время эту форму принято называть «просвещенным исламом» (прим. авт.).

научный атеизм. Это – на высоком политическом уровне. А на низшем, семейно-бытовом, наоборот, господствовала религия. В узбекских семьях значительная часть обрядов бракосочетания (а погребения – полностью) – совершались по исламским правилам. Не было и речи о взаимном диалоге между официальными властями и религиозными деятелями, между наукой и религией. В обществе существовали как бы два Закона: официальный и неофициальный. Согласно официальному, все были атеистами, а согласно неофициальному – дело обстояло совсем наоборот: можно было пускать пыль в глаза власти, чем, собственно, и занимались религиозные деятели, не считая это делом зазорным.

Для того, чтобы изжить религию из душ людей и снизить ее роль в обществе, царизм, а затем советский режим, наносили сокрушительные удары по духовенству, рассчитывая на то, что, уничтожив наиболее видную часть духовенства и усилив антирелигиозную пропаганду, можно будет добиться своих целей. Были отменены вакфы, закрыты медресе, казнены и высланы в Сибирь многие религиозные служители и мударисы (учителя), разрушены мечети.

Коммунистическому режиму удалось нанести сокрушительный удар по традиционному религиозному обучению и нарушить преемственность традиции. Впоследствии религиозное образование было тайно продолжено, в основном, священнослужителями, получившими или продолжившими свое религиозное образование за рубежом. В результате этого в регионе в целом и в Узбекистане в частности началась подмена традиционного ислама салафитским.

3. Спустя 74 года атеизма, ислам в ЦА «вырвался на свободу» и пытается наверстать упущенное. Данное событие можно сравнить с эффектом разрыва бомбы или «ящиком Пандоры».

Результатами политики давления на религию стали всеобщая религиозная безграмотность, недостаточный профессионализм и закостенелость религиозных служителей, утрата религиозных традиций, подмена местных религиозных традиций и обычаев (урф ва адат) «салафитскими», отрицание светского «западного образа жизни» вследствие насаждения сугубо светского и евро-

пейского образа жизни (вестернизация), что было также следствием длительного колониализма Российской империи.

Все это привело к активизации процессов исламизации общества, которой способствуют проблемы переходного периода, идеологический вакуум, востребованность религии не только среди населения, но и в современном политическом дискурсе, а также подверженность ислама различным интерпретациям противостоящих сил.

## Литература

1. *Esposito J. L.* Islam and Politics. – Third edition. – Syracuse University Press, 1984. – 335 p. – P. 153.
2. *Shaukat Ali.* Islam and Politics. – Southeastern Massachussets University, USA. – Aziz Publishers, Urdu Bazaar, Lahore. – July 1990. – P. 2.
3. *Shaukat Ali.* Указ. соч. – P. 3.
4. *Shaukat Ali.* Указ. соч. – P. 3.
5. *Mitchell R. P.* The Society of Muslim Brothers. – London, 1969. – P. 244; *Степаняңц М.Т.* Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.). – М.: Наука, 1982. – 247 с. – С. 110.
6. *Милославская Т. П.* Деятельность «Братьев-мусульман» в странах Востока // Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока. – М.: Наука, 1982. – 238 с. – С. 13. а также см.: *Аль-Банна, Хасан.* Аль-ислам сийаса ва хукм. – «Аль-ихван аль-муслимун», 16.04.1946 г.
7. *Shaukat Ali.* Указ. соч. – P. 4.
8. *Аль Маудуди, Абу аль-Ааля.* Принципы Ислама. – М., 1993.
9. *Аль Маудуди, Абу аль-Ааля.* Указ. соч. – С. 44.
10. *Amin O.* Moslem Philosophy. – Cairo, 1958. – P. 138.
11. *Степаняңц М. Т.* Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.). – М.: Наука, 1982. – 247 с. – С. 112.
12. См. об этом: *Делану Ж.* Некоторые аспекты возрождения ислама в России. Мусульманский реформизм в арабоязычных странах (1800–1940) / Пер. с французского // Ислам в татарском мире: история и современность. Материалы международного симпозиума. – Казань, 29 апреля – 1 мая 1996 г. (специальный выпуск). – № 12. – М., 1997.
13. *Мирский Г. И.* Ислам и нация: Ближний Восток и Центральная Азия // Полис. – М., 1998. – № 2. – С. 79–81.
14. *Rustow D.* A world of nations. – Wash., 1967; *Huntington S.* Political Order in Changing Societies. – New Haven; L., 1968.

15. *Умеров М. Ш.* Формирование политической модели Арабской Республики Египет (последняя четверть XX в.): Автореф. дис. канд. полит. наук. – М., 2001. – С. 17.
16. *Умеров М. Ш.* Указ. соч. – С. 19, 20, 28.
17. *Володин А. Г., Широков Г. К.* Глобализация: начала, тенденции, перспективы. – М., 2002. – С. 202.
18. *Бабкин С. Э.* Политический ислам в Северной Африке (70-е–90-е гг.): Дис... докт. полит. наук. – М., 2002. – С. 365.
19. *Halliday F.* The politics of Islamic fundamentalism: Iran, Tunisia and the challenge to the secular state // *Islam, globalization and postmodernity* (Ed. by Ahmed A.S., Donnan H.). – L.; N.Y., 1994. – P.99.
20. *Федорова И. Е.* Иран – США: диалог и противостояние. – М.: Институт Востоковедения РАН, 2004. – С. 20.
21. *Цуканов В. П.* О реализации финансовой политики Ирана в условиях нефтяных шоков // *Иран: ислам и власть.* – М., 2001. – С. 83–84.
22. *Halliday F.* The politics of Islamic fundamentalism: Iran, Tunisia and the challenge to the secular state // *Islam, globalization and postmodernity* (Ed. by Ahmed A.S., Donnan H.). – L.; N.Y., 1994. – P. 100.
23. *Вагин М. В.* Президент М. Хатами и его концепции «исламского гражданского общества» и «диалога цивилизаций» // *Иран: ислам и власть.* – С. 107–110.
24. *Хатами М.* Ислам, диалог и гражданское общество. – М., 2001. – Гл. 2, 3, 9, 10.
25. *Дружиловский С. Б.* О теории и практике исламского правления в странах Среднего Востока (Иран, Афганистан, Турция) // *Ислам и политика.* – М., 2001. – С. 63.
26. *Волович А. А.* Новые отношения Турции с арабами: останется ли место для Израиля? // *Турция в новых геополитических условиях. Материалы «круглого стола».* – М.: Институт востоковедения РАН, Институт изучения Израиля и Ближнего Востока, 2004 г. – 116 с. – С. 52.

## ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ И ПРОБЛЕМЫ МУСУЛЬМАНСКОГО МИРА

*Сухроб Шарипов*

Развитие мусульманских стран на сегодняшний день вызывает много вопросов и ожиданий. Исследователи встревожены динамикой радикализации мусульманского мира. Поэтому, еще раз возвращаясь к актуальным для современного мира проблемам сосуществования цивилизаций, мы должны определенно высказаться в сторону продолжения нахождения решений между западными государствами и мусульманским миром. По нашему мнению, это – глобальная проблема взаимопонимания и сосуществования между исламом и всеми другими цивилизациями мира, с одной стороны, и внутри самого мусульманского мира – с другой.

Если в первом случае существуют множество международных форумов и организаций, занимающихся этой проблематикой, то по второму аспекту до сегодняшнего дня возможности ограничены. Что мы имеем в виду?

- Комплекс проблем, связанных с отношениями между всеми странами мусульманского мира;
- Проблемы, связанные с отношениями между светскими и исламскими государствами мусульманского мира;
- Отношения в исламских государствах между различными политическими и общественными организациями;
- Вопросы сосуществования светских режимов с мусульманскими традициями;
- Отношения между светскими режимами, политическими партиями, действующими на основе религиозной идеологии, и исламским духовенством в мусульманских странах.

На наш взгляд, эти проблемы актуальны и отражают самые животрепещущие проблемы современного мирового порядка.

Таджикистан в этом отношении является модельным государством, содержащим множество вышеперечисленных проблем и находящемся в постоянном поиске совершенствования общества

для устойчивости своей политической системы. Светско-исламский диалог, начавшийся в нашей стране еще в начале 90-х гг. прошлого века, продолжается до сегодняшнего дня. Многие страны, международные организации исследуют этот опыт.

Уникальность политической системы Таджикистана является образцом для возможного нахождения универсальной или рабочей модели сосуществования светского режима и действующих в республике исламских партий и движений, которая, на наш взгляд, могла бы служить примером для других государств Центральной Азии и, возможно, всего мусульманского мира.

Сегодня мы находимся на важном этапе динамичного развития Центральной Азии. В первую очередь, это связано с быстрым экономическим ростом и огромным вниманием со стороны международного сообщества.

На наш взгляд, после распада Советского Союза внимание к нашему региону приковали три важных события, произошедших в мировой политике начала века.

Во-первых, это события сентября 2001 г. в США и начало антитеррористической операции в Афганистане.

Во-вторых, повышение цен на углеводороды и угроза энергетического кризиса в мире.

В-третьих, инициатива Германии и ЕС о разработке стратегии по ЦА.

В стратегическом отношении события, разворачивающиеся в мусульманском мире, сопровождаются тенденциями, которые не могут нас не беспокоить. Если не отнестись к этим тенденциям серьезно, то светским режимам с мусульманским населением предстоит встретиться с новыми угрозами и вызовами внутриполитического и внешнеполитического характера.

С нашей точки зрения, серьезную угрозу для безопасности в ЦА представляют тенденции развития событий в странах с мусульманским населением, но со светскими политическими режимами (понятно, что исламские государства не являются объектами нашего внимания). В этой связи хотелось бы обратить внимание на события, которые разворачиваются в государствах, близких по политическому режиму странам Центральной Азии.



**Турецкая модель.** Сегодня Турция сталкивается с конституционным кризисом, связанным с угрозой прихода к власти происламских сил. Однако самым главным и опасным, на наш взгляд, является то, что гаранты светскости режима выступают армия и генералитет Турции. То есть, в случае законного прихода к власти происламских сил армия вмешается в политический процесс, что грозит гражданским противостоянием в этой стране. Если учесть непростую политическую ситуацию как в самой Турции, так и в соседних с ней странах, то понятно, что это может иметь катастрофические последствия и активизировать деятельность террористических сил на границе с Европой.

**Египетская модель.** Развитие ситуации в этой стране очень интересно с точки зрения выдвинутой нами гипотезы о кризисе светских режимов в мусульманских странах.

В начале двадцатого века исламские общественно-политические силы, наравне со светскими организациями, были активными акторами национально-освободительной борьбы за независимость Египта. В первую очередь это касается «Братьев-мусульман» – организации, долгое время легально действовавшей на политическом пространстве Египта и широко представленной в структурах законодательной власти. Однако проведенный недавно референдум о запрещении деятельности религиозных партий в политическом пространстве Египта оставил вне закона деятельность многих общественно-политических субъектов этой страны.

В результате деятельность нелегальных исламских группировок в этой стране еще более усилилась, а в перспективе ситуация будет еще больше обостряться. Далее: нет гарантий, что оставшиеся, в принципе, грамотные и профессиональные деятели, которые были у этих структур, не вольются в ряды радикалов и экстремистов. Гарантом же светскости режима в Египте выступает сильный президент с неограниченными возможностями. Что же будет после того, как президентская власть даст трещину?

**Алжирская модель.** В этой стране события также развивались и развиваются тревожно. После поражения светских политических сил на парламентских выборах 1991 г., проигравшая сторона совместно с армией объявила о недействительности результатов выборов и

провела ряд силовых акций против своих оппонентов. Только таким образом в этом государстве был сохранен светский режим.

Таким образом, мы считаем, что кризис становится очень чувствительным для всех мусульманских стран со светскими режимами. Что нас ждет? И что делать?

Борьба цивилизаций, кризис развития в мусульманском мире, усиливающиеся жесткость и непонимание Запада – все эти тенденции заставляют нас задуматься о последствиях этих процессов.

По тактике действий западных стран можно констатировать тот факт, что сегодня ситуация может развиваться по двум сценариям:

1. Иракизация или афганизация;
2. Иранизация.

Светские режимы в Сирии, Марокко, Ливане и т. д. постоянно находятся на грани серьезного пресса, со стороны как мирового сообщества, так и радикальных исламских сил.

Что же происходит в Центральной Азии?

Центральная Азия представляет собой уникальный регион, в котором пересекаются западная и восточная цивилизации. Многие жители наших стран – носители знаний и достижений современной цивилизации. Население, в основном, образованное и грамотное. Народы наших стран – в основном, мусульмане, режим – светский, и наши страны с трудом можно отнести к стереотипному подходу Запада в отношении мусульманских стран. То есть, по уровню миропонимания, образования, развития политических процессов и мировоззрению мы – народы региона – радикально отличаемся по всем параметрам от арабского мира, Ирана, Пакистана и т. д.

Таким образом, в Центральноазиатском регионе можно условно выделить три модели развития:

**Казахстанская модель**, изначально характеризующаяся глубокими экономическими реформами, которые обеспечили иностранные финансовые инвестиции, и благополучием народа. Сегодня РК начала политические реформы, которые должны обеспечить устойчивость и стабильность политической системы страны.

**Кыргызская модель** развития: все началось с политических реформ, которые до сих пор не обеспечили политическую стабильность и устойчивость системы. Экономические реформы в этой стране пока не обеспечивают рост и приток иностранных

инвестиций. Можно сказать, что Кыргызстан находится в поиске окончательной модели развития.

**Таджикская модель** – развитие страны шло по сложному пути. Гражданское противостояние отбросило развитие республики на годы. Но, все же, после заключения мирного соглашения в 1997 г., начался миротворческий процесс, который характеризовался параллельными этапами интеграции оппозиции в правительственные структуры и политическими реформами. В результате этого в 2000 г. работа по этим вопросам была успешно завершена, страна обеспечила устойчивую политическую стабильность.

Начиная с 2000 г., республика начала глубокие экономические реформы, обеспечивающие устойчивое экономическое развитие Таджикистана. В республику стали привлекаться иностранные финансовые инвестиции. Стратегические цели Таджикистана на перспективу определены: это – достижение энергетической независимости, вывод республики из транспортно-коммуникационного тупика – которые успешно реализуются.

На сегодня Таджикистан обеспечил устойчивую стабильность своей политической системы. Специфическим аспектом развития, или коренным отличием от других моделей развития является то, что в политической системе Таджикистана, единственной в Центральной Азии, активно действует партия Исламского возрождения, тогда как в других странах региона деятельность политических партий на религиозной основе запрещена.

Центральная Азия является границей Евразийского культурно-гуманитарного и политического пространства. Запад и мир в целом должны осознать и не упустить шанс активизировать здесь свою политику, с целью закрепления стран ЦА в евразийском социально-культурном пространстве. Сложно сказать, что будет, если международное сообщество упустит этот шанс, позволяющий найти оптимальную модель сосуществования мусульманской и западной цивилизаций.

По нашему мнению, западные политики и эксперты еще не до конца осознали значимость социально-культурной роли Центральной Азии, рассматривая входящие в нее страны лишь как территории, имеющие определенные углеводородные и энергетические ресурсы.

## **СЕКЦИЯ II РЕГИОНАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА СВЕТСКО-ИСЛАМСКИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ**

---

### **СЕКУЛЯРНАЯ МОДЕЛЬ И ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ СТРОИТЕЛЬСТВА НАЦИОНАЛЬНЫХ ГОСУДАРСТВ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**

*Ирина Звягельская*

#### **Государство и ислам в Центральной Азии: к постановке вопроса**

Вопрос о взаимоотношениях государства и ислама в процессе строительства национального государства для центральноазиатских республик, получивших независимость сравнительно недавно, является весьма острым. Степень этой остроты обусловлена неоднородностью региона, включающего и номадическую, и оседлую части, в каждой из которых распространение и бытование ислама имело свои особенности.

Как известно, среди номадов ислам никогда не был по-настоящему укорененным, в то время как на территории современного Узбекистана существовали очаги исламской учености, проповедовали известные духовные авторитеты. Здесь зародились фундаменталистские учения, вернувшиеся в Узбекистан после обретения страной независимости в непривычном «ваххабитском» обличье, принесенные из Саудовской Аравии проповедниками узбекского происхождения.

Вне зависимости от уровня исламизации местных обществ, режимы, существовавшие в государствах Центральной Азии, были светскими. Как известно, рост индивидуальной религиозности, характерный для многих постсоветских обществ, не противоречит секуляризации – до тех пор, пока религия остаётся свободным вы-

бором индивида, а государственные органы не обосновывают свои решения религиозными нормами. Выбор секулярной модели был единственным и логичным выбором после распада СССР, где эта модель, несмотря на хорошо известные издержки, все же доказала свою эффективность и созвучие идеям модернизации.

В условиях существования традиции светской власти призывы со стороны исламистов к строительству исламского государства (а они звучали, например, в Таджикистане во время гражданской войны, да и не только там) воспринимались как анахронизм, как пример архаизации отдельных социальных слоев. Правящие элиты отдавали себе отчет и в том, что исламские лозунги и быстро формирующиеся исламские политические партии и организации не только отражали процесс пробуждения внимания к религии, характерный для всего постсоветского пространства, но и подавали сигнал о готовности оппозиционных сил добиться доступа к власти и ресурсам, которого они были лишены.

Советская модель управления применительно к исламу имела свои особенности. С одной стороны, она, безусловно, отражала официальный атеизм советских властей, видевших в религии идейного конкурента, не позволяющего им монополизировать борьбу за умы и души. С другой стороны, в отличие от православия, бывшего органичной частью старой политической системы и уже этим обречшим себя на преследования, ислам изначально рассматривался большевиками как религия с мощным социально-протестным потенциалом. Возможно, они испытывали робость и неуверенность перед мобилизационными возможностями ислама – «триумфальное шествие советской власти» (как это называли в учебниках истории) могло надолго завязнуть в среднеазиатских песках, а, возможно, видели в исламе своего временного союзника в проведении внешнеполитической линии по отношению к трудящимся Востока.

В любом случае, «...в первое десятилетие советской власти в лексиконе большевиков были такие выражения, как «красный мулла», «красный шариат», лозунг «За советскую власть, за шариат» [1]! Российский ученый В. В. Наумкин писал о том, что советские комиссары на первых порах, явно не разобравшись, что к чему, нашли поддержку у некоторых исламских фундамента-

листов (салафитов), выступавших за утраченную чистоту ислама, поддерживавших даже разрушение мазаров, которые нарушали, с их точки зрения, принцип строгого единобожия. Их радикализм нередко рассматривался новыми руководителями как инструмент в борьбе с религиозными пережитками [2].

По мере консолидации режима, сопровождавшейся изменением политических задач и тактики, по исламу и его служителям в Центральной Азии был нанесен существенный удар, но репрессии все же не достигли такого размаха, как на территории РСФСР. Как справедливо отмечал российский исследователь А. В. Малашенко: «В 1929 г. терпимость к исламу сменилась гонениями. Непосредственно на территории Российской Советской Федеративной Республики отношение власти к исламу все более походило на отношение к православию: отныне всякая религия рассматривалась как враг. Более сдержанно и даже с опаской коммунисты смотрели на ситуацию в Центральной Азии. Фактически на протяжении всей советской истории за исламом в этом регионе признавалась особая роль одного из регуляторов общественных отношений» [3].

Воинствующий атеизм советских властей реализовывался в Центральной Азии в более мягкой форме, чем за пределами региона. То обстоятельство, что ислам является важнейшей частью традиции и образа жизни, заставляло местных лидеров, являвшихся носителями этой культуры, терпимо относиться к «пережиткам в быту», а союзный центр предпочитал не акцентировать внимание на незначительных отклонениях от генеральной линии. Разъяснительная работа, конечно, велась, но носила характер кампаний, активизировавшихся по мере поступления указаний из Центра и снова привычно затихавших.

Иными словами, сформировавшаяся в Центральной Азии модель не была атеистической в полном смысле этого слова, и отношения с исламским духовенством диктовались, прежде всего, традицией, а уже потом – идейно-политической потребностью. Опасность советского официального атеизма заключалась для мусульман не столько в ограничении возможности отправления религиозного культа (хотя количество мечетей и было мини-

мальным), сколько в ограничении реализации национального образа жизни.

### **Поиски национальной идентичности: этничность и ислам**

После обретения независимости значимость ислама как важнейшего фактора национальной идентичности и инструмента внешней политики неизмеримо возросла. Поиски национальной идентичности, начавшиеся еще во времена перестройки в СССР, в целом отражали стремление народов вернуться к своим корням, найти связь между прошлым и настоящим, возродить свою самобытность, подчеркнуть отличие от других. В этих поисках было, естественно, немало мифологизированной истории, причудливой смеси легенд и политического заказа, призванного заклеить все, что было при советской власти.

На первый план – в силу особенностей исторического этапа – вышли идеи, связанные, прежде всего, с этничностью. Новая государственная идеология и идентичность апеллировали к местной этнокультурной традиции, а этничность предполагает свои правила поведения, свои традиционно обусловленные лояльность, мотивацию, интересы.

Как известно, существует несколько основных подходов и определений этничности и споры по этому поводу в академической среде далеко не завершены. Этническая идентичность – разделяемые членами данной этнической группы представления об общей истории, культуре, традиции, месте происхождения, которые формируются в процессе взаимодействия с другими народами. Обычно выделяют три основных подхода к пониманию этничности: примордиалистский, инструменталистский и конструктивистский.

*Примордиалистский* подход признает этничность некоей объективной данностью, сложившейся в процессе эволюции и отличающейся общей культурой и антропологическими характеристиками. Разделяемый многими авторами культурный вариант примордиализма предполагает, что этничность включает общность

культурно-бытовых традиций, самонаименование и, одновременно, объективные элементы – общность территории, языка, экономики, психического склада. К этой шкале примыкает и является ее частью социобиологический анализ этничности, в рамках которого этнос является своего рода биологическим сообществом, а, следовательно, изначально присущей человечеству формой развития.

*Инструменталистский* подход основан на рассмотрении этничности в социально-психологической плоскости. Потребность в преодолении отчуждения или решении определенных задач, информационные связи сплачивают отдельные группы, обеспечивая и поддерживая их общность.

Сторонники *конструктивистского* подхода рассматривают этничность как определенным образом сформулированный комплекс представлений об имеющейся культурной и исторической общности, создаваемый (конструируемый) верхушкой общества, передающей эти идеи массам. В соответствии с этим подходом, этничность имеет субъективную природу.

Российский этнолог В. А. Тишков писал, что «существующие на основе историко-культурных различий общности представляют собой социальные конструкции, возникающие и существующие в результате целенаправленных усилий со стороны людей и создаваемых ими институтов, особенно со стороны государства. Суть этих общностей (или социально конструируемых коалиций) составляет разделяемое индивидуумами представление о принадлежности к общности, или идентичность, а также возникающая на ее основе солидарность» [4].

Не вступая в споры относительно того, какой из перечисленных выше подходов наиболее точно отражает понятие этничности, следует отметить, что, с точки зрения политических задач, конструктивистский подход, базирующийся на особой роли различных институтов и, прежде всего, государства, наиболее адекватен.

Конструирование этничности, намеренный акцент на культурную (ранее подавлявшуюся) самобытность открывал большие возможности для легитимации пришедших к власти элит, нуждавшихся, прежде всего, в поддержке и доверии соплеменников. Разбухшая этничность выступала основой солидарности, стано-



вилась мощным фактором мобилизации. В рамках суверенизации титульность (т. е. принадлежность к титульной этнической группе или народу) стала приносить прибыль, поскольку оказалась тесно связанной с проблемой распределения властных функций.

Практически все государства Центральной Азии являются полиэтническими. Акцент на культуре титульного этноса не означал намерения властей сконцентрироваться на создании неких этнических государств. Для них с самого начала было ясно, что утрата этнического разнообразия, означавшая на деле отъезд русских, немцев, евреев и представителей других этносов представляет собой удар по отдельным секторам экономики, поскольку речь шла о трудоспособном и образованном населении, внесшем немалый вклад в модернизацию всего региона.

Быстро менявшаяся ситуация не способствовала тому, чтобы многие из решивших уехать – остались. В направлении их выталкивания действовали такие объективные факторы, как экономический кризис, этническая конкуренция, политическая нестабильность и неопределенность. И все же главной причиной массового оттока населения в первые годы независимости стало изменение культурной парадигмы.

Известный западный ученый Э. Геллнер определял национализм как «...соединение государства с национальной культурой» [5]. Национальные государства – это те, где независимость связана с идеей культуры, с внутренней культурной однородностью. Если ранее основой создания культурной однородности выступала русская культура, то после получения независимости ею закономерно становилась культура титульного этноса. Многие представители нетитульных этносов, в силу объективных и субъективных причин так и не приобщившиеся к местной культуре, полагали, что в изменившемся культурном контексте ни у них, ни у их детей нет будущего.

В странах с преобладающим мусульманским населением поддержка государством местной культуры неизбежно вела к усилению роли ислама. Процесс исламского возрождения на посткоммунистическом пространстве был частью поиска национальной идентичности.

Как известно, ислам стремится регулировать все стороны жизни человека и общества, включая политическую сферу. Отсю-

да – и меньшая подверженность секуляризации на коллективном уровне, а значит, и особенно высокая роль религии в самоидентификации. Ислам в сложившейся ситуации выполнял для светских властей несколько функций. Выступая как важнейший элемент идентичности, он становился также средством легитимации власти и мог играть важную роль во внешней политике.

За исключением Киргизии и Таджикистана, президенты центральноазиатских республик были представителями еще советской номенклатуры. Это не означало, что «родовое пятно» делало их менее приемлемыми для сохранявших традиционный респект к власти местных постсоветских обществ. К тому же значительная часть населения без энтузиазма восприняла новые порядки, с опаской относилась к переменам и испытывала ностальгию по советским временам. Следует отметить, что именно необходимость подчеркнуть верность традиции, готовность учитывать социальные и духовные потребности коренного населения, и, наконец, стремление направить сигнал «я – свой» обусловили президентскую клятву на Коране, посещение мечетей и т. п.

В связи с вышеизложенным необходимо обратить внимание на следующий факт: для лидеров Центральной Азии акцент на принадлежности к миру ислама выглядел куда более органично, чем демонстративное присутствие российских демократов на праздничных службах в православных храмах.

Отношения светской власти с мусульманским духовенством не являлись отношениями равных субъектов. Задача государства заключалась в обеспечении постоянного контроля над процессами, происходящими в этой сфере. Лояльность со стороны исламских авторитетов рассматривалась в качестве одной из основ поддержания стабильности, особенно в условиях активного использования ислама оппозиционными силами.

### **Оппозиционный ислам**

Так же, как властные структуры использовали ислам в целях легитимации, так и оппозиционные лидеры опирались на мусульманскую идентичность для легитимации своей борьбы и мобилизации

поддержки населения. В этой связи можно вспомнить события в Ферганской долине конца 80-х – начала 90-х гг., когда в Намангане была предпринята попытка создания исламистами параллельных властных структур и введения шариата. Мощное влияние на всю Центральную Азию оказала борьба Объединенной таджикской оппозиции, где ведущую роль играли исламисты. На политическую сцену вышло Исламское движение Узбекистана, а позже в разных республиках региона возникли ячейки Хизб-ут-Тахрир.

В Центральной Азии идеологией и оболочкой социального протеста сумел стать внесистемный и неофициальный ислам. Его появление в известной степени стало результатом советской политики в религиозной сфере. Мусульманская традиция оказалась выхолощенной. На смену высокому исламу шел неофициальный народный ислам, подменяющий религиозную философию и этику обрядностью и весьма сомнительным толкованием Корана полуграмотными доморощенными муллами.

Формированию исламского фактора, безусловно, способствовали общие экономические и социальные проблемы переходного периода. Падение уровня жизни, пауперизация и маргинализация населения, рост безработицы, появление депрессивных зон в тех районах, где были сокращены объемы производства или закрыты градообразующие предприятия, – все это в комплексе воздействовало не только на процесс политизации ислама, но и на сам ислам в плане его радикализации.

Коррупция, опора на «свои» кланы в структуре местной власти закрывали возможность выхода за пределы все более сужающегося и архаизирующегося социального пространства для значительной части населения. Отчаяние и безнадежность, особенно в среде молодежи, вытесненной из сферы нормального производства, не способной получить образование и найти себя в новых условиях «дикого рынка» создавали горючий социальный материал, который легко мог быть использован любыми крайне националистическими течениями, оперировавшими в целях социальной мобилизации и исламскими лозунгами.

Радикальные организации в Центральной Азии существуют и расширяются не столько благодаря помощи извне, сколько

под воздействием внутренней неблагоприятной социально-экономической ситуации. Используемые властью методы борьбы часто неадекватны и лишь способствуют увеличению числа сторонников радикалов.

Дело в том, что политической и религиозной проблемами занимаются исключительно органы правопорядка, которые только карают, порождая тем самым новые протестные настроения. Официальное духовенство, как правило, не обладает авторитетом в обществе и реальным влиянием за пределами весьма узкого кланово-регионального круга. Некоторые муллы и имамы невежественны. Те же, кто получил мусульманское образование в Пакистане, Иране, Саудовской Аравии, вызывают естественную подозрительность властей, опасаящихся, что те нахватались за границей радикальных идей. Эти люди не получают приходов, но организуют кружки, обеспечивая тем самым возврат к параллельному исламу.

В условиях формирования национального государства оппозиционный ислам особенно опасен. Использующие исламские лозунги оппозиционные лидеры выступают с альтернативной идентичностью. Предлагаемая ими модель развития (исламское государство) объективно подталкивает собственные центральноазиатские государства в направлении исторически менее развитых и модернизированных стран, в большинстве своем оказавшихся на периферии мирового развития (большинство арабских стран, Афганистан, Пакистан).

Борьба с ними – это не только межклановое или межрегиональное столкновение (хотя все эти характеристики имеют место), но и, объективно, борьба за выбор пути развития.

В противостоянии власть использует различные средства. Чаще всего – это средства прямого давления. Но, помимо них, власти прибегают и к более изощренным средствам контроля. Например, власти Узбекистана, проводя антиисламистскую стратегию, создают и продвигают подконтрольные исламские институты, такие, как Управление мусульман Узбекистана, Исламский университет. В стенах данного университета студенты имеют возможность получить духовное образование, а также знание светских предметов на родине. Строительство современ-

ных производств в Ферганской долине обусловлено стремлением властей снизить уровень безработицы, снять ряд социальных проблем в данном регионе, ограничив влияние исламистов.

Инструментом контроля являются также махаллинские советы, эффективно наблюдающие за событиями на локальном уровне и руководящие жизнью значительной части населения. Однако, хотя махалли и являются самоуправляющимися единицами, выдавать их за ячейки гражданского общества, как это делают некоторые эксперты, оснований нет. Их поддержка государством ведет к усилению традиционализма в обществе и, помогая контролировать рост радикализма, одновременно порождает антисекулярные тенденции – с учетом влияния, которым обладают там муллы.

Единственным государством в Центральной Азии, в котором действует парламентская исламистская партия, является Таджикистан. Причины политического сосуществования светских политических партий с Партией исламского возрождения Таджикистана (ПИВТ) связаны с форматом мирных переговоров, завершивших гражданскую войну, и особенностями достигнутого компромисса.

ПИВТ, оставаясь оппозиционной партией, находит с правящей элитой общий язык. С одной стороны, это является залогом ее политического выживания, с другой – в руководство партии пришли прагматичные современные лидеры, например, М. Кобири. Эти люди, оставаясь исламистами по своим убеждениям, в то же время нацелены на продолжение модернизации страны и ускорение ее темпов.

Такого рода задачи предполагают переориентацию внешнеполитической активности. Так, сохраняя связи с ведущими мусульманскими государствами и, очевидно, получая помощь и финансирование из исламских фондов – гранты, товары, литературу, места в учебных заведениях и стипендии, ПИВТ в то же время ориентируется на западные государства, развивает отношения с ОБСЕ.

Данная задача облегчается тем обстоятельством, что еще в ходе переговоров по примирению ПИВТ оказалась в центре

внимания западных правительств и НПО. Таким образом, она была поставлена в новый международный контекст, не замыкавший ее исключительно на мусульманский мир. Более того, ПИВТ дала пример тех самых умеренных исламистов, которые сейчас рассматриваются и на Западе, и в России как противоречивые радикалам и экстремистам. Партия стала восприниматься как вполне уважаемый и ответственный партнер, что не может не отражаться и на отношениях международных акторов с режимом Э. Рахмонова.

Вместе с тем, отношения с властью у ПИВТ не безоблачны. Руководство партии полагает, что, используя административный ресурс, власть не дает ее членам возможности получить больше мест в парламенте. Со своей стороны, лидеры Таджикистана с подозрением относятся к существующему внутри партии более радикальному крылу. ПИВТ вынуждена маневрировать: слишком жесткие позиции могут неизбежно столкнуть ее с правящей элитой, а излишняя сервильность ведет к оттоку электората и его радикализации.

Немецкий исследователь А. Зайферт в процессе изучения отношений светской власти с исламистами в Таджикистане указывал на объективно существующее и трудно преодолимое недоверие между сторонами. «...Высокий уровень взаимного недоверия порожден полным отсутствием гарантий того, что, получив в свои руки полную власть, та или другая сторона не захочет отделаться от нежелательного партнера. Так, светские лидеры опасаются, что, в случае прихода к власти демократическим парламентским путем, исламская партия начнет создавать теократическое государство, в котором бывшим правителям не найдется места. Исламские лидеры опасаются не только того, что их организации, в силу предвзятого к ним отношения, могут попасть в списки террористических и оказаться под запретом, но и того, что даже политическая легитимация их партий не станет гарантией их сохранения в политической структуре государства, не решившего для себя вопроса о сосуществовании с политическим исламом» [6].

К этому можно добавить и весьма негативный опыт столкновения с организованной вооруженной исламской оппозицией,

имевшийся у властей Узбекистана, Таджикистана и косвенно у Киргизии, становившейся жертвой прорыва боевиков ИДУ в 1999 и в 2000 гг.

Не исключено, что в дальнейшем «мирное сосуществование» с политическим исламом в государствах Центральной Азии будет стоять на повестке дня, но ныне светские режимы по мере своего укрепления стараются, скорее, жестко сдерживать его развитие, нежели идти на диалог с его представителями, оставляя для них нишу в системе государственного управления.

### **Позиционирование на международной арене**

Поиск государствами Центральной Азии своего места в системе международных отношений также отражал, особенно на первом этапе, возросшую роль этнического и исламского факторов.

Во-первых, ислам сыграл для светских режимов роль своего рода проводника в мусульманский мир, позволил им стать членами таких организаций, как ОИК. Были надежды и на получение помощи от единоверцев, поддержку в ООН и других международных организациях.

Во-вторых, этническая близость считалась залогом развития отношений с Турцией (для большинства государств Центральной Азии) и с Ираном (для Таджикистана). На первых этапах независимости лидеры возлагали особые надежды на Турцию, чья государственная модель считалась образцом для развития, причем приближенность к США и членство в НАТО делали ее особенно привлекательной.

В-третьих, внешний мир сам маркировал регион Центральной Азии как мусульманский, несмотря на то, что все местные режимы оставались светскими. Построение Западом новых регионов, необходимое, по мнению российского специалиста А. Б. Каримовой, для облегчения управления международными процессами [7], привело к спорному – с культурной, исторической и геополитической точки зрения – включению Центральной Азии в Большой Ближний Восток.\* Именно расширенный

Ближний Восток стал полем для политики администрации Дж. Буша по продвижению демократизации.

В дальнейшем американские аналитики предложили создание нового региона – Большой Центральной Азии, присоединив к ней Афганистан, очевидно, в надежде, что более развитые государства региона смогут самортизировать происходящие в соседнем Афганистане негативные тенденции, обеспечив прорыв его международной изоляции.

Основой для расширительного подхода к границам региона явились также представления (не всегда верные) о существовании сходной идентичности. «...Несмотря на все различия, – писал автор этой концепции, американский эксперт Ф. Старр, – народы большой Центральной Азии умеренны в своей приверженности мусульманству, они исполнены веры в гражданские права, стремятся стать полноправными участниками современных мировых процессов, движимы желанием установить позитивные отношения с Соединенными Штатами, на которые они смотрят, скорее, с благодарностью и надеждой, нежели со страхом. Учитывая проблемы, с которыми США сталкиваются в других регионах, трудно переоценить положительный и долговременный эффект от поддержки, оказываемой этим народам. Таким образом, появится

---

\* «Большим» или «расширенным» Ближним Востоком западные исследователи после распада СССР начали обозначать обширную территорию, простирающуюся от Северной Африки до Пакистана и включающую Персидский залив, Палестину, Центральную Азию, Кавказ. В составе ближневосточного макрорегиона оказались различные по своим характеристикам страны и субрегионы. Они существенно отличаются друг от друга особенностями исторической судьбы, уровнем социально-политического и экономического развития, спецификой этно-конфессионального состава. Вместе с тем, принято считать, что этот новый Ближний Восток воспроизводит общие вызовы безопасности. Так, по мнению американского исследователя А. Гарфинкля (Институт исследований внешней политики), можно выделить следующие вызовы, которые, если и не всегда представляют угрозу стабильности в глобальном масштабе, тем не менее, являются раздражающими факторами. К ним относится высокая концентрация деспотических режимов, а также режимов, не способных нормально функционировать, существование политически радикального и военизированного ислама, производство и транспортировка наркотиков, наличие конфликтов и т. п.



возможность укрепить стабильность и добиться модернизации региона, в котором в противном случае воцарится хаос» [8].

В такой региональной модели возможные негативные последствия тесных связей с Афганистаном для государств региона, очевидно, во внимание не принимались. Укрепление радикальных исламистских настроений, увеличение оборота наркотиков, экспорт насилия и оружия из беспокойного Афганистана (события в Андижане в 2005 г. стали своего рода подтверждением таких опасений) чреваты ростом нестабильности и могут стать серьезным вызовом местным светским режимам.

### **Заключение**

Светская модель правления, предусматривающая отделение религиозных организаций от государства, на практике может выглядеть весьма расплывчато. В отдельных светских государствах можно столкнуться и с государственной поддержкой религиозных институтов, и с чрезмерной государственной опекой священнослужителей.

Можно полагать, что в секулярных республиках Центральной Азии особое отношение к традиции, тесно связанной с исламом, будет способствовать формированию собственных моделей взаимоотношений государства с исламскими организациями, которые будут зависеть от многих факторов – степени авторитарности режимов, остроты социально-экономических проблем, а также активности местных исламистов и внешних сил.

В процессе национального строительства вопрос идентичности будет оставаться одним из важнейших. Очевидно, что в новых независимых государствах поиски национальной идентичности не завершены. Потребности развития современного национального государства и современной экономики могут вступить в противоречие с клановостью, региональной замкнутостью, культурной пестротой.

После обретения независимости маятник качнулся в сторону ретрадиционализации, поскольку традиционные структуры давали возможность выжить в тяжелых экономических условиях,

обеспечивали саморегуляцию общества в отсутствие внятной государственной социальной политики.

Результатом стало не только смягчение удара экономического кризиса, но и возрождение антисекулярных тенденций и настроений в обществе.

Со своей стороны, светские власти, столкнувшиеся с организованной исламской оппозицией, несшей с собой хаос и дестабилизацию, отвергали возможность сосуществования с политическим исламом, который фактически ставил под вопрос легитимность их существования в государствах с преобладающим мусульманским населением.

Иными словами, национальное государство предполагает доминирование определенной культуры, которой оно покровительствует и которую поддерживает (прежде всего, распространение национального языка, традиций и т. п.). Там, где культура жестко связана с религией, имеющей тенденцию к политизации, светская власть может оставаться светской лишь будучи сильной. Как будет разрешаться в Центральной Азии противоречие между потребностью демократизации и необходимостью сдерживания наступления радикального политического ислама во имя сохранения светского характера государства – покажет время.

## **Литература**

1. *Малашенко А.* Ислам для России. – М.: РОССПЭН, 2007. – С. 95.
2. *Naumkin V. V.* Radical Islam in Central Asia. Between Pen and Rifle, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. – P. 41.
3. *Малашенко А.* Указ. соч. – С. 95.
4. *Тишков В.* Идентичность и культурные границы // Идентичность и конфликт в постсоветских государствах: Сб. статей / Под ред. М.Б. Олкотт, В. Тишкова и А. Малашенко. Моск. Центр Карнеги. – М., 1997. – С. 28.
5. *Геллнер Э.* Пришествие национализма. Мифы нации и класса // Нации и национализм. – М., 2002. – С. 146.
6. *Зайферт Арне К., Звягельская И.Д.* Примирение Европы и ислама в Евразии // Восток. – 2004. – № 5. – С. 81.
7. *Каримова А.* Региональное пространство в политической организации мира. – М.: Институт востоковедения РАН, 2006. – С. 50.
8. *Старр Ф.* Партнерство для Центральной Азии// Россия в глобальной политике. – Т. 3. – 2005. – № 4. – С. 87.

## *Опыт Казахстана*

### **СЕКУЛЯРИЗМ И ИСЛАМ В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН: СОВМЕСТНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ, НАПРАВЛЕННАЯ НА МИРОТВОРЧЕСТВО И ГУМАНИЗМ**

*Абсаттар Хаджи Дербисали*

После обретения Казахстаном независимости особую актуальность приобрели вопросы возрождения духовности, противодействия политическому экстремизму на национальной и религиозной почве, установления толерантных отношений между верующими различных конфессий и деноминаций. В решении этих жизненно важных вопросов имеет место совпадение интересов светской власти республики и Духовного Управления Мусульман (ДУМ) Казахстана. Это подтверждает история появления и утверждения ислама на территории Казахстана, который за это время внес большой вклад в укрепление единства народа, установление мира и духовной консолидации общества. В продолжении и развитии этих гуманистических принципов ислама мы видим свою главную задачу, полностью отвечающую стратегическому курсу развития республики на построение демократического общества, в котором беспрепятственно утверждаются права и свободы личности, в том числе свобода совести.

В VII – VIII вв. ислам проникает в Казахстан, где в то время функционирует множество конфессий, в частности, тенгрианство, шаманизм, зороастризм, буддизм. Ислам продуктивно синтезирует, творчески перерабатывает эти доисламские культы и воззрения казахов, и становится новой религией насельников Казахстана, о чем ярко свидетельствует вся его 1250-летняя история.

В нашей республике, как и во всем мире, самым крупным направлением в исламе является суннизм. Его исповедуют почти 90% мусульман всего мира. Это направление ислама имеет на территории нашей республики глубокую историю, о чем будет сказано ниже.

В структуре межконфессионального пространства Казахстана последователи ислама этого направления составляют более 75% населения. Всех их можно отнести к числу настоящих суннитов, т. е. к «людям Сунны и согласия общины», поскольку они признают единобожие и идут по пути посланника Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует) и его сподвижников (да будет доволен ими Всевышний Аллах). Это – вера в то, что «Нет Бога, кроме Аллаха, а Мухаммад – Пророк его», и все молитвы, обеты, жертвоприношения, призывы прийти на помощь обращены к одному Аллаху. Это – вера в его всемогущество, искренняя вера в «столпы» ислама, в ангелов Аллаха, в загробную жизнь, в предопределение.

В доктринальном плане суннизм выражает основные догматы традиционного ислама – приверженность исламским ценностям, зафиксированным в священном предании, идею руководящей роли общины в решении жизненно важных проблем верующих. Отличительными признаками принадлежности к суннизму являются: признание законной власти четырех «праведных халифов»; отсутствие сомнений в достоверности шести «канонических» сборников хадисов. К этим шести сборникам хадисов Пророка (Да благословит его Всевышний Аллах и приветствует) относятся следующие:

– «Ал-Джами ас-Сахих» («Сборник истин») или «Ас-Сахих» – («Истина») – хадисы, собранные имамом ал-Бухари (Мухаммед бин Исмаил Абу Абдаллах ал-Джуфи – 810–870 гг.);

– «Ал-Джами ас-Сахих» («Сборник истин»), собранный имамом Муслимом (ал-Имам Абу-л Хусейн: Муслим бин Худжадж ибн Муслим бин Уайд бин Кушан – 821–875 гг.);

– «Китаб ас-Сунан» («Книга о суннах») Абу Дауд Саджистани (Сулайман бин ал-Ашас бин Исхак бин Башир бин Шаддад бин Амр бин Умран ал-Азди – 817–889 гг.);

– «Ал-Джами ал-Кабир» («Большой сборник»), состоящий из хадисов, собранных Мухаммедом ат-Термизи (ал-Имам ал-Хафиз Абд Иса Мухаммед бин Иса бин Сура бин Муса бин Даххак ас-Салми – ?–892 гг.);

– сборник хадисов «Китаб ас-Сунан» («Книга о суннах») Ан-Насаи (Абу Абд ар-Рахман: Ахмад бин Али бин Шугайб бин Али бин Сунан бин Бахр бин Динар – 830–915 гг.);

– сборник хадисов «Китаб ас-Сунан» («Книга о суннах») Ибн Маджа (Абу Абдалла Мухаммед бин Йазид бин ар-Раббаи Маджджа ал-Казуини – 824–886 гг.).

Хадисы – это высказывания Пророка Мухаммада (да благословит его Всевышний Аллах и приветствует) в виде толкований отдельных аятов. Хадисы Пророка (да благословит его Аллах и приветствует) охватывают практически все грани жизни и быта мусульман, поэтому они, как источник сводов мусульманского права, стоят на втором месте после Священного Корана. Хадисы собирались на всем мусульманском Востоке (Машрике) и Западе (Магрибе) с середины VII в. вплоть до XIII в. При этом стоит упомянуть, что большой вклад в собирание хадисов внесли и религиозные деятели из Средней Азии и Казахстана, в частности, теологи из казахстанских городов Отрара и Исфиджаба (Сайрама).

Так, среди среднеазиатских знатоков хадисов особым авторитетом пользовался Имам аль-Бухари, имам ат-Термизи, Абу Абд ар-Рахман Абдалла бин Убайдулла ибн Шурайх ал-Бухари. Поэтому отрарец Абу Закария Йахия записывал хадисы с его слов. Позже он и сам передал собранные им хадисы сайрамцу Абу Али ал-Хасан ибн Мансур ибн Абдалла ибн Ахмад ал-Муаддиб ал-Мукри ал-Исфиджаби. Собранные ими хадисы признаются во всем мусульманском мире истинными и правдивыми, а поэтому арабские историки включили в свои труды имена ученых из Средней Азии и Казахстана, занимавшихся изучением и собиранием хадисов.

Изучение Священного Корана, достоверных хадисов посланника Аллаха Мухаммада (да будет мир над ним), опубликованных в книгах и сборниках таких выдающихся богословов, как Бухари, Муслим, Малик, Абу Дауд, Нисайй Термези, Ибн Маджа, Дарими и др., способствуют формированию духовности граждан республики. Они учат их творить милосердие, добро, справедливость.

В суннизме существуют четыре правовые школы, или мазхаба (толки, религиозно-правовые школы): ханафиты, маликиты, шафииты, ханбалиты. Они сложились исторически, в ходе споров по

вопросам вероучения в исламе. Верующие мусульмане в нашей республике в основном относятся к ханафитскому мазхабу.

В отличие от шиитов, сунниты не разделяют идею посредничества между Аллахом и людьми после смерти Пророка Мухаммеда (Да благословит его Аллах и приветствует), не приемлют тезис о «божественной» природе Али и праве его потомков на духовное верховенство в мусульманской общине. В лоне суннизма не возникали особые секты, что также отличает его от шиизма. ДУМ Казахстана разделяет и пропагандирует среди мусульман эти традиционные догматы ислама суннитского толка.

Другим вектором сопряжения духовных и светских интересов является возрождение и развитие духовно-нравственных ценностей народа. Этот процесс немыслим без знания своей собственной истории и культуры, на развитие которых существенное влияние оказал ислам. Значительный интерес в этом плане представляет город Фараб (Отрар), в изучении истории которого могли бы объединить свои усилия светские ученые и теологи.

Дело в том, что этот город занимает особое место в становлении духовной культуры народа. Известно, что в свое время здесь находилась крупная библиотека, которая по богатству своего книжного фонда уступала только знаменитой Александрийской библиотеке. Изначально город назывался не Фараб, а Отрар. Сведения об этом городе встречаются в труде Абу-л Аббаса ал-Балазури (X в.) «Китаб футух ал-булдан» («Книга о завоеванных городах»). Отрар в 1219 г. был осажден и разрушен монгольскими захватчиками, а весь его богатейший библиотечный фонд был безвозвратно утерян.

Одним из первых письменных свидетельств об Отраре (Фарабе) и его выдающихся уроженцах оставил средневековый арабский историк-мыслитель Йакут аль-Хамауи ар-Руми (1179–1229 гг.). Он написал десятки трудов, которые представляют большой интерес для филологии, истории и географии, тем более, что большинство из них дошли до наших дней и несколько раз публиковывались.

Одной из таких работ является «Мугжам ал-булдан» («Справочник по странам»), в четвертом томе которого описана история

города Фараб, деятельность и труды уроженцев этого города, таких, как ученый-энциклопедист Абу Наср ал-Фараби (870–950 гг.), Исмайыл ал-Жаухари ал-Фараби (?–1008 г.), его дядя и учитель Абу Ибрагим Исхак бин Ибрагим ал-Фараби (?–961 г.).

Сведения о выдающихся деятелях казахской земли можно встретить не только в арабских источниках, но и в произведениях историков тюркского происхождения. Один из них – Аллама (ученый) ал-Маулай Мустафа бин Абдалла ал-Кустантини ар-Руми ал-Ханафи (1609–1658 гг.). Другой пример – выходец из Ширази имам Наср ад-Дин Абу-л Хайр Абдалла бин Умар Мухаммед ибн Али (?–1290 г.), более известный под именем ал-Байдауи аш-Шафиги, давший комментарии к отдельным сурам Священного Корана, автор ряда трудов по исламскому праву (фикх).

Абд ас-Самад ал-Фараби написал комментарии к двум трудам этого ученого. Судя по всему, мыслитель из Фараба хорошо знал Священный Коран, хадисы Пророка (да благословит его Аллах и приветствует), мусульманское право и, конечно, арабский язык. Имя Абу Али Хасан ал-Фараби упоминается в связи с именем специалиста по мусульманскому праву, ученого мазхаба имама Шафиги Абу Исхак Ибрагим бин Мухаммед аш-Ширази (? – 1083 г.), к труду которого под названием «Мухаззаб фи-л фуруг» («Об исправленных частях») он написал комментарии.

Для теологов обращение к трудам этих средневековых мыслителей обусловлено тем, что они проливают свет на то, почему на территории нашей республики получил распространение мазхаб именно ханафитского толка. Так, в X в. население Мавераннахра не относилось полностью к мазхабу Абу Ханифы, как сейчас, а принадлежало к мазхабу имама Шафиги (Абу Абдалла Мухаммед бин Идрис – 767–820 гг.). Одним из распространителей учений последней духовно-правовой школы был известный под именем Куффал ал-Кабир Шаши (ташкентский) ученый Абу Бакр Мухаммад ибн Али аш-Шаши (XI в.).

Имя имама ал-Отрари упоминается в труде Ибн Хаджар ал-Аскалани (1372–1444 гг.) «Табсир ал-мунтабах би-тахрир ал-муштабах» («Основательные мысли в развеянии сомнений»). Каирский имам Ахмад Али бин Мухаммед бин Мухаммед бин

Али бин Ахмад, т. е. Ибн Хаджар ал-Аскалани называет его отрарским имамом, но имени не упоминает.

По некоторым сведениям, Имам ал-Отрари родился в Отраре в 1286 г. Начальное образование он получил на родине; позже приехал в Египет, где служил факихом (законоведом). Мы думаем, что имам из Отрара, о котором говорит Ибн Хаджар, это Кауам ад-Дин Амир Катиб ибн Амир Умар аль-Фараби ал-Аткани (Иткани, Икани). Сведения о нем мы встретили в труде Хаджи Халифы «Кашф аз-Зунун». Хаджи Халифа указывает, что Амир Катиб бин Амир Умар ал-Амир Кауам ад-Дин ал-Фараби ал-Аткани (Икани) родился в 758 г. хиджры (1356 г.). Он также упоминает, что в 747 г. хиджры (1345 г.) отрарский имам прибыл в столицу Шама (Сирия) Дамаск, где был встречен с почетом.

Хаджи Халифа вспоминает историю, о которой рассказал сам имам из Отрара, т. е. Амира Катиба: «Прибыв в 747 г. [1345 г.] в Шам, я встретился в 27 ночь месяца Рамазан (ночь Кадыр) с заместителем правителя Дамаска Сайфой. Народ собрался на намаз Магриб. Намаз Акшам мы прочитали вместе с ним. Имамы во время намаза в такбире подняли руки. После богослужения я вновь прочитал намаз. После этого я спросил у имама: «Скажи, ты состоишь в мазхабе имама Малика [Малик бин Анас ал-Асхаби – 713–795 гг.] или в мазхабе имама Шафиги»? «Я состою в мазхабе имама Шафиги», – ответил он. Тогда я сказал ему: «Когда ты поднимаешь руки в такбире, возможно, твой намаз не нарушается, но наш нарушается. Но если бы ты не поднимал рук, ни наш намаз, ни твоё богослужение не нарушились бы. Почему бы тебе не читать намаз таким образом»? Имам согласился со мной. Об этой беседе услышал и эмир города. Группа мусульман, придерживающихся мазхаба Ханафи Абу Ханифа ан-Нугман бин Сабит ал-Имам ал-Агзам (699–767 гг.), подошли к имаму и спросили: «Ты уже долгое время служишь у нас имамом. Почему ты не дал пояснения по этому вопросу»? Имам, боясь потерять свой авторитет, дал уклончивый ответ: «От этого намаз в мазхабе Абу Ханифы не нарушается». Но ничего в доказательство своих слов он не привел. Мы привели ему слова среднеазиатского ученого Макхула ан-Насафи (X в.) о том, что, согласно положениям



мазхаба Абу Ханифы, поднятие рук во время намаза нарушает весь ритуал богослужения. Этот наш спор с имамом по данному вопросу длился до тех пор, пока Махмуд ибн Ахмад ал-Кунауи ал-Ханафи не написал трактат по этому поводу» [1].

Отсюда можно сделать вывод о том, что в XIII–XIV вв. отарцы, как и остальное население Центральной Азии, придерживались мазхаба Абу Ханифы, а не имама Шафиги. Поэтому отарский имам Амир Катиб ал-Фараби поправил имама Дамаска. Позже отарский имам отбыл в Египет, где его с почестями встретил эмир Каира Сургатмиш. Отарский имам прибыл в Египет в те времена, когда страной правили мамлюки. Несколько эмиров Египта тюркского происхождения с особым почетом встретили Амира Катиба, приехавшего с земли предков.

Для ученых светского направления большой интерес представляют труды Абу-л-Касым ал-Фараби (1130–1210 гг.), который родился в Отраре, где и получил начальное образование. В дальнейшем он продолжил свое обучение в Йасы, Шаше (Ташкенте), Самарканде и Бухаре. Он обладал глубокими знаниями в таких науках, как философия, логика, этика, история, география, астрономия. До нас дошли его произведения «Виды наук», «Чистая истина», «Слова святых о качествах пророков», «Образцы проповедей». Рукописи его книг «Об истине бытия», «Виды наук» хранятся в библиотеках Индии, Голландии, Турции, Египта, Ватикана, в Институтах востоковедения Ташкента и Санкт-Петербурга.

Психологически-духовное произведение «Чистая истина», написанное в назидательной форме, полное крылатых фраз, по глубине содержания можно поставить в один ряд с «Хикметами» («Мудрые изречения») Ходжи Ахмета Яссауи и «Кутадгу билик» Жусупа Баласагуни. «Чистая истина» – это труд, в котором звучит призыв к духовной чистоте, добру и человечности. Его значимость заключается в пропаганде таких гуманистических принципов, как доступность государства, милосердие, разум в гневе, милосердие без жалости, актуальных и для нашего казахстанского общества.

Реализация этих и других гуманистических идеалов, сложившихся в исламской теологии для возрождения и развития

духовной культуры народа, потребовала достойного обустройства мест отправления богослужения. Пятнадцать лет тому назад в республике функционировали лишь 68 мечетей, часть которых с трудом можно было бы назвать таковыми. Несмотря на трудности переходного периода, который переживала страна, мы вместе с народом при активной поддержке государства приложили большие усилия для того, чтобы отремонтировать и построить новые культовые сооружения, и сейчас количество мечетей уже превысило 2000.

В 2005 г. в Астане открылась прекрасная мечеть Нур-Астана, построенная по просьбе Главы государства на средства государства Катар. На ее открытие прибыл Президент РК Н. А. Назарбаев, поздравивший народ республики со столь знаменательным событием. Одной из достопримечательностей данной мечети является священный дар, полученный Главой государства из рук ныне усопшего короля Саудовской Аравии Фахда бин Абдель Азиза в 1994 г. – часть Кисвы, являющейся облачением главного святилища ислама – камня Священной Каабы в Мекке.

Апофеозом созидания новых культовых сооружений стало возведение здания Храма мировых религий в Астане, в котором в сентябре 2006 г. прошло заседание второго съезда мировых и традиционных религий. Поистине этот замечательный дворец символизирует, что Казахстан действительно становится «эпицентром мира», как об этом говорит Н. Назарбаев в своей одноименной книге. Впервые в человеческой истории построено уникальное культовое сооружение, в котором для лучшего взаимопонимания и дружбы, любви и мира под одной крышей собраны вместе мусульмане, христиане, представители других конфессий и деноминаций.

Концептуально-теологической основой такого взаимопонимания является то, что Всевышний для разъяснения своих установлений посылал различным народам и в различное время пророков, а Мухаммад (да благословит его Аллах и приветствует) – последний из них («печать посланников»). Всевышний Аллах ниспослал пророкам 104 свитка, в которых содержатся призывы к вере и благочестию. Из этих свитков Адаму было

ниспослано 10 свитков, Шису – 50, Идрису – 30, Ибрахиму – 10, Мусе Аллах ниспослал Таурат, Дауду – Забур, Исе – Инджил, Мухаммаду – Коран (мир им).

Коран отменил отдельные элементы предыдущих священных Писаний, поскольку их оригиналы были утеряны или искажены, восстановил и разъяснил их подлинный смысл. Из этого следует, что ислам – это заключительное звено в цепи великих религий (иудаизм, христианство), предназначенных для человечества. Пророк Мухаммад (Да благословит его Аллах и приветствует) сохранил и развил древнее монотеистическое учение. Ислам, с которым Аллах послал Мухаммада (Да благословит его Аллах и приветствует), обобщил и систематизировал все предшествующие религиозные верования, а потому является самой последней и наиболее полной монотеистической религией.

В Священном Коране сказано: «Сегодня я завершил для вас вашу религию, и закончил для вас Мою милость и удовлетворился для вас Исламом как религией» [2]. Всевышний известил, что Он завершил Ислам как религию, которая больше не нуждается в дальнейшем уточнении и предназначена для всего мирового сообщества. Священный Коран поддерживает единство всех религий и говорит о том, что все они происходят из одного и того же источника.

Ислам подтверждает ценность всех пророческих путей, поскольку мусульмане веруют в Единого бога, который открыл одну религию всем пророкам, когда-либо посланным людям (мир им). Пророк Мухаммад (Да благословит его Аллах и приветствует) отдает должное своим предшественникам. В Священном Коране говорится: «Скажи (Мухаммад): «Мы уверовали в Аллаха, в то, что было ниспослано Ибрахиму, Исмаилу, Исхаку, Йакубу и их потомкам, в то, что было даровано Мусе, Исе и пророкам Господом Их (...)» [3].

Ислам считает Моисея, Иисуса и других вдохновенными свыше пророками (мир им). Однако Аллах отличил Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует) от всех своих предыдущих посланников, а потому все, в том числе христиане и иудеи, обязаны следовать за Мухаммадом (да благословит его Аллах

и приветствует). Муса, Иса и все остальные пророки (мир им) тоже несли божье слово и призывали свои народы подчиняться Мухаммаду (да благословит его Аллах и приветствует), когда он будет послан Аллахом, так как религия, с которой Аллах пошлет его, это религия, посылаемая со всеми его пророками, ибо она – совершенная религия Истины.

В свою очередь, каждый покорный Мухаммаду (да благословит его Аллах и приветствует) мусульманин должен признавать Ису, Мусу и всех других пророков (мир им). Значит, люди должны осознать, что все они относятся к единой «общине Ибрагима ханифа, ведь он не был многобожником» [4]. Их должно сблизить общее признание единобожия. Скажи: «О, обладатели Писания! Придите к Слову, равному для нас и для вас, чтобы не поклоняться нам никому, кроме Аллаха, и ничего не придавать Ему в сотоварищи, чтобы одним из нас не превращать других в своих господ, кроме Аллаха» [5].

Несомненно, что признание для представителей различных вероисповеданий единого Священного писания способствует поддержанию и укреплению межрелигиозного согласия в казахстанском поликонфессиональном обществе. Здесь также происходит пересечение интересов светской власти и миротворческой миссии религии. Опыт сохранения межконфессиональной стабильности казахстанского общества, создаваемый нашими общими усилиями, вызывает большой интерес со стороны других стран с полиэтничным составом населения и может быть предметом изучения ученых и теологов.

Для обоснования этой мысли можно привести высказывания двух известных деятелей. В 2002 г. я был членом жюри на конкурсе по чтению Священного Корана в Индии, в котором принимали участие конкурсанты из Малайзии, Индонезии, Ирана, Афганистана и других стран. После конкурса меня, единственного из всех руководителей зарубежных делегаций, пригласили на прием к Президенту Индии господину Абдул Каламу. Я удивился, почему именно меня выбрал глава страны. Он объяснил свой выбор: «Вы, насколько я знаю, ученый, я тоже ученый – ядерный физик. Поэтому мне интереснее общаться с ученым, являющимся

служителем веры. Индия, как и Казахстан, многонациональное и многоконфессиональное государство. Мне интересно, как вы достигли мира и согласия в Казахстане. В Индии такого согласия нет. Мы не можем прекратить часто возникающие конфликты между представителями разных национальностей, разных религий. Передайте, пожалуйста, своему Президенту Н. А. Назарбаеву, что мы хотели бы, чтобы он поделился своим опытом».

Участник I съезда лидеров мировых и традиционных религий, состоявшегося в 2003 г. в Астане по инициативе Президента Казахстана Н. А. Назарбаева, президент Американского института религиозных исследований Джон Грибовский (США) заявил: «Мы способны провести такой же и даже более грандиозный съезд, но к нам никто не придет, а к вам приехали все. Всех восхищает тот факт, что в вашем многонациональном Казахстане сохраняется спокойствие. Всех интересует, как вам это удается». Очевидно, что это – результат конструктивной деятельности нашего государства по раскрытию глубокого гуманистического потенциала мировых и традиционных религий для возрождения и развития духовности граждан республики.

Таким образом, с представителями светской власти можно договориться о следующих приоритетах и можно решить следующие конкретные задачи:

1) воспитание граждан в духе межконфессионального согласия, поскольку в принципе представители мировых и традиционных религий признают Священное писание и веруют в одного и того же Бога;

2) противодействие религиозному экстремизму через разъяснение гуманистического характера основ исламского вероучения, имеющего глубокие исторические корни в отечественной культуре и тесно связанного с доисламскими верованиями казахов;

3) формирование духовности людей на основе широкой пропаганды общечеловеческих ценностей, нравственных принципов ислама;

4) воссоздание более полной картины истории развития духовной культуры, в развитии которой большую роль играло и играет исламское вероучение;

5) восстановление и строительство новых культовых сооружений, которые должны стать центрами духовной консолидации людей различных верований.

Наша независимая страна обладает древней и развитой культурой. Цивилизационные корни казахстанцев теснейшим образом связаны с исламской религией. Именно созидательная мусульманская традиция была основой отечественного духовного наследия.

Ислам оказал благотворное воздействие на становление не только казахстанской, но и общечеловеческой культуры. Наиболее ярким образцом благотворного влияния ислама был мусульманский мир в эпоху средневековья. Социально-экономический и культурный уровень стран Восточного Средиземноморья в эпоху раннего и классического средневековья был значительно выше, чем в западноевропейских странах.

Единая монотеистическая религия мусульман, опиравшаяся на этико-правовые нормы и многовековые положения иудаизма и христианства, а также единый для всех включенных в халифат стран язык, способствовали синтезу культур и ускоренному социально-экономическому развитию, включая и более развитые народы – сирийцев, персов, египтян, и менее развитые. Это способствовало формированию культурной традиции, общей для регионов Ближнего и Среднего Востока, Византии и Западной Европы, что привело к образованию единого пространства научной и философской мысли в регионах, развивавшихся под влиянием греко-эллинистической формы философской мысли.

Ислам представлял собой новый тип сознания, который пришел, очищая народ от язычества, и был ориентирован на объединение разных народов во всем мире. Данный тип сознания опирается на идею единого Бога для всех этих народов.

Становление мусульманской религиозности продолжалось несколько веков. Коран – это Священная Книга мусульман, в которую включены религиозные, этические и правовые документы, в том числе сунны (сборник преданий о действиях и высказываниях Пророка Мухаммада (да благословит его Всевышний Аллах!), появившиеся даже после периода наивысшего расцвета

мусульманской культуры в XI–XII вв. Благодаря этому расцвету культуры создавались оригинальные научные и философские системы с учетом последних достижений науки, в первую очередь, математики, астрономии и медицины. Этому в немалой степени способствовала основополагающая установка ислама на «учение от колыбели до могилы».

Когда Священный Коран был канонизирован в качестве Священной Книги, положившей начало новому вероучению, из-за появления новых вызовов времени встала задача разъяснения его содержания. В этой связи было специально создано мусульманское богословие, призванное ответить на ряд вопросов, возникающих в процессе государственного управления, хозяйственной жизни, судопроизводства и теологии.

Глубоко гуманистическое решение этих важных смысло-жизненных вопросов человечества способствовало тому, что в течение многих веков исламское сообщество находилось и находится в авангарде исторического прогресса. Расцвет и эволюция многих государств обеспечивались и обеспечиваются исключительно за счет позитивного действия исламской традиции.

В настоящее время появились все возможности для продуктивного совмещения мусульманских обычаев и современных знаний. В области социально-культурной модернизации исламской цивилизации допустимо использовать не только технические достижения, но и гуманитарные ценности. При этом подобная модернизация не может быть самоцелью и не должна вести к разрушению духовности. Соединение традиции и модерна предполагает гармонию в современном обществе, а не его уничтожение и деградацию.

В Казахстане наблюдается гармоничное слияние древней исламской культуры и модерна. Наше общество удачно воплощает в себе интеграцию религиозного начала и современных новаций. Можно заявить о том, что независимый и суверенный Казахстан превращается в своеобразный образец синтеза старого и нового, духовного и материального, идеального и реального.

Общепризнанно, что религия как источник высокой нравственности составляет духовную основу всякой культуры. Это означает, что Вера во Всевышнего дает человечеству смысл его бытия.

В священных текстах, появившихся несколько веков тому назад, постоянно присутствуют призывы к добру и милосердию. Так, например, мусульманин отличается милосердием, великодушием, он добр, отличается хорошим нравом и искренен. Мусульманин, усвоивший установления своей религии и следующий ее высоким предписаниям, не просто отличается милосердием, но особо выделяется в этом отношении, так как он знает, что проявление милосердия к рабам Аллаха на земле станет предпосылкой того, что и по отношению к нему самому будет проявлено милосердие с небес, ведь Пророк (да благославит его Аллах и приветствует) сказал: «Прояви милосердие по отношению к тем, кто на земле, и проявит по отношению к тебе милосердие Тот, кто на небесах» [6].

Истинный мусульманин мягок, терпелив и добр по отношению к людям в тех случаях, когда мягкость является уместной, доброта – желательной, а терпимость – похвальной. Это объясняется тем, что мягкость, доброта и терпение являются достойными качествами, которые Аллах любит в своих верующих рабах, так как людям, отличающимся подобными качествами, они позволяют выработать в себе мягкость характера, тонкость и способность поддерживать хорошие взаимоотношения с людьми, а это, в свою очередь, приближает их к душам других и внушает их сердцам любовь к ним.

Всевышний Аллах сказал: «Не равны между собой доброе и дурное. Отражай же тем, что лучше, и тогда тот, с кем ты враждуешь, станет как близкий друг. И не будет наделен этим никто, за исключением проявлявших терпение, и не будет наделен этим никто, кроме обладающих великим уделом» [7]. Светлые принципы, исходящие из религиозных канонических Писаний, стали руководством для всякой добродетели.

Особенно сильно гуманизм воплотился в исламе. В Священном Коране неоднократно говорится о необходимости совершать добрые деяния. Опираясь на положения из Священного Корана, мусульмане претворяют в жизнь высокие этические идеалы. Ислам заложил фундамент классической и совершенной нравственности человека. Забота о ближнем выражает сущность му-



сульманской морали. Этические стандарты, которых придерживаются носители исламской религии, превратились во всеобщий эталон гуманизма.

Священный Коран отвергает любую форму дискриминации по национальному и расовому признакам. Всевышний Аллах в Священном Коране сказал: «О люди! Мы создали вас мужчиной и женщиной и сделали вас народами и племенами, чтобы вы знали друг друга. Ведь самый благородный из вас пред Аллахом самый благочестивый. Поистине, Аллах – знающий, сведущий» [8]. Все правоверные равны перед Всевышним и обладают одинаковыми правами. Данное обстоятельство было предпосылкой единения и сплочения всех мусульман в большую семью народов, называемую «Аль Умма аль-Исламия». Законы дружбы и братства, царящие в Умме, обеспечивают утверждение милосердной философии.

Созидательный потенциал ислама в полной мере сказывается на социально-экономической и общественно-политической жизни Республики Казахстан. Так, в силу человеколюбивых устремлений мусульманской культуры в государстве утвердились нормы всеобщей толерантности. Исламские ценности способствовали уменьшению таких негативных явлений, как насилие и нетерпимость, вражда и ксенофобия. ДУМ Казахстана вносит огромный вклад в укрепление мира и согласия. Кропотливая и трудоемкая работа сотрудников Муфтията направлена на воспитание у верующих чувства уважения и к иным национальным культурам.

К сожалению, иногда приходится сталкиваться с предвзятым и необъективным отношением к исламу. Люди, далёкие от истинной духовности и не обладающие достаточными познаниями в области истории, пытаются создать искаженное представление о мусульманском наследии. Однако беспристрастная оценка исламской культуры развенчивает миф о так называемой «мусульманской угрозе». Адекватная оценка исторических фактов позволяет опровергнуть неаргументированные и бессодержательные антиисламские выпады. Вопреки лживым измышлениям, ислам демонстрирует свою способность к толерантности.

Четырнадцативековое развитие Уммы показало, что мусульмане способны мирно сосуществовать с людьми, исповедующими

иные религиозные взгляды. Само исламское мировоззрение допускает терпимость к другим культурам. Плодотворное соединение различных духовных наследий всегда присутствовало в исламской истории. Как было показано выше, и в период средневековья, и в Новое время можно обнаружить множество примеров синтеза культур различных народов.

В современную эпоху Казахстан представляет собой органичное соединение традиций, ценностей восточных и западных культур. Питаясь от своих духовных корней, и, прежде всего, от ислама, казахстанцы смогли эффективно заимствовать передовые технологии западных стран, но, вместе с тем, и сохранить свою социально-культурную и религиозную идентичность.

Во многом это связано с политикой Президента Республики Казахстан Нурсултана Абишевича Назарбаева, который справедливо полагает, что дальнейший рост экономики страны требует не только финансовых инвестиций – в еще большей степени он обеспечивается человеческим фактором, интеллектуальными вложениями. Он исходит из того, что в настоящее время важнейшей целью общественного развития является человек, со всей совокупностью его потребностей, интересов и ценностей, которые должны максимально удовлетворяться и реализовываться.

Нужно отметить, что такая системная многовекторная работа по воспитанию толерантности, веротерпимости и высокой культуры человека не имеет аналогов во всем регионе, и, следовательно, наше независимое государство становится лидером социально-культурных преобразований в Центральной Азии. Эти вопросы комплексной модернизации общества поставлены Президентом РК Н. А. Назарбаевым в его Послании народу Казахстана, успешное же их решение возможно только благодаря межконфессиональному и межрелигиозному согласию в нашем политэтническом обществе.

Важное геополитическое положение нашей страны накладывает на Казахстан большую ответственность. В целях предотвращения возможных столкновений нужен диалог цивилизаций, что предполагает учет в социально-культурном развитии казахстанского общества основных принципов западных демократий,

опыта ведущих государств Юго-Восточной Азии, традиций нашего многонационального и многоконфессионального народа. Большую роль в этом играет взаимное уважение веры мусульман, иудеев, христиан и буддистов.

Миротворческую миссию Казахстана в полной мере осознает Нурсултан Абишевич Назарбаев. Его упорные усилия, направленные на улучшение межцивилизационной ситуации, были весьма плодотворными и снискали широкое признание мировой общественности.

Одной из созидательных акций главы государства стала блестящая инициатива, воплотившаяся в создании Совещания по взаимодействию и мерам доверия в Азии. За короткое время данная организация сумела достичь больших успехов и превратиться в эффективный механизм как региональной, так и континентальной стабильности.

Другой существенной заслугой руководства республики в деле укрепления всеобщего согласия были съезды (в 2003 и 2006 гг.) представителей мировых и традиционных религий. На данных представительных форумах, проходивших в Астане, были приняты совместные декларации. Духовные лидеры призвали всех верующих, независимо от их конфессиональной принадлежности, развивать мир и согласие, дружбу и толерантность.

Безусловно, первый съезд стал настоящим прорывом в деле утверждения созидательных гуманистических ценностей. Предыдущие попытки собрать клерикалов воедино не достигали желаемого результата. Например, призывы II Ватиканского Собора, усилия короля Иордании, а также надежды президента Ирана Мухаммада Хатами, нацеленные на осуществление межрелигиозного и межцивилизационного диалога, не привели к полному успеху. Следует признать, что только миролюбивые дела Президента Казахстана были эффективными и действенными.

Особенно можно отметить работу второго съезда мировых и традиционных религий. По всей вероятности и вне всякого сомнения, это мероприятие внесло существенный вклад в развитие миротворчества и укрепление всеобщей стабильности.

Миротворческий процесс, начатый Нурсултаном Назарбаевым, становится истинным гарантом многоуровневой безопасности мирового сообщества. Созидательный проект Н. А. Назарбаева является фундаментом казахстанской политики, направленной на утверждение межрелигиозной гармонии внутри страны, на продвижение норм межцивилизационной толерантности, и сильно отличающейся от политики, проводимой другими государствами.

В отличие от иных стран земного шара, Казахстан сделал миротворчество приоритетом своей внутренней и внешней политики. Ни одно государство на планете не поступает подобным образом, поэтому с полным правом можно говорить о том, что миротворческая миссия стала своеобразной характеристикой нашего суверенного государства.

У каждого государства есть особенности, определяемые сформировавшимся у него имиджем, в этом плане имидж нашей страны можно сформулировать следующим образом: Казахстан – миротворческое государство. Это определение является отражением изначальной природы Казахстана, связанной со светлыми и созидательными идеалами. Наши соотечественники руководствуются миролюбивыми принципами. В этом их поддерживает их исламская религия. В Священном Коране сказано: «Опережайте друг друга в совершении добрых дел» [9]. На эти слова надо обратить внимание и прислушаться к ним.

Нельзя не отметить и огромный миротворческий потенциал исламской религии. Слова «мир» и «милосердие» относятся к ключевым понятиям мусульманской нравственности. Принципов добра и гуманизма, о которых сказано в главной книге всех правоверных – Священном Коране – придерживается абсолютное большинство приверженцев вероучения Пророка Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует).

Сама практика исламской цивилизации дает нам огромное количество примеров созидания и человеколюбия. В течение всей многовековой истории мусульманского сообщества существовала и развивалась традиция миротворчества и гуманиз-

ма. В различных письменных источниках можно обнаружить наглядные доказательства исламской толерантности. Следовательно, и в нынешней ситуации можно и нужно опираться на мусульманское наследие в деле укрепления глобальной стабильности.

## **Литература**

1. Мауляй Мустафа бин Абдалла ал-Кустантини ар-Руми ал-Ханафи аш-шаир би-мулла Катиб ал-Чалаби уа маъруф би Хаджи Халифа. Кашф аз-Зунун асами ал-кутуб ал-фунун. – Бейрут, 1992. – Том 1. – С. 868–869.
2. Коран. Сура «Трапеза», аят 3.
3. Коран. Сура «Семейство Имрана», аят 84.
4. Коран. Сура «Аль-Бакара», аят 129.
5. Коран. Сура «Семейство Имрана».
6. Ат-Табарани.
7. Коран. Сура «Разъяснения», аяты 34–35.
8. Коран. Сура «Ал-Хужрат», аят 13.
9. Коран. Сура «Ал-Бакара», аят 143.

## **СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ДУХОВНО-КУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ И СВЕТСКИХ ЦЕННОСТЕЙ В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН И ПРОБЛЕМЫ СЕКУЛЯРИЗМА И ИСЛАМА В РЕГИОНЕ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**

*Анатолий Косиченко*

Проблемы соотношения секуляризма и ислама в совместном государстве или вопросы развития ислама в условиях доминирования секуляризма – одни из самых существенных и, в то же время, самых сложных в современном мире. Фактически именно по этой линии и проходит тот самый то ли реальный, то ли вымышленный разлом цивилизаций, о котором говорил С. Хантингтон.

По мнению С. Хантингтона, такой разлом существует между исламом и христианством, однако мы должны сразу уточнить, что усматриваем сущность этого конфликта совсем в ином. На наш взгляд, определенные, иногда весьма значительные противоречия имеются не между исламом и христианством, а между исламским миром (при всей условности этого понятия), сохраняющим приверженность исламским ценностям, и теряющей всякие остатки христианской традиции и все более прагматичной западной цивилизацией. Вот это-то противоречие все заметнее и заметнее проявляется сегодня.

Причем противоречие это отнюдь не спровоцировано исламом, даже в его исламистском варианте, и не порождено утратой христианских ценностей западной культурой. Нет, это – настоящее противоречие по существу; т. е. две модели мирового развития, еще совсем недавно, вследствие пространственной разделенности, слабо взаимодействующие между собой, сегодня сближены глобализацией и поставлены перед необходимостью совместного существования и скоординированного ответа на вызовы современности. Можно, конечно, говорить о диалоге этих моделей – это все же лучше, чем конфронтация, но и диалог – уже

не та форма, которая способна разрешить возникающие вопросы. Скорее надо говорить о выработке совместного проекта будущего, общей стратегии дальнейшего развития человечества.

Способны ли на это оба мира – секулярный и исламский – центральный вопрос, ответ на который нам надо получить. В этом совместном проекте имеется место и для религиозных систем римско-католической церкви и православного мира – двух ветвей христианства, восходящих к апостольской традиции, а также для иудаизма и буддизма. Мы не упоминаем протестантские деноминации, так как очевидно, что именно с ними связан секуляризм в его классическом проявлении, и, следовательно, протестантизм уже изначально присутствует в этой системе взаимодействий. Все сказанное выше имеет отношение ко всему мировому пространству, а, следовательно, и к региону Центральной Азии и, в частности, Казахстану.

Если исходить из такого понимания общей ситуации и из такого контекста, то какова должна быть методология исследования возможностей и пределов совместимости секуляризма и религиозной системы ценностей – ведь именно к этому и сводится вопрос? Для Казахстана уместно говорить именно о религиозной системе ценностей, включающей не только ислам, но и православие, а еще лучше – и католицизм, ибо религиозное пространство Казахстана многомерно и не сводится лишь к исламу; вне рассмотрения многоконфессиональности Казахстана мы не сможем верно судить и о способности ислама к принятию приемлемых для него граней секуляризма.

Конечно, можно было бы формально исходить из светского характера Республики Казахстан и с самого начала заявить, что светский характер нашего государства предполагает достаточную меру секулярности ислама: каким же еще ему быть в светском государстве? Но в этом и кроется проблема: предположим, что ислам в Казахстане в высокой мере секулярен, но кто так думает? Политическая элита? Властные структуры? Казахстанская умма? И где вообще границы секулярности ислама, до каких пределов он способен быть секулярным, и, в то же время, оставаться исламом, а не становиться чем-то приемлемым для светского

государства, но уже не исламом, а аморфной религиозной системой, идущей на компромисс так далеко, что уже и исламом его не назвать? Вот, собственно, в чем вопрос.

Как вообще ислам и его ведущие ученые относятся к секуляризму и как его оценивают? Даже беглый анализ позволяет сделать вывод о том, что ислам с достаточно выраженным подозрением относится к господствующим ныне формам секуляризма. Конкретизируем это положение. Целый ряд исламских богословов считает, что секуляризм – явление чисто христианское. Логика при этом такова: секуляризм возникает естественным образом в процессе развития западной цивилизации, которая самым ходом своего развития лишает западные сообщества религиозности. Ориентация на мирские ценности, стремление к обладанию все большим объемом материальных благ – т. е. *обмирщение* – в терминах богословских концепций секуляризма, – все это, по мнению исламских богословов, свойственно Западу.

Вот что пишет, к примеру, один из известных исламских богословов, Сейед Хосейн Наср: «Одним из главных препятствий для установления взаимопонимания между Исламом и Западом является бытующая в западном мире теория, по которой все цивилизации мира должны плестись за атеистической цивилизацией Запада, берущей свое начало с постренессансного периода. По существу, в наше время диалог христианской и мусульманской цивилизаций происходит в условиях подспудно присутствующего секуляризма и атеизма.

Другое отличие Ислама от Запада заключается в различии их религиозного мировоззрения. Мусульманин представляет себе Бога восседающим в небесах и правящим всем миром и мусульманскими народами. Большинство мусульман ежедневно совершают намазы, соблюдают посты, выполняют другие религиозные предписания, установленные шариатом. На Западе все наоборот. Там много рассуждают о сущности Бога и Его обязанностях. Во многих европейских странах всего лишь процентов десять ходят в церковь раз в две недели. Хотя бы это большое различие в почитании религиозных предписаний могло бы стать темой для



диалога на религиозной почве между Исламом и Западом» [1]. Мысль высказана предельно ясно.

Есть и такая точка зрения на взаимоотношения ислама и западного мира: «...Призыв сделать Ислам «светским» для того, чтобы избежать столкновения цивилизаций, фактически является выстрелом в мусульманский мир при этом столкновении. Хантингтон писал о том, что проблемой Ислама является не ЦРУ и не Министерство обороны США. Проблемой является убежденность людей Запада в универсальности своей культуры и их вера в превосходство своего общества (хотя и приходящего в упадок), а также в необходимость распространения своей модели на весь мир. Вот основные причины разжигания конфликта между Западом и Исламом» [2].

Ислам как религия строгого единобожия ясно и недвусмысленно выступает против утраты обществом религиозных норм поведения, а именно эта утрата зачастую и отождествляется с секуляризмом. Тем более, что секуляризм в абсолютном большинстве определений именно так и трактуется: «Секуляризация – процесс освобождения различных сфер общественной, государственной и личной жизни от религиозно-церковного влияния. Характерные признаки секуляризма: изменение места и роли религии в жизни общества – сужение круга государственных и общественных функций, выполняемых церковью, отчуждение церковной собственности в пользу государства, изъятие образования из ведения церкви, развитие светской морали и т. п.» [3].

Если ранее мы говорили о том, что в таком государстве, как Казахстан, на взаимоотношение секуляризма и ислама оказывает влияние общая ситуация в религиозной сфере, что требует учета воздействия, по крайней мере, православия, то будет не лишним обратиться к вопросу о том, как православие понимает секуляризм.

В целом, это понимание таково: «Существует традиционная нравственная установка, которая в значительной степени является общей для трех основных монотеистических религий, присутствующих в Европе, – христианства, ислама и иудаизма. Эта нравственная установка предполагает наличие абсолютной

нравственной нормы, наличие Богом установленного нравственного закона, который выражен в заповедях Божьих. В соответствии с представлениями о греховности тех или иных форм нравственного поведения религиозные конфессии и воспитывают своих верующих.

Если либеральная модель будет признана универсальной и единственно легитимной на территории Евросоюза, то религиозные организации неизбежно окажутся маргинализованными и будут исключены из созидательного процесса. Тогда верующим будет намного труднее жить в соответствии с духовно-нравственными установками, которые они исповедуют. Есть целый ряд позиций, по которым мы фундаментально расходимся с секулярным гуманизмом. Традиционные Церкви защищают институт брака, говорят о благе чадородия, о недопустимости аборт, а либеральный гуманизм очень настойчиво и последовательно проводит в жизнь принцип свободы на всех уровнях – свободы от всего, во всем и для всего, в том числе свободы для греха. Мы наблюдаем то же фундаментальное расхождение в спорах, касающихся эвтаназии, когда христианство настаивает на праве человека на жизнь, а либеральный гуманизм отстаивает «право на смерть». Речь идет об очень серьезных понятиях антропологического характера, и я думаю, что именно сейчас, как никогда раньше, необходим серьезный и внимательный диалог между западной либеральной цивилизацией, с одной стороны, и традиционными религиозными конфессиями – с другой» [4].

Православие, так же, как и ислам, демонстрирует определенную неподатливость по отношению к попыткам секуляризации общества. Вообще необходимо со всей отчетливостью осознать, что авраамические религии настаивают на своем праве удерживать религиозные ценности, ставить их выше временных благ, отдавать им предпочтение в сравнении с мирскими ценностями. Без такого понимания религии все попытки привлечь внимание ислама к позитивным сторонам секуляризма, а тем более – «насадить» секуляризм – будут безуспешными.

Вот что по этому поводу говорит протоиерей В. Чаплин, заместитель председателя Отдела внешних церковных связей

Московского Патриархата (к ведению которого канонически относится и Русская Православная Церковь в Казахстане): «Сегодня в международных организациях, на различных форумах и в средствах массовой информации много говорится о важности диалога религий. Действительно, он важен. Причем за последние годы он необычайно активизировался. Религиозные лидеры без какого-либо посредничества встречаются друг с другом. Не стремясь к «смещению вер» и настаивая на целостности своих вероучений, они вместе проповедают свойственные разным религиям и во многом созвучные нравственные ценности. Кто знает, сколько политических и национальных конфликтов не переросло в религиозные именно благодаря тому, что духовные лидеры смогли встретиться и сообща призвать к миру. Впрочем, нельзя не заметить: некоторые наши светские партнеры настойчиво предлагают себя в качестве посредников или «зонтика» для межрелигиозного диалога. По их мнению, религиозные лидеры не способны самостоятельно договориться друг с другом.

Более того: иногда нам дают понять, что для диалога религий необходима некая общая мировоззренческая платформа. И предложить ее должны именно светские силы. В качестве такой платформы выдвигаются нормы международного права, соображения комфорта и процветания общества. Более того: подчас раздаются призывы реформировать все вероучения, чтобы сделать их наиболее удобными для утилитарной пользы земного мира. Грубо говоря, нам предлагают отказаться от «претензий» на абсолютность истины того или иного вероучения, а во главу угла поставить земного человека, его телесную жизнь, его кошелек и чрево.

Такой подход не просто узок: он нереалистичен. Последовательные верующие всегда будут ценить выше временной земной жизни жизнь вечную, достижение которой, с их точки зрения, зависит от истинности вероучения. Для религиозного человека вера важнее мирских благ, а отказ от нее – хуже смерти. Вот почему предложение «приблизить» все вероучения к «общему знаменателю» земных интересов звучит для верующих нелепо и

странно. Зачем ради второстепенного жертвовать главным, ради относительного – абсолютным?» [5].

Вторит исламу и православию католическая церковь. Бельгийский кардинал Годфрид Даннеелс, которого недавно прочили в возможные приемники Иоанна Павла II, с одной стороны, посоветовал мусульманам проявлять большую гибкость в толковании Священного Корана, сказав: «Я думаю, я надеюсь, что возможно создать европейский ислам, прошедший через своего рода французскую революцию. Кое-где его уже можно встретить». Но вместе с тем кардинал подчеркнул, что «Мусульманские ученые говорят, что ислам не допускает разделения между религией и жизнью, будучи убежденными, что религия должна (лежать в основе) являться общим знаменателем любых занятий повседневной жизни» [6].

Процитировал кардинал и бывшего председателя Исламского общества Северной Америки, доктора Музаммил Сиддики: «Ислам требует, чтобы мы жили целостной жизнью и в каждом деле проявляли послушание Аллаху. Мы не являемся временными служителями Господа» [7].

Давления секуляризма на религиозные ценности как совершенно непродуктивную форму осовременивания религии посоветовал избегать и Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, глава ОВЦС: «Некоторые сейчас воспринимают религию как угрозу общественному благополучию – причину социальной напряженности и конфликтов между отдельными социальными группами, поделенными по религиозному признаку. Однако, по нашему убеждению, именно попытки исключить религию как фактор социального развития, вывести ее за рамки общественных процессов, искусственная, а зачастую и насильственная секуляризация общества, в конце концов, приводят к тому, что религия все равно возвращается на сцену активной политической жизни, но уже в форме экстремизма. Мы глубоко убеждены, что путем нивелирования религиозного фактора мира и консенсуса в обществе достигнуть нельзя; в том числе, идя таким путем, невозможно победить религиозный экстремизм. Этот экстремизм, с одной стороны, является ответом на прогрессирующую секуляризацию

общества. С другой стороны, он имеет политические причины – социальное неравенство, а также насилие одних государств по отношению к другим. Борясь с религиозным экстремизмом, мы одновременно должны искоренять политические предпосылки его появления» [8].

Очень часто крупные современные политики достаточно откровенно высказывают убеждение в необходимости выведения религии «за скобки» актуальной политики и даже общественной жизни в ее важнейших проявлениях, ссылаясь на то, что религии, противостоя друг другу, усиливают напряженность в мире и повышают уровень угроз. Спровоцированная на противостояние религия действительно обладает возможностями актуализации конфликта, но подчеркнем – именно спровоцированная. По своей сути, религии нуждаются в бесконфликтном мире, в мирной жизни – более, чем какая-нибудь иная форма организации общества. Мир необходим им потому, что он способствует достижению основных их целей: духовного совершенствования человека и общества, спасения души для вечной жизни. Поэтому религии следует не устранять из национальной, общественной, государственной и международной жизни, но, напротив, предоставлять им возможность активно влиять на процессы во всех обозначенных сферах – только тогда можно будет продуктивно «использовать» гуманистический потенциал религий, который в иных раскладах политических сил выглядит сомнительным.

Однако почему же до сих пор этот гуманистический, миротворческий потенциал проявляет себя так слабо, почему религии не стали мощной позитивной силой на международной арене?

Во-первых, потому, что формирование внутренней и внешней политики государств и межгосударственных объединений не является главной задачей религии. Ее задача, повторим, заключается в формировании высокодуховной личности, в сближении с Богом, в подготовке человека к вечной жизни. Вмешательство религии в политику, в общественную и государственную жизнь происходит только тогда, когда государство или межгосудар-

ственные объединения мешают достижению этой основной цели религии. Т. е., религия ожидает от государства всего лишь поддержания условий, в которых она могла бы соответствовать своей сущности; все внутренние проблемы религия способна решать сама, не вмешиваясь в «дела государства». Это делает религию достаточно неактивной в политической жизни; активность ее проявляется лишь в том случае, когда она чувствует себя униженной и лишенной возможности функционировать адекватно.

Так как мы обратились к этому аспекту функционирования религии, будет уместным обратить внимание на то, что высказанное концептуальное положение объясняет процесс возникновения так называемой политизированной религии – религии, находящейся в несвойственном для нее, временном, исключительном положении, когда она должна отстаивать свое право на существование. Поэтому, если мы не хотим политизации религии, то не надо «загонять ее в угол», не надо самим создавать условия, при которых религия вынуждена обретать агрессивные черты.

Непонимание этого обстоятельства (не хочется думать, что условия для проявления религией агрессивности создаются специально) и порождает «угрозы» со стороны религии. Следовательно, изначально этих угроз нет, и для того, чтобы их и не было, не следует повышать агрессивность политики, как внешней, так и внутренней, так как такая агрессивность со временем достигнет и религии, и она элементами агрессивности и ответит.

Во-вторых, для того, чтобы религия проявила свой миротворческий потенциал, необходимо дать ей возможность воспитывать человека, людей, граждан в свойственном ей духе миролюбия и истинного гуманизма. Как она сможет осуществлять эту задачу, если светское государство, отделившее от себя религию, считает даже самое элементарное религиозное просвещение посягательством на принципы светскости?

Эту несообразность, впрочем, уже заметили европейские стратеги, и по линии ПАСЕ были приняты документы, рекомен-

дующие европейским странам ввести начальное религиозное образование, способствующее формированию толерантности в обществе. Однако сформировать толерантную среду и ознакомить общество с основами религиозных знаний – для того, чтобы с помощью опоры на религиозный гуманизм снижать уровень вызовов и угроз в современном мире – мало. Следует формировать общественную среду и атмосферу, в которых религиозный гуманизм в его проекции на общество мог бы быть действенным.

Следовательно, надо не выдавливать религию на периферию общественной и государственной жизни, что сейчас происходит повсеместно, за исключением теократических государств, но предоставлять религии «площадку» для прояснения своей миротворческой роли и своих гуманистических ценностей. Западно-европейское общество стало малорелигиозным, оно практически утратило представление о созидательном значении религии; ему представляется, что религия не способствует прогрессу, а то и мешает ему. Предано забвению прошлое христианства, когда оно активно формировало мир европейского средневековья. Упоминание роли религии в процессах развития европейской цивилизации носит формальный характер. Представители так называемых традиционных религий связывают эти процессы с возрастанием роли именно секуляризма.

«...Призрак воинствующего секуляризма бродит по Европе. Активно противопоставляя себя любым проявлениям религиозности, воинствующий секуляризм одерживает все более впечатляющие победы на европейском общественном поле. Еще не угасли баталии по поводу упоминания о христианских корнях Европы в Европейской конституции, как уже новая волна споров всколыхнула Старый свет – на этот раз в связи с принятием правительством Франции закона о запрете на ношение религиозных символов в общественных местах.

И вновь воинствующий секуляризм заявляет о себе как о единственной легитимной мировоззренческой системе, на основе которой должен строиться новый мировой порядок – как в Европе, так и за ее пределами. Стремление вытеснить

религию из общественной сферы, отвести ей место на задворках человеческого бытия, свести ее исключительно к области частной жизни отдельных индивидуумов – вот та программа, над выполнением которой трудятся представители современного либерального гуманизма, вдохновляемого идеями Просвещения с его специфическими представлениями о свободе и толерантности. При этом толерантность по отношению к религии распространяется только на те ее аспекты, которые не выходят за рамки политкорректности и не противоречат так называемым общечеловеческим ценностям. Все же, что выходит за эти рамки, объявляется подлежащим ограничению, запрещению или полному искоренению» [9].

Примечательна реакция Парламентской ассамблеи Совета Европы на выступление Патриарха Московского Алексея II на заседании ПАСЕ, проходившем в Страсбурге 2 октября 2007 г., где Патриарх ясно высказал мысль о том, что забвение христианских ценностей разрушает современный мир.

Координатор Совета Европы по вопросам межкультурного диалога Габриэла Баттаини-Драгони, будучи в Москве, заочно ответила Патриарху: «По мнению Совета Европы, разрыва между правами человека и нравственностью на континенте не существует. Наоборот, религии сыграли большую роль в обогащении нашей культуры, благодаря этому и были выработаны права человека. Для нас существует логическая последовательность: религия как источник культуры и культура как основа возникновения прав человека. Нам очень интересно, почему патриарх испытывает некоторые сомнения на этот счет» [10].

Отвечая на вопрос о том, не пугает ли ее тенденция резкого снижения посещаемости католических храмов во многих странах Европы на фоне роста мусульманского населения, Г. Баттаини-Драгони отметила, что европейцы сегодня не в состоянии поддерживать тот уровень рождаемости, который был ранее: «Каждый год мы теряем несколько миллионов европейских граждан, поэтому мы компенсируем недостаточную рождаемость за счет иммиграции, чтобы обеспечить необходимые резервы для рынка труда» [11].



В связи со сложившейся ситуацией, Г. Баттаини-Драгони указала на важность интеграции иммигрантов, особенно в рамках системы образования, подчеркнув необходимость «...всеми силами избегать, чтобы иммигранты попадали в гетто, заикливались внутри своих общин». «...Чего я боюсь, так это того, что появление такой субкультуры может привести к возникновению явления фундаментализма, поэтому мусульмане должны стать предметом реинтеграции, чтобы они нашли свое достойное место в наших проектах создания европейского общества», – подчеркнула Г. Баттаини-Драгони [12].

Наконец, в-третьих, на наш взгляд, вполне созрели условия для «приглашения» религии в современную политику; приглашения, которое должны высказать трезвые, не боящиеся стереотипов, политики современности. Собственно, как этапный шаг на этом пути можно рассматривать проведение двух съездов лидеров мировых религий в Астане в 2003 и 2006 гг., организованных по инициативе Президента Республики Казахстан Н. А. Назарбаева. Сверхзадачей этих съездов была не просто встреча религиозных лидеров и диалог между ними, но именно поиск путей позитивного влияния религии на достаточно непростую политическую ситуацию в современном мире, на гуманизацию международных отношений, на устранение негативных последствий глобализации.

Этой же задаче отвечал и саммит религиозных лидеров, состоявшийся в Москве в июне 2006 г., на котором были разработаны рекомендации лидерам восьмерки, чья встреча прошла буквально через два дня после завершения религиозного саммита. Однако лидеры восьмерки никак не прореагировали на эту инициативу со стороны ведущих религий мира, что, помимо всего прочего, говорит о неготовности современной мировой политической элиты к реальному и содержательному диалогу с религией.

Вместе с тем, следует отметить, что этот диалог становится не просто желательным, но и необходимым, если мы хотим сохранить мир на планете, ибо известные, хорошо апробированные миротворческие средства уже не срабатывают; необходимо

подключение возможностей иных общественных феноменов, и религия – одна из самых заметных созидательных сил.

Ислам в Казахстане, как уже говорили многие и многие эксперты и аналитики, обладает очевидным гуманистическим потенциалом. Ханафитский масхаб и сам по себе толерантен, но в Казахстане эта толерантность обогащается еще и «народным» характером исповедания ислама, что, конечно, может быть поставлено даже и в вину казахстанской умме – за использование «неклассической формы исповедания». Однако, в связи с теми огромными искушениями, которые идут от стран «классического» ислама, принимающего там крайние формы фундаментализма, ислам в Казахстане становится хорошим примером мирного развития этой религии и ее сотрудничества с государством.

Светские государства, которых сегодня в мире абсолютное большинство, выработали многообразные способы взаимодействия с религиозными объединениями. Не всегда это взаимодействие придерживается принципов светскости, примеров тому множество, но, вследствие ограниченного объема статьи, мы не станем их приводить, однако отметим, что свобода маневра для выработки именно светских, но партнерских отношений государства и религии имеется. Вот в этом пространстве и следует сближать религию и секуляризм, уважительно относясь к обеим этим формам.

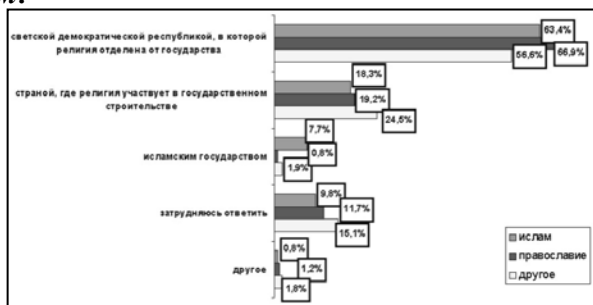
Мы можем предварительно обозначить некоторые принципы такого сближения. Вкратце, они таковы. Не надо отрицать ценностей религии, не надо считать ее устаревшей, тем более, что мир не выработал соизмеримых с религией глобальных принципов, на которые можно было бы полномасштабно опереться в решении глобальных вызовов современности. Но не следует и отождествлять секуляризм с атеизмом, что имеет место, как это видно из приведенных выше цитат.

Для того, чтобы быть услышанной, религия сегодня тоже должна сделать шаг навстречу идейным концепциям, таким, как секуляризм – концепциям, в принципе ей чуждым, но что же делать, если уже невозможно стоять на крайних позициях взаим-

ного непризнания? Необходимо, и об этом все более отчетливо начинают говорить и религиозные деятели, и представители светского взгляда на мир, найти общее пространство диалога – это пространство не может быть ни чисто религиозным, ни чисто светским. В качестве такой площадки могут выступать права человека, но не в абстрактной форме, не имеющей отношения к нравственным ценностям религии, а как раз в соотношении с религиозными ценностями.

Казахстанское общество готово к такого рода диалогу. Светский характер нашего государства поддерживается абсолютным большинством населения страны. Неоднократно проводившиеся социологические исследования, замеряющие эти параметры, дают один и тот же результат, приведенный на диаграмме 1.

Диаграмма 1. Каким Вы хотели бы видеть Казахстан в будущем?



Согласно данным проведенного опроса, 95% казахстанцев видят Казахстан светским государством и в будущем. В Казахстане ни одна конфессия не угрожает светской власти. В догматическом праве всех значительных конфессий нет непреложного условия строить государственную жизнь на религиозных основаниях. В исламе об этом прямо сказал Пророк в своем известнейшем хадисе: «После меня в моей общине тридцать лет будет существовать халифат, а затем – эмират».

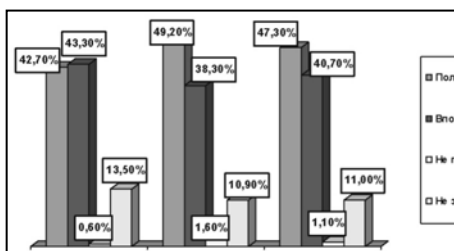
Секуляризация государственной жизни стала реальностью еще при жизни двух последних из четырех правоверных халифов. Поэтому лишены всякого освященного шариатом основания

претензии исламистских движений, подобных «Хизб-ут-Тахрир аль-ислами», на государственную власть.

В Казахстане идеи построения теократического исламского государства популярностью не пользуются, тем более, что современный исламский мир не демонстрирует единства в понимании сущности такого государства. На сегодня в этом отношении нет образца, на который могли бы ориентироваться страны с растущим исламским населением и тягой к росту исламского влияния в общественной и государственной жизни. «Можно усомниться в том, что сегодня действительно существует типичный образец исламского государства. Из 50 (суннитских) государств – членов организации «Исламская конференция» только три открыто ссылаются на ислам при определении формы государственности, а именно: Исламская Республика Мавритания, Исламская Социалистическая Народная Республика Ливия и Исламская Республика Пакистан. В двух других государствах – Республике Судан и Королевстве Саудовская Аравия – ислам играет главенствующую политическую роль. В политическом и экономическом плане эти пять государств практически не имеют между собой ничего общего» [13].

Высок и уровень межконфессионального согласия в Казахстане (диаграмма 2).

*Диаграмма 2. Насколько приемлемо для Вас жить в обществе с людьми, не принадлежащими к Вашей конфессии?*



Из данных диаграммы можно видеть, что только примерно один процент респондентов указал на неприемлемость проживания в иноконфессиональной среде. Вместе с тем, следует отметить, что за последние три года вдвое возросло количество

респондентов, предпочитающих дружить и вступать в брак с людьми своего вероисповедания (хотя в абсолютных цифрах это число незначительно).

Неприемлемы для казахстанцев экстремистские формы решения актуальных социально-политических проблем. В одном из опросов мы выясняли отношение населения к шахидам; результаты представлены в диаграмме 3.

Большинство верующих склонно считать шахидов обманутыми, зомбированными людьми, фанатиками с нездоровой психикой.

Диаграмма 3. Кем Вы считаете шахидов?



«Террористами, которым нет оправдания ни в одной мировой религии», склонны считать шахидов чуть более четверти мусульман и чуть менее половины представителей иных конфессий. В то же время, почти каждый шестой верующий видит их людьми, отдающими жизнь за веру, но практически никто не считает их борцами за свободу и справедливость. Почти каждый третий верующий не исключает возможности появления таких людей в нашей стране.

Очевидным является то обстоятельство, что религиозное просвещение, знакомящее граждан стран с основами веры, способно снизить экстремистский потенциал, так или иначе соотносимый с религией.

Здесь имеются два существенных аргумента.

Во-первых, экстремисты и террористы апеллируют к почти абсолютной религиозной безграмотности населения Казахстана.

Цитаты из Корана, вырванные из контекста, в условиях, когда заинтересованные лица как угодно их интерпретируют, могут стать основанием для выражения протеста против социальной несправедливости. Таким образом, экстремисты, опираясь на тексты Корана, вызывают протест населения, и дело сводится лишь к тому, как оформить этот протестный потенциал.

Во-вторых, страны СНГ, долгое время находившиеся в состоянии доминирования государственного атеизма, не предоставляли своим гражданам даже элементарных религиозных знаний. В настоящее время становится необходимым хотя бы кратко ознакомить население Казахстана с основами религиозных учений, которые обладают значительным гуманистическим содержанием. Это имманентное нравственное и гуманистическое содержание религии способно удержать широкие слои населения от проявлений агрессии, к которой его призывают от имени религии экстремистки настроенные проповедники.

Духовное управление мусульман Казахстана, отмечая стабильный характер религиозной ситуации в республике, вместе с тем, далеко от излишнего благодушия в этой сфере. В одном из интервью А. Дауренбеков, зав. отделом ДУМК, заявил: «На сегодняшний день Духовным управлением мусульман Казахстана ряд религиозных организаций, таких, как ахмадиа (кадиане), бахаи, учение Исмагуллы, махдиа, салафия, такфир, Хизб-ут-тахрир, суфийское течение Курбан-али и шия признаны немусульманскими, поскольку они противоречат основным догматам. Проверяется деятельность еще нескольких течений» [14].

Таким образом, в регионе Центральной Азии развитие ислама, на наш взгляд, в ближайшем будущем не имеет выраженного настораживающего характера.

Несмотря на отдельные двусмысленные тенденции (анализ которых не входит в задачи данной статьи), ислам в Центральной Азии в целом в настоящее время носит мирный, компромиссный характер. Мы видим тому несколько причин.

Во-первых, властные структуры пытаются, и чаще всего это им удается, выстраивать партнерские отношения с исламом. Это партнерство реально основывается на взаимной толерантнос-

ти – власть не заигрывает с исламом и очень редко использует его общественно-политический потенциал, но рассматривает его как фактор региональной и национальной идентичности и, в некоторой мере, как элемент идеологии, оказывая ему организационную и финансовую помощь. Ислам, в свою очередь, не претендует (по крайней мере, явно) на власть и выказывает ей почтение.

Во-вторых, в регионе не очень популярны идеи возрождения халифата (хотя, по данным силовых структур, число сторонников, к примеру, Хизб-ут-Тахрир – растет), идеи исламского теократического государства, радикализма, ваххабизма, вообще идеи салафизма. Это объясняется почти абсолютным преобладанием в регионе ислама ханафитского мазхаба, лояльного к власти и способного впитывать в себя содержание народных верований и обычаев. Сказывается также и довольно длительное атеистическое прошлое государств современной Центральной Азии.

В-третьих, население стран Центральной Азии восприняло идеологию рыночных отношений (здесь, впрочем, следует отметить, что мера этого восприятия меняется от страны к стране: в Казахстане более заметны подвижки в сторону рынка, а в Туркменистане – меньше). Как известно, эта идеология базируется на либеральных ценностях, плохо совместимых с ценностями ислама – при глубоком и искреннем вхождении в ислам. Поэтому, будучи поставленным перед выбором – идеология рыночных отношений с ее стремлением к достатку, богатству и удовольствиям или же ислам с его преданием себя в волю Аллаха – большинство населения выбирает первое. Хотя при этом в массе своей считает себя мусульманами.

Примерно этот же важный аспект имел в виду и профессор Фолькер Нинхаус (экономический факультет Рурского университета), когда говорил о «естественном» секуляризме ислама сегодня: «Пока приверженцы исламского порядка отвергают открытую или, соответственно, программную секуляризацию, понимаемую как неукоснительное разделение религии и политики, набирает ход своего рода фактическая секуляризация, поскольку все больше областей становящейся все более комп-

лексной социальной и экономической жизни регулируются не на основе явленных в виде божественного откровения текстов и традиционного права, а по критериям функциональности, в основе которых лежит здравый смысл. Перемещение «компетенции» формировать устройство исламского государства от экспертов по религиозно-правовым вопросам к экспертам по вопросам светско-функциональным можно интерпретировать как тенденцию, направленную на отделение церкви от государства. От этого, правда, не меняется значение шариата как последней контрольной инстанции для проверки концепций исламского порядка» [15].

В-четвертых, хотя в регионе продолжается рост числа мусульман, они внутренне согласны исповедовать мягкие, компромиссные, бесконфликтные формы ислама: вера верой, но жертвовать собой и своим достатком абсолютное большинство населения не желает.

Все эти выводы сделаны нами по материалам нескольких социологических исследований в Казахстане и, частично, в Кыргызстане и Таджикистане (в этой стране имеется своя специфика).

В выстраивании Казахстаном международных отношений с исламским миром доминирует ясное понимание необходимости диалога последнего с иными цивилизационными моделями. Характерно в этом отношении выступление министра иностранных дел Республики Казахстан М. Тажина на 11-м саммите Организации Исламская конференция, проходившего в столице Сенегала – Дакаре 13–14 марта 2008 г. Вот, что он, в частности, сказал: «В нынешних условиях всеобщей глобализации и обострения мировой конкуренции только на пути экономической, инфраструктурной, образовательной модернизации и всестороннего повышения конкурентоспособности мусульманских стран можно говорить о состоятельности и, если хотите, выживаемости в современном мире. Именно в этом, на наш взгляд, в первую очередь и должна проявиться исламская солидарность, как главный принцип нашей Организации – в реализации действенных торгово-инвестиционных, технологических, социальных и иных программ содействия тем странам, которые в этом нуждаются.



Казахстан, будучи светским государством, является неотъемлемой частью великой мусульманской цивилизации. Наша история уже много столетий неразрывно связана с исламом, который является одной из базовых составляющих духовной культуры казахского народа. Всем известно, что предки народов Центральной Азии внесли заметный вклад в становление исламского универсума, развитие философии и естественных наук, были талантливыми полководцами и государственными деятелями.

Исламский мир обширен, но не одинок. Мы живем среди народов, исповедующих другие религии и ведущих иной образ жизни. Сейчас каждая страна исламского мира может и должна внести свой уникальный вклад в развитие человечества.

Давайте рассмотрим общие точки соприкосновения между ОИК и ОБСЕ, наладим межинституциональное сотрудничество. Это могли бы быть вопросы миграции и интеграции мусульманских общин в европейских странах, прав мусульманских женщин и молодежи в западном обществе, передачи передовых технологий, проблемы экологии, современного понимания международного права» [16].

Но таково положение сегодня. Сохранится ли оно завтра и послезавтра? Политологи региона подчеркивают, что, если экономический рост и некоторое развитие демократии сохранятся, то не предвидится причин для радикализации ислама в регионе. С одной стороны, да – не предвидится. Но более глубокий анализ показывает, что напрямую связывать материальный уровень развития страны и – как следствие – мирный, спокойный, толерантный ислам в ней, сегодня однозначно нельзя. Радикальные идеи чаще возникают и распространяются в достаточно богатых странах – и это не удивительно: бедность ближе к покорности, чем достаток. Исламское свободомыслие всегда шло из более богатых стран. Духовные поиски возникают как потребность на некоем уже достаточном уровне обеспеченности. Поэтому рост благосостояния – не панацея от исламского радикализма.

Многое будет зависеть от направления развития исламского просвещения и образования. Одним систематическим и целе-

направленным образованием можно породить массу радикалов. А «учителей» на это в регионе предостаточно. И зарубежные проповедники не бездействуют. Поэтому для сохранения мирного, отчасти светского и гуманистически настроенного ислама в регионе необходимо взаимодействие государства и исламских организаций в сфере исламского образования.

Еще один возможный аспект радикализации ислама в Казахстане, в частности, связан с более глобальными процессами, идущими уже не столько собственно в регионе, сколько в мире в целом – это, так сказать, геополитический аспект. Во всем исламском мире очень болезненно относятся к доминированию «западных» ценностей, к насаждению их в исламских странах. Третий мир – и исламский, в частности – хотел бы достичь уровня экономического развития, соизмеримого с западным, но сохранить при этом свои культурные и религиозные ценности. А когда ему указывают, что для экономического роста надо принять и соответствующие ценности, да еще без всякой гарантии этого роста, то исламский мир – вполне естественно – сомневается или протестует. Поэтому росту радикализма в регионе напрямую может поспособствовать и Запад своими непродуманными действиями, советами и пожеланиями. «Подливают масла в огонь» и сообщения СМИ о «несправедливом, дискриминационном» отношении западных стран к мусульманским иммигрантам. Все такие материалы пристально прочитываются в странах Центральной Азии, и делается вывод: вот истинное отношение Запада к исламу: пока мы далеко, пока удовлетворяем потребности ТНК, мы хороши, а что будет при ином раскладе?

Повторим, сегодня ислам в регионе в целом не склонен к явному экстремизму. Взаимоотношения между государствами Центральной Азии и исламом – взвешенные, ориентированные на мирное сотрудничество, партнерские. В этом смысле ислам достаточно секулярен, но секулярность его имеет четкие границы. Далее подталкивать его к повышению светского в его содержании не следует. Можно получить противоположный результат. Ведь практически все исламские богословы и прошлого, и настоящего

отрицательно относятся к тому, что можно назвать исламским аналогом секуляризма.

Способность той или иной религии к секуляризации не следует рассматривать как вопрос способности религии секуляризоваться под влиянием неких внешних ей обстоятельств. Надо сразу признать, что, если религия может секуляризоваться, то это вовсе и не религия, так как религия несет свою абсолютную истину, причем несет как истину единственную, обязательную к исполнению.

Религия обязана настаивать на абсолютном характере своей веры и не делать никаких уступок ничему и никому. Она – самое мощное на земле явление и самое глубокое мировоззрение. Чему же ей уступать? Вот в чем заключается самосознание религии. Иначе как верить в Бога? Какой же Он абсолютный судия и абсолютный творец, если Он и Его последователи должны все согласовывать с земным мироустройством и земными владыками? Религия – это абсолютная правда. По этой правде, по идее, и надо жить. Но кто сегодня, включая религиозных лидеров, так живет? Мало кто. Разве что старцы в монастырях, да суфии в пещерах.

Секуляризации могут быть подвергнуты социально-политические аспекты религии, формы ее взаимодействия с государством, но не сама религия, не внутреннее ее содержание. Эти соображения в полной мере относятся и к исламу.

Более предпочтительным в отношениях с исламом региона будет процесс ненавязчивой демонстрации ему негативных последствий радикализации – и в местных условиях, и в глобальном отношении; и, напротив, следует раскрывать те преимущества и выгоды, которые проистекают из партнерства с западной культурой. Т. е., можно вести постоянный диалог с исламом в Центральной Азии, можно, и даже необходимо, встраивать ислам в инокультурные контексты.

Данный диалог можно вести по нескольким направлениям: раскрывать международный опыт развития ислама (как позитивный, так и негативный) и его модернизации (то ли в форме джадидизма, то ли в форме «исламской реформации») или более

активно включать ислам в диалог культур и цивилизаций (то ли в форме диалога цивилизаций – его конференций, проводящихся на острове Родос, то ли в форме «Альянса цивилизаций» или посредством сингапурской программы «Диалог культур и цивилизаций», или организаций типа: «Средиземноморский дом», «Международный прогресс» и т. д.).

При выполнении отмеченных условий можно прогнозировать достаточно стабильное состояние ислама в регионе Центральной Азии. Как известно, в регионе большим вниманием пользуется турецкий опыт выстраивания отношений ислама с государством. Турция – светское государство, но около 90% ее населения – мусульмане. Казахстанские эксперты в области религиоведения ссылаются на турецкий опыт довольно часто.

Так вот, в связи с проблемой секуляризации ислама, будет небезынтересным знать, что в феврале 2008 г. в средствах массовой информации появились сообщения о том, что в Турции разработан проект либерализации ислама. Так, «Гардиан» от 27 февраля 2008 г. пишет: «Группа исламских богословов из университета Анкары, работающая под покровительством управления по делам религии Турции, завершает работу над проектом по либерализации некоторых доктрин ислама. Суть работы теологов состоит в написании 5-томного современного толкования Корана. В числе намерений реформаторов оказались такие «несовременные» аспекты ислама, как дискриминация женщин и жестокие наказания – побивание камнями и отсечение конечностей.

Фади Хакура, турецкий эксперт Международного института стратегических исследований, назвал проект теологов Анкары попыткой привести суннитский ислам в полное соответствие с современными общественными и моральными ценностями. «Они видят свою работу не как революцию, – отмечает эксперт, – а как возврат к корням ислама, а не к его поздним консервативным установлениям, заморозившим реформы на столетия». Разработка проекта поддерживается правительством действующего премьера Турции Реджепа Тайипа Эрдогана» [17].

Итак, ислам в регионе Центральной Азии в известном смысле достаточно секулярен. Причем секулярность его встроена в динамическую систему взаимодействия религиозных и светских ценностей, характерных для региона. Но секулярность эта, хотя и имеет массовую поддержку населения, не укоренена в достаточной мере, и под воздействием идей исламизма может быть заметно поколеблена.

Ислам региона необходимо подключать к глобальным процессам межкультурного, межцивилизационного и межрелигиозного диалога, что позволит, с одной стороны, раскрыть миру его гуманистический потенциал, и, с другой – стабилизировать лучшее в его содержании, что не даст развиваться негативным тенденциям, также имеющимся в его составе.

На наш взгляд, это – наилучший способ сохранения специфики центральноазиатского ислама как стабилизирующего фактора в региональной и международной системах безопасности.

## Литература

1. *Сейед Хосейн Наср*. Взаимопонимание между Исламом и Западом: вчера и сегодня // <http://www.islam.ru>.
2. *Амир Батлер*. Исламская современность, а не «современенный» Ислам // <http://www.theage.com.au>.
3. *См.*: Религиозный словарь. – М., 2006.
4. Выступление епископа Венского и Австрийского Иллариона, представителя Русской православной церкви при европейских международных организациях, на открытии Европейского русского форума 1 октября 2007 г.
5. Протоиерей *Всеволод Чаплин*, заместитель Председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. Very urgent: необходим диалог между религией и секуляризмом об устройстве общества // <http://www.religare.ru>
6. *Ислам Онлайн*. Священник призвал к «секуляризации» ислама. – 2004, 30 ноября.
7. Там же.
8. Выступление главы ОВЦС Московского патриархата, митрополита Смоленского и Калининградского *Кирилла* на конференции «Межкультурный и межрелигиозный диалог». – 2007, 4 июня.
9. Епископ Венский и Австрийский *Илларион*. Представитель РПЦ при европейских международных организациях. «Христианство перед вызовом

воинствующего секуляризма». Выступление на международной конференции «Социальное учение Православия в современном обществе». – М., 2004, 27 апреля.

10. В Совете Европы не разделяют мнение Русской церкви о «пропасти» между правами человека и нравственностью на европейском континенте // Интерфакс. – 2007, 17 октября.

11. Там же.

12. Там же.

13. *Фолькер Нинхаус*. Ислам и государственность. Заметки по поводу совместимости религии, демократии и рыночной экономики // Мировая экономика: глобальные тенденции развития. – № 244 // <http://subscribe.ru>

14. *Дауренбеков А.* Интервью от 12 января 2006 г. // Центразия.Ru

15. *Фолькер Нинхаус*. Ислам и государственность. Заметки по поводу совместимости религии, демократии и рыночной экономики // Мировая экономика: глобальные тенденции развития. – № 244 // <http://subscribe.ru>.

16. *Тажин М.* Наша история уже много столетий неразрывно связана с исламом (речь на саммите ОИК) // Казинформ. 18 марта 2008 г.

17. Гардиан. – 2008, 27 февраля.

**СВЕТСКОЕ ГОСУДАРСТВО И ИСЛАМСКИЙ  
ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС В КЫРГЫЗСТАНЕ:  
«МУСУЛЬМАНСКИЙ РЕСУРС» КАК ФАКТОР  
ГОСУДАРСТВЕННОГО СТРОИТЕЛЬСТВА**

*Кадыр Маликов*

**Некоторые тенденции исламского политического  
движения на Ближнем и Среднем Востоке**

В настоящее время возникла объективная необходимость осмысления новых тенденций в исламском политическом движении, главной чертой которого является его все расширяющийся, глобальный характер.

Сам ислам изначально, в силу его мессианского характера, и есть глобальный призыв ко всему человечеству [1]. Но ввиду ограниченности средств воздействия на массы на протяжении длительного времени только сейчас он реально вышел на глобальный уровень влияния, открывая новые горизонты для исламского призыва и проповеди. Именно технический прогресс в сфере информации и формирования глобального информационного пространства выводит исламский призыв на новый уровень.

Будучи религией общечеловеческого предназначения, ислам, взяв на «вооружение» современные технологии, постепенно формирует общее религиозно-политическое, идейное пространство в глобальном масштабе, доступ к которому не может быть ограничен ни географическими условиями, ни государственными границами. Любое событие, связанное с политической активностью мусульман в любом конце мира, опыт противостояния и применения средств воздействия для достижения поставленных целей практически мгновенно становятся известными в среде мусульман и перенимаются в зависимости от условий той или

иной страны. По сути, мы можем говорить об уже сформированном глобальном исламском информационно-идеологическом пространстве.

Между тем любые политические процессы происходят в рамках той или иной системы, которая существует в рамках одной страны или региона. Приходится констатировать, что исламское политическое движение, зародившись в странах Ближнего и Среднего Востока как ответная реакция на колониализм европейских стран, эволюционировавшая затем в противодействие национальным режимам образованных независимых мусульманских государств, теперь вышло на глобальный уровень противопоставления идей политического ислама всей системе и основам международной политики. Здесь мы уже можем говорить о начале формирования исламского политического пространства, развивающегося параллельно международному политическому пространству, в качестве ответной реакции теперь уже на глобальную гегемонию западного мира.

Отмечая новые тенденции в исламском мире, следует особо подчеркнуть, что прогресс, как бы ни утверждали некоторые специалисты в западных странах, оказал значительное влияние на развитие исламского политического движения, придав еще больший динамизм исламу и его идеям об общественно-политическом устройстве мира.

Формирование единого исламского информационно-идеологического пространства обусловило активизацию усилий по интеграции мусульманских стран в одно культурно-конфессиональное пространство, предопределяя растущую взаимозависимость стран исламского мира, куда с 1991 г. органично вписывается и Центральная Азия.

Именно новые особенности развития ислама и его политического компонента в настоящее время дают основание говорить о тесной взаимосвязи между странами исламского мира. Более того, мы с уверенностью говорим о влиянии центра исламского мира – арабо-мусульманского региона, его опыта ведения политической борьбы – на развитие исламского политического движения во всем мире.



Исламская политическая идеология, вышедшая за национальные и региональные рамки, безусловно, прошла определенный путь своего становления и развития, но то, что мы можем сегодня наблюдать на Ближнем Востоке, является результатом не одного лишь внутриисламского развития, проходившего в условиях авторитарных режимов. Формирование исламской политической (протестной) идеологии явилось также следствием сильного внешнего воздействия на весь арабо-мусульманский регион, что привело к формированию различных концепций, форм протеста и методов политической борьбы [2].

События последних лет на Ближнем и Среднем Востоке (ситуация в Палестине, война в Ливане и т. д.) показали, какой мощной политической силой является политическое движение под лозунгами ислама, дающее легитимность действиям ее членов в глазах общества, что, безусловно, не могло остаться незамеченным в странах Центральной Азии.

Все это дает основания более подробно остановиться на современных тенденциях в исламском политическом движении на Ближнем и Среднем Востоке, поскольку именно этот опыт может послужить основой для анализа развития ситуации в Центральной Азии и Кыргызстане, в частности, связанной с активизацией политического исламского движения в регионе.

Становится очевидным, что актуальность исламского политического движения в современных условиях обусловлена также и самим исламом, так как он, как система, строится на следующих призывах: к социальной справедливости внутри конкретного общества, возможной лишь в условиях построения исламского государства, а также к достижению справедливости в глобальном масштабе [3]. Это важное свойство ислама имеет ключевое значение для определения и понимания сути «мирового исламского политического движения», что особенно актуально в эпоху глобализации и информатизации.

Активизация различных исламских политических течений в последнее десятилетие XX в. тесно связана с процессом модернизации исламской политико-правовой и философской мысли [4], что впоследствии получило свое отражение в пересмотре

политических концепций и подходов, определяющих отношение ислама ко всему новому, что несет с собой век глобализации.

Идеология «исламского глобального призыва» к борьбе за справедливость, в основных своих идеях стремящаяся дать мусульманам адекватные ответы на проблемы современности, является фундаментом для проектирования исламского «идеального общества». Подкрепляется этот фундамент эсхатологическими данными Корана и Сунны [5]. Таким образом, мы можем с уверенностью сказать, что, в зависимости от конкретных исторических или, допустим, политических условий, данный проект может носить как чисто идеалистический, так и реалистический характер, что позволяет рассматривать исламскую идеологию как довольно гибкую систему, трансформирующуюся от локальной степени посылы (племенной, национальной) до транснациональной, общечеловеческой.

На протяжении всего XX в. исламская политическая идеология в большей степени носила национальный характер и была направлена против тоталитарных режимов своих стран, но уже в начале XXI в. она форсированными темпами находит новые направления для реализации исламской доктрины в мировом масштабе. Не секрет, что с процессом глобализации многие национальные государства Центральной Азии становятся по сути открытыми для реализации исламского политического проекта – ввиду того, что они переживают схожие проблемы социально-экономического, политического, культурно-идеологического характера и, соответственно, могут стать общим «полем» реализации этого проекта.

Характерной чертой многоуровневой структуры применения исламской политической идеологии является то, что она представляет собой не разрозненные направления, ограниченные географией. Присущие ей ограничения находятся в хронологической плоскости – они обусловлены временными рамками. По сути, это стадии реализации исламской доктрины.

Однако на практике эта схема сталкивается с главным препятствием – отсутствием одного, главного координирующего центра и, что не менее важно, признаваемого легитимным всеми

мусульманами мира. Глобальное господство ислама, пусть и подкрепленное эсхатологией, едва ли всерьез рассматривается в настоящее время идеологами политического ислама, а поэтому главная задача на современном этапе – это консолидация мусульманского мира [6].

Глобальный призыв политического ислама XXI в., который выходит за рамки отдельного государства, вызывает симпатии большинства верующих в исламском мире, где уровень отчуждения властей от населения очень высок, а также сказывается общее укрепление сетевых негосударственных структур.

В данном контексте исламская протестная идеология служит глобальным призывом для всех мусульман, в том числе, и мусульманских общин внутри США, России, Центральной Азии и стран Европы, в которых общество продолжает делиться на основе социальной, религиозно-этнической или расовой принадлежности.

В то время, как в мире происходит интенсификация политических, экономических, социальных, духовных и культурных связей, влияющих на систему международных отношений, ислам как одна из систем, в которой заложен «вселенский призыв», путем глобализации этих процессов может трансформироваться в модернизированный проект – для того, чтобы исламизировать современность.

Именно в таком ключе, как нам представляется, и будет развиваться в дальнейшем исламское мировое политическое движение. Формирующееся политическое самосознание исламского мира серьезно повлияет не только на его развитие, но и на международную ситуацию в целом.

В этом контексте исламский мировой процесс, бесспорно, будет набирать новые обороты, трансформируясь в новый фактор влияния как на международную, региональную, так и на внутреннюю и внешнюю политику мусульманских государств, в том числе стран Ближнего и Среднего Востока или стран Центральной Азии.

Также стоит отметить, что постепенная демократизация сверху «политических институтов» стран Востока приводит не

только к популяризации исламских лозунгов, она также делает их конкурентоспособными с другими национальными или демократическими партиями на внутривнутриполитическом поле. Успешное использование инструментов демократии, таких, как свободные выборы, многопартийность и т. д., дает многим исламским движениям шанс не только адаптироваться (благодаря довольно гибкой исламской идеологии) к новым процессам, но и выйти на глобальный уровень исламской демократии [7].

Тем не менее, многие политики игнорируют важный фактор: народ, духовные ценности которого сложились на основе ислама, может устанавливать государственный строй по тем правилам и нормам, которые соответствуют его политическим, экономическим и духовным ценностям, а также реальной исторической обстановке.

В настоящее время на Ближнем и Среднем Востоке можно отметить две отчетливые тенденции, связанные с развитием исламского политического движения. В тех странах, где сохраняется нестабильная внутривнутриполитическая ситуация – Ираке, Афганистане, Палестине – исламское политическое движение носит радикальный характер, являясь ответной реакцией на оккупацию [8]. Если говорить конкретно об Ираке, то это – своего рода экспериментальная площадка, на которой идет апробирование новых технологий – как со стороны различных суннитских, а также шиитских исламских движений, так и со стороны внешних по отношению к Ираку сил.

Следует учитывать, что именно в Ираке, в жестких условиях гражданской войны, оккупации и хаоса идет «оттачивание» новых технологий исламского политического движения и превращение последнего в глобальный центр исламского военного сопротивления оккупации. При этом в таких странах, как Ирак, где идет гражданская война, исламское политическое движение будет иметь тенденции к жесткому решению политических проблем, включая и силовые методы, апеллируя при этом сначала к одной религиозно-конфессиональной общности (сунниты или шииты), или одной национальной общности – арабам. Деятельность осуществляется в рамках региона с последующим выходом на общемусульманский (глобальный) уровень сопротивления.

Противоположный пример, связанный с развитием исламского политического движения, наблюдается в Турции, где политический ислам развивался в ходе жесткой политической конкуренции, а также давления государства. Стоит отметить, что политический ислам смог не только приспособиться к данным условиям, но и перенять демократические инструменты, методы работы других светских партий, используя их в политической борьбе в рамках светского государства.

В этом отношении показателен пример светского государства – Турции – к власти в котором в ходе демократических выборов пришла партия исламских демократов. «Партия справедливости и развития» явно демонстрирует специфику развития политического ислама с учетом демократических принципов секулярного государства. Также стоит отметить, что использование современных политических технологий позволяет говорить и о новых методах «цивилизованной» исламской политической борьбы в рамках закона (при этом исламские партии, как правило, вынуждены строго придерживаться политкорректности и кодекса политического поведения). И что интересно, в этом государстве фактически интегрировались исламская и западная либерально-демократическая традиции.

Таким образом, пример Турции показывает, что в мусульманском мире существует реальная возможность гармонизации светско-исламских отношений в одном государстве. При этом светско-исламские отношения нельзя полностью отделять от процессов трансформации и реформирования этих государств, их следует рассматривать как одно из важнейших условий их стабильного развития.

Как видно из перечисленных выше примеров, исламское политическое движение на современном этапе проявляет две наиболее важные политические тенденции – это радикализация и умеренно-прогрессивное движение. Безусловно, эти направления развиваются в зависимости от условий того или иного государства и общественно-политической ситуации, но важно подчеркнуть, что уже сейчас стремление к отстаиванию ислам-

ского интереса во внутренней политике все больше склоняется к трансформации в мирное движение за привнесение исламской специфики в процесс принятия решений.

Исламские движения перенимают опыт демократических, светских партий в других странах, применяют современные политические технологии и выходят на качественно новый уровень деятельности в политическом пространстве.

### **Идеологические аспекты развития мусульманской общины Кыргызстана: внутренние препятствия и стереотипы**

В предыдущей части статьи мы вкратце рассмотрели общие тенденции мирового исламского политического процесса, что теперь поможет нам более точно определить идеологические аспекты мусульманства в Кыргызстане, т. е. найти черты сходства и различия Кыргызстана с другими странами, где протекает «исламский политический процесс». Это даст нам более точную картину «уровня» готовности мусульманской общины Кыргызстана к взаимодействию с государством, поможет понять точки соприкосновения, а также «специфику» ее развития.

Наличие различных уровней идентификации мусульман, связанных с региональной, национальной принадлежностью, означает также и то, что в идеологическом плане разрозненные группы, составляющие мусульманскую общину Кыргызстана, представляют собой довольно пеструю картину. В данном разделе мы рассмотрим основные идеологические направления развития тех или иных групп или сообществ (джамаатов), взгляды которых относительно имплементации исламской доктрины в обществе страны различаются.

Демократизация стран Центральной Азии, являющаяся необходимой предпосылкой для решения социально-политических проблем (бедность, безработица и т. д.) и поиска альтернативы радикальным формам идеологии исламистов, невозможна без модернизации религиозного мышления и нового видения государством роли ислама, а также без выстраивания системы противовесов, в которой светская власть и либеральная религи-

озная оппозиция могут стать действительным залогом развития демократических институтов мусульманских стран.

Стремление Кыргызстана, Таджикистана и Узбекистана активно и всесторонне использовать в своих интересах ислам, по сути, не является новым направлением внутренней политики этих стран; данная практика применялась всегда на протяжении истории. Новым направлением в деятельности этих государств является то, что они активно и комплексно не только проводят научные исследования по проблематике ислама, но и разрабатывают новые методы, направленные на осуществление их многоцелевой политики, главной задачей которой является укрепление позиций государства как внутри страны, так и в других мусульманских странах.

Применительно к Центральноазиатскому региону под мусульманской идеологией понимается совокупность исламских ценностей, т. е. общеисламские мораль, право, религиозно-культурная специфика, куда входят также национальные традиции и обычаи кыргызов, таджиков, узбеков, казахов и др., которые исторически находятся в тесном и постоянном взаимодействии. Мировой опыт показывает, что, как бы ни складывались социально-экономические отношения или политическая система в том или ином обществе, они при всей их значимости реализуются с обязательным учетом цивилизационных «рамок». Таким образом, цивилизационный фактор является, с одной стороны, полем, на котором происходят экономическое развитие и политические изменения, а, с другой, он представляет собой набор устойчивых стереотипов и норм поведения, определяющих межличностные отношения.

В исламе этот стереотип более устойчив, благодаря специфике самого ислама, в котором нет свойственного христианству деления на светское и духовное. На фоне откровенных попыток использовать ислам в политических целях, свою негативную роль в идеологической дезориентации общества играет ряд псевдоисламских организаций, истинные интересы которых не совпадают ни с национальными, ни с религиозными ценностями граждан.

Как известно, религия в каждом конкретном условиях имеет консервативный или прогрессивный характер. Проявление

прогрессивной или консервативной стороны ислама зависит от конкретных исторических условий, от целей и задач, которые ставят перед собой политические силы, использующие религию для реализации своих политических интересов. В настоящее время использование ислама может быть направлено как на решение социально-политических проблем, укрепление демократического строя, так и на создание конфликтов и борьбу с правящими режимами. Сегодня процесс политизации религий происходит во всем мире, но особенно интенсивно – на постсоветском пространстве.

Изменение соотношения политических сил в мировом масштабе привело к возврату национально-религиозных идеологий, к новому нравственно-правовому возрождению, бурному проявлению национальных чувств, особенно в Центральноазиатском регионе, где они подавлялись теорией формирования новой общности посредством слияния всех народов и наций в единый советский народ.

Сегодня ислам в Кыргызстане можно разделить по следующим параметрам – официальный, традиционный и параллельный ислам (политический и также сектантский), т. е. «импортированный» из стран Ближнего и Среднего Востока. В соответствии с этим, мы предлагаем классифицировать данные группы по следующей схеме:

1. Протестный или политический ислам, который несет в себе альтернативный светской модели социально-политический проект, базирующийся на суннитском (салафито-усулитском) направлении ислама.

2. Сектантский – нетрадиционный ислам, который характеризуется отсутствием какого-либо конкретного политического проекта в рамках суннизма и, в первую очередь, направлен на изменение самих фундаментальных принципов суннитского ислама (по типу сект Ахмадии или Бахаи).

3. Пацифистский – неосуфийский ислам, характеризующийся отсутствием какого-либо конкретного политического проекта в рамках суннизма; как правило, не противоречащий фундаментальным принципам суннитского, традиционного для ЦА ислама;



направленный на реализацию социально-нравственных проектов и изменение и модернизацию религиозного мышления (неоджадидизм), часто в своих основах базирующийся на суфийской традиции (например, движения Даваат Таблиг, Нуржилер).

4. Традиционный для ЦА ислам суннитского толка (характеризующийся традиционализмом и консерватизмом), основывающийся на принципах ханафитской юридико-правовой школы и средневековой религиозно-философской мысли с элементами традиционного суфизма (Накшебандия, Ясавия, Кадирия), который, в свою очередь, можно разделить по следующим направлениям:

4-а) официальный ислам (т. е. государственный), представленный официальным духовенством;

4-б) бытовой или смешанный ислам, носящий ритуально-обрядовый характер на уровне традиций и обычаев, переплетающийся с доисламскими верованиями, и т. д.

Параллельный ислам представлен неофициальными религиозными лидерами и группировками нетрадиционных для Кыргызстана политических течений ислама (ваххабитских или салафитских джамаатов, «Хизб-ут-Тахрир»). Данные течения, в первую очередь, характеризуются стратегией исламизации сверху вниз, т. е. не исключают насильственной смены власти.

Таким образом, можно констатировать, что современный политический ислам в Кыргызстане становится в большей степени интегрированным в общеисламское (мировое) идеологическое движение и в значительно меньшей степени связан с историческим, традиционным прошлым государств Центральной Азии.

Фактически мы становимся свидетелями того, как «вчерашняя» организационная модель исламских группировок изживает себя, а на ее место приходит новая. Определяя стратегию работы «Хизб-ут-Тахрир» в Кыргызстане, сразу необходимо отметить, что в настоящий момент партия переживает острый кризис, связанный с двумя факторами. Первый – это старые методы работы и внешние инструкции, которые часто не отвечают интересам кыргызского филиала «Хизб-ут-Тахрир» в регионах, что приво-

дит к внутривнутрипартийным столкновениям среди ее лидеров. Второй фактор – это коррупция внутри самой «Хизб-ут-Тахрир», что ставит под вопрос не только легитимность данной организации выступать в качестве образца будущей исламской модели, но и ее принадлежность к движению политического ислама в целом. Поэтому на данный момент «Хизб-ут-Тахрир» начала пересматривать инструменты своей деятельности, отчасти изменяя стратегию своей работы с учетом специфики Кыргызстана и переключаясь на так называемые социальные проекты.

Социальные причины политизации ислама в Кыргызстане кроются в общем системном кризисе, в трудностях экономического переустройства общества, в снижении социального статуса целых общественных слоев, особенно молодежи. В этих условиях безработная, люмпенизированная молодежь приходит к выводу о необходимости поиска новых возможностей.

Рассматривая так называемые пацифистско-неосуфийские течения ислама на примере пакистанского направления Таблиг даавата (от арабского Даъва – «призыв»), необходимо отметить, что оно характеризуется отсутствием какого-либо конкретного политического проекта – оно основывается на суфийской традиции, но при этом не противоречит фундаментальным принципам суннитского, традиционного для Центральной Азии ислама.

Характеризуя стратегию пацифистско-нетрадиционных течений ислама, необходимо отметить, что, в отличие от протестной идеологии политического ислама, в котором заложена возможность насильственной смены власти, стратегии пацифистско-нетрадиционных течений рассчитаны на долгосрочную перспективу, т. е. на исламизацию эволюционным путем, снизу вверх.

Рассматривая официальный, а также бытовой или смешанный (носящий ритуально-обрядовый характер на уровне традиций, обычаев и переплетающийся с доисламскими верованиями) ислам в Кыргызстане, характеризующийся консерватизмом и традиционностью, необходимо отметить, что он в настоящее время переживает кризис, не соответствия реалиям современного общества, оставаясь при этом влиятельным общественным фактором.

Советская государственная политика «научного» атеизма была одной из причин, почему религиозные институты и знания «официальных» религиозных служителей оказались на низком уровне. Еще один негативный фактор – это длительная изоляция мусульман Кыргызстана от остального исламского мира, от известных центров исламского знания, которые развивались, учитывая современные вызовы.

В настоящее время так называемый «официальный ислам» не способен выполнять созидательную функцию, т. е. растущее влияние ислама среди населения не всегда имеет положительное значение, что негативно сказывается на внутренних общественно-политических процессах. Официальное духовенство Кыргызстана не знает, как противостоять радикальным взглядам на своем «поле».

Постоянно растущая активизация исламского фактора и, одновременно, сохранение консервативного религиозного мышления, возможно, могут привести к возникновению негативных социально-культурных конфликтов или кризисов, а также появлению таких общественно-политических явлений, как радикализм и религиозное нетерпение, в политизированном виде.

Таким образом, краткий анализ общей идеологической картины в Кыргызстане и регионе в целом дает серьезные основания говорить о том, что Кыргызстан становится не только местом, где укоренились идеологии исламских течений, пришедших извне, но и местом, где они становятся важнейшими элементами индивидуального и общественного поведения, быстро адаптируясь к местным условиям.

### **Современное состояние исламского политического движения в стране**

Рассмотрение идеологической характеристики мусульманской общины не могло бы считаться законченным без изучения современного состояния исламского политического движения в Кыргызстане. В предыдущем разделе мы пришли к выводу о существовании различных направлений идеологического развития мусульманской

общины, которые во многом конкурируют друг с другом, предлагая довольно разнообразные пути реализации исламской доктрины, и имеют свои устойчивые группы последователей.

Однако, степень их участия в политическом процессе в стране, вовлеченность в общественную жизнь представляют собой отдельную исследовательскую проблему. Впрочем, более детальный анализ участия исламских политических движений в политической жизни общества мы представим позднее.

Между тем, на данном этапе важно выяснить общую картину развития исламского политического движения в стране в сугубо научном, политологическом смысле. Если исходить из того, что в Кыргызстане сейчас происходит формирование так называемого «исламского идеологического пространства», которое, как мы выяснили, находится во взаимосвязи с общими процессами, происходящими во всем исламском мире, то вполне закономерно, что следующей важной исследовательской проблемой становится выявление этапа развития исламской политической идеологии в Кыргызстане в настоящее время.

Апелляция к исламскому единству – это важный инструмент внешней политики не только многих исламских государств, таких, как Саудовская Аравия или Иран, но и значимый элемент идеологии практически всех исламских политических движений и партий. Между тем, очевидно, что восприятие идей исламского единства в той или иной стране напрямую зависит от уровня религиозного (политического) развития общины. В то же время, идея исламского единства представляется также и мощным инструментом воздействия, потенциально способного мобилизовать широкие массы мусульман для решения тех или иных задач.

Применительно к Кыргызстану важно выяснить не только уровень развития исламской идеологии, но и степень ее вовлеченности в общемировой исламский процесс, включая восприятие проблем исламского мира в целом. Общеизвестно, что в зависимости от внутренних или внешних условий исламские движения могут претерпевать существенные трансформации как в идеологии, так и в своей деятельности, быстро адаптируясь к местным условиям и гибко реагируя на изменение ситуации.

Под исламским политическим движением в стране мы подразумеваем организованную деятельность партий и групп, имеющих собственную программу, четко выраженные цели и их соответствующее идеологическое обоснование. Исламское политическое движение в Кыргызстане – нелегально, оно ведет подпольную деятельность, и именно на основе анализа данной деятельности строится эта часть исследования. Исламская идеология, имеющая политическую «окраску» и привнесенная в Кыргызстан извне (в данном случае мы говорим об идеологии таких движений, как «Ахль сунна валь джамаъа ас-салафия» (ваххабизм) и «Хизб-ут-Тахрир»), прошла определенные этапы своего развития. Мы выделим четыре основных периода:

*1. Первый период:* проникновение в Кыргызстан – влияние и непосредственная связь с зарубежными центрами («источником»), импульсивный характер, быстрое распространение новой идеологии ввиду «дефицита» альтернативных данной группе течений.

*2. Второй период* – адаптационный – может классифицироваться как концептуальный или методологический:

- Концептуальная фаза может характеризоваться вялотекущей внешней деятельностью ввиду «неактуальности» или не востребованности существующей идеологической концепции. Данный период заключается не только в пересмотре внутренней стратегии и методов работы, но и предусматривает изменение некоторых стандартов или толкования самой концепции с учетом местных условий или требований времени, а также влечет изменение методов и инструментов работы.

- Методологическая фаза может характеризоваться стабильной внешней деятельностью, но, ввиду низкой «эффективности» методов работы, а также самой идеологии, предусматривает изменение только некоторых инструментов с учетом местных условий, при этом не затрагивая концептуальные формы или суть самой идеологии.

*3. Третий период:* активная деятельность по реализации поставленных задач на национальном уровне, переход к работе согласно новым принципам и методам, детальное определение приоритетов с целью достижения наиболее эффективных результатов.

4. *Четвертый период* – экспансионистский (глобальный) – идеология и деятельность той или иной группы выводятся на региональный, а впоследствии и транснациональный уровень, с целью унификации идеологий с общеисламским протестным политическим движением.

Проникновение в Кыргызстан современной идеологии политического ислама, представленного «ваххабитскими джамаатами» и «Хизб-ут-Тахрир», в первую очередь, было направлено на борьбу с политическим режимом соседнего Узбекистана и ограничивалось, в основном, узбекским населением Кыргызстана.\* Быстрому распространению идей ваххабизма способствовало возвращение к концу 1990-х гг. многих выпускников учебных заведений и религиозных образовательных центров Ближнего и Среднего Востока, которые несли с собой исламскую политическую идеологию радикального характера.

Идеология раннего ваххабизма с арабской спецификой в большинстве случаев не смогла адаптироваться к местным условиям, оставаясь вне участия в социально-политической жизни общества. Руководство арабскими «фатвами» и полная зависимость от инструкций религиозных центров Саудовской Аравии, от которых «ваххабитские джамааты» получали также финансирование, подрывало их авторитет среди населения. Также активное внедрение привнесенной религиозной идеологии, которая носила радикальный характер и была в большей мере направлена на изменение вероубеждения среди верующих, вела к конфликту «ваххабитских джамаатов» с традиционными формами ислама и государством. Мы можем говорить, что из-за дефицита альтернативных идеологий (до появления «Хизб-ут-Тахрир») ваххабитское течение носило импульсивный характер, ограничиваясь, в основном, узбекским населением Кыргызстана [9].

Все перечисленные факторы не только повлияли на ускорение

---

\* Представители радикальных «подходов» в Кыргызстане появились примерно в начале 1990-х гг. на юге страны под влиянием узбекской части Ферганской долины, связанной родственными связями с узбекской диаспорой Саудовской Аравии, которая использовала их как проводников идей ваххабизма (прим. авт.).

процесса реисламизации населения, но и подспудно привели к политизации взглядов верующих, недовольных складывающейся политической и социально-экономической ситуацией.

Таким образом, идеи «Хизб-ут-Тахрир» нашли благоприятную почву для своего закрепления среди мусульманской общины Кыргызстана (с 1998 по 2000 г.) и внедрения транснационального проекта\* в Кыргызстане с учетом местной специфики с проектированием идей построения исламского халифата, включая и территорию Кыргызстана.

После того, как транснациональные идеологии «ваххабитских джамаатов» и «Хизб-ут-Тахрир» адаптировались к социально-политическим условиям и национальной специфике Кыргызстана, начался длительный период их трансформации, который длится по настоящее время.

Период адаптации идеологий ваххабизма и «Хизб-ут-Тахрир» к кыргызстанской специфике сегодня носит не только сложную и противоречивую, на первый взгляд, форму, но и является важным с точки зрения самого исламского политического процесса периодом становления, от которого зависит дальнейшее развитие политического ислама в Кыргызстане. Данное развитие может идти как в рамках умеренного, социально-политического национального движения, так и радикального, транснационального протестно-политического движения.

Концептуальный характер адаптации к местным условиям подразумевает пересмотр не только внутренней стратегии и методов работы данных движений, но и изменение самой концепции или ее толкования с учетом национальной специфики Кыргызстана, т. е. происходит отход исламских политических идеологий от транснациональности и ограничение их деятельности рамками социально-политического национального проекта.

В этом контексте деятельность радикальных «ваххабитских джамаатов» Кыргызстана будет и дальше характеризоваться

---

\* Транснациональный проект включает в себя: непризнание национальных государств, смену конституционного строя и построение глобального исламского «халифата» (прим. авт.).

непримиримостью к позициям традиционалистов и сохранением при этом транснационального характера своей идеологии (из-за зависимости большинства «ваххабитских джамаатов» от арабских идеологических центров). Изменяются только методы работы, а также организационные структуры деятельности. Такая радикальная позиция ваххабизма ведет к идейной консервации взглядов и утрате своей актуальности как религиозно-политического проекта среди большей части верующих.

По сравнению с «ваххабитскими джамаатами» Кыргызстана, «Хизб-ут-Тахрир» сегодня имеет более широкий географический охват, поднимает различный спектр социально-политических проблем, идеологически реагируя на те или иные события в Кыргызстане путем издания политико-правовых «фатв», занимается пропагандистской деятельностью как внутри общины мусульман, так и среди представителей власти.\*

Такая активная деятельность «Хизб-ут-Тахрир» может характеризоваться как наиболее идейно-протестная – ввиду сохранения транснациональной религиозно-политической концепции, направленной на широкий охват как светского, так и религиозного населения.

Характеризуя современное состояние исламского политического движения в стране, можно говорить о методологическом характере «адаптации» «Хизб-ут-Тахрир» и «ваххабитских джамаатов» к условиям Кыргызстана. В случае же отхода идеологии ваххабизма или «Хизб-ут-Тахрир» от транснациональных проектов и перехода в рамки национального проекта, данные течения будут носить умеренный характер, ориентированный на социально-политическую деятельность в рамках национального государства.

---

\* Идеологическая работа «Хизб-ут-Тахрир» ведется в двух направлениях: чисто религиозном, состоящем из политико-правовых «фатв», которые делают нелегитимным конституционный строй и законы светского государства со стороны политического ислама, а также вербовочном, предполагающем пропаганду и привлечение новых членов «Хизб-ут-Тахрир», в основном, из числа практикующих мусульман. При этом используется постоянный религиозный ресурс – община мусульман Кыргызстана (прим. авт.).



В настоящий момент в Кыргызстане имеются социально-политические условия для появления нового типа легальной исламской политической деятельности, в лице умеренной группы светско-исламских лидеров, которые не приемлют транснациональные идеологии «Хизб-ут-Тахрир» и «ваххабитских джамаатов». Появление же таких групп, или образование продемократических светских партий с исламской составляющей, на наш взгляд, дает идейное обоснование для их легального участия в политике, где объединяющими факторами могут служить: религиозные ценности, защита национальных и внутриисламских интересов и т. д. в рамках национального государства.

При появлении в будущем альтернативного умеренного политического движения в рамках национального проекта (ограниченного интересами мусульманской общины Кыргызстана), у большинства верующих транснациональная идеология будет терять актуальность. Сохранение радикальных подходов в транснациональных идеологиях также ведет к неприятию среди мусульманской общины Кыргызстана «Хизб-ут-Тахрир» и «ваххабитских джамаатов», которые рассматриваются как привнесенные извне и являются преградой для стабильного развития ислама в стране.

Также необходимо отметить, что нельзя не говорить и о запуске долгосрочной стратегии развития исламского политического процесса, которая, в зависимости от условий, может трансформироваться от национального уровня – в региональный, затем – глобальный, или же, наоборот, переходить от регионального уровня до национального.

В этой ситуации для государства важно задействовать умеренные светско-исламские силы \*, в настоящее время занимающие пассивные позиции, активно вовлекать их в социально-политическую жизнь страны, чтобы удержать дальнейшую радикализацию и транснационализацию исламских политических сил.

---

\* Сегодня перед умеренным политическим исламом стоит ряд задач адаптационного характера: участие в легальной политике, обеспечение безопасности мусульманской общины (противостояние радикальным идеологиям), необходимость реформирования религиозного мышления и общенациональных норм и ценностей (прим. авт.).

## **Проблемы между государством и религиозными организациями в Кыргызстане и поиск инструментов для их решения: от конфронтации к диалогу**

Сегодня в мусульманских республиках Центральной Азии наблюдается тенденция к десекуляризации общества и политизации религии. В Кыргызстане в настоящее время идут сложные внутривластные процессы, характеризующиеся системным кризисом, неустойчивостью институтов власти. Развитие протестного политического процесса в стране, равно как и участие в нем религиозного фактора, будет и в дальнейшем набирать силу.

В этом контексте у светской власти и исламских политических движений может возникнуть много вопросов по будущему идейно-политическому сосуществованию в одном демократическом государстве. В частности, вопрос об уровне доверия будет являться наиболее сложным, ввиду существующих как у светской, так и у исламской стороны стереотипов. Поэтому необходимо рассматривать проблему сосуществования светского и религиозного комплексно, выделяя идеологические и правовые аспекты.

Под «идеологическими аспектами» мы имеем в виду комплекс сложившихся стереотипов, обусловленных старым атеистическим, т. е. идеологизированным подходом государства к месту и роли религии в обществе и государстве. Наличие этого комплекса привело к довольно поверхностному пониманию и различному толкованию таких терминов и понятий, как секуляризм, светское государство, экстремизм, радикализм, умеренный ислам, политический ислам и т. д., как среди светской, так и религиозной части населения.

Сложившиеся понятийно-терминологические барьеры между секулярной и религиозной частями общества являются, на наш взгляд, наиболее трудноразрешимыми. Это обусловлено тем, что требуется новая культурно-философская и историческая интерпретация светско-исламских отношений, а также деидеологизированный подход для рассмотрения роли религиозных ценностей в научной и академической среде и СМИ.

Конечно, наблюдаемый нами в Кыргызстане идеологизированный подход в отношении роли ислама в обществе и политике

отражается на официальной политике государства по отношению к исламу, согласно которой, религия должна быть полностью отделена от государства [10].

Светская власть рассматривает ислам как идеологического соперника, государство должно контролировать религиозные организации и не допускать участия ислама в общественно-политической жизни страны, оно должно дистанцироваться от внутренних проблем в религиозной сфере и не использовать религиозный ресурс. Таким образом, государство продолжает выстраивать свою политику по отношению к религии по старой советской системе, удовлетворяясь при этом формальным контролем официального института духовенства. Между тем, в Кыргызстане идет активный процесс децентрализации Духовного Управления мусульман, который выражается в падении авторитета официального духовенства среди верующих и растущем влиянии неподконтрольных ДУМ Кыргызстана различных нетрадиционных джамаатов, религиозных центров и организаций.

Идеологизированный подход государства к религии мешает ему использовать позитивные стороны ислама в качестве мощного ресурса государственного строительства, в частности, для укрепления позиций светской власти, для решения духовно-нравственных проблем в обществе.

Правовые аспекты касаются юридического закрепления позиции государства в отношении религии:

- 1) в Конституции закреплён светский характер государства [11];
- 2) участие религиозных организаций в политике исключено [12];
- 3) введено уголовное преследование за распространение идей, направленных на смену конституционного строя.

Сохранение таких идеологических и правовых подходов государства к месту и роли ислама в обществе не решает главную проблему, лишь затушевывая ее. Таким образом, можно сказать, что исламский ресурс находится в неуправляемом со стороны государства режиме автономного развития. При этом у государства отсутствует четкая стратегия относительно религии, не

разработаны и концепции, которые позволили бы государству выстроить эффективную систему отношений между светской властью и религией, а значит, отсутствуют и политико-правовые механизмы принципа сосуществования светских и религиозных позиций в рамках единой идейной и правовой системы. События 2005 и 2006 гг. показали, что власть не была готова к проникновению ислама в политическую жизнь Кыргызстана.

Сегодня современное исламское политическое движение представляет собой обширное информационно-идеологическое поле; оно не признает государственных границ и расширяется по мере углубления процесса глобализации. Новое поколение симпатизирует антисистемным мировым силам, потому что это поколение ничем не отличается от поколения своих дедов, со страстью участвовавших в поисках политического воплощения – непременно в глобальном масштабе – различных идей, например, идеи справедливости (коммунизм).

Светская власть, если она претендует на подлинную легитимацию, должна опираться на живительные процессы снизу, на религиозные ценности общества, она должна видеть в верующих своих граждан с равными правами.

### **Государственная политика в отношении ислама: пути гармонизации светско-исламских отношений**

В последние годы в Кыргызстане в качестве одного из главных путей духовно-нравственного развития общества стало рассматриваться религиозное возрождение, которое, с одной стороны, оказалось возможным в результате демократических преобразований и развития свободной экономики, и, с другой – было обусловлено характерным для переходных эпох усилением нигилизма. Данный аспект проявился в абсолютном отрицании прежних идеалов, превознесении либеральных ценностей и отказе от коллективистской морали в пользу регионального индивидуализма.

Новый этап развития, в который вступил сегодня Кыргызстан, настоятельно требует разработки государственной политики по

максимальному вовлечению нравственного и интеллектуального потенциала ислама в процесс демократических преобразований в стране. Новый формат отношений государства и религии должен предполагать не грубое вытеснение ислама из политики, а направление его политической активности в русло, отвечающее интересам государства.

Учитывая специфику Кыргызстана и особенности развития ислама, а именно – многонациональный состав мусульманской общины страны, мы можем говорить о довольно разных уровнях религиозного самосознания, которые могут резко различаться в зависимости от региональных, культурных и иных особенностей. Учитывая возросшее влияние ислама на общество, светская власть не может не учитывать исламскую составляющую общественного сознания. К сожалению, нет оснований утверждать, что официальное мусульманское духовенство активно стремится использовать возможности исламского возрождения во благо государства и общества.

В этой связи, обсуждение вопросов о месте и роли ислама в интегрированной Центральной Азии является очень актуальным. Сегодня многих наших сограждан, как никогда, волнуют следующие вопросы: Как будет дальше развиваться ислам в Кыргызстане? Какую позицию должно занимать государство в отношении ислама?

Сегодня в соседних государствах ЦА формируются собственные модели взаимоотношений государства с исламом и исламскими организациями, которые зависят от многих факторов: степени авторитарности режимов, остроты внутривнутриполитических, социально-экономических проблем, активности политического ислама, и т. д.

В целом в ЦА и, в частности, в Кыргызстане необходимо изменение системы отношений государства и религии, т. е. нужен плавный переход от авторитарно-атеистической системы к либерально-авторитарной «транзитной» и, далее, к либерально-плюралистической. Необходимо отойти от вмешательства и жесткого контроля над религиозными организациями (согласно международным стандартам о правах человека и свободе вероисповедания).

Что касается Кыргызстана, то наиболее приемлемой моделью для гармонизации этих отношений, на наш взгляд, будет выстраивание новой системы с учетом специфики Кыргызстана, которая может характеризоваться как авторитарно-либеральная модель. Она включает в себя разработку политико-правовых механизмов, регулирующих принципы сосуществования светской и религиозной систем в рамках единой политико-правовой системы. Т.е. формат отношений государства и религии включает в себе не тотальное отделение религии от государства, а отделение религиозных организаций от государственных институтов власти. При этом светская власть в обмен на признание религии как составной части государственного ресурса получит право использовать ее в решении духовно-нравственных, социальных проблем общества, а также большую легитимность.

При разработке стратегии государства в отношении ислама светская власть должна в обязательном порядке исходить из нескольких основных принципов. Прежде всего, следует признать, что государство не противодействует исламу и не рассматривает его как идеологического противника. Иными словами, сегодня для гармоничного сосуществования секуляризма и ислама государству необходимо отойти от конкретной идеологии, что означает деидеологизацию государства. Такая позиция даст возможность для формирования национальной идеи с учетом национальной специфики Кыргызстана, его культуры, истории, исламских ценностей и т. д.

В возрождении ислама государство должно видеть фактор стабильного развития страны, а в исламской культуре – важную составляющую часть жизни общества. Данная модель также заключается в новом видении государством места и роли ислама в общественной жизни, по сути, в привлечении и использовании исламского ресурса в государственном строительстве.

Эффективность государственного подхода также будет выше, если параметры участия ислама в социально-политической жизни получают исламское обоснование, если это участие будет опираться на позитивные начала мусульманской политической и правовой культуры, адаптированные к условиям светского го-

сударства. Иными словами, власть должна влиять на выработку исламом такой политической концепции, которая отвечала бы государственным интересам.

Важен и такой аспект, как сотрудничество с мусульманскими государствами, когда на первый план будут выходить проблемы утверждения истинных исламских ценностей, которые должны стать идейной альтернативой экстремизму, выступающему под лозунгами ислама. Эту задачу необходимо решать в контексте противодействия актам экстремизма, апеллирующего к исламу. Здесь нельзя обойтись только жесткими законодательными запретами. Не менее важен идейный аспект, так как прочность позиций мусульманских радикалов объясняется теоретической обоснованностью их действий исламскими концепциями, а не только нерешенностью политических, социально-экономических и иных проблем.

Следует отметить, что если по другим направлениям борьбы с этой угрозой уже приняты достаточно действенные меры, в том числе и в рамках широкого международного сотрудничества, то идейное противостояние радикальным силам пока остается вне внимания государства. Подорвать же влияние деструктивных сил возможно только при выработке своей исламской идейной альтернативы, противопоставленной экстремизму и терроризму, где главным партнером нашей страны в идейно-теоретическом противостоянии исламскому терроризму могут стать умеренные мусульманские режимы и авторитетные центры просвещенной исламской мысли.

В идеологическом плане необходимо поэтапное изменение существующих стереотипов, сформировавшихся в обществе под влиянием советской идеологии. На наш взгляд, необходимо разрабатывать программы по просвещению населения – в качестве профилактики идей религиозного экстремизма и стереотипов об исламе. В частности, следует разработать программу предметов по исламской культуре для школ и светских высших учебных заведений.

Одновременно необходимо принять Госстандарт по исламской теологии и провести унификацию учебных программ в ислам-

ских медресе.\* Религиозное мышление, таким образом, должно достичь такого уровня и качества, которые не только не позволят религии играть роль носителя конфликта, но также обеспечат ее конструктивное участие в созидательных и консолидирующих процессах в обществе.

Также назрела необходимость в последовательном развитии специальной журналистики, ориентированной на освещение религиозной сферы. Новая информационная политика будет направлена на гармонизацию отношений между светской и религиозной частями общества, при сохранении ими негласного «кодекса поведения».

Создание при поддержке Администрации Президента Кыргызстана такого общественного института, как постоянно действующий «Консультативный форум» между неофициальными религиозными лидерами, официальным духовенством и представителями светской власти, могло бы способствовать конструктивному диалогу между руководством страны и религиозными лидерами с целью обсуждения приоритетов сотрудничества, открытых вопросов и поиска путей преодоления возникающих проблем. Цель создания такого форума – вовлечение религиозного ресурса в активное сотрудничество со светской властью, урегулирование светско-исламских отношений для бесконфликтного сосуществования.

Немаловажно отметить, что новый формат отношений «государство – ислам» даст возможность при использовании

---

\* В Жогорку Кенеш Кыргызской Республики необходимо внести законопроект, предполагающий возможность получения выпускниками религиозных учебных заведений дипломов государственного образца. При этом ДУМ Кыргызской Республики с участием Министерства образования необходимо разработать «Концепцию развития исламского образования в Кыргызстане», предусматривающую шестиступенчатую модель: начальное, среднее, среднее специальное, высшее религиозное образование (институт) со сроком обучения 4–5 лет, светское высшее образование с исламским компонентом (университет) со сроком обучения 4 года (бакалавр) и 5 лет (специалист), послевузовское образование – магистратура, после чего разрешается защищать диссертации, писать учебную литературу, преподавать по ней (прим. авт.).



мощных административных ресурсов не только провести модернизацию официальных религиозных институтов, но и вывести исламское образование на академический уровень. Такой подход к решению кадровых проблем повлияет на образование мусульманской интеллигенции и поспособствует ее последующей интеграции в общественно-политическую жизнь страны на основе принятия неизменности светского характера власти.

Именно появление интеллектуальных лидеров ислама нового формата со светской составляющей будет являться залогом построения в Кыргызстане гармоничного общества и уменьшения разрыва между светской и религиозной частями общества, который наблюдается в соседних странах Центральной Азии.

Сегодня перед государством встает стратегическая задача – обеспечения безопасности конституционного строя с привлечением религиозного ресурса. Умеренный ислам как религиозная система ценностей в будущем может стать одной из главных основ укрепления кыргызской государственности. Умеренный политический ислам со светским характером может занять прогрессивные позиции и внести весомый вклад в развитие демократических институтов в Кыргызстане и укрепление национального государства в целом.

## Литература

1. *Амин С.* Ад-Да'ава аль-исламийя (Исламский призыв). – Каир, 1981. – С. 37.
2. *Абу Захра.* Назариатуль харб филь ислам (Теория войны в Исламе). – Каир, 1958. – С. 12.
3. Там же.
4. *Аль-Бадви А.* Мавакиф аль-муфаккирин мухаддисун аль-араб фи кадая ан-нахда исламийя фи аль-алам исламий аъан тарик аль авляма (Позиции современных арабских мыслителей по вопросам возрождения исламской культуры в свете глобализации) – Амман, 2004. – С. 58.
5. *Якан Ф.* Аль ислам, афкар, ва харакат, ва тагайюр. (Ислам: идеи, движения, перемены). – М., 1992. – С. 106.

6. *Абу Алиия Аш-шукри*. Назариятуль ислам хавля таъаруз нузум сиясия давляти хадиса ва исламия (Исламская теория о противоречии между политическими системами: современных государств и исламской). – Бейрут, 2005. – С. 91.

7. *Абдулла Ибрахим Зайдул Килани*. Аль Ислам ва сияса фи давляти ля диния (Ислам и политика в светском государстве). – Амман, 2001. – С. 61–62.

8. *Субхи Ас-Салих*. Нузум аль-исламия ас-сиясия ва ихтилафу филь манхадж (Исламские политические системы и разногласия в методологии). – Амман, 2002. – С. 43–44.

9. *Юлдашева Г.* Узбекистан: особенности и перспективы развития ислама в контексте глобальных в нем изменений // Центральная Азия и Кавказ: аналитические материалы, текущие события. Бюллетень № 4 (22) // Под ред. Эсенова М. – 2002.

10. Между тем, например, в Конституции Таджикистана, в ст. 8, вместо традиционного принципа тотального отделения религии от государства была установлена более умеренная норма «отделения религиозных организаций от государства». См.: Конституция (Основной закон) Республики Таджикистан. – Душанбе, 2003. – С. 32.

11. Конституция Кыргызской Республики. Ст. 8 (никакая религия не может быть признана в качестве государственной или обязательной).

12. Там же. (В Кыргызской Республике не допускается создание политических партий на религиозной основе, преследование религиозными организациями политических задач и целей, вмешательство религиозных организаций и служителей религиозных культов в деятельность государственных органов.)

## **ИСЛАМ В КЫРГЫЗСТАНЕ: СТАНОВЛЕНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ**

*Канатбек Мурзахалилов*

### **Ислам в Кыргызстане до 1980-х гг.**

Крушение коммунистической системы, обретение независимости странами постсоветского пространства, курс на демократические преобразования стали мощным толчком всестороннего профессионального развития, в том числе и для Кыргызстана.

Общеизвестно, что ислам в Кыргызстане имеет многовековую историю, процесс его распространения и установления был длительным и сложным, затянувшимся на несколько столетий. Распространению ислама среди кыргызов способствовали три фактора: наличие торгово-экономических связей кыргызского народа со странами мусульманского Востока, сходство кочевого скотоводческого быта, отсутствие соседства с развитыми христианскими странами. По определенным историческим причинам в республике преобладает умеренный ислам суннитского толка (ахли Суннат вал Жамаат, мазхаб Абу Ханифа), (шииты в республике представлены, в основном, азербайджанцами).

Присоединение Центральной Азии к России существенно изменило религиозную ситуацию; положение ислама во многом определялось отношением к нему российских властей, политика которых характеризовалась непостоянством. Массовое переселение русских и украинских крестьян привело к формированию на территории республики православной общины. Распространение православного христианства не вызывало никаких трений с местным населением или каких-либо конфликтов на религиозной почве.

Обстоятельства жизни складывались так, что все этносы, пришлые и коренные, вынуждены были адаптироваться друг к другу, к иным условиям и формам хозяйственно-культурной деятельности. Совместная жизнь приучила к толерантности, и принадлежность к различным религиям не становилась пре-

пятствием для взаимовыгодных контактов [1]. Примечателен и тот факт, что первым временным православным храмом в городе Каракол была кыргызская юрта, а затем – деревянная церковь, обшитая кыргызской кошмой.

Служители храмов и молитвенных домов вели миссионерскую деятельность, в основном, среди православного населения. Коренные жители соблюдали постулаты ислама [2].

Следует отметить, что в конце XIX – начале XX вв. на территории Российской империи находилось четыре муфтията – духовных управлений мусульман: Центральной Азии и Казахстана (центр – в Ташкенте), Северного Кавказа (в Махачкале), Закавказья (в Баку), Европейской части и Сибири (в Уфе). Муфтияты обычно включали несколько более мелких единиц управления – мухтасибатов. Такая структура позднее по наследству перешла и к СССР.

В советский период отношение к религии варьировалось от негативного до резко негативного. В первые годы советской власти религиозная активность духовенства в стране сохранялась. Однако, начиная с 1920-х гг., отношение государства к религии приняло воинствующий характер, начались разрушения и изъятия у религиозных общин культовых зданий, которые часто превращались в клубы или школы; сокращалась численность мусульманских общин. Одновременно с этим значительная часть знатоков мусульманской теологии подвергалась репрессиям, что привело к снижению уровня интеллектуального потенциала ислама, его способности к саморазвитию.

Закрытие мечетей, гонения на священнослужителей привели к полному упадку религиозного образования. Следует отметить, что на территории Центральной Азии, наряду с официально действующими религиозными учебными заведениями, многие верующие обучались в нелегальных медресе и худжирах (малые медресе при мечетях), а в религиозных зарубежных учебных заведениях обучались только единицы. Завоз религиозной литературы из-за рубежа, а также издание таковой были запрещены. Очень ограниченное количество людей могли совершить паломничество в Мекку – Хадж (Умра). Посещение республики по

вопросам религии иностранными гражданами было фактически невозможно. Кроме того, были введены некоторые ограничения на проведение религиозных праздников и обрядов.

Однако, несмотря на длительное атеистическое давление и репрессивные меры, население сохранило мусульманские обряды, продолжало отмечать религиозные праздники.

И в советские годы сохранились традиции уважительных отношений между исламом и православным христианством. Представители православного духовенства не только ссылались, но иногда и сами бежали в этот край, где репрессии были не такими жесткими, как в центральных областях. Местные мусульмане проявляли сочувствие к ссыльным, во многих случаях укрывали представителей православного духовенства от репрессий, даже рискуя собственной жизнью [3].

В годы Великой Отечественной войны наметилась тенденция к смягчению отношения государства к религии, об этом свидетельствует то, что в 1943 г. было образовано Духовное Управление мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ) со штаб-квартирой в Ташкенте. САДУМ, обретавшее все большее влияние, постепенно превратилось в наиболее авторитетное из четырех духовных управлений мусульман СССР.

С созданием САДУМ прочие духовные управления стали рассматриваться властями как второстепенные, представляющие периферию «советского ислама». Глава САДУМ пользовался большим авторитетом и среди мусульман за рубежом [4]. На протяжении почти 40 лет мусульманские общины Кыргызстана находились под юрисдикцией САДУМ. В ведении САДУМ функционировали два учебных заведения – духовное училище (медресе) «Мир Араб» в Бухаре (с 1945 г.) и Исламский институт в Ташкенте (с 1971 г.), которые до 1990 г. являлись единственными в бывшем СССР.

По данным советника Муфтия мусульман Кыргызстана Дуйшонбек ажы Отонбаева, по решению расширенного курултая САДУМ, состоявшегося 18 октября 1943 г., первыми Казы республики были назначены Шакир Кожо уулу Алимхан торо и Шабдан уулу Камал молдо. В период их работы в республике

были официально открыты около 30 соборных мечетей, в которых проводились пятничные жума – намазы. В последующем в должности казы республики работали: Жээнбеков Мусулманкул ажы (7 лет, после 11 лет обучения в Бухарском духовном училище «Мир Араб»; в системе исламского духовенства республики он проработал 45 лет); Абдуллажан ажы (больше года); Назарбек уулу Максат ажы (7 лет, выпускник Андижанского медресе), Парпиев Мусалы ажы (6 лет, закончив 11-летний курс Бухарского духовного училища «Мир Араб»); Орунбаев Темирбай ажы (около 5 лет, после 4-летнего обучения в Бухаре и 4-летнего обучения в Каире). Все они обладали глубокими знаниями исламской теологии и отличались прекрасной богословской эрудицией.

### **Становление ислама в Кыргызстане после 1980-х гг.**

С середины 80-х гг. XX в., с началом кардинальных изменений в существующей социалистической системе, началось оживление и «возрождение» конфессиональной жизни, что особенно проявлялось в «мусульманских» странах бывшего Союза; взгляды на религию претерпели значительные изменения.

В Кыргызстане, как и во всех республиках Центральной Азии, начался процесс суверенизации, в результате чего республиканский казыят отделился от САДУМ. Определение самостоятельности кыргызского казыята, реформирование структур управления в некоторой степени были обусловлены необходимостью решения основных вопросов, касающихся ислама в самой республике.

В постсоветское время главой мусульман Кыргызстана с 1987 по 1990 г. был Садыкжан ажы Камалов, депутат Верховного Совета Кыргызской Республики XII созыва в 1990–1995 гг. В последующем эту должность в 1990–1996 и 2000–2002 гг. занимал Кимсанбай ажы Абдурахманов, а с 1996 по 2000 г. Муфтием мусульман Кыргызстана был Абдусатар молдо Мажитов. С 2002 г. по настоящее время высшим исламским духовным лицом республики является Муратали ажы Жуманов.

Возрождение религиозно-культурных ценностей и традиций как части духовного наследия с первых лет независимости рес-

публики стало фактором государственной политики. Свобода вероисповедания, мировоззренческого выбора и выражения убеждений, конституционно закреплённая в Кыргызстане, согласно обязательствам перед международным сообществом и правовыми институтами, в полной мере соизмеряется с законодательством Кыргызстана и отвечает требованиям международных стандартов по свободе вероисповедания и убеждений. Доказательством этого служат показатели коренного изменения отношения государства к религии и религиозным организациям, в частности, новое правовое решение религиозного вопроса, закреплённое в законе «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях».

Веротерпимость, присущая народу Кыргызстана, религиозные обряды и культы ислама перешли не только в быт кыргызов и других народов Кыргызстана, став важной составной частью характера, культуры республики, но также получили признание и на государственном уровне. Все народы, проживающие в Кыргызстане, совместно отмечают мусульманские праздники «Орозо айт», «Курман айт».

Как отмечает Митрополит Бишкекский и Среднеазиатский Владимир, «...этот яркий расцвет, труд и радость несметного множества кыргызских последователей ислама – целая эпопея, честь запечатления которой принадлежит мусульманским наставникам кыргызского народа» [5]. В республике «опиум для народа» стал поистине основой формирования новых духовных ценностей. Реформирование Духовного Управления мусульман Средней Азии и Казахстана только усилило этот процесс. В результате, повсеместно началось строительство и реконструкции мечетей, медресе, сильно увеличилось число студентов, обучающихся в исламских учебных заведениях и в республике, и за рубежом, религиозной деятельностью начали заниматься миссионеры из мусульманских стран, стала поступать и выпускаться религиозная исламская литература.

Как и в других странах постсоветского пространства, мусульманское сообщество Кыргызстана стало получать материальную и другую благотворительную помощь из Турции, Египта,

Саудовской Аравии и других государств исламского мира для строительства культовых объектов.

Весной 1991 г. состоялся учредительный съезд представителей мусульман всех национальностей в рамках Исламского Центра республики, а в июне этого же года был создан духовный благотворительный центр «Туркестан», ставящий своей целью возрождение древней культуры народов Востока на основе религиозно-исламских и современных цивилизованных экономических отношений [6].

В 1993 г. произошли структурные изменения в системе религиозных учреждений ислама, был создан высший духовный руководящий орган Кыргызстана – Духовное управление Мусульман Кыргызстана, объединившее мусульман Кыргызстана, исламские религиозные организации, общества, духовные учебные заведения, мечети и другие структурные подразделения ислама, действующие на территории республики.

По требованию казыятов мусульман областей и большинства членов Совета Улемов, 26 декабря 1996 г. состоялся первый курултай мусульман Кыргызстана, являющийся высшим органом ДУМ Кыргызстана. На курултае впервые после обретения самостоятельности ДУМ при участии более 450 делегатов был утвержден Устав ДУМ, ставший основным правовым документом, регулирующим деятельность религиозных организаций ислама, Совета Улемов, а также Центральной контрольной комиссии. Получила правовой статус и должность руководителя мусульман Кыргызстана Азрети Муфтия, официально признанного высшим исламским духовным лицом республики; был избран Совет Улемов мусульман Кыргызстана, куда вошли 25 видных богословов республики и который стал верховным руководящим органом ДУМ в период между курултаями мусульман Кыргызстана.

### **Качественные, количественные и структурные внутриконфессиональные изменения**

Рост числа мусульманских общин и мечетей был одним из важных критериев исламского возрождения в республике, как и в



других странах бывшего Союза. Следует отметить, что до 1991 г. количество мечетей, официально действующих в республике, не превышало 39. В настоящее время мечетей в республике – 1649, причем наибольшее их количество (76,14%) приходится на юг страны, население которого, как известно, издревле считается более религиозным, в силу своего геополитического расположения и этнического состава, отличных от севера республики. С 1996 г. началось осуществление учетной регистрации: в 1998 г. в республике действовали 464 зарегистрированные мечети; в 1999 г. – 765; в 2001 г. – 924; в 2002 г. – 975; в 2003 г. – 1144; в 2004 г. – 1588; в 2005 г. – 1612; в 2006 г. – 1643, а к 1 июня 2007 г. – 1649. Во многих мечетях действуют так называемые «худжира» (малые медресе), в которых имамы обучают учениям ислама от 5 до 20 детей, а в отдельных случаях – и больше. Кроме того, обучением занимаются и отдельные лица на дому.

В начале 1990-х гг. многие здания социально-культурного назначения («красные уголки», клубы, чайханы или подсобные помещения), находящиеся на балансе местных государственных администраций, государственных учреждений и предприятий, не рассчитанные на проведение в них религиозных обрядов, были переданы под мечети без оформления юридических документов. Наблюдалось беспорядочное строительство культовых сооружений народным методом «ашар», т. е. без архитектурно-проектной документации, в нарушение положений Закона Кыргызской Республики «О градостроительстве и архитектуре».

Строительство и реконструкции исламских религиозных объектов, несомненно, сыграли важную роль в удовлетворении духовных потребностей общества. Однако, с другой стороны, этот процесс перестал учитывать реальные потребности в культовых объектах в местных сообществах. Имеется множество примеров, когда, вложив значительные финансовые и материальные средства в строительство мечетей, эти объекты остаются не только без духовного служителя, но и без прихожан. Особенно это проявляется в Чуйской и Иссыккульской областях республики.

Кроме того, в настоящее время в небольших населенных пунктах, в кварталах городов часто имеется по несколько мечетей.

Такие перемены разительны в селах, когда каждое поселение желает иметь собственную мечеть. К тому же, выявляется тенденция отправления религиозных обрядов по этническим признакам и культурным особенностям. Р. Рахимов в своем исследовании отмечает, что «[в] некоторых селах построено даже несколько мечетей, потому что теперь собственной мечетью хотят гордиться уже представители многих родов и племен. Соревнуясь между собой, они наскоро возводят красивые сооружения, но боюсь, что беспорядочное строительство мечетей станет объектом раздора и серьезных конфликтов между родами» [7].

Кроме того, анализ показывает, что санитарно-техническое, противопожарное состояние (отсутствуют системы вентиляции, противопожарные средства и оборудование, запасные аварийные выходы) фактически большинства действующих мечетей и медресе не отвечает требуемым нормам, большинство мечетей в зимнее время не отапливаются, в помещениях наблюдается сырость. Многие эксперты высказывают опасения и по поводу культовых объектов ислама, не зарегистрированных в соответствующих государственных органах; определенные силы, опираясь на временные трудности переходного периода, используют эти объекты, чтобы дать идеологическое обоснование своим незаконным действиям.

Эксперты и аналитики высказывают опасения по поводу еще одной важной укрепляющейся тенденции – сложившейся практики прямых денежных вливаний из-за рубежа в некоторые мечети и мусульманские общины для религиозной деятельности и строительства мечетей, что в определенной степени ставит местное духовенство в зависимость от зарубежных «инвесторов», а, следовательно, и верующих. При этом создаются условия для беспрепятственной пропаганды любых религиозных взглядов и идей среди местного населения, придерживающегося исторически сложившегося мазхаба. Данный фактор в последующем, вероятно, приведет к возникновению очагов религиозной напряженности и может выступить в качестве влиятельной силы, создающей угрозу обществу и государству, а в отдельных случаях он может осложнить общественно-религиозную ситуацию в нашей стране.

Настало время духовенству республики формировать свою концепцию развития ислама, отвечающего менталитету, традициям народа Кыргызстана, приспособленного к современным богословским взглядам. Предстоит детальное изучение взаимодействия различных религиозных школ (андижанской, наманганской, ферганской, худжентской и других) ислама с исламом Кыргызстана, а также их влияния на общую религиозную ситуацию в странах Центральноазиатского региона.

Приходит понимание того, что нужно проводить серьезные религиозоведческие исследования, искать другие приемлемые подходы к подготовке богословов, соответствующим образом реагировать на изменения в конфессиональном развитии ислама в центральноазиатских странах. Следовательно, изучение этого фактора требует глубокого системного анализа и концептуального подхода. Целесообразно отметить и некоторые факты изменения внутрiconфессиональной принадлежности отдельных верующих, вследствие чего традиционный ханафитский мазхаб уступает место некоторым радикальным течениям ислама.

### **Становление религиозного образования и проблемы, с которыми оно сталкивается**

Важным аспектом исламского возрождения в республике является становление и развитие системы религиозного образования. Следствием этого процесса стало повсеместное функционирование исламских институтов, медресе, возникновение малых медресе при мечетях; многие верующие стали выезжать для получения религиозного образования за рубеж.

Становление и развитие системы исламского образования – одна из актуальнейших задач, стоящих сегодня перед исламской конфессией в республике.

Если до начала демократических перемен в 1991 г. в республике не существовало ни одного учебного заведения исламского направления, то на данный момент обучение осуществляется исламским университетом, восемью институтами и пятидесятью медресе. Общее количество студентов, обучающихся в

религиозных исламских учебных заведениях, составляет более 2866 учащихся (университет, институт и медресе), из них на юге республики обучаются 1516 студентов, или 52,89%, на севере – 1350 студентов, или 47,11%.

В различных исламских зарубежных учебных заведениях, по данным Духовного управления мусульман Кыргызстана, обучаются 543 гражданина Кыргызстана. Подавляющее большинство выезжает в Арабскую Республику Египет (Исламский Университет «Аль-Азхар», г. Каир – 285 студентов), далее идут: Турция (76 студентов), Пакистан (54), Саудовская Аравия (76), Россия (20), Сирия (17), Кувейт (7), Иордания (3), Иран (3), ОАЭ (1), Ливия (1), а также Малайзия. Это – далеко не полные данные, поскольку известны случаи, когда желающие получить религиозное образование отправляются в зарубежные страны в частном порядке, без направления ДУМ Кыргызстана, нарушая существующие правила.

В 1990-х гг. исламское религиозное образование в республике включало в себя три ступени обучения:

- медресе при сельских или соборных мечетях (худжира), где обучающимся мусульманам давались элементарные сведения об исламе;

- отдельные медресе с определенным сроком обучения;

- исламские высшие учебные заведения.

Вместе с тем, как отмечает профессор Д. Малышева, следствием 70-летней изолированности советских мусульман от зарубежного исламского мира стал низкий уровень религиозного образования, слабое развитие религиозных институтов, утрата исламской правовой культуры и духовных корней [8].

В настоящее время не отработана система создания и лицензирования исламских учебных заведений, аттестация и выдача соответствующих документов. В учебных программах медресе и институтов почти нет разницы, в курсы обучения большинства учебных заведений входят только заучивание «Корана» и проведение культовых обрядов. Это объясняется, с одной стороны, отсутствием должного числа соответствующих специалистов, заинтересованных в разработке такого рода программ, а, с дру-

гой, – преобладает мнение, что самое главное для мусульманина – уметь правильно читать Коран, выполнять основные обряды, знать толкование общепринятых сур.

Нередко в медресе период обучения необоснованно продолжителен; узкая теологическая направленность мешает многим выпускникам найти работу и социально адаптироваться к потребностям гражданского общества. Остро стоит проблема интеграции этой категории молодых людей в гражданское общество, формирование их как социально активных личностей. Не решен вопрос о трудоустройстве выпускников республиканских исламских учебных заведений, а также выпускников из зарубежных стран.

Как показывает практика, вопрос о религиозном образовании не находит своего решения ни в одной из центральноазиатских республик. Он волнует как государственные структуры, так и духовенство региона. Главный вопрос заключается в том, как совместить светскость образования и отделение религии от государства с законодательной базой.

Вышеперечисленные проблемы настоятельно требуют расширения участия существующих исламских учебных заведений в выработке общей религиозно-образовательной стратегии. Есть необходимость в разработке государственного стандарта образования в религиозной сфере и оказании практической помощи ДУМ Кыргызстана в организации учебного процесса в исламских институтах и медресе.

Для решения существующих в религиозном обучении проблем нужно начать работу по разработке программы, в основе которой лежало бы исламское многоступенчатое обучение, практикуемое во многих мусульманских странах.

Аналитики Международной Группы по предотвращению кризисов (ICG) называют религиозное образование главной проблемой ислама в Кыргызстане [9]. С возрождением религии Кыргызстан, как и другие страны постсоветского пространства, столкнулся с проблемой острой нехватки квалифицированных кадров священнослужителей. Нередко под видом религиозного образования в ряде зарубежных центров происходит превраще-

ние верующей молодежи в радикально настроенных фанатиков, и, по некоторым данным СМИ, они могут даже пополнить ряды религиозных экстремистов.

Многие аналитики, эксперты, специалисты по религии отмечают, что большинство граждан страны, получивших исламское образование в зарубежных странах, вернулись обратно в республику не только со знаниями в области мусульманского богословия, но и привезли с собой религиозные убеждения и учения, не отвечающие местному менталитету и традициям. В результате, на сегодняшний день в силу привнесенных в республику знаний мусульманская община страны условно разделена на шесть групп: 1) выпускники университета «Аль-Азхар» (Египет); 2) последователи группы «Таблиги Джамат», проходившие обучение в Пакистане; 3) последователи отдельных имамов, религиозных авторитетов, которые четко не примыкают ни к какой группе; 4) выпускники медресе «Аль-Бухари» в Бухаре, получившие теологическое образование в советский период; 5) приверженцы так называемой «саудовской модели» мусульманской общины; 6) так называемая «турецкая» группа, выпускники единственного в стране теологического факультета, патронируемого турецким религиозным фондом «Дианет Вакфы».

Все это свидетельствует о проблемах, связанных с религиозным образованием, которые существуют во многих странах мира. В этом контексте нужны анализ состояния религиозного образования и его нормативно-правовой базы, а также изучение фактов противоправного внедрения религиозных объединений в государственные образовательные учреждения, исследование взаимоотношений органов государственной власти с религиозными организациями в сфере образования.

Совершенно очевидно, что религиозные организации не могут ограничить свои усилия одним лишь духовным образованием, если понимать под ним систему духовных школ: медресе, институты и другие. Чтобы поднять престиж религиозных учебных заведений, необходимо улучшить их оснащение, привлечь квалифицированных преподавателей, выдавать соответствующие дипломы и разрешить все другие вопросы, связанные с их

жизнедеятельностью. Ситуация с религиозным образованием еще раз доказывает, что настало время приступить к разработке проекта Закона «О религиозном образовании», который мог бы снять многие недоразумения в этом вопросе.

### **Деятельность исламских миссионеров**

Параллельно с возрождением культовых сооружений и религиозного образования в республике, активным распространением ислама среди населения начали заниматься миссионеры из мусульманских стран и государств Ближнего Востока. Так, с 1996 г. по сентябрь 2007 г. учетную регистрацию и перерегистрацию в государственном органе, занимающемся вопросами религии, прошли 316 исламских миссионеров, прибывших в Кыргызскую Республику с целью религиозной деятельности. Наибольшее количество исламских миссионеров приходится на Турцию, Египет, Саудовскую Аравию, Пакистан, Индию.

Большинство миссионеров занимаются преподавательской деятельностью в исламских учебных заведениях республики, где они обучают студентов азам арабского языка, основам шариата и проводят работу чисто теологического характера.

В настоящее время руководство ДУМ, учитывая стремление ряда иностранных граждан к нелегальной деятельности в качестве миссионеров, их вероучение, противоречащее устоям, обычаям, традициям проживающих в Кыргызстане мусульман, а также традиционному мазхабу, ограничило возможности для иностранных миссионеров, и их количество сведено к минимуму. На наш взгляд, действиям некоторых исламских миссионеров, пропагандирующих ислам односторонне, с деструктивных позиций, действительно необходимо давать принципиальную оценку и ограждать общество от их негативного влияния.

По данным А. Князева, в республике, начиная с 1990-х гг., нелегально работали эмиссары целого ряда религиозно-политических группировок: «Джамиат-уль-Ислами» и «Джамиат-уль-Улема» (Пакистан), «Даават-уль-иршат», «Сунни-Техриб» и «Хара Катур-ансар» («Армия освобождения») (неопределенной

принадлежности), «Ислами Джамиат-уль Туляба» (Афганистан, «Талибан») и другие [10].

По сведениям Международной группы по предотвращению кризисов, в Кыргызстане под влиянием студентов, учившихся за рубежом, появились разные исламские группы. Одна из наиболее заметных – так называемая группа «Таблих», состоящая из молодых мужчин, обучавшихся в медресе в Пакистане. Таблих проводит то, что они называют – «Даават» [11].

По утверждению Н. Альянзова, пакистанские религиозные организации занимаются успешной миссионерской деятельностью на территории всей Центральной Азии [12]. Главным является движение «таблих», основные духовные центры которого находятся в Пакистане и Индии. По мнению другого эксперта, Е. Новикова, экстремизм, спонсируемый из зарубежных центров, это угроза для всех стран Центральноазиатского региона. И Кыргызстан – не исключение [13].

Данное обстоятельство можно обозначить как фактор, усиливающий распространение идей религиозного экстремизма, возникший в результате слияния деструктивных направлений и течений в исламе с дааватистами. В этом плане тревогу вызывают проповеди дааватистов, т. е. не столько сам даават, а методы и формы, которыми проводится пропаганда ислама, хотя действует фатва ДУМ Кыргызстана о дааватистах и о порядке и условиях проведения даавата [14].

Отношение к дааватистам у населения неоднозначное. Абсолютное большинство негативно относится к их действиям и выступает с требованиями пресекать их деятельность. Основными причинами такого отношения является их внешний вид, призывы строго жить в рамках шариата, а также низкий уровень образования. В настоящее время их деятельность не представляет прямой опасности и проблем для общества, но для непрофессиональной части населения, особенно молодежи, женщин, она может стать началом фанатичного или радикально-ревностного отношения к религии и впоследствии, возможно, превратится в фактор, усиливающий распространение идей религиозного экстремизма.



Пропагандируемый в понимании дааватистов ислам вызывает негативное отношение верующих. Проводя свою работу среди населения, они зачастую дестабилизируют общественную обстановку. В своих проповедях они призывают не платить налоги государству, запрещают смотреть телевизор, а также заявляют, что женщины должны в обязательном порядке 5 раз в день совершать намаз, в случае же отказа истинно верующим предписано объявлять «талак» (развод). Детей же, по их мнению, необходимо отправлять учиться в мечети, а не в школы, и т. д.

При этом особое внимание дааватисты обращают на привлечение к агитационным мероприятиям молодежи, разъясняя, что каждый мусульманин обязан совершать «даават», а о тех, кто отказывается, распространяют негативные слухи, что особенно действенно в условиях сельской местности.

Такая ситуация в регионах республики создает благоприятные условия для активизации пропагандистской деятельности со стороны религиозно-экстремистской партии «Хизб-ут-Тахрир», для распространения экстремистской литературы и проведения пропагандистских мероприятий под предлогом совершения «даавата», а также для вербовки сторонников на территории республики.

### **Деятельность религиозно-экстремистских групп в Кыргызстане**

В Кыргызстане, как и в других странах Центральной Азии, нелегально существуют организации, использующие религию как инструмент для достижения своих целей. К религиозно-экстремистским группам, представляющим потенциальную угрозу безопасности в странах Центральной Азии, относятся «Исламское движение Узбекистана/Туркестана», «Хизб-ут-Тахрир», «Акрамия» и другие группировки, установившие тесную связь с движением «Талибан» и организацией «Аль-Каида» [15]. Не секрет, что эти террористические и экстремистские организации ставят перед собой целью создание «Халифата», а основной их задачей является пропаганда идей фундаментализма в местах

компактного проживания мусульман. К достижению этой цели они готовы идти не только мирным, но и вооруженным путем.

Особую озабоченность в Кыргызстане вызывает деятельность партии «Хизб-ут-Тахрир». Она считается экстремистской и находится вне закона во всех арабских государствах, а также в Германии, Турции, России, Таджикистане, Узбекистане, Кыргызстане, Казахстане и ряде других стран.

Как известно, во второй половине 1990-х гг. центральноазиатское отделение партии «Хизб-ут-Тахрир» развило в регионе весьма бурную деятельность, особенно в Ферганской долине, где оно нелегально распространяло листовки и брошюры своих теоретиков с переводами на русский, узбекский, таджикский и кыргызский языки [16].

Во многих мусульманских странах «Хизб-ут-Тахрир» является, в основном, периферийным движением, и его идеология обычно рассматривается большинством мусульман, придерживающихся основного течения, как неортодоксальная. Однако в Центральной Азии, где знания об исламе среди большинства населения сравнительно неглубокие, имеют общий характер, движению удастся относительно легко убеждать людей, особенно молодежь, в верности своих учений [17].

Поддерживая общую тенденцию усиления терроризма и экстремизма в мире, религиозно-экстремистская партия «Хизб-ут-Тахрир» с 1999 г. активизировала свои действия в Кыргызстане. Распространение идей, проповедуемых «Хизб-ут-Тахрир», нашло благодатную почву среди наиболее социально незащищенной части населения Карасууйского, Базаркурганского, Сузакского, Араванского, Узгенского, Ноокатского районов, городов Ош, Жалалабат, Кызылкия. Странники партии начали активную работу и в Чуйской, Иссыккульской областях, а также в г. Бишкеке, что говорит о начале нового этапа, нацеленного на дальнейшее распространение религиозно-экстремистских идей.

Активизация работы сторонников партии «Хизб-ут-Тахрир» в северных регионах республики, в частности, на столичных базарах и рынках, обусловлена тем, что они пытаются распространять свои идеи среди граждан республики, приехавших в

столицу в поисках работы со всего Кыргызстана. Люди этой категории привлекательны для «Хизб-ут-Тахрир» тем, что молодежь, приехавшая сюда, находится далеко от родительской опеки и от контроля со стороны старших членов семьи.

В последнее время на территориях вышеперечисленных областей и г. Бишкека в местах большого скопления граждан все чаще стали обнаруживаться листовки и другая экстремистская литература, а в отдельных населенных пунктах некоторые граждане открыто придерживаются идей партии «Хизб-ут-Тахрир» и стараются вовлечь в ее ряды новых членов из числа местных жителей [18].

Продолжая свою финансовую деятельность в сельских регионах, члены данной религиозно-экстремистской партии начинают активно действовать в малых и больших городах республики.

В настоящее время основная работа партии сфокусирована на идеологической работе с населением. Вербовка новых рекрутов в экстремистские организации, особенно среди молодых людей, по мнению авторов одного из исследований на данную тему [19], проводится с помощью литературы, проповедей и бесед в мечетях. В деятельность «Хизб-ут-Тахрир» все больше втягиваются женщины и молодежь; даже создаются женские секции партии. Это, в частности, подтверждают операции по обнаружению и ликвидации активных членов, запасов оружия, взрывчатки, экстремистской литературы «Хизб-ут-Тахрир», проведенные силовыми структурами Кыргызстана за последние полтора года в рамках специальных мероприятий по профилактике религиозного экстремизма.

Хотя «Хизб-ут-Тахрир» не признает демократические нормы, в том числе и выборы, тем не менее, в период парламентских (февраль-март 2005 г.) и президентских (июнь-июль 2005 г.) выборов в Кыргызстане наблюдалась особенная активизация деятельности последователей этой организации. Э. Жусупалиев, в частности, отметил, что до парламентских выборов партия «Хизб-ут-Тахрир» в Кыргызстане действовала по нормам своего Устава. В период предвыборной агитации местные ячейки партии вели переговоры с несколькими кандидатами

в депутаты. На президентских выборах «хизбутовцы» участвовали как в предвыборной агитации, так и в самом процессе голосования [20].

Эмиссарами «Хизб-ут-Тахрир» осуществляются попытки по вовлечению в ряды партии бизнесменов, депутатов различного уровня, представителей интеллигенции и студентов, по налаживанию контактов со средствами массовой информации (СМИ), неправительственными (НПО) и различными международными организациями. Это говорит о том, что «хизбуттахрировцы» пытаются внедрить своих членов практически во все общественные сферы.

Очевидно, что столь активная деятельность «Хизб-ут-Тахрир» имеет под собой мощную финансовую подпитку, в ином случае столь масштабные мероприятия были бы просто невозможны. К сожалению, пока не удастся выявить и устранить канал поступления финансовых средств, которые обеспечивают деятельность «Хизб-ут-Тахрир» в Кыргызстане.

В отличие от приверженцев традиционного ислама и других конфессий в Кыргызстане, последователи вышеуказанных радикальных групп используют религию, в первую очередь, в качестве политической идеологии. Для них ислам является средством отстранения от власти светского правительства и создания в Кыргызстане (и соседних с ним странах) собственного исламского государства. Их деятельность в определенной степени дестабилизирует ситуацию в стране, может осложнить отношения между соседними государствами и представляет реальную опасность для успешного социально-экономического развития нашей республики, да и самой кыргызской государственности.

## **Выводы**

В сложившейся ситуации усилия, направленные на поддержание стабильности в обществе, межконфессионального согласия и терпимости, на наш взгляд, являются одной из важнейших задач. Выполнение этой задачи возможно лишь в том случае, если

ДУМ удастся во взаимодействии с государственными органами предложить собственную альтернативу радикальным взглядам мусульманских фундаменталистов, организовать идеологическое противодействие идеям экстремистских групп, а также убедить верующих в недопустимости использования ислама в политических целях в условиях исторически сложившегося в Кыргызстане поликонфессионального общества.

Для этого необходимо регулярно на местах проводить разъяснительную работу по недопущению религиозного экстремизма и фанатизма среди населения, особенно молодежи и активных верующих женщин, с участием авторитетных богословов, выпускников общепризнанных высших религиозных учебных заведений.

Следует совместно с заинтересованными сторонами продолжать работу по разработке и реализации международных проектов и программ, направленных на предупреждение конфликтов на межконфессиональной и внутриконфессиональной основе, на развитие терпимости между последователями различных религий и достижение межрелигиозной толерантности.

Для профилактики и противодействия экстремистским группам на нынешнем этапе особенно важными и значимыми являются вопросы и проблемы взаимодействия и интеграции заинтересованных ведомств стран Центральной Азии, а также внесения кардинальных изменений и дополнений в существующую практику коллективной безопасности, систему регулирования государственно-конфессиональных отношений. Как уже отмечалось нами [21], в будущем нельзя исключать возможность дестабилизации в религиозной среде – вследствие отсутствия взаимосвязей и нарастания противоречий между различными деструктивными течениями и группами как мусульманского, так и христианского направления.

Однако, в целом современное состояние государственно-конфессиональных отношений в республике не вызывает серьезных опасений. На наш взгляд, государству необходимо уделять этой сфере еще больше внимания и усилить свое влияние на процессы, происходящие в религиозной сфере.

## Литература

1. *Ярков А.* Очерк истории религий в Кыргызстане. – Бишкек, 2002. – 96 с.
2. *Бедельбаев А.* Из истории деятельности европейских миссионеров на севере Кыргызстана в XIX – нач. XX вв. // *Материалы международной конференции «Буддизм и христианство в культурном наследии Центральной Азии».* – Бишкек, 2002.
3. См.: *Александров Д.А., Крылов А.Б.* Особенности религиозной ситуации в Кыргызстане // *Материалы международной научно-практической конференции «Ислам в истории Кыргызской государственности».* – Бишкек, 2003. – С. 13–17.
4. См.: *Малашенко А.* Исламское возрождение в современной России // *Моск. Центр Карнеги.* – М., 1998. – 222 с.
5. *Митрополит Бишкекский и Среднеазиатский Владимир.* Земля потомков патриарха тюрка. – М.: Издательство Московской Патриархии, 2002. – 352 с.
6. *Малтабаров Б.А.* Ислам как религия монотеистического кредо // *Материалы международной научно-практической конференции «Ислам в истории Кыргызской государственности».* – Бишкек, 2003. – С. 17–27.
7. *Рахимов Р.* Верую! // *Аргументы и факты.* Кыргызстан. – 2001. – №1.
8. *Мальшева Д. Б.* Постсоветский Восток в поисках религиозной идентичности // *Независимая газета. Религии.* – 2002, 18 сентября.
9. *Центральная Азия: Ислам и государство // ICG, Доклад по Азии.* – № 59. – Ош/Брюссель, 2003. – 10 июля.
10. *Князев А.* Афганский фактор для Центральной Азии // *Афганский конфликт и радикальный ислам в Центральной Азии. Сборник документов и материалов.* – Бишкек: Илим, 2001.
11. ICG. – Цит. раб.
12. *Альниязов Н.* Факторы, влияющие на развитие ислама в Казахстане // <http://www.kazanfed.ru>
13. *Новиков Е.* База Ганси в Кыргызстане Штатам не нужна / *Вечерний Бишкек.* – 2005, 10 ноября.
14. *Мамаюсунов О. Ш.* Вопросы (проблемы) религии на переходном периоде. – Бишкек, 2003. – 353 с.
15. *Щукин И.* Распространение экстремистских организаций в Средней Азии угрожает стабильности и без того проблемного региона // *Независимая газета. Религии.* – 2004, 16 июня.
16. *Ботобеков У.* Внедрение идей партии «Хизб ат-Тахрир ал-ислами» на юге Киргизии // *Ислам на постсоветском пространстве.* – М., 2001. – С. 129–153; *Бабаджанов Б.* О деятельности «Хизб ат-Тахрир ал-ислами» в Узбекистане // *Там же.* С. 153–170.
17. *Мамаюсунов О. Ш., Мурзахалилов К. .К., Маматалиев К. К. и др.* Ислам в Кыргызстане: тенденции развития. – Бишкек, 2004. – 350 с.
18. *Мурзахалилов К. К., Маматалиев К. К., Мамаюсунов О. Ш.* Ислам в условиях демократического развития Кыргызстана: сравнительный анализ // *Центральная Азия и Кавказ.* – 2005. – №3 (39). – С. 65–77.
19. *Панфилова В., Тодуа З.* «Халифат идет!» Исламисты наступают на Центральную Азию // *Независимая газета. Религии.* – 2005. – № 15 (168).
20. *Жусупалиев Э.* Партия «Хизб-ут-Тахрир» активно участвовала в выборах в Киргизии // *Фергана.Ру.* – 2005, 19 июля // <http://news.ferghana.ru>
21. *Мурзахалилов К., Маматалиев К. К.* Религия // *«Центральная Евразия-2005. Аналитический ежегодник».* – Швеция, 2006. – С. 247–252.

## **РАЗВИТИЕ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА В ТАДЖИКИСТАНЕ**

*Ибрагим Усмонов*

Для того, чтобы понять суть современного общества в Таджикистане, недостаточно тех терминов и понятий, которые используются в официальных документах, например, таких, как «демократическое общество», «гражданское общество», «светское государство» и т. п. Признаки и элементы, свойственные таким обществам, более или менее присущи и Таджикистану, однако они отражают суть нашего общества лишь поверхностно, т. е. *de jure*. Может быть, в терминологическом понимании они и отражают суть нашего общества, но в действительности существует ряд факторов, без учета которых выявить его основной смысл нельзя.

Чтобы полностью охарактеризовать современный Таджикистан, мы должны учесть нижеперечисленные факторы. Таджикистан до 1992 г. являлся частью советского общества, социалистического мировоззрения: население воспитывалось в духе социалистических ценностей. Однако сегодня республика развивается в условиях рыночной экономики. Некоторые элементы новых отношений насаждены поверхностно, искусственно, на базе политической и идеологической шумихи, и не всегда совпадают с той моралью, которая свойственна народу. Это значит, что в обществе ещё сохраняются старые ценности, а новые хотя и внедряются, но пока еще старшим поколением не воспринимаются, а именно мнение старшего поколения в условиях Таджикистана в большинстве случаев и является решающим. В результате, новые внедряемые элементы не могут полностью заменить старые.

Таджикское общество долгое время находилось в условиях атеистической пропаганды, в атеистическом мире. Это мировоззрение оставило свой отпечаток в сознании старшего поколения

и все еще отражается, прежде всего, в социальных взаимоотношениях и на бытовом уровне. В результате сосуществования старых и новых ценностей общество оказалось разделено. Это наблюдается, например, в существовании двух противоположных мнений о светском характере государства: часть населения понимает светскость как продолжение государственного атеизма, а другая часть оценивает ее как торжество религии и дозволенность всего религиозного, что было запрещено в советское время. Это обстоятельство может стать предметом споров на разных уровнях.

Светское государственное устройство и светский образ жизни в условиях Таджикистана не должны восприниматься как атеистические, нерелигиозные или антиисламистские. Суть светскости заключается в построении общества, признающего сосуществование всех образов жизни, включая религиозный, соответствующим нормам Конституции республики.

Современное общество Таджикистана – это общество, прошедшее идеологическую, однопартийную систему и теперь стремящееся установить плюрализм мнений. Однако в новых условиях все еще сохраняются старые мнения об идеологии, партийности и т. п. Для этого общества характерны следующие черты:

1. В нем преобладает дехканское мышление: городской образ жизни, который начал устанавливаться в последние десятилетия существования советской власти, опять отошел на задний план.

2. Основная рабочая сила едет на заработки в другие страны, главным образом в Россию. Семьи трудовых мигрантов живут благодаря их заработкам. Сами же трудовые мигранты месяцами, а иногда и годами остаются на чужбине, а их дети – без присмотра. При этом молодежь, находящаяся за границей, попадает под влияние различных идей ислама, иногда и под влияние экстремизма.

3. В современном обществе Таджикистана в последние двадцать лет школу заменяют рынок и улица, потому что дети, чтобы прокормить себя и помочь родителям, бросают учебу.



4. Учеба в религиозных школах получает приоритет над современными школами; как известно, все запрещенное и новое привлекательно.

5. В настоящее время существует больше мечетей, чем средних школ, и по всей территории страны, прежде всего в сёлах, мечети остаются практически единственными учреждениями культуры, так как практически бездействуют клубы, кинотеатры, библиотеки. Правительство, которое не в состоянии восполнить этот пробел, стихийно нападает на культовые институты.

6. В современном обществе Таджикистана исламские ценности рассматриваются как часть общенациональных ценностей, и стремление к овладению и использованию исламских ценностей поощряется. Каждая из сторон – и светская, и исламская – хочет использовать эти ценности в своих интересах.

7. Это общество прошло войну, и послевоенный строй укрепляется единовластием. Боязнь возвращения к войне делает общество иногда слишком осторожным.

8. Таджикское общество является единственным из соседних обществ, которое и исламские ценности, и политический ислам признает легитимными. Соседние с Таджикистаном государства имеют различные виды общественного строя: исламский – в Иране и Афганистане; антирелигиозный – в Узбекистане; выступающий против политического ислама – в Казахстане; вседозволенность – в Кыргызстане.

Итак, все эти черты характеризуют современное таджикское общество.

Несмотря на то, что современное таджикское общество называется гражданским, а его образ жизни – светским, на самом деле, развитие Таджикистана в XXI в. свидетельствует о появлении и укреплении сильного государственного аппарата, стремящегося взять под свой контроль все более или менее существенные общественные и политические события. Государство, будучи светским, стремится оказывать влияние на религиозную сферу. В частности, Президент Республики Таджикистан во время своей встречи с общественностью по случаю обсуждения Проекта закона об обрядах, 24 мая 2007 г., заявил, что и по вопросам ре-

лигии неплохо было бы работать совместно. С другой стороны, элементы религиозных канонов наравне с общими исламскими традициями становятся нормами поведения не только народных масс, но и государственных чиновников.

Основной задачей для современного таджикского общества является обеспечение и укрепление национального согласия. Эта цель должна способствовать свободному развитию всех общественных сил, государственных и негосударственных институтов, демократических, религиозных, атеистических и иных мировоззрений. Поэтому в 2003 г. участники неформального светско-исламского диалога пришли к выводу, что «гармоничность соотношения государства и религии является важной предпосылкой для сохранения национального согласия, политической и нравственной целостности молодого таджикского государства, а также стабильности его дальнейшего формирования. Тем самым она также является важной предпосылкой для предотвращения возникновения экстремизма» [1].

Гармоничность отношений государственной власти и религии можно обеспечить на основе конституции, заявляющей о светском характере общества и государства: «...религиозные организации отделены от государства» [2], а не религия отделяется от государства. Государство, решая вопрос об отделении государственных институтов от религиозных организаций, должно учитывать, что среди сторонников светского образа жизни есть люди, считающие, что сотрудничество с религиозными деятелями и уважение исламских ценностей способствуют укреплению основ развития общества. В свою очередь, и среди лидеров религиозного движения, особенно тех, для которых политическое противостояние и гражданская война стали уроком, немало лиц, убедившихся в том, что с властью необходимо сосуществовать и сотрудничать. Это – важный стимул для создания истинно гражданского общества, в котором традиционные ценности присутствуют рядом с новыми, общечеловеческими ценностями. Только в таких условиях можно предотвратить радикализм, который мог бы проявиться с той или другой стороны.

Только в гражданском обществе будут созданы и необходимые предпосылки для обеспечения свободы исповедования религии для всех, нуждающихся и стремящихся к этому. Тем самым личное дело каждого становится вопросом общественной важности. Разумеется, существует мнение, что обеспечение свободы совести не ограничивается свободой каждого на исповедь, и необходимо признать и право религии вмешиваться в государственные дела, но это уже вопрос политики, а не религии.

Для осуществления этой цели важным шагом является уважение и соблюдение в обществе исламских ценностей. Как известно, эти ценности состоят из сунны, исламской культуры, философии, святых книг и сказаний (хадис), морали, определенного поведения и действий, определенных в святой книге – Коране. Исламские ценности и традиции включают в себя веру в Бога, веру в то, что Коран ниспослан с неба, веру в судный день (Рас-тохез), в существование ангелов, а также молитву (намаз), пост, закот (добровольное пожертвование), паломничество (хадж).

Исламские ценности, помимо истинно религиозных, также включают в себя и общечеловеческие ценности, такие, как уважение родителей, великих личностей, Родины, нации, традиций народа. Эти ценности воспитывают людей в духе взаимопонимания и взаимного прощения. Они учат, как помогать нуждающимся, как любить и уважать окружающих, готовят к поддержке сирот и брошенных. В частности, Коран ставит следующую задачу:

«И повелел твой Бог  
Чтоб поклонились вы Единому Ему,  
И чтоб родителям своим благодляли.  
А если кто-нибудь из них иль оба  
Достигнут старости в твой век,  
Не говори (презрительное) «Пфи»  
И не кричи на них,  
А речь веди пристойно с ними  
По милосердию (и кротости души)  
И говори: Господь, пошли им милость  
Подобно той, с которою меня – младенца –

Они взрастили (с колыбели).  
Дай ближнему все должное ему  
И бедняку, и путнику (дай кров и пищу).  
Не приближайтесь к блюду вы,  
Ведь это – срам и путь к дурному.  
Не приближайтесь вы к имуществу сирот,  
Иначе, как его улучшить  
Пока он не достигнет зрелых лет.  
И будьте верны обязательствам своим –  
Ведь с вас об этих обязательно и спросят.  
И будьте верны в мере вы тогда,  
Когда вам надлежит отмерить  
И вес давайте на весах, которые не лгут  
В конечном счете, это – праведней и лучше.  
И не ходи ты горделиво по земле –  
Тебе ее не разверзти на части  
И гор по росту не достичь [3].

Ислам учит состраданию, терпимости и возвышает достоинства человека как наивысшего творения Аллаха. Ислам против разногласий. В частности, Коран призывает: «Держитесь за вервь Аллаха все, и не разделяйтесь, и помните милость Аллаха к вам, когда вы были врагами, а Он сблизил ваши сердца, и вы стали по Его милости братьями. Вы были на краю пропасти огня, и Он спас вас оттуда. Так, разъясняет вам Аллах Свои знамения – может вы пойдете прямым путем!» [4]. Об этом говорит Пророк, когда напоминает «...нет веры лучше, чем скромность и терпение, стремление к смирению, честь знания, сила воздержанности, и нет надежнее поддержки, чем совещание».

Исламские ценности в условиях современного таджикского общества можно разделить на три группы. К первой относятся ценности, которые слились с таджикскими национальными традициями, и, независимо от нас, они присутствуют в нашей жизни. К ним относятся: духовное состояние людей – признание Аллаха, Корана как божественной книги, воскресения после смерти, а также и мусульманские обряды, такие как хатна, никох,

соблюдение траурных обрядов, рамазан, молитва. Для них не нужно особое усердие.

Не следует создавать препятствий, если общество хочет жить в соответствии с этими ценностями. Всегда необходимо исходить из того, что именно это и есть свобода совести, важный показатель политических свобод каждого.

Даже если таджик считает себя неверующим, тем не менее, он придерживается многих мусульманских обрядов, а значит, и вышеперечисленных ценностей. Все таджики совершали обрезание своим сыновьям в малолетнем возрасте. Если этот обряд не был совершен по какой-либо причине, например, в детских домах, если мужчина хочет жениться на мусульманке, обрезание совершается в зрелом возрасте. Все таджики женятся после совершения брака по шариату, а развод становится действительным после объявления развода по шариату.

Таким образом, хотя в обществе действуют светские (ранее – советские) законы, тем не менее, при создании семьи главными являются каноны шариата. Если муж в отношении своей жены произносил слово «талок», т. е. «развод», то семья по закону шариата считалась распавшейся. Дальнейшая совместная жизнь супругов считалась незаконной и, как результат, дети, родившиеся у родителей после «талока» или до совершения шариатского брака, считались «хароми» – «нечистыми», т. е. незаконными. В условиях современного таджикского общества такой приговор также является высшим и ставит людей вне общества. Таким образом, мусульманские традиции по-прежнему сильны и носят характер неписаных законов, которые общество стремится не нарушать.

Ко второй группе можно отнести те ценности, осуществление которых связано с политическими мотивами. В документе «Меры по укреплению доверия», подготовленном неформальной рабочей группой, эти ценности разделены на две категории: легко- и труднорешаемые вопросы. В частности, в число легкорешаемых вопросов включены задачи, в отношении которых в таджикском обществе уже сделаны первые шаги. Приведем их перечень: «... максимальное использование потенциала религии в интересах

национального согласия, укрепления национального государства, духовного и нравственного воспитания»; повышение статуса государственного органа, работающего с учреждениями религии; «... уважение со стороны государственных органов и учреждений исламских ценностей как составной части национальной культуры»; реформирование религиозного образования и повышение научного уровня и статуса религиозных вузов» [5].

В Таджикистане появились тенденции, которые способствуют осуществлению этих задач. В частности, религиозные праздники «Рамазан» и «Курбан» объявлены государственными, и правительство выступает с официальными поздравлениями. Совершение хаджа стало нормой для современного общества Таджикистана, и ежегодно до пяти тысяч паломников едут в Мекку. Руководство республики и регионов участвуют в публичных молитвах в дни мусульманских праздников. В программы средних общеобразовательных школ включены предметы, целью которых является изучение основ религии; Высшее духовное медресе Таджикистана включено в число официальных государственных вузов, принято решение о создании при Академии Наук Таджикистана института исламоведения; в некоторых общественных местах сооружены комнаты для молитв.

К третьей группе относятся ценности, которые составляют часть шариата, но их осуществление рассматривается общественностью, особенно секуляристами, как шаг назад от современной морали, от светского образа жизни, и как несовместимые с существующей Конституцией, закрепляющей светский характер государства, который общество не может изменить даже путем проведения референдума.

Такие вопросы, как многоженство, молитва женщин в мечетях, ношение хиджаба в государственных учреждениях и учебных заведениях в условиях нынешнего строя Таджикистана являются сложными, и их отстаивание может привести к повседневным спорам и даже непредвиденным обстоятельствам. Например, вопросы хиджаба и молитвы женщин в мечетях долгое время стояли на повестке дня прессы. Еще один спорный вопрос касается деятельности немусульманских культовых учреждений,

которой активно препятствуют представители радикального ислама, обосновывая свою позицию малочисленностью прихожан таких учреждений.

Современное таджикское общество в своей деятельности исходит из того, что ислам превратился в национальное чувство, стал частью культуры всего народа, важной частью его истории. Учения и содержание Корана стали основой таджикской классической литературы, в частности, творчества таких знаменитостей, как Джалолиддин Руми, Шайх Аттотр, Хафиз, Джами, Бедил, на которых воспитывалась и воспитывается молодёжь Таджикистана.

Таджикская классическая литература создала свойственный таджикам образ ислама – как религии, мораль которой совпадает с таджикской национальной моралью. Во многом литература способствовала появлению народного облика ислама. В повседневной жизни ислам выступает как определяющий режим национальной культуры. Вопросы общественного поведения человека, создания семьи, взаимоотношения детей и родителей во многом определяются исходя из ценностей ислама.

Ислам в течение 1300 лет присутствовал в управлении государством, его каноны были определяющими, и сегодня он также накладывает отпечаток на все государственные дела. Это, главным образом, отражается во взаимоотношениях представителей власти между собой, с одной стороны, и власти и народа – с другой. Ислам является религией абсолютного большинства населения республики, составной частью каждого таджика, и отделять человека от самого себя невозможно и преступно.

Национальное государство – это все общество, и оно отражает все, присущее народу, все национальные традиции, а значит, и исламские. Власть должна способствовать реализации всех этих ценностей, однако необходимо понимать особенности национальных традиций, учитывать современные условия развития общества и взаимосвязь культур. Некоторые каноны ислама должны быть приспособлены к современному образу жизни, свободе и равноправию, т. е. они не должны входить в конфликт с другими ценностями современного общества.

Например, следует исходить из того, насколько такие ценности ислама, как хиджаб, молитва женщин в мечетях, многоженство, отношение к неверующим и т. п. совместимы со светским характером государства и условиями гражданского общества. С другой стороны, при уважительном отношении к исламу он способствует совершенствованию гражданского общества, становится «союзником» в развитии национального государства.

Основой для такой консолидации общества и сосуществования национального и исламского является общность характера национальных ценностей, традиций, гражданских и национальных позиций, этнокультурных ценностей, психологии, языка. Как для национального общества, так и для ислама важными являются ответственность за судьбу нации, всего народа, национального государства, обеспечение национальной безопасности и социально-экономического развития, поддержка демократических процессов, соблюдение прав граждан, сохранение и повышение уровня культуры и образования. Эти ценности создают условия для взаимопонимания сторон и общую основу для режима общественного спокойствия, предотвращения радикализации ислама – в общем и политического ислама – в частности.

В гражданском обществе религия выполняет следующие функции: мировоззренческую, идеологическую, регулятивную, интегрирующую, консолидирующую, культуротворческую, духовно-нравственную и т. п. Все эти задачи важны и необходимы, они выполнимы лишь в условиях, когда стороны действуют открыто, доверяя друг другу. Общество должно исходить из того, что религия, не носящая политического характера, не направлена против других верований и взглядов.

Таким образом, большое внимание необходимо уделять развитию и укреплению принципов традиционного, народного ислама, развивать такие его институты, как мечети, совершение намаза, соблюдение обрядов и праздников. В этих условиях необходимо также проведение доверительных работ со стороны культовых служащих, в частности, потому, что некоторые исламские партии, например «Хизб-ут-Тахрир», не получив



разрешения на регистрацию, начинали работать, прикрываясь институтами традиционного ислама, такими, как хатибы, мактабдоры и т. п.

Практика Таджикистана показывает, и это отражено в вышеупомянутых «Мерах по укреплению доверия», что для обеспечения искреннего сотрудничества и мирного сосуществования необходимо соблюдать ряд принципов:

- доверие является самым важным и первостепенным условием сотрудничества;

- взаимоуважение также лежит в основе любого сотрудничества;

- взаимное признание, т. е. стороны должны признавать друг друга в качестве равноправных партнеров; не должно быть первостепенной или второстепенной сторон, а также необходимо соблюдать нормы, которые являются важными для другой стороны;

- конструктивность и взаимопомощь: необходимо решать проблемы друг друга, помогать друг другу и не создавать искусственных препятствий;

- терпимость – основной показатель совместимости лиц, жизненные принципы которых сильно отличаются друг от друга;

- поиск специфических путей решения проблем: вместо того, чтобы усложнять жизнь друг другу, необходимо искать выход и в условиях, когда кажется, что его нет;

- определение общих ценностей, т. е. имеющих общечеловеческое, национальное, региональное, а иногда даже и бытовое значение. Их очень много, и необходимо общими усилиями взяться за их реализацию.

Отсюда, можно сделать вывод, что определение общих интересов и сближение целей и задач – это самый близкий путь к сердцам друг друга, а поэтому необходимо:

- ставить национальные интересы выше всего частного, идейного и на этой основе способствовать укреплению государственности;

- уважать и придерживаться существующих законов, решать все вопросы в соответствии с законами. Ничто не должно трактоваться выше закона;

– быть искренними в сотрудничестве, не обманывать друг друга; цели, задачи и политика сторон должны быть прозрачными;

– придерживаться взаимно принятых обязательств, не забывать, что нарушение договоренностей одной из сторон зарождает аналогичный подход другой стороны;

– отказаться от политических обвинений и возникающих противоречий, решать разногласия политическими методами, а не силовыми;

– исключить принятие радикальных мер с обеих сторон при решении спорных вопросов;

– продолжать конструктивный и непрерывный диалог.

Приведенные принципы сосуществования требуют особого уважения, точного соблюдения со стороны всех общественных институтов, организаций и граждан. Тем не менее, среди этих принципов имеется ряд важнейших, которым официальные институты должны уделять особое внимание.

Во-первых, это терпимость: все государственные институты и властные структуры должны относиться к существованию и деятельности религиозных организаций терпеливо и уважительно. Это связано с тем, что большая часть населения относится к верующим, и ещё большее количество считают себя мусульманами, хотя в повседневной практике не придерживаются или мало придерживаются религиозных канонов.

Терпимость необходима и по тактическим соображениям. Когда никто не препятствует получению разрешения на деятельность мечетей, медресе, школ и других религиозных организаций, когда на их работе не акцентируют особого внимания и – самое главное – не создают препятствий для ее осуществления, эти организации превращаются в обычные учреждения культа, и их трудно политизировать. В наших условиях это очень важно, так как культовые организации в годы советской власти были почти полностью запрещены, однако сегодня – по сути, в переходный период – отношение к ним всегда находится в поле зрения политических деятелей и может стать предметом политической борьбы.

Разрешение деятельности таких организаций не означает вседозволенности. Напротив, она должна регулироваться законом,

а значит, иметь законную основу. В Таджикистане существует практика, когда общественные и неправительственные организации помогают мечетям в подготовке документации.

Второй вопрос, которым должны заниматься институты власти – это сотрудничество с религиозными организациями. По сути, это – высшая стадия работы государственных органов с религиозными организациями, заключающаяся в обеспечении прав граждан в целом и, в частности, прав на создание ими организаций в соответствии с законом. Государству необходимо иметь четкую политику взаимодействия с этими учреждениями. Проблема сотрудничества с институтами ислама в повседневной работе является актуальной и важной – в связи с целым рядом важнейших свойств ислама, вытекающих из его ценностей, его историко-культурных и социально-бытовых особенностей.

Представители традиционного ислама играют весьма важную роль на первой ступени власти – джамоатах. В условиях сел и малых городов, где проживает большая часть населения республики, практически во всех заметных бытовых мероприятиях муллы играют важную роль. В обрядах же они являются главными действующими лицами. Рождение ребенка, обрезание, женитьба детей, похороны – важнейшие жизненные события проходят только с участием мулл. Сегодня даже врачи отправляют неизлечимых больных к муллам.

В Таджикистане даже в таких далеко не религиозных праздниках, как «Навруз», а также и во всех предвыборных кампаниях, в первую очередь, обращаются к муллам. Это делает слово муллы весомым, и народ к нему прислушивается. Народ всегда помнит, что, когда дома плохо, когда трудно или печально, первым заходит мулла, а не представители властных структур.

В вопросе сотрудничества и сосуществования немаловажное значение приобретает соответствие религиозного мышления уровню развития общественной жизни. В этой связи, мы должны учесть три важных момента. Во-первых, таджикское общество и по Конституции, и по своей натуре является светским. Во-вторых, граждане старше 35 лет получили независимое от религии образование, основанное, с одной стороны, на атеистическом

мировоззрения, а, с другой стороны, опирающееся на современную цивилизацию. И, в-третьих, в современных условиях под влиянием новых социальных отношений ощущается сильное стремление к изучению основ религиозных учений.

Во всех пятничных мечетях и в некоторых пятикратных мечетях работают официальные или неофициальные школы. Совершение намаза в мечетях и для несовершеннолетних стало реальностью. Теперь это действительность не только сел, но и жителей столицы.

Сейчас в таджикском обществе существует несколько направлений исламских вероучений, и их позиции в отношении к светской власти не идентичны. В таких условиях важным является народный, традиционный ислам, в котором больше сохраняются исламские ценности, и при этом он не политизирован. Традиционный ислам не имеет ничего против светского образа жизни. Его главные цели – обеспечение уважительного отношения к мусульманским традициям и соблюдение принципа свободы совести.

В «Мерах по укреплению доверия» рекомендуется «...создать при Президенте Республики Таджикистан консультативный форум, который бы способствовал устойчивости диалога между представителями государства и представителями духовенства, религиозных партий и организаций с целью обсуждения приоритетов сотрудничества, открытых вопросов и путей преодоления недоразумений. Важная цель данного подхода видится в создании атмосферы доверия, гармоничности и культуры конструктивного обмена, сотрудничества и сосуществования, предотвращении политической и религиозной радикализации» [6].

Было бы желательно, чтобы такой консультативный форум также открыл бы свои отделения в регионах. Это необходимо для объединения представителей всех народностей, исповедующих различные религии, людей светского мировоззрения, от которых зависит практическое воплощение идей мирного сосуществования и сотрудничества. Именно взаимопонимание должно быть основой развития современного таджикского общества.

Наверное, именно достижение взаимопонимания и является самым решающим шагом на пути к мирному сосуществованию культур, для создания благоприятных условий для развития всего таджикского общества.

Если общество не уделяет должного внимания исламским ценностям, если эти ценности не находят должного места в гражданском обществе, если ценности, определяющие достоинства человека, не становятся главенствующими в культуре общения, если отдельные исламские ценности противопоставляются современным, общепризнанным, то никакое демократическое и светское общество на практике не состоится, так как могут возникнуть сомнения в его легитимности и стабильности.

Этот вывод важен и актуален не только для Таджикистана, но и для всего мирового сообщества. Причиной является действительное положение религии в современном обществе: для огромной территории – Ирана, Ирака, Средней Азии, Афганистана и Кавказа – XXI век стал периодом страшных испытаний – с одной стороны, и периодом возрождения, ренессанса, ислама – с другой.

Данным процессам способствовали распад Советского Союза и социалистического лагеря, использование ислама в деструктивных целях, политика насильственной демократизации чужих государств сильными державами и ее реальные результаты, политика противопоставления шиитов и суннитов, политика крестового похода. Ренессанс ислама дает о себе знать и в европейских странах, где проживает исламское меньшинство.

## **Литература**

1. Меры по укреплению доверия, принятые участниками неформального светско-исламского диалога в Таджикистане // CORE Working Paper. – Hamburg, 2004. – № 12. – С. 18.
2. Конституция Республики Таджикистан. – Ст. 8.
3. Коран. Сура 17 «Ночной перенос». – Аль-Исра. – 23–24, 26, 32, 34–35, 37.
4. Оли Имрон. – 3, 102–105.
5. Меры по укреплению доверия. Указ. соч. – С. 14–25.
6. Меры по укреплению доверия. Указ. соч. – С. 19.

## **ПРАКТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СТАНОВЛЕНИЯ СВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА В МУСУЛЬМАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ: ОПЫТ ТАДЖИКИСТАНА**

*Абдулло Рахнамо*

### **Эволюция светской позиции по отношению к религии**

Конституционное закрепление светского характера государства является одной из основных особенностей формирования новых национальных государств на постсоветском пространстве [1]. В центре острой борьбы за власть и за определение ее идейных аспектов в Таджикистане также стояла проблема «светского государства». Именно эта проблема стала предметом продолжительных споров и острых разногласий между таджикскими политическими силами на завершающей стадии мирного процесса, особенно в ходе работы КНП в 1997–1999 гг. [2].

Анализ процесса противостояния и поиска компромисса между политическими силами Таджикистана по проблеме идейных аспектов политической власти показывает, что в пакет идейных проблем межтаджикского конфликта, прежде всего, входили четыре вопроса.

Для сторонников светской позиции в лице правительства важными считались следующие две проблемы: 1. Признает ли Объединенная таджикская оппозиция (ОТО) светский характер таджикского государства? 2. Сохранит ли ОТО приверженность национальному государству или, как ряд современных исламских политических групп, поставит вопрос о создании транснациональной исламской государственности?

Исламское руководство ОТО также считало важными две проблемы: 1. Изменится ли позиция правительства по принципиальному вопросу отделения религии от государства? 2. Разрешит ли правительство легализацию политического ислама, т. е. деятельность политической партии религиозного характера?

Эти вопросы для обеих сторон имели принципиальную и жизненно важную, и именно от их решения зависел конечный результат мирного процесса в Таджикистане [3]. Хронологический аспект разрешения данного вопроса ранее был изучен в ряде работ автора [4] и поэтому в данной статье уже не рассматривается. Однако, здесь необходимо отметить, что ценной частью этого процесса является эволюция стартовых позиций таджикских сторон и достижение качественно нового уровня понимания данной проблемы в современном Таджикистане [5].

Анализ текста Конституции РТ от 1994 г. и политической литературы этого времени показывает, что в данный период в политической культуре Таджикистана светскость интерпретировалась еще достаточно узко и ограниченно. В том числе, такие понятия, как «легализация религиозной политической деятельности» и «участие политической партии религиозного характера в политическом процессе» в этот период еще не являлись приемлемыми принципами для «светской» стороны. Одновременно с этим, сравнение текста Конституции (1994 г.) с измененным текстом Конституции от 1999 г., а также сравнительный анализ политической литературы этих этапов показывает, что в 1998–2000 гг. позиция «светской» стороны по ключевым вопросам идейного характера пережила глубокую трансформацию в сторону умеренности и прагматизма.

Первый серьезный шаг в процессе эволюции позиции «светского блока», а именно, в понимании сущности светского государства, был сделан президентом Э. Рахмоном. Рассуждая о различных аспектах светского государства, в 1999 г. он пришел к выводу, что светское государство совместимо с деятельностью политической партии религиозного характера. В частности, он писал: «Часто светскую государственность представляют как нечто, запрещающее политическую деятельность религиозных партий. На самом же деле, мировая практика знает факты функционирования религиозно-политических партий в политическом пространстве светских государств. Подобные примеры можно найти во многих демократических странах и в Европе, и в Азии» [6]. Такая позиция президента РТ заложила основу для дальнейшего развития процесса эволюции позиции светской стороны по данному вопросу.

Однако указанное теоретическое углубление президента, касающееся понимания сущности светского государства, в свое время не нашло должного понимания и поддержки у других частей «светского блока». В частности, спустя несколько недель после публикации статьи Э. Рахмона о совместимости светского государства с деятельностью политической партии религиозного характера, 23 мая 1998 г., парламент РТ принял Закон «О политических партиях», в статье 4 которого запрещалось учреждение политических партий религиозного характера.

Принятие нового Закона РТ «О политических партиях» ставило под угрозу весь мирный процесс, так как запрещение политической партии религиозного характера означало невозможность функционирования в будущем ПИВТ – главного партнера правительства по мирному процессу. В результате, продолжение участия в мирном процессе для ПИВТ потеряло свою логику и смысл. Таким образом, принятие данного закона привело к глубокому политическому кризису в стране. Именно это событие считается одним из самых сложных моментов таджикского мирного процесса после подписания Общего соглашения о мире в июне 1997 г.

Осознавая необходимость спасения и сохранения мирного процесса и возможности деятельности политической партии религиозного характера в светском государстве, президент РТ стоял на своей позиции и наложил вето на принятый парламентом новый Закон «О политических партиях». В результате отклонения Закона президентом была образована совместная комиссия с участием представителей правительства, парламента и ОТО – с целью разработки новой редакции Закона, которая бы разрешала деятельность политических партий религиозного характера. Таким образом, в новом Законе РТ «О политических партиях» граждане Таджикистана получили право учреждения политических партий религиозного характера. Такой исход кризиса имел важное значение для продолжения таджикского мирного процесса, а для политического руководства исламской оппозиции это означало гарантию на возможность политического существования и деятельности в рамках светского государства.



Другим важным шагом в процессе эволюции понимания «светскости» и «светского государства» является внесение изменений и дополнений в Конституцию Республики Таджикистан в ходе Всенародного Референдума, проходившего 26 сентября 1999 г. При подготовке данного документа таджикские стороны в рамках КНП оказались перед конкретной проблемой – поиска практического механизма сосуществования «светского» и «религиозного» в рамках одной политико-правовой структуры.

Новая редакция конституции, которая была вынесена на референдум, была разработана КНП, которая охватывала согласованные позиции правительства и оппозиции, в том числе по таким принципиальным идейным вопросам, как светское государство, отношения между государством и религией, легализация политического ислама, место и роль политической партии религиозного характера и т. д.

Таким образом, новая редакция Конституции РТ обеспечивала идейные, правовые и политические рамки для дальнейшего сосуществования светской и религиозной позиций в единой политико-правовой системе, а именно: статья 1 сохраняла светскую сущность государства; в статье 8 вместо традиционного принципа полного отделения религии от государства была установлена более умеренная норма «отделения религиозных организаций от государства»; статья 8 также гарантировала «политический и идеологический плюрализм» и исключала возможность установления государственной идеологии; статья 26 гарантировала свободу совести и религиозные права и свободы граждан; статья 28 гарантировала учреждение политических партий религиозного характера; статья 100 декларировала неизменность светской сущности государства [7].

Рассмотрение указанных статей Конституции РТ как элементов одной политико-правовой конструкции показывает, что действительно усилиями Комиссии по национальному примирению была разработана особая модель светского государства, отличающаяся существенной гибкостью и емкостью. Главная особенность такой модели заключается в том, что одновременно с сохранением светской сущности государства она предоставляет

правовые и политические рамки для деятельности политического ислама в форме легальной деятельности политической партии религиозного характера.

Достижение указанного прагматичного понимания светскости и светского государства еще раз говорит о том, что в ходе мирного процесса позиция «светской стороны» по принципиальным идейным вопросам пережила глубокую конструктивную эволюцию. Именно эта эволюция создала почву для взаимного доверия сторон и идейную базу для достижения мира и национального согласия в Таджикистане.

### **Эволюция позиции исламской стороны по отношению к светскости**

Одновременно с эволюцией стартовых позиций светской стороны по вопросам идейных аспектов проблемы власти в политическом процессе современного Таджикистана особый интерес вызывает и трансформация позиции исламской оппозиции по этому вопросу. Сравнительный анализ стартовых позиций руководства ОТО по идейным аспектам проблемы власти с их позицией по данному вопросу в 1999–2000 гг. показывает, что их видение и понимание светскости и светского государства также пережили глубокую эволюцию в сторону умеренности и прагматизма [8].

С переходом гражданского конфликта в военную фазу «светско-исламское» противостояние приобрело идеологическую окраску, и вопрос об идейном аспекте политической власти стал играть важную роль при формировании политической позиции исламского руководства ОТО. Особенно ярко это проявилось в период 1994–1997 гг., когда ОТО пережила этап активной исламизации, а гражданская война в Таджикистане была интерпретирована ею как противоборство исламских и неисламских (светских) сил. Именно в этот период лидеры ОТО в отношении своей борьбы стали употреблять такую терминологию «священной войны», как джихад, моджахед, шахид (мученик), хиджрат (иммиграция во имя ислама), фатх (открытие, завоевание) [9].

Данная интерпретация войны и соответствующая терминология полностью отражены в официальных документах, заявлениях и выступлениях лидеров ОТО, а также в проопозиционной политической литературе 1994–1998 гг. [10].

В 1997–1998 гг. позиция руководителей исламской оппозиции по вопросу идейных аспектов проблемы власти в Таджикистане приобретает более конкретные грани и формулировки и от эмоциональной стадии переходит в стадию теоретического обоснования и политического оформления. Именно на этом этапе руководство ОТО официально ставит вопрос о необходимости убрать термин «светский» из текста Конституции РТ [11].

Главная особенность позиции «исламского блока» в отношении светского государства на ранних этапах мирного процесса заключалась в том, что лидеры ОТО понимали и интерпретировали «светское государство» как политический режим, ограничивающий политические права верующих граждан, где «...верующие граждане и организации не имеют права на политическую деятельность и политическое участие» [12]. Однако сравнение позиций ОТО по данному вопросу на различных этапах межтаджикского конфликта показывает, что с углублением мирного процесса и особенно в ходе совместной работы в составе КНП ее позиция приобретает более умеренный и прагматичный характер.

Эволюция позиции ОТО по данному вопросу прошла три этапа: теоретический, политико-правовой и практический. Сущность теоретического этапа эволюции идейных позиций исламского руководства ОТО заключается в том, что во время этой фазы ими была подготовлена своего рода идейно-теоретическая база сосуществования ислама со светским государством. Как уже было отмечено, в годы гражданского противостояния руководство ОТО внушало своим политическим и военным силам идею священной борьбы и построения исламского общества.

Одним из основных элементов данной пропаганды была идея борьбы против секуляризма и светского государства. В связи с этим руководство ОТО не смогло перейти на позицию «совместимости ислама и светского государства» без необходимой идей-

ной подготовки своих сторонников. С учетом этого, до принятия конкретных политико-правовых и практических шагов в сторону сосуществования со «светским», идейные лидеры ОТО должны были подготовить теоретическую базу для этой трансформации.

Особенности данного этапа трансформации позиции руководства ОТО в понимании светскости и светского государства можно проследить в теоретико-религиозных трудах бывшего председателя ПИВТ М. Химматзоды. В 1998–1999 гг. он опубликовал серию научно-популярных статей, в которых изложил относительно новое видение взаимоотношений ислама со светским государством. В формировании нового подхода оппозиции к проблеме «светскости» особую роль сыграли его статьи «О совместимости светского государства с деятельностью религиозной партии», «Светскость с точки зрения христианства и ислама», «Ислам и современная государственность» и другие [13].

Анализ и обобщение серии работ М. Химматзоды и других лидеров таджикского политического ислама об отношении ислама к секуляризму и светскому государству показывает, что основные моменты их позиции по данному вопросу заключаются в следующем:

– понятие «светское государство» не имеет значения, противоположного понятию «исламское государство», так как его появление связано с реакцией европейских обществ на деятельность средневековых христианских теократических государств в Европе, в том числе на инквизицию;

– в политической концепции ислама глава государства не является священным лицом или представителем Бога, а считается земным человеком, ответственным за решение проблем мусульманского общества. В связи с этим государственная власть в исламе не является теократической, а имеет светскую сущность;

– исламский шариат не требует от верующих построения особой модели теократического «исламского государства», и такая деятельность не входит в религиозные обязанности мусульманина;

– такие модели правления, как «хилофат», «аморат» и т. д., не являются обязательными «божественными моделями» власти в

исламе, а представляют собой исторический опыт государственного строительства в ряде стран с мусульманским населением. «Исламской моделью» можно считать любую форму правления (в том числе – президентская и парламентская республика), где обеспечиваются социальная справедливость и права и свободы человека;

– ислам и исламский образ жизни совместимы со светским государством и мусульмане могут вести нормальную жизнь и деятельность в условиях светского государства [14].

Совокупность этих тезисов, сопровождавшихся широкой аргументацией на основе норм и учений исламского шариата, практически сформировала идейно-теоретическую базу для дальнейшей эволюции позиции ОТО по данному вопросу, что способствовало созданию идейных основ для ее сосуществования со светским государством.

Хотя такой подход к проблеме отношений ислама со светским государством уже имел место в учениях ряда зарубежных исламских мыслителей [15], лидерам ОТО удалось адаптировать данную теорию к условиям Таджикистана и дополнить ее необходимыми элементами, соответствующими уровню и специфике местного религиозного и политического мышления. Указанные попытки формирования идейной базы сосуществования ислама и светского государства в свое время сыграли важную роль в решении проблемы «светско-исламского» компонента таджикского конфликта.

С формированием идейно-теоретической базы сосуществования со светским государством лидеры исламской оппозиции перешли к принятию ряда политико-правовых мер в этом направлении, что составляет второй этап эволюции их позиции по данному вопросу. В процессе обсуждения вопроса «светскости», которому в период с мая 1998 г. по июнь 1999 г. были посвящены более 30 заседаний КНП [16], было достигнуто принципиальное соглашение – в обмен на конституционную гарантию деятельности политических партий религиозного характера ОТО снимает свое вето на сохранение термина «светский» в тексте Конституции Таджикистана. Совместный Проект изменений и

дополнений в Конституцию РТ, который был разработан в рамках КНП и вынесен на Всенародный Референдум 26 сентября 1999 г., показывает, что исламские лидеры ОТО согласились с сохранением светской сущности таджикского государства, а также – с неизменностью этого принципа.

Такая позиция исламских политических лидеров в дальнейшем была закреплена в Уставе и Программе ПИВТ, в конце 1999 г. получившей официальную регистрацию. В своем Уставе ПИВТ декларирует приверженность Конституции и действующим законам РТ, которые имеют светскую сущность и направление [17]. Таким образом, проблема сосуществования ислама и светского государства нашла свое идейно-теоретическое и политико-правовое решение и на уровне исламских политических сил.

Наряду с этим, другой важной идейной проблемой оставалась позиция исламских политических сил Таджикистана по отношению к «национальному государству». Суть проблемы заключалась в том, сохранит ли ОТО приверженность национальному государству как единице международных отношений, или, как ряд современных исламских групп региона, поставит вопрос о создании наднациональной исламской государственности? В условиях современного Таджикистана данная проблема приобрела особую важность – в связи со следующими факторами:

1. Идея восстановления национального государства стала «исторической болью таджикского народа» [18] и обретение государственной независимости считается важнейшим событием его современной истории. В таких условиях формирование политической силы, противоречащей принципу «национального государства», приводило бы к еще более серьезному политическому кризису и считалось бы реальной угрозой самому существованию государственности Таджикистана.

2. Одновременно с этим, в Центральной Азии уже наладила свою деятельность радикальная исламская партия «Хизб-ут-Тахир», официально ставящая своей целью построение исламского транснационального государства «хилофат», реализация которой

станет возможной только в случае свержения национальных государств региона [19].

3. В результате установления идейных и структурных контактов исламской оппозиции с некоторыми политическими и идеологическими центрами исламского мира, в годы гражданской войны существовала реальная возможность проникновения в позиции исламских лидеров ОТО элементов панисламских транснациональных идей построения общества и государства. Данное обстоятельство особенно явно намечалось в установлении органических связей ОТО с исламскими группами Афганистана и Исламским движением Узбекистана и в формировании контуров совместной «исламской ответственности» за судьбу светской Центральной Азии.

В связи с этими факторами, позиция исламского руководства ОТО вызывала серьезную озабоченность правительства и всего общества. Осознавая значение этого вопроса для своего дальнейшего функционирования как легальной политической структуры в Таджикистане, лидеры ПИВТ объявили о своей приверженности национальному государству и объявили, что ПИВТ «... является партией национального масштаба и ее деятельность ограничивается территорией Республики Таджикистан» [20]. Согласно статье 2.1 Устава ПИВТ, членами партии могут быть только граждане РТ [21].

Одним из сложнейших моментов «национализации» ОТО стал процесс вывода из ее структуры «узбекского легиона». В годы гражданской войны в знак исламской солидарности политическое руководство и вооруженные группы исламской оппозиции Узбекистана были интегрированы в ряды ОТО и принимали участие в вооруженной борьбе таджикской оппозиции. В 1997–1998 гг. базы узбекских исламских боевиков находились не только в Афганистане, но и на подконтрольных ОТО территориях Таджикистана.

Однако в процессе установления мира руководство ОТО взяло на себя обязательство вывести из своего состава узбекские вооруженные подразделения и прекратить военно-политическое сотрудничество с Исламским движением Узбекистана (ИДУ). В

1999–2000 гг. политическое руководство и боевые командиры ОТО принимали непосредственное участие в процессе вытеснения и вывода сил ИДУ с территории Таджикистана. Таким образом, с применением указанных политико-правовых шагов руководство ПИВТ официально отошло от наднациональных позиций и ограничилось национальными рамками деятельности.

Отказ от транснациональных проектов и приверженность ОТО деятельности в рамках национального государства нашли продолжение и в политическом курсе нынешнего руководства ПИВТ. Эти моменты считаются главным отличием сущности ПИВТ от радикальной партии «Хизб-ут-Тахрир». Новый руководитель ПИВТ также заявил, что, «в отличие от «Хизб-ут-Тахрир», ПИВТ не является транснациональной партией и связывает свою деятельность только с Таджикистаном и в рамках действующей Конституции» [22].

Третьим этапом эволюции отношений таджикского политического ислама со светским государством стал этап практического сосуществования. С формированием идейной и политико-правовой базы таджикский политический ислам переходит на стадию практической легальной политической деятельности в рамках светского государства. Участие ПИВТ в парламентских выборах 2000 и 2005 гг. и постепенная трансформация из военно-политического движения в политическую партию парламентского типа превратили ее в естественный элемент новой политической конструкции таджикского общества.

Таким образом, анализ вышеуказанных этапов показывает, что в процессе мирных переговоров, в ходе работы КНП, а также на стадии реализации мирных соглашений позиция руководства исламской оппозиции Таджикистана по таким принципиальным вопросам, как «светскость», «светское государство», «национальное государство» пережила глубокую трансформацию в сторону умеренности и прагматизма. Именно такая эволюция позиций по данным вопросам позволила исламским политическим силам постепенно интегрироваться в политическую структуру современного таджикского общества и стать ее естественным и равноправным составляющим.



## **Проблемы укрепления таджикской модели светского государства**

В результате эволюции позиций светских и исламских политических элит Таджикистана вокруг идейных аспектов проблемы власти в стране была разработана и сконструирована особая модель светского государства, отличающаяся особой емкостью, гибкостью и прагматизмом. Данные качества «таджикской модели» светского государства, прежде всего, выражаются в том, что одновременно с сохранением светской сущности государства, гарантированием неизменности данного принципа, такая модель обеспечивает необходимые политико-правовые рамки для легальной деятельности политического ислама и участия политической партии религиозного характера в политическом процессе.

При изучении особенностей таджикской модели светского государства необходимо обратить внимание на проблемы и трудности, стоящие на пути ее укрепления и усовершенствования. Изучение процесса реализации светскости и спектра «светских моделей» в современном исламском мире показывает, что данная проблема остается одним из сложнейших вопросов, с которым связаны политическая стабильность и экономическое развитие, а также становление демократических процессов в странах с мусульманским населением. На наш взгляд, среди наиболее принципиальных и сложных проблем, возникающих в процессе становления и реализации моделей светского государства в современном исламском мире, прежде всего, необходимо выделить следующие три:

1. Сохранение идеологичности в подходах к принципу светскости, неопределенность юридических границ и механизмов практической реализации данного принципа в правовом демократическом государстве.

2. Недостаточная разработанность идейной базы соотношения светскости и религиозности, в том числе отношений светского государства и религии в доминирующих мировоззренческих концепциях в мусульманских обществах.

3. Отсутствие демократических политических и правовых механизмов гарантирования устойчивости и неизменности светского характера государства в мусульманских обществах.

Необходимо отметить, что указанные проблемы имеют важное и определяющее значение не только в процессе усовершенствования светского государства в Таджикистане. Сегодня от нерешенности этих вопросов страдают и наиболее устоявшиеся модели светских государств в исламском мире, примером этого может стать ситуация, сложившаяся в современных Турции, Египте и т. д.

Опыт Турецкой Республики в построении светского государства в мусульманском обществе показывает, что в определенный исторический период такая модель может обеспечить устойчивое развитие и социально-экономический прогресс общества. Относительно высокие достижения Турции в различных областях и приближение этой страны к европейским стандартам жизни представляют «турецкую модель» в качестве наиболее приемлемого пути политического и социально-экономического развития для развивающихся стран исламского мира [23].

Парадоксальность ситуации заключается в том, что, после десятилетий правления светских сил, на протяжении последних 7 лет Турция является светской страной, фактически управляемой исламской «Партией справедливости и развития» (ПСР) во главе с Р. Ардугоном. Следует отметить, что в 2007 г. парламентским большинством, состоящим из членов ПСР, президентом Турции был выбран представитель данной партии – Абдулла Гюль. Таким образом, в идеальной модели светскости – в Турции – во главе государства оказался лидер исламской партии, что сегодня невозможно представить даже в «менее светских» моделях исламского мира.

Ситуация, сложившаяся в Турецкой Республике, показала, что, несмотря на продолжительный период существования, «турецкая модель», прежде всего, страдает от таких проблем, как сохранение идеологичности в подходах к принципу светскости и отсутствие демократических правовых механизмов, предоставляющих гарантии светскости государства.

Сущность и последствия первой проблемы заключаются в том, что узкая и идеологическая интерпретация светскости и фактическое ее превращение в государственную идеологию постепенно приводят к формированию обратной реакции верующего населения по отношению к принципу светскости, что можно считать закономерностью политических процессов. Эта реакция населения как электората непосредственно влияет на результаты парламентских выборов и обеспечивает победу партий с исламской ориентацией.

Проблема отсутствия демократических правовых механизмов гарантирования заключается в том, что в данном варианте турецкие светскость и демократия фактически не могут использовать никакие демократические механизмы для предотвращения прозрачной и демократической победы происламских сил, что в определенной мере является реакцией на идеологическую и радикальную светскость государства. Поэтому в «турецкой модели» в такой ситуации «гарантом» светскости государства выступает армия, которая традиционно вынуждает исламских победителей отказываться от власти в пользу светских сил, или, в ряде случаев, власть насильно переходит в руки армейского генералитета. Таким образом, светскость Турции обеспечивается недемократическим путем или через прямое ограничение демократии.

В отличие от Турции, «египетская модель» светского государства не отличается светской правовой радикальностью и не имеет четкого конституционного оформления. В соответствии со статьей 2 своей Конституции, Египет является страной с «государственной религией», где «положения мусульманского права – шариата – являются основой законодательства», а статья 19 устанавливает, что «религиозное воспитание является основным предметом в программах системы государственного образования» [24]. Все законодательство Египта пронизано религиозными нормами и устоями, поэтому по содержанию конституции и законов Республику Египет нельзя относить к категории правовых светских государств.

Светскость «египетской модели», прежде всего, заключается в том, что она не допускает формирования и деятельности

политических партий религиозного характера. Отсутствие возможности политического участия религиозных групп и жесткая реакция власти на подобные проявления привели к развитию подпольных исламских движений, в основном, радикального характера, которые, в том числе, ведут вооруженную борьбу со светскими властями. Одновременно с этим, такие факторы, как наличие авторитарного режима, дефицит легитимности власти, отсутствие политических свобод, нерешенность социально-экономических проблем и т. д. формируют необходимую базу для возрастания влияния этих исламских организаций на позиции и политический выбор населения.

Данное обстоятельство привело к сохранению постоянного напряжения в обществе и постоянным трениям и конфликтам между государством и исламскими политическими и вооруженными группами. Ситуация последних десятилетий в Египте показывает, что любое расслабление государства приводит к укреплению позиций политических вооруженных исламских групп. В связи с этим, Египет является страной, где около 30 лет сохраняется режим чрезвычайного положения. В такой ситуации «гарантами» светскости государства выступают «светский» президент и строгий военно-полицейский режим. Таким образом, «египетская модель» также страдает от отсутствия демократического правового механизма гарантирования светского характера государства.

Краткий анализ проблем и трудностей турецкой и египетской моделей светского государства показывает, что дальнейшая перспектива светского государства в обществах с мусульманским населением тесно связана с решением нескольких важнейших проблем. В число таких проблем входит отмежевание от радикально-идеологического подхода к светскости, разработка идейной базы соотношения светскости и религиозности, в том числе светского государства и религии, и разработка демократических правовых механизмов гарантирования для светского государства.

Изучение данных вопросов относительно таджикского опыта конструирования и строительства светского государства позволя-

ет утверждать, что решение указанных вопросов является одной из важнейших задач светского государства и в Таджикистане. Говоря об уровне разрешения проблемы идеологического подхода к светскости в «таджикской модели» светского государства, необходимо отметить, что Конституция РТ устанавливает политический и идеологический плюрализм и исключает возможности становления государственной идеологии. Статья 8 Конституции РТ, в том числе, определяет: «В Таджикистане общественная жизнь развивается на основе политического и идеологического плюрализма. Идеология ни одной партии, общественного и религиозного объединения, движения или группы не может быть признана как государственная» [25].

Такая конституционная норма обеспечивает как равные права носителей различных идей, в том числе светских, религиозных, атеистических и т. д., так и идеологический нейтралитет государства, снимает возможную напряженность в государственно-религиозных отношениях, так как государство не выступает с позиции идеологии. В такой ситуации государство освобождается от бремени идеологии, а его роль заключается в обеспечении равных условий и прав для существования различных позиций и идеологий.

Таджикский вариант светскости исключает официальное предоставление любых привилегий перед законом какой-либо идеологии, религиозной или нерелигиозной. Этот принципиальный нейтралитет предполагает, что государство, правовое сообщество граждан, – вне любого религиозного или идеологического политического господства. Таким образом, проблема идеологического подхода к принципу светскости в конституции РТ находит умеренное решение в форме отрицания установления государственной идеологии и сохранения идеологического нейтралитета государства [26].

Однако анализ политических процессов современного Таджикистана показывает, что данный вопрос требует глубокого осмысления и на уровне политической культуры и психологии политической элиты, которая, в основном, сохраняет устоявшиеся идеологические подходы к проблеме светскости. Отмежевание

от данного подхода и на уровне политической психологии послужило бы предотвращению новых проблем и трений в области государственно-религиозных отношений.

Другим фактором, позволяющим предотвращать кризисные ситуации, является умеренная и рациональная норма Основного закона РТ по такому важному вопросу, как отделение религии от государства. Данный принцип в ряде конституций постсоветских стран сохраняется в абсолютной форме отделения религии от государства. Однако, в процессе разработки новой политико-правовой конструкции современного таджикского общества главные политические акторы исходили из того, что обстоятельства развития национального государства меняли параметры понимания соотношения государства и религии, гармоничность которого является «...важной предпосылкой для сохранения национального согласия и моральной целостности молодого таджикского государства, а также стабильности процесса его дальнейшего формирования» [27].

Исходя из этого, в таджикской модели светского государства принцип отделения религии от государства установлен в более прагматичном, емком и умеренном формате отделения «религиозных организаций от государства» [28]. В совместном документе «Светско-исламского диалога в Таджикистане», который является неформальным форумом светских и религиозных лидеров и функционеров, стороны дают следующий комментарий о значении данной статьи Конституции РТ: «Гармоничность отношений государственной власти и религии можно обеспечить на основе действующей Конституции Республики Таджикистан. Распоряжаясь, что «религиозные организации отделены от государства» (ст. 8), а не религия, Конституция открывает нужные просторы для того, чтобы обеспечить гармоничность этих отношений» [29].

Установление данной конституционной нормы имеет важное значение не только в урегулировании отношений государства с представителями политического ислама, но, прежде всего, в налаживании конструктивного сотрудничества государства и религиозных организаций в решении важнейших задач современного таджикского общества, в том числе, в сохранении общественного

согласия и стабильности. Примером такого сотрудничества является членство представителей религиозных организаций и общин в Общественном совете Таджикистана, участие исламского духовенства в реализации политики государства в таких областях, как планирование семьи, упорядочение традиций и обрядов, борьба с экстремизмом и радикализмом, и т. д.

Относительно решения проблемы обеспечения политико-правовых механизмов сохранения и гарантии светского характера государства в «таджикской модели» необходимо сказать, что в настоящее время единственным таким «гарантом» выступает сама Конституция РТ. Статья 100 устанавливает, что светский характер государственности является неизменным. Установление данной конституционной нормы в определенной степени обеспечивает неизменность светскости государства, однако это не закреплено конкретными механизмами гарантии и сохранения указанной светскости. Таким образом, в перспективе одной из важнейших проблем и задач светского государства в Таджикистане станет поиск и разработка демократических правовых механизмов гарантирования светского характера государства.

Осознание актуальности данной проблемы и поиск эффективных путей и механизмов гармонизации отношений государства и религии в последние годы послужили продолжению широкой сети переговорных процессов и диалогов различных общественно-политических сил Таджикистана. В связи с этим, продолжающийся постоянный многоуровневый диалог с целью разработки идейно-теоретической базы и политико-правовых механизмов конструктивного сосуществования светских и религиозных позиций и элементов в рамках единой политико-правовой системы является на сегодняшний день одной из перспективных составляющих политического процесса в Таджикистане.

Совокупность этих переговорных и дискуссионных процессов, приобретающих постоянный многоуровневый и сетевой характер, на практике является одним из наиболее надежных механизмов сохранения гармоничности отношений светских и религиозных элементов общества, в том числе, и в политическом плане. Таким образом, институционализацию диалога

светско-исламских проектов как метода и механизма сохранения постоянных отношений и предотвращения конфликтов можно считать одной из главных особенностей таджикской модели светского государства. В связи с этим продолжение изучения и усовершенствования данного вопроса в Таджикистане приобретает важное значение, причем не только научно-теоретическое, но и политико-практическое.

## **Резюме**

Анализ и обобщение процесса и особенностей борьбы между политическими силами современного Таджикистана вокруг идейных аспектов политической власти, а также усилий КНП по конструированию особой модели светского государства в Таджикистане позволяют сделать следующие выводы:

1. По мере развития политического кризиса в первые годы независимости постсоветского Таджикистана противоречия светской и исламской концепций власти вышли на первое место и составили основную идейную базу противоречий между главными акторами политического процесса, в центре которой оказалась проблема «светского государства».

2. Проблема взаимоотношений между исламом и светским государством является одной из насущных проблем современных мусульманских обществ, где степень разрешения данной проблемы во многом определяет устойчивость политического процесса и стабильности. Дальнейшие перспективы светского государства в обществах с мусульманским населением тесно связаны с решением таких важнейших проблем, как отмежевание от радикально-идеологического подхода к светскости, разработка идейной базы соотношения светскости и религиозности, в том числе светского государства и религии, и разработка демократических правовых механизмов гарантирования светскости государства.

3. Главная особенность таджикской модели светского государства заключается в том, что одновременно с сохранением светской сущности государства и конституционным обеспечением неизменности данного принципа такая модель создает



необходимые политико-правовые рамки для легальной деятельности политического ислама и участия политической партии религиозного характера в политическом процессе.

4. Таджикский опыт легализации политической партии религиозного характера показывает, что, получая возможность легальной деятельности, исламские политические группы проходят конструктивный процесс адаптации к нормам и требованиям действующего законодательства, а также социализации и интеграции в общественно-политическую жизнь, что оказывает глубокое влияние на сущность и характер их деятельности.

5. Проблема идеологичности подхода к принципу светскости в Конституции Таджикистана находит умеренное решение в форме отрицания установления государственной идеологии и сохранения идеологического нейтралитета государства. Однако данный вопрос требует глубокого осмысления и на уровне политической культуры и психологии правящей политической элиты, которая, однако, в основном сохраняет устоявшиеся идеологические подходы к проблеме светскости.

6. Установление конституционной нормы неизменности светского характера государственности в Таджикистане в определенной степени обеспечивает неизменность данного принципа в рамках конституции, который, однако, не закреплен конкретными механизмами гарантии и сохранения светскости государства. В связи с этим, в перспективе одной из важнейших проблем и задач светского государства в Таджикистане являются поиск и разработка демократических правовых механизмов гарантирования сохранности светского характера государства.

7. Продолжающийся постоянный многоуровневый диалог с целью разработки идейно-теоретической базы и политико-правовых механизмов конструктивного сосуществования светских и религиозных позиций сегодня является одной из перспективных составляющих политического процесса в Таджикистане. Институционализацию такого диалога как метода и механизма сохранения гармоничности отношений государства и религии можно считать одной из главных особенностей таджикской модели светского государства.

8. Теоретическое обоснование, юридическая конструкция и практическая реализация гибкой и прагматичной модели светского государства составляют один из ценных сегментов миротворческого процесса в Таджикистане, что стало возможным только в результате сознательной эволюции стартовых позиций светских и исламских сил по вопросу идейных аспектов политической власти.

9. Опыт миротворчества в Таджикистане и процесс разработки таджикской модели светского государства имеют большое научно-теоретическое и политико-практическое значение в современных условиях и могут быть использованы при решении светско-религиозных трений и конфликтов в странах Центральноазиатского региона и всего исламского мира, где такие противоречия часто создают почву для политических конфликтов и нестабильности.

## Литература

1. Религия и закон. – Ташкент: Ташкент ислам университети, 2002.– С. 53–57.
2. Построение доверия между исламистами и секуляристами – таджикский эксперимент. – Душанбе: Деваштич, 2004. – С. 20.
3. *Зайферт А., Крайкемайер А.* О совместимости политического ислама и безопасности в пространстве ОБСЕ. – Душанбе: Шарки озод, 2003. – С. 120.
4. *Hakim A.* Coexistence of Secular and Islamic elements in Tajikistan // Kreikemeyer, Anna/Arne C. Seifert (Hrsg.) Zur Vereinbarkeit von politischem Islam und Sicherheit im OSZE-Raum. Dokumente eines islamisch-sdkularen Dialogs in Tadschikistan, Germany. – Baden-Baden, 2002. – 135–152.
5. What role for “traditional-religious” authorities in fragile states? The example of Tajikistan // *Foreign Voices*, Germany, Bonn. – 2006. – № 1. – P. 2–5.
6. *Рахмонов Э. Ш.* Независимость Таджикистана и возрождение нации: в 4-х томах. – Душанбе: ЦСИ, 2004. – С. 187.
7. *См.:* Конституция (Основной закон) Республики Таджикистан. – Душанбе, 2003.
8. *Foreign Voices*, Germany, Bonn. – 2006. – №1. – P. 2–5.
9. *Кабири М.* ПИВТ и «Хизб-ут-Тахрир»: совместимость и различия // *Зайферт А. К., Крайкемайер А.* О совместимости политического ислама и безопасности в пространстве ОБСЕ. – Душанбе: Шарки озод, 2003. – С. 211–223.
10. *Нури С. А.* Он суи сиёсат. – Техрон, 1996.

11. *Турачонзода Х. А.* Миёни обу оташ... – Техрон, 1998. – С. 105.
12. Там же. – С. 105.
13. *Химматзода М.* Дар чустучуи хакикат. – Душанбе, 2001; Дидгоххо ва масоил. – Душанбе: Деваштич, 2006.
14. *Химматзода М.* Дар чустучуи хакикат. – Душанбе, 2001.
15. Светскость и религия в мусульманских странах: поиск рационального соотношения / Под ред. Мунавварова З. И. и Крум Р. Й. – Ташкент: ГНПП «Картография», 2005.
16. *Усмонов И.* Раванди оштии милли дар Тоҷикистон. Чараёни муҳокимаи масъалаи хусусияти давлат дар Конституция (Дунява ё гайридуняви) // Зайферт, А.К., Крайкемайер, А. Дар бораи мувофиқати исломи сиёси ва амният дар каламрави САХА.- С.120.
17. *См.:* Оиннома ва Барномаи Хизби нахзати исломии Тоҷикистон. – Душанбе, 1999. – С. 4.
18. *Шарипов И.* Инкишофи муносибатҳои милли дар Тоҷикистони муосир. – Душанбе, 2002. – С. 110.
19. *Baran Z.* Hizb ut-Nahrir. Islams Political Insurgency. – Washington: The Nixon Center, 2004.
20. *См.:* Программа и Устав ПИВТ. – С. 4.
21. Там же.
22. *Кабири М.* ПИВТ и «Хизб-ут-Тахрир»: совместимость и различия // *Зайферт А. К., Крайкемайер А.* О совместимости политического ислама и безопасности в пространстве ОБСЕ. – Душанбе: Шарки озод, 2003. – С. 211–223.
23. *Беднариц Д.* Турция и Европейский Союз: трудный поиск международных стандартов в мусульманском обществе // Светскость и религия в мусульманских странах: поиск рационального соотношения. – С. 40–47; *Чакир Р.* Исламская жизнь в Турции в период Республики // Государство и религия в странах с мусульманским населением. – С. 138.
24. Религия и закон. – С. 101.
25. *См.:* Конституция (Сарконуни) Чумхурии Тоҷикистон. – Ст. 8.
26. *Понкин И. В.* Светскость государства. – М.: Издательство Учебно-научного центра довузовского образования, 2004. – С. 39.
27. Построение доверия между исламистами и секуляристами – таджикский эксперимент. Сборник статей. – Душанбе: Деваштич, 2004. – С. 41.
28. *См.:* Конституция (Сарконуни) Чумхурии Тоҷикистон. – Ст. 8.
29. Построение доверия между исламистами и секуляристами – таджикский эксперимент. – С. 41.

## РАЗЛИЧНЫЕ ВОСПРИЯТИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА ЭЛИТАМИ ТАДЖИКИСТАНА

*Пулат Шозимов*

### **Начало процесса государственного строительства в Таджикистане: кризис идентичности**

Несмотря на то, что национальную независимость Таджикистан получил после распада Советского Союза в 1991 г., реальное осознание этой независимости произошло гораздо позже. Гражданам Республики Таджикистан (РТ) пришлось пережить гражданское противостояние и пройти долгий путь преодоления недоверия друг к другу, прежде чем пришло осознание необходимости строительства сильного государства, которое могло бы не только объединить таджиков, но и создать все условия для стабильности и развития общества.

На первых этапах становления независимого Таджикистана демократические и религиозные элиты воспринимали государство как остаточный от советского периода репрессивный орган, который необходимо разрушить и создать нечто «иное», и это «иное» интерпретировалось элитами по-разному.

Националистические демократические элиты, в частности, движение «Растохез», были больше связаны с паниранским проектом, нежели национальным. Можно сказать, что первая волна культурологической элиты Таджикистана ориентировалась, в большей мере, на этнические параметры, нежели национальные. Согласно их представлению, национальное государство выходило за пределы современных границ Таджикистана, т. е. они пытались расширить интерпретацию таджикской национальной идентичности до ее совпадения с проиранским культурным пространством.

На это указывают два индикатора: во-первых, языковой – именно таджикский фарси использовался для того, чтобы подчеркнуть связь и совпадения таджикского и персидского языков; во-вторых, символический, например, когда на месте памятника

В. И. Ленину на центральной площади в г. Душанбе в 1991 г. был возведен памятник А. Фирдоуси. Данные индикаторы свидетельствуют о том, что первая волна культурологической элиты представляла национальное государство в рамках культуры, выходящей за пределы современных территориальных границ Таджикистана. Однако во многом именно поэтому такой транснациональный проект не мог стать основой укрепления национальной государственности, так как последняя была практически «распылена» в этом огромном культурном пространстве.

Религиозный проект, который проводила ПИВТ (Партия Исламского Возрождения Таджикистана), на первоначальном этапе носил в большей мере универсальный (исламский) характер, размывавший национальные и территориальные границы Таджикистана.

Можно сказать, что на первом этапе национальной независимости Таджикистана происходило столкновение не столько национальных, сколько универсальных проектов, а именно: пан-иранского, исламистского, либерального и коммунистического, причем каждая группа, апеллируя к национальным интересам, фактически защищала интересы транснациональные, так как исходила из опоры на внешние, а не на внутренние ресурсы.

Кризис таджикской идентичности и отсутствие у политических, религиозных и культурологических элит Таджикистана ясного представления о том, в каком направлении должно развиваться государство, во многом стали причинами, приведшими страну к гражданской войне. Однако последствия гражданской войны и ряд геополитических факторов позволили Таджикистану осознать необходимость построения сильного правового государства – как единственную возможность удержать страну от распада и рассеивания таджиков по всему миру.

Без сомнения, осознание элитами Таджикистана и, конечно, его гражданами ответственности за дальнейшую судьбу страны и их самих создало необходимые предпосылки для начала мирного межтаджикского переговорного процесса, который положил начало формированию политической культуры диалога в Таджикистане. Можно сказать, что начало государственного

строительства в Таджикистане началось параллельно с формированием и укреплением культуры политического диалога, где религия стала его органичной частью.

### **Конструирование национальной таджикской идентичности и преодоление политического кризиса в Таджикистане**

Если на первом этапе становления государственности Таджикистана (1991–1997 гг.) большим влиянием обладали культурологические элиты, то после 1997 г. началось формирование политической элиты, ориентирующейся, в большей мере, не столько на культурные, сколько на территориальные параметры современного Таджикистана.

Подписание межтаджикского договора в 1997 г. позволило создать Комиссию Национального Примирения (КНП), которая стала «площадкой для встреч» различных идей и ценностей, местом воспитания уважения к иной позиции. Это пространство создало базу для формирования культуры политического диалога. Практически с 1997 по 1999 г. была создана модель будущего Таджикистана, которая основывалась на принципах мирного сосуществования светского (национального) и религиозного (исламистского) проектов.

Баланс между национальным проектом (символом которого стал Исмаил Самони – покровитель наук и искусств, при котором процветали не только религии, но и плюрализм мнений) и универсалистским религиозным проектом был закреплён приданием легитимности ПИВТ с включением поправок в Конституцию РТ, что позволило ей войти в политическое пространство и участвовать не только в выборах в парламент РТ, но и в президентских выборах.

С другой стороны, начался активный процесс символической конструкции нации-государства, и на территории современного Таджикистана стали постепенно вводиться культурные символы. Точнее говоря, прежние культурные символы были заменены на политические, и главной заменой стала смена памятника А. Фирдоуси на памятник И. Самони на центральной площади в

Душанбе, что ознаменовало изменение восприятия во взглядах политических элит в отношении направления государственного строительства РТ.

Культурологическая элита первой волны (1989–1991 гг.) сменила советский символ (Ленин) на персидско-таджикский (Фирдоуси), а в 2000 г. данный проиранский символ был заменен на политический – памятник Исмаилу Самони, олицетворявшему первое таджикское государство. На наш взгляд, данный символ свидетельствует о том, что Таджикистан начал активное строительство государства на основе политической модели сосуществования, а не на модели исключения. В 2000 г. были выпущены новые денежные единицы с изображениями выдающихся представителей таджикской истории, в число которых, помимо Самони, вошли Гафуров, Хамадани, Ибн Сино, Айни и Турсун-заде.

Несмотря на формирование политической модели сосуществования светского и религиозного, нельзя утверждать, что КНП (1997–1999 гг.) были решены все проблемы. По мнению М. Кабири\*, начиная с 1997 и по 2000 г. светскими политическими и интеллектуальными элитами была предпринята попытка реанимации зороастрийского проекта, который так и не был принят населением страны. Реализация светской стороной зороастрийской программы в этот период была связана, прежде всего, с национальным проектом, который включал в себя не только мусульманский, но и домусульманский период, связанный с зороастризмом.

В общем, национальный проект включает в себя несколько исторических пластов идентичности таджиков: доисламский (зороастрийский), исламский (саманидский), советский и постсоветский. При этом, как и для представителей политического ислама в Таджикистане, для национального (светского) проекта саманидский проект также является центральным символом идентичности таджиков. Именно этот символ (Самони) является фактором, объединяющим светский и религиозный проекты.

---

\*В настоящее время М. Кабири является лидером ПИВТ.

Отказываясь признавать доисламский и советский периоды как периоды «джахилия», исламский проект, на наш взгляд, ориентируется, главным образом, на саманидский и постсоветский периоды. Именно эта политическая и культурная ориентация элит Таджикистана закрепила структурные различия между национальным и религиозным проектами, которые, без сомнения, необходимо преодолевать, чтобы избежать в будущем нежелательных политических последствий, таких, например, как: кризис ранее достигнутого межтаджикского договора в 1997 г.; жесткая идеологическая конфронтация между элитами советского и постсоветского периодов; и, наконец, нетерпимость по отношению к иным культурным и религиозным системам мыслей и верований.

### **«Конструкторы» национальной идентичности: дискуссии между интеллектуальными элитами**

Стоит отметить, что дискуссия между представителями светской и религиозной сторон о том, какие периоды таджикской истории являются наиболее важными (как для идентичности, так и для того, как и в каком направлении должен развиваться процесс государственного строительства в Таджикистане), косвенным образом отразилась и на дискуссиях, идущих среди интеллектуалов Таджикистана. Особенно это касается вопроса о национальном таджикском языке. Данный спор особо ярко разгорелся между академиками М. Шукури и Р. Масовым.

С точки зрения М. Шукури, современная территория Таджикистана, включая его западные части, которые подверглись сильной арабской аккультурации, и есть Хорасан, продолжение границ которого выходит за пределы Таджикистана: «Хорасан аст инчо» («Хорасан находится здесь») [1].

Шукури придерживается той же позиции, что и, например, народный поэт Таджикистана Лоик Шерали, который писал: «Мы не должны забывать, что таджики – это часть хорасанцев, таджикский язык – это язык фарси... Мы являемся восточноиранцами. Разделение таджикского «дари» и «фарси» было проведено



московскими хозяевами с той целью, чтобы разделить Единый Хорасан. О, если бы мы знали, что мы и наша земля – Варуд – это часть Единого Ирана, то тогда бы мы не слушали слова о сопредельных странах – Иране, Афганистане и Таджикистане, и ответили бы мы таким людям – Вы слепцы» [2].

Данный взгляд отражает мнение, что параметры этнической идентичности таджиков расширены границами распространения культуры и языка, и главную роль играет не территориальный маркер, а культурный. С нашей точки зрения, граница разделения нации и этноса определяется посредством функциональной связи между государством и культурой. Если в этносе границы государства определяются границами культуры, то в нации границы культуры определяются границами государства – не очень понятно, как в этносе или в нации могут быть границы. Это предложение следует уточнить или переформулировать.

В данном контексте Шукури и Шерали отражают традиции культурологической элиты первой волны и относятся больше к транснациональному проекту, нежели национальному, который ориентирован, по меткому выражению Э. Геллнера, на «брак между государством и культурой» [3]. Эта дилемма до сих пор не преодолена. Дело в том, что Таджикистан имеет общие культурные и языковые связи с Ираном, однако большинство таджиков относятся к суннитской ветви ислама, тогда как Иран относится к шиитской.

Реалии современных политических процессов связаны, в большей мере, с существующими государственными границами, менять которые никто не собирается. С другой стороны, таджики, действительно, проживают не только в Таджикистане; их основные исторические культурные центры мы можем найти в Бухаре, Самарканде, Афганистане и Иране. Вопрос заключается в том, как можно в современном политическом контексте установить между ними связи, объединить их без конфликта для политического пространства как Таджикистана, так и других стран, входящих в орбиту национальных интересов Таджикистана.

Ответ, возможно, лежит больше в культурной, нежели политической плоскости, т. е. их можно объединить в плане культуры,

но не политически, так как это может вызвать многие проблемы. Тенденция развития политических и культурных процессов в Таджикистане показывает, что культурные символы, находящиеся за пределами границ современного Таджикистана, сегодня всеми способами включаются политическими элитами во внутреннее политическое пространство РТ. Во многом это связано с процессами формирования нации-государства. Однако существует ли выход из данной ситуации? Да, существует, но при условии, что Таджикистан будет идентифицировать себя не в форме этнонационализма, а в этатической (гражданской) форме идентичности – «таджикистанцы».

В этом случае снимается конфликт между территорией (современными границами РТ), в рамках которой осуществляется национальная идентификация в параметре нация-государство, и этнической идентичностью, границы которой очерчены культурой. В этой политической модели можно бесконфликтно выходить за пределы современных границ Таджикистана, так как это уже не разрушает территориальное единство страны. Возможно ли это сегодня? Это – сложный вопрос, так как Таджикистан имеет негативный опыт конфликта идентичности, основанной лишь на универсальной или транснациональной формах, которые уже чуть было не привели Таджикистан к внутренней фрагментации общества в начальный период его независимости.

Произведение М. Шукурова «Хорасан аст инчо» было опубликовано в 1996 г., т. е. на момент уже интенсивных переговорных политических процессов. Как мы знаем, эта позиция не нашла серьезной поддержки среди постконфликтной политической элиты, за исключением представителей религии, в особенности, политического ислама, который также критикует советский период и акцентирует своё внимание на Саманидской эпохе, расцвет которой был связан с исламским периодом.

Подтверждением этого послужил выпуск в 2000 г. денежной номинации сомони, где не оказалось места для Рудаки, который является основоположником персидско-таджикской литературы (арабская графика) и связан с периодом государства Саманидов. Нужно отметить и тот факт, что Рудаки родился недалеко от

Пенджикента, расположенного на территории современного Таджикистана. Одна из основных причин данного исключения, с нашей точки зрения, связана с именем Айни, который так же, как и Рудаки, является основоположником современной таджикской письменности и литературы, но на основе кириллицы, связанной с советским периодом развития.

Поскольку основные политические элиты современного Таджикистана связаны с советской системой образования и ценностей, понятно, что персидско-таджикский вариант с арабской графикой никак не входит в стратегию современных политических элит. К тому же национальный проект ориентирован не на исключение советского периода развития, а на включение его в качестве важной части таджикской идентичности [4], тем более, что своим появлением РТ обязана советскому периоду, когда в 1929 г. Таджикистан был преобразован в Таджикскую союзную республику, хотя и с урезанными границами. По этому вопросу между академиками Р. Масовым и М. Шукури разгорелась бурная дискуссия, достигшая такого накала, что даже пришлось вмешаться Президенту РТ.

Итак, среди интеллектуальной элиты основной спор развернулся не вокруг исторического наследия таджикской культуры доисламского и исламского периода, а, главным образом, вокруг советского. Это объединило представителей не только политического ислама, но и некоторых представителей традиционного ислама, интеллектуалов, ориентированных на критику советского периода.

Интересно, что М. Шукури, прежде всего, критиковал С. Айни – за то, что тот создал усеченный таджикский язык, основанный на местных диалектах, что привело к тому, что таджики так и не смогли консолидироваться на литературной персидско-таджикской языковой основе. По его мнению, это привело к тому, что многие таджики до сих пор говорят на своих диалектах.

2007 г. объявлен в Таджикистане годом таджикского языка. В прессе не раз поднимался вопрос о том, почему целевой группой этой инициативы, главным образом, являются носители языка, проживающие на территории Таджикистана, но не за его преде-

лами, т. е., например, не в Узбекистане, Афганистане, России, или Иране, где также находятся большие диаспоры таджиков? Данный пример еще раз доказывает, что политическая элита Таджикистана пытается ограничиться культурой и языком, главным образом, внутри современных территориальных границ Таджикистана, что характерно для развития нации-государства. В этом случае восприятие национального государства ограничивается исключительно его внутренними границами. Данная ситуация связана с тем, что для политических элит важно сохранить внутренний мобилизационный потенциал в обществе, нацеленный на решение общенациональных задач. Здесь мы вновь видим, что позиции первой культурологической элиты Таджикистана, включая Шерали и Шукури, не имеют серьезной поддержки среди политической элиты современного Таджикистана.

Следует отметить, что в настоящее время РТ в целях защиты своих национальных интересов и сохранения политического и культурного баланса в Центральноазиатском регионе вошла в транснациональный союз персоязычных стран, объединяющий Иран, Таджикистан и Афганистан. Во многом вхождение в этот союз стало результатом интенсивного поиска Таджикистаном выхода из транспортного тупика.

В советское время Таджикистан традиционно был ориентирован на север, но после распада Союза оказался в самом невыгодном географическом и, следовательно, экономическом положении среди всех тюркоязычных стран Центральной Азии. Стоит только перекрыть транспортные коридоры на север, к примеру, Узбекистаном, как сразу же возникает кризисная ситуация в Таджикистане. В этом контексте выход на южное направление – через Афганистан и западное направление – в Иран через Афганистан дает Таджикистану больше возможностей для маневра и получения экономических выгод, таких, например, как выход страны к южным морским портам Гвадара и Карачи Пакистана. В то же время, союз персоязычных стран придает данному экономическому проекту устойчивость – посредством удерживания баланса между тюркоязычным миром Центральной Азии и персоязычным союзом.

Итак, среди интеллектуалов Таджикистана можно выделить трёх основных «конструкторов», каждый из которых по-своему воспринимает национальное государство и направление его развития. Если академик Масов ориентирован на советский период развития Таджикистана и, естественно, видит будущее Таджикистана в развитии его интеграционных процессов с Россией и странами бывшего Союза, то академик Шукури, напротив, ориентирован на исторический срез идентичности таджиков и воспринимает национальное государство и его стратегию на будущее в единстве Таджикистана с персоязычными государствами. Игнорируя советский период развития Таджикистана, его взгляд в большей мере направлен на эпоху Саманидов, когда был создан стандарт литературного персидско-таджикского языка.

Другой академик, Н. Негматов, делает ещё более глубокий экскурс в историю и ищет основу таджикской идентичности в пространстве арийской цивилизации, показывающей связь Таджикистана со всеми индоевропейскими государствами. Эта ориентация направлена на восприятие Таджикистана в единстве с индоевропейскими государствами и на стратегическое отмежевание от каких-либо политических союзов с тюркоязычными странами.

В этой конструкции важен этнонациональный дискурс, а не религиозный. Если, на наш взгляд, Масов защищает национальный проект в параметре нации-государства, то Шукури и Негматов находятся в орбите этнической идентичности, продолжая традиции первой волны культурологической элиты Таджикистана.

### **Восприятие национального государства светскими и религиозными элитами современного Таджикистана: проблемы и вызовы**

Взаимоотношения между государством и религией в современном Таджикистане имеют неоднозначный характер, зависящий от того, кто интерпретирует это взаимодействие. Анализ этих взаимоотношений приводит к трем типам конфигураций, представленным ниже.

## 1-й тип конфигурации

Таблица 1

### Конфигурация взаимоотношения государства и религии в современном Таджикистане: вопрос идентичности

Традиционный ислам (умеренное крыло)	«Сначала я являюсь мусульманином, потом – таджиком»*
Традиционный ислам (радикальное крыло)	«Интеллигенция и ученые, принадлежащие и обращающиеся к советскому времени, являются противниками ислама» [5]
Политический ислам (ПИВТ)	«Я – мусульманин и таджик одновременно». ««Точкият» (таджикский народ) и «исломият» (исланизм) есть одно и то же» [6]
Светский (национально-государственный) проект	«Вначале я являюсь таджиком, потом – мусульманином»

Особенно ярко позицию традиционного ислама реформистского крыла выражают Махмаджон Тураджонзода и Ходжа Мирзо, известные религиозные традиционалисты из Куляба. Интересно, что позиции реформистского крыла традиционного ислама быстро радикализируются, и выражается это в виде критики по отношению к государству. В их проповедях все чаще звучат жесткая критика в адрес некоторых ученых (светских интеллектуалов) и советников Президента РТ, обвинения в атеизме

\* Традиционный ислам в Таджикистане, да и в Центральной Азии в целом, безразличен к этнической идентификации, так как он воспринимает государство в терминах справедливости. Это обстоятельство привело многих историков-интеллектуалов Таджикистана к выводу о том, что именно данное безразличие к этнической идентификации способствовало падению первого таджикского государства Саманидов. В качестве одного из доказательств приводится пример из истории кризиса саманидского государства: когда люди обратились к своим традиционным религиозным настоятелям относительно необходимости защиты своего государства, в ответ они услышали, что нет никакой разницы между саманидами и теми, кто пытается их захватить, ведь все являются, прежде всего, мусульманами. Эта пассивная позиция традиционного ислама относительно этнического и национального вопроса стала одной из причин их острой критики со стороны национально настроенной элиты Таджикистана.

и в борьбе против ислама и его идеологии. Их непримиримая позиция также относится и к любым попыткам обращения интеллектуалов и политиков к национальным и культурным доисламским ценностям, например, к зороастризму.

Сегодня во взаимоотношениях между национальным и религиозным проектами явно намечается кризис и, на наш взгляд, реформистская форма традиционного ислама, все больше перехватывая инициативу у ислама политического, противостоит государственным структурам, включая национальный проект и всех тех интеллектуалов и политиков, которые занимаются его реализацией.

Критика звучит также и от главы информационного офиса «Нигох» – относительно действий не только правительства РТ, но и интеллигенции: «К сожалению, наша интеллигенция и ученые становятся проповедниками чуждых идей» [7].

Взаимоотношения между государством, традиционным и политическим исламом структурно можно представить следующим образом:

Таблица 2

### Взаимоотношения между государством, традиционным и политическим исламом

Гос-во	Традиционный ислам			Политический ислам			Гос-во
	Официальный ислам	Народный ислам (ишанский)	Реформистский ислам Ориентация – открытие школ итджити-ход	Левое крыло (радикалы)	Центр (умеренный исламизм)	Правое крыло (либералы)	

Таблица показывает, что официальная форма ислама и правое крыло исламизма (либералы) в Таджикистане функционируют в большей мере в пространстве интересов самого государства, и, следовательно, поэтому находятся в большей близости от него, нежели другие формы ислама.

Во многом усиление народного ислама в форме ишанизма и реформистского направления было связано с реформой государства в сфере урегулирования традиций и обрядов в 2007 г., повлекшей за собой бурное развитие трансформационных процессов в сфере религиозных обрядов. По мнению известного этнографа Таджикистана З. Мадамиджановой, «... ориентация на детали в традиции стала невыносимой для людей. Решение Правительства РТ имело под собой рациональную основу. Мы сохранили символы традиции, которые не являются мусульманскими (...) Традиция сохранилась на уровне семьи (махаллы). Т. е. мы возвращаемся к периоду досоветского времени, так как многие новшества в нашей традиции появились именно в советский период» [8].

Государство имеет серьезное влияние только на официальную форму ислама, выраженную через такие религиозные институты, как мечеть, медресе, Исламский университет (который в настоящее время стал государственным), включая имам-хатибов, которые назначаются со стороны государственных институтов Таджикистана и имеют ограниченное влияние на традиционный ислам в форме ишанизма и его реформистского направления.

Активное включение государства в дела религии, особенно относительно вопросов закрытия мечетей, увольнения и назначения имам-хатибов, азона (призыва к молитве), ношения хиджаба (запрета ношения хиджаба в светских учебных заведениях) и т. д. стало объектом жесткой критики со стороны религиозных организаций и ряда религиозных деятелей. Даже традиционный ислам перешел к критике государственной политики в этом вопросе. И это – естественно, так как именно традиционный ислам занимает позицию невмешательства как религии в политику, так и политики, т. е. государства, в религиозную жизнь.

То, за что политический ислам был обвинен в ваххабизме (за взгляды в сфере реформы традиционных обрядов в 1991–1992 гг.), сегодня энергично осуществляет государство. По мнению М. Давлатова, государственного представителя по делам религии, если в 1991–1992 гг. эта реформа носила религиозный характер, то сегодня она приняла характер социальный и направлена, прежде всего, на модернизацию общества.



Заведующий Отделом фикха Исламского университета им. Термези З. Наботов в традиционном исламе Таджикистана выделяет три направления: официальный, ишанский и реформистский, находящийся между традицией и политикой. По его мнению, в настоящее время между традиционалистским и реформаторским направлениями идёт серьезная борьба. Традиционалисты не особенно хотят включаться в политическую жизнь, тогда как реформисты пытаются все больше влиять на неё. Этому способствует молодежь, которая всё больше начинает говорить о реформах.

С точки зрения Наботова, если реформы осуществляются в пространстве ханифитского мазхаба (юридической школы), то это – позитивное движение. Однако диалог между традиционалистами и реформистами отсутствует. Традиционалисты не желают слушать реформистов, хотя, по мнению Наботова, существует острая необходимость в том, чтобы знать их желания и цели [9].

Политический ислам в отношении государства занял более конструктивную позицию. Интересно, что позиция политического ислама относительно общей идентичности между таджикским народом и исламом, озвученная М. Кабири, в несколько иной форме была сформулирована лидером ПИВТ Абдулло Нури. На вопрос: «Какова Ваша первоначальная идентичность: мусульманская или таджикская?», он ответил, что с мусульманином он будет вести диалог как мусульманин, с таджиком – как таджик, а с гражданином Таджикистана – как таджикистанец.

Такая гибкая и изменяющаяся форма идентичности со стороны Нури показывает дополнительный аспект в его взаимоотношениях с государством, который заключается в том, что он включает не только таджикский, этнонациональный компонент идентичности, но и его гражданскую составляющую. Полагаем, что такой контекстуальный подход к проблеме идентичности является отражением той политической культуры, которая была освоена и развита в ходе межтаджикских мирных переговоров и работы КНП с 1997 по 1999 г.

Возможно, именно такой контекстуальный и плюралистический подход во взаимоотношениях между религиозной, этнической и гражданской формами идентичности может стать

моделью для будущего Таджикистана, по крайней мере, до той поры, пока не будут созданы устойчивые конституционные основы для мирного сосуществования светского (национального) и религиозного проектов.

### *2-й тип конфигурации*

Таблица 3

#### **Конфигурация взаимоотношений государства и религии в современном Таджикистане: религиозный контекст**

Традиционный ислам	Государство и религиозные институты должны быть разделены, так как религия несовместима с политикой
Официальный ислам	Религия является частью государственной политики
Политический ислам	Государство (политика) и религия (ислам) являются взаимозависимыми, и поэтому для этих форм взаимоотношений политическая модель сосуществования является наиболее приемлемой
Панисламизм	Государство или нация-государство – это основное препятствие для ислама, на самом деле, не имеющее никакого значения, а единственной формой социальной и религиозной организации жизни для мусульман является сам ислам

### *3-й тип конфигурации*

Таблица 4

#### **Конфигурация взаимоотношений государства и религии в современном Таджикистане: государственный (светский) контекст**

Либеральная модель	Религиозные организации отделены от государства
Авторитарная модель	Государство должно контролировать и упорядочивать религиозные организации
Плюралистическая модель	Государство должно сосуществовать с религией и её организациями, и наоборот
Моническая модель	Государство имеет право не только на светскую, но и на религиозную легитимность говорить от лица самой религии

Итак, взгляды, касающиеся вопросов государственного строительства Таджикистана и направления его развития, как национальных (светских), так и религиозных элит претерпели некоторые изменения. На первом этапе государственного строительства Таджикистана (1991–1997 гг.) национальные и светские компоненты таджикской идентичности воспринимались религиозными элитами в большей мере в атеистической плоскости, и, наоборот, светской элитой религиозные элементы таджикской идентичности воспринимались как угроза светской составляющей государства.

Однако переговорный политический процесс между Объединенной Таджикской Оппозицией (ОТО) и Правительством РТ позволил сторонам сблизиться и лучше и яснее понять основные цели друг друга. Это дало им возможность сконструировать политическую модель сосуществования, которая скрепила светские и религиозные элиты и создала основу для стабилизации и развития страны. В то же время, по словам аналитиков (как представителей ПИВТ, так и светских интеллектуалов), после 2003 г. наметился отход от созданной модели (1997–1999 гг.).

С точки зрения независимого эксперта Камола Абдуллаева, с июля 2003 г., когда проводился референдум относительно внесения в Конституцию РТ поправок, связанных с вопросами президентских выборов, в Таджикистане начался кризис политического процесса. Сегодня Таджикистан движется к узбекской политической модели, а именно – к авторитаризму. Но, с другой стороны, правительству РТ удалось (в отличие от Казахстана) сохранить национальную культурную идентичность, что, по мнению Абдуллаева, является положительным фактором [10].

Интересно отметить, что усиление государственности с элементами авторитаризма в какой-то степени находит поддержку и среди некоторых политических элит Таджикистана. По их мнению, Таджикистан должен пройти через авторитарный режим, так как на данном этапе другие модели могут привести к дезинтеграционным процессам. Тем не менее, среди элит нет согласия о том, как называть политическую и экономическую модель, по которой сегодня движется Таджикистан: для одних

это государственный капитализм с некоторыми либеральными элементами, для других – авторитаризм. Третьи считают, что, если Таджикистан продолжит развиваться в таком направлении, то через 5–10 лет он может превратиться в исламское государство. Четвертые придают главное значение тому факту, что строительство национального государства еще не исчерпало своих возможностей.

В то же время, существуют группы интеллектуалов и политиков, воспринимающих национальное государство не в политических, а в экономических параметрах, т. е. их внимание, в первую очередь, привлекают проблемы не политические, а экономические, например, такие, как выход Таджикистана из транспортного тупика и гидроэнергетического кризиса. Они считают это возможным посредством мобилизации собственных ресурсов для решения общенациональных задач по построению национальной гидроэнергетики, которая не только обеспечила бы Таджикистан энергоресурсами, но и сделала бы его ведущей страной в области гидроэнергетики в Центральноазиатском регионе. Впоследствии экономические факторы могут постепенно перейти в политическую плоскость и стать в дальнейшем новым мобилизационным фактором для общества. Однако в условиях серьезных экономических проблем граждане Таджикистана не особенно оптимистичны относительно своего будущего и вынуждены решать свои злободневные вопросы по выживанию в тяжелых рыночных условиях.

Сегодня, на наш взгляд, в Таджикистане уже практически не существует светской конструктивной оппозиции. Эту роль выполняет ПИВТ, которая имеет два места в парламенте РТ, а также новые голоса в религиозной среде среди представителей традиционного ислама (реформистов), вращающихся между традицией и политикой. Усиливающиеся дискуссии вокруг хиджаба, азона и мечетей говорят о том, что религиозный фактор стал уже практически политическим фактором.

В условиях, когда падает уровень образования и уровень жизни населения, усиленно начинает расти религиозность, что уже стало очень заметным. Рост религиозности чувствуется

повсюду. Во время Рамазана практически 80% населения держат рузу, включая большой процент сотрудников политического аппарата. Естественно, любому радикальному решению со стороны правительства РТ в отношении религии может быть придан политический оттенок, который может иметь серьезные последствия для общества.

Усиление религиозности в стране вызывает ответную реакцию со стороны представителей национального проекта, которые чувствуют, что теряют инициативу, так как оппозиционной светской элиты практически уже не существует.

Весьма активно звучат голоса религиозных представителей о том, что хиджаб отражает национальное. Так, во время дискуссии, организованной радио «Свобода» в 2007 г. между известными учеными, членами правительства РТ и религиозными деятелями, один из участников сказал: «...хотя часто и утверждают, что хиджаб является не нашей национальной одеждой, а арабской или иранской, я, тем не менее, считаю хиджаб таковой, а даже если это и не так, то почему мы не можем надевать арабскую одежду? Почему мы можем носить европейскую одежду, а не арабскую?» Эту позицию разделяет и Д. Усмон. «К сожалению, – говорит он, – у нас есть некоторые интеллектуалы, которые смотрят на ислам как на иностранную религию, которая не принадлежит нашей нации. Они думают, что ислам является арабским. Эти идеи не идут на пользу консолидации нашей нации» [11].

Религиозные элиты воспринимают национальное государство в большей мере в религиозных терминах, нежели светских. В то же время в среде ПИВТ государство воспринимается уже не столько в этнической плоскости, сколько в гражданской. ПИВТ постепенно теряет этнонациональную окраску и начинает включать в свои ряды представителей узбекской этнической группы Таджикистана, т. е. здесь мы видим существенный сдвиг в политике этой партии от этнонационально-религиозной к гражданско-религиозной ориентированности. Во многом это связано с процессами глобализации и глубинными изменениями в политической и экономической жизни современного Таджикистана.

Стоит отметить, что ограничение политической и религиозной свободы в Таджикистане может привести к серьезным последствиям. В своём интервью М. Кабири, в частности, заметил, что «в Таджикистане место религиозного экстремизма может постепенно занять экстремизм светский ... Любой экстремизм может дестабилизировать общественно-политическую ситуацию в стране» [12].

Недавно в Маджлиси намояндагон Маджлиси Оли РТ поступил законопроект «О свободе совести и религиозных организациях», в котором содержится пункт, предполагающий запрет в РТ партий, имеющих религиозный характер. Кроме того, глава Совета улемов Таджикистана Амонullo Нейматзода (представитель официального ислама) уже озвучил позицию, что ПИВТ является родоначальницей «Хизб-ут-Тахрир». Все эти обстоятельства говорят о том, что существует реальная угроза провоцирования конфликта, как со стороны религиозных деятелей, так и со стороны самого государства, тем более, что сегодня происходит смена поколений, и новое поколение не знает цену мира, достигнутого в 1997 г. Это обстоятельство требует еще большего внимания к продолжению конструктивного диалога и мобилизации конструктивной части элит Таджикистана с целью недопущения нового противостояния в обществе.

Полагаем, что развитие рыночных отношений и усиление глобализации приведет к кризису национального проекта и усилению религиозного. Возможно, многие из тех, кто приехал в столицу из сельских местностей, выберут в качестве контридеологии исламизм, как, например, это произошло в Турции.

В этих условиях государство должно создать площадку для диалога в светском пространстве между секулярными интеллектуалами и религиозными деятелями, ибо в противном случае это будет проходить в других секторах общества, включая и религиозный. Ограничение свободы выражения разнообразных идей как в светском, так и в религиозном пространстве может привести к дальнейшему разрыву между национальным и религиозным проектами.

Основные вопросы по сближению сторон между государством и религией, которые необходимо обсуждать, связаны с доис-

ламским и советским наследием. При этом важно, чтобы в ходе обсуждения эти вопросы были переосмыслены и адаптированы к новым реалиям. Анализ показывает, что именно эти периоды, являющиеся составной частью национального проекта, наиболее уязвимы.

В этой связи стоит более доходчиво разъяснить позицию национального проекта религиозным лидерам, причем не в форме критики проекта религиозного, а в форме диалога и предложения модели сосуществования. Пример для этого есть – Абдулло Нури, который, в принципе, выразил достаточно гибкую формулу диалога не только на этнонациональном и религиозном, но и гражданском уровне.

На наш взгляд, это позволит снять жесткое противопоставление этнонационального проекта исламскому и перевести дискурс в плоскость гражданского проекта. Усиление этнонационального проекта в противовес религиозному приводит ко все большему разрыву и является тупиковым. Этнонациональный проект уже проводился (с 1989 по 1992 г.) совместно с религиозным. Однако эта модель привела к гражданской войне в Таджикистане, так как оба проекта были ориентированы, главным образом, на транснациональные параметры.

Попытка соединения религиозного проекта с этническим в параметре современных границ Таджикистана в форме нации-государства показала свою жизнеспособность в 1997 г. Сегодня же Таджикистан не должен останавливаться на достигнутой модели, так как она может уже не отвечать современным политическим процессам в стране. Полагаем, что Таджикистан уже прошел путь (с 1989 по 1997 г.) под знаком примордиализма. В 1997 г. был апробирован конструктивизм, который примирил Правительство РТ и ОТО. В настоящее время пришло время для апробации подхода, связанного с рациональным выбором, который, по нашему мнению, тесно связан со строительством гражданского общества, ориентированного на модели сосуществования.

Для этой цели важно подготовить интеллектуальные и политические элиты, которые могли бы достойно ответить на современные вызовы и угрозы Центральноазиатского региона. Возможно,

что политические и интеллектуальные элиты, создавшие прекрасную модель сосуществования (1997–1999 гг.), в настоящее время испытывают трудности, связанные с ее сохранением.

Мухиддин Кабири не раз с сожалением упоминал о том, что Таджикистан все больше отходит от прежней политической конструкции, приведшей к тому, что многие люди, участвовавшие в ее создании, уже выведены из политического процесса. С точки зрения Кабири, отстранение их от политического процесса является несправедливым, так как они способны не только сохранить, но и передать новому поколению модель «философии мира», в то время как новая политическая элита не знает цены, которую таджикский народ заплатил за мир. Действительно, сегодня можно увидеть, как меняется политический язык, становясь все более жестким и радикальным.

Что можно предложить в ситуации, когда конструктивная модель (1997 г.) испытывает серьезный кризис, а общество все больше скатывается к риторике с использованием примордиального языка предгражданского и гражданского противостояния? Можно ли искать устойчивость, ориентируясь лишь на политическую модель, сконструированную с 1997 по 1999 г., или нужно все же двигаться дальше, не отступая назад?

Может быть, сегодня необходимо создать элиты, которые были бы способны говорить как на светском, так и религиозном языках, т. е. общество нуждается в группе интеллектуалов и политиков, которые должны стать посредниками между светской и религиозной сторонами. Однако эту элиту нужно создавать вновь, конечно, активно используя политический опыт Таджикистана и человеческие ресурсы, являющиеся носителями этого опыта. Для этого важно создать в обществе средний класс, который был бы способен защищать свои гражданские и экономические интересы. Именно на этот класс могли бы опираться новые интеллектуальные и политические элиты, работающие в рамках рационального выбора.

В этом случае важно сохранять и развивать не только религиозные, но и светские пространства – для того, чтобы они ограничивали друг друга относительно своих претензий на истину.



В этой связи можно сделать следующие рекомендации:

1. Проблему соотношения секуляризма и религии (в частности, ислама) можно яснее выявить в пространстве соотношения «режимов истины» разума и веры, где рациональное измерение выражает границы секуляризма, а измерение веры – границы религии. Жесткое противопоставление разума и веры, как, например, во времена французского Просвещения, автоматически приводит к отделению религиозных институтов от государства.

Возможно, в условиях западноевропейского общества данная модель политического устройства работает эффективно, хотя и не везде – примерами могут послужить Великобритания, Германия, Испания и ряд скандинавских стран.

2. Анализ данной проблемы показывает, что попытки разума или секуляризма подавить пространство веры, выраженной в социальных институтах религии, как и наоборот, а именно, попытки веры подавить и монополизировать всё секулярное (рациональное) пространство общества может вызвать угрозу социальному порядку государства и в дальнейшем привести к его распаду.

Важно понять, что «режимы истины» разума и веры существуют не для того, чтобы подавлять или аннигилировать пространства друг друга, а с целью ограничения претензии каждой стороны на абсолютную истину.

Таджикистан имеет достаточно прочную основу для стабильного развития, включая серьезный социальный и политический капитал, который был выработан в ходе мирных межтаджикских переговоров. Это дает ему время для осуществления реформ – как в социально-политической, экономической, так и в образовательной сферах, что позволяет Таджикистану достойно ответить на основные вызовы XXI в.

## Литература

1. *Шукуров М.* Хорасан аст инчо. – Душанбе, 1996.
2. *Шерали Л.* Предисловие к книге М. Шукурова «Хорасан аст инчо». – Душанбе, 1996.
3. *Геллер Э.* Нации и национализм. – М.: Прогресс, 1991.

4. Более подробно об этом см. в кн.: *Шозимов П. Д.* Таджикская идентичность и государственное строительство в Таджикистане. – Душанбе: Ирфон, 2003.

5. *См.*: Милат. – № 16 (85). – 2007, 18 апреля; Наджот. – № 38. – 2007, 20 сентября; Нигох. – 2007, 13 сентября.

6. Позицию ПИВТ, изложенную М. Кабири, см. в кн.: Государство и религия: поиск путей продолжения диалога. Материалы семинара. – Душанбе: Ирфон, 2005. – С. 54; Динамика развития национальных и религиозных проектов в Центральной Азии. Материалы семинара. – Душанбе: Ирфон, 2006. – С. 115–116.

7. *См.*: выступление главы информационного офиса «Нигох» А. Иброхима // Нигох. – 2007, 13 сентября.

8. *См.*: интервью с З. Мадамиджановой. – Душанбе. – 2007, сентябрь.

9. *См.*: интервью с З. Наботовым. – Душанбе. – 2007, сентябрь.

10. *См.*: интервью с К. Абдуллаевым. – Душанбе. – 2007, сентябрь.

11. Милат. – № 18 (87). – 2007, 2 июня.

12. *Кабери М.* // Азия Плюс. – № 39 (401). – 2007, 27 сентября.

## **ВЗАИМОСВЯЗЬ СЕКУЛЯРИЗМА С ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРОЙ И ОБРАЗОВАНИЕМ В УЗБЕКИСТАНЕ**

*Маликахон Нормухамедова*

Взаимосвязь секуляризма и ислама – одна из серьезных проблем в достижении равновесия в отношениях государства и религии. Одним из аспектов данной проблемы является взаимосвязь секуляризма с культурой и образованием. В условиях Узбекистана это связано, в первую очередь, с наличием собственных традиций государственности, национальной культуры и исламского образования.

С первых лет независимости Узбекистан твердо придерживается принципа секуляризма, вошедшего в Конституцию страны и ряд законов о религии. Религия отделена от государства, но её развитие находится под наблюдением государства.

Ярким примером всеобъемлющего характера ислама являются культура и образование, в процессе развития которых получили отражение вопросы секуляризма. Глубокая разработка теоретических аспектов проблемы взаимоотношений секуляризма с исламской культурой и образованием сегодня представляет особую актуальность. Требуется научное осмысление опыта, уже имеющегося в этой области, что позволит создать научную базу для проведения практических мероприятий, призванных обеспечить гармоничное развитие Узбекистана. Ислам является неотъемлемой частью национального наследия, а также нравственно-этическим фундаментом национальной государственности.

За годы независимости президент Узбекистана И. А. Каримов провёл ряд реформ для укрепления ислама в обществе, тем самым дав возможность возрождения его фундаментальных ценностей, в том числе культуры и религиозного образования.

Главное отличие ислама от других религий заключается в том, что в нём полностью слились духовная и светская власть. Устои ислама, став составной частью жизни человека, не позволяют

ему совершать преступления против общества, семьи и другие. За годы независимости ислам в Узбекистане изменился, стал образованнее, цивилизованнее. Число верующих мусульман резко увеличилось, как в среде интеллигенции, в сельской местности, так и в рабочей среде.

В Узбекистане, как и во всех постсоветских республиках, религия остаётся важным политическим фактором, а политика определяет формы развития религии, в том числе культуры и религиозного образования. Религия и политика тесно переплетаются друг с другом. Представители светской стороны рассматривают исламскую культуру и образование как инструмент в руках государства, предназначенный для установления определённой идеи миропорядка и особых ценностей во всем обществе.

Секуляризм связан с осуществлением на деле важнейших принципов демократического государства, преобразованием и ускоренным развитием социально-экономической и культурной жизни общества, с отделением религии от государства. Секуляризм – это многомерная концепция, отражающая элементы исторического, политического, социального и экономического ландшафта отдельных стран. Секуляризм – принцип общественной политики регулирования взаимоотношений между исламом, государством и обществом для обеспечения конституционного правления, плюрализма, стабильности развития, с надлежащим вниманием к мусульманской идентичности. В основе этого лежит идея уравнивания данных конкурирующих требований.

Секуляризм способен предложить систему решений, позволяющих сохранять религиозные конфессии. И сегодня, когда все религии мира начинают возрождаться, государство стремится найти способы дать людям гарантии их религиозной свободы без установления неких пределов, в которых они могут практиковать свои убеждения. Важными принципами секуляризма являются толерантность и религиозная терпимость.

Секуляризация в Узбекистане – это стремление к демократии и социальной справедливости, к возрождению нравственности, культуры, образования и исламской гуманистической этики. Необходимо развивать те рациональные стороны и ценности

мусульманской культуры и образования, которые могут быть приняты всеми и которые отражают интересы и чаяния не только мусульман. Другими словами, следует развивать все общечеловеческие нравственные представления мусульман, которые являются вкладом во всемирную культуру современности.

Религия никогда не оставалась неизменной, она постоянно трансформировалась в ходе истории. Приспосабливаясь к новым условиям, она умело обслуживала новые социальные структуры и таким образом сохраняла своё влияние.

### **Взаимосвязь секуляризма с исламской культурой и образованием в VII–XX вв.**

Секуляризация и религия не могут взаимодействовать только через административно-правовые, экономические отношения. Важное значение имеет правильное соотношение светского и религиозного в сфере образования и культуры. Во всей многовековой истории узбекского народа, начиная со времен появления племенных связей, эта взаимосвязь четко прослеживается.

Узбекистан – государство традиционно многонациональное и поликонфессиональное. История взаимодействия различных этносов, религий, культур восходит к глубокой древности. Этническую основу населения Узбекистана составляют узбеки. Современная территория Узбекистана в различные периоды его истории входила в состав многих государств: Ахеменидской империи, Греко-Македонского царства, Кушанской империи, Тюркского каганата, Арабского халифата, государств Саманидов, Караханидов, Каракитаев, Чингизидских государств, империи Амира Темура, Темуридских государств, Российской империи, Советского Союза. Шел многовековой процесс взаимовлияния тюркских, иранских, арабских, монгольских и других народов и их государственных систем, культур и религий.

Ещё тысячелетия назад в Средней Азии, в низовьях Амударьи (Хорезм), в долине реки Зеравшан (Согд) и в других областях зародились ранние очаги культуры, которую можно сопоставить с древними цивилизациями Египта, Месопотамии, Индии,

Китай. В домусульманской Средней Азии был высокий уровень культурного развития, было организовано обучение молодого поколения, имелись варианты алфавитного письма.

Начиная с VIII в., на нынешней территории Узбекистана распространился ислам, наложивший глубокий отпечаток на отношения государства и религий, на развитие культуры и образования. Ислам представляет собой нерасторжимое единство религии, культуры и социально-политического устройства, систему, охватывающую все уровни жизни человека. Классический ислам не проводит различий между духовной и мирской сферами. Узбекский народ имеет многовековую историю и опыт взаимосвязи секуляризма с исламскими образованием и культурой. Это – опыт гармонизации общечеловеческой и национальной культуры.

Шариат стал источником законодательства – как универсальная нормативно-догматическая система, регламентирующая в равной степени религиозную догматику; это также система норм, регулирующих отношения человека и Бога, этику, социальные отношения, т. е. в шариате слиты воедино религиозное, правовое и этическое начала. В средние века исламские деятели Мавераннахра внесли большой вклад в развитие мусульманской государственности.

Ислам, обладающий колоссальным духовно-нравственным потенциалом, на протяжении 14 веков является основой развития культуры и образования в стране. Ислам стал этнообразующим фактором, превратился в основу менталитета узбекской нации, ее сознания и поведения, образа жизни. Уже в зародыше он оказал влияние на становление узбекской национальной культуры. В средние века в государствах на территории Мавераннахра мусульмане считали обязательным применение в государстве шариата в его традиционной форме.

Однако политические структуры и действующее право во всех деталях нормами ислама не определялись. Не все элементы шариата сохранились такими же, какими они были много веков назад. Постепенно они пересматривались – с учётом изменявшихся общественных и культурных условий. В междуречье Амударьи и Сырдарьи в V–VIII вв. развивалась оседло-земледельческая

культура и ранние формы цивилизации. Это послужило основой интенсивной урбанизации, а после вторжения арабов помогло распространению ислама.

Урбанизация послужила основой развития государственности секулярного типа, тесно связанной с шариатом, юриспруденцией, судопроизводством мусульманской религии. Шло становление и развитие принципиально новой культурной общности, трансформация основных параметров интеллектуально-духовной жизни узбекского народа.

В VII в., к приходу ислама на нынешнюю территорию Узбекистана, здесь был один из древнейших очагов мировой культуры. Только преемственностью культур можно объяснить то, что исламу удалось столь стремительно утвердиться на этой территории. Ислам принёс новую культуру, ведущую к духовному прогрессу, новую арабскую письменность, объединяющую узбекский народ с другими нациями. Древние интеллектуальные традиции обогатились и органически развивались во взаимосвязи с арабской культурой. Это дало народу возможность внести свой вклад в сокровищницу мусульманской культуры, науки, литературы, архитектуры, общественно-политической мысли.

В конце VIII – начале IX вв. закончилась продолжавшаяся почти столетие ожесточённая борьба местных народов против арабов. Мавераннахр укрепил политические и торгово-экономические связи с Арабским халифатом. Ислам постепенно превратился в господствующую идеологию, укрепляя государственную систему. Мавераннахр стал единым экономическим пространством с товарно-денежными отношениями в системе халифата, объединившего ранее самостоятельные небольшие государства и княжества.

Далее можно выделить три периода развития секулярно-исламских отношений.

*Первый период* (IX–XI вв.) в городах: Бухаре, Самарканде, Шаше (Ташкенте), Термезе, Хиве, Фергане, Шахрисабзе, Андижане – характеризуется расцветом экономики, культуры, науки. Эти города были центрами государственной власти и одновременно центрами, определявшими религиозную жизнь населения.

Светская и религиозная власти были органически взаимосвязаны. Такая взаимосвязь секуляризма и исламской религии послужила основой расцвета экономики, культуры, образования и продолжалась до монгольского нашествия, на многие годы остановившего развитие Мавераннахра.

Многовековой процесс развития тюрков привёл к появлению в X в. узбекского этноса. Узбекистан стал крупным центром развития исламской духовной и светской культуры. Строятся мусульманского типа города, мечети, медресе и мемориальные комплексы; развиваются ремёсла, гончарство, стеклоделие, чеканка.

В это время распространяется арабский язык, и в этом большую роль играли мусульманские школы. Для обучения религии и ведения государственных дел нужна была грамотность. В обязанности имамов мечетей входило обучение мальчиков своего прихода основам веры и грамоте. В целом исламизация узбекского народа являлась обязанностью имамов.

В XI в. происходит укрепление исламского государственного правления. Для поддержания своей власти государство организовало медресе – как центры исламского образования и науки. Для укрепления материальной базы государство выделяло им земли, здания, в ведении медресе находились целые селения.

Обеспечивая религиозное образование материально, государство добилось огромного расширения и внедрения в сознание народа исламского шариата, отражавшего моральный кодекс мусульманина.

По мнению академика В. В. Бартольда, медресе как школа мусульманского богословия зародилась в Средней Азии и отсюда распространилась на запад мусульманского мира – в Иран, Ирак, Сирию, Малую Азию, Египет и дальше [1].

Зарождение медресе именно в Средней Азии объясняется тем, что в X–XI вв., в связи с развитием оседлого образа жизни активизировался процесс секуляризации государства и религии.

Секуляризация религиозного образования была связана с тем, что по заказу государства медресе готовили законоведов, политиков, учёных, т. е. медресе были богословно-юридическими учебными заведениями. Светские знания в программы медресе



включались лишь в связи с изучением мусульманского права. Такие светские науки, как математика, медицина изучались факультативно. Для развития медресе государство создавало библиотеки и книжные базары. У бухарского эмира библиотека занимала большие помещения, где хранились рукописи научных трудов. По значимости эта библиотека была второй после библиотеки в Ширазе (западный Иран).

С IX в., в связи с тем, что языком богословия и светских наук стал арабский язык, узбекские учёные активно участвовали в развитии арабской науки, т. е. в развитии на арабском литературном языке математики, астрономии, медицины и других наук. Одновременно происходило слияние арабской культуры и древней культуры Хорезма, Согдианы, Бактрии. На эти годы приходится творчество крупнейших представителей мировой науки, бывших уроженцами Средней Азии. Это Ибн Сина (Авиценна) (980–1037 гг.) из Бухары, аль Хорезми (IX в.), Беруни (973–1048 гг.) из Хорезма, астроном аль Фергани (?–829 г.) и другие.

Секуляризация требовала, чтобы правящие слои населения политически и экономически объединились с завоевателями. Религия стала орудием государства в управлении покорёнными народами. Она пронизывала все ступени государственного управления, т. е. мусульманское право, экономику, систему управления.

*Второй период* приходится на XII–XVI вв. и характеризуется гармонической взаимосвязью секуляризма и исламской религии, благодаря чему был достигнут расцвет экономики, сельского хозяйства, ремёсел, архитектуры, культуры и образования.

С приходом к власти Амира Темура происходит возрождение национальной государственной, религиозной и культурной жизни страны. Исламскую религию Амир Темур считал идеологической основой государственного устройства своей великой империи. Появившиеся религиозные концепции способствовали укреплению принципов светской государственности, развитию экономики, культуры, образования, науки.

Одним из центров культуры мирового значения является Академия Маъмуна в Хорезме. Развитие науки и культуры опи-

ралось на наследие древнего Востока и философии античной Греции. Восточный Ренессанс, длившийся до XIII в., поднял культуру узбекского народа на всемирный уровень. Второй период Темуридского ренессанса приходится на XIV–XV вв., когда устанавливается новый тип государственности. Это время – расцвет культуры, наук, градостроительства и архитектуры. Домусульманские изображения человека заменяются искусством арабески, орнамента. Развиваются искусство миниатюры, поэзия, музыка. В становление новой государственности, в развитие отношений между секуляризмом и исламом внесли свой вклад такие великие деятели, как Амир Темура, Мирзо Улугбек, Алишер Навоий, Бобур Мирзо.

Правление Мирзо Улугбека (1411–1449 гг.) связано с расцветом науки, культуры, религиозного образования. С 1417 по 1420 г. были построены мусульманские университеты-медресе в Самарканде, Бухаре и Гиждуване, где изучались не только религиозные, но и светские науки. На весь мир известны обсерватория Улугбека и его научные труды по астрономии. Это – свидетельство того, что в средние века точные науки в Европе развивались на основе достижений учёных Средней Азии, в частности, Мавераннахра. Мусульманская идеология пронизывала и политику, и культуру, и образование.

Эмиры и ханы окружали себя исламскими учёными. Их слова звучали весомо, особенно во времена войн. Богословы были заинтересованы в стабильности правления страной. Ханы и высшее военное начальство владели землями и мануфактурами, доходы от которых передавались частично на содержание мечетей и медресе. Это способствовало развитию ислама в стране.

Через изучение Корана, Сунны, шариата правители средневековья поддерживали свою государственную систему правления. Однако непомерные налоги, произвол ханских административных органов время от времени вызывали народные восстания, чем пользовалось реакционное духовенство, и часто власть от хана переходила к религиозному лидеру.

Союз феодалов с исламским духовенством, продолжавшийся много веков, привел к упадку – как в экономической сфере, так и в

науке, образовании и культуре. В медресе прекратилось изучение светских наук, астрономии, математики и т. д.

Научные исследования велись только в области богословия, филологии, истории. В основном, религиозное образование и наука служили инструментами для укрепления государственного аппарата. Секулярная власть использовала религию как главное средство порабощения народа. Подтверждением этого служит тот факт, что вся учебная, научная, популярная литература служили пропаганде ислама. Большинство светских произведений проповедовали мусульманскую идеологию. Примером могут служить учебники для медресе: «Чолр китаб» Шарафиддина аль Бухари (IX в.); сборник Ахмеда Яссави (XII в.), сборники Суфи Аллаяра (XVII в.).

*Третий период*, XVI – конец XIX в., это – период узбекских ханств, который привёл не только к застою экономики, торговли, земледелия, ремёсел, но и к упадку культуры, образования, искусства.

Нарушена была связь секуляризма в лице ханов и эмиров с веками устоявшейся системой религиозности, мусульманским шариатом. Но даже в эти годы колониального засилья творчество великих мыслителей, учёных служило делу дальнейшего развития мусульманской культуры и образования.

Во второй половине XIX в. – начале XX в. вся политическая и административная власть в Туркестанском крае была сосредоточена в руках колониальной администрации.

Присоединение Туркестана к России резко изменило секулярные отношения на нынешней территории Узбекистана, т. к. власть перешла в руки колонизаторов.

В начале XIX в. в Бухарском, Хивинском и Кокандском ханствах были весьма развиты экономика, культура, религиозное образование. В 1867 г. было организовано Туркестанское генерал-губернаторство с административным центром в Ташкенте.

Начиная с VII в., целью государственной системы являлось укрепление исламских ценностей. Однако в период колонизации Средней Азии Российской империей ислам потерял свой политический статус и поддержку со стороны государства. С

ликвидацией национальной государственности были упразднены все традиционные исламские государственные должности, в том числе кози калона – главы шариатского суда, раиса – главного надзирателя, контролирующего выполнение требований ислама, муфтия – главы исламского правопорядка, накиба.

Несмотря на изменения, произошедшие в структуре и содержании государственных ветвей власти, внутри самого духовенства и в повседневной жизни ремесленников, торговцев и земледельцев ислам своё влияние не потерял. Духовенство руководило исламским образованием, религиозно-нравственным воспитанием, решало правовые вопросы и т. д.

Российская государственная верхушка, понимая, какую огромную роль играет мусульманская религия, напрямую в дела мусульманского духовенства не вмешивалась, ислам, как и до колонизации, оставался организатором юридической, социальной, производственной, культурной, духовно-нравственной сфер жизни населения. Однако веками устоявшиеся отношения секуляризма с исламом претерпели изменения. Произошёл распад в среде мусульманского духовенства, в основном, враждебно противостоявшего всему новому. Однако прогрессивная часть духовенства считала необходимым тесное сотрудничество с колониальной властью, с целью дальнейшего развития науки, техники, экономики, сельского хозяйства, культуры, образования. К ним относились Абдурауф Фитрат, Ахмад Даниш и другие.

На смену старой землевладельческой знати ханского времени в Туркестанском крае вырос новый государственный аппарат в лице царской военной администрации, с одной стороны, и местных кулаков, ростовщиков, религиозной верхушки – с другой.

В руках Туркестанского генерал-губернатора была сосредоточена военная и гражданская власть над краем. Один из членов генерал-губернаторского совета – главный инспектор училищ туркестанского края – возглавлял систему обучения в крае.

Целью колониальной политики России была поддержка культурно-экономической отсталости и сохранение феодально-

экономических отношений. Правительство Туркестана уделяло важное место культуре и образовательной политике, используя их как средство порабощения народа. Система школ, созданных царской администрацией, служила орудием колониальной политики. Ей противостояла многовековая система исламского воспитания детей и взрослых, возглавляемая духовенством. Отправление и возвращение паломников из хаджа, ежегодный пост в месяц рамазан, праздники рамазан хайит, курбан хайит укрепляли позиции духовенства.

Царское правительство всячески тормозило развитие национальных культур народов Средней Азии и поэтому боролось против использования в школе родного языка, навязывая коренному населению Туркестана общеобразовательную школу исключительно на русском языке. Антимусульманская направленность новых школ проявлялась в том, что мусульманская религия в них не преподавалась.

В Узбекистане развитие ислама претерпело тяжелые испытания – с установлением российского колониального правления в XIX в., и затем за 70 лет советского засилия произошла секуляризация, в результате которой ислам был дискредитирован.

В Узбекистане накапливался большой потенциал националистических и религиозных чувств, так как была ограничена возможность духовно-культурного, религиозного самовыражения народа.

Ещё в советское время религия была отделена от государства. На определенном этапе развития общества религия стала тормозом на пути развития общества. Отделение религии способствовало развитию идей секуляризма, в результате чего ислам стал играть номинальную роль.

В годы советской власти Россия предпринимала немало попыток христианизировать мусульманские республики, не только уничтожив исламское образование, но отрицательно влияя на развитие национальной культуры. Несмотря на это, вся жизнедеятельность мусульман была пронизана исламской культурой, обычаями, традициями, а шариат оставался священным законом для части населения.

## **Взаимосвязь секуляризма с исламской культурой и образованием в независимом Узбекистане**

Секуляризация общества основывается на принципах нравственности, миролюбия, культуры данного общества. Для полноценного развития культуры требуется взаимосвязь всех её составляющих, в том числе и религиозного образования. Мусульманская культура тесно связана с духовным субстратом узбекского народа, его религиозными и культурными традициями, социальными и правовыми институтами. Ислам укоренился в крупных историко-культурных регионах Узбекистана в такой форме, в какой он адаптировал религиозно-этнические представления, правовые нормы, обычаи и культурные традиции.

Распад бывшего Советского Союза привёл к потере духовных ориентиров у огромной части населения Средней Азии, в том числе Узбекистана. Связь государства с религией в странах бывшего СССР исторически была сведена к минимуму.

Секулярные тенденции, имевшие место в Узбекистане в период советской власти, после получения независимости приняли новые формы. Светская модель правления и секулярное мировоззрение являются незыблемой основой государства, так как оно сформировалось в условиях коммунистического режима, который является крайним проявлением секулярных идей. Светское мировоззрение не признаёт официальной ни одну из 16 конфессий, существующих в Узбекистане. Государственные и исламские институты действуют отдельно. Государство признает полную свободу исповедания религии, отправления всех религиозных праздников и обрядов.

В годы независимости в Узбекистане начался процесс возрождения ислама, национальной культуры, религиозного образования. Ислам испытывает на себе воздействие быстро меняющихся социально-политических, культурных и других факторов общественной жизни, которые ведут к зарождению новых связей между государством и религией. Процесс обновления, наблюдающийся в исламе, приводит к значительным изменениям в его вероучении, к трансформации, к переоценке «мусульманского»

взгляда на секуляризм, экономику, политику, культуру, религиозное образование. Объективной основой эволюции ислама в Узбекистане являются сдвиги, наблюдающиеся в социально-экономической и культурной жизни страны. Нация вернулась к своим культурным и религиозным корням, и это положительно повлияло на исламские культуру и образование.

Годы независимости показали, что большинство членов общества – сторонники секуляризма в общественном развитии. Ислам адаптируется к современной действительности и модернизируется – в зависимости от внутренних и международных процессов развития.

В Узбекистане происходит быстрый процесс религиозного возрождения, что касается как образования, так и культуры. Ислам все больше включается в общественную жизнь. Большая часть мусульман Узбекистана считают сегодняшний уровень традиционной религиозности достаточным, и лишь небольшое число представителей интеллигенции стремятся к просвещению или более глубокому пониманию ислама. Однако, в целом, в последние годы растет количество желающих обучаться в высших и средних исламских учебных заведениях. Т. е. от пассивного отношения к исламу часть общества все-таки перешла к более активному, изучая ислам и испытывая потребность учиться в религиозных учебных заведениях.

Одна из целей секуляризма – восстановление духовных и нравственных ценностей с учётом многовековых религиозных и культурных традиций узбекского народа. Ислам включает в себя проблемы этики, веры, культуры. Тем самым он совместим с демократическими ценностями, проповедуя идеи толерантности, стремления человека к высоким нравственным и духовным ценностям.

Секуляризм является наиболее приемлемым вариантом общественно-политического развития, обеспечивающего решение различных социально-культурных и духовных проблем. Только при таких условиях можно наиболее полно реализовать принцип отделения религии от государства, где государство использует потенциал религии в решении ряда значимых вопросов обще-

ственной жизни. Существует тенденция усиления роли государства в обеспечении условий для секуляризации общества с учётом удовлетворения религиозных потребностей мусульман.

В Узбекистане религия отделена от государства, и это является основой для секуляризации политической и культурной жизни общества. На протяжении веков существует теснейшая связь мусульманской культуры с духовным субстратом узбекского народа, его религиозными и культурными традициями, социальными и правовыми институтами. Ислам развился в тех формах, в каких он адаптировался к религиозно-этническим представлениям, обычаям и культурным традициям народа.

Культурное наследие узбекского народа и многообразие различных культур других национальностей, проживающих на территории Узбекистана, являются основой культуры свободного демократического государства. Современное государство основывается не только на исламской культуре, но и культуре свободного демократического правового государства, духе терпимости, защите прав человека.

Хотя в статье 5 закона Республики Узбекистан «О свободе совести и религиозных организациях» указано, что «государство не финансирует деятельность религиозных организаций» [2], тем не менее, государство выделяет средства на реставрацию религиозных сооружений, представляющих собой историко-культурную ценность. Правительство Узбекистана бережно относится к историко-архитектурным памятникам. «В Республике Узбекистан под охраной государства, согласно соответствующим постановлениям правительства, находится 7198 памятников, в том числе: 2357 памятников архитектуры, 3843 памятника археологии и 998 монументальных памятников» [3]. Постановлением правительства в 2004 г. религиозные объекты, прошедшие государственную регистрацию как объекты культурного наследия, переданы в ведение управления мусульман Узбекистана.

За годы независимости с возрождением духовной жизни и культуры ислам приобрел новый импульс для дальнейшего развития. Помимо литературы, искусства, философии, науки прошлых веков, сохранились остатки прекрасных храмов, памят-



ных сооружений, произведения монументального религиозного искусства, созданные художниками и народными мастерами Узбекистана; многочисленные шедевры входят в золотой фонд мирового искусства.

Государство развивает национальную культуру во всех её параметрах, в том числе учитывает религиозное направление, поощряет толерантность. Принципы секуляризма обеспечивают религиозную терпимость в отношениях между государством и исламом. Ислам – один из важнейших социальных институтов, оказывающих государству содействие в решении различных социально-культурных и духовных проблем.

Догматические постулаты и нравственные требования ислама веками практически не менялись и мало зависят от государств, где они развиваются. Однако мусульманская культура и образование зависят от влияния местных условий. Они соответствуют требованиям нашего времени, т. е. отвечают интересам современного мусульманина, отражают идеи, близкие как мусульманам, так и всему населению страны.

Дальнейшее развитие взаимоотношений секуляризма с исламской культурой и образованием зависит от того, насколько исламский духовный и общекультурный потенциал будет востребован и включён в процесс формирования интеллектуальной и духовно-нравственной основы общества и государства. Мы имеем в виду не сугубо религиозные стороны ислама, а его рациональные достижения, которые в процессе развития общества будут способствовать формированию светских традиций.

Многовековая культура узбекского народа претерпевает трансформацию под влиянием модернизма. Причиной является широкая образованность, знание иностранных языков, информационная обеспеченность, развитие среднего и высшего, светского и религиозного образования, наук, современных технологий.

Светское государство, стремясь к секуляризации общества, должно учитывать уровень религиозности населения.

Социальная стабильность в современном государстве в немалой степени зависит от нахождения разумного баланса между религиозной властью в лице муфтиев и властью светской.

Рациональное использование принципов секуляризма в развитии исламского образования и культуры дало толчок дальнейшему гармоничному развитию общества. Одним из путей достижения этой цели стали теле- и радиопередачи на религиозные темы, издание газет, журналов, статей по данной тематике в сети Интернет. Издавались не только учебники для религиозных высших и средних учебных заведений, но и большое количество научно-популярной литературы. Однако следует отметить, что нелегальные исламские группировки пытаются издавать и распространять литературу, направленную против секуляризма, что отрицательно сказывается на религиозном воспитании некоторых слоёв молодёжи, особенно сельской. Эти же группировки организуют нелегальное исламское обучение на конспиративных квартирах.

Для углубления секуляризации Правительство Узбекистана с первых лет независимости стало внедрять систему подготовки имамов с высшим и средним религиозным образованием – для того, чтобы они могли противостоять распространяющимся радикальным идеологиям.

Планомерное развитие религиозного образования дало возможность в течение 15 лет во всех 2000 мечетях назначить имамами специалистов с высшим и средним религиозным образованием. Наблюдается тенденция увеличения количества мусульман, посещающих мечети. Ислам – неотъемлемая часть национальной государственности Узбекистана. Духовное управление мусульман Узбекистана осуществляет управление мусульманскими мечетями, высшими и средними специальными учебными заведениями, поддерживает официальные контакты с зарубежными мусульманами, организует обучение мусульман в религиозных учебных заведениях за рубежом.

Правительство Узбекистана в целях углубления секуляризма в стране путём демократизации исламского образования в специальных постановлениях приравнивало дипломы Ташкентского Исламского института и средних специальных религиозных учебных заведений к государственным документам об аттестации. Таким образом, за годы независимости религиозное образование было восстановлено.

Мусульманские учебные заведения являются структурным подразделением духовного управления мусульман Узбекистана. В настоящее время система религиозного образования в Узбекистане включает в себя Ташкентский Исламский институт имени Имама аль-Бухари и десять среднеспециальных исламских учебных заведений. В них обучаются 1200 студентов. Во всех религиозных учебных заведениях 40% изучаемых дисциплин – светские, а 60% – религиозные.

В целях дальнейшего развития исламского образования в 1999 г. был создан Ташкентский Исламский университет. Одним из примеров взаимосвязи секуляризма с религией является подготовка кадров для государственных учреждений. Выпускники исламского университета, института, а также других исламских учебных заведений работают в религиозных организациях и государственных учреждениях. При университете организованы научные авторские группы для создания новых, современных учебников, для проведения научных исследований в области богословия, создания сценариев для художественных и научных фильмов на исламские темы и т. д.

В Узбекистане государство получает поддержку своей политики секуляризма в лице учёных-исламоведов. Проблемы исламской культуры и образования являются постоянными объектами исследований и дискуссий в среде научных мыслителей республики.

За годы независимости выросла плеяда ученых ислама, в своих трудах исследующих процесс его развития в Узбекистане. На русский и узбекский языки были переведены труды учёных ислама современности и прошлого. Это говорит о повышенном интересе общества к исламу как религии предков и о попытках осмыслить роль ислама в современной жизни. Этому легальному течению научной мысли противопоставляется нелегальная литература, например, издаваемая «Хизб-ут-Тахрир».

Цель исламских учебных заведений – подготовка выпускников к активной деятельности по распространению созидательных общечеловеческих идей ислама, его духовно-нравственных ценностей, гуманистических идей Корана и сунны. Ислам является

неотъемлемой частью этнического и национального самосознания, а также важным элементом идеологического осмысления современной действительности.

В Узбекистане, как и в любом современном демократическом государстве, религиозная культура и образование являются одними из аспектов формирования национальной политики государства. Положения конституции и основных законов Узбекистана гарантируют свободу отправления культов, свободу преподавания религии в местах, предусмотренных государством.

Согласно данным центра изучения общественного мнения «Ижтимоий фикр», «... преобладающее большинство населения республики поддерживает процессы возрождения религии в годы независимости Узбекистана (72,8%); 82% считают, что в республике не ущемляются права верующих мусульман, и 86,7% говорят о том, что в стране имеются все условия для удовлетворения религиозных потребностей населения» [4].

Определенные слои населения под восстановлением религиозных ценностей подразумевают восстановление средневекового ислама с его фундаменталистскими идеями. Однако процесс развития демократического общества позволил развивать морально-этические, культурные, общечеловеческие ценности. Ислам со своим богатым теологическим потенциалом продолжает способствовать становлению демократического общества. Этому способствует направляющая религиозная политика правительства, вырабатываются определенные пути контроля над религиозным образованием, культурой и т. д. – с тем, чтобы укрепить демократическое общество, но при этом не нарушаются принципы уважения свободы религиозного вероисповедания.

В первые годы независимости шел процесс массового восстановления и строительства мечетей, в которых организовывались курсы по изучению Корана, шариата, сунны. Часть из них с годами превратились в религиозные учебные заведения. Это было одним из путей удовлетворения духовных потребностей и формирования нового религиозного сознания общества после долгих лет атеистической пропаганды.

Другим путем была организация обучения молодёжи в высших исламских образовательных центрах в Египте, Саудовской Аравии. Наряду с официальным религиозным образованием, различные религиозные течения ислама пытаются внедрить в религиозно непросвещенные слои населения свою систему обучения, противоречащую секулярной образовательной политике государства. Они тайно обучают группы молодежи в мечетях, в домах, заброшенных постройках и т. д.

Религиозные экстремистские организации чаще всего пытаются вербовать неустроенную молодежь с низким уровнем религиозного образования, не имеющую надёжного иммунитета от различных радикальных течений. В подпольных мусульманских школах в программу обучения была введена пропаганда радикальных социальных и политических взглядов. Они же распространяли листовки и другую литературу и являлись проводниками нелегальной религиозной пропаганды, ведущей в дальнейшем к захвату власти. В этих законспирированных школах под видом исполнения религиозных обрядов готовят боевиков.

Попытки проповедников внедрить в мусульманских обществах Узбекистана «исламские» модели, сложившиеся в других историко-культурных регионах, терпели крах, так как они дестабилизировали этноконфессиональные отношения в Узбекистане. В нашей республике мусульмане ориентированы на светское государство и считают, что разделение религии и государства поможет избежать выступлений со стороны фанатичных группировок, пытающихся оказать давление на государство. За годы независимости в Узбекистане были созданы условия для открытых дискуссий между представителями государственных структур и исламистами, что дало возможность для творческого развития веры. В то же время, государство освободило религию от регламентации со стороны государственных структур, уменьшая опасность её использования какими-либо силами для достижения своих политических интересов. Такая взаимосвязь государства и ислама создала условия для развития религии, исламского образования.

Общественность Узбекистана отвергает религиозный экстремизм и фанатизм как чуждые нравственной природе узбекского народа. Опросы общественного мнения показывают, что наиболее угрожающей проблемой в регионе Средней Азии 67% опрошенных считают религиозный экстремизм и терроризм. Вступление человечества в XXI в. знаменуется ростом насилия в различных регионах планеты, усилением международного терроризма, религиозного экстремизма.

Всемирный процесс борьбы с исламским радикальным движением, особенно события последних лет, наряду с другими странами поставили Узбекистан в авангард борьбы с религиозным экстремизмом и терроризмом. В Узбекистане радикальное движение в системе религиозного образования и культуры имеет несколько направлений. Во-первых, оно представлено сторонниками секуляризации, которые считают секуляризм необходимым условием развития общества. Во-вторых, сторонники радикализма стремятся сохранить основы исламского образования и культуры в её первозданном (средневековом) состоянии, что проявляется в отрицании западной культуры, например, в разрушении памятников, надгробных плит на кладбищах, запрещении ношения европейских головных уборов. В-третьих, радикальные исламисты стремятся к политизации религии. Большинство мусульман защищают принципы секуляризма.

Различным радикальным течениям в исламе правительство Узбекистана противопоставляет свою четкую идеологию, свою исламскую систему образования, свою культурную программу. Управление мусульман Узбекистана за короткий срок сумело подготовить достаточное количество квалифицированных религиозных кадров, способных противостоять идеологии радикальных течений.

### **Заключение**

Правительство Узбекистана проводит всесторонне обоснованную, учитывающую все реалии современной действительности политику по отношению к исламу и мусульманским организа-

циям. Это – политика, основу которой составляет объективная оценка ислама, учитывающая культурные и образовательные интересы и настроения мусульман, устанавливающая межнациональный и межконфессиональный мир и согласие в обществе.

Сегодня в Узбекистане исламская культура и образование находятся на стадии своего становления. В организационном и структурном отношении они уже оформились, но им еще предстоит достичь такого уровня современной культуры, который обеспечит развитие исламского образования и культуры в условиях интенсификации процессов глобализации, в том числе, в сфере информационных технологий. Исламское образование и культура воспитывают подрастающее поколение в духе религиозной толерантности.

Опыт Республики Узбекистан показывает, что правильное соотношение светского и религиозного образования с учетом культурных особенностей нации является одной из основ демократического государства. В Узбекистане мусульмане живут в светском государстве. Светский порядок был установлен здесь волей государства и поддерживался через преодоление некоторого сопротивления определенных сил.

Дальнейшая гармонизация отношений секуляризма с исламской культурой и образованием в Узбекистане возможна в следующих условиях:

1. Мусульмане остаются верными своей религии и вне специфики исламского государства, т. е., в светском государстве.
2. Нейтрализуются радикальные силы, пытающиеся противостоять прогрессирующей секуляризации государства.
3. Возрастает дифференциация между вопросами религиозной культуры и образования – с одной стороны, и вопросами государства – с другой.
4. Совершенствуются отношения мусульманских организаций с органами власти, с другими религиями, средствами массовой информации.
5. Общество получает правильное, соответствующее действительности представление об исламе, характере его воздействия на умы и поведение мусульман.

6. Секуляризация проходит в условиях активного возрождения исламских культуры и образования.

7. Исламское образование и культура развиваются на принципах демократического правового государства.

8. Дальнейшее развитие взаимосвязи секуляризма с исламской культурой и образованием способствует улучшению качества подготовки религиозных кадров, повышению их культурного уровня.

9. Обеспечивается высокий уровень научных исследований в области исламоведения.

10. Активизируется религиозно-просветительская деятельность – как одно из средств, направленных на борьбу с исламским фанатизмом, фундаментализмом и терроризмом.

## **Литература**

1. *Бартольд В. В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия. – Спб., 1900. – С. 105.

2. Закон Республики Узбекистан о свободе совести и религиозных организациях. – Т.: Адолат, 1998. – С. 21.

3. Сборник тезисов докладов и поздравлений, направленных на международную конференцию «Вклад Узбекистана в развитие исламской цивилизации». – Ташкент – Самарканд: изд-во Республиканского научно-просветительского центра Имама Бухари, 2007. – С. 313.

4. Сборник тезисов докладов и поздравлений, направленных на международную конференцию «Вклад Узбекистана в развитие исламской цивилизации». – Ташкент – Самарканд: изд-во Республиканского научно-просветительского центра Имама Бухари, 2007. – С. 357.



## **РОССИЙСКИЙ ИСЛАМ: ОБЩИЕ ТЕНДЕНЦИИ И ОСОБЕННОСТИ НИЖЕГОРОДЧИНЫ**

*Дамир Мухетдинов*

Для абсолютного большинства места постоянного компактного проживания российских мусульман сводятся только к двум основным зонам – это Северный Кавказ в рамках Южного Федерального Округа и две республики – Татарстан и Башкортостан – в составе Приволжского Федерального Округа (ПФО). В Татарстане и Башкортостане мусульманские общины составляют около 2 миллионов человек. Однако, и в ПФО есть целый ряд регионов, где исторически живут татарские общины. Среди них – и Нижегородчина.

Центр одноименной области и Приволжского Федерального Округа – Нижний Новгород – превратился в последние годы не только в третью столицу России, но и в одну из столиц российской уммы. Общероссийское измерение приобрели создание мусульманского медиа-концерна, массовое издание богословской и научной литературы, проведение Всероссийских мусульманских форумов.

Остановимся на трех аспектах этого феномена: во-первых, на исторической эволюции мусульманской общины региона; во-вторых, на доктрине Хусаина Фаизханова, впервые среди российских мусульман совместившего тюркские, общемусульманские и российские традиции; и, в-третьих, на современном состоянии уммы Нижегородчины.

### **Ислам на Нижегородчине: история развития**

Часть Нижегородчины в бассейне реки Суры является самым северо-западным регионом тюркского мусульманского мира. В бассейнах Суры и Средней Волги тюркские поселения существуют, как минимум, с середины VIII в. На правобережье Волги мусульмане жили уже с начала X в., а на территории нынешней Нижегородчины, как минимум, с XIII в.

Основные вехи истории ислама как в Волго-Уральском регионе, так и на Нижегородчине могут быть представлены следующими периодами.

1. *Ислам в период независимых тюркских государств*: от распространения ислама в Среднем Поволжье (включая буртас) до создания сети сохранившихся до сегодняшнего дня мусульманских общин края (X – середина XVI вв.). В Хазарском каганате, включая нижнее Поволжье, ислам начал распространяться с 737 г. По свидетельствам Якута аль-Хамави и Абу Исаака аль-Истахри, в X в. в городах и селениях буртас существовали мечети с имам-хатыбами. Земли юга Нижегородчины входили в это время в состав Хазарского каганата, затем – Булгарской федерации и Золотой Орды.

Создание стабильных мусульманских поселений на юго-востоке Нижегородчины (равно как и стабильное заселение этого региона представителями иных вероисповеданий) следует связать с периодом создания постордынских ханств и, прежде всего, Казанского и Касимовского в середине XV в. Наиболее старинные из сохранившихся мусульманских общин сформировались в таких древних татарских поселениях Нижегородчины, как Пара, Рыбушкино, Сафаджай, Петряксы, существовавших еще до середины XVI в., т. е. до завоевания Казанского ханства Московским царством в 1552 г.

2. *Эпоха абызов как неофициальных религиозных лидеров* (середина XVI – конец XVIII вв.). Это – период отсутствия общегосударственного статуса ислама в России, к тому же, проходит несколько волн крещения. Но к XVIII в. относятся создание сети махалль-общин, мечетей, мектебов и первых медресе.

Первые известные нам имена абызов – духовных наставников нижегородских татар – относятся к XVII в. Именно эти люди своей неутомимой энергией и верным служением исламу закрепили мусульманскую традицию Нижегородчины в сознании людей, дали верующим надежду на то, что только с помощью религии они смогут оказаться достойными и в этом, и в ином мирах. Абызы (от араб. «хафиз» – «знающий Коран наизусть») – обладатели коранического знания. Часть абызов владела русским языком,

т. к. их деятельность развевталась в пределах Российского государства и им приходилось вступать в контакт с русской администрацией. Абызы избирались как духовные руководители членами мусульманских общин и являлись интеллектуальной верхушкой этих общин. Их никто официально не утверждал.

В 1713 г. царь Петр I принял указ, по которому мусульманские феодалы Азовской и Казанской губерний должны были принять христианство в течение полугода. В противном случае они теряли поместья и вотчины. В 1718 г. мусульмане этих губерний, включая мусульман Нижегородчины, были переведены в сословие лашман, обязанных заготавливать лес для Адмиралтейской канторы в Казани. В итоге, большинство мусульман оставалось в крае, а не воевало или переселялось на новые земли, и с началом XVIII в. документы все чаще констатировали наличие мечетей и присутствие служителей культа в исламских общинах ряда татарских селений.

Самое первое упоминание о мечети в селе Ключищи восходит к 1706 г. При них создавались мектебе, затем – медресе. В большинстве своем от абызов пошли те имамы края, которые получали «указ» и становились подконтрольными Оренбургскому магометанскому духовному собранию (ОМДС, созданному в 1788 г.). По сути, потомки большинства абызов действовали в Волго-Уральском регионе, в том числе и на нижегородской земле, до конца XVIII в. и стали в последующем указными имамами.

3. *Эпоха Оренбургского магометанского духовного собрания* (ОМДС, 1788–1917 гг.) – выстраивание региональной и общетатарской инфраструктуры религиозного, а затем и светского образования, благотворительных обществ. К концу периода происходит объединение действий сельских и городских мусульманских общин, в том числе, появляются рабочие махалли-приходы. Это происходит и на Нижегородчине. Зона ОМДС охватывала европейскую Россию (кроме Крыма, Кавказа и бывших земель Речи Посполитой) и Сибирь. Имамы после избрания приходами должны были получать указы от ОМДС и согласие на занятие должностей от губернского правления. В 1912 г. в ОМДС входил 5771 приход.

По данным 1812 г., в Нижегородской губернии насчитывалось 26 мечетей, в 1865 г. их было 36, к 1878 г. – 47, а в 1898 г. функционировало 63 мечети. В XIX в. нижегородцы начали получать образование в медресе полного цикла, чаще всего, в Казани и Заказанье. В джадидский период это медресе Марджания в Казани, медресе Мачкара и Тюттяр в Заказанье, в джадидский (с конца XIX в.) – прежде всего, медресе «Мухаммадия» в Казани (мударрис Г. Баруди, муфтий ЦДУМ в 1917–1921 гг.).

В условиях отсутствия региональных структур ОМДС большую роль играли другие каналы объединения мусульман. С начала XIX в. на Нижегородчине начинается распространение суфизма ордена Нашкбандийа. Шейх Нашкбандийа-муджадидийа Хабибулла Оруви, мюрид шейха Фаизхана б. Хозырхана аль-Кабули, ставит вопрос о создании Духовного Управления правобережья Волги в Саратове и объединении мусульманских общин сельских регионов и губернского центра.

Однако эти усилия, как и попытки нижегородцев установить контроль над мечетью Нижегородской ярмарки встретили сопротивление муфтиев ОМДС, установивших практику ежегодной посылки на ярмарку регулярно сменяемых имамов. Окончательный отход от этой практики и объединение мусульман сельских регионов и губернского центра связаны с именем Габдуллы Сулеймани (нижегородского ахуна в 1912–1917 гг.). Г. Сулеймани был мюридом шейха Нашкбандийа-халидийа Галимджана Баруди (муфтия ЦДУМ в 1917–1921 гг.).

С середины XIX в. Нижегородская ярмарка превращается в центр общественного движения российских мусульман, здесь намечаются кандидаты на пост муфтия ОМДС, но правительство не прислушивается к позиции самих мусульман. Наконец, здесь в дни первой российской революции проходят Всероссийские мусульманские съезды 1905–1906 гг. Одновременно основы единства мусульман края были заложены в начале прошлого века – в связи с созданием джадидских учебных заведений, Благотворительного общества мусульман на Нижегородской ярмарке и, особенно, в ходе проведения Всероссийских мусульманских съездов в 1905–1906 гг.

4. В советский период (1917–1980-е гг.) после недолгого периода признания прав мусульман на свободу вероисповедания и религиозное образование государство различными способами пыталось добиться превращения своих граждан в атеистов. В этот период мусульмане противостояли мощному натиску со стороны атеистического государства, сохраняя религию своих предков, но многие из них были физически уничтожены.

В 1927 г. Центральное Духовное Управление мусульман России (ЦДУМ) обладало максимальным числом приходов – 14 825. Мусульмане Нижегородчины сохранили принадлежность к единому автономному центру российских мусульман – ЦДУМ, а затем – во многом подконтрольному властям ДУМЕС (Духовное Управление мусульман европейской части России и Сибири). ДУМЕС к началу 1980-х гг. обладало 142 зарегистрированными приходами, хотя число неформальных общин, особенно в сельской местности, было в десятки раз больше. Имамы общин, в том числе неформальные, избирались прихожанами; в послевоенный период имамы официально зарегистрированных общин стали утверждаться ЦДУМ-ДУМЕС.

Находясь в Казахстане, нельзя не упомянуть, что в 1917–1943 гг. мусульмане этой республики входили в ЦДУМ, один из казыев до массовых арестов ЦДУМ в 1936 г. всегда был казахом. Казый ЦДУМ, казах Магди Магкули из Петропавловска, был членом делегации ЦДУМ на Мекканском конгрессе 1926 г.

5. *В современный период (с конца 1980-х гг.)* на основе ЦДУМ создается более 40 региональных Духовных Управлений мусульман, в том числе Духовное Управление мусульман Нижегородской области (ДУМНО). В это время происходит возрождение мусульманской инфраструктуры – через сеть махалль-общин, мечетей, мектебов и медресе. Общероссийское измерение приобрели такие инициативы ДУМНО, как проведение Всероссийских мусульманских форумов, Фаизхановских и Рамазановских чтений, создание мусульманского медиа-концерна, массовое издание богословской и научной литературы в рамках общего для тюркских народов ханафитского мазхаба.

Итак, после ознакомления с общей эволюцией ислама в Волго-Уральском регионе, включая Нижегородчину, хотелось бы более подробно остановиться на сочетании тюркских, общемусульманских и российских традиций.

### **Доктрина Фаизхани**

В 1860-е гг., в условиях буржуазных реформ в России, великий алим-богослов Шигабетдин Марджани (1818–1889 гг.) и его ученик – исламовед Хусаин Фаизхани (1823–1866 гг.), выступили с проектом создания группы элиты российских мусульман. Она одновременно должна была состоять и из духовенства, обладающего основами современных научных знаний, и из светской элиты, получившей образование в российских университетах.

После смерти муфтия ОМДС Габдулвахиды Сулейманова в 1862 г. Марджани стремился занять пост муфтия. В таком случае проект медресе являлся одной из составляющих реформы Оренбургского магометанского Духовного Собрания. По первому проекту Фаизхани 1862–1863 гг., предусматривалось открытие десятиклассного медресе в Казани, где на основе среднего религиозного образования создавался общенациональный орган подготовки духовной и светской элиты.

Основные пункты учебной программы Фаизхани можно обозначить следующим образом:

1. Ликвидировать существующий в школе и медресе порядок;
2. Распределить предметы по степени сложности от легкого к сложному;
3. Ввести систему экзаменов;
4. Обеспечить систему написания учебников на тюркском языке и тюркизацию языка преподавания;
5. Ввести в учебные программы научные знания и русский язык;
6. Обеспечить здоровые условия учебных помещений;
7. Ввести специализацию предметов.

Несколько позднее Ш. Марджани стремился провести реформу в своем медресе «Марджания». В 1926 г. Г. Сагди свел основ-

ные положения религиозной реформы Марджани к следующим шести пунктам:

1. Двери иджтихада открыты для каждого;
2. Таклид (следование догмам) должен быть полностью искоренен;
3. Изъять из медресе старые, бесполезные, схоластические книги;
4. Ввести в медресе преподавание Корана, хадисов, истории ислама;
5. Не возражать против введения наук (т. е. светских дисциплин) и русского языка;
6. Вернуть мусульман к основам мусульманской веры, мусульманской культуры эпохи пророка Мухаммада.

Таким образом, отличие в проектах Марджани и Фаизхани заключалось, прежде всего, в том, что первый предлагал готовить элиту религиозную, а второй – общенациональную (светскую). Преимущество Фаизхани заключалось в том, что он изнутри представлял российскую высшую систему образования, понимал, каким требованиям должны соответствовать шакирды медресе – будущие студенты. В 1860-е гг. складывалась система образования для всех слоев населения, и будущая светская элита должна была найти место, по крайней мере, среди числа преподавателей государственных школ для мусульман.

Если в традиционных медресе преобладала учебная литература на арабском языке и фарси (начиная с букваря «Бидан»), в лучшем случае – с тюркоязычными комментариями, то Фаизхани ставил вопрос о переводе преподавания в медресе на родной для учащихся тюрко-татарский язык. Для этого он создал «Краткую грамматику татарского языка».

Не стоит забывать, что в это время из тюркских языков средневековья, созданных на основе литературного языка Золотой Орды – чагатайского, еще только начинали формироваться современные литературные языки. Материалы Фаизхани по казахскому и татарскому языкам включены в словарь Лазаря Будагова «Сравнительный словарь турецко-татарских наречий»,

остающийся до сегодняшнего дня лучшим словарем по живым тюркским языкам того периода.

Одновременно Фаизхани занимался историей тюркской государственности в регионе на примере Булгарии, Казанского и Касимовского ханств. Именно здесь берет начало создание истории татарской государственности региона. Фаизхани преимущественно исходит из потребности изучения документов и создания фактографической научной, а не идеологической концепции, совмещенной с научной, как и Марджани.

Х. Фаизхани во многом заложил триединую концепцию образования, где, наряду с религиозными и общенаучными дисциплинами, преподавали татарский язык, литературу и историю нации по примеру классического образования. Отметим, что эта концепция образования легла в основу как джадидской реформы медресе, так и (за исключением религиозного компонента) системы факультетов татарской филологии, языка и литературы, так называемых татфаков.

Фаизхани четко понимал, что причиной материальной и, соответственно, общенаучной слабости татарских медресе является отсутствие системы вакфов. Большая часть вакфов была конфискована сразу после уничтожения Казанского ханства, и окончательно этот процесс был завершён в период правления Анны Иоанновны в 1730-е гг. В этом заключалось коренное отличие имущественного положения мусульманского духовенства от духовенства православного, а также от духовенства в мусульманских государствах.

По утверждению исламоведа О. Г. Большакова, «...превращение вакфов в основной источник существования культовых учреждений (примерно с XII в.) способствовало профессионализации и консолидации лиц, связанных с мусульманским культом, в особую социальную группу, которую условно можно назвать мусульманским духовенством. В XIX в. в Османской империи примерно 1/3 всех земель относилась к категории вакфов» [1].

В сходном положении находилось мусульманское духовенство Бухары, где в 1870-е гг. вакфы составляли 24,6% орошаемых земель, причем эта доля не изменялась до 1920 г. При критике



сущности бухарской системы образования Марджани и Фаизхани понимали, насколько важно финансовое обеспечение медресе для проведения реформы самого образования.

### **Мусульмане Нижегородчины в новом тысячелетии**

Центром мусульман региона является Духовное управление мусульман Нижегородской области (ДУМНО). Оно было создано в 1993 г. на основе нижегородского мухтасибата в составе ДУМ Европейской части СНГ и Сибири (ДУМЕС). В результате раскола, ДУМЕС с 1993 г. стало самостоятельным управлением в составе ДУМЦЕР (ныне – ДУМ Европейской части России ДУМЕР).

В составе ДУМНО – 51 приход; оно централизованно контролирует деятельность духовных образовательных учреждений области: вуза (Нижегородский исламский институт им Х. Фаизханова), одного среднепрофессионального учебного заведения (Нижегородское исламское медресе «Махинур») и 4 воскресных школ. За годы существования этих учреждений образование в них получили более десяти тысяч мусульман.

В настоящее время наряду с ДУМНО все более важными центрами деятельности становятся издательский дом «Медина» и фонд имени имама Абу Ханифы.

Издательский дом «Медина» специализируется на печатании литературы по современному исламскому богословию, преимущественно в рамках ханафитской школы, исследований в области истории татарского народа, работ по межкультурному и междисциплинарному диалогу. «Медина» также занимается популяризацией и освещением культуры мусульманских народов России. Среди его уникальных продуктов – издание тафсира Юсуфа Али объемом в 1500 страниц. Данный труд является наиболее современным тафсиrom, созданным в рамках ханафитского мазхаба.

С 2004 г. ДУМНО приступило к изданию единой ежемесячной газеты «Медина аль-Ислам», с сентября 2007 г. газета приобрела еженедельный формат. Ее тираж составляет 30 тысяч экземпляров, и она все шире распространяется не только в Поволжье, но и в Центральной России, на Урале, Северо-Западе, в Сибири и

на Северном Кавказе. В течение нескольких месяцев к формату газеты добавлялись новые разножанровые периодические издания: журналы «Ислам на Нижегородчине», «Минарет», сборники «Фаизхановские чтения», «Рамазановские чтения», «Мавлид ан-Набий», альманах «Ислам в современном мире», бюллетень «Форумы российских мусульман». Параллельно с сайтом «Ислам в Нижнем Новгороде» ([islamnn.ru](http://islamnn.ru)) в 2007 г. был создан сайт «Ислам в Российской Федерации» ([islamrf.ru](http://islamrf.ru)). В настоящее время совокупность этих изданий составляет медиахолдинг «Медина».

Данный медиахолдинг, исследующий и с разных сторон прогнозирующий различные аспекты по теме ислама в РФ и во всем мире, представляет собой совершенно новое явление в деле возрождения ислама в России и не имеет аналогов в масштабах мусульманской уммы нашей страны.

В важнейший центр образования российских мусульман превращается Нижегородский исламский институт (НИИ) им. Х. Фаизханова. Это – негосударственное образовательное учреждение высшего профессионального образования, прошедшее государственную регистрацию в 2005 г.

НИИ им. Х. Фаизханова принадлежит к централизованной религиозной организации – Духовному управлению мусульман Нижегородской области. Ректором этого вуза я (Дамир-хазрат Мухетдинов) имею честь быть. Поскольку в области с 1994 г. работает медресе «Махинур», где более 170 человек получили религиозное образование по специальностям «имам-хатыб» и «преподаватель основ ислама», то потребность в имамах для края решена. Около 140 выпускников приступили к исполнению обязанностей в качестве имамов и преподавателей мактабов и медресе или продолжили обучение в высших исламских учебных заведениях в Москве и Казани. Если учесть, что 9 профессиональных учебных заведений Татарстана за 10 лет подняли число образованных имамов с 10 до 15–20%, то успех Нижегородчины весьма показателен.

С самого начала особое внимание уделяется высокому уровню подготовки имамов. В современных условиях, для повышения конкурентоспособности и признания их элитарной роли, имамы ДУМНО, выпускники медресе продолжают обучение в светских

вузах страны: в Институте стран Азии и Африки при Московском государственном университете; Московском государственном лингвистическом университете по специальности «переводчик-арабист»; в Нижегородском государственном университете (ННГУ) на факультете международных отношений; в Волго-Вятской академии госслужбы.

Сегодня многие имамы имеют по три образования (религиозное и два светских), владеют 4 языками: татарским, русским, английским, арабским. В сентябре 2005 г. в рамках целевой программы Президента Российской Федерации по направлению Совета муфтиев России (СМР) 14 нижегородцев поступили на факультеты лучших вузов страны: 2 – в Санкт-Петербургский государственный университет, 2 – в Московский государственный Лингвистический университет, 10 – в Нижегородский государственный университет.

НИИ им. Х. Фаизханова должен стать вузом качественно нового типа, сочетающим традиции образования российских мусульман с достижениями лучших мусульманских и российских светских вузов современности. Не секрет, что двумя крупнейшими центрами исламского образования в России (вне Кавказа) руководят бывший научный атеист (Российский Исламский университет в Казани) и военный переводчик (Московский Исламский университет). Поэтому сейчас НИИ им. Х. Фаизханова действует как исследовательский институт.

Планируется, что дневное отделение НИИ составят педагогический, филологический и теологический факультеты. Одновременно планируется создание отделения мусульманской теологии в стенах ННГУ. В рамках президентской программы развития высшего образования (как уже отмечалось выше) мы готовим кадры преподавателей. Одновременно мы тесно работаем с преподавателями из ННГУ, НГЛУ, вузов Москвы и Казани. В 2007 г. наши авторы создали целый ряд учебников и учебных пособий по светским дисциплинам исламоведческого цикла, в том числе уникальные работы по богословской мысли и истории мусульман Поволжья. Нами подготовлен первый энциклопедический словарь «Ислам в ПФО».

В итоге в НИИ, в соответствии с Государственным образовательным стандартом России, будет реализовываться много-

уровневая система высшего профессионального образования: бакалавриат, магистратура, аспирантура. Срок обучения в классе общей подготовки на первой ступени составит 4 года, в магистратуре и аспирантуре – по 2 года.

Важнейшим вопросом является экономическое обеспечение нужд мусульманского образования и просвещения, издательской деятельности. В последнее время закономерно ставится вопрос о возвращении нормы имперского законодательства и законов первых лет Советской власти, признававших вакуфную собственность. Такой пункт уже есть в законодательстве Татарстана.

Обеспечив мусульманскую инфраструктуру финансовыми средствами, мы пресечем попытки заграничного финансирования, направленного на подрывные цели, и сможем вытеснить лиц, прикрывающих получение такой помощи лозунгом финансовой необеспеченности. Российские мусульмане могут преимущественно опираться на деньги, полученные из средств частных лиц, российских фондов (в частности, Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования), а также на государственные средства, направленные на поддержку высшего образования. Это не означает полного отказа от зарубежного финансирования, но оно должно быть прозрачным и не быть направленным на антигосударственные цели. Для повседневного финансирования основным источником доходов должны стать вакфы.

Сейчас начинается расширение Нижегородского мусульманского комплекса, вмещающего Соборную мечеть и здание медресе «Махинур». Слева от медресе «Махинур» будет построен Исламский культурный центр. В нем будут размещены: библиотека, залы для проведения лекций и конференций, учебные аудитории, информационный центр, национальный социально ориентированный бизнес-проект (халяль-ресторан, халяль-магазин, стоматология), помещение для национальных организаций (Дом дружбы, который объединит в своих стенах членов Региональной национально-культурной автономии татар Нижегородской области, Нижегородского центра татарской культуры «Туган Як» и других национальных движений мусульманских народов области), реабилитационный центр по лечению и профилактике

наркомании, издательство медресе «Махинур» (типография издательского дома «Медина»), компьютерный центр (для обучения студентов медресе и мактаба «Ихсан»), кинотеатр, концертный зал, помещения для кружков национальной самодеятельности, мусульманского театра. В прошлом году при ДУМНО уже открылся центр миграции и правозащиты (миграционный центр для мусульман, прибывающих из других стран).

В центре города на Нижневолжской набережной открыт офис Региональной национально-культурной автономии татар Нижегородской области (РНКАТНО), возглавляемой заместителем председателя ДУМНО Гаяз-хазратом Закировым. В комплекс также войдет здание Резиденции ДУМНО, в котором разместятся музей, конференц-зал, комната отдыха, аппарат управления, мухтасибатское правление. На территории Исламского культурного центра запланировано открытие мусульманского детского сада и школы с этнокомпонентом.

Еще одно место компактного проживания мусульман в Нижнем Новгороде – это часть Канавинского района близ Московского вокзала. В досоветский период в так называемой «Двухсветной гостинице», также выделенной в вакф (учреждение, доход от которого идет на религиозные нужды), останавливались мусульманские купцы и обсуждались вопросы общественной жизни. Здесь располагались торговые ряды. На улице Тимирязева, в месте исторического проживания мусульман, планируется возведение по финскому проекту пятиэтажного здания с молельными комнатами для нужд правоверных, приезжающих торговать на Нижегородскую ярмарку, для осуществления разного рода бизнес-проектов.

Мусульмане Нижегородчины, несмотря на свою относительно малочисленность, в течение нескольких столетий продолжают развивать мусульманские институты в крае. В настоящее время центром инфраструктуры уммы региона все более становится Нижний Новгород. Здесь наряду с религиозными объектами разворачивается сеть учреждений высшего образования, медиахолдинга и вакфов. Таким мы видим развитие тюркских, общемусульманских и российских традиций для мусульман Нижегородчины.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Дербисали А.** – Верховный муфтий Республики Казахстан, Председатель Духовного управления мусульман Казахстана

**Ёвкочев Ш.** – заведующий кафедрой Ташкентского государственного института востоковедения, Узбекистан

**Зайферт А.** – советник по Центральной Азии Центра изучения проблем ОБСЕ (CORE) Гамбургского университета, Германия

**Звягельская И.** – вице-президент Международного Центра стратегических и политических исследований, доцент Московского государственного института международных отношений, Российская Федерация

**Косиченко А.** – главный научный сотрудник Казахстанского института стратегических исследований (КИСИ) при Президенте Республики Казахстан

**Кропачева Е.** – научный сотрудник Центра изучения проблем ОБСЕ (CORE) Гамбургского университета, Германия

**Лапинс В.** – глава регионального представительства в Центральной Азии Фонда имени Фридриха Эберта, Германия

**Маликов К.** – экс-эксперт Института стратегического анализа и прогноза Кыргызско-Российского Славянского университета (ИСАП КРСУ), Кыргызстан

**Мурзахалилов К.** – заместитель директора Госагентства по делам религий при Правительстве Кыргызской Республики

**Мухетдинов Д.** – ректор Нижегородского Исламского Института имени Хусаина Фаизханова, Российская Федерация

**Наумкин В.** – президент Международного Центра стратегических исследований, Российская Федерация

**Нормухаммедова М.** – директор женского медресе, Узбекистан

**Пак Э.** – представитель Фонда имени Фридриха Эберта в Казахстане

**Питш Р.** – профессор университета им. Людвига-Максимилиана в Мюнхене, Германия

**Султанов Б.** – директор Казахстанского института стратегических исследований (КИСИ) при Президенте Республики Казахстан

**Рахнамо А.** – научный сотрудник Центра стратегических исследований при Президенте Республики Таджикистан, преподаватель Таджикского Государственного Национального Университета, Таджикистан

**Усмонов И.** – преподаватель Таджикского Государственного Национального Университета, Таджикистан

**Шарипов С.** – директор Центра стратегических исследований при Президенте Республики Таджикистан, Таджикистан

**Шозимов П.** – заведующий отделом западной философии Института философии АН Республики Таджикистан, Таджикистан

*Научное издание*

**СЕКУЛЯРИЗМ И ИСЛАМ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ:  
ЧТО ИХ ОБЪЕДИНЯЕТ?**

Материалы международного «круглого стола»  
(Алматы, 30 ноября 2007 г.)

Редактор **Е.Н. Дремкова**

Дизайн обложки **А.К. Садвакасов, Б.Л. Леспек**

Верстка **Г.Т. Хаткулиева**

Подписано в печать 31.10.2008. Формат 60x90  $\frac{1}{16}$ .

Бумага офсетная. Печать офсетная. Печ. л. 18,5.

Тираж 500 экз.

Казахстанский институт стратегических исследований  
при Президенте Республики Казахстан  
050010, г. Алматы, пр. Достык, 87б.

Отпечатано в типографии ОО «ДОИВА Медеуского района г. Алматы»