УДК 572
ББК 28.71
Р24

Издание основано в 1971 году

Редакционная коллегия:
В.А. ТИШКОВ (ответственный редактор), С.А. АРУТЮНОВ,
С.Я. КОЗЛОВ (зам. ответственного редактора), Э.Л. НИТОБУРГ,
В.В. ПИМЕНОВ, П.И. ПУЧКОВ, С.С. САВОСКУЛ

Ответственные редакторы выпуска:
С.Н. АБАШИН, В.И. БУШКОВ

Рецензенты:
кандидат исторических наук В.О. БОБРОВНИКОВ,
кандидат исторических наук А.А. ЯРЛЫКАПОВ

Расы и народы : современные этнические и расовые проблемы : ежегодник / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. – М. : Наука, 1971 –.

Вып. 32 / [отв. ред. С.Н. Абашин, В.И. Бушков]. – 2006 – 343 с. – ISBN 5-02-035111-3 (в пер.).

Сборник посвящен теме «Народы и религии в Центральной Азии». Представленные материалы отражают события недавней истории и нынешние процессы в исламе, христианстве, других конфессиях, которые распространены в регионе. Затрагиваются различные сюжеты, в том числе исламское образование, исламский фундаментализм и традиционализм, прозелитизм и т.д. В числе авторов – российские и зарубежные специалисты по Центральной Азии.

Для этнологов, историков и более широкого круга читателей.

Темплан 2006-II-160

ISBN 5-02-035111-3

© Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 2006
© Коллектив авторов, 2006
© Российская академия наук и издательство «Наука», продолжающееся издание «Расы и народы» (разработка, оформление), 1971 (год основания), 2006
© Редакционно-издательское оформление. Издательство «Наука», 2006

ПРЕДИСЛОВИЕ

Распад Советского Союза в 1991 г. привел к тектоническим сдвигам в социальной и политической жизни значительной части мирового пространства. После многих десятилетий внешне стабильного и спокойного течения времени вдруг выяснилось, что бывшее некогда сплоченным общество раздирается изнутри тяжелыми конфликтами. Оказалось, что за лозунгами о всеобщем равенстве скрывались непреодолимые классовые разломы, вместо показной дружбы народов на самом деле существовала глубокая религиозная и национальная неприязнь. Оказалось, что все мы, часто против нашей воли, поделены на «русских» и «чеченцев», «мусульман» и «христиан», «истинных верующих» и «еретиков». Почему мы этого не замечали раньше? Что со всеми нами произошло?

Вниманию читателя мы предлагаем сборник «Народы и религии в Центральной Азии», который выходит в серии «Расы и народы». Цель этой коллективной работы – дать анализ процессов в сфере религиозных воззрений и религиозной политики в бывших центральноазиатских республиках СССР. Здесь нет смысла повторять или резюмировать содержание всех статей. Однако, предваряя тексты авторов сборника, мы хотели бы сделать несколько кратких общих пояснений.

Сначала немного эмоций. Религия принадлежит к тем явлениям социальной жизни, которые трудно обсуждать, не задевая чьи-то чувства и убеждения. Попытка ее понять и выразить свое к ней отношение может быть легко воспринята как карикатура на верующих. Это противоречие обостряется тем, что поле публичной дискуссии о религии монополизировано самозванными «экспертами», которые ради личной рекламы готовы говорить с огромным апломбом по любому поводу. Пустые, карикатурные рассуждения, например на тему «конфликта цивилизаций», заполонили газетные полосы, радио- и телеэфир. Никоновы, дугины, джемали по сути дела занимаются стравливанием людей, провоцируют взаимную ненависть, но не несут за это никакой ответственности.

Где же профессионалы, где люди, знающие предмет не понаслышке, должно было бы спросить общество. Но общество молчит, а квалифицированные исследователи уже потеряли надежду на то, что их знания нужны еще кому-то, кроме них самих. Дайте настоящим профессионалам хотя бы одну тысячную того внимания, что тратится на антитеррористические службы и военные базы, и, может быть, многие конфликты будут решены быстрее и без лишних жертв?!

Подавляя в себе эмоции, мы, конечно, вынуждены признать, что не преувеличиваем способность науки дать «правильное» объяснение всему, что происходит в мире, и предложить единственно «верное» решение всех сложных ситуаций. Иначе мы уподобились бы упомянутым «экспертам-агитаторам». Ценность профессионального подхода заключается как раз в обратном – в том, что ученый, который глубоко погружен в детали и факты, всегда предостережет от скороспелых, простых схем. Хорошо зная предысторию той или иной конкретной проблемы, владея полной или почти полной информацией (а часто являясь ее добытчиком), специалист обязан выявить глубинные корни, многочисленные факторы, противоречивость, неоднозначность, разные сценарии возможного будущего и т.д. Ценность научного подхода еще и в том, что его условием является дискуссия. Истина рождается в споре. Это банальное правило определяет отличие научного исследования от наукообразной пропаганды.

Практически все статьи настоящего сборника так или иначе затрагивают сложную и важную проблему – что такое центральноазиатский исламский экстремизм и какие факторы влияют на его активизацию. Как и следовало ожидать, у каждого из авторов оказался свой ответ на этот вопрос. По мнению одних, этот экстремизм вырос в условиях социально-политического и идеологического перелома, который наступил в период разрушения прежнего, советского строя и построения нового, постсоветского. Смутная эпоха породила множество пророков, предлагающих обществу «истинный» путь к счастью. Их наивность и малообразованность легко сочетается с нетерпимостью и готовностью к самым радикальным шагам ради достижения своих несбыточных целей. Как считают другие специалисты, религиозный экстремизм возникает только там, где до предела обнажены и обострены все общественные нервные окончания, где авторитарная и неспособная к реформам власть, защищающая свои корыстные корпоративные интересы, сама плодит себе врагов, толкает людей на отчаянные шаги и своими руками, не осознавая этого, готовит катастрофу. Радикализм под исламскими лозунгами – это

единственно доступная жителям отсталых стран возможность заявить о своем несогласии с несправедливостью отдельных режимов и мировой системы в целом.

Вряд ли можно безапелляционно утверждать, что кто-то в этом споре прав, а кто-то нет. У обеих сторон есть сильные и убедительные аргументы в свою пользу. Задача настоящего сборника в том, чтобы представить разные точки зрения и позволить читателю самому сделать выбор.

Мы ограничимся лишь одним дополнительным комментарием. Позиция любого эксперта, который высказывается на тему острых событий, весьма уязвима для моральных обвинений и политических ярлыков. Как только он пытается проанализировать ту или иную ситуацию, в которую вовлечены реальные интересы правительств и могущественных международных организаций, ему тут же можно предъявить упрек в «поддержке тиранов» или «оправдании терроризма». Мы согласны с тем, что слишком тесное сотрудничество с той или иной стороной в том или ином конфликте дает основание сомневаться в профессиональной честности и нейтральности исследователя. Он прежде всего сам заинтересован в том, чтобы к нему не предъявлялись претензии в ангажированности. Но мы в то же время никак не можем согласиться с тем, что ученого, если только речь не идет о прямых призывах к восстаниям и репрессиям, можно обвинять за то, что он высказывает свое мнение, причем делает это аргументированно, в соответствии с правилами научного сообщества. Любая цензура, какими бы благими целями она не оправдывалась, ничуть не лучше политической пристрастности.

И, наконец, последнее, техническое замечание, ближе к конкретной тематике сборника. Внимательный читатель заметит, что одни авторы в своих статьях употребляют термин «Центральная Азия», другие – «Средняя Азия». Вопрос о том, какой из них более правилен для названия бывших советских азиатских республик, до сих пор разделяет исследователей. В российской традиции до недавнего времени «Центральной Азией» называли большой историко-культурный регион, куда входят, помимо пяти указанных республик, Монголия, Тибет, Западный Китай, Северный Афганистан. «Средней Азией» называли Киргизию, Узбекистан, Таджикистан и Туркмению. Казахстан обычно числился самостоятельно, но некоторые историки и этнографы отмечали, не без основания, что южные районы этой республики культурно весьма близки к Средней Азии. Такое разделение вошло в привычку и в политический словарь. Однако после 1991 г. политики, а вслед за ними и ученые стали все чаще именовать весь регион «Центральной Азией». Поми-

мо неких соображений престижности (*центральная* лучше, чем *средняя*) и явного влияния западной кальки Central Asia, новая мода объясняется, возможно, удобством – писать и говорить «Центральная Азия» о всех пяти государствах лаконичнее и более корректно, нежели употреблять сложную конструкцию «Средняя Азия и Казахстан». Принимая во внимание все эти обстоятельства и уважая разные мнения, редакторы сборника решили оставить за авторами право выбирать то название, которое им больше по душе.

Сергей Абашин,
Валентин Бушков

ИСЛАМ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: ОБЩЕСТВО, ПОЛИТИКА, КОНФЛИКТЫ

С. Пейруз

УПРАВЛЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫМ ФАКТОРОМ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: ПРОДОЛЖЕНИЕ СОВЕТСКОЙ КОНЦЕПТУАЛЬНОЙ СХЕМЫ И ПСЕВДОВОЗРОЖДЕНИЕ[1]

В начале 1990-х годов «новая Центральная Азия» пришла на смену почти 150-летнему российскому господству, из которых 70 лет пришлись на официально атеистический советский режим, и открыла эпоху надежды для верующей части населения. Какие-то изменения произошли еще до провозглашения независимости, во время перестройки М. Горбачева[2], тем не менее поворот 1991 года дал возможность полностью положить конец атеистической идеологии и религиозным преследованиям.

Всеми этими изменениями, внезапными или казавшимися таковыми, воспользовался в наибольшей степени ислам, обративший на себя внимание строительством новых и открытием старых мечетей, которые появились сотнями повсюду в Центральной Азии. Религиозное образование, опальное при советском режиме, отныне было разрешено, а значительная часть *улемов* (мусульманских богословов-законоведов) вышла из тени. Несмотря на то что советский режим давал возможность некоторой части религиозных деятелей действовать в той мере, в какой они подчинялись установленным правилам, многие из них предпочли уйти в подполье или вести свою религиозную деятельность скрытно. Но уже в 1992 г. никто не боялся хранить у себя дома религиозные труды и люди могли исповедовать

---

[1] Впервые статья была опубликована на французском языке в: Cahiers d'Asie centrale. Tashkent – Aix-en-Provence, 2004. № 13–14. Я выражаю благодарность Франко-российскому центру общественных и гуманитарных наук и его руководителю А. Береловичу за содействие в переводе статьи на русский язык.

[2] О религиозной политике государства при Горбачеве см. статью С.П. Раме (*Ramet S.P.* Religious policy in the era of Gorbachev // Religious policy in the Soviet Union / S.P. Ramet (dir.). Cambridge, 1992. P. 30 et seq.).

свою веру без того, чтобы это влекло за собой какие-то неприятные последствия.

Явное возрождение веры охватило также все религиозные меньшинства, в частности христианство, которое было второй религией данного региона благодаря присутствию значительного европейского населения, представленного там начиная с XIX в. Были восстановлены и/или заново открыты не только православные церкви, но и католические и протестантские молельные дома.

Строительство многочисленных культовых зданий, открытость религиозных практик и волна обращений к вере, с трудом поддающиеся подсчету, рассматривались как порыв людей к религии. Многие миссионерские движения увидели в этом историческом повороте приход новой эпохи и обосновались в регионе. Таким образом идея религиозного возрождения распространялась властями и населением как внутри Центральной Азии, так и за ее пределами. Это возрождение тем лучше было встречено и воспринято, что оно рассматривалось как законное, после семи десятилетий атеизма, возвращение роли религии в историю: «История нашего народа, нашей культуры на протяжении веков связана с историей ислама»[3]. Падение коммунизма было воспринято как событие, лишившее бывших советских граждан всех ориентиров, – религия же представляла первую и наиболее доступную замену тому моральному, духовному и политическому вакууму, который образовался после распада Советского Союза. Эта мысль была подхвачена всеми лидерами центральноазиатских государств: Ислам Каримов, например, писал о развитии ислама как о результате крушения системы прежних идеологических представлений и ценностей и о необходимости заполнения образовавшегося на какое-то время вакуума[4].

Однако это религиозное «воскрешение» не прошло без последствий для властей, которые все в меньшей степени готовы были примириться с опасностями, содержащимися, по их мнению, в развитии политизированных религиозных течений. Такая опасность внушает тем бóльшие опасения, что, по словам официальных лиц, идеологический постсоветский вакуум способствует переориентации части населения на политико-религиозную активность. В итоге государства Центральной Азии столкнулись с многочисленными вопросами и порой парадоксальными решениями. Как, сохранив светскую обстановку в стране, стереть воспомина-

---

[3] *Ниязов С.* Независимость, демократия, благополучие. Ашхабад, 1994. С. 139.

[4] *Каримов И.* Узбекистан на пороге XXI века: Угрозы безопасности, условия и гарантии прогресса. Ташкент, 1997. С. 38.

ние о воинствующем атеизме и благоприятствовать развитию религии во всем разнообразии ее конфессиональных проявлений? Как предоставить возможность выбора в отношении ислама, поддерживая при этом принцип светскости и контролируя движения, которые власти, справедливо или нет, рассматривают как «опасные», «экстремистские», «террористические»[5]? Местные власти дали ответ на последний вопрос уже в первой половине 1990-х годов, когда было заявлено, что их долгом является противостоять «угрозам политической и социальной дестабилизации», ответственность за которую в значительной степени лежит на религиозных экстремистских группах. Данное политическое ужесточение значительно сузило сферу общественной жизни и рамки ее независимости. Организации, борющиеся за права человека, периодически заявляли о наличии репрессий против религиозной деятельности в Центральной Азии; для некоторых верующих, соблюдающих религиозные обряды, или многих представителей духовенства такое развитие представляло собой возврат к советским нормам и практике.

Данный краткий обзор призван навести на размышления о понятии «возрождение веры», а также о способах управления религиозной сферой со стороны властей государств Центральной Азии. Идея «возрождения» на самом деле подразумевает «гибель» веры, произошедшую под неоднократными ударами предыдущего режима. Однако всем известно, что религия никогда не переставала существовать в советскую эпоху как в Центральной Азии, так и на остальном пространстве СССР. Гораздо менее распространенный подход к этой проблеме состоит в том, чтобы показать в перспективе как разрывы, так и преемственность, существовавшую между предыдущим режимом и периодом независимости. Такой подход наводит на многие соображения, например дает возможность поставить под сомнение идею об утрате централизации в связи с падением советского строя, которая представлена во многих работах как движущий элемент подъема религиозности[6].

В настоящей статье мы попытаемся проанализировать, в чем Центральная Азия, несмотря на некоторые перемены, которые

---

[5] По поводу ислама в Средней Азии см. также: *Babadjanov B.* Islam officiel contre islam politique en Ouzbékistan aujourd'hui: la Direction des Musulmans et les groupes non-hanafî // Revue d'études comparatives Est-Ouest. 2000. Vol. 31, N 3. P. 151–164; *Бабаджанов Б.* Ферганская долина: источник или жертва исламского фундаментализма? // Центральная Азия и Кавказ. 1999, № 4(5). С. 125–131; *Dudoignon S.A.* Islam d'Europe? Islam d'Asie? En Eurasie centrale (Russie, Caucase, Asie centrale) // L'islam en Asie du Caucase à la Chine. P., 2001. P. 21–80; *Poujol C.* L'islam en Asie centrale: vers la nouvelle donne? P., 2001.

[6] См.: *Michel P.* Politique et religion: la grande mutation. P., 1994.

мы не собираемся отрицать, полностью вписывается в историческую преемственность, которую разделение на три больших временны́х этапа (царский режим, советский режим, затем независимость) упрощает до предела и которая к тому же не является политически нейтральной. С учетом этой преемственности мы попытаемся показать, в чем именно советский режим, а также предшествовавший ему царский режим являлись основополагающими по отношению к религии. Изучение прошлого представляется, таким образом, необходимым для того, чтобы лучше понять современную постсоветскую ситуацию. На самом деле государственное управление религиозным фактором в Центральной Азии опирается на советскую концептуальную основу, которая по-настоящему никогда не переставала существовать, в том числе и во время нескольких лет религиозной либерализации.

Понятие разделения церкви и государства

Видимость, создаваемая Конституцией, и официальный контекст в отношении религии накануне независимости

Несмотря на некоторое беспокойство, проявленное кое-где европейскими группами населения, которые представляют меньшинство в Центральной Азии, законодательные документы, а также более специальные законы, относящиеся к религии и принятые между 1991 и 1992 гг., были разработаны на основе принципов светскости. Каждая Конституция в своей преамбуле или в первых статьях закладывала основы светскости в рамках так называемого демократического государства[7] и провозглашала разделение религии и государства[8]. Лишь в Узбекистане введение к Конституции не содержит указания на принцип светскости, однако в статье 61 подчеркивается разделение государства и религии. Впрочем, президент Каримов постарался исключить вероятность какой бы то ни было двусмысленности в этом плане, многократно публично подтвердив светский характер государства[9].

Следствием этого выбора стало то, что политические партии, программа которых опирается на религиозный фундамент, оказались запрещены, а религиозные организации не могли официально вмешиваться в политическую жизнь и должны были огра-

---

[7] Статья 1 Конституции Казахстана 1995 г. и Конституции Туркменистана, статьи 1 и 100 таджикской Конституции, статья 1.1 киргизской Конституции.

[8] Статья 58 казахской Конституции, статья 8 киргизской Конституции, статья 8 таджикской Конституции, статья 11 туркменской Конституции.

[9] *Каримов И.* Указ. соч. С. 42.

ничить свою деятельность предписанной им социальной сферой[10]. Лишь в Таджикистане благодаря конституционной реформе 1999 г. религиозным организациям разрешалось создавать политические партии. Эта реформа, вписывающаяся в рамки мирных соглашений 1997 г., признала, например, Партию исламского возрождения, одну из основных оппозиционных сил во время гражданской войны, и законность ее участия в делах государства[11].

Второй фундаментальный принцип – каждое государство гарантирует свободу культа, возможность исповедовать какую-либо религию или не исповедовать никакую[12]. Каждый человек равен перед законом, какова бы ни была его религиозная принадлежность, он не может подвергаться дискриминации из-за религии, которую он исповедует, а также не может быть принуждаем указывать свою конфессиональную принадлежность[13]. Верования и религиозная практика человека обозначаются общим термином «религия», устраняя тем самым возможность какой бы то ни было официальной иерархии конфессий. Таким образом, ни одна конституция в Центральной Азии не делает ислам официальной религией своей страны, никакой из основополагающих текстов не содержит даже терминов «ислам», «мусульманский» или «Коран». Немусульманам официально не предписан никакой статус «зиммии» или статус, устанавливающий их более низкое положение, а страны Центральной Азии юридически не соответствуют моделям, действующим во многих странах Ближнего и Среднего Востока. Пересмотр Конституции, проведенный в Казахстане (1995 г.) и в Кыргызстане (2003 г.), никак не изменили эти основные положения.

Быстрое ограничение религиозной свободы

Одновременность религиозной либерализации в связи с перестройкой и возникновения новых миссионерских движений вызвали многочисленные дебаты в политических органах, среди духовенства и верующего населения. Многие из них полагали, не очень это афишируя, что западная схема не применима к Центральной Азии, и представляли религиозную свободу как угрозу стабильно-

---

[10] Статья 57 узбекской Конституции, статья 4 киргизской Конституции, статья 11 туркменской Конституции.

[11] Первая версия таджикской Конституции запрещала религиозным организациям вмешиваться в дела государства (статья 8).

[12] Статья 31 узбекской Конституции, статья 16 киргизской Конституции, статья 26 таджикской Конституции, статья 11 туркменской Конституции.

[13] Статья 19 казахской Конституции, статья 15 первой киргизской Конституции, статья 17 туркменской Конституции.

сти молодых государств, объявлявшихся еще не готовыми к демократии[14]. Религиозная свобода воспринимались в этом случае наравне с политическими свободами: не ссылаясь на возвращение к советским нормам, которые запрещены к употреблению в официальных речах, власти доказывали необходимость сохранять некоторую централизацию религиозного фактора.

Так, в Узбекистане и Туркменистане дискуссии, проходившие в первой половине 1990-х годов, привели к пересмотру многих законов, что превратило их конституции в простую витрину, маскирующую законы, ставшие гораздо более жесткими. Они значительно удаляют эти страны от норм, установленных ОБСЕ, которые они тем не менее подписали. В Туркменистане поправка к закону 1991 г., принятая в 1995 г. и подтвержденная новым действующим законодательством 10 ноября 2003 г., обязывает любое религиозное сообщество собрать 500 подписей совершеннолетних лиц для того, чтобы быть зарегистрированным. Под международным давлением это правило в марте 2004 г. было отменено: однако на сегодняшний день продолжает действовать неписаный закон, запрещающий регистрацию огромного большинства религиозных групп. Что касается Узбекистана, то там законодательство претерпело изменения в 1998 г., и с тех пор каждое религиозное движение должно собрать 100 подписей совершеннолетних лиц[15]. Прозелитизм там официально запрещен. Сотни и даже тысячи мест отправления культа, начавших функционировать при религиозной либерализации предыдущего десятилетия, были вынуждены закрыться под воздействием этих новых законов, поскольку большинству не удавалось набрать официально необходимое количество верующих.

Если в 1993 г. в Узбекистане было зарегистрировано 6000 мечетей, то в 1998 г. их число сократилось до 1967[16] и продолжало снижаться в последующие годы. При этом наличие действующих мечетей позволяет официально заявлять о свободе вероисповедания: так, муфтий Узбекистана Абдурашид-кори Бахромов выражал удовлетворение тем, что в 2001 г. существовало около 2000 мечетей по сравнению с 80 при советской власти, «забывая» о нескольких тысячах зданий, закрытых во второй половине 1990-х годов[17]. Эти новые правила затрагивают также христианские об-

---

[14] News network international, News service. 1994. 14 june.

[15] Эти законы вводят многие другие ограничения, среди прочего – на религиозное образование, на распространение религиозных трудов и т.п. См.: Народное слово. 1998. 15 мая.

[16] *Abdullaev E.* The Central Asian Nexus: Islam and Politics // Central Asia: A Gathering Storm? / *Rumer B.* (ed.). N.Y.: L., 2002. P. 256.

[17] Интервью Верховного муфтия Узбекистана, www.uzland.narod.ru/2001/october/27/01.htm

щины, поскольку значительная часть верующих, в основном европейского происхождения, покидают Центральную Азию, возвращаясь на родину. Этому ужесточению законов противостоят лишь основные общины, расположенные в больших городах, тогда как официальный запрет прозелитизма препятствует какому бы то ни было развитию христианства в сельской местности[18].

В Казахстане проекты часто выдвигаются, затем снимаются с обсуждения, что свидетельствует о колебаниях властей, а также о тех различных давлениях, которые оказываются на них по религиозному вопросу. Так, поправка к закону о свободе совести и религиозных ассоциаций 1992 г.[19] была сформулирована в начале 1999 г. министром информации и социального согласия. Этот проект должен был сделать Казахстан одной из самых репрессивных республик бывшего СССР в области религии и привести к значительному ограничению прав религиозных меньшинств и так называемых нетрадиционных движений. Однако он был отозван под давлением неправительственных организаций, международных наблюдателей и различных иностранных правительств. В соответствии с докладом ОБСЕ этот проект открывал возможность для различных интерпретаций, которые могли бы даваться в зависимости от характера религиозной группы и от рассматриваемой ситуации[20].

Другой проект закона, разработанный в октябре 2000 г., также был отклонен. Его основным ограничением была обязательная регистрация в Министерстве юстиции[21]. Религиозные частные занятия должны были быть запрещены и, как в Узбекистане, миряне не могли бы появляться в общественных местах в религиозной одежде[22]. Хотя этот проект и был аннулирован, в результате все же был созван круглый стол в Алма-Ате в январе 2001 г., на котором были выработаны другие проекты. В январе и феврале 2001 г. в парламент были представлены два новых законопроекта, хотя они не были обнародованы. Они позаимствовали некоторые меры, упомянутые в предыдущих проектах, и исключили те меры, которые вызвали слишком сильный протест, такие, как

---

[18] *Peyrouse S.* Des chrétiens entre athéisme et islam: regards sur la question religieuse en Asie centrale soviétique et post-soviétique / Préface de P. Michel. P., 2003.

[19] Казахстанская правда. 1992. 7 февр.

[20] *Koby M.* Religious liberty in Central Asia: Recent Developments // CSCE Digest. 1999. May. Vol. 22, N 5. P. 33–34.

[21] Закон 1992 г. уточнял, что регистрация необходима лишь для религиозных групп, желающих получить статус юридического лица.

[22] Этот проект вызвал массовый протест, в частности среди протестантских движений, и был впоследствии признан антиконституционным и дискриминационным. См.: *Fagan G.* Kazakhstan: Tough new amendments to religion law proposed // Keston News Service. 2001. 19 févr.

запрет на частное религиозное преподавание. Деятельность «сект» в соответствии с ними запрещалась, как и подготовка, хранение и распространение литературы, фотографий, видеоматериалов или любых иных материалов, содержащих религиозные идеи, которые рассматриваются как экстремистские[23].

Кыргызстан следует той же схеме, что и Казахстан. Правительственные власти также испытали там сильное давление со стороны некоторых официальных инстанций, направленное на принятие поправок к первому, разработанному во время независимости закону, который предоставлял всем религиозным движениям, присутствовавшим на территории страны, очень широкие свободы[24]. Затем в ноябре 1996 г. президент А. Акаев подписал декрет, обязывающий все общины возобновить процедуру регистрации. По примеру Казахстана Кыргызстан в 1998 г. пытался разработать новый законопроект, который должен был позволить оказывать серьезное давление на так называемые нетрадиционные движения. Например, различные конфессии могли продолжать импортировать религиозную литературу при условии, что она не способна «нарушить общественный мир и разжечь межэтнические конфликты»: принятие решения по этому вопросу возлагалось исключительно на чиновников. Здесь, как и в Казахстане, следовала череда наступлений и отступлений, когда власть не решалась ужесточить религиозную политику перед лицом реагирования международных сил, вызванного этими попытками. На сегодняшний день обе эти республики придерживаются законодательства, принятого после наступления независимости.

Наконец, в Таджикистане ограничение религиозной свободы было отмечено, в частности, начиная с 2000 г., оно прослеживалось в разных речах президента Э. Рахмонова, который, несмотря на соглашения, заключенные по окончании гражданской войны, подвергает гонениям Партию исламского возрождения. За этими речами последовало закрытие многих мечетей.

Инструментализация религиозного фактора властью: советский расчет?

Сегодня, как и вчера, религия является предметом, имеющим среди прочего и внешнеполитическое применение. Идея о том, что религия представляет собой фактор для внешнего использования, широко использовалась в первые годы независимости. Придание значимости исламу политическими властями тогда

---

[23] Ibid.

[24] Слово Кыргызстана. 1992. 13 февр. С. 4.

имело целью привлечь некоторые мусульманские государства – такие как Турция, Иран и арабские страны – с тем, чтобы легче выйти на международную арену. Вследствие этого некоторое число зарубежных мусульманских проповедников были с радостью приняты в первой половине 1990-х годов. Эта политика была существенно пересмотрена в последующие годы, и функция религии как витрины сегодня эволюционировала с учетом недоверия, испытываемого властями по отношению к неподчиненному и неогосударствленному исламу. Поиски легитимности постепенно привели к переориентации на западные страны, что привело все государства Центральной Азии, включая самые репрессивные, такие как Туркменистан и Узбекистан, к афишированию уважения религиозного разнообразия. На сегодняшний день имеет место скорее внутренняя инструментализация религиозного фактора, даже если давление таких стран, как Соединенные Штаты, Германия или Южная Корея, в пользу своих христианских миссионеров и имеет некоторое воздействие.

Сегодняшние центральноазиатские общества предлагают, на первый взгляд, иной подход к религии, чем тот, который навязывался при советской власти. Несмотря на перечисленные законодательные ограничения, политические власти действительно находятся в поиске – в рамках построения новых национальных государств – легитимности, которую они вырабатывают путем пересмотра истории официальными историографами. С этой точки зрения религия предстает как один из мобилизующих моментов национальной идентичности. Речи президентов прямо указывают на основополагающую роль религии в построении нового общества и предназначают ей нормативную роль моральных ценностей. Подобная риторика возвеличивания религии позволяет властям поддерживать ту мысль, что они предоставляют неслыханную возможность проявления религии, и в частности исламу, по сравнению с периодом царской власти, рассматриваемой как господство православия, а затем периодом советского атеизма. Тем не менее новый характер религии, который систематически отрицался в течение бóльшей части XX в., быстро обрел свои пределы.

Преемственность в инструментализации религии после 1991 года

Признание в постсоветский период религиозных организаций, как «поддерживающих в обществе здоровую атмосферу, мир и согласие, сохраняющих духовность»[25], лишь закрепляло уже сущест-

[25] *Назарбаев Н.* Пять лет независимости. Алматы, 1996. С. 200.

вующий феномен инструментализации религиозного фактора. Мобилизующие и решительные речи периода перестройки, как, впрочем, и сегодняшние – периода независимого государства, призывают все составляющие элементы общества участвовать в проводимых реформах: «Важно, чтобы верующие различных конфессий были вовлечены в построение нового государства, чтобы они были заинтересованы в его усилении и развитии»[26]. Религия в целом воспринимается как один из движущих элементов государственного строительства. Так, власти новых центральноазиатских республик систематически привлекают религиозных представителей, в частности мусульманских и православных, к участию в самых значительных официальных церемониях. В Казахстане муфтий и епископ православной епархии даже являются членами крайне официальной Ассамблеи народов[27]. При этом каждый руководитель государства, вовлекая верующее население в государственное строительство, параллельно подтверждает светскость своей страны, подчеркивая разделение религии и государства и запрещая политические религиозные партии. Таким образом, признание религии ограничивается рамками, предоставленными в одностороннем порядке государственными властями, что является доказательством, по мнению этих государств, соблюдения ими светскости.

Сегодня в поисках столь желанного национального государства власти стран Центральной Азии признают и подчеркивают некоторые элементы религии, возведенные в ранг идентификационных и этатистских маркеров, которые при этом систематически занимают подчиненное положение по отношению к намерениям государства. Призывая религиозные течения стать одной из основ «национального обновления», они вынуждают их к фольклоризации, что в данном случае лишь закрепляет процесс, начатый в широком масштабе еще при советской власти. Сегодня, как и вчера, большинство населения выражает свое национальное и/или религиозное чувство, участвуя в юбилеях, днях культуры и традиционных праздниках, при этом не посещая регулярно места, имеющие отношение к религиозному культу. Для национальностей, не являющихся эпонимами (коренными), публичное выражение религиозной культуры являлось и сейчас является одной из основных компенсаций сознанию своей миноритарности. Независимость, полученная в 1991 г., лишь усилила своеобразную «на-

---

[26] Там же.

[27] Об этой Ассамблее см.: с официальной точки зрения – *Дымов О.* Тепло казахстанской земли. Алма-Ата, 1999; с более критической точки зрения – *Laruelle M., Peyrouse S.* Les Russes du Kazakhstan: Identités nationales et nouveaux États dans l'espace post-soviétique / Préface de C. Poujol. P., 2004. P. 66–73.

ционализацию» религиозного фактора, начавшуюся более полувека тому назад.

Фольклоризация и инструментализация религиозного фактора являются тем более благоприятными для местных властей, что они подчеркивают признание религии, дискредитируя при этом, по крайней мере отчасти, соответствующие религиозные течения. Это иллюстрирует пример Партии исламского возрождения Таджикистана (ПИВТ), которая являлась ударной силой оппозиции во время гражданской войны[28]. Став частью политического пейзажа, эта партия сделала свои лозунги значительно более умеренными и умерила свои претензии на ожидание исламизации государства[29]. ПИВТ сейчас заявляет о неукоснительном противостоянии любым насильственным методам прихода к власти. Официальное признание этой партии и вытекающая отсюда ее умеренность не означает конец существования оппозиции, которая переформировывается, используя другие, более маргинальные, политические тенденции. Таким образом, таджикская власть присоединяется к запросам части населения, выказывая свое уважение к религии, в том числе и когда та вмешивается в политику. ПИВТ представляет собой, тем не менее, редкий пример, поскольку впервые в современной Центральной Азии деятели, публично ссылающиеся на религию, заняли ответственные политические посты.

Задействовать религию в некоторых официальных проявлениях (церемониях) и предоставлять права основным религиозным течениям – все это позволяет также изживать недовольство существующим порядком. Подобная тактика зарекомендовала себя в СССР, где какая-то часть верующих заявляла, что удовлетворена предоставленной им религиозной свободой, ограниченной настолько, что они все же имели возможность исповедовать религию. Сегодня эти речи периодически повторяются: Православная церковь в этом отношении исключительно единодушна, ни один ее иерарх не жалуется на давление со стороны властей. Во всех республиках Центральной Азии крупные деятели духовенства восхваляют предоставленную свободу и справедливое решение религиозных вопросов политическими властями[30]. Крайняя сте-

---

[28] Le Tadjikistan existe-t-il? Destins politiques d'une «nation imparfaite» // Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien. P., 1994. N 18.

[29] См. среди прочего: *Саид Абдулло Нури*. «Мы хотим содействовать политическому, экономическому, социальному и культурному развитию Таджикистана» // Бизнес и политика. 2002. 11 янв. № 2(470). С. 2.

[30] О ситуации, оцениваемой как благоприятная, и хороших отношениях между архиепископом Средней Азии Владимиром Икимом и разными властями см.: Слово жизни. 1995. 14 авг. № 5(117). С. 1; 20 сент., № 6(118). С. 1, 3. Мысль о соблюдении религиозных прав периодически подтверждалась всеми представителями Православной церкви, с которыми мы встречались.

пень здесь достигнута в Туркменистане, где мечети и церкви являются местом как отправления культа, так и поклонения Туркменбаши, а мусульманские деятели, как и православные, вынуждены произносить свои восхваления главе государства во время религиозных служб.

Здесь мы сталкиваемся с двойным парадоксом, уже существовавшим при советской власти, который приводит в условиях репрессивного государства к ослаблению религиозных течений, каково бы ни было их отношение к власти. В реальности обе возможности – сотрудничать или сопротивляться – приводят к ослаблению, естественно в разной мере, разница между которыми с трудом поддается оценке. Нормализация, заключающаяся в том, чтобы принять правила, устанавливаемые государством, по сути ведет к институционализации движения. Обретая возможность открыто исповедовать культ, оно выигрывает в своих религиозных правах, однако теряет свое единство, поскольку в нем возникают разногласия и расколы в связи с тем, что не все принимают игру в подчинение. В то же время движения, отказавшиеся принять ту форму, которую навязывает власть, обречены на подпольное существование и, таким образом, теряют часть своих приверженцев, так как не все могут согласиться на вытекающую отсюда нелегальность. В результате в наиболее репрессивных республиках, таких как Узбекистан, власть больше не оставляет никакого пространства свободы верующим, открывая тем самым невольно дорогу оппозиции государству через веру и, следовательно, ощущению, что религиозная иерархия коррумпирована и не связана с реальными потребностями верующего населения.

Вынужденное официальное признание традиционного ислама и поддержка религиозного консерватизма

Параллельно с подчеркиванием упомянутой религиозной свободы в каждой центральноазиатской республике руководители государств не перестают указывать на возникновение тревожащих религиозных течений, цель которых, сугубо политическая, состоит в свержении существующей власти и создании теократического строя. В данном случае имеются в виду не христианские конфессии, не питающие никаких политических амбиций, а фундаменталистские мусульманские движения. Государство, исполняя свою патерналистскую функцию, пытается при этом возвести себя в ранг защитника стабильности и социального согласия от движений, обозначенных как «фундаменталистские», объединяемых, как правило, в понятие «секты» для всех религий и в понятие «ваххабиты» для мусульманских движений. Здесь проявляет-

ся второй момент в инструментализации религиозного фактора: религиозное разнообразие представлено как один из символов соблюдения демократии новыми государствами региона, в то же время борьба с фундаментализмом воспринимается как единственный способ обеспечивать эту демократию. Выдвижение в качестве предлога опасности, угрожающей стабильности и светскости, является центральной идеей властей, по мнению которых страны Центральной Азии еще не готовы к демократии.

Сегодня власть старается сохранить способ управления религией, действовавший при советской власти, путем удерживания религиозного фактора под своим полным контролем и запрещая ей какую бы то ни было реальную самостоятельность. Такая система укрепляет власть в ее противоречиях, поскольку она обвиняется в сохранении советской системы под покровом речей, восхваляющих ее новизну и ее разрыв с предыдущим режимом. Таким образом, как и при советском режиме, власть поощряет одну из форм консерватизма, а так называемая террористическая угроза позволяет ей взамен подавлять любую, даже самую умеренную, оппозицию. Под предлогом на этот раз защиты традиционного ислама постсоветская власть также подавляет любую самостоятельную мысль и отказывается идти на диалог даже с теологами, являющимися сторонниками модернизма в религии. В этом в очередной раз проявляются советские подходы, в соответствии с которыми всякая оппозиция, какой бы она ни была, награждается уничижительными эпитетами. Изменилась лишь терминология, поскольку выражение религиозных убеждений, выкорчевывавшееся из официального обихода, так как оно считалось «антисоветским», сегодня квалифицируется как «ваххабитское». Подобная жесткость государства, несправедливо объединяющего воедино умеренных сторонников разделения между государством и религией и фундаменталистских сторонников возвращения к изначальному исламу, вызывала реакции как в советский период, так и сегодня.

Значительное число узбекских теологов, вдохновляемых трудами и высказываниями богослова Хиндустани, до сих пор доказывают, что ислам не может быть этатизирован (огосударствлен). Они тем более не являются «фундаменталистами», что не ставят под сомнение светскую власть, отрицают перспективы политических партий на религиозной основе и по этой причине осуждают исламистские движения. Они воспринимают политизацию ислама как «салафитскую», а подобная оценка, по их мнению, делает ее несовместимой с традиционным центральноазиатским исламом. Итак, политика властей в религиозной сфере вызывает два типа реакций, которые власти объединяют в одно направле-

ние, обзываемое ими «ваххабитским», тогда как их объединяет лишь воля изменить некоторые правила, навязываемые государством, но между их взглядами происходит фронтальное столкновение по поводу тех решений, которые они предлагают. Стремление нынешних властей сохранить советские структуры, абсолютно не принимая в расчет требования умеренных мусульман, все же заставило некоторых из них обратиться к более радикальным движениям, желающим политизации ислама.

Сохранение принципа классификации религиозных движений

Инструментализация религиозного фактора предполагает также разделение тенденций на те, которые власть рассматривает как официальные, адаптированные к истории и культуре республик Центральной Азии, и тенденции, которые она осуждает как чуждые или «нетрадиционные». Подобная классификация религиозных движений является крайне характерной, поскольку она во многом скопирована с той, которая превалировала при советской власти и которая в свою очередь была частично унаследована от царской эпохи.

Власти дают определение так называемым традиционным религиям, т.е. рассматриваемым как сыгравшие особую роль в национальной истории. Для пяти республик Центральной Азии это суннитский ханафитский ислам в той его версии, которая навязана государственными властями, и русское православное христианство в качестве религии основного национального меньшинства этого региона. Лишь Казахстан предоставил особую роль католической церкви (подписание Соглашения с Ватиканом в 1998 г.), поскольку эта республика была одним из основных мест депортации немецкого и польского меньшинств при Сталине. Параллельно с этими религиями признаны другие конфессии, свойственные национальным меньшинствам, которые представлены в регионе, – иудаизм, католическая Церковь для немцев и поляков, лютеранская Церковь для другой части немцев. Некоторое число других культов, в частности относящиеся к протестантизму, такие как баптисты, адвентисты седьмого дня, пятидесятники и др., также признаны, но в разной степени и неоднозначно.

Итак, в Центральной Азии, как и в соседних республиках, чуждый характер движения часто ассоциируется с понятием прозелитизма и неизбежно подозрительной новизны. Страх перед новым является феноменом, намного выходящим за пределы вопроса советского наследия в области религии[31]. Основным крите-

---

[31] См., например: Sectes et démocratie / F. Champion, M. Cohen (dir.). P., 1999.

рием, выдвигаемым против них как «секты», является новизна движения, иностранное происхождение его представителей и быстрота его развития в силу ведущегося прозелитизма. Эпитет «сектантский» позволяет дискриминировать не только «неудобные» христианские движения, но также различные тенденции ислама, не отвечающие нормам государства. Дискредитирующий характер термина «секта» используется в политических целях и придает классификации разные конфигурации: прилагательное «ваххабитский» часто сочетается с идеями дестабилизации, фанатизма, фундаментализма, терроризма и т.п.

Таким образом, советское наследие продолжает оставаться определяющим в таксономии религий: кроме классификации, во многом скопированной у предыдущей системы, национальный вопрос и сегодня продолжает оставаться ключевым элементом определения группы и позволяет оправдывать признание или непризнание религии, исторически с ней связанной. Отсюда становится понятным статус, уделяемый Православной церкви, а также другим церквам, репрезентативным для одного или нескольких национальных меньшинств, представленных на территории, тогда как другие движения, национальный характер которых менее очевиден и более эклектичен, подвергаются бóльшим репрессиям, особенно если они борются за религиозное обращение коренных жителей.

На сегодняшний день советская система в сфере религии тем более сохранилась в институциональном плане, что власти не пожелали ликвидировать и даже порой изменить структуры, обеспечивающие управление религиозным фактором, каковыми являются Духовные управления мусульман и Советы по делам религий. Они остаются по сути органами контроля религии со стороны государственной светской власти и достаточно часто на практике ставят под сомнение принцип разделения церкви и государства. Это административное руководство в действительности предназначено для того, чтобы продолжать оказывать давление на все религиозные общины и их деятельность: сохранение советской процедуры регистрации, контроль за теологическими речами и пятничными проповедями, ограничение распространения религиозной литературы, регистрации, благотворительной деятельности, принятие неформальных внесудебных мер, позволяющих припугнуть строптивых верующих, и др.

О границах понятия религиозного возрождения в Центральной Азии

Очень сомнительная религиозная свобода

Если верить официальным речам, впервые в современной истории региона новые независимые власти признали ислам и предоставили ему законное место в центральноазиатском обществе. Однако наблюдение за состоянием религии и административным управлением ею наводит на размышления о смысле понятия «религиозное возрождение» в том виде, как оно было описано некоторыми наблюдателями. Новые власти ссылаются, в свою пользу, на свободу совести, провозглашенную новыми конституциями, и право для религиозных общин вести разнообразную деятельность, недопустимую в советскую эпоху. Тем не менее ограничения этой провозглашенной свободы возникли достаточно скоро. Во-первых, на официальном уровне новые законы или поправки, особенно в Узбекистане и Туркменистане, серьезно задели основополагающие принципы свободы совести. Во-вторых, как и при советском режиме, одним из основных ограничений религиозной свободы являются многочисленные неофициальные меры, относящиеся ко всем конфессиям и их деятельности, хотя и в разной степени в зависимости от республики.

Советские контролирующие структуры, ликвидированные в первое время после краха СССР, возникли вновь, порой в измененном виде – как в Кыргызстане и Таджикистане, порой в полностью прежнем виде – как в Узбекистане и Туркменистане. Местные власти предъявляют комитеты по делам религий как доказательство светского характера государства, понимая под светскостью установление временной власти над религиозными институтами. В то же время эти контролирующие структуры, как и принцип действия духовных управлений, ограничивают религиозную свободу, официально оформляют вмешательство государства в управление религиозным фактором и, таким образом, ставят под сомнение основополагающий принцип разделения религии и государства. Сегодня, как и вчера, идея невмешательства воспринимается однозначным образом: не в пользу религий – в том, что касается их отношения к общественной сфере, но в пользу государства – в том, что касается их права присмотра за религиозными организациями.

Совершенно так же, как в советскую эпоху, власть хочет поощрять полностью укрощенный ислам и начинает волноваться при возникновении любой альтернативы, даже если она связана с модернизмом в этой религии. В Туркменистане или в Узбекиста-

не государственные структуры служат не только для контроля над религией, но также для продвижения официальной идеологии, которая предназначает государству и действующему президенту ими самими возложенную на себя роль хранителей национальных традиций, в которые религия входит против своей воли. Власть покупает часть населения и духовенства, полностью реабилитировавшись от подозрения в религиозном преследовании, разрешая исповедовать крайне институциолизированный культ. Создание мощных руководящих структур по сути ведет к тому, чтобы лучше охватывать, вести учет и подчинять себе верующее население и в то же время наносить удар возможной религиозной оппозиции, обвиняющей власть в подавлении ислама.

Власти тем легче навязали эту схему, что как при советском режиме, так и сегодня политическая культура общества продолжает оставаться крайне слабой: религиозная свобода воспринимается как возможность молиться, не подвергаясь угрозе, но не как возможность развернуть теологические или социологические, индивидуальные или коллективные рассуждения, основываясь на трансцендентном принципе веры. Казахстан или Кыргызстан, хотя и сохраняют советские структуры, все же обеспечивают неоспоримую религиозную свободу (несмотря на некоторые ограничения и нарушения), удовлетворяя большинство верующих. В Узбекистане или Туркменистане нажим, испытываемый исламом, а также некоторыми христианскими движениями, является гораздо более сильным. Многие верующие видят в подобной репрессивной практике, официальной или нет, карательные меры, имевшие место в течение всего периода советского режима, как во время антирелигиозных кампаний, так и во время смягчения: религиозная свобода, которую желала продемонстрировать власть, при этом полностью уравновешивалась мерами по оказанию давления и даже преследованиями со стороны центральной и местных властей.

Идея религиозного обновления, которую подчеркивают нынешние власти, является, следовательно, вдвойне спорной и в некоторых странах порой предстает как идеологическая узурпация. Официальное признание религии произошло при Горбачеве, до падения Советского Союза, и центральноазиатские власти в то время не отличались своей приверженностью перестройке[32]. Провозглашение религиозного возрождения лишь начиная с 1990-х годов, т.е. после обретения независимости, позволяло избежать серьезного разрыва, вызванного перестройкой, в области религиозного законодательства и присвоить себе дивиденды от

[32] *Peyrouse S.* Op. cit. P. 113–125.

политики, в действительности проводимой из московского центра, часто наперекор центральноазиатским властям, сверхосторожным в отношении любой либерализации.

Сегодняшнее управление религиозным фактором вступает в противоречие с горбачевским периодом и выглядит гораздо более близким по своим взглядам и реальным действиям к брежневским временам, когда религия испытывала под прикрытием свободы многочисленные давления. Тем не менее современная Центральная Азия стоит на пути внутренней дифференциации, даже если в конце 1990-х годов можно было наблюдать общее ужесточение во всех республиках региона. Так, Казахстан и Кыргызстан смогли сохранить религиозные свободы, объявленные Горбачевым, тогда как такие республики, как Узбекистан, похоже, повернулись к нормам, господствовавшим при Брежневе. Наконец, в Туркменистане мы наблюдаем практически небывалый случай, когда политический пейзаж и религиозное разнообразие еще более ограничены, чем в 1970-е годы.

Опровергнуть идею «гибели религии»

Понятие «религиозное возрождение» подразумевает гибель религии. Она должна была бы произойти в советскую эпоху под ударами многочисленных кампаний преследований и атеистической пропаганды, которые должны были искоренить любое религиозное проявление. Современные государственные деятели в этом отношении часто ссылаются на советские тексты, где провозглашалось стремление исключить религию из общества, а религия воспринималась как пережиток архаических представлений. Тем не менее советскому режиму никогда не удавалось, не по своей доброй воле, разумеется, исключить религию из человеческой реальности, и он смог осуществлять систематические широкомасштабные преследования «лишь» в течение двух десятилетий. Издать декрет об атеистическом обществе было недостаточно, чтобы сделать из миллионов людей неверующих, убежденных в пользе и правильности научного атеизма, а также искоренить веру, проявления который преследовались в самых разных формах.

Впрочем, в Центральной Азии ислам особенно хорошо сохранялся в виде традиционных практик, воспринятых большой частью населения, в том числе и людьми, входившими в структуры Коммунистической партии. Советская власть всегда была представлена в недостаточной мере, чтобы вытеснить все традиции из центральноазиатского общества, тем более что начиная с 1960-х годов большинство местных кадров партии составляли коренные жители, которые лавировали между официальным фасадом ре-

жима и более-менее скрытой реальностью традиционной структуры поддержки, к которым относилась и религия. Подобная поддержка ислама, как культурной практики, вписывается также в русло основных усилий по сохранению и даже институциолизации религии в рамках федеральных республик, которая рассматривалась самим населением прежде всего как национальное наследие. Присутствие на богослужении не воспринималось как обязательное для утверждения своей религиозной принадлежности, так как она в большей степени проявлялась через соблюдение традиционных праздников и обычаев. Действительно, ислам тем лучше сохранился, что он представлял собой идентификационный маркер для коренных жителей по отношению к европейско-русскому населению, при том, что проявлять свою принадлежность к исламу никогда не означало в Центральной Азии какую-либо враждебность в отношении других религий в целом и христианства в частности[33].

Идея «религиозного возрождения» также опровергается советской действительностью, если понимать его как восстановление религии в том виде, как она практиковалась накануне большевистской революции. На самом деле религия не возникла вновь в прежней форме, но переориентировалась в соответствии с моральными и духовными ценностями, которые многие полагали утерянными при советском режиме. Религиозное обновление является глубоко национальным, оно является одним из аспектов потребности в коллективной идентичности и тесно связано со многими национальными мифами[34]. В этом качестве ислам, похоже, в значительной степени зависит от национального наследия, которое он, как подразумевается, должен восхвалять, и лишь с трудом может вырваться из этих навязываемых рамок. Процесс реисламизации, отмеченный некоторыми наблюдателями накануне распада СССР, проистекал скорее не из внезапного порыва населения к религии, а из процесса очень желанного и подготовляемого властями. Суфизм предстает как прекрасная иллюстрация этого официального подчеркивания традиций с тем, чтобы придать достоверность идее обновления и прославлять национальное культурное достояние. Так, знания адептов о суфийском ритуале порой поверхностны, при этом они, похоже, пренебрегают приобщением к древним практикам[35]. В таком случае реисла-

---

[33] *Khalid A*. A secular Islam: Nation, State and religion in Uzbekistan // International Journal of Middle East Studies. 2003. Vol. 35, N 4. P. 573–598.

[34] Ibid.

[35] *Babajanov B*. Le renouveau des communautés soufies en Ouzbékistan // Cahiers d'Asie centrale. 1998. N 5/6. P. 285–311. См.: *Roy O*. Islam et politique en Asie centrale // Archives en sciences sociales des religions. 2001. N 115. P. 56.

мизация часто с трудом отличима от более широкого, дополняющего ее феномена возвращения к традициям общества и возобновления некоторого консерватизма[36].

При том, что религиозный фактор вписывается в советское наследие (всю важность этого мы пытаемся здесь показать), он также занимает определенное место в схеме, свойственной всей современной эволюции, представляющей собой двойственный процесс: одновременно секуляризации и воссоздания религии, что ни в коем случае не означает ее конец, а скорее ее адаптацию к модерности. В противоположность тому, что ожидали большевики, современность и ее последствия – индустриализация, урбанизация, индивидуализация – не привели к гибели религии: она продолжала существовать, адаптировавшись и перестроившись в силу мобильности ценностей общества, находящегося в движении, одним из элементов которого являлось советское общество. Она адаптировалась к специфическим условиям, вызванным запретом, который был умышленным со стороны власти, но который она все меньше хотела брать на себя. Таким образом, население Центральной Азии никоим образом не получает после обретения независимости «первоначального» ислама, который оно потеряло под русско-советской властью и который оно обнаружило бы нетронутым сегодня, однако оно (население) сохраняет, – лишь адаптируя его, – тот ислам, который оно исповедовало при советской власти и который уже, должно быть, претерпел глубокую эволюцию, приспособился к этой власти и к духу современности.

Верность понятия потери централизации и его границы

То, что воспринимается и объявляется как народный порыв к религии, понимается также некоторыми наблюдателями как компенсация потери символического центра, вызванная крахом Советского Союза. Так, накануне распада СССР советские граждане потеряли все ориентиры, с которыми они соотносили себя в течение более семи десятилетий, и многие из них увидели тогда в религии одну из возможных компенсаций. Централизация в том виде, как она была провозглашена в революционных, а затем сталинских идеалах 1920–30-х годов, начиная с периода десталинизации все же уступила место самостоятельным социальным элементам. Подвергаясь эрозии со стороны действительности, коммунистический идеал постепенно заменялся более прагматичной политикой, необходимой ввиду политических и экономических трудностей, испытываемых СССР накануне Второй мировой

[36] Ibid.

войны. В течение всей второй половины XX в. советская политика по сути состояла в пересмотре целей и правил, установленных в первые годы режима, продолжая при этом подчеркнуто приклеивать коммунистический ярлык, чтобы оправдать себя за «уклонизм». Таким образом, советское население пребывало в огромном разрыве между идеалом и реальностью, в частности, но и не только, в религиозной сфере.

Понятие централизации было, и в любом случае может быть, лишь временным, будучи подвергнуто бесконечным уточнениям, искажающим его правильность, каким бы ни был политический режим[37]. С идеологической точки зрения независимость возникает скорее как простое уничтожение коммунистического ярлыка, а не как падение системы, которая была бы вписана в жестко централизованные идеологические цели и осуществление которой на практике удалось. Наиболее очевидным феноменом, возможно, было осознание частью населения разрыва – впрочем, не нового – между обещанным коммунистическим идеалом и действительностью. Учитывая это, можно говорить скорее не о разрыве, а об акцентировании разрыва, воспринятого на этот раз как окончательный. Потеря централизации предстает, соответственно, как процесс, распределенный во времени, а не как результат внезапного события, каким стала независимость. Впрочем, слабость понятия «централизация», а также присущие ему вопросы не являются специфически советскими, а свойственны всем современным обществам. Развал коммунизма не был, таким образом, фактором, вызвавшим этот кризис, но стал лишь его иллюстрацией и одним из его проявлений: «Нынешний кризис при анализе предстает по сути как проявление глобального перераспределения отношения к смыслу, в относительном выражении и в движении, которое разворачивается на фоне всеобщего переустройства и перераспределения, наподобие тревожащейся за себя неуверенности»[38].

Кроме того, необходимо более умеренно отнестись к идее о порыве к религии, присмотревшись к одному из аргументов, выдвинутых в пользу этого тезиса, а именно о значительном числе обращенных миссионерскими движениями. Возможность наблюдения некоторого числа христианских течений, в частности относящихся к протестантизму, очень оспариваемых в настоящее время, является в действительности результатом не массового обращения, а исключительно обширности и доступности для наблюде-

---

[37] См. размышления Патрик Мишель по этому вопросу: *Michel P.* Politique et religion: la grande mutation. P. 1994.

[38] *Michel P.* Retour du religieux: la grande illusion // Projet. N 240, hiver 1994–1995. P. 70.

ния их деятельности. Как бы ни волновались Православная церковь и мусульманские инстанции, эти движения представляют лишь ничтожное меньшинство верующих (менее 1%) не только от общей численности населения, но даже от числа верующих. Таким образом, материальные трудности не привели все население к тому, чтобы броситься в объятия религии: лишь некоторые нашли в этом возможность дать воплощение прежней вере или приняли участие в модном феномене, что тоже нельзя не учитывать. Сегодняшний религиозный фактор вписывается прежде всего в преемственность веры и практики, которые раньше проявлялись более сдержанно.

От одной централизации к другой

Понятие «религиозного обновления» содержит в себе также политические цели и намеки. Оно позволяет говорить о демократии и религиозной свободе, возвращенных и соблюдаемых, чем хвастаются государства Центральной Азии. Оно набрасывает пелену на репрессивные меры в отношении ислама, опираясь, к примеру, на число действующих на сегодня мечетей, намного превосходящее то, что имелось при советском режиме, но намного меньшее в некоторых республиках, чем то, которое было в первые годы независимости. Официальные речи постоянно напоминают об официальном атеизме предыдущего режима, «забывая» уступки, делавшиеся пусть и невольно в течение нескольких десятилетий в отношении религии. Идея потери централизации также полезна для властей, которые представляют ее опасной, так как это угрожает возникновением общества без ориентиров. Это понятие позволяет тогда местным властям объявлять себя носителями принципа «централизации» с тем, чтобы избежать любого отклонения, которое может дестабилизировать государство и поставить под удар демократию, ее гражданские и светские ценности. Таким образом, центральноазиатские власти устранили советскую централизацию, чтобы навязать свою собственную или, точнее, пытаются сохранить централизацию, фиктивно поддерживавшуюся советской властью, заявляя о ее новизне и осуждая авторитаризм предыдущего режима. Этот принцип проявляется во всех областях – политической, экономической, социальной и особенно ярко представлен в сфере образования, где изучение марксизма-ленинизма порой бывает заменено изучением произведений действующих президентов.

Защита идеи централизации и стремление выдавать себя за защитника демократии подразумевают необходимость определить и уточнить факторы, способные поставить этот принцип под

угрозу. Прежде в понятие «враги народа», а теперь «враги стабильности» включаются все, кто не вписывается в линию власти – политические партии, неправительственные, благотворительные и религиозные организации, интеллектуально не послушные граждане и т.п. Религиозный фактор широко используется, так как призрак «фундаменталистской» опасности хорошо понятен для общественного мнения, особенно сейчас в контексте событий, произошедших на международной арене (11 сентября 2001 г.) и в Центральной Азии (взрывы в Ташкенте в феврале 1999 г., исламистский рейд в Баткенском районе летом 1999 и 2000 гг., взрывы в Узбекистане в марте–апреле и июле 2004 г., восстание в Андижане 13 мая 2005 г.). Эти события были использованы в качестве инструментов для создания образа врага, заговора, необходимые для любого государства, присваивающего себе монополию выражения общественного мнения. Изображая себя единственными гарантами защиты демократических ценностей, местные власти выработали упрощенную до крайности схематизацию любой формы религии, которая является неконтролируемой или стремящейся к самостоятельности, приравнивая ее к системной политической оппозиции, квалифицируемой как фундаменталистская. Религиозный заговор предстает, таким образом, как один из основных лейтмотивов растущего авторитаризма властей Центральной Азии.

Спорным здесь выглядит не страх, вызванный связанными с насилием фундаменталистскими движениями, а скорее идея централизации и ее правильность. Наличие исламистских группировок в действительности предстает в меньшей степени как реальная угроза, чем как аргумент властей для оправдания собственных провалов, забывая, что советский режим тоже не понял, в ущерб себе, предсказуемое падение всей системы, требовавшей чересчур мощного принципа централизации. «В мире относительного, к каковому относится также мир лишенной иллюзий политики, больше не существует центра; точнее, не существует такого центра, в отношении которого можно было бы поддерживать видимость, что он является постоянным»[39]. В этом контексте религия обретает или сохраняет сегодня ту роль, которую она не переставала играть при советском режиме: оспаривать самим фактом своего существования централизацию, присвоенную себе властью, разоблачать слабое место в его идеологической исключительности. Именно этим религия представляет угрозу для центральноазиатских правительств, поскольку позволяет показать, «что “политическое все”, являющееся, впрочем, единогласным

[39] Ibid.

лишь фиктивно, всегда является лишь "политическим ничто"»[40]. Изменились лишь условия: сейчас речь идет не об устранении религии на долгое время, а об ее инструментализации в авторитарных целях.

При ограничении независимости религии она немедленно превращается в глазах части населения в один из основных противовесов местной власти. Так, сегодня можно констатировать совершенно явную преемственность в наиболее репрессивных республиках, например в Узбекистане, где религиозные запреты невольно способствуют развитию диссидентских движений. Постоянство религии в качестве компенсации политической сферы усиливается тем обстоятельством, что простор для самостоятельности, выделяемый гражданскому обществу, часто оказывается крайне суженным, как в Узбекистане, или даже отсутствует, как в Туркменистане. Религия является не компенсацией за советский режим как специфический исторический эксперимент, а компенсацией за образ централизации, выдвигаемый нынешними центральноазиатскими властями. Они не могут признать, что советский режим ослабел не под ударами религии, а пал сам по себе из-за своей претензии на то, чтобы представлять собой централизацию: во всяком случае «не религия подорвала коммунистические режимы, а "неправдоподобный" характер их претензии на охват всеобщности»[41].

Хотя провозглашенные в сфере религии изменения были и остаются для местных режимов способом внушить доверие к идее «новой эры», благоприятной для новых независимых государств, управление религией предстает как один из основных признаков намерения власти сохранить нормы и правила, преобладавшие при предыдущем режиме, что изобличает ее неспособность осмыслить в ином концептуальном контексте отношения между государством и религией. Подразделение на три крупных временны́х отрезка (царский режим, советский режим, затем независимость) выглядит крайним упрощением истории, которую нынешние власти воспринимают с большим трудом, поскольку они сами вышли из нее. Разделять их точку зрения на религиозный вопрос означало бы избегать (и этого желают все пять правительств Центральной Азии без исключения) более обстоятельных размышлений и оправдывать современные политические курсы, доводящие порой до крайней степени авторитаризм и персонификацию власти.

---

[40] Ibid. P. 68.
[41] Ibid. P. 3.

Х. Фатхи

ПЕРЕУСТРОЙСТВО ИСЛАМА В НЕЗАВИСИМЫХ ГОСУДАРСТВАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Можно ли говорить о переустройстве ислама в постсоветской Центральной Азии? Работа, которую я посвятила женской религиозности в центральноазиатском исламе и которая стала итогом полевых исследований между 1995 и 1999 гг., проливают свет на эту проблематику[1].

Различные проявления – как индивидуальные, так и коллективные – религиозности центральноазиатских мусульман, наблюдаемые в различных этнокультурных группах (узбеки, таджики, казахи, кыргызы, татары, центральноазиатские иранцы), которые имеют общее историческое наследие и бывших более 70 лет в контакте с советской культурой, вызывают следующие вопросы: идет ли речь о верованиях и ритуальной практике, унаследованных от прошлого; идет ли, следовательно, речь о возвращении к древним, дедовским религиозным проявлениям; или же, напротив, надо говорить о новом способе веры, который относится к возрождению религиозности, которое можно наблюдать как в мусульманском мире, так и в христианстве, и иудаизме?

Основное новшество в центральноазиатском исламе, которое можно наблюдать со времени обретения независимости странами региона, – это переустройство ислама вследствие его отделения от советского пространства, в котором он столь долго пребывал. Мы присутствуем при его разрыве с советским миром и его вхождении в общее исламское пространство. Этот процесс связан с новым переопределением религии как веры, культуры, идентичности, индивидуальной реализации и, наконец, как коллективных ценностей, общих для всего мусульманского мира. Мы подробнее остановимся на двух пунктах, которые показались нам наиболее значимыми в проблеме переустройства центральноазиатского ислама. Первый из них касается

---

[1] *Fathi H.* Femmes d'autorité dans l'Asie centrale contemporaine: Quête des ancêtres et recompositions identitaires dans l'islam postsoviétique. P., 2004. Этот труд ставит своей целью рассмотреть религию в качестве носителя памяти, подчеркивая особые преемственные связи, установившиеся между верующими сменяющих друг друга поколений. Этот аспект в христианской религии был исследован французским социологом, см.: *Hervieu-Leger D.* La Religion pour mémoire. P., 1993.

национализации ислама независимым государством, второй – реконструкции идентичности центральноазиатских мусульман, выполняющих религиозные предписания.

Независимость и национализация ислама государством

Касаясь первого пункта, коротко вернемся к истории советской эпохи. Политика авторитарной модернизации, осуществленная советской властью, и опыт российско-советской колонизации являются двумя основными факторами, которые повлекли за собой секуляризацию мусульманских сообществ Центральной Азии. Эта секуляризация означала «выход из религии» мусульманских обществ и переход к современности советского типа, которая понималась как строительство коммунизма.

С момента своего создания советская власть провозгласила принцип светскости, которой был прописан в конституциях, принятых в 1918 и в последующие годы[2]. Небезынтересно вспомнить, что и некоторые другие мусульманские страны, такие как Турция и нынешний Тунис, также имели опыт секуляризации и модернизации через принятие светского образа жизни[3].

И в наше время светский принцип устройства постсоветских центральноазиатских государств остается реальным явлением: он не изменился, а значит, и не подвергался сомнению. В момент принятия независимости государства Центральной Азии унаследовали от старого строя политическую систему, где существовала официальная религия, а также официально признавались и другие религиозные меньшинства. Таким образом, эти страны перешли от советского атеистического и светского государства к государству светскому и независимому, но где существует официальная религия, даже если в новых конституциях и в законах о «свободе совести» отсутствует определение официального статуса религии.

Как и современные государства Магриба, у которых за спиной имеется опыт колонизации, государства постсоветской Цент-

---

[2] См.: *Куроедов В.* Законодательство о религиозных культах. М., 1971.

[3] Следует заметить, что будь то в СССР, Турции или Тунисе государство применяло политику женской эмансипации, навязав грубую секуляризацию с целью борьбы против «архаизмов» и с тем, чтобы войти в современность. В каждой из этих трех стран, поощрявших авторитарную эмансипацию, политические власти (Ленин и его соратники, Ататюрк и Бургиба) использовали именно женщину-мусульманку, которая должна была олицетворять трансформации. См. по этому поводу: *Massel J.* The Surrogate Proletariat, Muslim Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia. Princeton; N.Y., 1974; *Göle N.* Musulmanes et Modernes: Voile et Civilisation en Turquie. P., 1993; *Marzouki I.* La modernité pour ou contre les femmes? // Ephesia: Les Enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales. P., 1995. P. 84–99.

ральной Азии с обретением независимости вписали ислам в ранг государственной религии. Их отношение можно выразить знаменитым лозунгом, который был выдвинут алжирскими богословами-*улемами* в первые годы независимости Алжира в начале 1960-х годов: «Одна Родина – Алжир, одна религия – ислам, один язык – арабский». Безусловно, этот лозунг можно было бы перенести на реалии каждой из пяти стран центральноазиатского региона. Эволюция независимых государств Центральной Азии характеризуется, таким образом, парадоксальной ситуацией: с одной стороны, мы видим усиление светского характера государства для нейтрализации любой формы исламского протеста, с другой – реальную заботу государства о религии как одной из форм самоопределения.

Говоря о противоречивости взаимоотношений ислама и государства, мы видим тем не менее, что реисламизации подверглись не только религиозные институты, но и все общество в целом.

Советская секуляризация понималась как одновременный отказ от религиозной культуры, веры, идентичности и традиций мусульманских народов империи, чтобы способствовать созданию *Homo sovieticus*. Советская секуляризация лежала в основе процессов декультурации и деисламизации различных мусульманских народов Центральной Азии. Под ее действием религиозный закон перестал быть элементом регуляции общественно-политических норм и больше не представлял собой исключительного эталона в жизни общества. Такая ситуация способствовала ослаблению ислама, но она не могла привести к его полному исчезновению, как этого хотели большевики.

Ныне религия, некогда подавленная советской властью, возвращается во все сферы общества, включая политику. Невидимый и долгое время подпольный ислам, или так называемый «забытый ислам»[4], начиная с 80-х годов прошлого века эволюционировал, а с независимостью обрел новую динамику. Если раньше он казался единым или гомогенным, то теперь он разбился на различные группы и группировки, воинствующего и экстремистского толка[5], а также включил в себя различные процессы реисламизации общества[6]. Как подчеркивает французский исследователь Оливье Руа, «реисламизация идет в ногу с возвращением к рели-

---

[4] *Bennigsen A., Lemercier-Quelquejay Ch.* Les Musulmans oubliés: L'Islam en URSS aujourd'hui. P., 1981.

[5] О политическом исламе в Центральной Азии см.: *Babadjanov B.* Islam et activisme politique: le cas ouzbek // Annales. 2004. Sept. № 5/6. P. 1139–1156.

[6] *Фатхи Х.* Роль женщин в реисламизации новой Центральной Азии // Женщины Средней Азии. 2003. № 13. С. 20–34.

гиозности»[7]. Это возвращение к религиозности хорошо вписывается в логику восстановления идентичности на религиозном уровне, что отражает одновременно и мутации, которые возникли в результате советской модернизации, и историю ислама в Центральной Азии, которой свойственна богатая традиция культа святых[8].

Реконструкция идентичности мусульман

Реконструкция идентичности верующих мусульман, выполняющих религиозные предписания, тесно связана с коллективной памятью, которая была активизирована новыми общественно-политическими ориентациями независимых государств, стремящихся построить свои национальные общности на основе исламских ценностей прошлого Центральной Азии. Поэтому нам показалось интересным исследовать религиозную практику центральноазиатских мусульман, принимая во внимание, что независимость вызвала определенное чувство тревоги и тем самым открыла поле деятельности, где сталкиваются верования и где открыто проявляются конфликты между мусульманами[9]. Проанализировав женскую религиозность, мы пришли к выводу, что мусульмане приспосабливают свою веру и свои религиозные предпочтения к ситуации независимости.

Мною исследовалась категория женщин, которые выполняют функции духовного руководителя в исламе. Авторитет этих женщин примерно соответствует тому, в каком смысле это принято делать по отношению к мусульманским святым. Эти женщины чувствуют себя наделенными духовной властью, которой они оправдывают свое влияние на женское население[10]. Нам представилось необходимым исследовать отношения этих женщин–духовных руководительниц со своими сторонницами, чтобы выявить стратегию реисламизации женщин в женском общественном пространстве, т.е. явление, которому до сих пор не уделили того внимания, которое оно заслуживает, ибо до настоящего времени говорилось в основном об исламе мужчин, которые, как считается,

---

[7] *Roy O.* L'Islam mondialisé. P., 2002.

[8] См.: Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Под ред. С. Абашина и В. Бобровникова. М., 2003; Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования) / Под ред. А. Хисматулина. СПб., 2001.

[9] Будь то во Франции или в бывшем СССР, мусульмане находятся в глубоком противоречии друг с другом в вопросах догмы, религиозной практики и интерпретации религиозных текстов.

[10] Большинство выбранных мною женщин объяснили, что их религиозная ангажированность связана с социально-религиозным происхождением их семьи.

больше представляют мусульманскую религию[11]. Вопреки идее, что мусульманки якобы занимают второстепенное, подчиненное место в исламе, женщины не только могут участвовать в религиозной жизни своей общины, но также могут влиять на практику и дискурсы ислама.

Мы выделили три типа женских духовных руководительниц в современном центральноазиатском исламе: а) *отин-ойи (биби-халифе)*[12], которых мы находим в основном среди оседлых народов[13]; б) председательницы женских исламских ассоциаций, которые существуют только в Казахстане; в) и, наконец, разного рода целительницы и шаманки, принадлежащие и к кочевым, и к оседлым культурам. Их действия были исследованы в процессе опроса 76 человек (родом из четырех государств Центральной Азии, исключая Туркменистан), которые характеризуются следующими чертами: в своем подавляющем большинстве они находятся в преклонном возрасте и являются пенсионерками; они представляют различные этнические группы – среди них есть узбечки, уйгурки, кыргызки, казашки и центральноазиатские иранки; они исповедуют суннитский и реже шиитский ислам; они принадлежат к различным общественным слоям – среди них есть крестьянки, рабочие и инженеры; они живут как в городской, так и в сельской местности, и наконец, некоторые из них утверждают, что происходят из семей святых (*ходжа, сайид, ишан*).

Одной из задач нашего исследования было узнать о личных побуждениях женщин, вступивших на путь мусульманства. И мы

---

[11] Следует помнить, что во всем советизированном исламском пространстве не существует традиции современных исследований религиозности. Исследования же по исламу царского и советского периодов полностью отвечали идеологическому императиву и характеризовались предвзятостью и колонизаторскими концептами.

[12] *Отин-ойи* и *биби-халифе* являются женскими религиозными персонажами, которых в Центральной Азии приглашают на женскую половину дома мусульманской семьи для совершения основных ритуалов, сопутствующих жизненному циклу (рождение, брак, смерть), ритуалов, относящихся к традиционному исламу. Этих женщин почитают за чтение молитв и суфийских поэм, которые они произносят нараспев в женской половине дома, либо в святых местах. Наконец, на них возлагается домашнее религиозное воспитание детей, девочек-подростков, девушек и женщин.

[13] Об *отин-ойи* и *биби-халифе* см. мою вышеупомянутую книгу (2004), а также следующие исследования: *Эшанова С.* Хак ёди билан ўтган шоира // Гулистан. 1999. № 5. С. 8–10; *Фатхи Х.* Отин: неизвестные наставники среднеазиатского ислама // Женщины Центральной Азии. 1999. № 5. С. 14–29; *Kleinmichel S.* Halpa in Chorezm und Atin-ayi im Ferghanatal: Zur Geschichte des Lesens in Uzbekistan im 20. Jahrhundert. B., 2000; *Sultanova R.* Muzik hinter Wanden: Im Verborgenen tradiert die rituelle sufische Muzik von Frauen // Abseits der Seidenstrabe: Kunst und Kultur aus Zentralasien. B., 2002. S. 28–31.

пришли к заключению, что вопрос о восстановлении религиозности в Центральной Азии целиком связан с коллективной памятью этнической группы, к которой эти женщины принадлежат. Проблема этнической ангажированности мусульманок характеризуется, следовательно, связями между памятью, религией и идентичностью.

Само обращение к исламу говорит о конфликте между недавним, главным образом советским, прошлым, с которым они хотят порвать, и прошлым давним, идеализированным и связанным с религиозностью, а также с поиском новой идентичности, которая рождается из новой ситуации независимости. Многие опрошенные женщины считают, что начали искать свою истинную идентичность после и вследствие обретения независимости своим государством. Другими словами, они должны были определить свои позиции, заново установить свои отношения с религией, а религия сама была заново определена легитимным политическим руководством постсоветской эпохи. Это дало им возможность подвергнуть сомнению свою прежнюю частичную или полную ассимиляцию. Многие опрошенные говорили о возвращении к культуре своих истоков, отныне выдвинутой в ранг доминирующей, а не миноритарных, как это было в советскую эпоху, моделей. Русско-советская культура, независимо от того была ли она принята естественным путем или нет, в настоящее время подвергается чистке и заменяется этническими поисками своего происхождения, своих корней, в том числе религиозных.

Таким образом, мы имеем дело с процессом реконструкции религиозной идентичности. Можно констатировать, что среди механизмов декультурации[14], которые возникли при выходе из советской системы и поддерживались руководителями независимых государств для строительства или консолидации современных наций, исламская идентичность является важным маркером идентичности.

Несмотря на то что религиозность целиком связана с памятью мусульманских предков, она играет определяющую роль в осознании новой идентичности новообращенных в ислам. Анализ причин, обозначенных опрошенными женщинами, для объяснения их личного духовного опыта показывает, что речь идет о настоящем обращении в мусульманство, а не о простом принятии этнокультурных и нравственных ценностей, передаваемых исламом и присущих большинству мусульман «по рождению».

---

[14] Об аккультурации см. *Abou S.* L'Identité culturelle: Relations ethniques et problèmes d'acculturation. P., 1981.

Почему люди вступают в новую Центральную Азию? Они это делают, потому что уже являются мусульманами по культуре и хотят стать «истинными» мусульманами, выполняя все религиозные предписания и обряды. Некоторые опрошенные объяснили, что у них – мусульманские имена, что их мужья, сыновья, братья и отцы подверглись обрезанию, что их брак освящен религией, что они росли в семьях, где религия скрывалась и они не чувствовали себя настоящими мусульманками. Добровольное принятие ими мусульманства обусловлено у них необходимостью признания их верующими, выполняющими все предписания ислама. Этот общественный поступок утверждает их принадлежность к религии. В наше время нужно не только доказать свою веру, но и выставить ее напоказ. Вера, религиозность вписывается одновременно в личную и коллективную историю. Она выражается на уровне семейной принадлежности, которая может привести к религиозной трансмиссии, связи.

Для большинства опрошенных женщин сам поступок обращения в мусульманство означает возможность вновь обратиться к своим истокам, к религии своих мусульманских предков, чтобы затем передать традиционную религиозную культуру, обеспечив грядущую преемственность самим фактом верности религии предков.

К новой Центральной Азии люди приходят и для того, чтобы легитимировать свою веру, ибо зачастую люди принадлежат к религиозной группе, ведущей свое начало от семьи святых, даже если это происхождение скорее фиктивно, чем реально. В большинстве попыток объяснить причины ангажированности акцент делается на возвращении к религии своих мусульманских предков. Принять веру – это значит принадлежать к семье, часто к семье святых, к национальной или этнической группе, а затем и к коллективному и межнациональному сообществу (*умма*).

Вопрос, который задавался большинству опрошенных, был вопросом об истоках религии их мусульманских предков. В этой перспективе сама их ангажированность, даже если она вписывается в индивидуальную схему, опирается прежде всего на семейную принадлежность, которая под страхом отлучения требует сохранить свою собственную культуру и обеспечить ей продолжение и развитие. Это – в какой-то степени возобновление связей с культурой, которую считали находящейся под угрозой и которая раньше была обесценена и почти незнакома. Впрочем, в советскую эпоху традиционным *отин-ойи* удалось превратить свою религиозную практику в нечто вроде сопротивления не только ассимиляции, но и советской атеистической идеологии.

Начиная с конца СССР мусульмане и мусульманки, имеющие религиозное признание и авторитет, занимают все более и более важное место в религиозной жизни мусульманского населения. Их роль растет по мере развития глубоких общественных изменений, которые происходят в независимой Центральной Азии. Эти люди управляют религиозной жизнью других, простых мусульман и способствуют выявлению процессов общинной реструктуризации обществ, структура которых была разрушена колонизацией и советизацией.

В новой ситуации независимости ислам лежит в основе построения новой мусульманской идентичности, которая ранее преследовалась советскими властями. Но и сегодня эта новая исламская идентичность подвергается нападкам и угрозе, и на этот раз – со стороны различных исламистских тенденций, которые стремятся реформировать ислам, руководствуясь лозунгами возвращения к своим истокам и «революционного прочтения Корана».

Наш анализ показывает, что ислам является средством, отвечающим задачам индивидуализации религии, и что он может служить базой для строительства стратегии идентичности, позволяющей мусульманам управлять современными процессами и общественными изменениями.

Сохранение традиционных религиозных функций *отин-ойи* доказывает, что религия является инструментом, позволяющим женщинам-мусульманкам выявить стратегии идентичности, чтобы бороться против культурной ассимиляции и противостоять авторитарной советской модернизации. Женщины могут использовать религию в личных и общинных целях гораздо эффективнее мужчин. Они проявляют себя не только более религиозными, чем мужчины, но у них к тому же еще более специфическое отношение к вере. Сочетаясь с идентичностью и памятью, религия вписывается в сложную совокупность, состоящую из преемственности и изменений, которые выявляют личные и коллективные переустройства. Эти переустройства не обозначают ни разрыва, который бы знаменовал конец центральноазиатских религиозных традиций, ни их повторяемости как нормы.

Мы имеем дело, таким образом, со связью между старым и новым в религии. Реисламизация общества, которую мы наблюдаем со времен перестройки и которая усилилась с момента обретения независимости странами Центральной Азии, происходит в русле возвращения к истокам, к основам центральноазиатского ислама, которые можно назвать традиционалистскими, но которые оставляют возможность для инноваций. В нынешний период независимости ислам центральноазиатских мусульман не являет-

ся всего лишь фольклорным субстратом, но представляет собой мировой феномен, связанный с глобализацией. Он снова соединяет в новой форме реконфигурации отношения между религией и государством, что говорит о том, что он не является просто религией, но может одновременно сочетаться с идентичностью, культурой и политикой.

Сегодня центральноазиатский ислам вписывается в преемственность и разрывы, которые мы находим в других монотеистических религиях, таких как христианство или иудаизм, преемственность и разрывы, которые в сущности свойственны всем современным обществам.

Б. Бабаджанов

КТО ПО ТУ СТОРОНУ БАРРИКАД?

(О секте Акрамия и ей подобных)[1]

В мае 2005 г. без того сложную политическую жизнь Узбекистана и отчасти соседних стран буквально взорвали трагические события в Андижане. Разная, преимущественно негативная, реакция средств массовой информации, правозащитников и множества политиков на эти события уже хорошо известна. Речь в основном идет об адекватности жесткой реакции узбекского правительства. Меньший резонанс на эти события наблюдался среди религиозных лидеров Узбекистана. И как бы это не выглядело странно, большая часть имамов мечетей страны, независимые религиозные интеллектуалы (в том числе и знаменитый богослов, бывший муфтий Среднеазиатского духовного управления Мухаммад-Садик Мухаммад-Юсуф) однозначно квалифицировали эту попытку вооруженного выступления как «фитна», т.е. религиозно нелегитимный мятеж, резко осудив его организаторов – группу Акрамия.

Андижанские события сразу же стали одним из наиболее значительных фактов в информационной войне, имеющей ясную цель – дискредитировать «неугодный режим» в Узбекистане и создать условия его международной блокады. Как и следовало ожидать, в этой войне используется масса недостоверных, открыто подтасованных сведений, слухи и пристрастные интервью участников и «свидетелей» тех трагических событий, что еще больше запутывает ситуацию, нежели способствует добросовестному и объективному анализу. Такое положение породило абсолютное недоверие к информации, предлагаемой правоохранительными органами Узбекистана, даже в случаях, когда она основана на более надежных и более достоверных фактах, чем та, которая уже прочно заняла свое место «в умах и сердцах» неискушенного читателя, начитавшегося «страшилок» в Интернете.

Я не собираюсь вступать в дискуссию по поводу оценок этой трагедии, тем более что подавляющее большинство публикаций носят популярный характер и полны эмоций (вполне оправданных в такой трагической ситуации). В то же время крайне сложно обнаружить хотя бы одну статью или экспертное заключение, в которых наличествует полное изложение

---

[1] Публикация осуществляется в рамках проекта Фонда Карнеги «Мусульманские лидеры Центральной Азии».

всех фактов, достоверная информация, анализ религиозного контекста и т.п.

В предлагаемой читателю статье мне, как исламоведу, очень хотелось бы ограничиться изложением и исследованием исключительно религиозного аспекта произошедшего. Однако редко какие области исламоведения, будь то историческая перспектива или современность, можно изучать без учета их политического или, скажем, социального аспектов. Более того трагедия в Андижане в большей степени лежит в политической плоскости, чем в религиозной. Особенно, если учитывать те конечные, прежде всего политические, цели, какие себе поставила группа Акрамия, решившаяся на организацию вооруженного выступления. Тем более невозможно оценить адекватно без специального комментария, включающего его политический и иные элементы, публикуемые в приложении к статье опусы, принадлежащие перу основателя, эпонима и лидера организации Акрамия – Акрама Юлдашева. Именно они дают возможность, на мой взгляд, более объективно оценить предысторию андижанской трагедии.

Кроме этого, в статье я предлагаю дополнительную информацию о группе Акрамия, помимо той, которую уже опубликовал ранее[2]. Здесь мне особо важным представляется обратиться к тем условиям, в которых стали зарождаться такие религиозные группы, как Акрамия.

Несколько слов о библиографии вопроса и моих источниках. Еще в 1997 г. в г. Коканде мне удалось приобрести распечатанный вариант сочинения «Иймонга йўл» («Путь [к истиной] вере»), принадлежащего перу Акрама Юлдашева, по имени которого и была условно названа основанная им группа (Акрамия), которая состояла в то время из его ближайших соратников, ряда бизнесменов и торговцев Андижана. Тогда я не обратил особого внимания на этот текст, лишь бегло ознакомился с ним. Мне казалось, что содержащиеся в этом опусе претензии автора на знание «истинного пути» в религии, лишенные профессиональной и традиционной богословской аргументации, едва ли будут сколько-нибудь популярны на фоне массы сочинений религиозно грамотных лидеров того времени. Тем более что такого рода группы с притязаниями на знание «истинного пути» в Ферганской долине уже были известны, и, казалось бы, в то время говорить о потенциальном росте их влияния в ближайшем будущем не имелось оснований.

---

[2] См.: *Бабаджанов Б.* Ферганская долина: источник или жертва исламского фундаментализма // Центральная Азия и Кавказ. 1999. № 5. С. 27–32. См. также: *Babadjanov B.* Islam in Uzbekistan: From the Struggle for «Religious Purity» to Political Activism // Central Asia: A Gathering Storm? / B. Rummer (ed.). N.Y.; L., 2002. P. 299–332.

Позже, примерно в конце февраля 1999 г., мне были предложены для экспертного заключения несколько конспектов арестованных членов Акрамии[3]. В них я обнаружил несколько вариантов краткого изложения упомянутого сочинения А. Юлдашева. Некоторые конспекты содержали приложения, в которых назывались «этапы» предполагаемой деятельности Акрамии. Используя этот материал, я сделал сообщение на международной конференции в Стокгольме, по результатам которой затем была опубликована статья[4]. Некоторое время спустя в другой статье я расширил свои выводы и написал о том, что группы, вроде Акрамии, потенциальной угрозы для безопасности Узбекистана не представляют. Вместе с тем я особо отметил те условия взаимной нетерпимости, в которых эти группы зародились. На этом основании я пришел к заключению, что подобные группы состоят в конфликте со всеми – и с государством, и с основной массой консервативных верующих, что когда-нибудь создаст такие условия, при которых эти самые «исключенные группы»[5] прибегнут к методам сопротивления и, скорее всего, вооруженного[6].

В феврале 2005 г. андижанский правозащитник С. Зайнабитдинов[7] опубликовал на сайте *www.ferghana.ru* статью с длинными цитатами из моей первой статьи, где говорилось об Акрамии. Ав-

---

[3] Эти конспекты были переданы для предварительной оценки тогдашнему директору Института востоковедения АН РУз покойному академику М.М. Хайруллаеву, который, в свою очередь, поручил мне провести соответствующую экспертизу.

[4] См. упомянутую в сноске 2 статью «Ферганская долина: источник или жертва исламского фундаментализма». Я здесь сознательно не говорю о последовавших затем непрофессиональных компиляциях из этой моей статьи, часто искажавших ее смысл. Упомяну лишь о публикации З. Хуснутдинова (Ислом: Йўналишлар, мазхаблар, окимлар. Тошкент, 2003), в которой, описывая те же пять этапов деятельности Акрамии, автор утверждал, что последний, 5-й этап члены группы предполагали завершить «переворотом» (*тўнтариш*). В личной беседе г-н Хуснутдинов уверял меня, что тоже работал с конспектами членов группы Акрамия и видел именно такие варианты текстов. Однако, судя по моим записям, сделанным во время экспертизы, пресловутый 5-й этап лишь предполагал «естественный» переход власти к «истинным мусульманам», очевидно при непосредственном участии Акрамии. Несомненно, здесь имело место влияние идей и методов движения Хизб ут-тахрир-ал-ислами, членом которой в свое время был А. Юлдашев.

[5] Фраза М. Эткин (M. Atkin).

[6] *Babadjanov B.* Islam in Uzbekistan. P. 321.

[7] Спустя примерно 2 месяца после андижанской трагедии С. Зайнабитдинов был задержан и ему было предъявлено обвинение в пособничестве террористической организации. Я не берусь судить о справедливости этих обвинений, однако могу точно свидетельствовать о полном непрофессионализме Зайнабитдинова и как журналиста, и как правозащитника, вольно или невольно подтасовывавшего факты.

тор, в частности, выступил в мой адрес с обвинениями в фабрикации материалов, утверждая, что такой организации не существует, а существует только некая корпорация «мирных бизнесменов». Я ответил на предъявленные претензии и попытался разъяснить свою позицию. Однако вместо нормального диалога, как и ожидалось, вновь имели место длинные цитаты из моего ответа и совершенно необоснованные выпады в неприемлемой форме. Я прекратил так и не начавшуюся дискуссию, но сделал для себя важный вывод – Акрамия уже сложилась как весьма мобильная организация, а самое главное, акрамисты научились использовать принципы работы правозащитников и журналистов, блестяще организовав Интернет-PR в свою пользу.

К своей интернетовской статье С. Зайнабитдинов приложил русский перевод сочинения А. Юлдашева «Иймонга йўл», причем с явно пристрастными сокращениями, о которых подробней я скажу ниже.

Уже после андижанской трагедии, в конце июня 2005 г., я был приглашен в качестве эксперта в Генеральную прокуратуру РУз[8], где имел возможность еще раз более подробно ознакомиться с целым комплексом материалов, касающихся деятельности группы Акрамия. Здесь я использую часть этого материала, в первую очередь комментарий 61-й суры Корана «ас-Сафф», составленный А. Юлдашевым примерно в марте 2005 г.

Среди моих источников особое место занимают многочисленные интервью с религиозными деятелями разных рангов и положения, с бывшими членами Акрамии и многими другими людьми, имена которых я не всегда называю в связи с просьбой самих респондентов. Из использованного мной материала упомяну также и о нескольких видеокассетах, которые были сняты самими члена-

---

[8] Должен сказать, что это предложение я принял совершенно сознательно, предполагая, что могу таким образом нанести урон своему имиджу независимого исследователя, если учитывать уже давно сложившееся неприязненное отношение, нередко вполне обоснованное, к некоторым органам правопорядка Узбекистана. Это автоматически накладывало отпечаток «слуги недемократичного режима» на любого, кто решится хотя бы допустить, что органы правопорядка страны действительно оперируют какими-нибудь достоверными фактами (так случилось с британским экспертом Ш. Акинер). С другой стороны, работники Генпрокуратуры РУз, знавшие мои прежние критические публикации по религиозным проблемам современной Центральной Азии, тоже по-своему рисковали. Однако уверенно заявляю, что никаких попыток переориентировать мое мнение или мои заключения не предпринималось, а работники Генпрокуратуры предоставляли любой интересующий меня материал по первому требованию. Пользуясь случаем, хочу выразить им свою признательность. И еще один вывод, который я сделал для себя, – любой, даже самый беспристрастный исследователь обязательно нуждается в достоверных и надежных фактах и подлинном материале. В противном случае любое исследование лишено смысла.

ми группы Акрамия, с кадрами собственных пикетов у здания суда в Андижане, а также своих действий во время вооруженных акций и импровизированного митинга на площади им. Бабура[9].

Акрамия и другие: как и в каких условиях они появились?

Исламский ренессанс конца 80-х и начала 90-х годов прошлого века, проходивший на фоне все более четко проявляющегося идеологического вакуума в разваливающемся СССР, привел к тому, что народы в регионе Средней/Центральной Азии стали обращаться к подавленным в прошлом культурным и религиозным традициям. Однако эти процессы, наряду с положительными аспектами, породили массу социальных и политических проблем, становясь часто источником конфликтных ситуаций. Основная причина этого состоит в том, что «возвращение к религии отцов» совсем не обозначало появления знаний об этой религии[10]. Более того, сложилась такая ситуация, при которой в исламе стали видеть панацею от всех проблем, в том числе экономических, социальных и политических. На этом фоне в регионе появились «экспортированные» религиозные группы, вроде Хизб ут-тахрир ал-ислами (ХТ), основная идея которых заключается в стремлении восстановить изжившую себя теократическую структуру «халифат». Под их прямым или косвенным влиянием стали формироваться некоторые местные религиозно-политические группы, которые заимствовали идеи о пресловутом халифате (либо исламском государстве) и методы конспиративной работы ХТ.

Другая проблема, осложнявшая ситуацию, – раскол среди мусульман региона, который особенно остро проявился в Узбекистане[11]. Раскол, начинавшийся с ритуально-догматических вопросов, постепенно перешел в политическую плоскость, сосредоточившись вокруг вопроса о статусе ислама в государстве. Основная часть мусульман страны (условно – «консерваторы») считают,

---

[9] Здесь я использую эти кассеты лишь частично. Более полное их описание и комментарий я собираюсь предпринять в другой своей статье, которую предполагаю опубликовать в Интернете вместе с самим фильмом.

[10] См. подробнее: *Babadjanov B.* Debates over Islam in Contemporary Uzbekistan: A View from Within // Devout Societies vs. Impious States? Transmissing Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, through the Twentieth Century / St.A. Dudoingon (ed.). B., 2004. P. 39–60.

[11] Ibid. См. также: *Babadjanov B., Kamilov M.* Domulla Hindustani and the Beginning of the «Great Schism» among Muslims of Uzbekistan // Politics and Islam in Russia and Central Asia / St.A. Dudoingon and H. Komatsu (eds.). L.; N.Y.; Bahrayn, 2001. P. 195–220.

что имеющиеся условия для свободного существования общины (открытые мечети, возможность получить религиозное образование, признание на государственном уровне духовной ценности религиозного наследия и т.п.) вполне достаточны и в таких условиях не следует ставить вопроса о немедленном объявлении ислама государственной религией. Другая часть мусульман настаивала на необходимости обязательного восстановления исламского правления.

Религиозный ренессанс затронул все слои общества, в том числе молодых интеллектуалов из маргинальных слоев с техническим или гуманитарным образованием. Их духовные поиски и созревание приходятся на перестроечное и постперестроечное время «идеологического брожения». Именно в этой среде феномен «возврата к религии отцов» обрел особые черты. Эта среда породила подобные Акрамии группы, на отдельных особенностях которых я бы хотел здесь кратко остановиться.

Маърифатчилар

«Вы должны жить только по предписаниям Правдивого Корана»[12]
(*Б. Мамаджонов*: «Маърифат»)

Толчком к возникновению скороспелых религиозно-идеологических и пропагандистских клише молодого поколения традиционно воспитанных интеллектуалов Узбекистана стали русский и узбекский переводы текста Корана, которые были опубликованы в журнале «Звезда Востока» в 1989–1991 гг. «Новое отношение» к священным текстам почти сразу сделало религию для многих людей своеобразным идеологическим ориентиром на фоне краха коммунистических идей. Однако, как было сказано выше, возврат к «религии отцов» отнюдь не означал ее познание в качестве сложной системы догм и идеологии или знания об историческом контексте ее формирования. Эта дистанция между глубоким, элитарным знанием о религии и скорее эмоциональным порывом к ней как к новому идеологическому ориентиру была характерной особенностью целого ряда маленьких религиозных общин – своеобразных социорелигиозных мутантов постперестроечного времени, которые возникли в регионе, прежде всего в Ферганской долине.

Одну из таких общин основал Баходыр Мамаджонов (1950 г.р.) из селения Конизар (Маргилан, Ташлакский район).

[12] *Мамаджонов Б.* Маърифат. Б.д., б. м. (написано в 1993 г.). С. 2.

В 80-х годах он заочно учился в Ферганском педагогическом институте, некоторое время работал учителем географии и основ экономики в средней школе Конизара. Затем, не доучившись, был отстранен от преподавания. Позже Б. Мамаджонов, по его словам, перепробовал десятки новых профессий, но обладая вспыльчивым характером и неуемным бунтарским духом, нигде не задерживался более чем на год. По его собственному признанию, часто не зная, куда девать излишек физической энергии, ввязывался в драки с теми, кто ему казался несправедливым. Мамаджонов говорил, что всегда ощущал желание организовать группу последователей, «чтобы совершать добрые дела», «наказывать злых»[13], однако понимал, что эту группу нужно повести за собой не силой мускулов, а идеями. Такие идеи появились позже, вместе с религиозным бумом середины 80-х и начала 90-х, который одновременно стимулировал психологическую трансформацию Мамаджонова, превратив задиру и драчуна в духовного пастыря сельского масштаба[14], но с вполне соответствующими его характеру чертами духовного бунтаря.

Итак, Баходыр Мамаджонов превратился в верующего мусульманина. Из беседы с ним я понял, что чтение Корана в узбекском переводе произвело на него сильное впечатление и подвигло к долгим размышлениям. Он стал посещать мечеть и старался найти себе учителя и духовного наставника. По его признанию, имамы, с кем он беседовал, не отличались умом и в действительности «боролись за доходные мечети, за популярность, за власть над верующими, но не за торжество предписаний Аллаха». Именно поэтому он отчаялся найти среди религиозных лидеров нужного ему «духовного отца».

Начавшиеся в то время бурные дебаты между религиозными лидерами Ферганской долины[15] заставили Б. Мамаджонова отказаться от поисков учителя и, по его словам, «искать истину в Коране»[16]. Он

---

[13] Интересно, что его кумиром в детстве был Тимур из рассказа А. Гайдара «Тимур и его команда».

[14] Тем не менее у Б. Мамаджонова сейчас появились последователи в Маргилане и Фергане.

[15] О догматической и политической сути этих дебатов см.: *Бабаджанов Б.М., Муминов А.К., Олкотт М.Б.* Мухаммаджан Хиндустани (1892–1989) и религиозная среда его эпохи (предварительные размышления о формировании «советского ислама» в Средней Азии) // Восток. 2004. № 5. С. 19–33.

[16] Б. Мамаджонов открыто говорит о своем особом статусе, приравнивая его к пророческому. Так, он будто бы «скитался в поисках истины» 23 года, т.е. столько же, сколько пророку Мухаммаду ниспосылался Коран. Открытые амбиции проявляются и в других его заявлениях, например в том, что озарение, посетившее его, стало особым знаком для мусульман Узбекистана, но они пока не могут оценить этого.

утверждает, что ему снизошло особое вдохновение в виде «голоса Бога» с призывом разъяснять людям «истину Корана». Не зная арабского[17], Мамаджонов решил обратиться к чтению и заучиванию узбекского перевода Корана и интуитивным поискам истины в Священном писании. Более того, он инициировал в своем кружке чтение молитв (*ас-салат*/*намаз*/*сигиниш*) на узбекском языке, объясняя это тем, что мусульманин должен понимать те слова, с которыми он обращается к Богу. Вскоре Мамаджонову удалось собрать вокруг себя группу единомышленников, состоявших поначалу из ближайших родственников и друзей. Основная идея – «просвещение» через чтение Корана и размышление над его смыслом (отсюда и название группы – Маърифатчилар, т.е. просветители).

Сочинения Б. Мамаджонова (например, «Маърифат») обнаруживают крайнюю нетерпимость и резкий максимализм их автора не только к носителям других религий («исказивших слова и наставления Бога»), но и к представителям мазхабов и партий внутри ислама, которых автор считает «заблудшими лгунами», «не живущими согласно Корану», и т.п.[18] Маърифатчилар считают, что мусульманам следует жить только по Корану, не делиться на мазхабы, вернуться «к эпохе Пророка», не лгать, жить честно и помогать бедным. По их мнению, следует также упростить большую часть религиозных ритуалов, особенно принятых в мазхабах и близких к местным обычаям. Мамаджонов считает, что для восстановления «чистого и единого ислама» необходимо отказаться от хадисов и сунны в целом, как результата творчества человека, искажающего смысл «слова Божьего». Например, одна из ритуальных особенностей Маърифатчилар состоит в том, что они (подобно так называемым ваххабитам) отказываются читать принятую в большинстве мазхабов и предписанную по сунне часть молитвы «суннат», считая, что следует ограничиваться только обязательной ее частью «фарз/фард». Излишним они считают также и так называемые дополнительные молитвы (*навафил*), вроде ночных молитв «ат-тахаджжуд». При этом Мамаджонов всегда ссылается на Коран, в котором нет подобных ритуальных предписаний.

Как-то на вопрос, сколько раз в день, по их правилам, следует молиться, Б. Мамаджонов ответил, что, как и у всех мусульман, – 5 раз. Я заметил, что собственно все ритуальные движения в мо-

---

[17] Правда, он цитирует наизусть несколько аятов Корана и даже знает арабицу, читая на ней староузбекские и персидские/таджикские тексты.

[18] Более подробный анализ ритуальных и догматических особенностей квазиидеологии Акрамии и Маърифатчилар содержится в магистерской диссертации моего ученика Ш. Исламова.

литвах и само пятикратное моление есть продукт сунны, а значит и хадисов. Я хотел показать моему собеседнику, что собственно количество, правила и формы предписанных молитв (как и многие другие предписания и нормы в исламе) складывались на основе сунны в течение примерно 150 лет после смерти Пророка. Эта информация несколько смутила моего собеседника, но он продолжал настаивать, что я неправ. Вообще в ходе общения я обнаружил у моего собеседника крайне слабое знание вопросов догматики, ритуалов, их исторического контекста.

Идеи Маърифатчилар выдают отсутствие специального религиозного образования их лидера. Впрочем, и среди достаточно грамотных богословов Ферганской долины находились такие, кого условно можно отнести к так называемым Ахли Кур'ан (приверженцы Корана), которые тоже выделялись особым отношением к Корану, но все-таки признавали за хадисами право на существование в качестве вторичного источника в жизни мусульманской общины.

Б. Мамаджонов по-своему предлагает решить и экономические проблемы страны. В основе его рецептов – беспрекословное подчинение установкам Корана, обязательная плата налога «закят» в пользу бедных, показательный расстрел нескольких коррупционеров и т.п.

Конфликты с остальными верующими и настороженность государства к любым неофициальным религиозным группам приучили Маърифатчилар к политической лояльности и попытками аргументировать свои идеи ссылками на официальную идеологическую риторику, что часто в контексте их идей смотрится довольно необычно. Забавными выглядят те места в произведениях Мамаджонова, где в качестве аргументов собственной правоты автор использует цитаты из речей и книг президента И.А. Каримова[19]. Такой демонстративный конформизм и настойчивое проявление собственной политической лояльности следует воспринимать больше как защитную реакцию на отношение общества, где сохраняется нетерпимость к любым проявлениям «религиозных новшеств».

Ясно, что Б. Мамаджонов едва ли мог бы реализовать свои лидерские притязания, скажем, в среде консерваторов, для чего по традиции потребовалась бы изрядная религиозная грамотность, или, по крайней мере, знание арабского языка. Ему оставалось искать «собственную истину» и сотворить «собственный путь». Следуя своему бунтарскому духу, он сознательно выбирает стратегию наибольшего сопротивления и, по его признанию,

---

[19] *Мамаджонов Б.* Маърифат. С. 1, 31.

совершенно ясно представляет отрицательную реакцию верующих на его нововведения. У меня создалось впечатление, что состояние отчуждения от остальной массы верующих скорее даже по душе Маърифатчилар и их лидеру, хотя Мамаджонов не скрывает своей надежды, что его идеи будут наконец поняты и приняты в обществе.

Прямых притязаний на политическую деятельность в идеологии Маърифатчилар не отмечено, да и достаточно ограниченное число членов этой группы, отсутствие экономической базы пока не дают оснований говорить о расширении их влияния в обозримом будущем. Однако радикализация их позиции не исключается. Так, Б. Мамаджонов заявляет, что с момента его «озарения» (т.е. с 1990 г.) прошло 15 лет и что на его долю выпало «страдать столько же лет, сколько страдал Пророк» (т.е. 23 года)[20]. Дает ли это основание говорить о том, что Маърифатчилар изменят свой имидж через восемь оставшихся лет и что от них следует ожидать более решительных действий, сказать пока трудно. Стоит напомнить, что среди членов Маърифатчилар есть такие, кто имеет боевой опыт, обретенный в составе полевых отрядов таджикской оппозиции и в рядах Исламского движения Узбекистана (ИДУ). К тому же практически все члены группы беззаветно преданы своему учителю и готовы выполнить любой его приказ.

Современное узбекское общество не готово воспринять «новые идеи» Б. Мамаджонова, противоречащие уже устоявшемуся пониманию религии. Как и следовало ожидать, основная часть верующих сразу навесила расхожий ярлык «ваххабиты» на группу Маърифатчилар[21]. Консерваторы были не менее воинственны в своем противостоянии с «инакомыслящими», воспринимая как «ваххабитов» всех, кто отличается нетрадиционным пониманием ритуала или статуса ислама в обществе и в государстве. Такая ситуация еще больше усиливала взаимное отчуждение. Сами новоявленные лидеры различных нетрадиционных групп тоже не отличались толерантностью и чаще отстаивали и продолжают отстаивать свои идеи по принципу «кто не с нами – тот против нас».

Взаимная нетерпимость стала нормой не только в религиозных кругах. За нетерпимостью и неприятием консерваторов к «ваххабитам» последовал прессинг со стороны государства, которое приняло сторону консервативного большинства и с подозрением смотрело на все «нестандартные» проявления религиозного само-

---

[20] Проводившие беседу Ш. Исламов и А. Арипов видят в этих заявлениях намек на то, что Б. Мамаджонов приравнивает собственный статус к пророческому и по истечении оставшихся восьми лет он будет бороться за свою идею более решительно.

[21] См. подробнее: *Babadjanov B*. Debates over Islam.

сознания. Органы правопорядка, не готовые к религиозному буму и идеологическому брожению, приняли сторону конформистского большинства, по традиции предпочитающего политическую лояльность. Соответственно были приняты и правила игры консерваторов в бескомпромиссной борьбе против всех «непохожих», «неправильных», а значит инакомыслящих.

В 1990-е годы Маърифатчилар попадают под жернова «всеобщей борьбы с ваххабитами», что сделало их изгоями общества. В 1993 г. на короткий срок был арестован Б. Мамаджонов, преследовались его ближайшие родственники. Между 1993 и 1997 гг. примерно 10 членов Маърифатчилар решают совершить «хиджрат», т.е. вынужденную иммиграцию из страны, которую они, согласно религиозной традиции, сочли «территорией, неблагоприятной для жизни мусульманской общины». Самые активные члены Маърифатчилар иммигрировали в Таджикистан, где попали в ряды ИДУ, но и там сложилось крайне нетерпимое отношение к их ритуальной практике и максималистской риторике. Это побудило их возвратиться на родину, воспользовавшись объявленной Президентом РУз. амнистией[22]. В декабре 2005 г. Баходыр Мамаджонов был вновь арестован органами МВД Узбекистана[23].

Акрамия

> «...Вы хотите проводить каждое мгновение [жизни] согласно велению Аллаха. Но ваша мечта останется мечтой, если вы не будете следовать указаниям Корана и хадисов».
>
> (*А. Юлдашев*, «Иймонга йўл»)

Несколько иной путь – от попыток религиозной реформации к отчуждению и терроризму – прошла группа Акрамия. Она основана Акрамом Юлдашевым (род. в 1963 г., Андижан), по имени

---

[22] Информация из наших совместных с проф. М.Б. Олкотт интервью (март 2005 г.).

[23] Я склонен рассматривать этот арест как проявление прямого беззакония, чинимого органами МВД на местах, либо как желание выслужиться, проявляя показное рвение. Такие действия с прямыми фабрикациями «религиозных дел» неоднократно осуждались и во многих случаях пресекались президентом страны И.А. Каримовым, который не раз говорил о том, что силовыми методами таких проблем не решить. Тем более что, по нашим наблюдениям, такого рода необоснованные аресты и затем судебные разбирательства крайне отрицательно влияют на имидж государственных правоохранительных органов и, в конечном итоге, усиливают авторитет неофициальных религиозных групп, создавая им имидж «мучеников за веру».

которого ее стали называть среди остальных верующих (другие названия – Иймончилар, Халифатчилар)[24].

Биография А. Юлдашева показательна. После окончания школы и службы в армии он работал на текстильном комбинате, где стал кандидатом в члены КПСС. В 1985–1990 гг. он обучался в андижанском Институте хлопководства. По словам однокурсников, Юлдашев особенно интересовался такими непрофильными предметами, как обществоведение, история и литература. Затем некоторое время он преподавал в школе физику, математику и в связи с отсутствием учителя давал уроки по обществоведению. Как выразился один из его учеников, уроки Юлдашева по обществоведению скорее напоминали лекции по религии, правда в весьма своеобразной форме[25]. Эти интересы и собственно преподавательская деятельность отразятся на стиле сочинения А. Юлдашева (подробнее об этом ниже).

Характерно, что особо серьезное обращение к исламу А. Юлдашева тоже началось с чтения упомянутого выше перевода Корана в «Звезде Востока». Открыв для себя истину и своеобразно поняв ее, он делится своими мыслями с ближайшим окружением, в том числе с однокурсником Абдурашидом Касымовым. К этому времени (самое начало 90-х годов) А. Касымов попадает в поле зрения эмиссаров Хизб ут-тахрир ал-ислами (ХТ) и назначается главой (*амир*) первой ячейки этой организации в Узбекистане (1989 г.). Именно Касымов[26] привлекает А. Юлдашева в ряды ХТ (1991 г.), прежде предложив ему прочитать свой перевод сочинения «Низам ул-ислам» создателя ХТ – Набахани. По словам Касымова, в Юлдашеве его привлекли явные задатки оратора и умение повести за собой провинциальных интеллектуалов, составивших основу среднего и высшего звена местного отделения ХТ[27]. Кроме того, Юлдашев проявил хорошие качества бизнесмена,

---

[24] Название «Иймончилар» происходит от заголовка упомянутого сочинения А. Юлдашева. Другое название «Халифатчилар» (халифатисты) – от основной цели, которой стремилась добиться Акрамия.

[25] Как выразился один из бывших его учеников, уроки А. Юлдашева были «чем-то средним между Кораном, Фрейдом и Марксом».

[26] Абдурашид Касымов (1960 г.р.) обучался некоторое время у Абдували-кори Мирзаева, неплохо знает арабский язык. Он перевел на узбекский язык и издал книгу Набахани «Низам ул-ислам» («Установления ислама»). В 1999 г. Касымов был арестован и приговорен к 12 годам заключения с обвинением за создание незаконной религиозной организации. Выпущен на свободу в январе 2004 г. в связи с амнистией и покаянным письмом на имя президента.

[27] Из беседы с А. Касымовым.

удачно организовав оборот средств местного отделения партийной кассы[28].

Однако Акрам Юлдашев через год с лишним заявляет о своем выходе из ХТ и основывает собственную ячейку. По словам Касымова, причиной выхода были очевидные амбиции Юлдашева. Последний будто бы заявил, что «в одном котле две головы вариться не могут». По мнению Касымова, Юлдашев весьма властолюбив и сам хотел стать местным лидером ХТ.

Принципы работы, организационной структуры и конспирации в ХТ, а также некоторые идеи теоретиков этой организации серьезно повлияли на деятельность будущей Акрамии. Активная деятельность андижанской ячейки началась примерно с 1995 г.

Общие сведения

С самого начала создания собственной группы А. Юлдашев особое внимание обращает на экономическую деятельность. Группа успешно занималась трансграничной торговлей, создавала мелкие и средние предприятия. Например, в Андижане хорошо известна сеть хлебопекарен, владелец которой – Ш. Рахманов – член Акрамии[29]. Часть дохода поступает в общий фонд («умумий жамг/арма/байт ул-мал»), из которого выделялась помощь наиболее нуждающимся членам организации или выдавались подъемные неофитам. Такая благотворительность основана на риторических воззваниях Юлдашева о пресловутом равенстве в первородной общине мусульман. Хотя из беседы с бывшими членами Акрамии установлено, что принцип «равноправия» в общине никогда не соблюдался, тем не менее формальная бескорыстная помощь послужила серьезным стимулом роста общины.

Из «байт ул-мал» выплачивались взятки должностным лицам в системе правоохранительных органов, охране в тюрьмах[30] и т.п.

---

[28] Я могу также сослаться на две листовки местного отделения ХТ от 15 и 20 мая 2005 г. В них, между прочим, локальное руководство ХТ признает былое членство А. Юлдашева в ХТ и с сочувствием говорит о неудачном финале попытки вооруженного мятежа в Андижане.

[29] Малые предприятия (называемые самими акрамистами – *восита*) являлись одновременно ячейками организации. Для членов ячеек были организованы особые уроки на основе произведения Юлдашева.

[30] Между прочим членам организации удалось подкупить начальство и охрану в учреждении по отбыванию наказаний, где под стражей находился Юлдашев. Последний, благодаря щедрым взяткам, имел возможность постоянного общения со своей организацией через сотовую связь, писать и передавать инструкции членам организации. Таким же образом был передан приводимый ниже комментарий суры «ас-Сафф», который фактически представляет собой призыв к джихаду. В настоящее время в Прокуратуре РУз завершено расследование по этим фактам и дела соответствующих должностных лиц переданы в суд.

(см. соответствующие указания в приводимом ниже комментарии суры «ас-Сафф»). За несколько месяцев до вооруженного выступления в Андижане из «байт ул-мал» было закуплено более 50 единиц огнестрельного оружия, которое было перевезено в Андижан для организации нападения на воинские части и патрульно-постовую службу[31].

Другая структура в составе Акрамии – «Ижодий халка» (Творческая группа), в обязанности которой входили организация пропаганды и специальных уроков среди членов организации, печать и распространение названных произведений Юлдашева.

В течении пяти лет А. Юлдашев неоднократно привлекался к административной ответственности с предупреждением о неконституционности деятельности его организации. Однако он и его община не прекращали своей активности и фактически перешли в подполье. В 1997 г. Юлдашев был приговорен к 2,5 годам заключения и освобожден досрочно в связи с амнистией. В марте 1999 г. он был вновь осужден за возобновление деятельности своей группы. Однако арест лидера не остановил деятельности Акрамии и новым ее руководителям удалось еще больше активизироваться и увеличить число членов группы.

Ареал распространения

Андижан и некоторые близлежащие районы, Коканд, Ташкент, Ургут, Кашкадарья. На юге Кыргызыстана – Ош и Джалалабад. Ячейки Акрамии обосновались в Самаркандской области, в некоторых городах Российской Федерации (Иваново, Новосибирск).

Некоторые догматические и ритуальные особенности

По представлению А. Юлдашева, в настоящее время мусульмане в действительности переживают период «неведения» (аналогичный так называемому домекканскому периоду). Следовательно, в своих действиях мусульмане должны осознать, что находятся еще в «том времени». И поэтому лидер общины поначалу счел допустимым чтение двукратной молитвы в день (как в ранней мусульманской общине) вместо пятикратного намаза, а также несоблюдение тех предписаний, которые были введены после смерти Пророка и т.п.[32] Эти идеи отразились и на некоторых положениях

---

[31] Из материалов уголовных дел, основанных на показаниях организаторов этой операции из группы Акрамия (в основном это граждане Кыргызстана).

[32] Правда, по словам некоторых бывших членов Акрамии, в последние годы Юлдашев отказался от этих идей, уверяя, что его неправильно поняли.

произведения А. Юлдашева «Иймонга йўл», где сформулирована мысль о том, что если Коран был ниспослан в течение 23 лет, то, значит, первая община мусульман только постепенно училась исламу. Современное общество, которое имеет возможность ознакомиться с Кораном целиком, должно также не торопиться и избегать логических рассуждений, когда речь идет об освоении предписаний Священной книги (см. об этом подробнее ниже).

Такого рода идеи и положения крайне отрицательно воспринимаются большинством мусульман Узбекистана, что создает прецеденты резкого религиозного конфликта с остальными верующими, как, в частности, в случае с Маърифатчилар и другими подобными группами. Юлдашев совершенно отчетливо представлял масштабы этого конфликта между верующими, что также видно и из некоторых пассажей его опуса «Иймонга йўл» (см. Приложение – урок 11). Однако он едва ли понимал истинные причины конфликтов и взаимных обвинений среди верующих, поскольку и сам внес лепту в раскольничество своими скороспелыми догматическими и ритуальными нововведениями, которые были оценены крайне отрицательно даже в среде так называемых ваххабитов[33].

Тем не менее А. Юлдашев предлагает свой весьма абстрактно изложенный путь преодоления противоречий. Характерна, прежде всего, сама попытка сформулировать пути преодоления конфликта и расколов среди верующих с явной претензией на статус нейтральной стороны (Иймонга йўл, стр. 23). Его идея не оригинальна и основана на том, что необходимо избегать «логических рассуждений», под каковыми автор, очевидно, понимает отказ от рационального подхода в решении тех или иных вопросов жизни общины. Это противоречит, например, положениям, принятым в ханафитском мазхабе (см. подробнее в Приложении). Исходя из этих идей (почерпнутых из произведений лидеров ХТ), Юлдашев сформулировал своеобразные этапы деятельности своей организации[34], которые в более кратком варианте выглядят следующим образом. Первый этап был обозначен как «маърифат» (просвещение) и включал в себя распространение «истинных знаний и понятия об исламе». Второй этап обозначался как «джамоат» (община) – он предполагал создание группы носителей новых идей «просвещения». Третий этап – «джамият» (общество) – предполагал внедрение членов общины в общество и объединение его на

---

[33] Отношение Маърифатчилар к группе Акрамия, равно как и к другим религиозным школам (мазхабам) и течениям в исламе, тоже крайне отрицательное, что видно из произведений Б. Мамаджонова (см.: «Намоз – сигиниш» (Молитва – есть поклонение). Б.д., б.м. (примерно конец 2004 г.). С. 1–2; Маърифат. С. 3, 5–10, 30).

[34] *Бабаджанов Б.* Ферганская долина. С. 29–30.

основе «единой идеи» («ягона гоя»). Последний этап был обозначен также довольно емким термином «сиёсат» (политика), который предполагал возникновение условий, когда «возродится естественный статус ислама в качестве государственной религии», что в свою очередь создаст благоприятные условия для преодоления противоречий в мусульманской общине[35]. Заметим, что и эти идеи сформированы под очевидным влиянием идеологии ХТ[36].

Экономический, политический и социальный аспекты

Все сформулированные А. Юлдашевым пути по преодолению религиозных противоречий, как это чаще всего бывает, остались лишь абстрактными предложениями, далекими от реального положения в их секте. Тем более попытки религиозного обоснования не могли быть восприняты в силу явной неспособности Юлдашева к построению традиционной религиозной аргументации. Конфликты с основной частью мусульман и с государством не только не были разрешены, а скорее усилились. В результате, как отмечалось выше, члены Акрамии фактически оказались в исключенном положении, что в свою очередь привело их к радикализации.

Тем не менее нельзя говорить о полной непопулярности идей А. Юлдашева, особенно что касается их общинно-экономического компонента. Будучи членом ХТ, Юлдашев хорошо усвоил, что любая партия для обеспечения своей деятельности нуждается в деньгах, которые можно было бы получить либо с добровольных пожертвований тех социальных слоев, чьи интересы она собирается выражать, либо путем коммерческой деятельности, как это делает отделение ХТ в странах Центральной Азии. Сознательно или нет, Юлдашеву удалось объединить эти задачи, создав по сути уникальную (и, в известной мере, оптимальную) для местных условий общину, фактически состоящую из малых и средних коммерческих предприятий и торговых структур, работники которых фактически являлись членами Акрамии. Набор на малые предприятия проводился по следующей схеме. Проверенные члены организации (они же «подчиненные» – *итоатчилар*) подыскивали соответствующих кандидатов на вакантные места, которые получали статус «наёмных» (*ёлланма ишчилар*). После нескольких предварительных собеседований «наёмникам» предлагалась единовременная материальная помощь. Затем, в случае если «на-

[35] Из конфискованных у членов Акрамии конспектов.

[36] Сравните, например, с подробным анализом идеологии ХТ, опубликованным в работе: *Suah Taji-Farouqi*. A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search of the Islamic Caliphate. L., 1996. P. 14–20 etc.

емник» проявлял склонность принять идеи организации, его после тщательных проверок переводили в разряд рядовых членов организации (*итоатчи*). Внутри предприятий работники делились на ячейки (*халка*) от 3 и до 7 человек, которыми руководили «лидеры» (*пешкадамлар*). Производственной деятельностью предприятия руководил «ответственный работник» (*хос моддий масъул*), а идеологической работой – «ответственный духовный лидер» (*хос рухий масъул*).

На мой взгляд, два фактора сделали Акрамию быстрорастущей и мобильной группой с формирующимися признаками перспективной организации. Первый фактор – социальный. В последнее время в узбекском обществе, особенно среди маргинальной его части, наблюдается стремление к особой «микрообщинной» интеграции в разных формах – родственной, клановой, локальной (территориальной), торговой, а с недавних пор – и религиозно-идеологической. Неопределенность официальных идеологических ориентиров[37], слабость и неоднородность общеисламской пропаганды способствовали поиску «микроидеологий» в пределах малых общин. Второй фактор связан с первым и выражен в попытках общинного преодоления экономических проблем. Именно эти два обстоятельства удачно соединились в Акрамии и вовлекали в ее ряды все новых и новых членов[38]. При определенных условиях (например, в случае легализации, при более масштабном мышлении лидеров и более сильной их харизме) группа вполне могла бы стать серьезной религиозно-политической силой не только в Узбекистане, но и в соседних государствах, имея все шансы сделаться идеологическим движением среднего класса религиозно ориентированных бизнесменов.

Впрочем идеологические ориентиры Акрамии нельзя назвать сложившимися. «Религиозная составляющая» была приспособлена для тех молодых людей, кто получил светское, преимущественно техническое, образование и кто стал воспринимать религию в более модернистских ее формах, без ограничения строгими ритуальными обязанностями и предписаниями[39]. Именно отсутст-

---

[37] Официальная идеология Узбекистана представляет собой эклектическое смешение национализма, старых традиций, религиозного наследия, секуляризма (скорее в смешанных кочевнических и советских традициях), подражания западным образцам политических структур и т.п.

[38] Можно даже говорить, что сложилась общинная идентификация в таких группах, как Маърифатчилар и Акрамия.

[39] Своеобразные моральные и ритуальные послабления (допустимость употребления спиртных напитков, курения, ограничение двукратной молитвой и т.п.), инициированные Юлдашевым, исходили из его идеи о том, что община пребывает в «периоде неведения» (*джахилийа*) и все названные отклонения будут преодолены постепенно, с истинной исламизацией общества.

вие строгого религиозного пуризма стало привлекательным для первых членов Акрамии, которые отчасти оставались под влиянием секулярного воспитания советского времени.

Показательно, что сегодня лидеры группы Акрамия всячески стараются отвергнуть религиозные мотивы своей «квазиидеологии» и, соответственно, своих действий. И это понятно. Такой контекст их действий в мае 2005 г. можно было бы квалифицировать как проявление религиозно мотивированного терроризма. В этом случае следовало бы ожидать кардинально противоположной международной реакции на организованную ими вооруженную акцию. Между тем, напоминаю, что идея создания этой ячейки была исключительно религиозной, о чем свидетельствуют сочинения лидера этой организации Акрама Юлдашева. Особое внимание я обращаю на приводимый ниже комментарий 61-й суры «ас-Сафф», который был написан Юлдашевым примерно в конце марта 2005 г., т.е. почти за полтора месяца до начала вооруженного выступления основанной им организации. В этом комментарии, со ссылками на другие суры и аяты Корана, ясно сформулирован прямой призыв к джихаду, который толкуется Юлдашевым как вооруженное выступление (см. Приложение).

Планы Акрамии

Разумеется, что из соображений конспирации А. Юлдашев не афишировал конечные политические цели, которые, как отмечено выше, преподносились довольно узкому кругу членов организации в виде особых уроков тоже в весьма завуалированном виде. Собственно «халифат», как идеальная для мусульман структура, рассматривался им скорее как некая абстрактная, но положительная парадигма. Судя по нашим опросам, поначалу у Юлдашева не существовало конкретных планов вооруженного выступления, которое, тем не менее, рассматривалось как «отложенная обязанность» (*казо*/*када*) до созревания соответствующих условий в обществе. Тем более в сочинении «Иймонга йўл» (1992 г.) Юлдашев намеками все-таки говорит о джихаде («сражении») в будущем (подробнее об этом ниже).

Утверждения о том, что Акрамия стала выразителем социально-экономического протеста населения, не выдерживает никакой критики. Таких притязаний («защитить права угнетенных» или что-нибудь в этом роде) не отмечено ни в сочинениях, ни в конспектах, ни в риторике Акрамии. Даже комментарий Юлдашева суры «ас-Сафф», где содержится прямой призыв к джихаду, скорее имеет форму реакции на открытый прессинг правоохранительных органов, начавших аресты и судебные разбирательст-

ва по делам некоторых членов группы[40]. К тому же этот комментарий, судя по конечной приписке автора, был предназначен исключительно для проверенных соратников и его нельзя воспринимать как своего рода прокламацию, адресованную широким массам.

Опасение потерять самых активных членов группы стало одним из стимулов к вооруженному выступлению. Другой стимул не менее, если не более, важен[41]. Как было отмечено выше, А. Юлдашев, даже будучи в местах заключения, продолжал определять стратегические направления деятельности своей организации. С подачи других акрамистов он полагал, что конфликтный потенциал в узбекском обществе из-за экономических трудностей достаточно высок и, по выражению одного из лидеров Акрамии, «можно поднести спичку, и все вспыхнет». Именно поэтому прямым примером для членов группы послужили события в соседнем Кыргызстане, где, как известно, смена режима произошла относительно легко[42]. Во всяком случае, оценивая их цели, гораздо уместней говорить о притязаниях на захват власти, которые отчасти возникли стихийно, вследствие неадекватной оценки ситуации. А самое главное – религиозная аргументация вооруженного выступления у Акрамии доминирует, что дает основания говорить о религиозно мотивированном терроризме, но никак не о прямом выступлении «недовольных масс»[43].

Заключение

То, что основоположники названных групп познакомились с Кораном из публикаций в журнале «Звезда Востока» – факт довольно примечательный. В действительности можно говорить о своего рода феноменальном стечении обстоятельств, которые были порождены неожиданно свалившейся и кратковременной свободой в период перестройки. Средства массовой информации, сами до того долго задыхавшиеся под мощной цензурой и идеологическим прессом, ответили на «послабления», выплеснув сразу

---

[40] Формально правоохранительные и судебные органы действовали согласно Конституции и положениям УК РУз.

[41] Здесь я тоже опираюсь на результаты своих опросов.

[42] Существует версия, что действия Акрамии были поддержаны иностранными фондами, либо спецслужбами. Я такими данными не располагаю.

[43] Правда, некоторые журналисты пытаются связать с Акрамией отдельные акции (демонстрации, пикеты) части жителей Андижана, выдвигавших различные требования. Например, чаще всего говорят о демонстрации примерно сотни женщин (февраль 2005 г.), требовавших ускорить подключение газа в некоторых пригородных районах. Однако я в ходе своих исследований не установил никакой связи этих акций с инициативами Акрамии.

на жадный интеллектуальный рынок многое, что было закрытым, неизвестным, если не запрещенным, просто дефицитным в интеллектуальном смысле. Русский и узбекский варианты журнала «Звезда Востока» в Центральной Азии стали едва ли не самым популярным «толстым журналом», который ускоренно стал публиковать весьма своеобразные (не всегда профессиональные) «полутеософские», «полуфилософские» рубрики[44]. В них, помимо переводов Корана и других теологических текстов (например, хадисов), входили статьи о «суфийских мудростях», тексты «излечивающих молитв» и пр. Все это стало самым популярным «чтивом» в среде молодых интеллектуалов, находившихся где-то на полпути между советской светскостью и внезапным религиозным воодушевлением.

Период колониализма и атеистическая политика советского времени сформировали среди значительной части богословов и некоторых верующих Центральной Азии крайне нетерпимую реакцию к «другим религиям», «другому мировоззрению» (в первую очередь, к атеистическому), «чужим нациям». Особенно нетерпимую позицию выработали так называемые ваххабиты, другие неофициальные религиозные группы, т.е. те, кто в ответ на прессинг и суровые реалии атеистической политики прошлого ставил и продолжает ставить вопрос о реставрации политического статуса ислама как единственного пути тотального восстановления религиозной идентичности.

Возрождение религии, или реисламизация, произошло в регионе в довольно консервативных формах, часто переходящих в нетерпимость, что было естественной реакцией на гонения прошлого. Знание о религии часто воспринималось – и нередко продолжает восприниматься – как формирование «собственной», «единственно правильной» идентичности, при ожидании враждебных действий со стороны представителей «иной религии», «врагов ислама и мусульман», со стороны секуляризированной части общества или политической элиты. Эта позиция отчуждения проявляется даже в значительной части официально издаваемой религиозной литературы последних 15 лет, в которой резкая критика и нетерпимость по отношению к «врагам ислама» в образе «иноверцев», «многобожников», «атеистов» и пр. внешне изложены на средневековых примерах, но имеют очевидный современ-

---

[44] В действительности резкий рост тиража журнала, спешная верстка «горячего» материала во многом определили его претенциозный характер и совершенно бессистемную компоновку. Читая его публикации, никогда нельзя было сказать наверняка, откуда заимствован материал. Уровень профессионализма авторов тоже оставлял желать лучшего. Но, несомненно, журнал обрел статус восточного «андеграунда».

ный контекст и, по моим наблюдениям, именно так воспринимаются читателями.

Сегодняшние реалии показывают, что подобные явления как «родимые пятна прошлого» еще долго будут влиять на менталитет многих верующих и создавать почву для регенерации идей политического ислама («исламизма») в довольно агрессивных и экстремистских формах. Для преодоления враждебности или даже настороженности потребуется, очевидно, серьезная эволюция взглядов самих верующих, их духовная и мировоззренческая трансформация, организаторская работа соответствующих государственных органов, что, конечно, займет значительное время. Такую же эволюцию должны пройти и политические элиты страны[45].

Появление таких групп, как Акрамия или Маърифатчилар, можно рассматривать как своеобразную периферийную попытку локальной религиозно мотивированной политической и собственно религиозной реформации, начатой в среде молодых богословов еще в советскую эпоху[46]. Точнее, можно говорить о зачаточной форме и попытках реформации, которые, в силу целого ряды вышеназванных причин, не могли приобрести более широкие масштабы[47].

Если обратиться к ближайшей исторической перспективе, то первые реформаторские и модернистские религиозные движения на территории бывшей Российской империи (разные формы джадидизма) возникли под прямым влиянием аналогичных движений, существовавших в Египте или Турции. Во время большевизации Центральной Азии начавшаяся реформация была прервана. Интересно, что вместе с религиозным оживлением советского периода в середине 70-х годов прошлого века стало постепенно зарождаться и реформаторское движение[48]. И снова образцом для

---

[45] Между прочим в оценках ряда международных организаций, в том числе и ПАСЕ, в отношении религиозной ситуации в странах Центральной Азии эти особенности не учитываются, а предлагаемые «рекомендации и предложения» основываются скорее на европейских реалиях.

[46] См.: *Бабаджанов Б.М., Муминов А.К., Олкотт М.Б.* Мухаммаджан Хиндустани.

[47] Правда, в последнее время появляются некоторые группы, которые нельзя связать с каким-нибудь крылом религиозного реформаторского движения, но которые тоже основаны выходцами из среды провинциальных интеллектуалов. Например, нам не так давно приходилось изучать деятельность группы верующих, основанной У. Тюлекбаевым, русскоязычным казахом из города Гулистан (Сырдарьинская область, РУз). Он ориентирован на так называемое русскоязычное население и объявляет себя особым Мессией, призванным «вернуть христиан и иудеев в лоно истинной религии ислам».

[48] При этом среди местных богословов еще в советское время обозначились разные направления религиозного реформаторства, которое разделилось на

этого движения стали произведения реформаторов восточного (Маудуди, Афгани) и западного исламского мира (Хасан Банна, Мухаммад Абдо, Саййид Кутб и др.)[49]. Как было отмечено, уже в конце 1980-х годов в Узбекистане появились произведения лидеров Хизб ут-тахрир ал-ислами. По крайней мере, религиозное реформаторство почти всех видов и направлений в среде мусульманских богословов постсоветского пространства и, в частности, в Центральной Азии несло и до сих пор несет в себе черты «подражающего» (либо «догоняющего») движения, заключая в себе те же религиозно-политические идеи западных и южных регионов мусульманского мира, несколько адаптированные к местным условиям. При этом современные реформаторские движения в постсоветской Центральной Азии повторяют тот же путь внутренних конфликтов, прежде всего с секулярно ориентированными политическими структурами и остальными верующими.

Что касается генерации идей, то местные представители религиозного реформаторского движения пока остаются далекими от того интеллектуального потенциала, который присущ религиозным реформаторам арабского или, скажем, турецкого мира. Особенно это касается таких общин, как Акрамия и Маърифатчилар. Отсутствие религиозного образования их лидеры заменили либо эклектическими (чаще всего заимствованными) идеями, либо эмоциональной и максималистской риторикой.

Правда, А. Юлдашев, судя по его произведениям, выглядит гораздо более интеллектуальным, чем Б. Мамаджонов, опусы которого обнаруживают иногда чудовищную безграмотность их автора. К тому же лидер Акрамии более прагматичен, совершенно удачно коммерциализировал свою деятельность, сумел найти пути расширить собственную организацию и т.п. На этом фоне Маърифатчилар, конечно, выглядят менее активными. Их лидер Мамаджонов совершенно отказался от любых видов стяжательства, живет крайне аскетично, раздает все излишки прибыли нуждающимся. Однако, судя по тому, как щедрые подношения совершаются с плохо скрываемой демонстративностью и публичностью, у меня сложилось впечатление, что эти акции скорее становятся своеобразными вложениями капитала в рост собственного авторитета.

В целом нам кажется, что в дальнейших исследованиях этой темы следовало бы подробней изучить приводимые нами факто-

---

сторонников строгого богословского пуризма, которых условно можно назвать традиционалистами (Ахл-и Кур'ан, Ахл-и хадис; см. подробнее упомянутую статью «Мухаммаджан Хиндустани»), и сторонников «локальной реформации», вроде Акрамия или Маърифатчилар.

[49] Их произведения, в том числе и русские переводы, мы в свое время видели в библиотеках местных реформаторов.

ры исламизации «провинциальных интеллектуалов» – духовные, идеологические, политические, а также прямое или косвенное влияние на них идеологии ХТ. Феномен своеобразной реисламизации маргиналов-интеллектуалов актуален и для других (арабских и европейских) обществ, конечно в соответствующем контексте[50]. Если посмотреть, например, на ту же ХТ, то члены этой организации в Европе, как правило, имеют техническое образование, либо предстают как «технократы» и «постмодернисты», группируются в университетах и «кампусах». Они тоже в своем роде маргиналы – из городских провинций и «цветных» районов, весьма амбициозны, обладают хорошими организационными и лидерскими качествами, прагматизмом и чувством собственной исключительности, а самое главное, способны вести за собой толпу молодых маргиналов, побудить их к внешне бессмысленным акциям «протестного вандализма» (как это было, например, в предместьях крупных городов Франции). Эти очевидные параллели тоже должны стать объектом серьезных исследований в их «глобальном контексте».

Однако вернемся к религиозным реформаторам Центральной Азии, точнее к тем, кто пытался предложить свое видение «реформы» и «улучшения ислама и мусульман». В их произведениях обнаруживается подчеркнутая исламская самоидентификация с притязаниями знания «истинной», «чистой» религии. Традиционная критика в адрес «иудеев», «многобожников», «неверных» усиливает религиозную и, в известном смысле, цивилизационную самоизоляцию. В этом смысле их идеи, основанные на парадигмах прошлого и средневековых обвинительных клише в адрес всех «неверных», не дают оснований говорить о возможной их трансформации в сторону толерантности и большей терпимости, по крайней мере, в ближайшем будущем.

С другой стороны, исследования деятельности подобных групп показывают, что на фоне продолжающейся исламизации общества их социальный и политический потенциал еще не исчерпан и, скорее всего, будет усиливаться, особенно в условиях долго сохраняющихся экономических проблем и роста конфликтности в обществе.

Едва ли можно было ожидать корректного толкования религиозных предписаний и положений в сочинениях А. Юлдашева и ему подобных лидеров «неформальных» религиозных общин, которые стали фактически жертвами «духовной и религиозной

---

[50] О таком сравнении мне предложила подумать А.Ш. Аббасова. Пользуясь случаем, хочу поблагодарить ее за этот и другие интересные импульсы при подготовке настоящей публикации.

революции» периода развала бывшего СССР и начала независимости. Их возврат к «религии отцов» неожиданно пробудил в них амбиции «знатоков истины», но со всей очевидностью проявил отсутствие у них систематического и традиционного религиозного образования. Между тем, собственно религиозное образование, занимавшее раньше много лет, потеряло свою элитарность, а резко возросший доступ к Священным текстам и массе богословских сочинений в переводе порождает то самое условие, в котором у религиозно настроенных интеллектуалов стали появляться свои лидеры и «знатоки». Они по-своему отреагировали на противоречия и расколы среди большинства богословов региона, кто в той или иной степени был носителем традиционных религиозных знаний. Знакомясь непосредственно с богословскими текстами на понятном им языке, религиозно настроенные интеллектуалы перестали нуждаться в противоречивых толкованиях более или менее грамотных богословов, каждый из которых тоже исполнен лидерских амбиций[51]. Именно эти обстоятельства стимулировали появление малых и больших общин и определили их нетерпимость как друг к другу, так и к богословам-традиционалистам.

Приложения

I. ИЙМОНГА ЙЎЛ

Общие замечания

Сочинение написано в 1992 г., сразу после выхода А. Юлдашева из локальной организации Хизб ут-тахрир ал-ислами. Оно состоит из 12 отдельных разделов-«уроков» (*дарслар*)[52], каждый из которых отмечен соответствующим номером. Первое нелегальное издание осуществлено, очевидно, не ранее 1994 г. и набрано на компьютере. При этом из-за отсутствия узбекских кириллических шрифтов, текст был набран русскоязычным шрифтом (Arial) и характерные для узбекского шрифта буквы «с хвостиками» правились после распечатки от руки. В тексте множество грамматических и стилистических ошибок.

Другое имеющееся в нашем распоряжении издание этого сочинения отпечатано узбекоязычным шрифтом Times UzbRoman, предположительно в 2004–2005 гг. Здесь упомянутые «уроки»

---

[51] В этом смысле особенно характерно противостояние Шайха Мухаммад-Садик Мухаммад-Юсуфа с некоторыми богословами Андижана и Коканда.

[52] В приводимом ниже комментарии суры «ас-Сафф» Юлдашев сам называет эти разделы «уроками».

снабжены отдельными названиями, которые приведены в содержании текста. Эти главы-«уроки» мы внесли в перевод, заключив их в квадратные скобки. Возможно, автор сам внес соответствующие изменения в новое издание, придав ему более систематизированный вид. В целом о полноте и сокращениях (или, наоборот, дополнениях) в новом издании судить трудно, так как после 6-го «урока» главы оказались неполными, переплет перепутан, в тексте недостает одной или двух страниц. Хотя в содержании первых восьми и 12-го «уроков» существенных изменений и вставок мы не отметили. В новом издании тоже имеется масса грамматических ошибок, пропусков (или, наоборот, повторов) слов. Очевидно, что издание осуществлено без элементарной проверки, в спешке. Исходя из названных обстоятельств, в предлагаемом ниже переводе основным (опорным) текстом выбрано раннее издание[53].

Некоторые дополнения к «Иймонга йўл» и интерпретации отдельных пассажей отмечены нами в упомянутых выше конспектах арестованных членов группы Акрамия. Однако их краткость и пропуски не позволили внести полноценные дополнения в предлагаемый ниже текст. Интерес представляют только отдельные пояснения, которые были даны к неясным местам, изложенным со скрытыми намеками. Такие фрагменты конспектов использованы нами в комментариях к переводу.

Некоторые особенности оригинального текста и предлагаемого перевода

Сочинение «Иймонга йўл» представляет собой эклектику собственных и заимствованных идей. Стиль изложения тоже далек от совершенства и скорее свидетельствует о неопытности автора в составлении подобного рода текстов.

Как замечено выше, андижанский правозащитник С. Зайнабитдинов опубликовал русский перевод сочинения «Иймонга йўл», утверждая, что он принадлежит самому автору, т.е. Акраму Юлдашеву. Собственно эта публикация и сокращения, допущенные в ней, имели очевидную цель: продемонстрировать совершенную безобидность сочинения главного идеолога акрамистов, пострадавшего за верность «высоким идеалам». Однако уже при беглом знакомстве с этой публикацией я установил, что перевод не адекватен, иногда просто искажен, содержит множество сокра-

---

[53] По устной информации старшего оперуполномоченного по особо важным делам МВД РУз А. Закруллаева, существует еще одно издание, к которому были приложены опубликованные в нашей статье «пять этапов» деятельности Акрамии. Я, к сожалению, этим текстом не располагаю.

щений явно пристрастного характера. Некоторые пропуски и неточности такого рода специально отмечены и прокомментированы ниже. К тому же авторский перевод грешит массой стилистических и грамматических ошибок, тоже не вносящих ясности в некоторые туманно изложенные места оригинального узбекского текста. В целом в узбекском варианте некоторые «уроки» (особенно 8, 9 и 10) изложены несколько запутанно, а приводимые примеры не вполне проясняют мысль автора. Это осложняло адекватный перевод.

Более подробный анализ оригинальности излагаемых «философских» или «психофизических» рассуждений автора мы предоставляем сделать соответствующим специалистам. Здесь же ограничимся следующими замечаниями.

Попытка прибегнуть к религиозно-философскому стилю (на любительском уровне) объясняется не только тем, что автор стремился продемонстрировать свой интеллект или, скажем, быть более убедительным («научным») в своих рассуждениях. Анализ некоторых пассажей выдает стремление Юлдашева придать завуалированный и иносказательный характер своим туманным на первый взгляд рассуждениям, которые могут быть понятны лишь ограниченному кругу посвященных лиц.

Автор явно заимствует философские категории и термины из соответствующих русскоязычных работ. Однако, не имея специальной профессиональной (философской) подготовки, он переводил подобные термины на узбекский язык крайне вольно и, как правило, с совершенно неуместными и искаженными толкованиями. Правда, в своем русском переводе сочинения автор приблизил эти термины к оригинальным (заимствованным) формам. В любом случае нетрудно заметить, что Юлдашев не вполне понимал первоначальное значение большинства использованных им терминов и философских категорий[54]. Авторские объяснения их значений тоже не выглядят законченными и однообразными. Например, противоречия и повторы наблюдаются у Юлдашева в толкованиях и соотношениях таких понятий, как «моральные отношения», «духовные отношения», «материальные отношения» и т.д.

---

[54] Это осложняло и наш перевод некоторых терминов. Например, автор использует такую категорию, как «вужудий талаб», которую мы, вслед за его русским переводом, передали в форме «потребность/потребности» (преимущественно имеются в виду естественные человеческие потребности). Однако как философская (или теософская) категория в исламской культуре этот термин имеет не столько физиологический, сколько духовный смысл. Между тем «духовные потребности» (по Юлдашеву – семейные, дружеские, сыновние взаимоотношения) передаются как «моральные отношения»/«маънавий талаб(лар)».

Если отвлечься от попыток автора прибегнуть к теософии, то толкуемые им физиологические, социальные и духовные функции человека, роли его разума, причин появления религии и т.п. напоминают соответствующие уроки по обществоведению в советских школах и основам психологии в технических вузах[55]. Все его разъяснения, как это было принято в учебниках такого рода, подкреплялись упрощенными примерами, правда без налета религиозности, к которой иногда прибегает Юлдашев. Дело тут, видимо, не только в менталитете самого Юлдашева, но и в особенностях восприятия его аудитории. По сути дела основная часть его единомышленников как бы пребывает между религией (в виде набора некоторых морально-этических предписаний ислама) и светскостью, предполагающей формальное отношение к строгим ритуальным предписаниям. Напоминаем, что Юлдашев, исходя из своей оценки состояния мусульманской общины как «джахилийа» (или домекканский период), допускал возможность временного послабления в некоторых ритуальных и моральных установках, отличающиеся от традиционных предписаний и ограничений.

Религиозные чувства самого А. Юлдашева, похоже, вполне искренни. Хотя традиционную религиозность он заменяет собственным пониманием и толкованием состояния общины окружающих его мусульман, по сути он настаивает на повторной «исламизации» общества, которая, как он полагает, может быть завершена только при условии установления «исламского правления». В этом заметно влияние установок идеологов ХТ.

В то же время в сочинении «Иймонга йўл» отчасти угадывается собственный путь духовных исканий автора, размышлений о религии, ее месте в жизни человека. Итог этих исканий и размышлений – обращение к религии («предписаниям Аллаха») как к единственному источнику «правильной жизни». Одновременно былое светское воспитание и образование наложило серьезный отпечаток на стиль автора, на образ его мышления. Предостерегая от «логических рассуждений», когда речь идет о предписаниях Корана, сунны и о «невидимой реальности» (рай, ад и пр.), Юлдашев в действительности сам часто прибегает к рациональному мышлению, правда, ограничивая поле действия такого мышления реальной жизнью в этом мире.

Эклектика идей заметна и в других рассуждениях автора. В этом смысле особенно интересен очень своеобразный налет прагматизма в некоторых пассажах Юлдашева. Он, например, заметен в толкованиях не только материальных потребностей че-

---

[55] Напоминаем, что Юлдашеву пришлось некоторое время преподавать обществоведение в средней школе.

ловека («для улучшения жизни»), но даже в разъяснениях таких «потребностей» человека, как духовные или моральные, особенно в тех примерах, которыми он подкрепляет свои тезисы (урок 1). В таком же прагматическом ключе выглядят и предписания осваивать религиозные знания. А. Юлдашев пишет: «...очень важно упорядоченно изучать в религии то, что важно в сегодняшних наших условиях...» Или другая похожая цитата: «...следует осваивать религиозные знания упорядоченно, то есть работать на основе специфичной информации сегодняшнего дня (*бугунга хос бўлган маълумотлар*) до тех пор, **пока полностью не решатся проблемы сегодняшнего дня...**» (урок 3).

Вопросы догматики. Между рационализмом и фундаментализмом

Трудно определить направление более углубленного анализа «богословских» аспектов представляемого сочинения, и не только в силу слабого религиозного образования автора, но и по причине бессистемности изложения им своих «религиозных» мыслей. Тем не менее последователи А. Юлдашева считали его знатоком ислама[56] и признавали за ним неоспоримое право толкования священных текстов[57]. Своеобразные религиозные рассуждения автора отражают понимание и восприятие религии в тех кругах, идеологические ориентиры которых он старался выразить. Эти обстоятельства побуждают рассмотреть в общих чертах некоторые аспекты высказываемых Юлдашевым мыслей, которые облечены в форму религиозных рассуждений или заключают в себе попытки догматического обоснования собственных и заимствованных идей.

По сути дела сам того не подозревая, Юлдашев вновь обратился к давнему спору среди мусульманских богословов о соотношении в вере ревелятивного (богооткровенного) и рационального. Ожесточенные споры вокруг соотношения «веры» и «разумения» велись ранними богословами всех направлений и школ, порождая огромное количество богословской литературы дискуссионного характера[58]. Эти же вопросы оставались и остаются спорными даже среди суннитов. Однако толкования Юлдашева вопроса веры (*иман*) в начале урока 3 крайне упрощены и далеки от

---

[56] С. Зайнабиддинов в упомянутой полемике со мной назвал Юлдашева «исламоведом».

[57] Толкования Корана Б. Мамаджоновым его последователями также оцениваются как непререкаемые.

[58] *Прозоров С.М.* Ислам как идеологическая система. М., 2004. С. 47–53, 90–110 и сл.

действительного знания тех дискуссий, которые имели место среди мусульманских богословов на протяжении длительного времени и не разрешены однозначно до сих пор[59]. Хотя едва ли он знал об исторических перспективах этих споров и свои простейшие интерпретации скорее всего заимствовал. Так, в настойчивых повторениях необходимости отказа от «логического размышления» над предписаниями Корана и сунны угадываются идеи исламских фундаменталистов, под влиянием которых сложились работы первых лидеров из круга салафитов и отчасти ХТ.

В стиле изложения А. Юлдашева заметны очевидные притязания на знание истины («истиной веры»). Например, он пишет: «...естественно, что в нашей жизни много случаев, когда люди, почувствовавшие истину религии, призывают к ней (*да'ват*). Но они еще не поняли истину нашей религии...» Тон дальнейших наставлений выдает претензию автора на то, что эта самая не понятая «истина нашей религии» ведома ему. Между прочим такие же притязания на эксклюзивное знание истины характерны для всех мусульманских религиозных лидеров в современном Узбекистане, как среди реформаторов, так и консерваторов. Нет ничего необычного в таком положении, сложившемся в исламе. Напоминаем, что «несхождение взглядов и позиций» сторон объясняется теологической особенностью ислама, в котором нет общепризнанного регламентирующего института, каким, например, в христианстве была церковь. Основные источники ислама – Коран и сунна – допускают значительное разнообразие точек зрения и, соответственно, толкований[60]. Это означало то, что никто из богословов не имеет исключительного права на интерпретацию Корана или сунны. Это право было[61], но оно не являлось исключительным. Однако при этом редко кто из богословов сомневался в собственной правоте и старался доказать, что противоположная точка зрения ведет к неверию или в лучшем случае к заблуждению. Такую же уверенность можно обнаружить и в представляемом сочинении Акрама Юлдашева.

В целом амбициозные попытки разъяснения Юлдашевым вопросов догматики близки к толкованиям местных «ваххабитов», настаивавших, в частности, на том, что истинность и «величина» веры определена образом действия (*'амал*), т.е. недействительна

---

[59] Там же. С. 38–39, 47–56 и сл. См. также: *Шайх Мухаммад Содик Мухаммад Юсуф*. Сунний акидалар. Тошкент, 2005. С. 562–566.

[60] *Прозоров С.М.* Ислам как идеологическая система. С. 7–22.

[61] Правда, к интерпретаторам священных тестов, тем более выносившим соответствующие решения, выдвигались ряд требований (знание тонкостей арабского языка, большинства толкований и интерпретаций предшественников и т.д.).

без соблюдения предписаний (о соотношении составных частей веры/*иман* см. подробней ниже). «Для того чтобы вера была совершенна, сказанное языком обязательно должно быть подтверждено действием (*амал*)», – пишет Юлдашев (урок 3). Такие тезисы автора выглядят крайне противоречиво, особенно если учесть, что собственно в его группе допускались весьма сомнительные с точки зрения любого мазхаба религиозные отступления, что было связано с упомянутой идеей Юлдашева о «действительном состоянии» мусульман региона (*джахилийа*). Однако в самом произведении такое положение «современного состояния общества» толкуется как естественное. И здесь в основу размышлений автора положена идея о том, что Коран, который община имеет возможность читать целиком, ниспосылался 23 года. В этой мысли содержится намек на то, что полное следование предписаниям – дело не одного года[62]. Широкое распространение предписаний ислама будет иметь успех в том случае, если «исламский образ жизни» будет внедряться так же постепенно, как в ранней общине, а самое главное, будет воссоздан политический статус ислама[63]. Юлдашев пишет, что «есть разница между нашим временем и временем пророка Мухаммада» и мусульмане неправильно используют возможность ознакомиться с Кораном целиком, однако такая возможность не должна порождать «логического размышления о будущих делах», мешающего выполнить «сегодняшние задачи» и «общие устремления» мусульман (уроки 3, 11). Эти не вполне ясные намеки проясняются из конспектов членов Акрамии, где будущие дела однозначно толкуются как постепенная и «истинная» исламизация общества, которая возможна при восстановлении «исламского образа правления».

В русле этой же дискуссии об образе «правильных действий» Юлдашев пытается вновь поднять вопрос о соотношении убеждений веры (*и'тикад*) и установок шариата, о «правильности» того или иного действия и т.п. Он уверен, что не следует отделять убеждения веры от образа действий, настаивая, что ошибка в разделении этих понятий есть результат тех же самых логических рассуждений.

Слабая теологическая подготовка Юлдашева в полной мере проявилась также в толкованиях некоторых догматических предписаний, неадекватном использовании религиозных терминов и понятий. В частности, неточны толкования религиозных убеждений и их соотношения с шариатом (урок 11). Собственно *и'тикад*

---

[62] В частности, он пишет: «...Коран был ниспослан в течение 23 лет, является свидетельством того, что его **предписания невозможно в совершенстве исполнить за один день или за один год**. И, значит, мусульмане должны остерегаться вреда логических заключений...»

[63] Именно так толкуется это место в одном из конспектов члена Акрамии.

(*‘акд*, или *тасдик би-л-калб* – осознание сердцем) является вторым (из трех) источником веры (*иман*) наряду с первоначальным словесным признанием (*икрар би-л-лисан*) истинности Аллаха, Его предписаний, посланников и заключительным источником – образом действий (*‘амал*), включающим богоугодные дела, исполнение религиозных предписаний (*фард*) и пр. Кроме того, *и‘тикад* определяется предписаниями Корана и сунны и является фактически составной частью шариата, хотя последний в разных мазхабах понимается не одинаково. По всему видно, что автор заимствовал взгляды скорее фундаменталистов, как понял их сам, и не признает ханафитское положение о том, что шариат включает в себя не только ясно сформулированные положения Корана и сунны, но и нормы, сформулированные правоведами (*фукаха’*) на основе рационалистических толкований (*би-л-ра’й, ал-иджтихад*) неоднозначно сформулированных положений Корана и сунны.

В то же время собственно метод толкования Юлдашевым некоторых вопросов роли религии в современной жизни, объяснение «потребностей человека» и пр. более соответствует методам рационалистических школ в исламе. Так, для совершенствования веры Юлдашев призывает «учиться, размышлять и быть разумным», постоянно прибегать к логике и сравнительному подходу в оценке тех или иных явлений в природе и жизни человека и т.п. (урок 3 и др.), пытаясь иногда подкрепить свои тезисы ссылками на Коран и реже предания. Однако отсутствие опыта догматического обоснования соответствующих утверждений заставляет автора прибегать к тем же рациональным аргументам, в которых «коранические обоснования» выглядят чаще всего искусственными. Такие наблюдения обнаруживают абсолютное отсутствие у Юлдашева опыта в традиционном толковании Священного текста, либо незнание им основных положений в спекулятивном богословии, бессистемность случайно приобретенных знаний[64]. И тем более нельзя говорить о том, что Юлдашев был посвящен в суть многовековых споров по этим и другим вопросам.

«Мы в джихаде»

Пути достижения «правильной жизни» А. Юлдашев видит в «избавлении от логического мышления», когда речь идет о «предписаниях Корана и сунны». Однако при всем туманном из-

[64] Интересно, что А. Юлдашев и Б. Мамаджонов, по их собственному признанию, заимствовали некоторые представления по мусульманскому богословию из кратких справочников преимущественно атеистического содержания, которые издавались в 1980-е годы. Удалось установить только один из таких справочников: Ислам: краткий справочник. М., 1983.

ложении конкретных действий в воплощении «предписаний Аллаха» выделяется один из предполагаемых автором путей – «джихад (вариант – «сражение») на пути Аллаха»[65].

В первую очередь обращают на себя внимание следующие пассажи.

«Урок» 11. В середине «урока» автор, рассуждая о вредности логического размышления касательно «**будущих дел**», пишет: «...в результате логического рассуждения о делах будущего, человек, слишком надеясь на себя, может сказать, что, мол, "была бы возможность, я бы это сделал". А это крайне отвратительное дело...» Для обоснования своей на первый взгляд туманной идеи он ссылается на 2-й и 3-й аяты суры «ас-Сафф» (№ 61), а также на 77-й аят суры «ан-Нисā'» (№ 4) и предлагает также внимательно почитать суру «ал-Худжурāт» (№ 49). Здесь использован прием иносказания и намеков, в котором при всей внешней безобидности под «**будущими делами**» следует понимать только джихад, причем в его абсолютно милитаристском значении.

Доказательства:

1. Приведенные аяты суры «ас-Сафф» понятны только в контексте смысла следующего 4-го аята, который является заключением излагаемого призыва: «О, вы, которые уверовали! Почему вы говорите то, чего не делаете? Велика ненависть у Аллаха за то, что говорите, то, чего не делаете» (2–3). «Поистине, Аллах любит тех, которые **сражаются** на Его пути рядами, словно они – плотное здание» (4). Подчеркнутое пропущено у Юлдашева. Причем пропуск явно намеренный, либо сделан из осторожности. Более открыто и в исключительно милитаристском духе (т.е. как открытый призыв к джихаду) эта же сура «ас-Сафф» была прокомментирована Юлдашевым примерно в марте 2005 г., т.е. незадолго до Андижанских событий. Комментарий свидетельствует о том, что он толковал названные три аята в комплексе и прямо ссылался на свои «уроки» (т.е. произведение «Иймонга йўл») как на скрытый призыв к «борьбе с нападением» – *хужумли кураш*. Джихад в толковании Юлдашева означает призыв к вооруженному выступлению против правительства. И, значит, вывод однозначен: подспудно идея о джихаде в завуалированной форме была изложена Юлдашевым еще в 1992 г., т.е. фактически с момента написания сочинения «Иймонга йўл» и основания первой структуры его организации.

2. В другом «уроке» (10) Юлдашев пишет: «...например, естественно, что в нашей жизни много случаев, когда люди, почувст-

---

[65] Мы основываемся на толкованиях соответствующих мест «Иймонга йўл» в конспектах членов Акрамии. Кроме того, автор прямо расшифровывает свои прежние намеки на джихад в своем комментарии суры «ас-Сафф».

вовавшие истину религии, призывают к ней (*да'ват*). Но они еще не поняли истину нашей религии. Поэтому, пока вы не убедитесь в правильности совершаемого вами действия, вы должны обязательно предполагать: "Это мое действие кажется правильным, но может оказаться и плохим". Ибо в природе человека есть такое свойство, что человеку не нравится то, что ему полезно, и наоборот. В великом Коране сказано: "...(Поистине) вы можете ненавидеть то, что вам во благо, и любить то, что во зло. Аллах знает, вы не знаете" ("ал-Бакара", 216) [2:216]».

Это туманное обоснование становится понятным, если обратиться к намеренно пропущенному автором началу аята: «Предписано для вас **сражение** (*ал-каталу*), а оно ненавистно для вас».

3. Приведенный автором в этом же произведении «Иймонга йўл» следующий 77-й аят из суры «ан-Нисā'» таков: «(О, Мухаммад), разве ты не видел тех, которым сказали: "Удержите ваши руки, читайте молитву и платите *закят*". А когда предписано было им **сражение**, то часть их страшится людей так же, как страшится Аллаха и даже больше? И сказали они: "Господи наш! Почему предписал Ты нам **сражение**? Если бы Ты отложил нам нашу смерть?" Скажите им: "Страдания в этой жизни недолги. А будущая жизнь – лучше для того, кто боялся Аллаха. И не будут вас нисколько тиранить"».

Здесь этот аят также является частью призывов прежних аятов (74–76), в которых ясно и недвусмысленно звучит мысль – не бояться «**сражаться** на пути Аллаха» (т.е. вести джихад), а «будущая жизнь» излагается как «великая награда» тому, кто погибнет, «**сражаясь** на пути Аллаха», т.е. в современной терминологии станет шахидом.

Таким образом, неясный стиль краткого комментария этого аята тоже явно рассчитан на понимание в контексте предыдущих аятов, но намеренно пропущенных автором. И, значит, туманное и неконкретное определение «**будущие дела**» следует понимать как джихад, в каковое определение вкладывается исключительно милитаристский смысл. Иными словами, конкретное и современное понимание подобных призывов совершенно недвусмысленно имело целью в иносказательном виде обосновать вооруженный джихад. Следует иметь в виду, что названный комплекс аятов используется в качестве обоснования «мирового джихада» в литературе практически всех радикальных и террористических движений и партий исламского мира (в том числе и так называемого Исламского движения Узбекистана).

Члены Акрамии с очевидным намерением скрыть конечную цель своих призывов опубликовали пристрастный и неточный пе-

ревод на русский язык этого сочинения, пропустив именно описанные выше абзацы. Точно так же поступают и местные отделения ХТ, сокращая и редактируя английские переводы своих листовок, предназначенных для представителей международных организаций в Ташкенте. При этом удаляются или в лучшем случае смягчаются резко антисемитские и антихристианские выпады, фразы с призывами к «мировому джихаду», прежде всего против США. Это свидетельствует о том, что подобные организации стараются воспользоваться активностью международных правозащитных организаций и создать в их глазах собственный образ «мирных партий».

Пояснения к переводу

Мы по возможности постарались сохранить стиль и специфику авторского текста. Курсивный шрифт отдельных фраз и подчеркивания сделаны в соответствии с оригиналом. Абзацы тоже сохранены в том порядке, в каком они следуют в оригинале. Форма ссылок на цитаты из Корана[66] тоже не изменена, однако рядом в квадратных скобках мы приводим такие сноски в принятой форме, т.е. номер суры и затем, через двоеточие, номер (номера) аятов: («ал-Бакара», 2) [2:2].

Мы сохранили авторский перевод Корана, практически полностью основанный на переводе богослова из Джалалабада Алауддина Мансура (Ош, 1992). Этот перевод ранее был напечатан в ряде номеров журнала «Звезда Востока». А. Юлдашев использовал именно этот журнальный вариант узбекского текста Корана, который довольно серьезно отличается от знаменитого перевода Корана, выполненного академиком И.Ю. Крачковским. Однако перевод последнего использован в русском варианте сочинения «Иймонга йўл», который опубликован на упомянутом сайте Интернета. Правда, Юлдашев, по-своему понимая использованный им перевод, иногда добавляет в скобках дополнения, которые, как ему представлялось, должны точнее пояснить смысл тех или иных отрывков Корана.

В нашем переводе указаны страницы первого издания «Иймонга йўл» с обозначениями стрелками в скобках соответствующих страниц оригинала, например (20↑/21↓). Названия глав («уроков») приводятся в квадратных скобках, которые даны по более позднему изданию, с обозначением соответствующих порядковых номеров.

---

[66] Перевод фрагментов Корана приводится в авторском варианте, хотя этот перевод не всегда корректен.

Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного

(1↓) **1. [Немощь]**

Люди во всем мире стараются улучшить свою жизнь. Они стремятся к тому, чтобы преодолеть трудности и предотвратить недостатки. Особенность всех людей состоит в том, что они стремятся улучшить свою жизнь, и в этом улучшении (их) цель. Однако люди, стремясь достичь одной и той же цели, делают это по-разному.

Если вы обратите внимание на жизнь людей, то увидите, как некоторые из них думают, что преодоление трудностей в жизни связано с материальными богатствами (*моддий бойликлар*[67]), и поэтому стараются сделать все для скопления богатства. И действительно, материальные богатства очень важны для улучшения жизни человека. И пока человек жив, он вынужден иметь дело с жилищем, одеждой и предметами быта. Без необходимых материальных вещей человек в этом мире спокойно жить не сможет. И как же человек сможет быть спокойным в холодное время без теплой одежды, без дома? Поэтому большинство людей занимаются ремеслом, земледелием и купечеством, стараясь добыть необходимые материальные богатства.

В целом, было бы невежеством сказать, что без предметов, необходимых для существования, может быть счастливая жизнь. Но и говорить, что только материальными богатствами можно быть счастливым, тоже не есть признак ума. Так как человек в жизни вынужден вступать не только в материальные отношения, но и в моральные (*маънавий*)[68] отношения. «Моральными отношениями» называют такие отношения, которые появляются у человека с другими людьми. Например, отцовство, обязанность перед родителями, соседство, дружба.

И если богатство может быть основой материальных взаимоотношений, то это же богатство не может быть основой моральных взаимоотношений. Поэтому нельзя преодолеть моральные затруднения человека с помощью богатств. Например, если человека бросят друзья, от него откажутся родители, изменит спутник (спутница) жизни, он начнет испытывать душевные страдания, муки совести. А совесть не покупается за деньги. Яркий тому пример из прошлого, когда могущественные цари не могли преодолеть моральные муки, даже обладая огромными богатствами. (1↑/2↓) Нравственность помогает человеку преодолеть те трудности, которые появляются у него в моральных взаимоотношениях. Поведе-

---

[67] Слово «бойликлар» (буквально – богатства) в русском переводе приводится по-разному: «материальные богатства», «капитал», «богатство» и т.п. Мы предпочли придерживаться буквального значения.

[68] Слово «маънавий» в переводе с узбекского означает еще и «духовный». Авторский контекст позволяет также перевести это словосочетание как «моральные обязательства».

ние человека во взаимоотношениях с другими людьми называют нравственностью. Например, отношение чада к родителям называют нравственностью потомка по отношению к родителям. Если он в правильных отношениях с ними, то это нравственные отношения, если нет – наоборот.

Моральные взаимоотношения включают в себя и материальные взаимоотношения. Тот, кто может преодолеть моральные трудности, способен преодолеть и материальные. Например, отец, желающий вырастить ребенка совершенным, естественно имеет дело с материальными отношениями. Поэтому многие люди в целях улучшения своей жизни стараются заиметь (выгодные) знакомства, занять высокие посты, увеличить свой авторитет.

Из этого видно – какие бы дела не делали люди, *они стремятся преодолеть свои материальные и моральные трудности*. Конечно, все люди стремятся иметь самые лучшие материальные и искренние моральные взаимоотношения. Однако жизнь – это одно, желание – другое. Действительно, чего только не желает человек. И если бы жизнь соответствовала желаниям, то в мире не осталось бы страдающего человека. На самом деле, сколько бы люди не желали, стараясь улучшить свою жизнь, они все равно страдают и сегодняшние их страдания больше, чем вчерашние. Из-за ухудшения жизни люди стали с восхищением вспоминать прошлое и страдать от настоящего. Тогда о будущем мы можем и не говорить. Ведь люди в результате увеличения (их) страданий, не надеясь на будущее, ищут решение в таких («правилах») как: «если время не смотрит на тебя, ты смотри на время»[69]. Конечно, если постоянно не стремиться к улучшению жизни и не добиваться каких-то результатов, то естественно у каждого человека пропадает надежда на будущее. Но такое положение не может стать доказательством того, что у человека не может быть светлого будущего. Напротив, это доказывает то, что человек должен (2↑/3↓) изменять свои действия до тех пор, пока это действие не даст своих результатов и не станет менять жизнь человека изо дня в день. Чтобы достичь (понимания) таких действий, необходимо рассмотреть еще один вид взаимоотношений в жизни.

2. [Могущественная сила]

Ознакомимся с этим взаимоотношением. Если обратить внимание на жизнь людей, есть такие законы жизни, которые связаны с волей человека, и такие, которые не связаны с ней. Человек не может пройти мимо этих законов или изменить их. Поэтому у человека нет иного выхода, кроме как выработать правильное отношение к этим законам[70]. Например, год состоит из четырех сезонов и че-

---

[69] Означает приспособление к условиям времени, образу жизни общества, вопреки своим принципам. Соответствует примерно русской пословице «С волками жить, по-волчьи выть».

[70] Здесь и ниже подчеркнуто в оригинале.

ловек не может их сделать только летом или только весной. Поэтому он вынужден жить, приспособляясь к сезонам. В жизни много таких положений, которые человек не в состоянии изменить, так как человек слаб и нуждается в других вещах, чтобы сохранить свою жизнь. Что может сделать человек перед землетрясениями, ураганами, наводнениями и вулканами или перед смертью, естественными болезнями?

И это естественно, что человек ищет более могущественную силу в тех положениях, перед которыми он бессилен. Эта сила называется *божественной силой*, и каждый человек сознательно или несознательно обожествляет кого-то или что-то. И это отношение, которое вершится божественной силой, называется *духовным отношением*. Это – третье взаимоотношение человека, которого он не сможет избежать. Материальные взаимоотношения – это отношения с подчиненными человеку определенными вещами. Моральные взаимоотношения включают в себя материальные и являются отношениями с другими людьми, обладающими одинаковыми способностями. А духовные взаимоотношения включают в себя материальные и моральные и совершаются силами, которые более могущественны, чем человеческие. Страдания, или наоборот, благополучие от материальных и моральных взаимоотношений зависят от духовных взаимоотношений. Если человек сможет осуществить свои духовные отношения, то его материальные и моральные взаимоотношения будут улучшаться сами собой. А если человек не сможет правильно наладить свои духовные отношения, то его материальные и (3↑/4↓) и моральные взаимоотношения будут постоянно падать. Поэтому сегодня, когда увеличиваются материальные и моральные страдания, прежде всего, следует действовать так, чтобы правильно построить духовные отношения. Только такие действия помогут преодолеть сегодняшние трудности и улучшить будущую жизнь человека и привести его в светлое будущее.

Для того чтобы правильно сформировать духовные отношения, человек должен определить ту силу, которая способна на все. Если внимательно посмотреть на все то, что постигает человек, то в этом нет ничего более сильного, чем сам человек, и это не пригодно для всего. Так как все эти постигаемые вещи нуждаются в чем-то другом, кроме того, что позволяет им сохранять собственное существование. Но это не свидетельствует о том, что божественной силы не существует. Так как никакой человек и никакие результаты самых развитых наук не способны опровергнуть существование тех вещей, которые не способен постичь человек. И божественная сила находится именно в пределах этой сферы, существование которой невозможно постичь, но и отрицать. Человек здесь сталкивается с большой проблемой. Из-за того, что его разум не в состоянии постичь того, что находится в этой сфере, он не может выйти за пределы фантазий, когда рассуждает о божественной силе. В результате среди людей существует масса разногласий и фанта-

зий относительно божественной силы, и их охватывают материальные и моральные страдания.

В то время, когда разум людей был бессилен перед этой проблемой, а их жизнь все более наполнялась страданиями, им с небес снизошел божественный свет. То есть пришло время, когда человек связался с той сферой, для постижения которой его разум был слаб. И это разрешило неразрешимую для человека проблему. То есть это породило связь человека со сферой, постичь которую человеческий разум бессилен, и решило самую большую проблему человека. Эта проблема – «*Нет никакого Бога, кроме Аллаха*». Эта вера основана на вере в существование Аллаха и Его единство, и она была большой милостью Аллаха людям. Всевышний Аллах, одарив людей милостью, указал людям правильный и ведущий к счастью путь в жизни, как раз в тот момент, когда стало ясно, что человечество постигнет упадок от материальных и моральных страданий. Эти указания всевышнего Аллаха своим рабам назывались «религия» (*дин*), и они снисходили с самого начала зарождения человечества. Сегодня истинная религия – это религия ислам. Это совершенная религия, которая способна решить все встречающиеся (4↑/5↓) в жизни проблемы. Яркое тому доказательство – слова всевышнего Аллаха:

«Сегодня я сделал вашу веру совершенной, сделал свое благо вам без изъянов и полным, и выбрал для вас (только) Ислам вашей религией»[71].

Все указания в исламе собраны в книге, называемой Коран (*Кур'он*), и эта книга является путеводителем для всех людей. В великом Коране говорится:

«Эта Книга, в истинности которой нет никакого сомнения, путеводитель для тех, кто боится Аллаха» («ал-Бакара», 2) [2:2].

Из этого видно, что религия – это не сказка или легенда, в которой сегодня сомневаются многие люди. И это не какая-нибудь несовершенная вещь, имеющая отношение к чему-либо определенному. Как мы отметили выше, религия – это путь, ведущий человечество к наслаждениям потустороннего мира, через то, что запретил и предписал Аллах. Идти или не идти по этому пути – это воля каждого человека. Тот, кто не хочет идти по этому пути, тот считается неверным. И совершенная истина в том, что в этом мире он будет жить с материальными и моральными страданиями, а в том мире – в страданиях ада с раскаяниями, что не шел по этому пути. В великом Коране говорится:

«Еще (в день Суда) неверные захотят стать мусульманами. (Эй, Мухаммад), оставьте их, пусть они едят и пьют, пусть наслаждаются. Потом узнают (последствия своих деяний)» («ал-Хиджр», 2,3) [15:2,3].

---

[71] Коран, 5:5. В русском переводе «Иймонга йўл» аят указан неточно (№ 3). В нашем переводе мы придерживаемся авторского перевода фрагментов Корана, которые заимствованы Юлдашевым из переводов Алауддина Мансура.

А те, кто пожелает пойти по этому пути, тот считается мусульманином и для него поведаны мирские и райские наслаждения. В великом Коране говорится:

«Тем, кто уверовал и боялся (Аллаха), – хорошее известие в этом и в том мирах. Слова Аллаха неизменны. Достижение этой (великой милости) – великое счастье» («Йунус», 63, 64) [10:63,64].

(5↑/6↓) **3. [Вера]**

Достижение такого счастья начинается с веры в существование Аллаха и в его единство и с совершенствования этой веры. Для того чтобы вера была совершенна, сказанное языком обязательно должно быть подтверждено действием (*амал*)[72]. А это нелегкое дело. Поэтому из прошлого до нас дошли такие мудрые слова: «Сказать легко, сделать трудно».

Вера («*иймон*») – основа ислама. От того, как человек следует религиозным предписаниям, зависит и его вера. Для того чтобы полностью следовать всем велениям и запретам Аллаха, вера человека должна быть совершенной. Милостивый и Милосердный Аллах указал человеку путь совершенной веры. В великом Коране говорится:

«(Эй, Мухаммад), читайте[73] именем Создателя (всего сущего). Он тот, кто создал человека из сгустка крови. Читайте! Ваш Создатель щедрейший, который создал (для человечества) *калам* (то есть письменность)[74]. Он тот, кто научил человека тому, чего тот не знал» («ал-‘Алак», 1–5) [96:1–5].

«Этот мир лишь игра и забава (на мгновение). Для тех, кто боится Аллаха, будущее жилье лучше. Разве вы не сообразите?» («ал-Ан‘ам», 32) [6:32].

«Поистине, в создании небес и земли, в смене дня и ночи – знамения для обладателей ума» («Али Имран», 190) [3:190].

Из этих и других подобных аятов, которые призывают к вере, становится ясно – для того чтобы у человека вера стала совершенной, ему необходимо учиться, размышлять и быть разумным. Но не всяким учением можно добиться совершенной веры. И если даже человек будет изучать правильные вещи, но не в особом и правильном порядке, у него совершенным будут не его деяния, а только язык. В результате он станет жертвой пучины богатств и славы. О таком состоянии в священном хадисе говорится: «Эй, сын Адама! Если ты растрачиваешь свою жизнь ради мирского, когда же ты с надеждой раскаешься? Надеешься на благости загробной жизни своими незначительными благими делами. Гово-

---

[72] Об этом толковании автора см. в предисловии к переводу (С. 70–71).

[73] Собственно в Коране «Икра‘» – читай. В современном узбекском множественное число в обращениях используется как знак уважения и почтения. Это же мы можем наблюдать и в других смысловых переводах Корана на узбекский язык.

[74] В тексте мы сохранили изложение автора, вплоть до пояснений в скобках. Этот перевод Юлдашев заимствовал у Алауддина Мансура.

ришь слова благочестивых (6↑/7↓) и аскетичных, а сам творишь дела лицемеров»[75].

Вот поэтому очень важно упорядоченно изучать в религии то, что важно в сегодняшних наших условиях. В священном хадисе говорится: «Эй, сын Адама! Я не буду спрашивать с тебя о тех молитвах, что ты должен сделать завтра. Значит и ты не требуй от меня сегодня твоей завтрашней доли пропитания». Если кто-то предпочитает быть немногословным и творить больше дел, пусть возвысит религию не на языке (!), а в сердце. Для этого следует осваивать религиозные знания упорядоченно, то есть работать на основе специфичной информации сегодняшнего дня (*бугунга хос бўлган маълумотлар*), до тех пор, пока полностью не решатся проблемы сегодняшнего дня. В великом Коране говорится:

«И сказали некие из неверных: “Почему (этот Коран) не был ниспослан ему (Пророку – мир ему) в виде единой книги?” Для того чтобы укрепить ваше сердце, мы этот Коран (ниспослали в виде фрагментов) и поведали его частями» («ал-Фуркан», 32[76]) [25:32].

Видно, что если речь идет о вере, очень важно знать, что изучать для ее совершенствования. Первые известия о том, что в жизнь человечества вошла такая религия, как ислам, начинались такими словами:

«(Эй, Мухаммад), читайте именем Создателя (всего сущего). Он тот, кто создал человека из сгустка крови» («ал-‘Алак», 1, 2) [96:1, 2][77].

Аяты [Корана] предписывают человеку в качестве сотворенного существа познать все сотворенное Творцом всего сущего. Особенно предписывается познать из всего сотворенного человека. Ибо тот, кто познает жизнь человека, появившегося из сгустка крови, тот познает своего Творца.

Передают от ‘Айиши[78] (да будет доволен ею Аллах), которая сказала: «Эй, Посланник Аллаха! Когда человек познает своего Создателя? Пророк (да благословит и приветствует его Аллах) сказал: “Если познает себя”» (ал-Маварди, «Адаб ад-дунийа ва-д-дин», 231)[79].

Именно поэтому, кто считает свою веру несовершенной, пусть изучит свое место в жизни, то есть смысл бытия. (7↑/8↓)

---

[75] Здесь и ниже хадисы подчеркнуты в изданном тексте. Источник заимствования этих переводов не установлен.

[76] В оригинале и, соответственно, в русском переводе «Иймонга йўл» номер аята указан неточно (№ 2).

[77] По мусульманской традиции эти аяты были ниспосланы Мухаммаду в Ночь предопределения (*Лайлат ул-кадр*).

[78] Дочь халифа Абу Бакра (572–634 гг.), любимая жена пророка Мухаммада.

[79] Ал-Маварди (ум. в 1098 г.) – крупнейший мусульманский богослов, автор известного назидательного сочинения «Ал-Ахкам ас-султанийа». Юлдашев не ссылается на издание использованного им сочинения. Мы предполагаем, что его ссылка вторична, т.е. заимствована из чьей-то статьи на узбекском или русском языках. Так, например, идею ал-Маварди о «халифате» охотно использовали теоретики ХТ (особенно Набахани), произведения которых активно переводились на узбекский язык.

4. [Превосходство]

Он [т.е. человек] превосходит даже ангелов. Однако люди по причине своего частичного ощущения превосходства ощущают это самое свое превосходство только в неком маленьком сообществе. Хотя они не могут ощутить своего превосходства перед ангелами и даже среди всего живого в масштабах космоса[80]. Если бы человек хорошо знал это, он бы ощутил собственное превосходство и жил бы словно халиф[81]. Это все хорошо видно из следующего примера. Тот, кто благодаря своему богатству или знаниям ощущает свое превосходство в неком маленьком сообществе, знает, что это превосходство из-за его богатства или знания. Он старается усилить эти вещи для своего превосходства и живет словно падишах этого сообщества. А это сообщество ему подчиняется. Именно поэтому хорошо знать те вещи, которые обеспечивают превосходство перед всем, что есть в этом космосе, и нужны для того, чтобы он жил как халиф.

[Тело] человека по своему химическому составу одинаково с природой. То есть тело человека подчиняется тем же законам, которым подчиняется существование других [видов] материи. Например, если его сжечь, оно будет гореть, заморозить – замерзнет и т.д. С точки зрения жизненных функций, человек подчиняется тем же законам, что и растения или животные. Например, он пьет, если чувствует жажду, растет, ест, если чувствует голод, и т.д.

Однако вещь, обеспечивающая превосходство человека над всем этим миром, есть разум, присущий только ему. Если даже человек пьет, как растения и, как и животные, опекает своих детей, он все-таки выполняет эти дела так искусно и разумно, что за это следует поблагодарить Милостивого и Милосердного Аллаха, за то, что создал нас людьми.

Из этого видно, что разум человека подобен прибору, который определяет, как удовлетворить жизненные функции. Человек может использовать этот свой прибор правильно или неправильно. Если он будет использовать этот прибор неправильно, то может жить хуже, чем даже животное. Поэтому очень важно пользоваться разумом правильно. Разум человека определяется тем, какова степень его знаний. Это можно объяснить на следующем примере. (8↑/9↓) Если у вас есть автомобиль и вы не знаете, что это такое, вы им не сможете воспользоваться. И автомобиль не выполнит своей работы. А вы не считаетесь хозяином этого автомобиля, хоть он и ваше имущество. И если вы знаете, что такое автомобиль, и у вас есть понятие, как его использовать, то этот автомобиль будет выполнять свои задачи, и вы становитесь его настоящим хозяином.

---

[80] В тексте буквально – «среди огромного общества, которое существует в космосе».

[81] Здесь и ниже – «халифа», т.е. халиф (преемник) Бога. Эта часть текста в русском переводе опущена из-за использования автором слова «халиф».

Разум похож на этот пример с автомобилем. Однако разница между автомобилем и разумом в том, что если разум не будет выполнять своих задач, то это большое несчастье для человека. Так как его задача – познать Аллаха. То есть человек познает своего Творца разумом.

Разум имеется у всех людей, но кто не знает, что это такое, тот не знает, как им управлять. Такая личность не будет ощущать существование своего Создателя и привыкнет жить на улице своих прихотей. А если человек хорошо познает этот дар в виде разума, он станет его хозяином. И разум такого человека будет выполнять свои обязанности, то есть он будет ощущать существование своего Создателя и он станет обладателем совершенной веры. В жизни он будет жить согласно запретам и предписаниям своего Создателя. В великом Коране говорится:

«(Эй, Мухаммад), разве похож на слепого (сердцем) тот, который уверовал и знает то, что тебе ниспослана Создателем истина? (По этим аятам) вспоминают только обладатели разума, кто поклялся в верности Аллаху, и нисколько не нарушают своей клятвы» («ар-Ра'ад», 19, 20) [13:19, 20].

Заключая, можно сказать, если кто-то хочет идти по самому правильному пути – исламу и хочет ему оставаться верным, он, прежде всего, должен стать **обладателем разума** и правильно им пользоваться. В великом Коране сказано:

«Поистине, в сотворении небес и земли, смене ночи и дня, в корабле, что плывет по морю с вещами, полезными людям, в воде, что низвергает Аллах с небес (9↑/10↓) и оживил этим землю и распространил на ней всех животных, и в веянии ветров и в облаке, подчиненном между небом и землей, – во всем есть знамения разумным» («ал-Бакара», 164) [2:164].

5. [Мозг и органы чувств]

Никто не возразит тому, что для размышления необходимы мозг и органы чувств. Мозг – это управляющий орган организма, и он сравнивает поступающие сведения и делает из них вывод. Видно, что мозг – это место, где происходит само размышление, и он важен для размышлений. Органы чувств – это органы, которые доставляют мозгу сведения. То есть способности человека видеть, слышать, ощущать запахи, различать вкус и ощущения тела – все это доставляется мозгу. Способность мозга с помощью органов осязания принимать сведения называют ощущением.

Ощущать материальные вещи – очевидная истина. Так как ощущать материальные вещи способен и ребенок – для этого им достаточно одного из органов осязания. Однако для ощущения моральных и духовных вещей необходимо понимание об определенной вещи. Например, когда вы с интересом смотрите фильм об истинной дружбе, ваш ребенок даже не обращает внимания на него и спокойно играет рядом с вами. Так как дружба – это вещь духовная и ваш ребенок не имеет представления о дружбе. (10↑/11↓)

Для понимания духовных вещей необходимо понимание еще более обширных вещей. Например, некто, ощущая несовершенство своей веры и страдая от этого, просит у Аллаха совершенной веры. А кто-то другой не обращает внимания на такие свои недостатки и считает себя обладателем совершенной веры. И это признак того, что второй из этих людей не обладает понятием, которое показывает недостатки людей, и он не ощущает истину веры.

Заключая, можно сказать, что ощущение материальных вещей – природное и его сила или слабость связаны с натурой человека. А ощущение морального и духовного – это мысленное ощущение, основанное на понимании, но которое невозможно ощутить без достаточного понимания. Поэтому органы чувств, подобно мозгу, тоже необходимы для того, чтобы появилось мышление.

6. [Потребности]

Узнав, что органы чувств доставляют информацию в мозг, теперь важно узнать, откуда эти органы чувств берут информацию. Так как если нет места, откуда берется информация, то невозможно ее передача в мозг и невозможно размышление. Если внимательно посмотреть на жизнь людей, видно, что они ищут разные вещи. Поиск присущ всему человечеству, и каждый человек что-то ищет. Так как искание органически связано с существованием человека. Говоря другими словами, то, что вынуждает человека к исканиям, есть внутренний толчок, который называют натурой человека, его естественной природой. Существование человека, согласуясь с его естественной природой, требует нескольких вещей. Искания человека связаны с потребностями его существования. Потребности существования человека являются первичной информацией, доставляемой в мозг, который благодаря этой информации ощущает, что необходимо человеку. Потребности к существованию человека на первый взгляд кажутся многочисленными, но их количество бывает четырех видов.

Первая потребность возникает в связи с необходимостью человека иметь дело с материальными вещами. Коротко она называется материальной потребностью (*моддий талаб*). Благодаря этой материальной потребности человек хочет построить себе дом, купить автомобиль, хорошо одеться и вступить в подобные материальные отношения.

Вторая потребность призывает человека иметь отношения с другими людьми. Эта потребность коротко называется моральной потребностью (*маънавий талаб*)[82]. (11↑/12↓) Благодаря тому, что у человека есть моральные потребности, он желает вступать в родительские, отцовские, соседские, дружеские и другие подобные этим моральные отношения. В связи с тем, что человечество раз-

[82] Здесь предпочтительней был бы перевод «духовный». Однако сам автор перевел это как «моральный». К тому же ниже в тексте для обозначения понятия «духовный» он использует слово «рухий».

делено по половому признаку, искание женщин мужчинами, а мужчин женщинами в связи с физиологической потребностью тоже входит в моральные потребности.

Третья потребность – духовная потребность (*рухий талаб*), которая возникает у человека в связи со стремлением иметь отношения со своим Создателем. По причине того, что в существовании человека есть духовная потребность, он молится, восславляет своего Создателя, подчиняется Ему и вступает в другие подобные духовные отношения.

Четвертая потребность – это потребность человеческого организма, которая коротко называется органической потребностью (*узвий эхтиёж*). Благодаря органическим потребностям человек желает спать, есть, уберечься от жары и холода и т.п.

Наличие этих четырех естественных потребностей в жизни человека побуждают его быть постоянно в действии. Поэтому действие – неотрывная часть жизни человека. С точки зрения вовлечения человека что-либо свершить, существует большая разница между органической потребностью и тремя остальными. Достаточно, чтобы мозг ощутил органическую потребность, чтобы было выполнено какое-либо действие. Например, достаточно, чтобы мозг ощутил жажду, и человек начнет искать воду.

Однако, для того чтобы у человека возникли материальные, моральные и духовные потребности, мозг должен не только ощутить эту потребность, но и почувствовать ту самую вещь, которую он ощущает, то есть должен обладать пониманием об этой самой вещи. Например, для того чтобы человек совершил действия для покупки автомобиля, его мозг, наряду с материальной потребностью, должен почувствовать и сам автомобиль, то есть обладать понятием о нем. Человек, не знающий, что такое автомобиль, и никогда его не видевший, не будет стремиться купить автомобиль, хотя и сохранит материальную потребность.

Заключая, можно сказать, что человек живет для того, чтобы удовлетворять свои потребности существования. Действия, которые человек осуществляет для того, чтобы удовлетворить свои потребности существования, называются образом жизни (*турмуш тарзи*). Размышление бессмысленно, если нет потребностей существования человека. Поэтому размышление важно для потребностей (12↑/13↓) существования человека точно так же, как мозг и органы чувств.

7. [Реальность]

Милостивый и Милосердный Аллах наряду с тем, что сотворил такие потребности существования человека, создал еще и вещи, которые удовлетворяют эти потребности. В великом Коране сказано:

«Он (Аллах) создал для вас пристанищем землю, небо – вашей крышей (*том*)[83] и низвел с небес воду, и с ее помощью вывел для

---

[83] В Коране «и небо – зданием» (*ва-с-сама'а бина'ан*). Так же и в переводе И.Ю. Крачковского.

вас плоды для пропитания. Не придавайте же Аллаху других, в то время как вы знаете» («ал-Бакара», 22[84]) [2:22].

Как видно из аята, это сущее – созданный для человека дом, земля которого – пол, а небо – его крыша. В этом доме есть все, что нужно для удовлетворения существования человека. Однако если человек не будет размышлять, то для него в этом доме самым прекрасным покажется только удовлетворение материальных и моральных потребностей. В великом Коране говорится:

«Разукрашена людям любовь к страстям – к женщинам и детям, золоту и серебру, (ценным) лошадям, скоту и посевам. Однако это – вещи этого (преходящего) мира. А у Аллаха есть самое лучшее место для возвращения – рай» («Али Имран», 14) [3:14].

Здесь нужно обратить внимание на тонкий вопрос. Действия многих людей направлены на то, чтобы в основном удовлетворить свои материальные и моральные потребности. Так они успокаивают себя, и, вместо того чтобы мучаться, они говорят, что Аллах говорил – «В действии есть благоденствие». Этим они успокаивают себя и продолжают свои дела.

Действительно, благоденствие в действии. Однако следует обратить внимание не на благоденствие, а на последствия всего этого. В великом Коране сказано:

«Кто своими делами стремится к посеву для будущей жизни (то есть к богоугодным делам), мы сделаем (урожай) его посева обильным. Кто хочет посева этого мира, мы ему дадим их (мирские вещи), и не будет ему в том мире никакого удела» («аш-Шурā», 20) [42:20]. (13↑/14↓)

Если это так, то каждый человек должен интересоваться не благоденствием своих деяний, а их последствиями. В конце концов каждый, кто желает удовлетворить все требования бытия человека, должен иметь правильное представление об этом мире. Дабы различить имеющиеся в себе духовные потребности от материальных и моральных.

Согласно восприятию человека, вещи в этом мире делятся на три вида. Первый вид – собственно особые вещи (*ўзи махсус нарсалар*)[85]. Собственно особыми вещами называют вещи, которые каждый может ощутить сам. Например, земля, небо, машина, золото, серебро.

Вещи второго вида – это вещи особого воздействия (*таъсири махсус нарсалар*). Вещами особого воздействия называют такие вещи, которые человек не ощущает сам, но ощущает те признаки, которые свидетельствуют об их существовании. Например, потреб-

---

[84] В действительности аят является продолжением предыдущего (21-го) аята. Здесь автор заимствовал перевод Алауддина Мансура, переводившего 22-й аят как отдельное предложение.

[85] Возможен также перевод «самодостаточные вещи». В авторском переводе на русский – «явно ощущаемая реальность». Здесь автор тоже заимствует философские категории и термины из русскоязычных работ, но переводит их на узбекский язык крайне вольно и с искаженными толкованиями.

ности существования человека. Вы любите своего сына. Но вы не можете ощутить саму моральную потребность, призывающую вас любить его.

Третий вид вещи – невидимые вещи (*Гойиб нарсалар*)[86]. Невидимыми вещами называют такие, которые не ощущаются ни чувствами, ни через их признаки, но которые действительно существуют. Например, рай, ангелы, мост *Сират*[87] и тому подобные вещи, о существовании которых свидетельствует Коран. Об этих трех вещах мы потолкуем ниже.

А теперь вернемся к основной теме. Пока человек мыслит, он размышляет об одной из этих трех вещей. Если не будет реальности, то размышлять будет не над чем и, значит, не будет самого размышления. Поэтому реальность для размышления так же важна, как мозг, органы осязания и существующие потребности.

8. [Сведения о реальности]

Из этих потребностей в реальности человек ощущает то, что требуется для его существа. Однако нельзя правильно удовлетворить потребности существования только ощущениями потребностей существования в этой реальности.

Это мы сможем понять из следующего примера. Когда вы заболели, вы находите рекомендованное вам лекарство. Однако правильно использовать это лекарство (14↑/15↓) без инструкции или показаний врача вы не сможете. Или в момент, когда ваша материальная потребность усилится, вы покупаете мебель. И чтобы ее правильно установить и любоваться ею, вы должны следовать инструкции по ее сборке или обратиться к специалисту.

Или усилилась у вас моральная потребность, и вы хотите, чтобы ваш ребенок вырос полноценным человеком, но без следования правилам воспитания ребенка вы этого не достигнете.

Или у вас усилилась духовная потребность, и вы хотите проводить каждое мгновение [жизни] согласно велению Аллаха. Но ваша мечта останется мечтой, если вы не будете следовать указаниям Корана и хадисов.

Если говорить коротко, то человек для правильного и разумного удовлетворения своих потребностей должен не только правильно ощущать вещи из существующей реальности, но и чувствовать сведения об этих вещах. Если не будет сведений о реальности, то и размышлений над ней не будет. Поэтому сведения о реальности так же важны для появления размышлений о ней, как мозг, органы осязания, потребности существования и как сама реальность.

---

[86] В оригинале написано с грамматической ошибкой (*Гойб*). В русском переводе – «неведомая реальность».

[87] «Ас-Сират» – в мусульманской эсхатологии «мост» («тоньше волоса и острее меча»), ведущий в рай.

9. [Управление мозгом][88]

Таким образом, мы рассмотрели пять вещей, которые необходимы для появления размышления, то есть то, что упорядочивает разум. Теперь другой важный вопрос – правильно организовать управление разумом. Важность этого вопроса состоит в следующем. Если человек сможет правильно организовать управление мозгом, он сможет правильно удовлетворить свои потребности. При каждом правильном удовлетворении своих потребностей человеческое существо естественным образом будет требовать удовлетворения следующей потребности. Самая большая потребность человеческого существа – снискать довольство Бога, сотворившего его и другие создания. Такое естественное и поочередное появление потребностей человека можно проследить на примере роста ребенка. Родившийся только с органическими потребностями (*узвий эхтиёжлар*), ребенок со временем начнет требовать разные игрушки. То есть у него появляются материальные потребности. Со временем ребенок проявляет желание поиграть с кем-то из сверстников, сторонится чужих и стремится к своим близким. Это свидетельствует о появлении у ребенка моральных потребностей. Затем у него появляется духовная потребность (*рухий талаб*). Это проявляется в (15↑/16↓) в стремлении рассуждать о ...[89] вещах.

Считается, что появление духовных потребностей происходит в пору совершеннолетия. В исламском учении считается, что девочки, у которых к 9 годам появляются признаки женственности, достигли совершеннолетия. А у мальчиков появление признаков мужчины происходит в 12 лет. Если эти признаки не появляются, то совершеннолетие у мальчиков и девочек наступает в 15 лет.

Многие могут усомниться в том, что именно так происходит правильное удовлетворение потребностей человека, его превращение в раба только Аллаха, и затем в Его преемника (*халифа*). Но для истинных мусульман такие сомнения не удивительны. Так как в этом сомневались даже ангелы. В великом Коране сказано:

«Вспомните (Эй, Мухаммад), когда Господь ваш сказал своим ангелам: “Я установлю на земле (человека) наместником [*халифа*]”, – то они ответили: “Разве ты сделаешь наместником того, кто будет нечестив и проливать кровь? Мы же возносим тебе хвалу и святим имя Твое”. (Аллах) сказал: “Я знаю то, чего вы не знаете”» («ал-Бакара», 30) [2:30][90].

---

[88] В русском переводе пропущены значительные фрагменты в начале и в середине 9-го «урока». Причем пропуск, как мы полагаем, был допущен намеренно.

[89] В имеющемся в нашем распоряжении тексте 3–4 слова не читаются из-за дефекта ксерокопии.

[90] В действительности в Коране речь идет об установлении наместником (*халифа*) на земле Первочеловека, т.е. Адама, и именно в этом смысле толкуется во всех известных тафсирах. Тем более такое толкование исходит из смысла последующих аятов, заключающих краткую историю поселения Адама в раю и «низвержение» его на землю, где он стал преемником Аллаха. Однако Юлдашев прилагает слово «преемник Аллаха» (*халифа*) к любому человеку вообще, привнося в это толкование смысл «высоких обязанностей» и ответственности человека.

Из этого видно, что человек, сосредоточивший в себе такие прекрасные законы, создан не зря. Подобно тому, как в этой жизни у каждой вещи есть предназначение, у человека есть ответственная обязанность – быть рабом Аллаха и быть (Его) преемником (*халифа*) на земле[91]. Результатом того, что человек неправильно удовлетворял свои потребности, становятся его недостойные действия, которые противоречат его призванию. В священном хадисе говорится:

«Эй, мои рабы, я создал вас не зря, и не создал вас недостойными. И я ведаю о ваших деяниях».

Если говорить коротко, то возвышение человека до определенных степеней связано с правильным удовлетворением его потребностей. В свою очередь, правильное удовлетворение потребностей человека непосредственно связано с умением правильно управлять разумом. Поэтому очень важно знать, (16↑/17↓) как правильно управлять разумом.

Для того чтобы правильно управлять разумом, нужно знать те вещи, которые может человек сам изменить в нем изнутри. Так как нет смысла говорить об изменении вещей, которые человек не в состоянии изменить. Если обратить внимание, то человек не может изменить мозг и законы его развития. Увеличить или уменьшить свои органы осязания человек тоже не в состоянии. Человек не может изменить свои потребности или не в состоянии заставить (их) измениться. Так как и это все вещи вне возможностей человека. Изменить неизменные законы бытия человек тоже не в состоянии.

Но какую информацию получить из этой реальности – это зависит от желаний человека. Например, вы можете либо изучать те доказательства, свидетельствующие о существовании Создателя, либо вы будете изучать весть о том, что «сущее существует само по себе». Разум человека управляется этим самым сбором информации. И если человек правильно соберет информацию о реальности, то разум правильно выполнит свою функцию и сможет решить стоящую перед ним проблему. Если будет наоборот, разум не выполнит своей обязанности. Поэтому человек должен изучать правильную информацию о реальности.

Внешне кажется, что обязанность человека в этой жизни легка. Так как его обязанность – изучать правильную информацию. Остальные его действия сформируются согласно приобретенным понятиям. Однако сейчас информации о нужных нам вещах настолько много, что понять, какая из них правильная, стало важной задачей. Важность этого состоит в том, что человек, получивший неправильную информацию, причем не подозревая об этом, может обмануться и впасть в мучительное положение. Особенно опасно заблудиться в вопросе веры или в похожих вопросах, и да спасет нас Аллах от такого заблуждения. (17↑/18↓) В великом Коране сказано:

---

[91] См. предыдущее примечание.

«Среди людей есть такие, которые, не будучи верующими, говорят: “Уверовали мы в Аллаха и в последний день”. Они пытаются обмануть Аллаха и верующих, но они, не зная, обманывают только самих себя» («ал-Бакара», 8,9) [2:8,9].

Поэтому, если кто не хочет ошибиться в выборе правильной информации, ему важно знать о правильном мышлении. Так как размышление – это правильно связать полученную мозгом информацию. Но связывание информации и создание понятий не всегда приносит пользу человеку. В мозге могут появиться даже такие связи, которые поведут человека не по прямому пути, а приведут его к заблуждению.

10. [Чувственное различение][92]

Первая связь – это связь информации, возникающей в мозге в результате ощущения потребностей, и ощущения, возникающего из реального мира. Известно, что исходя из потребностей мозг ощущает то, что нужно человеку, а из реальности – то, что необходимо[93]. В результате связывания этих двух видов информации человек выбирает [из реальности] именно то, что соответствует его потребности. Однако это не означает понимание сути выбранной вещи, а только лишь выбор вещи исходя из потребности. Так как в результате такой связи у человека появляется не понимание сути вещи, а чувственное различение. При помощи только лишь чувственного различения человек не может правильно воспользоваться выбранной вещью. Например, когда вы попадаете в какой-нибудь незнакомый город, вы, почувствовав голод, выбираете среди разных зданий какую-нибудь столовую. Однако, не зная правил работы этой столовой, вы не сможете ею правильно воспользоваться.

Видно, что в результате чувственного различения из реальности выбирается только то, что соответствует потребности. Если человек предпочтет действие, ограничившись этим для удовлетворения своей потребности, то его действия будут не осознанными, основанными только на чувственных потребностях. Чувственное различие ясно проявляется в человеке в момент, когда он выбирает из двух незнакомых ему вещей. Поскольку человек не понял истины этих двух вещей, то считает одну из них правильной и выбирает ее. Однако (18↑/19↓) он сам не понимает, почему она правильная. Именно поэтому действие в таких ситуациях есть са-

---

[92] И вновь мы отмечаем серьезную разницу в изложении обоих вариантов узбекского текста и русского перевода в «уроке» 10. К тому же русскоязычный вариант предваряет интерполяция (стилистически не вполне корректная), которой нет в имеющихся у нас узбекских вариантах текста: «Способом мышления называется связь информации в мозге, что в итоге обязательно создается понятие, которое направляет человека на правильный путь. Известно, что мозг ощущает три разновидных информации, связь которых происходит по-разному».

[93] Это предложение, как и многие другие, в оригинале изложено не совсем внятно и, видимо, поэтому пропущено в опубликованном русском переводе. Здесь автор пытается показать разницу в восприятии реальности (некой вещи, предмета) с чувственной потребностью.

мовольное и неразумное действие. У таких личностей подобные действия, основанные на чувствах[94], уменьшаются с появлением понимания и возрастают осознанные действия. Например, естественно, что в нашей жизни много случаев, когда люди, почувствовавшие истину религии, призывают к ней (*да'ват*). Но они еще не поняли истину нашей религии.

Поэтому, пока вы не убедитесь в правильности совершаемого вами действия, вы должны обязательно предполагать: «Это мое действие кажется правильным, но может оказаться и плохим». Ибо в природе человека есть такое свойство, что человеку не нравится то, что ему полезно и наоборот. В великом Коране сказано:

«...[95] **(Поистине) вы можете ненавидеть то, что вам во благо, и любить то, что во зло. Аллах знает, вы не знаете**» («ал-Бакара», 216) [2:216].

Заключая, можно сказать, что чувственное различение – естественный для всех людей процесс, и действие, совершенное на его основе, будет неразумным действием. Действия, в которых результат не имеет значения, основывать на чувственном различении не столь опасно. Однако в вопросах веры и в связанных с ней вопросах ограничиваться на чувственных различениях крайне опасное дело. Особенно в наши дни, когда все говорят: «Наш путь – путь Аллаха и Его посланника». Если приходится выбирать один из этих путей, надо будет беспристрастно изучить каждый из них и выбрать правильный из них. Так как это единственный путь стать рабом Аллаха, нашедшим правильный путь. Если кто-то, не понимая, к чему его призывают, примет какое-либо решение, он может последовать не за Аллахом, а за Сатаной (*шайтон*). В великом Коране говорится:

«А тем, кто отстранился от поклонения Сатане и возвратился к Аллаху (то есть стал поклоняться только Аллаху), тем пусть будет (19↑/20↓) радостная весть (о рае)! (Эй, Мухаммад), обрадуйте тех моих рабов, кто прислушивается к слову и следует за лучшим из них (то есть к такому слову, которое ведет к спасению). Это те, кого Аллах повел праведным путем, и они – обладатели разума» («аз-Зумар», 17,18) [39:17,18].

Заканчивая нашу беседу о чувственном различении, мы хотим особо отметить, что не следует обижаться на тех, кто, сами того не сознавая, не может найти правильную информацию. А нужно постараться дать им правильную информацию. Так как наши сегодняшние условия богаты ложной информацией и бедны правильной.

Приложение: Животные тоже удовлетворяют свои потребности действиями, порожденными чувственным различием. Например, баран отличает камень от яблока после возникновения в его мозге чувственного различения.

---

[94] То есть на чувственном восприятии.

[95] Здесь автор, прибегая к очевидной недомолвке, пропускает начало аята: «Предписано для вас **сражение** (*ал-каталу*), а оно ненавистно для вас».

11. [Логика][96]

Вторая связь[97] – это связь между ощущениями потребностей, возникающими в мозге, и информацией о реальности, которую человек еще не ощутил. Эта связь для жизни человека более опасна, чем первая связь[98]. Так как человеку, у которого появилась первая связь, для появления размышления необходима информация о реальности. А человеку, у которого появилась вторая связь, для появления размышления необходимо ощущение реальности. Однако если человек может получить всякую информацию о реальности, то необходимое ощущение всякой реальности вне возможностей человека. Например, человек может получить информацию об ощущаемой им духовной и моральной (*рухий ва маънавий*) реальности. Однако, получив информацию о духовной и моральной реальности, которую он не понимает, он не может ее ощутить.

Видно, что вторая связь появляется согласно желаниям человека, однако это связь информаций, не порождающих размышления. А ломать голову над вещами, которые вне разума человека, – дело с крайне опасными последствиями. Особенно опасное дело получать и передавать информацию о вере и обо всем, что связанно с ней, а это недоступно человеческому разуму. ‘Али (да будет доволен им Аллах)[99] говорил: «Говорите то, что понимают люди. Разве вы хотите сделать обманщиками Аллаха и Его Посланника?»

И действительно, эта связь, которая называется «логическое рассуждение», превращает истину в ложь. Благодаря ей появляются (20↑/21↓) логические выводы о реальности, которую человек еще не ощутил. То, что логические выводы противоречат реальности, – это неопровержимая истина. Как же человек может выносить правильные суждения о реальности, которую он не ощутил, которую он не знает? И, значит, его суждения – ложь, а сам он становится отрицающим истину. Истина может согнуться, свернуться, но не сломается. А когда человек ощутит ту реальность, о которой имел лишь информацию, он поймет реальность и будет раскаиваться в своих делах.

О вреде логики мы можем судить на примере неверных. Давайте посмотрим на историю ислама. Многобожники Мекки жили во время Посланника Аллаха (да благословит и приветствует его Аллах). Но из-за того, что они нисколечко не ощутили истину [исламской] веры, они стали логически рассуждать об аятах Корана и

---

[96] Этот «урок» более всего подвергся сокращениям, на наш взгляд намеренным, в упомянутом русском переводе (см. Предисловие к настоящему переводу. С. 73–74).

[97] Имеются в виду формы связи информации (согласно автору), полученной мозгом.

[98] О ней автор рассуждал в 10-м «уроке».

[99] Имеется в виду четвертый праведный халиф ‘Али б. Аби Талиб ал-Муртада (ум. 21 января 651 г.).

объявили его ложью. Они не поняли истину Корана. В великом Коране говорится:

«Ваша община (*кавм*) сказала, что это (то есть Коран) – ложь, в то время как это – истина. Скажите им: "Я не поручитель над вами. У каждой вести установленное место. Скоро вы узнаете"» («ал-Ан'ам», 66,67) [6:66,67].

Логика, которая вредна для неверных, вредна и мусульманам. Так как, уверовав, нельзя ощутить истинность Корана. Однако с совершенствованием веры все больше ощущаются истины Корана. В великом Коране говорится:

«Эй, люди, пришло вам от вашего Господа наставление и исцеление от вредных верований в ваших душах, а уверовавшим – прямой путь и милость (то есть Коран)» («Йунус», 57) [10:57].

Пока человек жив и пока его вера совершенствуется, он всегда будет нуждаться в наставлениях Корана. То, что Коран был ниспослан в течение 23 лет, является свидетельством того, что его предписания невозможно в совершенстве исполнить за один день или за один год. И, значит, мусульмане должны остерегаться вреда логических заключений.

Какая логика должна быть у мусульман? (21↑/22↓) Совершенствование веры в человеке и приспособление (*татбик*) ислама в жизнь будет осуществляться только в том ясном порядке, как это предписал Посланник Аллаха (да благословит и приветствует его Аллах). Тот, кто будет что-либо делать вопреки этому порядку, тот обязательно столкнется с опасностью логики. Так как рассуждать о несвоевременной информации и есть логическое рассуждение. В результате мусульманин может ограничить для себя [возможности] религии.

Посланник Аллаха (да благословит и приветствует его Аллах) сказал Му'азу (да будет им доволен Аллах)[100]: «Тот, кто не придаст сотоварища Аллаху, тот войдет в рай». Тогда Му'аз (да будет им доволен Аллах) спросил: «Сообщить ли эту радостную весть людям?» Тот ответил: «Нет, я боюсь, что они слишком понадеются на это». (То есть, видимо, в том смысле, что люди могли неверно подумать: «Достаточно не придавать Аллаху сотоварища, тогда мы войдем в рай»)[101].

Во-вторых[102], в результате логического рассуждения о делах будущего (*келгуси ишлар*), которые человек еще не может совершить, он может сказать, что, мол, «была бы возможность, я бы это сделал». И в свою неспособность он может слишком уверовать. А это крайне отвратительное дело. В великом Коране говорится:

---

[100] Один из сподвижников (*асхаб*) Пророка.

[101] В скобках – пояснение самого автора.

[102] Здесь автор, очевидно, продолжает отвечать на поставленный в предыдущем абзаце вопрос, ответ на который, по-видимому, должен начинаться с обычного: «во-первых, ...» и «во-вторых»... В первом абзаце (пункте) это вводное слово пропущено.

«Эй, верующие, почему вы говорите (что делаете) то, чего не делаете? Презренное (дело) пред Аллахом, говорить что (вы делаете) то, чего не делаете» («ас-Сафф», 1,2) [61:2,3][103].

«(Эй, Мухаммад), разве ты не видел тех, которым (ранее, когда была необходимость воевать против неверных) сказали: “Удержите ваши руки, читайте молитву и платите закят”. А когда предписано было им **сражение**, то часть их страшится людей так же, как страшится Аллаха и даже больше? И сказали они: “Господи наш! Почему предписал Ты нам **сражение**? Если бы Ты отложил нам нашу смерть?” Скажите им: “Страдания в этой жизни недолги. А будущая жизнь – лучше для того, кто боялся Аллаха. И не будут вас нисколько тиранить”» («ан-Ниса’», 77) [4:77][104].

Кроме этого, есть такие ситуации, в которые благодаря логическим рассуждениям могут попасть верующие и которых надо опасаться. Чтобы напомнить о них, мы рекомендуем почитать суру «ал-Худжурат» [49]. (22↑/23↓)

Все это – результат того, что человек, впадая в муки, начинает рассуждать над вещами, которые он не понимает. Самый большой вред верующим от логических рассуждений в том, что они начинают отделять убеждения веры (*и‘тикад*) от велений шари‘ата[105]. Особенно сегодня, когда представители одной религии разделились на разные группы. Одна группа твердо придерживается велений мечетей, другие – распоряжений государства, третьи – выносят решения с опорой на [религиозные] науки, четвертые – ограничиваются ритуальными предписаниями[106]. Каждая из этих групп считает, что они на правильном пути и не несут ответственности за ошибки друг друга. Однако истина же одна! Всевышний Аллах ведь велел мусульманам быть братьями.

И если это так, давайте же подумаем беспристрастно. Что первично – убеждение веры (*и‘тикад*) или выполнение шари‘ата? Конечно, никто не сомневается в том, что убеждение веры – первично. И если все дела исходят из убеждений в вере, то почему мы должны искать нашу неспособность сделать те или иные дела в самих этих делах? А искусственные действия (*сунъий ‘амал*), которые не исходят естественным образом из убеждений веры, – не являются ли они противоречащими нашим целям временными действиями? И не станут ли обычными те дела, которые мы сегодня не в состоянии совершить, если мы сделаем

---

[103] О приеме иносказания, к которым прибегает здесь автор, см. в Предисловии к настоящему переводу (С. 73).

[104] О толковании этого аята – см. в Предисловии (С. 74).

[105] Из подобных утверждений видно, что автор не понимает значения многих религиозных терминов (см. подробней в предисловии к настоящему переводу) (С. 71–72).

[106] Автор имеет в виду возникшие противоречия среди мусульман региона (в частности, Ферганской долины). О них подробней см: *Шайх Мухаммад Содик Мухаммад Юсуф*. Ихтилофлар хакида (О сути противоречий). Тошкент, 2003. С. 3–34; *Babadjanov B., Kamilov M.* Domulla Hindustani. P. 195–220; *Babadjanov B.* Debates over Islam. P. 39–60.

первичным совершенствование нашего убеждения веры? Ведь свершение каждого нового деяния происходит благодаря убеждениям веры, стремящимся найти прямой путь! В великом Коране говорится:

«А тех, кто уверовал и творил благое, благодаря их вере поведет их Господь по прямому пути; в садах благодати потекут под ними реки» («Йунус», 9) [10:9].

Из этого аята видно, что основным вопросом, имеющим к нам отношение, стал вопрос убеждения в вере[107], который обязательно найдет свое разрешение в свое время. И раз это так, то, дорогие братья-мусульмане, давайте не вступать в противоречия, в которых каждый придерживается какой-то отдельной комнаты великого здания Ислам. Ведь если все эти комнаты объединятся, то будет создано совершенное здание Ислама! Есть разница между нашим временем и временем пророка Мухаммада (да благословит и приветствует его Аллах). Если в те времена аяты Корана были ниспосланы (23↑/24↓) по поводу каждого конкретного случая и в свое время, то в наше время мы имеем возможность ознакомиться с ним в целостном виде. Мы логически рассуждаем о будущих делах, неверно пользуясь этой возможностью. И по этой причине ограничиваемся только некоторыми проявлениями ислама. Потому, эй братья-мусульмане, не лучше ли нам попросить всевышнего Аллаха: «Устрани наши взаимные подозрения и раздоры и сделай нас верующими братьями». Не лучше ли нам таким образом подумать о наших сегодняшних задачах, для того чтобы устремления всех нас сбылись? А сегодняшняя наша задача – избавиться от вреда логического рассуждения. Да укрепит Аллах веру всех мусульман! Аминь!

Теперь вернемся к основной теме. Как видно, логическое рассуждение вредно не только для неверных, но и для мусульман. Однако всевышний Аллах не создал ничего без особого тайного замысла (*бехикмат*). У заложенного в человеке логического рассуждения есть свое особое предназначение. И если логическое рассуждение правильно выполняет свое предназначение, оно полезно для действий человека на пути Бога. Каким бывает логическое рассуждение. В великом Коране говорится:

«(Эй, Мухаммад), дошло ли до тебя известие о покрывающем (в Судный день)? В этот День лица (неверных) пригнуты, они будут трудиться и страдать (посредством обвязанных и скованных рук и ног). (Они) войдут в горящий ад! Будут пить из кипящего источника! Не будет для них пищи, (их пищей) будет дари (колючее растение), не утучняющее и не избавляющее от голода. А лица (верующих) в тот День радостные (от приготовленных для них милостей). И будут они довольны своими деяниями (в этом мире на пути Аллаха). (Они) будут в высоком раю и не будут там слышать болтовни.

---

[107] В тексте разговорное и религиозно некорректное словосочетание «иймон-эътикод» – буквально «вера и убеждение».

Там есть источник проточный. Там есть высокие скамьи[108] и поставленные (на берегу источника) чаши, разложенные подушки и разостланные ковры» («ал-Гашийа», 1–16) [88:1–16].

В этих аятах приводятся сведения о том, какие адские мучения ждут неверных и те милости, которые ожидают верующих. Есть еще и другие аяты, в которых изложены радостные вести для мусульман, а для неверных (24↑/25↓) – предупреждения о скрытой действительности (*Гойиб вокеъалар*). Человек не ощущает скрытой действительности. Поэтому он логически рассуждает о них, опасаясь мук ада, просит у Аллаха защиты от этих страданий. Рассуждая логически по поводу радостных известий о рае, он просит прощения Аллаха. Видно, что полезное логическое рассуждение – это рассуждение о скрытой действительности, и результаты этого принесут человеку только хорошее.

Завершая нашу речь о логике, мы хотим сказать, что в результате логического рассуждения у человека появляются сведения о будущем, то есть о будущих делах. Тот, кто логически рассуждает о действительности, которую можно ощутить в этом мире, он своими действиями закладывает основу для будущих действий[109]. А тот, кто логически рассуждает о скрытой действительности, тот создает почву для истинного будущего, то есть для того, чтобы увидеть лик Аллаха. В великом Коране говорится:

«И будет удален (от ада) тот, кто непорочен и тратит свое имущество, чтобы очиститься. Нет у этого (богобоязненного) милости, за которую он ждет вознаграждения. Он творит (все свои деяния) ради того, чтобы видеть лик высочайшего Аллаха. И (этот богобоязненный) будет доволен (наградами, которые даст ему Аллах)» («ал-Лайл», 17–21) [92:17–21].

12. [Мышление]

Выше мы рассмотрели два вида связей, возникающих в мозгу. Первая связь – естественная для каждого человека. Поэтому процесс чувственного различения называется естественным процессом. Естественный процесс у людей, живущих в одинаковой среде, различается благодаря их потребностям. Например, просмотрев один и тот же фильм, разные люди с разными естественными процессами особо выделяют разные эпизоды. И если человек с материальными потребностями обратит особое внимание на такие вещи, как высокие дворцы, красивые автомобили, то человек с моральными отношениями будет под сильным впечатлением таких эпизодов фильма, как дружба, любовь (25↑/26↓) и другими моральными отношениями. Человек с духовными потребностями обратит внимание на религиозные стороны фильма.

---

[108] В узбекском тексте – «сўри» (другое название – *чорпоя*). Это популярный в странах Центральной Азии невысокий настил на четырех ножках (столбах) для сидения во дворе.

[109] То есть действий в этом мире.

Различия очевидных потребностей человека связаны с пониманием человека о жизни. Говоря другими словами, очевидные потребности человека меняются вместе с пониманием жизни человеком. Здесь следует иметь в виду то, что у людей есть и понятие о вещах. А понятие о вещах могут усилить или уменьшить очевидные потребности человека, но не могут их изменить.

Вторая связь – она не есть естественная связь. Так как человек не принуждается получить сведения о реальности, которую он пока не ощутил. Поэтому вредное логическое рассуждение исходит из деяний самого человека. То есть логическое рассуждение – это процесс, порожденный в результате получения сведений о реальности, которую человек еще не ощутил, вместо реальности, выделенной в результате естественного процесса.

Если человек, в результате естественного процесса, получит правильное и достаточное сведение о реальности, тогда возникает третий вид связи. Так как в процессе этой связи участвуют все вещи, организующие процесс работы мозга, это называют разумом, или размышлением. В результате размышления у человека появляется понятие, которое правильно удовлетворяет потребности и приводит к хорошему.

Как видно, второй и третий виды связи осуществляются по воле человека. Однако если в результате логического рассуждения человеку бывает плохо, то хорошо бывает человеку в результате рассуждения. Природа человека стремится к хорошему, поэтому он спокойней живет не в результате логического рассуждения, а в результате простого размышления. В великом Коране сказано:

«(Эй, человек), все что у тебя хорошего – от Аллаха. Все, что плохое – от твоих деяний» («ан-Ниса'», 79) [4:79].

Сказал Посланник Аллаха (да благословит и приветствует его Аллах):

«Я оставил вам две вещи. Если вы будете придерживаться их, никогда не ошибетесь. Это – Книга Аллаха и моя сунна» (от Имама Малика). (26↑/27↓)

Из этого аята и хадиса видно, что человек должен крепко придерживаться книги Аллаха и сунны его Посланника, чтобы не ступить на плохой путь и следовать по прямому пути. Крепко придерживаться Корана и сунны – это означает рассуждать о выделенной реальности, отраженной в аятах и хадисах.

В заключение следует сказать. Для того чтобы человек получил правильную информацию из жизни, он должен, во-первых, получить сведения об очевидных потребностях. Во-вторых, пусть полученные сведения будут из Книги Аллаха и сунны Его Посланника. **Так как у человека появляется рассуждение в таком порядке, оно называется способом мышления. В результате рассуждения у человека появляется понимание (понятие), которое расширяет круг его ощущений. И когда он будет обладать достаточным пониманием, он будет ощущать духовную реальность.**

Андижан, 1992 год

Предисловие к переводу

Совершенно неприкрытые призывы к джихаду мы наблюдаем в представляемом ниже произведении А. Юлдашева – в комментарии суры «ас-Сафф» (№ 61), который написан им в заключении примерно в марте, то есть незадолго до начала организованных его группой беспорядков в Андижане 13 мая 2005 г. В интерпретации автора его организация находится в состоянии «хужумли кураш» и для успеха необходим «цемент», под которым он понимает джихад. При этом он цитирует 4-й аят суры «ас-Сафф»: «Поистине, Аллах любит тех, которые сражаются на Его пути рядами, словно они – плотное здание». Далее в самом комментарии этого и других аятов мы видим прямые призывы к вооруженному выступлению. Автор, основываясь на некоторых аятах Корана, утверждает, что их организация находится на этапе «джихада против угнетателей и неверных» (ссылки: Коран, 22:39; 61:5,6; 9:13–15). Он призывает не бояться смерти, а искать ее, «ибо смерть шахида – это мечта мусульманина» и такая смерть во время «сражения на пути Аллаха» (в том числе самоубийство) – «это не смерть, а возвращение к своему Господу» (ссылки: Коран, 2:154, 41:30). Здесь же автор рассуждает о статусе самоубийц-шахидов и пытается обосновать идею о том, что участие в джихаде против «неверных» – это предписанная религиозная обязанность каждого мусульманина. Налицо желание снять естественный физиологический страх смерти у боевиков организации и тех, кто к ним присоединится.

В конце своего комментария Акрам Юлдашев фактически призывает своих последователей к джихаду с оружием в руках и к борьбе до победы. Цитата: «Это, если будет угодно Аллаху, будет нашей победой! Нет пути назад!.. У кого друг Аллах, у того будет победа». Последняя приписка автора такова: «Пусть эта Инструкция (*Кўлланма*) будет роздана тем братьям (т.е. членам Акрамии), кого не подозревают в двурушничестве». Таким образом, заметно стремление не только скрыть собственные планы, но и явное желание не разглашать свои истинные религиозные мотивы перед международными организациями или журналистами, которые так или иначе поддерживали Акрамию, считая ее корпорацией «мирных бизнесменов».

В представляемом комментарии особый интерес вызывает также и толкование Юлдашевым этапов борьбы, в которых пребывала его группа, – от «борьбы без обороны» к «борьбе с обороной» и до «борьбы с нападением». По крайней мере, если отвлечься от эмоциональных оценок автора в адрес «врага», то в

любом случае, свои взаимоотношения с оппонентом, а значит правительством, Юлдашев толковал как «борьбу», правда, имеющую разную форму, но не предполагавшую компромиссов. Здесь невольно вспоминается тактика РСДРП и затем большевиков, тоже прошедших путь от тактики «политического лавирования» к идее революционного выступления. Сравнение может иметь под собой определенные основания, так как Юлдашев не мог не знать этих страниц некогда отечественной истории, хотя бы как бывший кандидат в члены КПСС и как обучавшийся в советской школе и в советском вузе.

Совершенно неадекватная оценка политической ситуации внутри страны и собственных сил особенно ярко проявилась в открытых прогнозах Юлдашева относительно предполагаемых последствий вооруженного выступления его группы. Так, он пишет: «По-моему, если даже столкновения приблизятся к точке сражения, враг не осмелится на что-то [более решительное] из страха. Мы победим и без боя». Как было сказано выше, пример соседнего Кыргызстана, очевидно, вселил такую надежду в руководителей Акрамии, которые не нашли поддержки среди широких масс.

И последнее. Сравнение двух публикуемых текстов помогает прояснить многие неясные места в первом из них («Иймонга йўл»).

ПЕРЕВОД

(Начинаю) именем Милостивого и Милосердного Аллаха

Сура «ас-Сафф»

1. «Хвалит Аллаха все, что на земле и на небесах. Он – сильный и мудрый»[110]

Ничего удивительного не было бы в том, если все сотворенное следует законам, установленным Творцом, и возносит ему хвалу. Так как мы всегда видим, что сотворенное постоянно следует установленным Творцом законам, хотя не можем видеть, как они хвалят его. В явлениях природы – это несомненно. Например, солнце, восходя в зенит, нагревается, и на закате погода становится прохладней и солнце закатывается. Или же зимние холода в разгар зимы бывают сильными, и потом, когда проходит пик морозов, весной погода понемногу становится теплее. Для нас эти явления стали привычными. Поэтому никто не поверит, если скажешь, что при постоянном солнце мы можем сгореть, а при постоянном холоде – замерзнуть. Они скажут, что, мол, нет, все равно еще станет

[110] Цифры – порядковые номера аятов. Переводы сохранены по авторскому тексту.

тепло. Так как сильный и мудрый Аллах неизменно установил это и нельзя выйти за пределы этого закона. Законы общества людей тоже подчиняются этим законам. Только видно из-за того, что перемены здесь происходят медленней, поэтому люди сомневаются в этих законах. Например, пока притеснения падишаха-деспота восходят в зенит, гнет усиливается. И когда вы говорите, что притеснения пойдут на убыль, никто этому уже не верит, или думают, что, мол, пока эти притеснения уменьшатся, мы исчезнем. Поэтому они думают – «пусть я голоден, но зато спокоен»[111] и поэтому прекращают борьбу против него. Конечно, пока притеснения прекратятся, мы и я можем умереть. Но будьте бдительны – свобода и правда не умирают. Но мы умрем в любом случае. Но не одинакова окончательная расплата за жизнь в борьбе за правду и за жизнь под лозунгом «пусть я голоден, но зато спокоен». Жизнь того, кто пребывает во втором из этих состояний, отвратительна и проходит в унижении. Точно такая же их смерть и жизнь в будущем. У первых же из них жизнь содержательна и победоносна, точно так же и смерть их не будет в боязни и страхе. Напротив, их смерть будет в благоухании, и такой, о которой можно только мечтать. Нет, это не смерть, это отправление к своему Господу. И радость этого ощущается с этим уходом.

«Не говорите о шахидах, кто погиб на пути Аллаха, – “Они погибли”! Нет, они живы, но вы этого не чувствуете» («ал-Бакара», 154) [2:154].

«Поистине, те, кто говорит – “Наш господь – Аллах”! – и потом стоят прямо, к ним снизойдут ангелы (и скажут): “Не бойтесь и не печальтесь. Радуйтесь раю, обещанному вам”» («ал-Фусилат»[112], 30) [41:30].

Словом, цель – не ждать исчезновения гнета, а бороться с ним.

Однако у борьбы тоже есть свои законы, и действовать здесь самовольно недопустимо. Чтобы научиться этому правилу, рассмотрим два аята.

2, 3. «Эй, верующие, почему вы говорите (что делаете) то, чего не делаете? Презренное (дело) пред Аллахом говорить, что (вы делаете) то, чего не делаете».

Прежде чем мы будем изучать этот аят, полезно вспоминать о логическом рассуждении, изложенном в «уроках» (*дарсликлар*). К этому следует добавить то, что достижение всякой цели означает прохождение определенных этапов в определенное время. То есть «Аллах создал землю и небо, и все, что между ними, по закону и в определенное время». У человека, проходящего этот этап[113], ощущения бывают в трех состояниях. Например, обратимся к состоянию борьбы с целью сломать чье-то сопротивление.

---

[111] Здесь пословица, которая буквально звучит так: «Голодный живот, спокойные уши».

[112] В тексте название суры написано неточно – «Фуссилат».

[113] То есть этап перехода в состояние борьбы.

Первое состояние можно назвать **борьбой без обороны** (*химоясиз кураш*). В этом состоянии вхождения в борьбу человек пребывает в своем самом слабом состоянии, а противоборствующая ему сила – в самом сильном. Поэтому в этот период человек в борьбе теряет самого себя и даже не защищает себя. Его единственная мечта – не терять своей веры.

Второе состояние – **борьба с обороной** (*химояли кураш*). Это состояние начинается с момента, когда человек после определенной победы на его пути расширяет свои возможности и у него появляется вдохновение. Первое состояние основано только на силе идей. Второе состояние при помощи этих идей приводит к материальным победам, которые в борьбе являются средством материальных пожертвований[114]. Не напрасно говорят: «Пожертвования отводят беду». Это второе состояние является второй частью процесса [борьбы] и в нем человек становится более сильным и вдохновленным.

Третье состояние – его можно назвать **обманная часть** (*алдов кисми*). Появляющееся в этой части вдохновение призывает человека к борьбе. Это состояние, при котором говорят [себе]: «Если бы было разрешение, я бы вступил в борьбу». При этом, сказав так, он может вступить в борьбу неподготовленным. Аят излагает именно такое состояние и предостерегает от него. В этом состоянии бывают разговоры, основанные только на желании бороться. Но в действительности [эти разговоры][115] говорят о слабости и об излишнем хвастовстве. И это состояние называется презренным (*манфур*). То, что оно специально оговаривается [в Коране], указывает на то, что это серьезный период, при котором необходимо быть осторожным и когда начинается наступление против борьбы, в которой возможно поражение, и когда надо учитывать реалии ситуации[116]. В этом состоянии человек, сколько бы он ни старался, не сможет достичь хороших результатов, и в итоге будут появляться раздоры. Это состояние похоже на то, как смешиваются вода и гравий без цемента в попытке замешать бетон. Сколько бы не пытались что-нибудь сделать, гравий не будет застывать и будет рассыпаться. Правильная борьба – это когда этот самый гравий становится цельным и прочным, словно камень. Об этой прочности говорится в 4-м аяте.

4. «Поистине Аллах любит тех, кто делает на Его пути джихад[117]**, стоя рядами, словно они крепкое здание».**

---

[114] Имеется в виду накопление средств и использование их на борьбу, т.е. создание реальной технической базы для вооружения и экипировки боевых отрядов.

[115] Здесь имеются в виду те два аята (2-й и 3-й), которые и пытается комментировать автор в этом абзаце.

[116] Здесь предложение составлено в крайне сложной форме, что не позволило сохранить порядок изложения аргументов в переводе.

[117] В этом аяте используется не слово «джихад» (*ал-джихаду*), а слово *ал-каталу* (сражение).

Это как наши братья, которые сегодня стоят рядами на суде[118].

Из чего же состоит эта самая вещь (цемент), которая нужна для борьбы единым и прочным строем, как это сказано в этом аяте? Об этом самом цементе мы можем узнать из истории Моисея и Иисуса (мир им), которая изложена в 5-м и 6-м аятах [суры «ас-Сафф»].

5, 6. «Вспомните, как сказал Муса своему народу: "О мой народ, зачем вы мучаете меня, зная, что я посланник Аллаха к вам?" И когда они отвернулись, Аллах отклонил их сердца. Аллах не ведет прямо нечестивый и неверный народ. Вспомните, Иса б. Марьям сказал: "Эй, сыны Израиля, поистине, я – Посланник Аллаха к Вам. Я (ниспослан), чтобы подтвердить истинность посланной до меня Торы и истинность посланного после меня Пророка Ахмада". И когда Иса привел им ясные знамения, они сказали: "Это явное колдовство"».

Истина должна пройти период страданий и гнета. В это время человек, терпеливо перенося все, доказывает лживость клеветы и необходимость вывести наружу открытую правду. И пусть эта правда будет видна глазами простого народа. И когда появляется столкновение от увеличения притеснений, человек оказывается в третьем состоянии[119], то есть в состоянии **борьбы с нападением** (*хужумли кураш*).

«Дозволено (сражение) тому, на кого нападают, так как они подвергаются гнету. Поистине, Аллах может сделать их победителями» («ал-Хадж», 39) [22:39].

Вот это и есть ясное тому доказательство[120]. Так как в таком состоянии враг не сможет скрыть своей подлости. Он будет вершить такие дела, что даже самый милосердный и прощающий че-

---

[118] Имеется в виду судебное разбирательство против 23 членов Акрамии, проходившее в Андижане перед самым началом вооруженного выступления. Между прочим обвиняемым не инкриминировали статей, относящихся к религиозному экстремизму и терроризму. В частности, статья 159 УК – «религиозный экстремизм и терроризм» – в предъявленном обвинении не фигурировала (я имел возможность ознакомиться с этим заключением, которое осталось не оглашенным). Кстати, члены суда и даже обвинители с целью разрядить напряженную обстановку вокруг этого дела ясно дали понять и защите, и членам семей подсудимых, что приговор фактически носит формальный характер, а наказание будет ограничено штрафами и условными сроками. И еще. Это обвинительное заключение должно было быть оглашено именно 13 мая. Но в том виде, в котором оно должно было быть оглашено, оно, конечно, не вызвало бы той эмоциональной реакции, которой и добивались лидеры Акрамии. Напротив, для «подогревания страстей» ими были организованы примерно с начала мая пикеты возле здания суда Андижана.

[119] Возможно, здесь опечатка в оригинале и должно быть «четвертое состояние».

[120] То есть автор считает, что этот аят дает право на прямое вооруженное выступление («борьбу с нападением»). Между прочим большинство муфассиров комментируют этот аят только в его историческом аспекте, т.е. как разрешение мусульманам вести войну против многобожников Мекки, после того как Пророк вынужден был бежать оттуда (*ал-хиджра*). См., например, комментарий этих же аятов: *Абу Лайс Наср ад-дин б. Мухаммад б. Ибрахим ас-Самарканди*. Тафсир ас-Самарканди (Бахр ал-'улум) (опубликовано: http.//www.al-mishkat).

ловек придет к выводу, что надо его [врага][121] бить, так как нет ничего, что бы его оправдывало, он виновен и он достоин наказания. Вот в таком состоянии естественным образом появляется состояние борьбы с нападением.

7. «Кто же более нечестив, чем тот притеснитель, кто лжет против Аллаха, когда его призывают к Исламу? Аллах не ведет прямой дорогой таких нечестивцев».

Этот аят свидетельствует о том, что у врага не осталось возможности следовать прямым путем, а их сражение состоит только из обмана. Но в таком состоянии он не сможет применить силу. Так как он не сможет найти силы, чтобы применить силу против тех, кто на стороне правды. Тем, кто на стороне правды, дано разрешение только на идейное сражение (*фикрий кураш*). Это похоже на ситуацию, когда в споре двух людей один из них не понимает хороших уговоров и тогда второй его бранит. Брань хорошего человека, клевета плохого и их столкновение бывает в таком виде, как это [сказано] в следующем аяте.

8. «Они хотят затушить свет Аллаха своими устами. Но Аллах полностью рассеивает свой свет, даже если этого не хотят неверные».

Значит состояние, когда необходимо распространение правды по всем направлениям и когда борьба мусульман набирает темпы, призывает иметь в виду следующие вещи: не принимать во внимание то, что враг ослабел; более того иметь в виду увеличение друзей в результате этого ослабления. Увеличение количества друзей, превращение врагов в друзей или сочувствующих, объединение тех, кто имел противоречия, или становление их на единый верный путь, присоединение простого народа, появление на международной арене доброжелателей и другие похожие явления, позволяющие победить, не переходя от брани к боевым действиям, – все это отражено в следующем аяте.

9. «Он (Аллах) – тот, кто послал своего Посланника с руководством и религией истины, чтобы сделать ее победительницей над всеми религиями, хотя многобожники этого не хотели».

Однако человека не оставляет такая мысль: «А что если в результате брани у врага появится чувство страха, но это не приведет к тому, чтобы он сдался»? Эти мысли вроде той пословицы: «Тот, кто обжегся на молоке, пьет кефир, дуя на него». Для того чтобы предотвратить такое беспокойство, когда брань переходит в драку, следует приготовить орудия для такой драки. **По-моему, если даже столкновения приблизятся к точке сражения, враг не осмелится на что-то [более решительное] из страха. Мы победим и без боя.** Этот вывод связан с событием, когда Пророк – да благословит и приветствует его Аллах – совершил хиджру в Ме-

---

[121] Здесь подразумевается правительство Узбекистана.

дину, и тогда ему было дано разрешение на боевые действия. Но это не является доказательством того, что в предписанных нам в последующем боевых действиях (*жанг*) не проявится сначала первое состояние[122]. Напротив, Аллах приводит аргументы того, что победа бывает без сражения. Для того чтобы понять этот закон, нужно обратиться к 44-му аяту суры [«ал]-Калам». «**Оставьте меня с тем, кто считает эти слова Корана[123] ложью! Скоро мы их постепенно...[124], так что они не узнают и не почувствуют**» [68:44]. Но если все-таки будет война?

10. «Эй, верующие, не показать ли вам торговлю, спасающую от мучительного наказания?» 11. «Вы уверуете в Аллаха и его Посланника, будете вести джихад на пути Аллаха своим имуществом и своими душами. Это самое лучшее для вас, если вы знаете». 12. «Тогда Он простит вам ваши грехи и введет вас в рай, где внизу текут реки и в вечные пречистые жилища. Это – великое счастье». 13. «И другое, что вы любите: от Аллаха помощь и близкая победа. Обрадуйте верующих».

Сегодня наиболее обидное страдание оттого, что наши друзья, имевшие такие прекрасные мечты, искренние намерения и дела, страдают в тюрьмах. Враг снова сажает в тюрьмы наших ребят, дает им длительные сроки в тюрьмах. Если происходят такие вещи, нам предписано (*вожиб*) активизировать торговлю и постараться освобождать наших друзей[125].

В такой ситуации будет большой ошибкой не участвовать в торговом бизнесе. До этого момента, дорогие друзья, мы призывали приостановить борьбу и потерпеть немного. Теперь же, когда [им] доказана и показана открытая правда, и они отвергли ее и перешли к притеснениям, то значит наказание Аллаха для них (многобожников) стало предписанным (*вожиб*). И это наказание может быть исполнено руками мусульман. И значит, в этой ситуации каждому мусульманину предписана борьба. Для того чтобы преодолеть сомнения в предписанности такой борьбы, следует прочитать следующие аяты (Корана):

«(Эй, верующие), разве вы не будете сражаться с теми, кто нарушил свои клятвы и кто поклялся изгнать из (Мекки) Пророка, первым начав с вами (свое сражение)? Разве вы боитесь их? Если вы (истинно) верующие, следует больше бояться Аллаха. Сражайтесь с ними, (тогда) Аллах будет мучить их вашими руками, опозорит их, сделает вас победителями над ними,

---

[122] То есть состояние брани, которое, по мысли автора, появляется до боевых действий.

[123] В Коране – «ал-хадис» (рассказ, происшествие). Некоторые муфассиры полагают, что имеется в виду Коран.

[124] В оригинале пропущено слово «изведём».

[125] Фраза содержит намек на то, чтобы за взятки освобождать своих соратников.

успокоит сердца верующих и удовлетворит их. Аллах принимает покаяния у кого захочет. Аллах Знающий и Мудрый» («ат-Тауба», 13–15) [9:13–15].

«Пусть воюют на пути Аллаха те, кто покупает за нынешнюю жизнь будущую. Тот, кто будет сражаться на пути Аллаха и погибнет или победит, тому великая награда. (Эй, верующие), и почему вы не сражаетесь на пути Аллаха за слабых мужчин, женщин и детей, которые говорят: "Создатель наш, избавь нас от города, жители которого притеснители, и дай нам от Тебя покровителя, дай нам помощника от Тебя". Те, кто верует, – тот сражается на пути Аллаха. Неверующие же сражаются на пути Сатаны (*шайтон*). Значит сражайтесь с друзьями Сатаны. Поистине козни Сатаны слабы» («ан-Ниса'», 74–76) [4: 74–76].

Если события дойдут до такого состояния, то победа будет за нами, если пожелает Аллах. Ведь сколько маленьких групп побеждало большие группы, с помощью Аллаха.

14. «Эй, верующие, вы (словно апостолы) будьте помощниками Аллаха! Как сказал 'Иса сын Марьям апостолам: "Кто будет помощником в моем призыве Аллаху (к Его вере)?" Апостолы сказали: "Мы помощники Аллаха"»[126].

Эта Инструкция (*Кўлланма*) есть обращение Ответственного (*Умум масъул*)[127] ко всем братьям, кто любит Аллаха, Его Посланника и любит того, кто ведет по этому пути. Это как сказал 'Иса апостолам:

«И уверовала одна часть сынов Израиля и не уверовала другая часть»[128].

И если даже часть сынов Израиля не уверовала, то пусть Господь наш сделает так, чтобы мы все уверовали[129].

«**И сделали мы тех, кто уверовал, сильнее их врагов, и стали уверовавшие победителями»**[130].

Конечно, каждый из наших братьев[131] по мере своих сил и знаний, не имея в виду свою выгоду, подчинялись нашим целям. Пусть простит нас Аллах в тех делах, на которые нам не хватало сил и знаний. Ибо Аллах Прощающий и Милосердный. А человек – создание, которое может ошибаться.

Те, кто жил соответственно этим аятам [Корана], точнее те, кто правильно следовал этим реалиям, им судьбой уготована победа.

---

[126] Окончание перевода аята приведено автором ниже и выделено жирным шрифтом.

[127] То есть главы организации Акрамия.

[128] Здесь продолжение аята 14 комментируемой суры «ас-Сафф».

[129] Текст двух последних абзацев был показан нами примерно двум десяткам богословов с просьбой оценить его. Большинство опрошенных усматривают в этом фрагменте прямые притязания Акрама Юлдашева на статус 'Иса (Иисуса).

[130] Это окончание аята и суры.

[131] То есть членов организации Акрамия.

Это, если угодно Аллаху, наша победа. Нет пути назад. Аллах – наш Хозяин и наш Покровитель. Тот, у кого в друзьях Аллах, у того победа. Мои внутренние ощущения говорят вам, дорогие мои братья: **«Да будет благословенна наша победа, дорогие братья»**[132]. Пусть эта Инструкция будет роздана тем братьям, кого не подозревают в двурушничестве (*мунафик*).

Мир вам и милость Аллаха.
(март, 2005)

[132] Выделено в оригинале.

М.Б. Олкотт

НЕСКОЛЬКО СЛОВ К СТАТЬЕ Б. БАБАДЖАНОВА

Предложенный исламоведом из Узбекистана Бахтияром Бабаджановым научно комментированный перевод оригинала сочинений основателя нелегальной секты Акрамия предоставляет исследователям возможность оценить не только деятельность этой секты, но более спокойно и объективно проанализировать трагические события, имевшие место в Андижане 13 мая 2005 г. Публикация таких материалов – явление довольно редкое, хотя они крайне важны для экспертов, занимающихся вопросами современной религиозной ситуации в Центральной Азии. Мой опыт работы и контактов с Б. Бабаджановым показал мне, что подобную работу он выполняет честно и профессионально. Эти обстоятельства тоже повышают значение его статьи.

Нельзя не согласиться с утверждением Б. Бабаджанова о том, что вокруг трагических событий в Андижане мы видим больше эмоциональных оценок, чем серьезного и профессионального анализа. Мне тоже кажется, что эмоции, политические интриги и другие похожие вещи создают не самые лучшие условия для адекватного суждения о событиях в Андижане, точнее о той ситуации, в которой активизировались группы подобные Акрамии. Именно поэтому я откликнулась на просьбу Б. Бабаджанова написать краткое послесловие к его публикации.

Я не собираюсь вторгаться в те области, где автор слывет хорошим экспертом, например в оценку ритуально-догматических аспектов раскола среди мусульман Узбекистана. Мне гораздо важнее предложить более общий взгляд на проблемы, которые поднимаются в этой статье, в частности их оценку с точки зрения внутренней ситуации в Узбекистане. Я хотела бы избежать критики некоторых утверждений Б. Бабаджанова, однако есть обстоятельства в его оценках, которые мне не кажутся полными, и поэтому на них я остановлюсь специально[1].

Но прежде хочу вновь акцентировать внимание на тех позициях, которые, на мой взгляд, важны в работе Б. Бабаджанова. В первую очередь, важным мне представляется его вывод о том, что формирование Маърифатчилар, Акрамия и им подобных групп и организаций было не только результатом столкновений

[1] Здесь я намерено опускаю международный контекст, в частности последовавшее за событиями в Андижане ухудшение американо-узбекских отношений, так как специально обращалась к этим вопросам в других своих интервью и публикациях (см. соответствующие сайты фонда Carnegie).

с государством. Противоречия и столкновения находятся в более обширной плоскости, и отношение к такого рода группам в среде местных «ханафитов-консерваторов» (по условному определению Б. Бабаджанова) несет в себе все признаки внутрирелигиозного конфликта. Интересно, что религиозная и прочая мотивация Маърифатчилар и Акрамии, образ их действий резко осуждаются большинством верующих региона, без всякого давления со стороны местных режимов. Эта позиция традиционна для многих богословов Центральной Азии и выработана за многие века существования местной мусульманской общины в условиях взаимоотношений с неисламскими политическими и культурными субстратами[2].

Особенно уникальным следует признать приспособление верующих региона к советскому режиму и сохранение ими в этих условиях своей религиозной и в целом культурной идентификации. И именно поэтому большинство местных ханафитских богословов («консерваторов») сочло вполне приемлемыми для себя нынешние условия существования в светском секуляризированном государстве. По их мнению, в имеющихся условиях ставить вопрос о религиозно-политической реформации (особенно в форме джихада) означало бы фактически гражданскую войну. К тому же, как показывают события последних лет, энтузиазм у местных мусульман относительно создания исламского государства пока еще невелик. По крайней мере идеи и призывы к «восстановлению исламского государства» не встречают широкой поддержки среди большинства верующих ни в Узбекистане, ни в регионе в целом[3].

Однако я уверена, это не означает, что исламизация (точнее, постсоветская реисламизация) в Узбекистане, как и во всем регионе, прекратилась. Нет, конечно. Она продолжается. Более того, в Узбекистане фактически наблюдается скрытая «борьба идеологий». С одной стороны, местные режимы рассматривают «демократическую ориентацию», национальную идентичность и, соответственно, собственную национальную/националистическую идеологию как более удобные и не воинственные альтернативы усиливающейся исламской идентичности, особенно когда речь идет об идеологии политического ислама. С другой стороны, **сакральность и духовность религии ставит ее в преимущественное**

---

[2] См. об этом подробнее: *Бабаджанов Б.М., Муминов А.К., Олкотт М.Б.* Мухаммаджан Хиндустани (1892–1989) и религиозная среда его эпохи (предварительные размышления о формировании «Советского ислама» в Средней Азии) // Восток. 2004. № 5. С. 19–33.

[3] Здесь и ниже я основываюсь на своих многочисленных интервью с богословами региона, проведенных в последние 14–15 лет.

положение перед националистической и демократической риторикой официальных властей[4]. К тому же экономические и социальные проблемы вносят свои коррективы в восприятие мусульман и в их понятия об идеальном режиме и форме правления. В странах региона (в первую очередь, в Кыргызстане, Таджикистане, Узбекистане) обостряются экономические и прочие проблемы – неэффективная экономика, низкие зарплаты, слабость внутреннего трудового рынка, угрожающие масштабы безработицы и, как следствие, трудовая миграция, коррупция, отсутствие условий для политических дискуссий и т.п. Проблемы усиливаются фактически неконтролируемым приростом населения, истощением водных ресурсов и т.п.

Предложенные местными режимами политические, экономические и законодательные модели (преимущественно западного образца) реального улучшения в положение основной части населения не принесли и не могли принести. Обеспечить процветание крайне сложно, не располагая капиталами, и при отсутствии сколько-нибудь серьезных иностранных инвестиций в национальную экономику[5]. К тому же политическая суверенность не могла привести к настоящей экономической самостоятельности, и зависимость от сильных держав сохраняется. На этом фоне «исламская политическая альтернатива» может стать более популярной, особенно среди бизнесменов, фермеров или средних торговцев. И значит, в этом соревновании идеологических ориентиров исламисты сохраняют серьезные шансы завоевать более привлекательные позиции среди мусульманского большинства, особенно в Узбекистане. Неэффективность работы государственной пропагандистской машины тоже постепенно превращает ислам фактически в «параллельную идеологию» со всеми вытекающими отсюда последствиями.

С другой стороны, носители «исламской политической идеи» (в том числе и знаменитая Хизб ут-тахрир) пока предлагают лишь абстрактные политические или экономические модели, апеллирующие к средневековым образцам примитивного эгалитаризма с характерными клише о «справедливом правлении», «подлинном равноправии», «честном распределении» общественного продукта и т.п. Может быть, поэтому часть простых верующих оценива-

---

[4] Правда, официальная пропаганда в Узбекистане старается использовать «исламские ценности», в частности суфизм, который даже объявлен «золотым наследием». Однако создается впечатление, что инициаторы такой идеи мало что понимают в этом самом «наследии».

[5] В несколько лучшем состоянии находится Казахстан в связи с более благоприятной демографической ситуацией и благодаря продаже нефтяных запасов (см.: *Олкотт М.Б.* Казахстан: не пройденный путь. Алматы, 2003).

ют религиозно-политические идеи исламистов преимущественно не как альтернативную идеологию, а вполне прагматично, с надеждой, что «исламское правление» способно решить имеющиеся социальные и экономические проблемы и особенно повальную коррупцию[6].

В настоящее время разногласия и расколы среди мусульман, о которых пишет Б. Бабаджанов, не способствуют формированию у них единой идеологической ориентации. Религиозно-реформаторское движение времен суверенности на местной почве, в силу ряда причин, тоже не едино, но почти сразу же обрело политические формы, что определило их нелегальный статус. Последнее обстоятельство, в свою очередь, не способствует их конструктивности, напротив, усиливая процесс радикализации подобных групп. Не случайно Б. Бабаджанов, говоря о группе Маърифатчилар, предположил возможную радикализацию позиции их лидера Б. Мамаджонова[7], который уже, очевидно, ощущает, что его идеи едва ли будут восприняты в обществе. Неумеренные амбиции (как это видно из информации Б. Бабаджанова) и «пророческая» оценка своей миссии на фоне неприятия общества вполне могут оказаться теми самыми условиями, которые радикализируют его деятельность.

Б. Бабаджанов пишет, что едва ли не самой главной причиной исламизации провинциальных интеллектуалов стала своеобразная «духовная пустота», возникшая на фоне кризиса коммунистической идеологии. Это может быть действительно так, но, вероятно, нельзя сбрасывать со счетов и то обстоятельство, что ислам для молодых интеллектуалов становится не только духовным ориентиром либо «квазиидеологией». Они, мне кажется, рассматривают ислам и исламские лозунги как возможное средство политической карьеры. К тому же напоминаю, что провинциальные интеллектуалы стали хорошей средой для пропагандистов от Хизб ут-тахрир. Характерно также, что первый лидер (*амир*)

---

[6] Такой вывод позволяют сделать результаты наших опросов и интервью. Между прочим экономические трудности коммерциализируют даже движение джихада в Узбекистане. Так, во время бесед с бывшими боевиками Исламского движения Узбекистана (март 2005 г.) я отметила, что самый максимальный наплыв в ряды моджахедов произошел не по идеологическим или религиозным мотивам. Большинству молодых людей, кто прибывал в ряды ИДУ в 1997–2001 гг., пообещали приличный по местным меркам заработок – от 500 до 1000 долл. США. Правда, руководство ИДУ не выполнило своих обещаний, что побудило многих моджахедов вернуться в Узбекистан или Кыргызстан.

[7] Я вспоминаю интервью с его сыном Бахромом Мамаджоновым (март 2005 г.) – бывшим полевым командиром одного из отрядов ИДУ, фактическим главой маргиланского клана этого движения. Я отметила его отличную боевую выучку, фанатичную преданность идеям отца.

этой партии в регионе Абдурашид Касымов учился в том же институте, что и Акрам Юлдашев. А основатель Маърифатчилар Б. Мамаджонов тоже имеет высшее советское образование. Повторяю, я согласна с Б. Бабаджановым, что они и их поколение переживали духовное и религиозное пробуждение в период реформ Горбачева. К этому следовало бы добавить, что вместе с религиозностью у молодых людей этого поколения проснулись их лидерские качества и естественные оппозиционные амбиции. Однако в создавшихся в Узбекистане условиях едва ли можно было ожидать хотя бы частичного удовлетворения их притязаний, чему, как справедливо отметил Б. Бабаджанов, способствовал конфликт не только с консервативной частью верующих, но и с государством. Именно последнее обстоятельство породило неприкрытую ненависть исламистов к существующим политическим элитам, которые обвиняются в монополизации власти[8].

В этом смысле я бы еще поспорила с несколько ограниченным, на мой взгляд, толкованием причин трансформации таких религиозных групп, как Акрамия. Б. Бабаджанов говорит, что «исключённое положение» подобных групп или их «конфликт со всеми» естественным образом радикализировали их деятельность. В таком объяснении есть свои резоны. Тем не менее я не склонна думать, что только внутрирелигиозный конфликт (или внутриконфессиональная нетерпимость) мог стать главной и тем более единственной причиной радикализации Акрамии и им подобных. Таких причин на самом деле больше, и, в первую очередь, гораздо уместней выделять конфликт с государственными органами и неумение последних «работать» с такого рода организациями. К этому же можно добавить отсутствие научно-обоснованной и долговременной стратегии в религиозной политике страны, совершенно непрофессиональное и, я бы даже сказала, опасное заигрывание с «исламскими ценностями» в официальной идеологии (без долгосрочной оценки и экспертизы возможных последствий).

Я совершенно ясно представляю, что обращение к исламским ценностям как к части общего культурного наследия в известной степени оправданно и отражает состояние основной части общества в Узбекистане. И в этом случае крайне сложно балансировать между религиозными устремлениями значительной части электората и избранным светским направлением развития. Одна-

[8] Впрочем доступа к легитимной борьбе за власть были лишены и светские оппозиционеры, что тоже не прибавило стабильности сложившейся ситуации и породило опасные попытки слияния двух видов оппозиции в изгнании – светской (в лице Мухаммада Солиха) и религиозно-террористической (в лице лидера ИДУ Тахира Юлдашева).

ко мои наблюдения и интервью с некоторыми государственными чиновниками[9] показывают скорее крен в сторону исламизации официальных идеологических ориентиров, государственной пропаганды, учебных процессов и даже риторики государственных чиновников[10].

Допускаю, что все эти процессы естественны для нынешнего состояния общества и политических структур Узбекистана. Но уже сейчас заметно, что они размывают секулярные слои общества, ослабляют их позиции, в том числе и в политических структурах. Не менее наглядным в этом смысле выглядит анализ официально издаваемой в Узбекистане религиозной литературы[11]. Здесь мы выделили массу разных аспектов, однако пока я считаю необходимым отметить следующее. Почти во всех этих изданиях мы видим крайне нетерпимое отношение ко всему «чужому», «иноверцам», обязательное предупреждение читателей следовать скорее средневековым нормам поведения, регламентированным совсем в других условиях жизни общины. Подобные предписания, как отметил Б. Бабаджанов, приводят не только к религиозной, но и к культурной и цивилизационной самоизоляции. Впрочем такая же религиозная и культурная самоизоляция – характерный признак исламской богословской литературы вообще, в том числе и в среде современных богословов региона из консервативных кругов. В основе этой самоизоляции – резкая критика «иноверцев», которая, помимо жесткой нетерпимости, иногда обретает довольно абсурдные формы. Например, в известном комментарии Корана Шайха Мухаммада Садика Мухаммада Юсуфа по поводу запрета употреблять свинину имеются подобные утверждения. По мнению этого автора, единственное животное, которое не ревнует своей пары – это свинья и именно поэтому народы, употребляющие свинину, не ревнуют своих жен «и, забыв о совести, превратились в продавцов своих жён»[12].

Повторяю, что конфессиональная самоизоляция, я бы даже сказала самоотчуждение, – это специфика религиозной литературы вообще, в том числе и исламской, особенно реформатор-

---

[9] Например, беседа с советником Президента Узбекистана по религиозным вопросам господином З.М. Хуснутдиновым (март 2005 г.), а также знакомство с презентационными материалами Ташкентского исламского университета, учебниками и учебными программами некоторых других вузов.

[10] Я вновь могу сослаться на свое интервью с господином советником З.М. Хуснутдиновым, который, кстати, уверял, что его позиция исходит из предписаний президента И.А. Каримова.

[11] Эту работу мы выполняем совместно с Б. Бабаджановым.

[12] *Шайх Мухаммад Содик Мухаммад Юсуф.* Тафсир-и Хилол. 1-жуз. Тошкент, 2005. С. 152 (комментарий 173 аята второй суры «ал-Бакара»).

ской, которая появилась как реакция на последствия колониальной политики Запада. Однако я обращаю внимание и на то, что настойчивое повторение подобных идей в официально изданной в современном Узбекистане религиозной литературе закрепляет в умах верующих образ «неверного», который автоматически считается «чужим» или даже потенциальным «врагом». Мне даже кажется, что по характеристикам, которые постоянно повторяются в упомянутой литературе, в разряд «неверных», а значит и «чужих» вполне можно вывести всех секулярно настроенных мусульман и даже нынешние политические элиты Узбекистана[13] и любой другой соседней страны. Нетрудно предположить, какие последствия могут иметь такие религиозные и идеологические ориентиры.

Конечно, обращение к исламскому наследию можно оценивать как своеобразный ответ на претензии исламистов о том, что в стране не существует свободы религиозного исповедания и что секулярное государство отделяет себя от массы верующих граждан. Однако сейчас в Узбекистане и в соседних странах такого рода ответ выглядит скорее как реверанс в сторону исламистов. В сложившейся ситуации противоборства подобный реверанс опасен в первую очередь его инициаторам, в данном случае идеологическим органам нынешних официальных властей.

Возвращаясь к публикации Б. Бабаджанова, еще более осторожной я была бы в оценках потенциальной возможности Акрамии стать идеологическим ориентиром для среднего класса производителей и торговцев Узбекистана и тем более всей Центральной Азии. Ни одно произведение А. Юлдашева (а их всего два, и оба они приложены к работе Б. Бабаджанова) не дает пока оснований говорить о сложении какой-то идеологии, даже в ее «квазиформе».

По крайней мере, в случае с Акрамией гораздо более уместно, я полагаю, говорить об особой форме религиозно-интеллектуального протеста на начавшуюся экономическую и социальную дифференциацию, коррупцию и экономические и прочие проблемы в постперестроечных обществах бывшего СССР[14]. Реакция новоиспеченных «идеологов» оказалась вполне ожидаемой и выразилась, как было отмечено, в разных формах примитивно-

---

[13] *Обидов Р.* Пайгамбарлар тарихи – исломият тарихи. Тошкент, 2002 (см. особенно пассажи о пророке Моисее и Фараоне).

[14] Интересной мне кажется идея Б. Бабаджанова о «микрообщинной интеграции» внутри узбекского общества с целью преодоления социальных и прочих проблем. Однако этот феномен (на примерах не только *махалля*/локальной общины или кланов) следовало бы изучить отдельно, особенно в тех случаях, когда подобные социальные организмы становятся основами религиозных общин.

го эгалитаризма. Поэтому любые экономические или политические неудачи правительств остаются в центре внимания критики исламистов всех видов и находят своих сочувствующих даже в среде тех, кто не является приверженцем нелегальных экстремистских и радикальных групп. В то же самое время жесткая цензура средств массовой информации, отсутствие самокритики или критики светской прессы порождают в стране условия, когда «исламская критика» (в листовках, в прокламациях или нелегально распространяемых фильмах) среди многих верующих воспринимается положительно[15], что так или иначе увеличивает популярность исламистских групп. Значит, жесткая политика государства в отношении критических оценок своей деятельности со стороны светских средств массовой информации объективно создает ту самую ситуацию, когда многие верующие положительно воспринимают критику со стороны исламистов, несмотря на крайне примитивные формы этой самой критики.

В этом же контексте я бы предложила рассматривать и восприятие в узбекском обществе недавних действий Акрамии в Андижане. Конечно, можно согласиться с Б. Бабаджановым, что основная часть религиозных деятелей осудили эту попытку вооруженного переворота, назвав его «религиозно нелегитимным мятежом» (*фитна*), и что сами акрамисты переоценили как свои возможности, так и степень конфликтности в обществе. Однако ошибкой было бы думать, что андижанская трагедия должна оцениваться только в религиозном контексте. Ее контекст гораздо обширнее и, очевидно, не менее уместно было бы говорить и о других аспектах этой трагедии.

Тем более есть все основания думать, что для самого узбекского общества эта трагедия не останется без последствий. Заметим, что объективных исследований и опросов в отношении оценок андижанской трагедии внутри общества еще не проводилось[16]. Судя по моим независимым источникам информации, жестокая расправа над мятежниками в Андижане особого энтузиазма и прилива патриотизма у народа Узбекистана не вызвала. Напротив, у многих (особенно среди интеллигенции) эти события усили-

---

[15] Это же можно сказать и при оценке реакции общества на деятельность других религиозно-политических групп. Например, во время интервью один из наших собеседников говорил нам, что он не принимает идеи, которые излагаются в листовках Хизб ут-тахрир, хотя признался, что это единственный доступный ему источник, где можно найти критическое мнение по актуальным темам, о которых молчат официальные средства массовой информации.

[16] Статьи, теле- и радиоинтервью в официальных средствах массовой информации Узбекистана в расчет принимать не приходится в силу их очевидной пропагандистской направленности.

ли чувство опасности, исходящего от государственных органов правопорядка. Такое восприятие не сулит ничего хорошего правительству Узбекистана и должно, видимо, побудить его к более объективному анализу глубинных причин появления конфликтов и на этой основе пересмотреть свою внутреннюю политику.

Нет спора, что любое террористическое действие должно решительно пресекаться. Однако не мешало бы критически оценить те условия, которые порождают радикальную реакцию внутри общества на имеющиеся проблемы, подыскать те пути, какими можно было бы если не преодолеть, то хотя бы смягчить возможные конфликты. А начинать, как мне кажется, следует с переоценки роли и места средств массовой информации в жизни простых людей и государства. В обществах с накопившимися проблемами опасно избегать открытого обсуждения собственных проблем, предоставляя информационное поле тем же экстремистам и радикалам.

Я бы хотела на этом завершить свое послесловие. Полагаю, что публикация Б. Бабаджанова станет толчком не только для объективного и всестороннего анализа собственно андижанской трагедии, но и для экспертных оценок перспектив развития религиозной ситуации в Узбекистане и соседних странах.

А. Ильхамов

АКРАМИЯ: ЭКСТРЕМИСТСКОЕ ДВИЖЕНИЕ ИЛИ ПРЕДТЕЧА ИСЛАМСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ДЕМОКРАТИИ?

Андижанские события в мае 2005 г.[1] вызвали интерес к местной неформальной общине, известной под названием Акрамия. Члены этой группы стали одними из главных героев этих событий: дело их 23 лидеров рассматривалось на судебном процессе по обвинению в заговоре против конституционного строя Узбекистана, они же были одними из организаторов массовой демонстрации на городской площади Бабура в Андижане. Сами члены общины отрицают свою принадлежность к какой-либо подпольной организации, но признают Акрама Юлдашева, по имени которого группа получила свое название, в качестве своего духовного лидера. Что Акрамия из себя представляет? Мы рассмотрим это явление с трех позиций – идеологической, социально-исторической и институциональной.

Идентичность

Начнем с личности вдохновителя общины – Акрама Юлдашева. О нем известно, что он родился в 1960 г., успешно учился в школе, особенно по естественным наукам и математике. В 19 лет

[1] 13 мая жители Андижана вышли на мирную демонстрацию на главную площадь города, но в тот же вечер демонстрация, по свидетельствам очевидцев, была расстреляна правительственными войсками. Этому предшествовал суд над 23 местными бизнесменами, которых власти обвиняли в принадлежности к тайной экстремистской организации Акрамия. В городе эта группа бизнесменов была известна своей благотворительностью и пользовалась популярностью среди населения, часть которого выходила на пикет перед судом. После завершения суда и перед вынесением обвинительного приговора власти начали аресты среди лиц, пикетирующих суд. Аресты спровоцировали нападения группой неустановленных лиц на военную казарму, тюрьму, местное отделение службы безопасности, а также захват здания областного правительства-хокимията и группы заложников из числа представителей правоохранительных органов. Многие жители, принявшие участие в демонстрации, не знали о ночных нападениях на правительственные объекты и вышли для выражения протеста против ухудшающихся условий жизни и социальной несправедливости, а некоторые просто из любопытства. По данным правительства Узбекистана, в результате событий 13 и 14 мая погибло 187 граждан, включая заложников и представителей сил безопасности. По многочисленным независимым источникам, погибло более 700 человек, в основном мирных граждан, среди них женщины и дети. Часть митингующих смогли бежать на территорию Кыргызстана и в дальнейшем получили официальный статус беженцев.

он впервые столкнулся с явной несправедливостью: успешно сдав вступительные экзамены в ташкентский вуз, он тем не менее не был принят, его место было отдано сынку влиятельного чиновника. После последующих неоднократных попыток он поступил в андижанский вуз, но и там царило взяточничество. После завершения учёбы Акрам Юлдашев стал работать учителем математики. Столкновения с несправедливой реальностью вызвали его интерес к идеологии, которая напрямую обвиняла правящий режим в коррупции. В 1986 г. он познакомился с Абдурашидом Касымовым, который впоследствии стал одним из лидеров движения Хизб ут-Тахрир, регионального крыла международной организации под таким же названием. Настроенная крайне враждебно к Западу и западным ценностям, эта организация, однако, имеет свой офис в Лондоне. Идеалом движения является восстановление ненасильственными методами Исламского халифата, построенного на принципах Корана и шариата, а также отрицание национальных государств, которые якобы разъединяют единую мусульманскую общину. Акрам Юлдашев вступил в эту организацию в 1986 г., но дружба с Касымовым продлилась всего два года, после чего Акрам, разочаровавшись в доктрине и методах деятельности Хизб ут-Тахрир, отошел от нее и занялся собственным поиском верного пути к построению идеального мусульманского общества. В 1990–1992 гг. он написал 44-страничный[2] трактат «Иймонга Йўл» (Путь к вере), в котором изложил свои философско-теологические взгляды.

Постепенно вокруг Акрама Юлдашева стала складываться группа последователей[3]. Решающим моментом в становлении общины было знакомство Юлдашева с местным бизнесменом Бахромом Шакировым, на которого идеи Акрамии произвели глубокое впечатление. По словам Хусана, сына Шакирова, его отец был до знакомства с Юлдашевым известен своим грубым обращением с подчиненными, увлекался азартными играми, т.е. вел далеко не праведный образ жизни. Философия Акрама Юлдашева преобразила его, он стал говорить о намерении использовать материальное состояние для достижения «богатства своей души». Под влиянием этих идей Шакиров-отец в 1993 г. пожертвовал большой участок земли в андижанском пригороде Боги-Шамол для основания бизнес-общины, где последователи учения Юлдашева смогли бы начать предпринимательскую деятельность в со-

---

[2] В формате MSWord – всего 16 страниц.

[3] В народе эта община получила название «Иймончилар», по имени трактата Акрама Юлдашева (*Зайнабитдинов С.* В Андижане новые аресты нетрадиционных верующих из «Акрамия» // ИА Фергана.Ру, 15.06.2004.).

ответствии с принципами, изложенными в трактате «Путь к вере». На этом участке было основано 10 предприятий, включая хлебопекарню, парикмахерскую, кафетерий, обувную фабрику. Новая бизнес-община занялась также строительным делом. Все ее члены обязались отдавать пятую часть своей прибыли для благотворительных целей. Раз в неделю Юлдашев проводил с ними занятия по исламскому просветительству[4].

В конце концов активность Акрама Юлдашева была замечена правоохранительными органами. В апреле 1998 г. решением Андижанского городского суда он был приговорен к лишению свободы на 2 года и 6 месяцев с обвинением в хранении наркотиков, скорее всего подброшенных ему органами милиции. В конце декабря того же года он был освобожден по амнистии. Однако на следующий день после террористических взрывов в феврале 1999 г. в Ташкенте, Юлдашев был вновь арестован и приговорен к лишению свободы на 17 лет. В обвинении было сказано, что в начале 1997 г. он организовал религиозно-экстремистскую организацию Акрамия, написал и распространял книгу «Путь к вере», якобы содержащую религиозно-экстремистские идеи и призывающую к изменению государственного строя Республики Узбекистан путем захвата власти[5].

23 июня 2004 г. власти подвергли аресту 23 бизнесмена из числа последователей Акрама Юлдашева. Сами обвиняемые отрицали свою принадлежность к организации под названием Акрамия, утверждая, что такой организации не существует[6]. Тем не менее бизнесмены обвинялись за организацию преступного сообщества и организацию массовых беспорядков. Сначала им инкриминировалась еще одна статья – посягательство на конституционный строй Узбекистана, но накануне суда прокуратура Андижанской области попросила судью исключить ее из уголовного дела, поскольку во время следствия эта статья не была доказана[7].

Судебный процесс по делу бизнесменов начался 11 февраля 2005 г. и закончился известными событиями 13–14 мая. Из участ-

---

[4] *Aizenman N.C.* The Eye of the Uzbek Storm. Officials Blame Humble Spiritual Leader for Revolt Despite Doubts of Many // Washington Post Foreign Service. 2005. 29 may. P. A16.

[5] *Зайнабитдинов С.* Узбекистан: Дело религиозной организации «Акрамия» // ИА Фергана.РУ, 18.05.2004.

[6] Шакиров признает только, что члены общины называли себя «биродар», т.е. брат (Rotar I. Uzbekistan: Islamic charitable work «criminal» and «extremist»? // F18 News, 2005. 14 febr.). Это название (брат), конечно, может вызвать ассоциацию с Братьями-мусульманами в Египте, но сходство этим и ограничивается, поскольку идеологически акрамисты весьма расходятся с ближневосточной организацией.

[7] Агентство UzNews.Net, 11.05.2005, http://www.uznews.net/st190.htm

ников этой общины остались на свободе и находятся на момент написания статьи в лагере беженцев в Румынии супруга и сестра Акрама Юлдашева, а также трое из пяти сыновей Бахрома Шакирова и он сам.

Идеология

Ключевым в деле Акрама Юлдашева и его последователей является труд «Путь к вере». Именно ссылками на содержание этого трактата власти обосновывают обвинение андижанской общины в экстремизме.

Известно, что на судебном допросе сам Юлдашев сказал следующее о своем трактате: «Написав религиозную книгу, я желал призвать людей к вере, доброте друг к другу»[8]. Конечно, полагаться исключительно на оценку автора в данном вопросе было бы не совсем корректно. Поэтому обратимся к тексту самого трактата, опубликованному в Интернете андижанским правозащитником Саиджахоном Зайнабитдиновым 18 июня 2004 г.[9], а также к мнениям экспертов по этому поводу.

Властями Узбекистана и местными экспертами по исламу Юлдашеву приписывается также некое приложение («Илова»), в котором тот якобы изложил пять ступеней захвата власти и установления исламского правления. В частности, бывший ректор Исламского университета и государственный советник Президента страны Зухриддин Хуснутдинов (один из главных архитекторов политики правящего режима в отношении религиозных институтов) в своем справочнике исламских сект и течений[10] утверждает, что указанные пять этапов включают:

этап 1-й «Сирли» (тайный), целью которого является рекрутирование членов движения;

---

[8] *Зайнабитдинов С.* Узбекистан: Дело религиозной организации «Акрамия».

[9] http://centrasia.org/newsA.php4?st=1084860540. Текст трактата был помещен Зайнабитдиновым дважды, первый раз 18 июня, а во второй раз 25 августа 2004 г. (http://www.CentrAsia.Ru/newsA.php4?st=1093410660). Во второй раз Зайнабитдинов извинился за то, что в первый раз он поместил неправильную версию: ранее «5 и 6 части я дважды засканировал, а 7 часть вовсе не включил в содержание». Сам факт некоторой неразберихи может вызвать подозрение в достоверности текста. Но, судя по тому, что впоследствии не было опровержений в его подлинности (за исключением упреков в точности перевода с узбекского), а также, что Зайнабитдинов, судя по всему, был доверенным лицом бизнес-общины Акрамия, можно считать этот текст принадлежащим перу Юлдашева (с поправками на качество перевода). Сам Зайнабитдинов был арестован властями 21 мая 2005 г.

[10] *Хуснутдинов З.* Ислом: йўналишлар, мазхаблар, окимлар (Ислам: направления, секты, течения). Тошкент, 2000.

этап 2-й «Моддий» (материальный), направленный на аккумуляцию финансового потенциала движения;

этап 3-й «Маънавий» (морально-духовный), целью которого является индоктринация членов движения;

этап 4-й «Узвий майдон» (органическое соединение), сутью которого является инфильтрация в государственные институты;

наконец, 5-й этап «Тўнтариш» (переворот), конечным пунктом которого является установление новой власти, основанной на шариате. При этом захват власти якобы сначала происходит на местном, и только потом на центральном уровне.

Наличие этого приложения подтверждает другой узбекский исламовед – Бахтияр Бабаджанов, который больше, чем Хуснутдинов, известен в международных научных кругах и имеет ряд публикаций в западных изданиях. В частности, в статье, опубликованной в шведском журнале «Центральная Азия и Кавказ»[11], Бабаджанов также указывает на то же приложение. Однако в описании пяти этапов установления исламского порядка трактовка Бабаджанова несколько отличается от версии Хуснутдинова. Пятый этап в его описании называется «Охират» (завершающий). Хотя описание сути данного этапа у Бабаджанова и Хуснутдинова одно и то же – исламизация общества и государственных структур, однако терминологические отличия существенны: если в версии Бабаджанова не усматривается признаков насильственного захвата власти, то в терминологической интерпретации Хуснутдинова такой криминальный контекст явно проступает. Различие между этими двумя исламоведами в оценках движения Акрамия особенно заметно после прочтения другой статьи Бабаджанова, опубликованной в 2002 г., где он пишет об Акрамии: «Прямых призывов к свержению государственного строя (вопреки официальному мнению) в литературе (весьма малочисленной) таких групп не обнаружено»[12]. Более того, по авторитетному мнению бывшего Верховного муфтия Узбекистана шайха Мухаммад Садик Юсуфа, не существует связи Акрамии с подпольной организацией Хизб ут-Тахрир[13].

Учитывая, что труд Бабаджанова вышел первым, а справочник Хуснутдинова следом за ним, следует предположить, что последний или использовал другой первоисточник, или же подверг

---

[11] *Бабаджанов Б.* Ферганская долина: источник или жертва исламского фундаментализма? // Центральная Азия и Кавказ. 1999. № 5.

[12] *Babadjanov B.* Islam in Uzbekistan: From the Struggle for «Religious Purity» to Political Activism // Central Asia: a Gathering Storm? / Rumer B. (ed.). N.Y.; L., 2002. P. 319.

[13] Интервью еженедельнику «Weekly Standard» (18.05.2005). Другой источник: F18News, 23 May 2005 (http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=567).

корректировке слова своего коллеги, существенно сгущая краски в описании феномена Акрамия и добавляя от себя термин «тўнтариш» (переворот). Здесь мы, скорее всего, касаемся «кухни» инспирирования уголовных дел против исламских диссидентов, осуществляемого в сотрудничестве между экспертами по исламу и органами безопасности, и многое в этом сотрудничестве остается за кадром в силу непрозрачности этого сообщества.

Указанные различия в трактовках обсуждаемого «приложения» важно определить, чтобы выявить степень персональной ответственности за те или иные характеристики, приписываемые движению Акрамии. Думаю, что мы установили первую по времени ссылку на «приложения» – это упомянутый выше труд Бабаджанова. Остается выяснить, откуда тот сам получил сведения о «приложении» – из оперативных материалов правоохранительных органов или из рук самого Юлдашева. На это ответил сам Бабаджанов в интервью службе новостей международной организации Форум-18: это «приложение», оказывается, было передано для экспертизы в Институт востоковедения, где работает Бабаджанов, прокуратурой Узбекистана[14]. То есть вопрос достоверности этого документа напрямую связан с той степенью доверия, с которой можно относиться к «доказательствам», оперируемым узбекской прокуратурой и с природой и функциями этого государственного института в условиях современного Узбекистана.

Сам Юлдашев, однако, никогда, даже на всех судебных заседаниях по его делу, не говорил о наличии «приложения» к своему трактату «Путь к вере», в то время как авторство этого трактата не отрицал и, более того, пытался официально издать его. В этом вопросе было бы правильным принять во внимание свидетельство самого Юлдашева. На суде в 1999 г. он ничего не сказал о наличии «приложения». В дальнейшем доступ к нему, даже для близких родственников, был странным образом полностью отрезан. Это некоторое время заставляло подозревать, что его вообще нет в живых, как и некоторых его сподвижников, которые скончались от пыток в местах отбывания наказания[15]. Но на суде 15 акрамистов в сентябре 2005 г. было показано видео с «признанием» самого Юлдашева в том, что он якобы инструктировал террористов по телефону из тюрьмы. Присутствовавшие наблюдатели заметили плохое состояние здоровья Юлдашева. Кроме того,

---

[14] F18News, 16 June 2005, http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=586.

[15] Речь идет о Джурахоне Азимове и Хамдамжоне Бобаджанове (см.: *Зайнабитдинов С.* Община «Акрамия» – тенденциозное творчество узбекских спецслужб и политологов // ИА Фергана.Ру, 05.04.2005).

вызвал удивление тот факт, что Юлдашева не привели в качестве свидетеля или обвиняемого[16].

Подлинность «приложения» является вопросом принципиальным, поскольку от его решения зависит, в какую сторону качнется чаша весов в споре о природе Акрамии, является ли это движение экстремистским или нет. Относительно подлинности «приложения» на страницах Интернета разгорелась острая дискуссия между правозащитником Зайнабитдиновым, который являлся до ареста 21 мая 2005 г. общественным защитником 23 акрамистов в течение следствия и судебного разбирательства по их делу, и исламоведом Бабаджановым. Зайнабитдинов обвинил Бабаджанова в необоснованном приписывании «приложения» Юлдашеву, на что Бабаджанов признал, что имеется несколько версий трактата «Путь к вере»: «Упомянутое произведение, – написал он в «ИА Фергана.Ру» в ответ на публикацию статьи Зайнабитдинова, – имеется в нескольких вариантах (очевидно, в виде пристрастно переписанных списков, возможно не восходящих к авторскому варианту). А самое главное, не все из имеющихся вариантов имеют "приложение" ("Илова"), в котором и изложены те самые "пять ступеней", о которых идет речь в моей статье»[17]. Такого признания, однако, Бабаджанов не делал в своих академических публикациях, где преподносил факт существования «приложения» как неоспоримый.

Если даже признать аутентичность «приложения» о пяти этапах исламизации, то в его трактовке Бабаджановым нельзя усмотреть признаков экстремизма. С другой стороны, если бы даже такого «приложения» не существовало, то нетрудно предположить, что члены общины акрамистов, скорее всего, представляли себе перспективы своего движения именно в этом эволюционном характере исламизации общества и государства, осуществляемого путем постепенного процесса образования, духовного воспитания и рекрутирования представителей государственного аппарата. В этом же направлении развивалось движение Нурджилар/Нурджи и политического ислама в Турции, представленное в различных инкарнациях исламистских политических партий –

---

[16] Если он действительно руководил действиями восставших из тюрьмы, что само по себе представляется невероятным, то в таком случае он должен был проходить по следствию как соучастник андижанских событий и, может быть, главный их виновник. Его уголовное дело должно было быть пересмотрено в сторону ужесточения обвинения, а он должен был быть осужден по дополнительным статьям Уголовного кодекса за терроризм и посягательство на конституционный строй. Однако этого не произошло.

[17] ИА Фергана.Ру, 05.04.2005, http://news.ferghana.ru/comments.php?mode=news&view=comm&cid=262&comm_id=762&id=3629.

Партии национального спасения, Рефа (Партии благоденствия), Фазилет (Партии добродетели), Саадет (Партии блаженства), наконец, АК Парти (Партии справедливости и развития). Кульминацией этого движения явился вполне легитимный приход партии исламистов к власти путем демократических выборов. Этому предшествовала внутренняя эволюция самого движения – от фрондистской фракции к респектабельной партии, отвергающей ярлык «исламистской», а идентифицирующей себя как консервативная партия, наподобие Христианско-демократического союза в Германии. Примечательно, что никто ни в самой Турции, ни в Европе не воспринимает как нонсенс подобную «исламизацию» общества, если это не ведет к ущемлению прав человека и принципу политического и культурного плюрализма. В этом отношении правящая АК Парти не переходит «красной черты». Наоборот, правительство Эрдогана проделало такой прогресс в установлении стандартов прав человека, как ни одно из предшествующих светских правительств.

Я думаю, что после всех этих спекуляций вокруг трактата «Путь к вере» пора обратиться к самому трактату, чтобы разобраться в специфике идей, в нем изложенных. Трактат состоит из 12 частей и в основном посвящен изложению взглядов на роль мышления и логики в исламе, а также о ступенях духовного самосовершенствования и, как и многие подобные трактаты по исламу, пронизан цитатами из Корана. Называя человека слабым и беспомощным, Юлдашев видит путь спасения в религии. Но религия для него – это «не сказка или легенда и не какие-то ритуалы, совершаемые в определённое время» (намек на местную практику исповедования ислама, сведенного к совершению ритуалов). Юлдашев призывает обратить внимание не на внешнюю сторону религии, а на ее суть – «изучить себя, своё место в жизни, а именно смысл своей сущности», и сразу предлагает как спасительный путь к Богу. При этом, совершенно в духе христианского протестантизма, Юлдашев указывает на то, что этот «путь начинается с веры Великому и Единому Аллаху, укрепления этой веры. Свою веру невозможно укрепить лишь одними словами. Для этого необходимо, чтобы сказанные слова конкретно подтверждались на деле». Юлдашев предлагает «работать над актуальными проблемами сегодняшнего дня, пока эти проблемы не будут полностью разрешены». При этом следует руководствоваться Кораном и хадисами как путеводителем в сложном иерархическом мире, где имеется как минимум три уровня бытия:

1) явно ощущаемая реальность, т.е. материальные вещи и предметы;

2) далее реальность, ощущаемая посредством влияния, возникающая в отношениях между людьми, например состояния любви, дружбы, симпатии;

3) и, наконец, неведомая реальность, о которой человек узнает из таких источников, как Коран.

Этой иерархии соответствуют три уровня потребностей, восходящих от физических и материальных к моральным и духовным. Совсем в духе гуманистической психологии Абрахама Маслоу, описавшего иерархию человеческих потребностей в виде пирамиды, где во главе оказывается потребность в самоактуализации[18].

В целом, при чтении трактата в глаза бросается некоторое наукообразие, научный стиль, особенно при описании процессов работы мозга и мышления. Сразу видно человека, знакомого по крайней мере с учебниками по физиологии и психологии. Но наукообразность взглядов Юлдашева испаряется в тех местах трактата, где он порицает метод логических рассуждений при познании реальности. Взамен логики автор предлагает метод убеждения, который он считает первичным по отношению к логике. Человек тогда будет счастлив и спокоен, когда «будет размышлять, а не логично рассуждать», пишет он. Очевидно, для Юлдашева достойным является размышление над достойными предметами, соответствующими духовному самосовершенствованию и наставлениям Корана.

При всей противоречивости и нестыковке со светскими понятиями о жизненных и философских приоритетах в трактате, однако, не содержится даже намека на экстремизм, призывы к насилию и свержению конституционной власти. Такие бы призывы резко контрастировали с духом, буквой и логикой самого трактата. По крайней мере, если проводить параллель с вышеупомянутым «приложением», то духу трактата возможно соответствовали первые три этапа. В реальности действительно имели место и рекрутирование членов движения, и формирование благотворительного фонда, и практика духовного самосовершенствования. Но для того, чтобы делать и то и другое, не обязательно было бы читать сам трактат, все эти действия соответствуют пяти устоям ислама – признанию единого Бога, ежедневному чтению намаза, закяту (помощи бедным), самоочищению через ежегодный пост, совершению паломничества в Мекку. Новое, что привносят современные мыслители от ислама, вроде Акрама Юлдашева, – это акцентуация тех или иных коранических положений и интерпретация их в соответствии со злобой дня. После развала СССР и

---

[18] *Maslow A.H.* Motivation and personality. N.Y., 1987.

краха коммунистической идеологии в советском ее оформлении обострилось ощущение экзистенциального вакуума, ответом на который стало повальное увлечение религией и оккультизмом, причем не только в мусульманской части бывшего советского общества. Экзистенциальные мотивы также характерны и для трактата Юлдашева.

Как мы уже указали, движение Акрамия близко к движению нурджистов. Последнее, наряду с его ответвлением Фетхулачи[19], можно отнести к разряду умеренного исламского активизма, не ставящего непосредственной целью установление исламского государства и шариата, а в социальном плане проявляющего себя, главным образом, в благотворительной деятельности и образовании. Что касается образовательной программы Нурджи и Фетхулачи, в ней все же доминируют светские предметы, но в сочетании с факультативным изучением Корана[20], совершенно в духе наследия джадидов.

Взгляды Юлдашева очень напоминают учение Саида Нурси[21], по имени которого названо движение нурджистов. Главным трудом Нурси является коллекция трактатов (подобных «Путь к вере») под общим названием «Рисале-и-Нур» (Книга, или Послание, света), в которой он дает комментарии и руководство к Корану, современную интерпретацию и трактовку его положений, пытаясь обосновать истинность веры и ее совместимость с современными научными данными. Параллель с фигурой Нурси заключается и в том, что подобно «Рисале-и-Нур» трактат Юлдашева сыграл исключительную роль в формировании общины в масштабах Андижана и последователями в Коканде и Оше. Распространить его влияние на всю страну помешали только события в Андижане в мае 2005 г.

Социально-экономический контекст

В оценке Андижанских событий и движения Акрамия сложились две доминирующие точки зрения. Первый лагерь в основном представлен правительством Узбекистана и ассоциированными с ним журналистами и политологами. Это прежде всего, конечно,

---

[19] Это движение возглавляет исламский философ Фетхулла Гулен.

[20] Подробнее об образовательной программе нурджистов см.: *Balci B.* Fethullah Gülen's Missionary Schools in Central Asia and their Role in the Spreading of Turkism and Islam // Religion, State and Society. Vol. 31. 2003. N 2.

[21] Исламский теолог и мыслитель Саид Нурси (Нурджи) (1876–1960), курд по происхождению, также известен среди своих последователей под именем Бадуиззаман (прекрасный в свое время). Главных врагов ислама он видел в коммунизме и материализме, поддерживал прозападный курс правительства Турции.

аналитики, состоящие на службе у правительства, чьи имена мало что говорят публике, часто являясь псевдонимами наемных литераторов. Их оценки поддерживаются значительной частью довольно известных журналистов и политологов России, движимых различными мотивами. Одни из этих российских аналитиков, следуя в фарватере внешнеполитического курса своего правительства (направленного на реинтеграцию Узбекистана в сферу влияния России)[22], видимо, сознательно подыгрывают властям Узбекистана, исходя из «высших интересов» самой России. Другая часть, находясь под общим влиянием исламофобии[23], усилившейся в России после двух войн в Чечне и ряда террористических актов, совершенных кавказскими боевиками за последние несколько лет, искренне верят в наличие следа международного исламского терроризма в андижанских событиях. Наконец, в данном лагере можно обнаружить и некоторых западных исследователей, в первую очередь британского профессора Ширин Акинер[24], которой, пожалуй, единственной из западных ученых удалось, не без помощи местных официальных лиц[25], посетить Андижан после известных событий и, как она утверждает, за один день визита провести 40 (!) интервью с очевидцами событий.

Приверженцы этого лагеря видят в указанных событиях исключительно проявление религиозного экстремизма и даже происки международного исламского терроризма. Соответственно, они оправдывают действия властей по подавлению выступления сторонников Акрамии. При этом не подвергается сомнению утверждение правительства Узбекистана, что Акрамия является не чем иным, как ответвлением Хизб ут-Тахрир, который в свою

---

[22] В их числе Вячеслав Никонов, Андроник Мигранян и ряд других.

[23] Тревогу в связи с ростом исламофобии выразил российский этнограф Сергей Абашин (см.: *Абашин С.* Надо осудить и прекратить исламофобскую истерию // Фергана.Ру, 10.11.2005). Особо глубокое влияние на состояние общественного мнения в отношении к исламскому активизму произвели захват чеченскими террористами театра «Норд-ост» в октябре 2002 г., а также взятие в заложники школьников и учителей школы в Беслане в сентябре 2004 г. Трагедия, разыгравшаяся в результате террористических актов, и последующие действия властей безусловно травмировали общественное сознание всей страны и не могли не наложить своего отпечатка на восприятие ислама в целом (не только исламских движений).

[24] Взгляды Ширин Акинер (Shirin Akiner) представлены в ее статье «Violence in Andijan, 13 May 2005: An Independent Assessment» (Silk Road Paper. Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program – A Joint Transatlantic Research and Policy Center. July 2005. http://www.silkroadstudies.org/new/inside/publications/0507Akiner.pdf)

[25] Ш. Акинер в поездке сопровождал директор Института стратегических исследований при президентском аппарате Равшан Алимов.

очередь причисляется к террористам или, по крайней мере, к пособникам терроризма[26].

Противостоящая указанной точке зрения версия событий в Андижане представлена в основном критиками узбекского политического режима, как в среде гражданского общества самой страны, так и среди международных правозащитных организаций и средств массовой информации. Представители этого лагеря, например ОБСЕ, Управление Верховного комиссара ООН по делам беженцев, Human Rights Watch, Международная кризисная группа, ряд информационных агентств, газет, теле- и радиостанций, справедливо идентифицировали события как неспровоцированный расстрел участников демонстрации, приведший к сотням невинных жертв.

Глубинные причины событий некоторые приверженцы этого лагеря видят в основном в прогрессирующем обнищании масс в Узбекистане, особенно в регионе Ферганской долины[27]. В известной мере, эта точка зрения подтверждается данными статистики, характеризующими социально-экономический фон, действительно благоприятствующий росту протестного движения и исламского активизма в этой части Центральной Азии.

Хотя в Ферганской долине за советский период сложился достаточно развитый агроиндустриальный комплекс, все же подавляющее большинство населения – 67,7% – проживает в сельской местности, где с учетом роста плотности населения количество орошаемых земель в расчете на душу населения сократилось с 1979 по 1999 г. с 0,27 до 0,17 га[28]. Особенно резкий спад в уровне жизни населения произошел в 1992–1993 гг. Ситуацию несколько спасало выделение государством небольших дополнительных участков земли в пользование граждан и легализация предпринимательской активности. Как следствие принятых мер источником средств существования стал бурный рост торговой

---

[26] В этом пункте солидарность с правительством Узбекистана выражает и американский исследователь Зейно Баран (Zeyno Baran) в своих двух статьях: «Fighting the War of Ideas» (Foreign Affairs. November/December 2005) и короткой версии этой же статьи – «Nonviolent, yet dangerous» (International Herald Tribune. 30 October 2005). Зейно Баран утверждает, что, хотя партия Хизб ут-Тахрир и не прибегает сама к насильственным методам установления Исламского халифата, тем не менее своей антизападной пропагандой способствует рекрутированию мусульман в ряды террористических организаций.

[27] См., например: «Bullets Were Falling Like Rain». The Andijan Massacre. 13 May 2005 // Human Rights Watch, June 2005, Vol. 17, N 5(D). P. 57–58; Uzbekistan: The Andijon Uprising // Asia Briefing. N 38. International Crisis Group. Bishkek; Brussels, 25 May 2005. P. 8–12.

[28] Расчеты автора на основе данных Государственного департамента статистики Республики Узбекистан за 2000 г.

активности населения. Базары и челночная торговля стали буквально кормильцами множества семей. Но активизация предпринимательства сопровождалась экспансией неформального сектора и уходом доходов населения от налоговых платежей. В силу сокращения промышленного производства и налогооблагаемой базы государство оказалось неспособно проводить эффективную социальную политику. Несмотря на сохранение фондов поддержки малообеспеченным семьям, мизерные размеры социальных пособий не могли компенсировать растущего обнищания и роста безработицы.

Чтобы пополнить государственную казну, правительство вместо дальнейшей институционализации рыночной экономики стало набрасывать узду на малый и средний бизнес, начав широкомасштабное наступление на базары и мелкую торговлю. В 2002 г. были резко повышены таможенные пошлины на импорт, введен ряд мер, ограничивающих активность мелких торговцев, но не предлагающих взамен никакой компенсации населению[29]. В ответ на действия правительства в 2003–2004 гг. по стране прокатилась волна стихийных массовых выступлений и демонстраций торговцев базаров. Особенно активно население протестовало в Коканде, Ташкенте, Джизаке, Бухаре и в Андижане[30].

В условиях жестких ограничений на торговую и предпринимательскую активность часть частного бизнеса также была вынуждена пуститься в бегство из страны, другая же часть предпочла приспосабливаться к имеющимся реалиям. Бизнес-община акрамистов принадлежала ко второй категории. Средством выживания и сохранения своего бизнеса для них стало создание своего рода системы круговой поруки. Было сформировано сообщество, в рамках которого царил высокий уровень взаимного доверия. При этом члены общины не скрывают, что их деятельность была своего рода сопротивлением. «А сопротивлялись мы, – говорит один из участников андижанских событий, – против произвола и тирании нынешней власти в Узбекистане. По большому счету, мы – простые предприниматели, которые хотят лишь справедливости и свободы предпринимательства… Первое, это то, что мы находили уверенность в себе, в своих действиях. Несколько сот

---

[29] Например, ограничение права на оптовую торговлю, рост взносов за право торговли на торговых точках, запрещение розничной продажи импорта, перекупленного у челноков и местных оптовых фирм, и ряд других мер.

[30] См., например: *Бойматов А.* Ненасильственное сопротивление репрессивной политике правительства Узбекистана // Centrasia.ru, 15.04.2004, http://www.centrasia.ru/newsA.php4?st=1082010240; *Волосевич А.* Правительство Узбекистана приступило к уничтожению малого торгового бизнеса // ИА Фергана.Ру, 15.09.2002.

наших сторонников доверяли друг другу во всем. Сейчас это, особенно на фоне процветающей коррупции в стране, значит многое»[31]. Лидеры общины осознавали также, что в своем кругу они пытались воплотить исламский образец экономики. В интервью агентству Форум-18 Бахром Шакиров, последователь и ближайший сподвижник Акрама Юлдашева, еще накануне майских событий говорил о том, что своей деятельностью община хотела продемонстрировать преимущества исламской экономики[32].

Аналогичные относительно замкнутые бизнес-сообщества характерны для многих азиатских стран, например Японии и Южной Кореи, где круговая порука, поддерживаемая традиционной этикой лояльных квазиклановых взаимоотношений, стала одним из секретов «экономического чуда». Успех Акрамии продемонстрировал, что аналогичная корпоративная культура стала формироваться и в Узбекистане. В отличие от дальневосточных «отличников» в деле экономического роста, где местная корпоративная этика произрастала из традиционной социокультурной почвы, в Андижане цементирующим материалом стала исламская этика, проистекающая из местной трактовки исламской экономики[33]. Если проводить параллели, то акрамистская община имеет много общего не с «вахаббитскими» джамаатами в Чечне, Дагестане и Кабардино-Балкарии, а скорее всего с некоторыми сектами в христианском мире, в частности с общиной мормонов[34], квакерами[35] и меннонитами[36]. Общее между этими сектами – с одной стороны, и акрамистами – с другой, не их доктринальная идентичность, а социальная составляющая, прежде всего дух общины, далекий от воинственности в исповедовании своих убеждений и направленный внутрь, на социально-экономическое укрепление уз соратников по вере. Этот религиозный дух заботы о ближнем оказался весьма близок акрамистам и послужил фактором их социально-экономического преуспевания.

Множество аналогов Акрамии можно найти и в остальном мусульманском мире. Так, египетское общество Братья-мусульмане уделяло большое внимание созданию сетей экономических

---

[31] «Наши люди есть и за пределами Узбекистана». Интервью одного из выживших «акромистов» // ИА Фергана.Ру, 25.05.2005.

[32] *Rotar I.* Uzbekistan: Islamic charitable work «criminal» and «extremist».

[33] Ниже мы отметим, что под «местным» мы понимаем смесь принципов ислама с ностальгией по советской модели с ее обширной социальной программой и реализацией принципа социальной справедливости.

[34] Полное название секты: Церковь Иисуса Христа Святых последних дней (Church of Jesus Christ of Latter-day Saints).

[35] Религиозное Общество Друзей (Religious Society of Friends).

[36] Разновидность анабаптизма.

структур. Еще в начале 1950-х годов при нем были созданы несколько торговых компаний и акционерных обществ[37]. Хотя первоначальный экономический успех этих компаний был довольно скромен, в дальнейшем исламские движения обросли солидными экономическими структурами – исламскими банками, инвестиционными фондами, лизинговыми компаниями, финансово-торговыми холдингами[38].

Тогда, как светские авторитарные режимы накладывали ограничения на оппозиционные исламские движения и атаки на эти режимы со стороны последних потерпели фиаско[39], общество постепенно трансформировалось изнутри в соответствии с принципами ислама. Такая исламизация осуществлялась прежде всего в сфере семейного права, образования, а также в экономической деятельности. Так, Генеральный секретарь Международной федерации исламских банков (IFIB) Ахмед Ал-Нагер признался, что философия исламских банков состоит в изменении поведения мусульман путем их трансформации из потребителей в бережливых граждан, а также посредством применения исламского инстинкта относительно того, что разрешено (*халал*) и что запрещено (*харам*)[40]. При этом предполагается, что основные принципы исламской экономики должны включать следующие положения, которые не всегда являются эксклюзивно исламскими, а отвечают достаточно универсальным тенденциям в современном мире:

– недопустимо доминирование материальных интересов над духовно-религиозными (это требование созвучно с призывами к моральной экономике, часто звучащими в последнее время на Западе);

– все богатства являются даром божьим и принадлежит только Аллаху (в данном пункте исламская экономика расходится с западной либерально-консервативной апологией незыблемости

---

[37] *Auda G.* The Islamic Movement and Resource Mobilization in Egypt: A Political Culture Perspective // Political culture and democracy in developing countries. Larry Diamond. 1993. P. 384.

[38] К их числу можно отнести такие гиганты, как «Dallah Al-Baraka Group» и его дочернее ответвление «Al-Baraka investment and development». Отделения западных банков и инвестиционных компаний в странах Персидского залива также следуют канонам исламского права и исламской экономики, например отделения HSBC, UBS Group и др. Совокупные активы исламских банков в пяти странах залива (Саудовская Аравия, Кувейт, Объединенные Арабские Эмираты и Бахрейн) составили на начало 2005 г. 49,5 млрд долл. США.

[39] Особенно это стало ясно после казни Сайида Кутба в 1966 г., репрессий против Братьев-мусульман, а также гражданской войны в Алжире, последовавшей после аннулирования результатов парламентских выборов в Алжире в декабре 1991 г., в которых Исламский фронт спасения одерживал победу.

[40] *Auda G.* The Islamic Movement and Resource Mobilization in Egypt. P. 389.

частной собственности, но потенциально близка к социал-демократическим принципам солидарности в распределении общественного богатства);

– необходимо отдавать часть своего дохода в пользу бедных и нуждающихся (этот принцип не нов для Запада и реализован в евроконтинентальной идее и практике социального государства и социальной рыночной экономики);

– недопустимо извлечение процента от предоставления кредита, вместо извлечения процента пропагандируется соучастие инвестора и предпринимателя в прибылях (этот пункт, однако, с успехом обходится в самих исламских банках методом формально-юридического переоформления банковского процента в «соучастие в прибылях»).

Судя по имеющимся свидетельствам о деятельности Акрамии, она в целом следовала этим принципам. Община включала примерно 40 фирм[41], владельцы и работники которых создали социальный фонд «байт ул-мал». Из накоплений этого фонда в период с 2002 по 2004 г. была оказана благотворительная помощь дошкольным детским учреждениям в размере более чем 5 млн узбекских сумов[42], в том числе: детскому саду № 52 – 1025 тыс. сумов, на ремонт детдома сирот в Пахтаабаде – 500 тыс. сумов, для закупки детских кроватей и одеял в распоряжение Андижанского гороно – 595 тыс. сумов, на покрытие арендной платы для детсада машиностроительного завода – 440 тыс. сумов. Помимо финансовой помощи община оказывала помощь продукцией своих предприятий. Так, дошкольным учреждениям было передано в порядке благотворительной помощи хлебобулочных изделий на 1 млн сумов, праздничных подарков – стоимостью более 100 тыс. сумов и т.д.[43]

Отмечая известную справедливость в указании на социально-экономические корни явления «акрамизма», вместе с тем было бы неверным целиком полагаться на экономический детерминизм в объяснении причин его появления. Самое парадоксальное, с точки зрения экономического детерминизма, что Андижан, где возникла община Акрамия, был до последнего времени относительно более благополучной в экономическом отношении областью по сравнению не только с двумя остальными областями долины, но и в масштабе всей страны. По данным на начало 2004 г., доля Андижанской области в общенациональном масштабе про-

---

[41] Интервью с членом общины Кабулом Парпиевым // Фергана.Ру, 13.08.2005.

[42] Эквивалентно примерно 5 тыс. долл. США.

[43] *Зайнабитдинов С.* Акрамия: уголовное наказание за благотворительность, 02.02.2005 (http://www.CentrAsia.org/newsA.php4?st=1107316080).

изводства потребительских товаров составила 17,9%, уступив только столице (19,6%)[44]. На тот же период розничный торговый оборот на душу населения в области превысил среднереспубликанский уровень на 35%, уступив опять же только столице[45]. Андижан, по итогам 2004 г., находился на втором месте из 14 регионов страны по объему экспортной продукции[46]. В Андижанской области, к примеру, построен и действует Асакинский узбекско-корейский автомобилестроительный завод, дающий неплохо оплачиваемую работу тысячам жителей области. Организация сельского хозяйства здесь также считается одной из образцовых в стране. Как результат жители соседних областей (Ферганской и Наманганской) совершают сезонные передвижения в Андижанскую область в поисках работы на полях андижанских фермеров. Говоря об Андижане, можно отметить наличие здесь сформировавшегося и достаточно благополучного третьего сословия – бизнес-сообщества, извлекающего выгоду из благоприятного географического положения области (близость к региональным транспортно-торговым маршрутам – Ташкент–Андижан–Ош–Китай), размещения здесь значительных инвестиций и, наконец, исторически известной спаянности андижанского сообщества вокруг местных неформальных лидеров и религиозных авторитетов.

Если и имеется связь феномена Акрамии с социально-экономическим фоном, то скорее всего непрямая. Во всяком случае, социальную базу движения составляют далеко не самые бедные слои населения. В литературе уже не раз было отмечено, что в исламском движении наиболее активную роль играют представители среднего класса[47]. В некоторых случаях действительно маргинальные слои составляют основной контингент исламистского электората. Например, партия Рефа (Благоденствие) во главе с Неджметтином Эрбаканом рекрутировала своих сторонников в основном в пригородах Стамбула, заселенных мигрантами из сельской местности и провинций. Но, как пишет Хакан Явуз, в этом электорате в последний период стала возрастать доля провинциальных бизнесменов[48]. Изменение стратегии и тактики пра-

---

[44] Uzbekistan Economy: Statistical and Analytical Review for the 1st quarter 2004, N 5, July 2004. Center for Effective Economic Policy, Ministry of Economy of Uzbekistan, 2004. P. 33.

[45] Ibid. P. 57.

[46] Ibid. P. 47.

[47] Этой позиции, к примеру, придерживаются по крайней мере два автора: *Ibrahim S.E.* Egypt, Islam, and democracy: critical essays, with a new postscript. Cairo; N.Y.: 2002; *Roy O.* The failure of political Islam. Translated by Carol Volk. Cambridge, Mass., 1994.

[48] *Yavuz M.H.* Islamic Political Identity in Turkey. Oxford, N.Y.: 2003. P. 81–101.

вопреемника Рефа – АК Парти (во главе с Тайибом Эрдоганом) в сторону более умеренных программы и лозунгов отразило эту трансформацию социальной базы исламизма. Подобные изменения пережила и социальная база исламских движений в Узбекистане, чему яркий пример появление на сцене, после ИДУ и Хизб ут-Тахрир, акрамистской общины. Эта трансформация отразила появление нового социального класса в стране – местной бизнес-элиты, которая привнесла в исламское движение новую социально-политическую культуру, новые философию, приоритеты и задачи движения, больше прагматизма и открытости для универсальных ценностей современного общества.

Успех нового лидерства (включающего, наряду с интеллектуалами и профессионалами, также представителей бизнеса) связан, с одной стороны, со способностью, благодаря относительно высокому образовательному и профессиональному уровню, обеспечить эффективную организацию, а с другой – близостью с народом.

В странах Ближнего Востока наблюдается аналогичная ситуация. Так, ядро Братьев-мусульман составляют отнюдь не бедные слои населения, а представители относительно зажиточного и образованного среднего класса. По некоторым данным, в 1953 г. только 22% Братьев-мусульман не принадлежали к образованному городскому классу[49]. В Египте по настоящее время Братья-мусульмане доминируют в выборных советах правления профессиональных ассоциаций (синдикатах) инженеров, врачей и юристов[50].

Причина привлекательности исламского активизма для среднего класса таится, видимо, в том, что его представители уже в силу своей образованности стремятся к социально активной жизни и лидерству как способу самореализации. Не случайно сам Акрам Юлдашев в своем трактате немалое внимание уделил рассуждению на тему иерархии потребностей, ставя духовные потребности выше материальных. В то же время в условиях слаборазвитой вертикальной мобильности потребность в лидерстве и самореализации представители среднего класса вынуждены проявлять в альтернативной по отношению к государству сфере – в сфере гражданского общества. Проблема бедности в таком случае возникает в поле общественного внимания с подачи именно этих лидеров, выходцев из средних слоев. В качестве аналогии сошлемся

---

[49] *Horwatich P.* Ways of knowing Islam // American Ethnologist. 1994, № 21 (4). P. 812 (цит. по: *Piscatory J.* Islam in a World of Nation-States. N.Y.: 1986. P. 29).

[50] *Auda G.* The «normalization» of the Islamic movement in Egypt from the 1970s to the early 1990s // Accounting for Fundamentalisms: the dynamic character of movements / M.E. Marty & R.S. Appleby (eds.). Chicago, London, 1994. P. 387; Islamism in North Africa II: Egypt's Opportunity // ICG Middle Eeast and North Africa Briefing. Cairo; Brussels, 20 April 2004. P. 12–13.

на движение народовольцев во второй половине XIX столетия, состоявшего из интеллигентов-разночинцев. Часто именно представители среднего класса обращают внимание более низших слоев на несправедливые условия их существования и необходимость борьбы за более справедливый порядок. Они же, лидеры от среднего сословия, обладая известной способностью анализа общественного устройства, акцентируют общественное внимание не только на факте бедности, но и на ее виновниках и даже подсказывают, как исправить социальную несправедливость.

Таким образом, наличия объективных социально-экономических условий недостаточно, чтобы возникло устойчивое протестное движение. Важно наличие третьего сословия и лидера, им выдвигаемого. Кроме того, необходима способность лидера сформулировать на языке, близком народным массам, проблему в категориях социальной справедливости, а также производить соответствующий общественный нарратив, резонирующий с настроениями масс. Только тогда, когда массы воспринимают и принимают этот нарратив, массы оказываются способными к коллективному действию.

Лидеры протестного движения несут послание массам, включающее, как правило, три структурные составляющие: 1) призыв к обретению достоинства; 2) указание на виновного, ответственного в страданиях народа; 3) указания, что делать для исправления несправедливого социального порядка. Взаимоотношения между лидерами и членами движения Акрамия частично соответствуют этой коммуникационной модели. Акрам Юлдашев и Бахром Шакиров как лидеры общины, хотя и не указывали публично на виновников страданий народа, но своим посланием и примером старались изменить статус-кво, указывая путь спасения. Шакиров и его сыновья, следуя учению своего духовного вождя, демонстрировали остальным, как организовать дело, чтобы порвать пуповину, ставящую общество в зависимость от государственного патронажа. Формулой успеха становились теперь не просьбы к правительству обратить внимание на бедственное положение народа, а расчет на собственные силы и солидарность, достигаемая путем следования столпам ислама.

Социально-политический контекст

Наиболее дискуссионным относительно Акрамии является вопрос об умеренности или экстремизме этого движения. Но прежде всего следует ответить на вопрос, представляет ли собой Акрамия разновидность исламского движения? Сами члены этой общины, а вместе с ними и правозащитник Саиджахон Зайнабитди-

нов, выступавший общественным защитником подсудимых акрамистов, отрицали наличие какой-либо организации под таким названием. Тем не менее никто из них не скрывал того, что их идейным лидером является Акрам Юлдашев, а идеологическим путеводителем – его трактат «Иймонга Йўл». Уже по этому признаку эту общину следовало бы отнести к разряду разновидности исламского движения. Определенная структура, хотя и неформального характера, как минимум в виде кружка единомышленников с духовным наставником во главе безусловно существовала.

Теперь ответим на вопрос, является ли это движение умеренным или экстремистским. «Катехизис», которым руководствовалась община акрамистов, судя по проведенному нами разбору этого сочинения, явно не содержит признаков экстремизма – ни лозунгов исламского халифата, ни призывов к насильственному свержению светского режима. По свидетельству супруги Юлдашева, он запрещал ей и своим последователям даже критиковать верховную власть в стране. Он говорил ей: «...правителем становятся по воле Аллаха. Действия против правителя означают действия против воли аллаха»[51]. Даже пресловутое «приложение», если признать за Юлдашевым авторство этого документа, представляет собой не более чем долговременную программу исламизации общества и государственных структур изнутри посредством убеждения, образования и личного примера. Здесь трудно усмотреть какой-либо радикализм, как по провозглашаемым целям, так и по способам их достижения.

Критики такой оценки Акрамии, конечно, могут сослаться на джамааты (сообщества) в Чечне, Кабардино-Балкарии, Дагестане и Карачаево-Черкесии, где они так же, как и в Центральной Азии[52], возникли в результате раскола мусульманской общины на «реформаторов» и сторонников официального ислама, стоящего на позициях традиционализма. Но на Кавказе с самого начала джамааты формировались вокруг воинственно настроенных имамов, призывающих к скорейшему установлению шариата в республике, по крайней мере в рамках самих джамаатов. Центром джамаатов служили мечети, контролируемые указанными имамами. За кавказскими джамаатами с самого начала закрепилась

---

[51] *Tumelty P.* Analysis: Uzbekistan's 'Islamists' // BBC Monitoring. 15 May 2005, http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/4548371.stm.

[52] См. в этой связи: *Бабаджанов Б., Комилов М.* Развитие религиозной ситуации в Ферганской долине: проблемы и перспективы развития // Общественное мнение: Права человека. 2000. № 1–2; *Babadjanov B., Kamilov M.* Domulla Hindustani and the Beginning of the «Great Schisme» among Moslems of Uzbekistan // Islam in Politics in Russia and Central Asia: Early Eighteenth to Late Twentieth Centuries / S. Dudoignon, H. Komatsu (eds.). N.Y.: 2002.

характеристика «вахаббистских», или салафистских, преследующих цель установления «чистого» ислама. Кавказские джамааты можно сравнить разве что с Наманганом конца 1980-х – начала 1990-х годов. Но наманганский «джамаат» давно разгромлен властями и не получил своего продолжения в Узбекистане, за исключением сообщества, созданного группировкой ИДУ в изгнании (в Таджикистане, Афганистане и Пакистане).

Общим для джамаатов и акрамистской общины является разве что их относительная замкнутость. В остальном наблюдаются преимущественно различия. Так, джамааты в основном локализовывались в сельской местности и состояли преимущественно из молодежи, с большим процентом безработных[53]. Акрамисты же в своем большинстве – экономически состоятельные жители большого города. Они с самого начала были настроены достаточно «конформистски», концентрируя свое внимание преимущественно на бизнесе и благотворительности. Ранее, до известных событий в мае 2005 г., они вообще не были замечены в каких-либо конфликтах ни с местной, ни с центральной властью. Наиболее преуспевающие бизнесмены из этой общины даже были представлены к правительственным наградам[54], а их деятельность положительно освещалась в прессе[55]. Наконец, вместо громких исламистских лозунгов акрамисты молчаливо следовали столпам ислама и аргументу личного примера.

Признаками радикализации общины могли бы считаться события в Андижане 13 мая 2005 г., особенно нападение на государственные объекты и взятие в заложники работников правоохранительных органов. Но в то же время остается догадываться, под давлением каких обстоятельств произошла такая радикализация. Вполне очевидно, что репрессии против членов общины, аресты накануне вынесения приговора 23 акрамистам, конфискация немалого имущества преуспевающей группы бизнесменов, которое служило источником существования по меньшей мере 2000[56] работников и их семей, сыграли здесь решающую роль.

---

[53] О высоком проценте молодежной безработицы на Кавказе, особенно в сельской местности, например, сообщает, со ссылкой на официальную статистику Госкомстата Российской Федерации, CaucasusTimes.Com, 29 декабря 2003 года.

[54] Одного из подсудимых, Шакира Шакирова (впоследствии убитого во время событий), арестовали за день до вручения ему ордена «Шухрат» – за успешную трудовую деятельность. См.: *Азаматова М.* Тысячи человек пикетируют здание суда в поддержку акромийцев // Uznews.net, 11.05.05.

[55] «Наши люди есть и за пределами Узбекистана». Интервью одного из выживших «акрамистов» // ИА Фергана. Ру, 25.05.2005.

[56] Данные совокупного числа работников бизнес-общины акрамистов. Источник – журналист Матлюба Азаматова, родом из Андижана, на момент написания статьи политический беженец в Бишкеке (интервью проведено 9 декабря 2005 г.).

Характерно то, что власти Узбекистана не смогли или не захотели увидеть в движении Акрамия достаточно умеренное направление исламского активизма, на которое они могли бы опереться в борьбе с действительно экстремистскими направлениями в исламе. Абсолютно аналогичным образом власти разгромили и первые ячейки почитателей Саида Нурси, созданные в Узбекистане при содействии турецких миссионеров. Так, в июле 2002 г. были осуждены на длительные сроки заключения (от 15 до 18 лет!) 12 граждан Узбекистана только за участие в собраниях, где читались труды Саида Нурси[57]. В деятельности членов этих кружков также не было и тени экстремизма. В чем же причина того, что власти Узбекистана одинаково непримиримо относятся как к радикальным проявлениям исламизма, так и к его умеренным течениям? Можно указать на две возможные причины: 1) неинформированность и 2) преднамеренная установка властей.

Первая версия – неинформированность властей и правоохранительных органов относительно природы различных течений в исламском движении – противоречит тому факту, что многие видные эксперты по исламу уже высказывались по поводу деятельности последователей Акрама Юлдашева. Бахтияр Бабаджанов, как мы указали, писал об Акрамии еще в 1999 г. Власти не могли не знать, что Бабаджанов действительно отрицал наличие экстремизма во взглядах Акрама Юлдашева. Буквально накануне завершения суда над 23 бизнесменами и последующих кровавых событий 13 и 14 мая он высказался по этому поводу в одном из интернетских форумов, согласившись, что Акрама Юлдашева «за его мысли, и тех, кто согласен или не согласен с его мыслями, сажать в тюрьмы нельзя! Здесь я готов подписать любое воззвание, дабы этот человек был освобожден!» Далее Бабаджанов оправдывал и самих несчастных бизнесменов, утверждая следующее: «И тем более, если я пишу о тех официальных обвинениях, что предъявлены “Акрамия”, это абсолютно не означает, что я с ними согласен. Напротив, разборчивый и понятливый человек, прочитав все, что я изложил в той самой статье [в журнале “Центральная Азия и Кавказ”], может вполне заключить, что эти обвинения стоят в ряду тех “дежурных обвинений”, что мы имеем в большинстве подобных случаев»[58].

Это мнение не могло быть не услышанным узбекскими властями, но тем не менее, не имея фактически никаких доказа-

---

[57] Источники – Приговор Ташкентского окружного военного суда от 5 июля 2002 г., а также правозащитная организация Эзгуллик.

[58] ИА Фергана.Ру, 06.05.2005.

тельств незаконной деятельности членов общины и признаков экстремизма в их идеологии, власти упорно продолжали настаивать на их виновности в совершении тягчайших преступлений. Ощущение этого абсурда и явной несправедливости не могло не довести до точки кипения уже начинавший бурлить Андижан. На проявления протеста и рост напряженности власти опять же отвечали не уступками, а дальнейшими арестами среди андижанцев, еще более накаляя и без того накаленную атмосферу.

Таким образом, версия о неинформированности отпадает. Остается только одна причина неспособности властей отличить радикальный ислам от умеренного – это нежелание идти на диалог с обществом и преднамеренная установка авторитарной власти на уничтожение любых ростков гражданского общества и инакомыслия, особенно если они ассоциированы с исламом. Этот страх перед общественной автономией, помноженный на исламофобию узбекского бюрократического истеблишмента, проистекает еще из советских времен. Каримов и его окружение воспитаны в условиях советской политической культуры, враждебной по отношению к религии и гражданским свободам, и устои этой культуры в среде государственных структур остались непоколебленными, несмотря на неоднократные попытки режима обрести более либеральный имидж.

Некоторые надежды на либерализацию действительно возникли после заключения в 2002 г. стратегического партнерства с Соединенными Штатами. Американцы убеждали каримовский режим открыть шлюзы, по крайней мере, для неполитической общественной самодеятельности и легализовать светскую оппозицию, чтобы нейтрализовать влияние исламских радикалов. Компромисс был действительно достигнут: в период с 2002 по 2003 г. наступили некоторые признаки ослабления репрессивного контроля над обществом, что выразилось в регистрации множества неправительственных организаций, в том числе двух правозащитных, а также в негласном разрешении на некоторую активность партий светской политической оппозиции. Но последняя так и не была допущена к парламентским выборам, состоявшимся в декабре 2004 г., а начиная с 2004 г., в ответ на серию «цветных» революций, власти стали сворачивать и достижения «третьего», некоммерческого, сектора.

Параллельно указанным инициативам американская администрация предлагала сделать ставку на расширение зоны умеренного ислама, путем усиления образовательной работы среди имамов и мусульманской общины. Эта инициатива является частью глобальной Национальной стратегии США по борьбе с международным

терроризмом, одобренной администрацией в феврале 2003 г.[59] Разработчики стратегии пришли к выводу, что главным фактором, подпитывающим международный терроризм, являются не бедность мусульманских стран и не международная политика США, а экстремистская идеология радикального ислама. Соответственно важное место отводилось «борьбе за умы и сердца мусульман». Эта задача борьбы за умы была конкретизирована к середине 2004 г. в программе Muslim World Outreach (Достичь мусульманского мира)[60].

Щедро финансируемой программой, нацеленной на работу в 24 странах мусульманского мира, была предусмотрена задача нейтрализации воинственного и радикального исламизма и поощрение умеренного и толерантного ислама. Средством достижения этой задачи стала поддержка мусульманских аналитических центров, умеренных исламских ученых, учебных программ, средств массовой информации, осуществление ряда благотворительных акций по строительству и восстановлению мечетей, реставрации мусульманских письменных источников и т.д. Причем для каждого региона и страны, в том числе Центральной Азии и Узбекистана, предлагалась своя индивидуальная программа, учитывающая ее специфические условия. В принципе такая постановка вопроса – «борьба за умы» – является достаточно разумной. Но вызывает некоторые опасения то, как конкретизируется задача – оказание влияния не только на мусульманский мир (например, путем содействия демократии), но и на формирование ислама как такового[61]. С точки зрения теории социального конструктивизма такая постановка вопроса, возможно, и правомерна, только всякая интервенция во внутренний процесс развития религии неизбежно таит в себе риски и негативные побочные последствия[62], особенно если допускается ошибка в выборе партнеров и идентификации того, что и кого следует отнести к умеренному исламу.

В принципе власти Узбекистана уже задолго до этого действовали в данном направлении (в борьбе с экстремистской идеологией радикального и конструирования умеренного ислама), но

---

[59] http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/02/counter_terrorism/counter_terrorism_strategy.pdf.

[60] Презентация и обсуждение этой программы помещены на веб-сайтах: http://www.usaid.gov/policy/cdie/8-31.pdf; http://www.usaid.gov/policy/cdie/notes10.html; описание ее также дано в статье Дэвида Каплана: *Kaplan D.E.* Hearts, Minds, and Dollars. In an Unseen Front in the War on Terrorism, America is Spending Millions...To Change the Very Face of Islam // US News and World Report, 25 April 2005, http://www.usnews.com/usnews/news/articles/050425/25roots.htm.

[61] См.: *Kaplan D.E.* Hearts, Minds, and Dollars.

[62] К побочным последствиям можно отнести возможную дискредитацию умеренных кругов ислама, которые теперь рискуют быть обвиненными своими единоверцами в пособничестве вмешательству со стороны «христианского» государства в дела ислама.

свели задачу к ужесточению государственного контроля над исламскими институтами, содержанием образовательных программ и проповедей. Так, например, в 1999 г. при Кабинете министров был создан Исламский университет, который должен был создать некое местное подобие Ал-Азхара. В 2003 г. состоялся первый выпуск университета: из его стен были выпущены 97 специалистов по исламу. Причем только 44 из них были направлены на работу в мечети в качестве имам-хатибов, остальные же – экспертами по исламу в государственные и общественные учреждения[63]. Часть последних, очевидно, влились в ряды органов национальной безопасности, т.е. направлены на борьбу с самодеятельным исламом. В итоге политика поощрения умеренного ислама свелась к его огосударствлению, а действительные умеренные течения в мусульманском гражданском обществе так и остались в глазах правительства неотличимыми от религиозного экстремизма.

Великим соблазном для режима Каримова стала начатая Соединенными Штатами в 2001 г. война с терроризмом, в которой Узбекистан оказался ближайшим союзником США, предоставив им военный аэродром в Ханабаде (Кашкадарьинская область) для тылового обеспечения военных операций в Афганистане. На самом деле, политика «войны с терроризмом», начатая президентом Каримовым задолго до трагических событий 11 сентября 2001 г., явилась для правящего режима в Узбекистане лишь прикрытием курса на подавление инакомыслия в исламе. Все те движения и взгляды, которые не вписывались в прокрустово ложе государственного ислама, стали обвиняться в терроризме и на этом основании безжалостно уничтожаться на корню. Ограничения были наложены и на всю «инфраструктуру» мусульманства. С принятием в мае 1998 г. поправок к Уголовному кодексу были введены жесткие меры, вплоть до тюремного заключения на три года, против всякой незарегистрированной деятельности религиозных школ и мечетей. Если в 1997 г., ставшем пиком в процессе возрождения исламских институтов в стране, было зафиксировано 4200 мечетей, из которых 2433 действовали в одной только Ферганской долине[64], то после инициированной правительством перерегистрации всех религиозных организаций в 1999 г. уже насчитывалось только 1566 зарегистрированных мечетей и мусульманских школ[65], т.е. их число сократилось более чем вдвое.

---

[63] Презентация ректора университета Зухриддина Хуснутдинова на семинаре «Ислам и вызовы безопасности в Узбекистане» в Международном институте изучения вопросов безопасности (IISS), Лондон, 14 июля 2004 г.

[64] Данные Института стратегических и региональных исследований при президентском аппарате Республики Узбекистан.

[65] Народное слово. 1999. 14 авг.

Гонения на ислам и независимо ведущих себя мусульман следует рассматривать как часть общей политики огосударствления общества, ведущейся правящим режимом Ислама Каримова с самого начала его президентства и усиленной с 2004 г. Основные направления этой политики заключаются в следующем: 1) установление полного контроля со стороны государства над основными общественными институтами; 2) искоренение ростков независимого гражданского общества; 3) идеологическая обработка массового сознания путем насаждения государственного патриотизма. Как мы отметили, послабления в осуществлении этой политики имели место в короткий период между 2002 и 2004 гг., но они не коснулись исламских ассоциаций. После этого периода данный курс только ужесточился, а процесс усеченной либерализации пошел вспять.

Интересным в этой связи представляется тот факт, что после введения правительством Узбекистана ограничений на деятельность международных организаций и поддержку ими местных неправительственных объединений (НПО) светской направленности многие из последних вынуждены были прекратить свою деятельность. Мало кто из них мог продемонстрировать внутренние источники поддержки своей деятельности или примеры привлечения средств со стороны местного бизнеса. Акрамия, которую тоже можно квалифицировать как разновидность добровольной ассоциации гражданской направленности, явилась полной противоположностью указанным светским институтам с точки зрения источников финансирования. Не получив ни цента иностранной помощи, это сообщество, тем не менее, смогло создать устойчивую сеть социального обеспечения и помощи бедным на основе принципов добровольной благотворительности.

Квалификация Акрамии как феномена исламского гражданского общества заставляет рассматривать его в контексте взаимоотношений общества и государства, их противоборства за право определять направление развития ислама. По своему определению религия и религиозные организации составляют часть гражданского общества, которое в свою очередь утверждает себя как совокупность ассоциаций, независимых по отношению к государству. В этот пункт следует внести пояснение, что понимается под гражданским обществом и можно ли относить к нему исламские движения типа Акрамии.

Наиболее принятое в академическом кругу и в практике международных организаций определение понятия гражданского общества приводит Майкл Эдвардс, интерпретируя его как «часть общества, отличного от государства и рынка, формируемого для преследования общих целей и способствования коллективному

действию»[66]. Но, по его словам, это понятие означает разные вещи для разных людей[67]. Британский исследователь Дэниел Стивенс в диссертации на эту же тему различает как минимум три аксиологических подхода в отношении данного феномена – либеральный, республиканский и коммунитарный[68]. Так, в интерпретации Стивенса, оппозиционность гражданского общества по отношению к государству особенно подчеркивают ученые либерального направления, например Эрнст Геллнер[69]. Представители же коммунитарной школы, в отличие от либералов, включают сюда не только современные формы добровольной ассоциации, но и более традиционные социетальные формирования, в том числе и религиозные ассоциации[70].

В соответствии с принципом, сочетающим либеральный и коммунитарный подходы, Акрамию можно было бы отнести к элементу гражданского общества. Более того, ислам и исламские движения в целом, в той мере, в какой они являлись и являются институтами, независимыми от государства, также можно было бы, хотя и с некоторыми оговорками, отнести к гражданскому обществу.

На практике же имеется множество примеров нарушения принципа независимости институтов гражданского общества и, соответственно, вмешательства государства в дела религии и религиозных общин. Такое вмешательство, например, имело место в Турции, где священнослужители ислама являются государственными служащими, находящимися в подчинении Управления по делам религии, которое, в свою очередь, подотчетно премьер-министру[71], и получают зарплату из государственного бюджета. В Египте правительство также установило со времен Гамаля Абдель Насера контроль над Исламским университетом Ал-Азхар, фактически назначая его Главного имама, Шайха Ал-Азхара[72]. Но, пожалуй, мало где государство столь тотально

---

[66] *Edwards M.* Civil Society. Cambridge: Polity Press, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004. P. vii.

[67] Ibid. P. vi.

[68] *Stevens D.J.* Conceptual Travels Along the Silk Road: On Civil Society Aid in Uzbekistan. L., 2004. P. 21–24, 49–53.

[69] *Gellner E.* Conditions of Liberty. Civil Society and its Rivals. L., 1994.

[70] См., например: *Herbert D.* Religion and Civil society: rethinking public religion in the contemporary world. Aldershot: Ashgate, 2003; *Hadenius A., Uggla F.* Making Civil Society Work, Promoting Democratic Development: What Can States and Donors Do? // World Development. Vol. 24. 1996, N 10.

[71] См.: Islam in Turkey // Wikipedia: The Free Encyclopedia. (http://en.wikipedia.org/wiki/Islam_in_Turkey).

[72] *McGregor A.* Al-Azhar, Egyptian Islam and the War in Iraq // The Jamestown Foundation Terrorism Monitor. Vol. 2, Issue 12 (June 17, 2004).

контролирует общество и религию, как в Узбекистане (а также Туркменистане).

Нынешняя узбекская модель взаимоотношений государства и религии унаследовала многие свои черты из советской системы. Если в советской системе ислам как таковой подвергался искоренению, то специфика современной узбекской модели состоит в том, что ислам лишается какой бы то ни было самостоятельности и даже превращается государством в винтик государственной идеологической машины. В рамках этой государственной системы ислам имеет легитимность только в качестве «традиционного» ислама, лояльного к светской (читай, авторитарной) власти и закрытого для всякого влияния со стороны остального мусульманского мира. Заимствования из мусульманской мысли других стран считаются враждебными по отношению к «отечественной» традиции и подлежат искоренению. Чтобы сконструировать воображаемый образ «отечественного» ислама, идеологи узбекской модели выстроили пантеон «отечественных» светил Средневековья, таких как Имам Бухари, Ал-Фаргони, Имам Матуриди, Имам Маргинони, Бахауддин Накшбанд, Имам Термизи, почести которым стали оказываться с таким же размахом, как в недавнем прошлом классикам марксизма-ленинизма.

Строго избирательное отношение к источникам мусульманской мысли проявляется и в том, как трактуется сама традиция, а именно положения ханафитской школы ислама. Действительно, исторически регион Центральной Азии находился под влиянием именно этого мазхаба, который идеологами нынешнего правящего режима преподносится как толерантный по отношению к адату, или устоявшемуся образу жизни, и как бы признающий притязания светского режима на легитимность своих полномочий. Но отношение к ханафитской традиции носит избирательный характер: например, упускается из виду такая черта ханафитского ислама в прошлом, как его нонконформистское отношение к светской власти. Как отмечает исследователь истории ханафизма Аширбек Муминов, ханафиты в прошлом установили запрет на сотрудничество духовных лиц с представителями светской власти[73]. Это положение контрастирует с современной практикой систематического вмешательства государства в дела религии, начиная от фактического назначения имамов до огосударствления системы религиозного образования.

Появление исламских движений, в том числе и Акрамии, в Центральной Азии невозможно адекватно оценить без

---

[73] *Муминов А.* Традиционные и современные религиозно-теологические школы в Центральной Азии // Центральная Азия и Кавказ. 1999. № 4(5). С. 78.

учета этого противостояния государства и общества, борьбы религиозных сообществ за право самим определять институты и содержание своего вероисповедания. Эта борьба началась не сегодня, но фактически продолжалась в течение всей предшествующей истории, включая периоды советского режима и завоевания Российской империей центральноазиатского региона. В советский период самодеятельный ислам, получивший в академической литературе название параллельного, функционировал в «теневой» сфере[74]. В эпоху перестройки он вышел из рамок параллельного ислама и влился в сферу открытой публичной деятельности. В советский период в сфере параллельного ислама функционировала независимая исламская мысль, в основном в *худжрах,* малых кружках по изучению ислама, организуемых на дому у теневых авторитетов ислама, типа Мухаммада Хиндустани Рустамова (1892–1989)[75], Хакимджана-кори Маргилани[76] и др. Указанные неформальные авторитеты советского периода все же оставались в рамках традиции ханафитской школы ислама. Но уже в 1970–1980-е годы появилось новое поколение имамов и активистов исламского гражданского общества, которые не были удовлетворены рамками существующей традиции. Некоторые из них, получив образование в арабских странах, привнесли новые идеи с Ближнего Востока, вступавшие в противоречие с ханафитской традицией. В чем же причина того, что эти идеи получили свою популярность в Узбекистане? В чем их привлекательность для местных исламских активистов?

Таких причин, мне кажется, две. Во-первых, ханафитская традиция, по мнению нового поколения имамов, была скомпрометирована десятилетиями сотрудничества с советской властью. Она, хотя и сохранила способность к выживанию через адаптацию к атеистическому режиму и растворение в народном исламе, замешанном на адате (урф-и-адат), но свела религию к ритуальным обрядам и отправлениям (как совершать молитву, омовение и прочие формальности). При этом без внимания оказались магистральные вопросы общественного и экзистенциального бытия. Между тем ислам, по мнению идеологов современного исламско-

---

[74] Одно из наиболее полных описаний параллельного ислама дал Яков Рой (*Ro'i Y.* Islam and the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev. N.Y., 2000).

[75] *Муминов А.* Традиционные и современные религиозно-теологические школы в Центральной Азии. С. 82; *Babadjanov B., Kamilov M.* Domulla Hindustani and the Beginning of the «Great Schism» among Moslems of Uzbekistan.

[76] *Abduvakhitov A.* Islamic Revivalism in Uzbekistan // Russia's Muslim frontiers: new directions in cross-cultural analysis / D.F. Eickelman (ed.). Ann Arbor, 1993. P. 82.

го активизма, должен быть возрожден не как застывшая форма и ритуальная практика, а именно как способ решения насущных общественных проблем (отсюда известный лозунг: «ислам – есть решение»). Во-вторых, ознакомившись с жизнью арабских обществ, молодые имамы обнаружили контраст с тем, какое место ислам занимает в их жизни: если в республиках бывшего СССР многие считавшие себя мусульманами «забыли» основные столпы ислама, то в странах Ближнего Востока мусульмане демонстрировали не только знание исламского вероучения, но и образцы общественной морали и коллективных действий в соответствии с его принципами.

Исторически сложилось так, что первое поколение исламистов (исламских активистов) в центральноазиатском регионе оказалось под влиянием крайних форм фундаментализма и салафизма и потому получило название «ваххабитов»[77]. Первая «ваххабитская» община возникла в Намангане в конце 1980-х – начале 1990-х годов. Главными мобилизующими институтами ее стали пятничная мечеть Андижана «Гумбаз» (известная также как «Атауллахан»)[78], и общественно-религиозные организации Адолат (Справедливость), Ислом лашкарлари (Воины ислама) и др. Община стала быстро восстанавливать те общественные мусульманские институты, которые были ограничены в количестве и свободе деятельности за годы советской власти – в первую очередь мечети и религиозные школы. Появились первые признаки возрожденного исламского права и структур по поддержанию общественного порядка. Характерным фактом, однако, была пассивность в восстановлении других мусульманских институтов, таких как *вакуфы* (благотворительные фонды), что вполне объяснимо для тех лет, если иметь в виду отсутствие развитого частного бизнеса.

Находясь в состоянии эйфории в связи с довольно быстрым прогрессом в достижении контроля над местными обществом и государственными учреждениями Намангана, исламские активисты переоценили свои возможности, когда стали выдвигать требования правительству Узбекистана включить в конституцию

---

[77] Подробнее об истории возникновения термина «ваххабизм» по отношению к исламским движениям в бывшем СССР см.: *Babadjanov B., Kamilov M.* Domulla Hindustani and the Beginning of the «Great Schisme» among Moslems of Uzbekistan; *Бабаджанов Б., Комилов М.* Развитие религиозной ситуации в Ферганской долине: проблемы и перспективы развития. С. 97–99; *Abduvakhitov A.* Islamic Revivalism in Uzbekistan. P. 85.

[78] Источник – Интервью с Эшанбаевым Окилхоном (Информационный бюллетень № 9 Общества по правам человека Узбекистана «Эзгуллик», 30 June 2003, http://www.ezgulik.org/actual.php?id_topic=13&id=17).

страны положение об исламском государстве[79]. «Кавалерийская атака» на основы светского режима потерпела поражение. Последовавшие в 1992 г. репрессии вытолкнули главные силы исламистов за пределы Узбекистана. Впоследствии они сформировали Исламское движение Узбекистана, основные силы которого были разгромлены в 2002 г. американскими вооруженными силами в Афганистане.

Акрамисты явились следующим поколением местного исламского активизма в деле возрождения утерянных институтов исламской общины. Новизна этой волны в том, что на этот раз ими, впервые за последние 70–80 лет, был возрожден институт частного мусульманского благотворительного фонда. Последние мусульманские благотворительные фонды (вакуфы) на территории Узбекистана были расформированы советской властью в конце 1920-х годов[80]. С тех пор функции этих фондов в части социального обеспечения были переняты советским государством. С развалом СССР и последовавшей эрозией государственных социальных программ возникла потребность, а с появлением бизнес-класса и возможность возрождения частной филантропии. Акрамия стала одним из первых ее ростков. Интересно, что возрождая институт частной благотворительности, акрамисты ответили на два вызова – с одной стороны, деградацию государственной системы социального обеспечения, а с другой – ликвидацию Советами институциональных основ мусульманской общины.

Конечно, по своей форме и содержанию благотворительный фонд Акрамии не воспроизвел один к одному организацию прежних мусульманских институтов, а напротив, перенял некоторые черты советской системы социальной защиты населения, например пособия по материнству и уходу за ребенком, поддержку детских дошкольных учреждений и т.п. Но принципиально новым здесь является то, что новая система социального обеспечения формировалась вне пределов государственного патронажа и контроля, из добровольных пожертвований, собираемых в качестве *закята*.

---

[79] См.: *Мир Калигулаев (Белги)*. Дорога к смерти больше, чем смерть. Wolverhampton: 2005, стр. 25–30 (цит. по: ИА Фергана.Ру, Пресс-релиз, 28.06.2005). В данном романе автор, в прошлом член Исламского движения Узбекистана, приводит воспоминания о событиях в Намангане 1991–1992 гг., участником которых он сам являлся.

[80] *Keller Sh.* The Struggle Against Islam in Uzbekistan, 1921–1941: Policy, Bureacracy, and Reality. Manuscript submitted to the Faculty of the University Graduate School in partial fullfilment of the requirements for the degree Doctor of Philosophy in the Department of History, Indiana University, May 1995. P. 170–179 (книжная версия диссертации: *Keller Sh.* To Moscow, not Mecca: the Soviet campaign against Islam in Central Asia, 1917–1941. Westport, 2001).

Проводя аналогии с остальными странами мусульманского мира, мы увидим достаточно разветвленную систему мусульманской благотворительности во всех тех странах, где ислам не претерпел таких масштабных гонений, как в СССР. В Турции, несмотря на то что правительство наложило ограничения на самодеятельные пожертвования под знаком ислама[81], благотворительная деятельность, тем не менее, расцвела под эгидой различного рода фондов. Последние хотя формально не именуют себя исламскими, но все же находятся под влиянием местных течений исламского активизма. При многих мечетях в арабских странах открыто действуют комитеты вакуфа и закята[82]. Там же функционируют благотворительные фонды, как ассоциированные с мечетями, так и независимые от них. К категории такого фонда, существующего вне мечети, следует отнести фонд, созданный общиной Акрамии.

Правящий режим Узбекистана отреагировал на появление такого рода благотворительности резко негативно, усмотрев в этом явлении не что иное, как заговор исламского экстремизма, как угрозу конституционному строю. При этом сторонники власти очевидно полагают, что репрессивные действия узбекского правительства оправданны необходимостью защиты светского характера узбекского государства. Но аргументы в пользу такой политики игнорируют два важных обстоятельства.

Во-первых, светский характер узбекского правящего режима является мифом. Огосударствление ислама, включение его традиционалистско-патриотического образца в рамки государственной идеологии, насаждение административными методами государственной идеологии через контролируемые государством средства массовой информации, издательства и образовательные учреждения не позволяют квалифицировать это государство вполне светским. По крайней мере, этот вариант государственного устройства весьма далек от идеи светского республиканизма. Республиканское устройство возможно исключительно при условии подлинного размежевания государства и религии и исключения вмешательства государства в дела последнего.

Во-вторых, оглядываясь на европейскую историю, мы обнаружим, что многие современные институты, например университеты, первоначально вырастали из лона религии, отпочковыва-

---

[81] Монополией на сбор пожертвований в честь мусульманского праздника *курбан байрам* обладает уполномоченный от правительства Фонд военно-воздушных сил (Turkish Air Foundation). См.: *Shahkland D*. Islam and Society in Turkey. Hungtingdon; Cambridgeshire; 1999. P. 74–75.

[82] См. подробнее: *Çizakça M*. A History of Philantropic Foundations: The Islamic World From the Seventith Century to the Present. Istanbul, 2000.

ясь от нее на каком-то этапе своей эволюции. Мы также увидим, что само христианство как социально-идеологический институт не стояло на месте, а развивалось, проходя через муки рождения в его лоне новых школ и систем мировоззрения, революционизирующих саму идентичность христианства. Таким революционным поворотом в эволюции христианства была Реформация, формировавшаяся в сфере не государственных структур, а гражданского общества.

Не было бы большой натяжкой проводить параллель между христианской Реформацией начала XVI в. и исламским активизмом XX и начала XXI столетий. Параллели можно проследить по целому ряду признаков. Во-первых, это ниспровержение авторитета профессиональных толкователей таинств религии и обращение к первоисточнику – Священному Писанию. Согласно реформаторам, «каждый христианин является во вполне буквальном смысле священником по отношению к своему соседу ... каждый христианин имеет [религиозное] призвание, не обязательно в монашеском заключении, но в реальном мире, где любовь должна быть разделена [с ближними]. Обувщик, к примеру, должен думать о своем труде как [религиозном] призвании; изготовляя хорошую обувь за справедливую цену, он имеет возможность выражения любви к своему соседу»[83]. Эта характеристика духа Реформации с известными оговорками может быть применена и в отношении Акрамии, которая реализовала свое религиозное призвание через создание образцовой бизнес-трудовой общины, построенной на принципе социальной справедливости и сочувствия к ближнему. Отсюда – самонаименование общины «Биродар» (друг, брат).

Что касается радикальных, фундаменталистских форм исламизма, они могут рассматриваться как детская болезнь исламской «реформации», во многом вызванная обстоятельствами, связанными не обязательно с внутренним развитием ислама, но с проблемами политического плана. К этим проблемам следует отнести колониализм и неоколониализм, иностранную оккупацию мусульманских территорий, подавление надежд на государственную независимость, вспыхнувших в связи с развалом СССР. Французский исламовед Оливье Руа, к примеру, призывает рассматривать за фасадом исламизма обычное проявление национализма и национально-освободительных движений[84].

Радикальный салафистский исламизм действительно доказал свою способность обеспечивать массовую мобилизацию, лояль-

---

[83] *Thomson B.* Humanists and Reformers: A History of the Renaissance and Reformation. Michigan/Cambridge, 1996. P. 393.

[84] *Roy O.* Globalised Islam: The search for a new ummah. L., 2002. P. 62–65.

ность и высокую дисциплину в рядах движения, особенно в экстремальных условиях работы в подполье, борьбы с превосходящим по силе противником – колониальной администрацией (Египет и Алжир времен колониальной администрации), израильскими оккупационными войсками и поселениями на палестинских территориях, военными вторжениями Российской армии в самостийную Чечню. В этом пункте салафизм действительно близок к большевизму, оперируя компактной и зажигающей идеологией, построенной на четком обозначении «добра» и «зла», призыве к спасению через самоотречение во имя Аллаха. Оборотной стороной такой идеологии является его обскурантистский изоляционизм. Наиболее радикальные исламисты, например бывший идеолог Братьев-мусульман Сайид Кутб, идеологи Хизб ут-Тахрир и Ал-Каиды, настаивают на принципиальной несовместимости ценностей ислама и христианского Запада, отрицают универсальные ценности демократии и прав человека.

Но подобный идеологический радикализм характерен не только для ислама. Даже в христианско-реформаторской мысли мы находим мотивы, перекликающиеся с лозунгами восстановления исламского государства. Так, один из мыслителей Реформации Ульрих Цвингли предусматривал необходимость христианского государства, *corpus Christianum*, союза церкви и государства[85]. Лютер, несмотря на революционность своих взглядов, все же отступил на шаг от гуманизма Эразма Роттердамского, который наделял человека способностью находить путь своего спасения посредством внутреннего самоусовершенствования, а не слепого следования обрядовым условностям. В отличие от Эразма Лютер ставил спасение в зависимость не от индивидуальных усилий самого человека, а от непредсказуемой божьей воли[86], кроме того он придавал значение обрядовым условностям, оставив из семи культовых обрядов три (крещение, причастие и покаяние)[87]. Учение обоих реформаторов, Эразма и Лютера, имеют параллели в современном исламском фундаментализме: раннехристианский идеал Эразма – с апелляцией исламистов к временам Мухаммада, абсолютизм Лютера, принижающий самостоятельность индивида, – с исламским принципом *тавхид,* единства и всесилия Бога.

Однако если в экстремальных условиях вооруженной борьбы и самосохранения мусульманского общества исламский радикализм находит свое оправдание, то в условиях мирного развития он, наоборот, служит препятствием с точки зрения интересов му-

---

[85] *Thomson B*. Humanists and Reformers. P. 447.
[86] Ibid. P. 343.
[87] Ibid. P. 402.

сульманского сообщества. Если последнее не выработает формулы социально-экономического развития и раскрепощения творческой энергии человека, то это сообщество рискует так и остаться в порочном кругу зависимости и вечного унижения перед экономически и технологически превосходящим Западом. Неисламские азиатские общества нашли такую формулу своего экономического роста и развития, в которой социально-культурная идентичность оказалась совместимой с рыночной экономикой и с принципами демократии.

В идеологической оболочке, близкой к исламскому консерватизму, опыт Акрамии мог бы рассматриваться обещающим в поиске перспективной формулы внутреннего саморазвития мусульманского сообщества. Но этот опыт не получил развития, не только потому, что правящий режим этому воспрепятствовал, но и в силу незрелости самого этого движения. В экстремальных условиях репрессий со стороны государственного аппарата его сторонников оказалось легко спровоцировать на радикальные насильственные действия, ставящие под сомнение легитимность всего позитивного, имеющегося в этом опыте. Чтобы выжить и самоутвердиться, несмотря на репрессии властей, движение должно было развить в себе те качества, которые собственно обеспечили ему успех – глубоко пустить корни в местном сообществе. Необходимо было также транслировать свой опыт географически и концептуально. Печальным для его последователей было то, что единственным человеком, способным интеллектуально сформулировать цели движения, был только Акрам Юлдашев, которого власть сумела изолировать почти в самом начале восхождения общины к своему социально-экономическому успеху.

Росток исламской социальной демократии?

Мы не случайно провели параллель между Акрамией, с одной стороны, и движением Нурджи и умеренных исламистов в Турции – с другой. Идеологически связанное с турецкими партиями политического ислама, движение нурджистов достаточно удачно вписалось в рамки светского и демократического государственного устройства. Осталось ответить на вопрос, является ли эта толерантность Нурджи и других умеренно исламистских группировок Турции (по отношению к светским институтам правления и демократии) следствием прагматического приспособления к условиям, когда всякая форма исламизма систематически пресекается прокемалистским военным истеблишментом, или же эти исламские группировки таят в себе внутренний потенциал демократии.

Другими словами, многих наблюдателей волнует, что произойдет, как только исламисты придут к власти путем демократических выборов. Частично на этот вопрос ответили сами турецкие исламисты, предпочитающие теперь называть себя консерваторами: с завоеванием парламентского большинства они не только не отменили демократические институты, но даже вдохнули в них новую жизнь. Но все же неясность остается относительно исламистов, преследующих более радикальную политическую программу – установление шариата, исламского государства и халифата.

Ответ на данный вопрос зависит от того, что мы понимаем под демократией. Нет необходимости доказывать, что не существует одной и годной для всех обществ и стран, даже в пределах Запада, модели демократии. Таких моделей на Западе установлено несколько, и каждая их них соответствует различным видам западной политической культуры и национальной традиции – либеральной, консервативной и социал-демократической, помноженных на интерпретации в духе англосаксонской и евроконтинентальных историко-культурных образцов[88]. По аналогии с указанными моделями можно предположить наличие или принципиальную возможность исламских моделей демократии. Попытаемся очертить примерную конфигурацию такой исламской модели демократии, основываясь на существующих тенденциях в мире ислама, особенно в среде исламского гражданского общества и активизма, поскольку со стороны авторитарных светских режимов, доминирующих в мусульманском мире, вряд ли можно ожидать подлинной политической воли к демократизации.

На мой взгляд, развитие демократии в мусульманском мире будет связано с двумя принципиально важными чертами исламской социальной и политической культур, которые собственно и придадут исламской модели демократии ее своеобразие. Речь идет о довольно странном, на первый взгляд, сочетании социального консерватизма и социальной демократии. Действительно, при настоящем состоянии мусульманского общества трудно ожидать иного варианта общественной морали, нежели строгий социальный консерватизм. Последний не приемлет либеральных максим в повседневной этике и стиле жизни, характерных для западных стран и ассоциированных с потреблением алкоголя, свободой нравов и, самое главное, терпимым отношением к гомосексуализму. Чего в западной социальной культуре однозначно не приемлет мусульманское общественное сознание, так это легализации однополых браков, происходящей, как по цепной реакции, в ряде

---

[88] Подробнее о моделях демократии см.: *Held D.* Models of Democracy. Stanford, 1996.

западных стран (в некоторых штатах США, а также в Испании, Великобритании и т.д.).

Вместе с тем и в рамках исламского мира социальный консерватизм имеет достаточно широкий диапазон толкований. Особенно это сказывается в женском вопросе. Если исламские ультраконсерваторы выступают за домашнее затворничество женщины, сужение ее общественной роли домашними функциями, то более либеральные круги исламизма не видят ничего предосудительного в активном участии женщин в профессиональной и публичной деятельности. Например, если сравнить шиитское движение Хезболлах в Ливане и шиитский имамат в Иране, то последний выглядит намного консервативней первого: в движении Хезболлах женщины пользуются гораздо большей свободой общественной деятельности, чем в Иране. В то же время иранское руководство резко критиковало ультраконсервативные порядки, установленные движением Талибан в соседнем Афганистане, когда те пришли к власти. Талибан узаконил такие ограничения на гражданские свободы женщин, которые были немыслимы даже для Ирана.

Движение Акрамия в этом отношении следует отнести к некой середине. С одной стороны, сам Акрам Юлдашев был безусловно за возврат женщин в лоно семейного очага. По свидетельству его супруги, он убеждал ее оставить свою работу в школе и надеть *хиджаб*[89]. С другой стороны, акрамистская община выделяла пособия женщинам, чтобы облегчить им доступ к общественному труду.

Помимо социального консерватизма исламу в целом и исламскому активизму в частности присущи черты, роднящие его с принципами социальной демократии. Аналогом принципов и ценностей социал-демократии в исламе является идея социальной справедливости. Эта идея достаточно недвусмысленно озвучена идеологами исламского фундаментализма[90], а самое главное, воплощена в одном из пяти устоев ислама – закяте. Последний предусматривает справедливое перераспределение части доходов граждан в пользу бедных и обездоленных. Причем в вопросах справедливого перераспределения доходов исламский активизм выглядит существенно привлекательней западной модели социал-демократизма, потому что в отличие от последней не прибегает в

---

[89] *Aizenman N.C.* The Eye of the Uzbek Storm. Officials Blame Humble Spiritual Leader for Revolt Despite Doubts of Many // Washington Post Foreign Service. 29 May 2005. P. A16.

[90] Например, один из главных трудов Сайида Кутба, идеологического лидера Братьев-мусульман в Египте в начале 1960-х годов, так и называется «Социальная справедливость в исламе» (*Qutb Sayyid.* Social Justice in Islam. Oneonta, N.Y. 2000).

качестве инструмента перераспределения к прямому принуждению и вмешательству государства (и в этом перекликается с принципами либерализма, выступающего за ограничение всевластия государства).

Добровольное следование принципу закята в том виде, как это было реализовано в Акрамии – без какого бы то ни было участия государства и принудительного взимания налогов, – оставляет невостребованной одну из важнейших функций современного государства – перераспределение доходов граждан в пользу обездоленных. В этом отношении опыт акрамистов созвучен такому новейшему веянию в современных обществах, как ориентация на местную демократию, процесс, получивший названия деволюции[91] и реструктуризации государства[92]. Основными принципами местной демократии являются: децентрализация государственных полномочий, расширение общественного и местного самоуправления, стирание жестких границ между государством и обществом посредством расширения пространства так называемого субгосударственного регулирования.

Таким образом, если согласиться с указанными характеристиками исламской социальной и политической культур, то следует ожидать появления ростков исламской демократии как раз-таки на перекрестке социального консерватизма и социальной перераспределительной демократии. Это своеобразное сочетание двух принципов весьма необычно для западных обществ. Как правило, представители консерватизма (в частности, бывшее правительство Маргарет Тэтчер в Великобритании) бывают достаточно враждебно настроены относительно прав местных правительств, видя в них популистское препятствие для проведения политики свободного рынка, в духе *laissez faire* и незыблимости частной собственности[93]. В принципе, не будучи противниками частной собственности, последователи исламской экономики утверждают верховенство прав Бога в вопросах собственности. Если в данном пункте сделать шаг в сторону норм и ценностей демократии, постулируя трансляцию воли Бога выборным институтам (что было бы весьма близким исламскому принципу *шуры*), то институциональным следствием такой логической цепочки было бы признание паритета прав общества (в лице выборной власти) и индивида в вопросах собственности. Вместе с тем, исламская

---

[91] *Heywood A.* Politics. 2nd ed. N.Y.; 2002. P. 167.

[92] Ibid. P. 100.

[93] К примеру, в 1984 г. британское правительство консерваторов значительно урезало права местных правительств в вопросах контроля за местными налогами и определении собственных бюджетов в расходной части. См.: *Heywood A.* Politics. P. 166.

модель демократии не могла бы полностью раствориться в западной социал-демократии, поскольку последняя исторически связана с традицией атеистической мысли, феминизма и защиты прав сексуальных меньшинств. В этих вопросах, особенно в вопросе семейных устоев, представители исламизма склонны занимать намного более консервативные позиции, чем субъекты любой разновидности социальной демократии на Западе.

Представляется очевидным, что наличия указанных двух черт политической и социальных культур недостаточно, чтобы говорить о модели исламской демократии как состоявшемся факте. Для последнего необходимо также инкорпорирование в ткань идеологических установок исламского активизма принципов представительной демократии, политического плюрализма и прав человека как не противоречащих устоям ислама. Непризнание этих принципов некоторыми представителями исламских движений, например Хизб ут-Тахрир, является, пожалуй, камнем преткновения на пути эволюции исламского активизма в сторону демократии. Некоторые умеренные исламские движения в Турции, Малайзии и Индонезии смогли преодолеть этот барьер. Частичную эволюцию проделали Братья-мусульмане, Хезболлах, Хамас, которые довольно успешно участвуют в местных и парламентских выборах. Установки лидеров умеренных исламистов не могли не сказаться и на настроениях рядовых мусульман. Так, международное социологическое исследование, проведенное в мае 2005 г. в 17 странах в соответствии с проектом *Pew Global Attitudes Project,* показало, что достаточно большая доля населения мусульманских стран между двумя альтернативными возможностями – прочной демократией или сильной экономикой – выбрали первое (Марокко – 54%, Ливан – 47, Турция – 45% и т.п.); для сравнения: в России и Польше этот показатель составил всего лишь 14 и 23% соответственно[94]. Веру в возможность демократии в своей стране выразили 83% опрошенных в Марокко, 77% – в Индонезии, 83 – в Ливане, 80 – в Иордании, 48% – в Турции[95].

В вопросах принятия принципов представительной демократии многие исламские движения проделали значительный прогресс. Так, представитель Братьев-мусульман заявил в 2003 г., что движение, хотя и удовлетворено тем, что в египетском общественном устройстве воплощены некоторые принципы ислама, однако полагает, что остались нереализованными такие два принципа, как свобода (*hurriyya*) и справедливость (*'adâla*)[96]. То есть

---

[94] См.: http://pewglobal.org/reports/display.php?ReportID=250.

[95] См.: http://pewglobal.org/reports/display.php?ReportID=248.

[96] Islamism in North Africa II: Egypt's Opportunity. p. 11.

свободу выбора, политические свободы Братья-мусульмане уже возводят в разряд норм, внутренне присущих исламу.

Но даже относительно тех исламских движений и партий, которые интегрировали в свои программы принципы демократии, остается невыясненным их отношение к правам человека, особенно правам женщин и религиозных меньшинств в случае прихода к власти. Будут ли они навязывать законы шариата всем тем, кто не считает себя мусульманином или, являясь им, предпочитает, чтобы религия была отделена от государства? Частично на этот вопрос, причем в самом обнадеживающем плане, ответила турецкая АК Парти, которая после получения мандата на формирование своего правительства не стала навязывать ношение хиджаба всем женщинам в Турции. Однако и другие исламские движения должны еще проделать аналогичный путь к признанию принципов прав человека.

В какой степени исламские движения в Центральной Азии соответствуют этой эволюции в сторону демократии? Исламская партия возрождения Таджикистана (ИПВТ) фактически уже вкусила плоды легитимного участия в выборах и вполне может претендовать на роль первого регионального примера исламской модели демократии, хотя и весьма ограниченной растущими авторитарными тенденциями правления Эмомали Рахмонова. Исламское движение Узбекистана и Хизб ут-Тахрир не вписываются в этот процесс эволюции, отрицая саму возможность своего участия в демократическом процессе, который они воспринимают как чуждый подлинным принципам ислама. Однако Акрамия в своем потенциале вполне могла бы стать, вслед за ИПВТ, институтом исламской демократии. Хотя в программе движения нет упоминания термина «демократия», одновременно ни сам Юлдашев, ни его последователи, в отличие от Хизб ут-Тахрир, не выражали своего негативного к нему отношения. Вместе с тем отметим тот факт, что на практике члены Акрамии применили некоторые инструменты демократии, когда выходили на мирные пикеты во время судебного разбирательства над 23 их собратьями по общине. Этот процесс приобщения к методам демократического выражения своего мнения и несогласия с действиями властей был прерван социальным взрывом, который, как мы подчеркивали, был спровоцирован действиями самой власти. За восстанием, как отмечалось выше, последовал массовый расстрел мирных граждан и последующие репрессии против акрамистов. Тем самым был прерван интересный и, по моему мнению, многообещающий социальный эксперимент с точки зрения перспектив исламской демократии.

Андижанская трагедия не только в том, что в результате расстрела погибли сотни невинных людей, но также и в том, что на корню были зарублены сразу несколько ростков инновационной для региона социально-политической культуры. Это ростки новой корпоративно-трудовой этики, социальной демократии исламского образца и местного самоуправления, возможно заключающих в себе формулу социально-экономического успеха для всей страны и региона. Проблема движения Акрамия состояла в его же достоинствах, а именно в том, что оно находилось на перекрестке таких опасных для правящего режима зон, как гражданское общество, общественная самоорганизация и исламской активизм.

С. Олимова

МОЛОДЕЖЬ И ИСЛАМ В ТАДЖИКИСТАНЕ
(социологический анализ проблемы)[1]

Радикальные исламские движения, потрясающие мир последние годы, в первую очередь имеют политический и социальный характер, что заставляет исследователей обращаться к изучению социальной, социально-политической роли ислама в регионах распространения этой религии, исследовать социальную базу различных исламских течений, в том числе экстремизма исламской ориентации.

Изучение социальных корней тех или иных исламских движений имеет особое значение в странах, переживающих трансформационный период, таких как страны Центральной Азии, получившие независимость после распада СССР и начавшие строительство демократического общества с рыночной экономикой. Коренные изменения, которые идут в политической, экономической, социальной, духовной сферах жизни центральноазиатских обществ, непосредственно отражаются на религиозной ситуации.

Общим местом исследований по исламу в современной Центральной Азии стал тезис о возрождении ислама в регионе. Подъем исламского движения в постсоветской Центральной Азии включает в себя обширный спектр явлений: массовое строительство мечетей, распространение религиозного образования и просвещения, восстановление исламского права в некоторых сферах регулирования частной жизни, легальную деятельность политических религиозных организаций, в том числе партий, антиправительственные выступления оппозиционных исламских течений, деятельность вооруженных экстремистских групп.

Однако при всем размахе новейших явлений в исламе Центральной Азии для них до сих пор не существует ни приемлемого обозначения, ни достаточно полного объяснения. Используемые термины «возрождение», «исламский ренессанс», «реисламизация», «вторичная исламизация», «распространение фундаментализма» вызывают ожесточенные споры среди исследователей. Оживленные дискуссии ведутся также вокруг вопроса, является ли возрождение ислама в Центральной Азии результатом самостоятельного духовного, социального и политического развития региона или же оно навязано извне. Противоположные позиции

[1] Статья подготовлена при поддержке The John D. And Catherine T. MacArthur Foundation в рамках исследовательского проекта «Мусульманские лидеры в современном мусульманском обществе Центральной Азии» (грант № 04-81352-000-GSS).

занимают исследователи и по вопросу, можно ли считать Центральную Азию советского периода частью исламского мира или же она развивалась автономно в атеистическом русле коммунистического эксперимента.

Наиболее жестко эти споры ведут американские исследователи Аллен Хетманек и Мюриэль Эткин[2]. Из французских специалистов наиболее последовательно отстаивает мнение, что исламское возрождение в Центральной Азии имеет собственные корни, Стефан Дюдуаньон[3]. Однако слабая изученность проблемы, острый недостаток эмпирических данных препятствуют формированию достаточно аргументированных позиций по данному вопросу.

До сих пор распространено мнение, что из-за политики государственного атеизма, включавшей массовое уничтожение и эмиграцию мусульманского духовенства в первые годы советской власти, исламская мысль в регионе практически замерла. В результате ислам в центральноазиатских обществах стал функционировать преимущественно как традиция, образ жизни и основа культурной идентичности, но не как мировоззрение и идеология. Если основываться на этой точке зрения, то надо согласиться с мнением подавляющей части исследователей, которые считают, что возрождение ислама в 80–90-е годы прошлого века в Центральной Азии, включающее стремительное распространение политического исламского движения, есть результат влияния извне, своего рода случай прозелитизма. Предполагается, что деятельность международных исламских организаций была исключительно успешной в условиях духовного вакуума, образовавшегося в результате краха коммунистической идеологии.

Однако это объяснение не может нас удовлетворить, так как оно не дает ключа к пониманию масштабов и разнообразия форм внутри исламского движения в Центральной Азии, в том числе и к объяснению причин массового распространения в регионе малоизвестных радикальных исламских течений, таких, например, как Хизб ут-тахрир[4].

---

[2] *Hetmanek A.* Islamic Revolution and Jehad come to the former Soviet Central Asia: the Case of Tajikistan // Central Asian Survey, 1994. N 18, Vol. 12; *Atkin M.* Religious and Other Identities in Central Asia // J.A. Gross (ed.) Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change. Durham, NC, 1992; *Atkin M.* Tajikistan: Reform, Reaction and Civil War // I. Bremmer, R. Taras (eds.) New States, New Politics. Cambridge University Press, 1997.

[3] См.: *Dudoignon S.* Political Parties and Forces in Tajikistan, 1989–1993 // M.R. Djahlili, F. Grare, Sh. Akiner (eds.) Tajikistan: The Trials of Independence. Surrey, 1998.

[4] Хизб ут-тахрир – исламское движение, которое принципиально отказывается от контактов с существующими национальными государствами, считая, что они дискредитировали себя и не поддаются реформированию в их нынешнем виде.

Думается, чтобы понять природу подъема исламского движения и появления религиозного экстремизма в Центральной Азии, в первую очередь необходимо обратиться к изучению социальных аспектов развития ислама в регионе. Социальные корни исламизма в Центральной Азии уже привлекали внимание исследователей[5]. Однако религиозные позиции отдельных социальных и возрастных групп глубоко не рассматривались, хотя такие исследования могли бы существенно расширить знания о так называемом исламском ренессансе в Центральной Азии.

Может быть, наиболее интересной группой в свете изучаемой темы является молодежь. Трансформационные процессы, которые переживают сегодня центральноазиатские общества, наиболее остро и динамично идут в молодежной среде, которая значительно быстрее адаптируется к социальным изменениям, чем взрослые. Молодежь как специфическая социально-демографическая группа совмещает в себе прошлое и будущее, возможное и действительное. Например, трудно переоценить роль молодежи в формировании будущего такой страны, как Таджикистан, если учесть, что она представляет собой самую большую группу населения страны. Согласно результатам Национальной переписи, проведенной в Республике Таджикистан (РТ) в 2000 г., средний возраст населения РТ равняется 22,8 годам, а люди до 29 лет составляют 70% населения страны[6].

Кроме того, известно, что именно в молодежной среде развертывается деятельность экстремистских организаций различной окраски, в том числе и религиозной. Распространение влияния нелегальной исламской партии Хизб ут-тахрир во всех странах Центральной Азии, возникновение новых подпольных групп Джамаат, Баят, появление невиданного для Центральной Азии феномена – террористических актов с участием камикадзе, заставляют обратиться к изучению отношения молодежи к религии в социальном контексте изменений, происходящих в регионе в последние годы.

Это можно осуществить, изучая общественное мнение. Зеркало общественного мнения отражает отношение к религии различных половых, возрастных, социальных страт, выявляет потребности, ценности, установки, жизненные стратегии, заставляющие социальные группы выбирать в исламе то или иное напра-

---

[5] См.: *Абашин С.* Социальные корни среднеазиатского исламизма (на примере узбекского кишлака) // А. Малашенко, М.Б. Олкотт, В. Тишков (ред.) Идентичность и конфликт в постсоветских обществах. М.: 1997; *Babajanov B.* The Fergana Valley: Source or Victim of Islamic Foundamentalism? // L. Jonson (ed.) Political Islam and Conflicts in Russia and Central Asia. Stokholm, 1998.

[6] The Population of the Republic of Tajikistan 2000. Dushanbe, 2002. P. 65.

вление. Основываясь на материалах опросов общественного мнения, проведенных в Таджикистане, интервью с молодыми верующими и представителями мусульманского духовенства, автор попытался в данной статье рассмотреть следующие вопросы:

– религиозная активность и отношение к соблюдению религиозных предписаний среди молодежи;

– изменения восприятия религии в молодежной среде;

– ценностная значимость ислама для молодежи;

– «умеренные» и радикалы в молодежной среде;

– отношение молодежи к экстремистским религиозным течениям.

Источником для статьи послужили данные опроса общественного мнения по религиозным проблемам, осуществленного в июне 2005 г., серия интервью, проведенных в Душанбе, Худжанде, Исфаре (Таджикистан), Ташкенте (Узбекистан), Оше, Баткене (Кыргызстан) в 2004–2005 гг. в рамках исследовательского проекта «Мусульманские лидеры в современном мусульманском обществе Центральной Азии», поддержанного Фондом Джона Д. и Кэтрин Т. Макартуров[7]. Были использованы также данные опросов общественного мнения в Таджикистане, осуществленных Центром «Шарк» за последние 10 лет[8].

Немного истории. Политический ислам в Таджикистане

Центральная Азия многие столетия не только была частью исламского мира, но и являлась одним из центров исламской мысли, науки и культуры. Огромная духовная культура, созданная таджиками и узбеками в рамках исламской цивилизации, стала неотъемлемой частью, фундаментом общественного сознания в Таджикистане.

За годы существования в рамках СССР в результате миграций в Таджикистане появились представители различных народов и конфессий – православные, лютеране, католики, последователи других христианских вероучений, буддисты. Значительная часть некоренных жителей РТ считали себя атеистами, однако для ко-

---

[7] Public Opinion, Tajikistan, 2005. Dushanbe, 2005 (на правах рукописи). Опрос был проведен в июне 2005 г. по национальной репрезентативной случайной выборке, представляющей все слои населения Таджикистана, и охватил 1000 респондентов во всех регионах РТ.

[8] Опросы проводились по национально репрезентативной выборке и охватывали от 1000 до 1500 человек в 90 населенных пунктах во всех областях Таджикистана. Выборка была осуществлена методом случайного отбора и имела кластерный, многоступенчатый характер.

ренного населения РТ ислам в его своеобразном региональном варианте продолжал оставаться основой мировосприятия, образа жизни и в советское время.

После обретения независимости в Таджикистане начались кардинальные перемены во всех областях жизни, которые привели к заметным изменениям в массовом сознании.

После распада СССР в РТ начался вооруженный конфликт, который продолжался с 1992 по 1997 г. Он унес 50 тыс. жизней и разрушил значительную часть унаследованной от СССР инфраструктуры[9].

Исключительно негативную роль для экономики Таджикистана сыграл разрыв экономических связей, сложившихся в СССР. Мощные промышленные предприятия, созданные в Таджикистане в процессе советской модернизации, оказались неконкурентоспособными в рыночных условиях.

Следующие факты и цифры показывают глубину и масштабы экономического коллапса, поразившего Таджикистан в первое десятилетие независимости[10]:

– с 1991 г. по 1998 г. ВВП на душу населения сократился с 550,1 до 177,2 долл. США и достиг в 2003 г. 236,6 долл. США[11];

– за период с 1990 по 2003 г. размер средней пенсии уменьшился в 18 раз и составил 4 долл. США, средней зарплаты – в 11 раз, составив в 2003 г. 12 долл. США[12].

Наиболее тяжелой проблемой остается безработица. Уровень ее в Таджикистане с учетом методологии МОТ составляет 11,3%. Большинство безработных – молодежь: 68,9% всех безработных в Таджикистане – молодые люди от 15 до 29 лет[13].

Экономический кризис способствовал стремительному возрастанию масштабов бедности. Несмотря на начавшийся в 1997 г. экономический рост, РТ остается одной из самых бедных стран в мире.

Вопреки всем трудностям население постепенно адаптируется к новой ситуации, продолжается трансформация политической системы и экономики страны. Основные изменения происходят в следующих жизненно важных для развития общества моментах: экономический переход от централизованного планирования к свободному рынку, социальный переход от строгого государственного обеспечения и контроля к социальной гибкости и опоре

---

[9] Republic of Tajikistan. Human Development Report 1995. Istanbul, May 1995. P. 47–49.

[10] Memorandum MAR/WB on country strategy, Tajikistan. World Bank, December 2003.

[11] Ежегодник Республики Таджикистан, 2004. Душанбе, 2004. С. 154.

[12] Там же. С. 101.

[13] Там же. 2003. Душанбе, 2003. С. 69.

на собственные силы, переход от антирелигиозной политики государства к свободе вероисповедания.

Все эти изменения оказали глубокое влияние на конфессиональную ситуацию. Уже в преддверии развала СССР начался процесс возрождения ислама. Большинство населения, которое в советское время вынуждено было скрывать свои религиозные взгляды, получило возможность открыто продемонстрировать свою приверженность исламу.

Возникли политические исламские организации, которые приняли участие в вооруженной борьбе на одной из сторон межтаджикского конфликта, разразившегося сразу же после распада СССР. Партия исламского возрождения Таджикистана (ПИВТ) вместе с Демократической партией и другими политическими организациями образовали Объединенную таджикскую оппозицию (ОТО), которая в 1992 г. вступила в вооруженное противостояние с правительством Таджикистана. Пять лет вооруженного конфликта, длительный переговорный процесс закончились подписанием 27 июня 1997 г. в Москве Общего соглашения об установлении мира и национального согласия между Правительством Республики Таджикистан и Объединенной таджикской оппозицией. Мирные соглашения 1997 г. стали началом активного процесса послевоенной реконструкции и реинтеграции, в котором исламское политическое движение приняло активное участие. Согласно Мирным соглашениям 30% высших должностей в стране должны были занять креатуры ОТО. Большинство этих лиц были членами или сторонниками ПИВТ.

Ключевую роль в мирном процессе сыграла Комиссия по национальному примирению, сформированная из представителей правительства и оппозиции. Вооруженное исламское движение и нерегулярные вооруженные формирования правительственной ориентации (Народный фронт) разоружились, распустив свои военные отряды. В 1999 г. был снят запрет с деятельности оппозиционных политических партий, входивших в ОТО, после чего начался трудный период трансформации ПИВТ из военно-политического формирования в легальную политическую партию парламентского типа. Исламисты приняли участие в первых постконфликтных выборах и получили два депутатских мандата. Свое место в политическом процессе ПИВТ подтвердила на парламентских выборах в феврале 2005 г., когда исламисты также получили два парламентских места. В настоящее время Таджикистан – единственная страна в регионе, где религиозная исламская партия играет важную роль в политическом процессе и является одной из трех крупнейших политических партий.

Отношение к исламу. Религиозная активность молодежи

В советский период ислам доминировал среди религий в Таджикистане, однако невозможно даже приблизительно оценить численность верующих из-за отсутствия достоверных данных. Тем не менее трудно сомневаться в том, что группа атеистов была достаточно многочисленной. Ситуация резко изменилась после распада СССР и обретения независимости. В 1996 г., по результатам национального опроса общественного мнения в Таджикистане, 97% респондентов сообщили, что являются верующими. При этом 90% всех опрошенных признали себя мусульманами, 4% – православными, 1 – последователями других религий, 2 – атеистами и 2% – затруднились ответить[14]. В июне 2005 г. признали себя мусульманами 95,4% респондентов, христианами различных толков – 3,5%, исповедующими другую религию – 0,2, атеистами – 0,5, не исповедующими никакой определенной веры – 0,2, затруднились ответить – 0,2%[15].

В советское время наибольшей религиозностью отличались представители старшего поколения. Среди молодежи уровень религиозности был значительно ниже. Это положение изменилось коренным образом. В настоящее время, судя по опросам общественного мнения, атеистов среди молодежи практически нет.

В советский период уровень религиозности зависел от образовательного уровня: чем выше уровень образования, тем меньше активно верующих. Это положение изменилось, причем существенно. Теперь эта закономерность действует только в возрастных группах старше 25 лет. В младших группах уровень религиозности не зависит от образования. Согласно данным опросов уровень религиозности у студентов выше, чем у пенсионеров.

Закономерностью постсоветского времени стал более высокий уровень религиозной активности молодежи, чем у взрослых, что является изменением традиционных норм поведения. В таджикском обществе традицией закреплено свободное отношение молодежи к соблюдению основных требований ислама, в частности к посещению мечети, ежедневной молитве, соблюдению поста, участию в религиозных обрядах. Принято считать, что все эти нормы станут обязательными для исполнения после перехода

---

[14] *Vagner S.* Public Opinion, Tajikistan, 1996. Wash., 1997. P. 107. Опрос был проведен в декабре 1996 г. по национальной репрезентативной случайной выборке, представляющей все слои населения Таджикистана. Методом личных интервью в домах респондентов было опрошено 1500 респондентов во всех регионах РТ.

[15] Public Opinion, Tajikistan, 2005 (на правах рукописи).

молодых людей в возрастной класс взрослых, домохозяев, отцов и матерей семейств. Однако в последние годы молодые мусульмане Таджикистана относятся к соблюдению религиозных норм значительно более строго, чем их родители в молодости. Уровень их религиозной активности приближается к уровню религиозной активности 40-летних. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

Одним из наиболее важных и обязательных для исполнения религиозных требований является молитва. Ежедневно совершают пятикратный намаз 12% молодых людей в возрасте 18–29 лет и 30% 40–49-летних, нерегулярно молятся 40% людей в возрасте 18–29 лет и 41% 40–49-летних[16].

Я считаю, что каждый человек рано или поздно приходит к молитве. По-моему, лучше, если человек начнет молиться в раннем возрасте. Я слышал, что если начать читать 5-кратный намаз с юности, то это убережет от совершения аморальных поступков.

Торговец на рынке, 21 год, Душанбе

Столь же важным требованием ислама является соблюдение поста в месяц Рамадан. Полностью соблюдают пост 64% людей в возрасте от 18 до 29 лет, нерегулярно постятся 24% респондентов из этой группы. Для сравнения приведем данные по возрастной группе 40–49-летних: в ней пост полностью соблюдают 73%, нерегулярно – 18% опрошенных[17].

В постсоветское время кардинально изменилось отношение молодежи к посещению мечети. Если перед распадом СССР в Таджикистане функционировало 17 пятничных мечетей, то в настоящее время в РТ 300 пятничных мечетей. Только в 1-м полугодии 2005 г. открылись шесть новых пятничных мечетей[18]. Не менее важную роль, чем пятничные мечети, играют квартальные мечети, которые стали центрами духовной, религиозной и социальной жизни общин. В настоящее время в Таджикистане функционируют более 3000 зарегистрированных квартальных мечетей и множество незарегистрированных. Они особенно важны для молодых людей, которые в мечетях находят необходимые им общение, возможность обсуждать волнующие их темы, получать информацию.

Сейчас мечети переполнены. Если в прошлом году в нашу квартальную мечеть ходило 70 человек, то сегодня – 150. Особенно много приходит молодежи.

Журналист, 29 лет, Душанбе

О важности общения в мечетях для молодежи говорит тот факт, что 60% молодых мужчин в возрасте 18–29 лет бывают в

---

[16] Ibid.

[17] Ibid.

[18] *Вахобзаде С.* О религии // Народная газета (Душанбе), № 31. 2005. 3 авг.

мечети ежедневно, тогда как только 33% мужчин старше 60 лет ходят в мечеть ежедневно[19].

Мечети также являются организаторами благотворительности. Материалы опросов и интервью, проведенных в Душанбе в 2004–2005 гг., показали, что большинство мужчин, имеющих высокий и средний доход, регулярно жертвуют какую-то долю доходов на благотворительность через мечети.

Из моего дохода я расходую 5–6% на благотворительные цели. В дни мусульманских праздников Рамадан и Курбан мужчины нашей махалли (квартала) собираются для совершения молитвы в большой мечети поселка Калинина (район Душанбе). В мечети мы совершаем ритуал пожертвования, затем эти пожертвования раздаются малоимущим людям.

Торговец, 27 лет, Душанбе

Материалы проведенных исследований показали, что соблюдение религиозных предписаний молодежью в основном продиктовано чувством долга перед старшими членами семьи, давлением общества, которое требует их выполнения как свидетельства принадлежности к той или иной социальной, возрастной и половой группе, и личными убеждениями. Последний фактор становится все более значимым, особенно в младших возрастных группах. Об этом свидетельствуют материалы опросов: 70% опрошенных сказали, что считают себя мусульманами прежде всего потому, что родители были мусульманами. 15,4% считают, что ислам – это неотъемлемая часть национальной культуры. Они полагают, что этнические таджики должны быть мусульманами, так как ислам – традиция, материнская культура и образ жизни таджиков. 7,5%, среди которых есть новообращенные – русские и немцы, изучали ислам и сознательно приняли его как единственно верную религию. 6,4% вообще никогда не задумывались о том, почему они считают себя мусульманами[20].

Роль ислама в социализации молодежи

Большинство мусульман Таджикистана, кроме новообращенных, познакомились с исламом в своих семьях и там же почерпнули начатки религиозных знаний, касающиеся чтения Корана, догматики, обрядности, *фикха*, арабского языка. Дома получили религиозное образование почти половина опрошенных мусульман. При этом 23,3% учились у родителей, дедушек и бабушек, 13% – у родственников, знакомых, соседей, частных вероучителей, связанных с учениками родством и принадлежностью к одной общи-

[19] Public Opinion, Tajikistan, 2005 (на правах рукописи).

[20] Public Opinion, Tajikistan, 2003. Dushanbe, 2003 (на правах рукописи; национально репрезентативная выборка, 800 человек).

не. Только 3,4% опрошенных мусульман получили религиозные знания вне своей семьи и общины. Из них 2% учились в мечети, 0,3% закончили медресе, 1,1% опрошенных женщин получили религиозные знания у *биби-халифа*. 25,3% не имеют религиозных знаний вообще[21]. Эти данные говорят о том, что, несмотря на атеистический прессинг в советское время, ислам и в то время оставался ключевым элементом культуры, мировоззрения, образа жизни в таджикском обществе. Только четверть респондентов росла в семьях, которые не могли или не считали необходимым давать религиозное образование своим детям.

Исключительна роль семьи и в становлении молодых религиозных лидеров. Материалы интервью с молодыми муллами (священнослужителями), молодыми членами ПИВТ, активистами религиозных общин свидетельствуют, что в социализации личности каждого респондента большую роль сыграли глубоко верующие родители или родственники. Особое воздействие оказали те родственники, которые обладали познаниями в области исламской учености. Выбор мировоззрения диктуется также семейными традициями и традиционно закрепленной принадлежностью к определенной сфере деятельности. Если в семье предки были *муллами, факихами, кори*-чтецами Корана, то эта традиция передается детям и в наше время.

«Переход» ислама в сферу частной жизни, семейную сферу способствовал сохранению роли ислама в социализации молодежи. Согласно результатам проведенных автором исследований основная масса мусульман Таджикистана социализируется как мусульмане в процессе взросления под воздействием семьи, микросоциума, в процессе образовательного пути, через вступление в брак и создание семьи. Адаптация молодежи и включение ее в социальную жизнь в современном Таджикистане означает и интеграцию в основные компоненты социальной структуры общества. Это означает также достижение определенного социального положения, что связано не только с выбором профессии, но и с выбором религиозного мировоззрения и религиозного поведения, так как ислам в Таджикистане – прежде всего образ жизни и социокультурный регулятор. С этой точки зрения становление молодого человека как «хорошего» мусульманина является важной частью в процессе социальной адаптации. По мнению, прозвучавшему во всех интервью, выполнение религиозных предписаний, участие в обрядах делает молодых людей взрослыми мусульманами. Молодые люди считают, что исполнение обрядов и норм знаменует их переход в старший возрастной класс. Они высказали

[21] Ibid.

мнение, что по мере взросления они должны все более строго соблюдать религиозные нормы, расширять свое участие в обрядах и религиозных праздниках. Это приобщает молодежь к жизни общины, социализирует их в качестве членов *уммы*, поддерживает стабильность социальной структуры общества, его культурной системы.

Важным признаком взросления с точки зрения участников интервью является знание предписаний, регламентирующих повседневную жизнь взрослого человека. Это – долг и обязанность взрослых, выполнение которой делает человека полноправным членом общины, достойным уважения окружающих членом общества.

Чтобы тебя уважали, надо вспоминать об Аллахе не только по праздникам, но и посещать мечеть, присутствовать на собраниях взрослых мужчин. Необходимо знать, что надо делать завтра или послезавтра. Например, чтобы выполнить обязанности взрослого человека, в пятницу вечером нужно пойти к могилам умерших родных и прочитать там молитву.

Ученик средней школы, 16 лет, Душанбе

Говоря о выполнении религиозных предписаний, молодые люди четко осознают разность полоролевых моделей религиозного поведения. Они возлагают особую ответственность на мужчин в выполнении религиозных предписаний.

Парень должен обязательно читать намаз. Но то, что девушка выполняет домашнюю работу, это уже равно чтению намаза.

Ученица школы, 17 лет, Исфара

В постсоветский период участие женщин в религиозной деятельности стремительно расширяется. Во многом это связано с общим падением статуса женщин в таджикском обществе. Все более сокращаются сферы деятельности, в которых поощряется участие женщин. Они имеют все меньше возможностей реализовать свои способности в публичной сфере, в общественной жизни, на производстве, получить образование, делать карьеру. Поэтому для многих девушек деятельность в рамках ислама становится единственно возможной социально санкционированной сферой, в которой они могут добиться высокого статуса и реализовать свои способности. Материалы интервью с молодыми активистками ПИВТ показали, что они обладают лидерскими задатками, борцы по складу характера. Они стремятся повысить свой социальный статус и занять престижное место уважаемой в исламской *умме* женщины – знатока исламской учености.

Таким образом, при резком сужении возможностей своей самореализации в Таджикистане женщины начинают искать

пути самореализации в исламе, пренебрегая ограничениями, накладываемыми на них правилами религии (правила ношения чадры и т.д.).

Ценностная значимость ислама для молодежи

Ценностная значимость ислама для молодежи очень высока. Ислам в таджикском обществе выступает как система ценностей, прежде всего моральных, убеждений, воззрений, делающих осмысленной жизнь индивидуума.

Наша совесть – это частичка Аллаха в нас. Если мы будем жить в соответствии с ней, то можем считать себя религиозными, в Аллаха верующими людьми, даже если и не исполняем требования ислама.

Фермер, 28 лет, Исфара

Бог призывает человека к добродетели, и если человек не выполняет волю Бога, то есть ли вообще разница между человеком и животным?

Рабочий, 18 лет, Исфара

Материалы исследований показывают, что среди населения Таджикистана распространена точка зрения, что жить надо, согласуясь с моральными ценностями, установками, нормами, зафиксированными в Коране, *шариате* и *хадисах*. Морально-нравственные ценности ислама представляются незыблемым моральным законом, а моральные законы связываются, прежде всего, с исламом.

Из религиозных предписаний я стараюсь соблюдать следующее: уважать старших, уважать отца и мать, защищать Родину, свои и чужие честь и достоинство. Всегда быть честным, воспитывать дух и тело, и многое другое.

Работник компьютерного центра, 21 год, Худжанд

С точки зрения участников интервью, быть «хорошим мусульманином/мусульманкой» – это поддерживать чистоту помыслов и деяний, что предполагает, во-первых, соблюдение моральных норм и законов, во-вторых, предписаний, регламентирующих как социальную, так и частную жизнь. С точки зрения молодых людей включение во взрослую жизнь – это постепенное освоение полного комплекса знаний о «чистой» правильной жизни, наполненной религиозным смыслом, и овладение навыками жить «правильно», сообразуясь с религиозно-нравственными нормами. Социализация человека как нравственного существа в Таджикистане осуществляется, прежде всего, в рамках религии.

В юности человек может согрешить на каждом шагу. Много потребностей у человека, трудно устоять перед искушением. Если ты нашел в себе силы и смог отказать себе в соблазне, то ты стоишь того, чтобы молиться.

Студент, 18 лет, Душанбе

Материалы исследований показали, что в молодежной среде Таджикистана ислам в первую очередь выполняет функцию целеполагания, значения. Он предоставляет возможность осмыслить собственную жизнь и жизнь человеческого сообщества. Это очень важно в условиях, когда светские идеологии либо потеряли влияние на молодежь (например, коммунистическая идея), либо не имеют почвы для развития в данном обществе (либерализм). Мировоззренческие поиски являются одной из важнейших причин обращения молодежи к исламу.

Мы, таджики, – мусульманское общество. Ислам – это наша культура, история, наша идентичность. Множество нитей связывает нас с исламом. Человек почему-то решил, что он много знает. Человеческие глаза видят 5% спектра, человеческие уши слышат незначительную часть того, что слышит летучая мышь. Мы слепы, глухи и воображаем, что существует только то, что видимо, ощущаемо, познаваемо нашими несовершенными органами чувств и нашей зачаточной наукой. Религия дает познание мира иными, чем наука, способами. Она дает нам возможность понять смысл собственного существования.

Я иду к Аллаху самой трудной дорогой, дорогой почти невозможной, пытаюсь найти Бога через рассудок, тогда как вера – нечто иное, ее нельзя постичь разумом, знанием. Самыми надежными являются два пути – вера по традиции, когда ты автоматически делаешь то, что делал твой отец и твой дед, и второй путь – путь истинной веры, когда ты уверовал душой, сердцем. Достижение веры путем разума – путь самый трудный и самый ненадежный.

Журналист, 29 лет, Душанбе

14 лет независимости, на период которых пришлось взросление молодежи Таджикистана, были временем тяжелых испытаний, войны, голода, разрухи. При этом все произошедшее не было оправданно в общественном сознании рациональными причинами. «Взрослые», включая общественные науки, СМИ, официальную пропаганду, не смогли представить сколько-нибудь убедительное объяснение развалу СССР, причинам гражданской войны в Таджикистане, разрушению экономики страны, высокой социальной цены экономических и политических реформ. В результате молодежь Таджикистана испытывает острую необходимость увидеть смысл своей жизни, соотнести человеческое поведение с общим пониманием смысла жизни в контексте мироздания и общего порядка. Вера помогает молодым создать осмысленный контекст собственного существования, получить объяснение собственному опыту.

Я себя считаю верующим, потому что каждый человек должен во что-нибудь верить, если не в Бога, то в мать, в Родину, Будду. Моя вера не зависит от влияния старшего поколения. Я сам к этому пришел.

Студент, 22 года, Душанбе

Религия дает молодежи такое понимание мироустройства, в котором несправедливость, страдание и смерть выглядят как имеющие значение в «конечной перспективе».

Религия дает веру в справедливость, в то, что следование моральным законам в конечном счете будет вознаграждено, а зло будет наказано, пусть и в загробном мире. Так ислам предоставляет поддержку, которая чрезвычайно важна в условиях, когда молодой человек имеет недостаточно возможностей влиять на ход событий, управлять собственной жизнью. Надежда, вера в конечную справедливость на этом или на том свете, в помощь Аллаха, которые предоставляет религия, являются противовесом отчаянию и безысходности.

В семье у нас все верят. Это еще от бабушки пошло. Было столько моментов в жизни, когда мне никто не мог помочь, и я знал, что только Аллах мне поможет. И у меня действительно все становилось хорошо.

Программист, 22 года, Душанбе

Религия предоставляет свое понимание смысла жизни, которое заключено в промысле Божьем. Непонимание смысла происходящих событий, зачастую невозможность оказать влияние на события, определяющие ход жизни молодых людей, способствуют укреплению фатализма у молодежи.

Я не молюсь, не держу пост, но я верю в Аллаха. В этом году заболела моя дочь. Я не ходила к врачам, ни к кому не обращалась, кроме Аллаха. Я надеялась на Аллаха и была уверена, что моя дочь выздоровеет. Мой дед не держал пост, не молился, но всегда нас учил быть честными, не воровать, не обижать ближнего, не обманывать.

Студентка, 23 года, Душанбе

Я мусульманка. Если придерживаться всех законов шариата, то меня в рай не пустят. Я не читаю молитвы с утра до ночи, как моя сестра. Я считаю, что самое главное в исламе – иметь чистую душу. Я считаю, что когда Бог создает человека, он заранее знает, кто пойдет в рай, а кто в ад.

Служащая, 24 года, Душанбе

Ислам также выполняет функцию идентификации. Молодым людям жизненно необходимо чувство принадлежности, укорененности. Ислам выступает для них в качестве основы культурной парадигмы, остается одной из важнейших составных идентичности, опережая по степени важности гражданскую и этническую идентичности. Более того, ислам входит в национальную идентичность в качестве интегральной части.

Все таджики должны быть мусульманами. Если кто-то не хочет быть мусульманином, то надо его заставить быть им.

Ученик средней школы, 17 лет, Душанбе.

Насильно заставлять – это не по- мусульмански. Таджик должен читать намаз по собственному желанию.

Ученик средней школы, 16 лет, Душанбе

Изменения восприятия ислама в молодежной среде

Материалы опросов и интервью демонстрируют известное расхождение во взглядах среди взрослых и молодежи. Среди взрослых распространен так называемый «народный», или «традиционный», ислам, т.е. взгляды, обычаи, нормы, основанные на Коране, шариате и народных традициях, которые регулируют жизнь человека и общества в целом. Народный ислам унифицирует жизнь отдельного индивидуума, вводит ее в рамки, принятые в данном сообществе, подчиняет личность интересам общества. Народный ислам – всегда умеренный ислам, который стабилизирует и гармонизирует отношения общества и государства между собой, разделяя образ жизни, политику и идеологию на параллельные и не конфликтующие между собой потоки.

В молодежной среде все более распространяется несколько иное видение ислама, которое, с одной стороны, является продолжением взглядов родителей, а с другой – результатом глубоких социокультурных изменений, охвативших общество Таджикистана. Молодые люди гораздо больше ориентированы на индивидуализм, на самостоятельные духовные поиски. Они считают, что в обществе могут и должны быть различные взгляды на религию, что при господствующей принадлежности к исламу люди имеют право принимать религиозную практику в том объеме, который они сами определили для себя.

Многие верят в Бога, но есть и такие, которые не верят совсем. У каждого свои правила. Я верю в Аллаха, но обычаев не соблюдаю. Чтобы быть мусульманкой необязательно ходить в платках, определенной одежде. Человек должен быть чистым душой. Я знаю, есть люди, которые днем молятся, а ночью грешат. В этом случае, по-моему, вера бесполезна.

Работница, 18 лет, Душанбе

Молодые люди считают, что надо различать людей, которые, соблюдая все религиозные нормы, не являются глубоко верующими, и людей, которые пренебрегают обрядовой, внешней стороной религии ради напряженной духовной жизни. Участники интервью отметили, что есть люди, которые не пришли к Богу, грешат и совершают аморальные поступки, но при этом выполняют все религиозные предписания и считают себя нравственными людьми, настоящими мусульманами.

Возрастной радикализм взглядов, юношеская бескомпромиссность не могут полностью объяснить критику молодежи по адресу лицемерия взрослых. В большинстве молодежных интервью было высказано мнение, что главное в религии – это внутренняя духовная жизнь, которая может выражаться или не выражаться в ритуально-обрядовой практике. Каждый конкретный человек

должен вести индивидуальные духовные поиски, выбрав свой путь без насилия и принуждения.

Для каждого человека вера – это очень личное. У каждого своя вера. Она идет от сердца. Нельзя заставить во что-то верить. Человек может быть глубоко верующим, и в то же время он может учиться, работать, и заниматься своими делами, а не весь день сидеть дома и молиться.

Служащая, 21 год, Исфара

Молодые люди рассказывали о своих разногласиях с родителями и старшими родственниками. Они считают, что взрослые навязывают свою систему ценностей, модели поведения, способы социального действия, которые с точки зрения молодежи устарели, не соответствуют современности.

Не знаю почему, но для родителей главное – мнение родственников, соседей и знакомых. Из-за этого они заставляют нас делать «то, что принято». В нашей компании никто никого не заставляет читать намаз. Каждый самостоятельно выполняет свой долг перед исламом.

Администратор гостиницы, 22 года, Душанбе

Серьезные конфликты между молодежью и взрослыми разворачиваются из-за одежды. Молодежь конфликтует с взрослыми и из-за модной одежды, противоречащей традициям, и из-за одежды, строго соответствующей исламским канонам, но воспринимаемой взрослыми как экстремистский вызов общественному мнению. Взрослые осуждают молодежь за следование «западным образцам», считая молодежную моду несовместимой с обликом добропорядочного таджика-мусульманина, но в то же время они недовольны, когда их дети отвергают традиционную одежду и надевают невиданные в Таджикистане черные покрывала.

Светское правительство, стремясь не допустить распространения экстремистских религиозных движений, негласно запрещает в государственных учреждениях, в учебных заведениях ношение *хиджаба* (покрывал), платков, мужской и женской одежды, привезенной из Саудовской Аравии и других арабских стран. Иногда это приводит к неожиданным последствиям: школьницы, которым учителя в пылу борьбы с исламским экстремизмом запрещают носить традиционные платки и шаровары, бросают школу. В результате образовательный уровень женщин все сильнее снижается.

Молодые исламисты, которые придерживаются кораничеких норм в одежде, испытывают дискриминацию из-за одежды в учебных заведениях, на работе, во взаимоотношениях с правоохранительными органами, представителями власти.

Я работаю в исламском журнале для женщин «Найсон». В наш журнал идет поток писем с рассказами, как женщин не берут на работу из-за плат-

ков, шаровар или одежды, которую идентифицируют как исламскую, как студенток выгоняют из университетских аудиторий, школьниц исключают из школ по этой же причине.

Тяжелее всего положение сельских девушек. В младших классах девочки ходят без платков, они еще маленькие. В 5–6-м классе многие родители считают, что девочки уже подросли, им положено постоянно носить платок. Если девочка будет ходить в школу с непокрытой головой, то это позор для всей семьи и ее потом никто замуж не возьмет. Но учителя в школах насмехаются над этими ученицами. Девочкам стыдно, они отказываются ходить в школу. А родители даже рады, так как они используют труд девочек в домашнем хозяйстве, поручают присматривать за младшими детьми.

Правительство говорит, что у нас демократическое правовое государство. Если у нас демократия, то надо соблюдать права человека, в том числе право на выбор одежды. Нас учат, что демократия – это учет мнения народа. Наш народ привык носить платки и шаровары и хочет и дальше это делать. Но нам говорят, что демократия – это короткие юбки, блузки без рукавов и стриженые волосы. Разве же это демократия?

Журналистка, 26 лет, Душанбе

Говоря о конфликтах с родителями, со старшими из-за одежды, молодые люди отмечали, что внешний вид человека не всегда отражает суть его сознания, его душу. Можно коротко стричься, носить короткую юбку, модную одежду и тем не менее быть истинными мусульманкой или мусульманином. По мнению многих респондентов, главное – не переходить грань установившихся приличий, которые суть социальная норма.

Мне кажется, необязательно одеваться, как принято у наших родителей. Необязательно носить платки. Главное, чтобы душа была чиста и обращена к Богу.

Работница почты, 19 лет, Душанбе

Приведенные выше высказывания свидетельствуют о том, что религия претерпевает изменения в молодежной среде Таджикистана. Она все в большей степени становится индивидуальным мировоззрением, нежели образом жизни и средством социального контроля. В этом моменте наблюдается глубокое расхождение между взглядами молодых и взрослых. Молодые люди считают, что религия – это личное дело, это проблема индивидуального выбора, становления индивидуальных убеждений, мировоззрения, это право человека на собственное мировоззрение.

Каждый имеет право выбирать себе религию.

Ученик средней школы, 16 лет, Душанбе

Постоянно возникавшая в ходе интервью с молодыми людьми тема недовольства взрослыми говорит о серьезных противоречиях между старшим и младшим поколениями. Можно предполагать, что молодежь испытывает давление общества и хотела бы

ослабить жесткий социальный контроль, уменьшить обязательность ритуально организованного поведения, навязываемую старшими членами общества.

«Приватизация» религии, индивидуализация ислама как тенденция, отмеченная среди молодежи, отражают глубинные социокультурные сдвиги внутри общества Таджикистана, неспособность народного ислама удовлетворить новые интеллектуальные, духовные, социальные, политические потребности и интересы. Противоречие между распространяющейся среди молодежи ориентацией на индивидуализм и социальным контролем, поддерживаемым взрослыми, означает, что групповое сознание и солидарность вступают в противоречие с распространяющимся в ходе рыночных реформ индивидуализмом. Это способствует диверсификации исламских направлений, уменьшению роли народного ислама как средства социального контроля, что делает возможным активизацию радикальных исламистских движений. В то же время этот конфликт порождает религиозных лидеров нового типа – жестких людей, игнорирующих социальный контроль и общепринятые нормы, свободно манипулирующих сознанием и поведением своих последователей.

Умеренные и радикалы в молодежной среде

В обществе Таджикистана достаточно ясно просматривается преобладание ориентации на умеренный ислам. Доказательством служит широкая общественная поддержка позиции правительства Таджикистана по отношению к антитеррористической кампании[22]. Республика Таджикистан активно участвует в борьбе с радикальной политической и террористической деятельностью. С ноября 2001 г. в Душанбе базируется контингент военнослужащих НАТО, обеспечивающих поддержку антитеррористической операции в Афганистане. РТ также подписала Договор о совместных действиях по борьбе с терроризмом, политическим и религиозным экстремизмом, транснациональной организованной преступностью и иными угрозами стабильности и безопасности в 2000 г. РТ поддерживает деятельность Антитеррористического центра Шанхайской организации сотрудничества, взаимодействует со странами региона в борьбе с экстремизмом и терроризмом.

Тем не менее позиция РТ в отношении политического ислама отличается от соседей по региону. Опыт гражданской войны, в которой исламское политическое движение было одной из сто-

[22] В июне 2005 г. 71,7% опрошенных поддержали участие руководства РТ в кампании по борьбе с международным терроризмом (Public Opinion, Tajikistan, 2005).

рон конфликта, заставил правительство и исламистов в Таджикистане вести диалог с целью найти удовлетворяющий общество компромисс.

Легальное существование политического исламского движения и его участие в политическом процессе Таджикистана резко снизили уровень радикализации в обществе, несмотря на крайне неблагоприятные социально-экономические условия, но в то же время поставили в повестку дня острейшие вопросы существования политического исламского движения в секулярном государстве. Попыткой решить их стала совместная работа исламских лидеров, правительственных лиц, ученых, представителей международных организаций в Группе по нахождению компромисса между исламистами и секуляристами, которая начала свою работу в 2001 г.[23]

Данные опросов показывают, что социальная база радикализма любого толка в РТ неширока. Только 5% респондентов, участвовавших в опросе в июне 2005 г., сообщили, что могли бы присоединиться к политической группе, выступающей за изменение политического строя в РТ, и 0,9% выразили готовность в этих целях прибегнуть к насильственным действиям[24].

Поддержка политического ислама в молодежной среде так же невелика, как и среди других групп населения. В июне 2005 г. за ПИВТ – единственную исламскую партию, действующую в РТ легально, проголосовали бы 3,2% молодых людей в возрасте 18–29 лет (ср. с 3,4% 30–39-летних, 2,3% 40–49-летних, 9,3% 50–59-летних и 7% людей старше 60 лет). Однако, несмотря на низкую популярность ПИВТ, более четверти опрошенных считают, что исламский проект мог бы стать основой для решения наиболее острых проблем, стоящих перед Таджикистаном. Согласно данным опроса 26% людей в возрасте 18–29 лет сообщили, что поддержали бы те партии, которые предлагают решать острые социальные, политические и экономические проблемы на основе законов ислама. Среди 30–39-летних таких людей 35,5%, среди 40–49-летних – 25,7%[25].

Материалы исследований показывают, что в обществе Таджикистана, несмотря на общее улучшение социального самочувствия, связанного с экономическим ростом и увеличением поддержки государства, существуют немногочисленные молодежные группы, которые положительно воспринимают и оценивают

---

[23] См.: *Саферт А., Крайкемейер А.* (ред.) О совместимости политического ислама и безопасности в пространстве ОБСЕ: Документы светско-исламского диалога в Таджикистане. Душанбе, 2003.

[24] Public Opinion, Tajikistan, 2005 (на правах рукописи).

[25] Ibid.

исламский радикализм. Они отождествляют установление «исламского» порядка с социальной справедливостью, равенством всех перед законом, восстановлением правопорядка на шариатской основе[26]. Эти группы молодежи не видят перспективы при сохранении существующего общественно-политического порядка. Прежде всего, это безработная молодежь, которая потеряла перспективы, отчуждена от общества. Из-за безработицы молодые люди вынуждены длительное время находиться на иждивении родителей или родственников, что влечет за собой инфантильность, недостаток необходимых социальных навыков, отсутствие самостоятельности, страх перед будущим, отчаяние и безысходность. Характерное для молодежи ориентирование на группу сверстников ведет к тому, что образуются замкнутые молодежные группы безработных. Именно в этой среде разворачивается деятельность экстремистских обществ.

Маленькую, но заметную группу сторонников исламского радикализма составляют также рыночные торговцы, мелкие предприниматели, работники в сфере малого и среднего бизнеса. Предпринимательство в Таджикистане поставлено в тяжелые условия существования. Недостаток законности и правопорядка, коррупция, тяжелый налоговый пресс не дают развиваться малому и среднему бизнесу, заставляют бизнесменов работать в полукриминальных условиях. Все это вызывает у предпринимателей острое недовольство существующим порядком в государстве. Поскольку светское управление не может или не желает улучшить положение в правовой сфере, обеспечить порядок и законность, молодые предприниматели и торговцы обращаются к исламу, пытаясь найти в нем регулятор социальной и деловой жизни.

Кризисное состояние общества, которое не предоставляет молодым возможности реализовать свои способности, закрывает для части молодых людей варианты стать «взрослыми», управлять собственной жизнью, способствует тому, что отдельные группы молодежи видят единственный выход для себя в реализации радикального исламского проекта.

Отношение молодежи к экстремистским религиозным течениям

Согласно данным проведенных исследований население Таджикистана, в том числе молодежь, не считает деятельность религиозных экстремистских групп внутри страны серьезной угрозой

[26] *Olimov M., Olimova S.* Religious Roots of Terrorism and Religious Extremism in Central Asia // Singh M. (ed.) International Terrorism and Religious Extremism. Challenges to Central and South Asia. Kolkata, 2004. P. 43–60.

для Таджикистана. Ни один из 1000 опрошенных в июне 2005 г. не назвал религиозный экстремизм в числе основных проблем, стоящих перед Таджикистаном.

Гораздо больше беспокоят молодых граждан Таджикистана безработица (22,3% опрошенных), тяжелая экономическая ситуация (16%), низкий уровень зарплат и других выплат (14%). Их также волнуют отключения электроэнергии, развал в системе образования, коррупция, наркобизнес.

При этом все участники интервью негативно оценили деятельность экстремистских религиозных течений. Несмотря на то что молодежь представляет собой группу риска, усталость от войны, разочарование в силовых методах решения политических проблем, охватившие общество Таджикистана после гражданской войны, а также улучшение социально-экономической ситуации, наблюдающееся в последние несколько лет, способствуют отказу от поддержки экстремистских идей. Люди отказались от вооруженной борьбы и не хотят признавать, что ислам дает возможность оправдать насилие.

Террористы называют себя мусульманами, но воюют. Как можно называть себя мусульманином и одновременно воевать?

Ученица средней школы, 15 лет, Исфара

Молодые участники интервью предпочитают считать, что вооруженная борьба, которую вели исламисты в период гражданской войны, была вызвана незнанием, религиозной необразованностью либо преступным умыслом, направленным против ислама и мусульманского общества в целом.

У нас была гражданская война, говорили, что убивают во имя Аллаха. Люди, видимо, были религиозно необразованные. Они воспользовались нашей беззащитностью и незнанием. Сейчас государство следит за порядком, запрещает религиозным фанатикам воевать.

Студентка, 19 лет, Душанбе

В целом молодежь осуждает действия экстремистских группировок и считает, что религия – дело добровольное, и никто не должен навязывать другим свое мнение, образ мыслей и жизни. Глубоко верующий человек не имеет права держать оружие в руках. 91,4% молодых респондентов считают, что ислам – это религия миролюбия и понимания. Только 1,4% считают, что ислам – религия, которая допускает насилие. Остальные 7,2% затруднились ответить.

Отношение молодых людей к подпольной исламской организации Хизб ут-тахрир достаточно противоречиво. Оно складывается под воздействием правительственной пропаганды, информации о международном терроризме и борьбе с ним, собственного

опыта и наблюдений. 51% молодых людей в возрасте от 18 до 29 лет считают, что Хизб ут-тахрир представляет большую угрозу для Таджикистана, 18% – что это средняя угроза, 14 – небольшая угроза, 13% – что это экстремистское движение вообще не представляет угрозы, остальные затруднились ответить[27].

Большинство считают, что причиной распространения экстремистских идей являются внешнее влияние, умелая агитация.

Сейчас появилось очень много исламских направлений. Студенты из Таджикистана учатся в религиозных учебных заведениях восьми стран, в том числе Турции, Египта, Ирана, Пакистана, Судана, Йемена, Саудовской Аравии. Возвращаясь на родину, они привозят с собой новые идеи, которые получают определенное распространение.

Например, в Душанбе появилась группа мусульман-салафитов, которые проповедуют возврат к первоначальным ценностям ислама. Это молодые, очень образованные парни. Они учились в исламских университетах Саудовской Аравии, Египта. У них появились последователи, которые ничего не знают об исламе, но очарованы эрудицией, глубиной познаний своих новоявленных наставников. Сейчас их около 200 человек. Пока им разрешили молиться в Центральной мечети Душанбе, но я слышал, что их сторонники появляются и в квартальных мечетях Душанбе и Согдийской области.

Журналист, Душанбе

Самым распространенным среди молодежи взглядом на радикальный ислам и экстремистские группы исламской ориентации является мнение, что за экстремистами стоят определенные политические силы, которые используют подобные организации для решения собственных задач. Участники интервью считают, что экстремистские группы оплачивают услуги молодых людей, пользуясь их бедственным положением, вовлекают в свою деятельность. В результате исламские экстремисты предстают всего лишь в качестве орудия проведения политики отдельных западных или восточных стран, направленной на достижение конкретных целей. Кроме того, сами исламские экстремисты оказываются в общественном мнении обманутыми людьми, которые по наивности или по нужде попали в сферу влияния могущественных внешних сил[28].

Мой друг поступил в престижное медресе и уехал в Саудовскую Аравию. Там он должен учиться 10 лет. Проучился 3 года и приехал на каникулы домой. Когда он приехал, я его не узнал. Он стал религиозным фанатиком. На каждом шагу ссылается на хадисы. Говорит только о религии и больше ни о чем. Он, наверное, на родину не вернется. Станет там или террористом, или наемником. У нас с такими идеями он не проживет.

Студент, 21 год, Душанбе

---

[27] Public Opinion, Tajikistan, 2005 (на правах рукописи).

[28] *Olimova S.* et al. Governance, Youth Values and Life Styles in Central Asian Countries. Tashkent, 2001. Vol. 2. P. 115–117.

Выводы

Отношение молодежи к умеренному и радикальному исламу в современном Таджикистане характеризуется противоречивостью и неоднородностью. В целом влияние ислама на молодежь очень велико. Так же, как и для взрослых ислам для молодежи Таджикистана является системой моральных ценностей, основой культурной идентичности, образом жизни, социокультурным регулятором социальной и частной жизни. Однако в отличие от старшего поколения ислам все чаще становится для молодежи осмысленным выбором, индивидуальным мировоззрением. В Таджикистане распространяется начавшаяся значительно раньше в западном мире и отмеченная Р. Белла «приватизация религии»[29], т.е. процесс, при котором религиозные верования и религиозная практика становятся в большой мере делом личного выбора, частным делом индивидуума.

Большая часть молодых людей ориентируется на умеренный ислам, который признает разделение светского и духовного и наделяет полномочиями управления исключительно светскую власть.

В то же время реформы и связанные с ними социальная дифференциация и постсоветская инволюция экономики Таджикистана способствуют тому, что образуются группы населения, чьи интересы не могут быть удовлетворены в рамках существующего политического режима и экономической модели. В результате они начинают связывать удовлетворение своих общественных интересов с радикальными исламскими проектами.

---

[29] *Белла Р.* Социология религии // Парсонс Т. (ред.) Американская социология: Перспективы, проблемы, методы. М., 1972. С. 89.

Т. Каландаров

ИСМАИЛИЗМ НА ПАМИРЕ: ПОИСК НОВЫХ ПУТЕЙ И РЕШЕНИЙ

Восточный и Западный Памир – административные части Горно-Бадахшанской автономной области (ГБАО) Республики Таджикистан. Восточный Памир населяют кыргызы, исповедующие ислам суннитского толка. В высокогорных западнопамирских долинах проживают немногочисленные народы: баджувцы, бартангцы, ваханцы, ишкашимцы, рушанцы, шугнанцы, язгулемцы. Все они, за исключением последних, исповедуют *исмаилизм* – одно из направлений шиитского ислама. Западный Памир населяют также ванчцы, таджики Дарваза и горонцы (переселившиеся несколько столетий назад из афганского Бадахшана таджики). Если последние являются исмаилитами, то дарвазские таджики и ванчцы наряду с язгулемцами исповедуют ислам суннитского толка.

Здесь нет необходимости рассматривать основополагающие положения исмаилизма, поскольку об этом имеется соответствующая литература[1]. В настоящей статье речь пойдет главным образом о религиозных трансформациях конца XX – начала XXI в. у памирцев, исповедующих исмаилизм, и той роли, которую в настоящее время играет эта религия в общественной и духовной жизни жителей ГБАО.

Немного из истории исмаилизма на Памире

Памирские исмаилиты принадлежат к низаритскому ответвлению исмаилизма, восходящему своими корнями к государству Аламут, возникшему в Средние века в горных районах Ирана. Главой исмаилитов-низаритов является ныне имам (духовный предводитель) Ага-хан IV. Численность его последователей сегодня превышает 20 млн человек. Несмотря на столь значительное число адептов исмаилизма, он до сих пор рассматривается многими исследователями как крайняя шиитская мусульманская секта. Вместе с тем общины исмаилитов-низаритов функционируют более чем в 20 странах и на разных континентах. Наиболее крупные из них – в Индии, Пакистане, Сирии, Египте, Афганистане, Ке-

[1] *Додихудоев Х.Д.* Очерки философии исмаилизма. Душанбе, 1976; *Он же*. Философия крестьянского бунта (о роли средневекового исмаилизма в развитии свободомыслия на мусульманском Востоке). Душанбе, 1987; *Дафтари Ф.* Краткая история исмаилизма: Традиции мусульманской общины / Пер. с англ. М., 2003; *Ivanow W*. Nasir-i Khusraw and Ismailism. Ismaili Society. Bombay; Leiden, 1952; *Daftary F*. The Isma'ilis: Their History and Doctrines. Cambridge, 1990 и др.

нии. Исмаилиты проживают также в США, Канаде, Великобритании, Франции и ряде других стран. Одну из крупнейших в мире исмаилитских общин составляют жители ГБАО.

Исмаилизм как религиозно-политическое и социально-философское учение получил широкое распространение в Центральной Азии в X–XI столетиях. Он трактовал многие основополагающие вопросы бытия и духа иначе, чем другие исламские течения. Исмаилитское движение оказало огромное влияние на судьбы ислама, поскольку внесло существенный вклад в развитие традиций мусульманского свободомыслия и послужило основой для возникновения целого ряда новых течений, мировоззрений и политических движений. Исмаилитам удалось привлечь на свою сторону наиболее образованную часть населения многих стран, крупных государственных деятелей, а также выдающихся мыслителей. Одним из самых ярких проповедников исмаилизма был философ, поэт и теолог Носир Хосров (Абу Муин Носир ибн Хосров; Насир-и Хосров; Насири Хисрав) (1003/04–1088/89), которого известный российский востоковед А.А. Семенов назвал «апостолом памирских исмаилитов»[2].

До распространения на Памире исмаилизма жители этого региона были язычниками и совершали различные обряды, связанные с верой в возможность сверхъестественного воздействия на предметы природы, на животных и человека. В воззрениях и религиозной практике памирцев нашли отражение зоолатрия, почитание камней, небесных светил, вера в переселение душ и т.д. Часть горцев Памира исповедовала *манихейство, зороастризм*. В XII столетии исмаилизм прочно утвердился на Памире[3].

Ортодоксальные сунниты никогда не признавали исмаилитов мусульманами, считая их вероотступниками, неверными. Это подтверждает этноконфессиональная история памирцев периода Средневековья и Нового времени, когда правители других государств, в вассальной зависимости от которых находились памирские княжества, притесняли жителей Памира по причине религиозного характера. Например, афганские и бухарские эмиры и другие правители-сунниты смотрели на исмаилитов «не иначе, как на еретиков, как на людей бесправных, заслуживающих наказания за упорство»[4].

---

[2] *Семенов А.А.* Предисловие к «Истории Шугнана» // Протоколы заседания и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии. Год XXI. Ташкент, 1917. С. II.

[3] *Каландаров Т.С.* Агиография «апостола памирских исмаилитов» (к 1000-летию Носира Хосрова) // Этнограф. обозрение. 2004. № 2. С. 58–66.

[4] *Иванов Д.Л.* Шугнан: Афганистанские очерки // Вестн. Европы. 1885. Т. III, кн. 6. С. 640.

Вынужденные скрывать свою веру от внешнего мира, памирцы-исмаилиты не имели возможности ни открыто проявлять свои религиозные взгляды, ни воздвигать молельные дома типа мечетей. Таким образом, религиозно-духовная жизнь исмаилита всегда протекала незримо для постороннего глаза. Так же втайне творилась и его молитва.

В годы советской власти на Памире некоторое время соблюдался принцип недопустимости оскорбления религиозных чувств мусульман. В одном из советских документов, датированном 1922 г., утверждалось, что исмаилиты, презираемые мусульманами-суннитами, тяготеют к русским властям, в лице которых видят гарантию своей неприкосновенности. В документе говорилось, что секта исмаилитов не может рассматриваться как враждебная советской власти[5].

В 1925 г. восточные и западные районы Памира вошли в состав Таджикской АССР как Памирская административная область (позднее – Горно-Бадахшанская автономная область). Уже с начала 1920-х годов здесь происходило не только разрушение патриархального уклада жизни населения, но и постепенное расслоение исмаилитских общин как по политическим, так и по сугубо личным мотивам (симпатии и антипатии к советскому режиму). Несмотря на попытки официальных властей путем экономических и общественно-политических мероприятий воздействовать на религиозное сознание исмаилитов, их приверженность своим традициям, почитание духовных руководителей во главе с имамом оставались непоколебимыми. До середины 1920-х годов Ага-хан призывал своих последователей усилить молитвы ввиду наступивших тяжелых времен, сохранять в тайне свою веру, прекратить какие бы то ни было раздоры[6].

Исмаилиты в ГБАО продолжали считать себя мюридами своих духовных наставников – пиров. Власти не смогли ни установить контакт с исмаилитскими духовными лидерами, ни нейтрализовать их влияние на своих последователей. Пришлось действовать жесткими мерами. В начале 1928 г. в ходе выборов сельсоветов в ГБАО были лишены гражданских избирательных прав 554 служителя религиозного культа, а на перевыборах 1928–1929 гг. – еще 331[7]. С советской территории в 1926–1928 гг. в Афганистан были вынуждены уйти весьма влиятельные и авторитет-

---

[5] Гос. архив Российской Федерации. Ф. ЦИК Туркреспублики. Д. 19. Л. 71–80.

[6] *Харюков Л.Н.* Англо-русское соперничество в Центральной Азии и исмаилизм. М., 1995. С. 140.

[7] *Назаршоев М.Н.* Партийная организация Памира в борьбе за социализм и коммунизм (1918–1968). Душанбе, 1970. С. 98–99.

ные пиры. Позднее институт пиров фактически оказался ликвидирован и в постсоветский период не был восстановлен.

В предвоенные годы на Памире складывалась довольно непростая ситуация в религиозной сфере. До 1936 г. местные исмаилиты могли свободно общаться с духовными наставниками, проживавшими не только на советской территории Памира, но и на территории Афганистана, в северо-восточной части Индии, а также беспрепятственно отправлять *закят* (букв. – «очищение», или десятина) Ага-хану в Бомбей, где он проживал.

1936 год стал переломным в истории исмаилитов Памира. В Москве было принято решение о закрытии советско-афганской границы, что привело к подрыву как традиционных родственных, так и духовно-религиозных связей между памирцами и мусульманами других стран. Закрытие границы было обусловлено, на наш взгляд, желанием установить «железный занавес» в преддверии разворачивавшихся в СССР, в частности в среднеазиатских республиках, сталинских репрессий, с одной стороны, и прекратить какие-либо контакты, в том числе религиозные, между жителями ГБАО и их соседями в Афганистане – с другой.

Можно предположить, что высшее партийно-советское руководство страны стало рассматривать памирских исмаилитов как потенциальную «пятую колонну». Не случайно появление в 1937 г., когда в СССР начались массовые «чистки», программной статьи в журнале «Антирелигиозник» под красноречивым названием «Исмаилизм и его реакционная роль». Ее автор подчеркивал, что исмаилиты – «одна из наиболее разветвленных мусульманских сект» со «сложно разработанной системой внутренней организации» и «строгой конспиративностью»[8]. Это, вероятно, вызывало большие опасения у властей. Кроме того, главой исмаилитов мира был Ага-хан III, который считался в СССР «верным слугой английского империализма» и «врагом советской власти»[9] и через своих последователей на Памире якобы вел разведывательную деятельность на территории СССР.

В 1939–1940 гг. только по одному уголовному делу в ГБАО оказалось «выявлено» почти 400 агентов иностранных разведок, причем 130 из них относили к английской агентуре, в том числе 38 – на советской территории[10]. Очевидно, что ни одной разведке мира не нужно было иметь на советском Памире столько агентов. В конце 1950-х годов Главная военная прокуратура СССР пере-

---

[8] *Климович Л.* Исмаилизм и его реакционная роль // Антирелигиозник. 1937. № 8. С. 35–37.

[9] Там же.

[10] *Харюков Л.Н.* Указ. соч. С. 154.

смотрела ряд дел на памирцев по обвинению их в шпионаже и пришла к выводу, что многих честных людей осудили необоснованно в результате клеветнических показаний и доносов.

Особенно беспокоила советские «компетентные органы» имевшаяся информация о регулярной дани (так в советские годы назывался закят) Ага-хану исмаилитами Памира. Вплоть до 1980-х годов предпринимались попытки выявить как места добычи золота, так и каналы его переправки имаму. Между тем исмаилиты Памира никогда не рассматривали закят как дань. Они сознательно отдавали десятую часть от своих доходов. До начала 1940-х годов население Памира ежегодно отправляло закят Ага-хану. Определенного размера его не существовало, поскольку каждое хозяйство формировало закят по собственному усмотрению в соответствии с материальными возможностями. Собранные дары памирцы называли moli sarkor (букв. «выделенное имущество»). Поездка к Ага-хану в Бомбей приравнивалась верующими по своему значению к паломничеству в Мекку. В обоих случаях исмаилит получал титул «хаджи».

Ага-хан III (1885–1957) – дед нынешнего имама, понимая важность духовного общения и совместной молитвы исмаилитов, мечтал о создании на Памире молельных домов (*джамоатхона*). Низаритские общины в других регионах сохраняли традиционную структуру, основой которой оставались джамоатхона, где проводились все религиозные и общественные мероприятия. В фирмане (указе) имама от 3 апреля 1931 г. говорилось: «Муллы и община должны принять для себя обязательным создание общественных домов, где можно изучать веру»[11]. Однако в условиях распространения атеизма и преследования религиозных убеждений реализовать эту идею на Памире тогда не удалось.

В 1920-е и особенно в конце 1930-х годов исповедовавшие исмаилизм памирцы вынуждены были скрывать свои религиозные убеждения, опасаясь преследований со стороны органов безопасности и советских властей. Они тайно совершали традиционные родильные, брачные, похоронные и другие исмаилитские обряды, прятали книги религиозного содержания и даже литографии того же характера. Исмаилиты вообще к бумаге относились как к божественному предмету с уважением.

В исмаилизме традиционно был развит культ святых и распространено убеждение, что святой покровительствует в первую очередь жителям селения, близ которого расположена его могила. Именно поэтому у памирских исмаилитов особо почитались *остоны*, или *мазары*, – могилы святых, а также святые источни-

---

[11] Архив обкома Коммунистической партии ГБАО. Ф. 110. Д. 53. Л. 13.

ки и т.п. В советские времена эти почитаемые места приходили в упадок или же просто уничтожались властями.

С конца 1940-х и до середины 1950-х годов атеистическая пропаганда на Памире не носила такого агрессивного характера, как это было накануне войны. Новая кампания по борьбе с религией началась в 1960-е годы. Любая надпись на арабской графике, обнаруженная в доме исмаилита, могла послужить поводом для обвинения его в «антисоветской деятельности». Памирцы вынуждены были прятать религиозные книги и рукописи на окраине сел в ямах. С течением времени эти материалы оказались безвозвратно утеряны для потомков.

После распада СССР в созданной независимой Республике Таджикистан началась гражданская война. В конце 1992 – начале 1993 гг. многие памирцы подверглись гонениям или были истреблены только за то, что они – выходцы с Памира, что подразумевало их религиозную принадлежность[12]. Горный Бадахшан был отрезан от внешнего мира и фактически превратился в осажденную территорию. Власть здесь находилась в руках отрядов самообороны, создававшихся по семейно-родственному и территориальному принципам. Зимой 1993 г. положение в ГБАО было настолько критическим, что население области оказалось на грани голодной смерти.

В целях оказания поддержки памирским народам Фондом Ага-хана IV была разработана специальная «Программа помощи и развития Памира» (ныне – «Программа помощи и развития горных регионов»). В ГБАО доставлялась и распределялась гуманитарная помощь – продукты питания и предметы первой необходимости – не только среди исмаилитов, но и среди мусульман-суннитов, христиан и др.[13] В этот труднейший для памирцев-исмаилитов период на помощь им пришел их духовный лидер: в 1993 г. в Хороге – единственном городе в области, являющемся ее административным центром, – открылся офис Фонда Ага-хана.

На пути к религиозным инновациям

На Памире организационные принципы жизнедеятельности исмаилитской общины традиционно строились по схеме: пир – халифа – мюриды. Пиры («старцы») вели свое происхождение из семей *сейидов* – потомков Пророка и пользовались огромным авторитетом среди памирцев-исмаилитов. Последние не предприни-

---

[12] *Рахимов Р.Р.* Таджикистан: Трудный путь возвращения политического ислама // Курьер Петровской Кунсткамеры. СПб., 1995. Вып. 1. С. 127–161.

[13] См., например: *Каландаров Т.С.* Шугнанцы: историко-этнографическое исследование. М., 2004. С. 118–119.

мали ни одного важного дела, не посоветовавшись предварительно и не получив благословение у пира, будь то покупка земли, посев нового участка, переселение, женитьба и т.д. Если пир отправлял то или иное письменное послание, ему придавалось значение религиозной тайны. Исмаилит сохранял такое письмо как святыню и старался доставить его по назначению.

Как говорилось выше, в годы советской власти одни пиры подверглись репрессиям, другие вынуждены были покинуть родину и бежать за границу. Таким образом, институт пиров на Памире фактически был ликвидирован.

Каждый из пиров имел помощников – халифов, в обязанность которых входили сбор пожертвований и исполнение некоторых треб. Обычно халифа назначался пиром и зависел только от него. Он не имел права ни судить, ни решать наследственные дела, поскольку это являлось компетенцией пира. Пиры и халифы совершали религиозные обряды жизненного цикла (свадьба, похороны и т.п.), разъясняли отдельные принципы исмаилитского вероучения и пр. Ежегодно через них памирцами-исмаилитами передавался закят в пользу Ага-хана. Некоторая сумма из закята оставалась в исмаилитской общине и использовалась для оказания помощи (опять же путем посредничества пиров и халифов) нуждавшимся ее членам. Бедно жившие памирцы могли не уплачивать закят, так как согласно исмаилитской религиозной практике брать что-либо с неимущих не принято.

Пиры и халифы обучали мюридов молитве «Пир-и-Шо» (она имеет такое же значение, как «Отче наш» у христиан), связанной с именем Носира Хосрова. Молитва, очевидно, была написана самим Носиром Хосровом и произносилась памирскими исмаилитами на таджикском и арабском языках. При каждом *намазе* (совершении молитвы) после чтения «Пир-и-Шо» следовало мусульманское свидетельство (Символ веры). Если мусульманам-суннитам и мусульманам-шиитам предписывается совершать намаз пять раз в день, то исмаилиты читали молитву «Пир-и-Шо» два раза в день – утром и вечером. Намаз также совершался исмаилитами в собственных жилищах индивидуально или небольшими группами, причем женщины и мужчины могли молиться вместе.

Возрождение исмаилитских религиозных традиций на Памире началось после распада СССР и образования независимой Республики Таджикистан. Например, в доме того или иного памирца устраивалось традиционное коллективное чтение религиозных книг и исполнение религиозных песен – haq δedow («радение»). Оно проводилось халифой и заключалось в том, что все собравшиеся под его руководством первоначально исполняли молитву «Пир-и-Шо», затем пели песнопения, в которых описывается му-

ческая смерть имама Али и его двух сыновей – имамов Хасана и Хусейна. Исмаилиты, как и мусульмане-шииты, признавали исключительные права Али и его потомков (алиды) на духовное и светское руководство в мусульманском мире. Культ имама Али на протяжении многих столетий оказывал и до сих пор оказывает влияние на повседневный быт и обряды жизненного цикла памирцев-исмаилитов.

Процесс возрождения исмаилитских традиций был прерван гражданской войной. Ага-хан IV, будучи принципиальным сторонником неприменения силы, призвал своих сторонников на Памире не вмешиваться в вооруженный конфликт и активно выступал за его мирное урегулирование. Окончание военных действий знаменовало собой новый этап в жизни памирской низаритской общины – постепенного инкорпорирования в мировое исмаилитское сообщество.

Нынешний духовный лидер исмаилитов, следуя заветам своего предшественника – Ага-хана III, придает большое значение проведению социально-экономических преобразований, которые позволили бы превратить общину исмаилитов-низаритов в современное, прогрессивное общество с высокой степенью благосостояния. Созданная имамом исмаилитов система социальной поддержки мало напоминает традиционные для Востока институты, имея аналоги скорее в протестантских общинах Запада. Не случайно исмаилитов иногда называют «протестантами ислама».

Ага-хан IV основал уникальную группу институтов, известную как «Организация Ага-хана по развитию» (ОАХР), которая состоит из целого ряда международных некоммерческих и негосударственных организаций. Причем помощь оказывается – и это один из главных принципов исмаилитов, близкий к идеологии протестантизма, – людям всех вероисповеданий, национальностей и расового происхождения. ОАХР выполняет конкретные задачи в области экономического развития, здравоохранения, образования и культуры.

Наиболее важную роль в области социального развития играет Фонд Ага-хана, основанный в 1967 г. Его задача – финансирование и развитие проектов, направленных на улучшение экономического положения, здоровья и образовательного уровня нуждающихся слоев населения стран «третьего мира». Фонд Ага-хана по экономическому развитию действует по трем направлениям: участие в развитии промышленности, содействие развитию туризма и осуществление проектов.

Исмаилитскому сообществу под руководством Ага-хана удается избегать двух крайностей, которым, как правило, подвержены традиционные общества, – фундаментализма и вестернизации.

С этой целью создаются соответствующие организационно-управленческие структуры, не связанные узами со старой, традиционной системой, не отвечающей духу современности.

Как уже говорилось, ГБАО – одна из самых многочисленных исмаилитских общин в мире, регион наиболее компактного проживания приверженцев исмаилизма. Вместе с тем это одна из самых слабо интегрированных общин низаритского сообщества, что обусловлено существенным изменением традиционного уклада жизни в годы советской власти. За более чем 70-летний период борьбы советского государства против религии и религиозных деятелей серьезно трансформировалось мировоззрение памирцев, в том числе религиозное. Несколько поколений было воспитано в безверии, а носителями религии предков оставались лишь представители старшего поколения. Это не может не осложнять процесс возрождения исмаилизма на Памире.

Ага-хан IV, понимая это, дважды – в мае 1995 г. и в сентябре 1998 г. – приезжал в ГБАО для встречи со своими мюридами, которая носит у исмаилитов название *дидор* («лицезрение»). Оба дидора представляли собой, можно без преувеличения сказать, грандиозное событие, поскольку никогда ранее памирцы не встречались с имамами. Встреча с имамом Ага-ханом послужила важным стимулом в развитии и укреплении исмаилитского вероучения на Памире и положила начало реформам в памирской низаритской общине.

Суть предполагаемых реформ заключается в создании на Памире стройной и гибкой структуры, включающей хорошо налаженный аппарат управления. Этот аппарат призван обеспечивать абсолютную власть имама, защищать традиционные устои и духовные ценности исмаилитского вероучения, гарантировать надежность внутриобщинной жизни и вместе с тем служить надежным инструментом модернизации общества. Кроме того, он должен способствовать социальному развитию низаритской общины Памира.

С 1995 г. памирские исмаилиты вместо прежней молитвы «Пир-и-Шо» читают новую, известную в народе как «Дуа-и-муборак» (Священная молитва). Она состоит из шести частей, начинающихся словами «Во имя Бога милостивого милосердного», причем последняя включает имена 49 исмаилитских имамов – от Али до Ага-хана IV. Чтение новой молитвы обусловлено тем, что начиная с 1957 г., когда нынешний имам встал во главе имамата, все его последователи читали именно эту молитву.

В 1995 г. в Хороге открылся офис Ага-хана по образованию и начал функционировать Комитет по исмаилитскому пути (*тарика*) и религиозному обучению, который памирские исмаилиты на-

зывают по первым буквам английского названия – Ismaili Tariqah and Religious Education Committee – ИТРЕК. Эта организация была создана для решения религиозных вопросов, имеющих первостепенное значение в жизни общества. Аналогичные комитеты появились также в Душанбе и Ходженте (Согдийская область), где проживает значительная часть исмаилитов. Согласно Основному закону, подписанному Ага-ханом IV еще в декабре 1986 г., исмаилитско-низаритская вера рассматривается как исмаилитский *тарикат*, причем само понятие «тарикат» трактуется как «убеждение», «вера», «путь в религию» и в целом синонимично суфийскому определению данного понятия.

ИТРЕК фактически взял на себя функции, которые ранее выполнял на Памире институт пиров. Последний в настоящее время признано было целесообразным не восстанавливать, поскольку наследственный принцип передачи должности от отца к сыну не отвечает современным реалиям – только имам может передавать свои прерогативы по наследству.

Штат ИТРЕКа включает до 40 человек – начиная от обслуживающего персонала и заканчивая главным администратором. Руководящий состав этой организации (начальники отделов, их заместители и т.д.) избирается по согласованию с научно-исследовательским Институтом исследований исмаилизма, созданном имамом и функционирующем в Лондоне. Следует подчеркнуть, что занимать руководящие посты в ИТРЕКе может любой памирец независимо от того, является ли он выходцем из рода пророка, т.е. сейидом, или нет. Основной критерий назначения – знание кандидатом истории ислама в целом и исмаилизма в частности.

В настоящее время именно ИТРЕК в лице главного администратора и руководителя отдела по работе с общиной дает согласие на назначение халифы (после обсуждения его кандидатуры с ответственным по связям с религиозными объединениями в хукумате (правительстве) области). Причем халифа избирается из людей, знающих теорию и практику ислама. Предпочтение отдается тем, кто владеет арабским языком, хотя таких на Памире не более 20%. Одни из них учили этот язык в университетах, другие – в медресе, у третьих отец был халифой и готовил сына-преемника. Если раньше на пять-шесть кишлаков приходился один халифа, то теперь практически в каждом кишлаке есть свой религиозный служитель. Это значительно повышает эффективность религиозно-просветительской работы.

ИТРЕК состоит из нескольких отделов: образования, по работе с общиной (джамоатом), молодежью, женщинами. Так, сотрудники отдела по работе с общиной знакомят исмаилитов области с фирманами имама, с учением и религиозной практикой исмаилиз-

ма. Фирман читается только на дидорах. Он состоит из двух частей: первая часть касается того региона, где проводится дидор, а вторая – исмаилитов всего мира. Фирманы имама доставляются в хорогский ИТРЕК, и сотрудники знакомят с ними памирцев-исмаилитов на коллективных собраниях – на праздниках, поминках и т.д., отвечают на вопросы слушателей, разъясняют некоторые положения фирманов. Отдел по работе с женщинами состоит главным образом из сотрудниц, поскольку им, учитывая специфику Востока, легче общаться с горянками и отвечать на некоторые специфические вопросы, связанные с материнством, вредом наркомании для женского организма и др.

ИТРЕК придает большое значение религиозно-просветительской деятельности среди молодежи. Он активно сотрудничает с отделом по работе с молодежью при хукумате ГБАО и аналогичными отделами в семи районах области, а также с исмаилитскими духовными наставниками. Главные направления деятельности ИТРЕКа и отделов по работе с молодежью – 1) религиозное воспитание детей школьного возраста, 2) религиозное просвещение молодежи, 3) подготовка волонтеров для проведения по сути миссионерской деятельности. Указанные направления религиозно-практической деятельности ранее не практиковались на Памире, поэтому мы считаем необходимым рассказать о них подробнее.

Начиная со второго класса памирские школьники обучаются по специальной программе, носящей название Ta'lim (Обучение). Суть ее заключается в овладении учащимися новым для них предметом – «Этика и образование», который проводится 1–2 раза в неделю. Преподают его местные учителя, прошедшие специальные 10-дневные курсы и не получающие за это материального вознаграждения. Обучение осуществляется по учебным пособиям на таджикском языке, подготовленным Институтом исследований исмаилизма. В центре внимания – религиозные вопросы. Например, во втором классе школьники узнают о Боге как творце Вселенной и знакомятся с отрывками из Корана.

Одна из новаций в религиозно-просветительской работе на Памире – организация под руководством ИТРЕКа летних учебно-оздоровительных лагерей. В настоящее время их в ГБАО функционирует пять для примерно 2 тыс. учащихся в возрасте 14–16 лет. Подростки делятся на группы по 10 человек. Во главе каждой из них стоят двое вожатых, называемых по-таджикски *саргурух*. В обязанности последних входит поддержание общего порядка в группе, а также проведение практических занятий, о чем будет сказано ниже. В роли вожатых выступают в основном студенты Хорогского государственного университета им. М. Назаршоева (ХоГУ).

Летние лагеря, о которых идет речь, напоминают в целом пионерские оздоровительные учреждения советского времени, да и проводятся на территориях, где ранее отдыхали советские пионеры. Однако исмаилитские лагеря имеют свою ярко выраженную специфику: здесь не только отдыхают, но и обучаются по специально разработанной программе. В течение 14 дней воспитанникам читается курс лекций по культурологии, социологии, а также истории ислама в целом и исмаилизма в частности. Полученные знания закрепляются на практических занятиях. Теоретический курс проводят сотрудники хорогского ИТРЕКа, преподаватели и студенты ХоГУ. Причем следует подчеркнуть, что все вожатые и лекторы работают на добровольной основе, т.е. бесплатно.

Продолжительность каждой лекции – 45 минут. После этого происходит закрепление полученных знаний, но не в привычной для школьников форме опроса или ответов на вопросы, а на практических занятиях – в форме «живых картинок». Дети самостоятельно разыгрывают сценки, иллюстрирующие услышанное на лекциях по истории ислама и пр. Это дает возможность в эмоционально окрашенных образах наиболее оптимально усвоить рассматриваемые на лекциях темы.

Согласно программе на седьмой день пребывания в лагере устраивается так называемый вечер юмора и смеха. По замыслу организаторов исмаилитских летне-оздоровительных лагерей театрализованная деятельность – важная компонента в обучении и воспитании подростков. Она помогает некоторым из них освободиться от «внутренней зажатости», комплексов, с одной стороны, и развить чувство сопричастности к происходящему, коллективистским началам – с другой. В педагогике многих стран давно уже подмечено, что театральная самодеятельность – одна из возможностей развития личности ребенка. Это подтверждает опыт исмаилитских летних лагерей. В ходе импровизированных представлений подростки преодолевают страх перед аудиторией взрослых и ровесников, высвобождается их внутреннее «Я» и открываются способности к пению, танцам, декламации, игре на музыкальных инструментах. Что касается последней, то традиции игры на национальных струнных инструментах (*ситар, рубаб, тамбур*) у памирских исмаилитов чрезвычайно богаты. Ни один домашний или общественный, в том числе религиозный, праздник не обходится без танцев, пения и игры на струнных инструментах. В песнопениях заметное место занимают религиозные мотивы и сюжеты, в частности, посвященные Носиру Хосрову и другим подвижникам исмаилизма. Участвующая в празднествах молодежь усваивает музыкально-песенные традиции старших и так или иначе

проникается идеями исмаилизма. В летне-оздоровительных лагерях эти религиозные мотивы находят свое продолжение.

На тринадцатый день согласно программе проводится прощальный вечер. Раскрывшиеся в течение предшествующего времени таланты – чтецы, певцы, танцоры и музыканты – показывают свое мастерство. Взрослые – лекторы и вожатые – напутствуют своих слушателей и воспитанников. Летом 2005 г. во время научной командировки на Памир я был свидетелем этих трогательных минут в детском лагере «Саодат» («Счастье») в Шугнанском районе ГБАО. За короткий, но очень насыщенный занятиями и различными мероприятиями двухнедельный срок ребята успели не только сдружиться, но и осознать, что они – члены единого памирского исмаилитского братства.

По опыту исмаилитов Памира с 2004 г. летние учебно-оздоровительные лагеря начали функционировать и на территории России, где временно или постоянно проживают дети памирцев-исмаилитов – трудовых мигрантов. Организация подобных лагерей призвана, с одной стороны, помочь детям адаптироваться в иноэтничной и иноконфессиональной среде, а с другой – сохранить свою национальную, религиозную и культурную идентичность. Кроме того, цель летних лагерей – дать возможность школьникам 11–16 лет не только отдохнуть на каникулах, но и приобщиться к богатым культурным и религиозным традициям народов Памира.

При разработке программы для летних лагерей на территории России, в которой автор данной статьи принимал непосредственное участие, акцент в теоретических занятиях делался на изучение истории ислама в целом и исмаилизма в частности, истории Таджикистана и традиционной культуры самобытных памирских народов.

Продолжительность лекционных занятий – 45 минут. Практические занятия (групповая работа), также занимающие по времени 45 минут, представляют собой своеобразные «круглые столы», на которых нередко развертываются бурные дискуссии по темам услышанных лекций. Эти занятия позволяют привить детям навыки мыслительной деятельности, научить их дискутировать и отстаивать свои убеждения. Основная методологическая задача учебно-оздоровительных лагерей – формирование личности ребенка, а также развитие этнической, религиозной и социальной идентичности детей. На теоретических и практических занятиях лекторы и вожатые внушают воспитанникам мысль, что ребенок-памирец, находясь в чужой поначалу для них среде, должен доказать окружающим свою значимость успехами в учебе, спорте и т.д.

Выше отмечалось, что одно из важных направлений в религиозно-просветительской деятельности ИТРЕКа – работа с молодежью. На практике она реализуется, в частности, в организации

летом молодежного лагеря «Саодат» в Шугнанском районе ГБАО продолжительностью 10 дней. ИТРЕК выделяет для каждого из семи районов области несколько вакансий (всего их около 40). Критерии отбора кандидатов в молодежный лагерь следующие: возраст от 18 до 25 лет, отсутствие у молодых людей в данное время работы и, естественно, желание участвовать в программе. То, что в молодежный лагерь принимается безработная молодежь, отнюдь не случайно. Помимо цели приобщения ее к религии предков ставится задача социализации выбранных кандидатов, внедрение в их сознание мысли о том, что они не потеряны для исмаилитского сообщества, которое думает об их судьбе. К сожалению, из-за нехватки материальных средств у организаторов программы молодежного лагеря пока нет возможности охватить большее число безработных молодых людей.

Участники программы слушают лекции сотрудников ИТРЕКа, молодых преподавателей ХоГУ, главным образом специалистов в гуманитарных областях знаний. Проводятся и семинарские занятия, на которых обсуждаются насущные проблемы молодежи, вопросы, связанные с верой. Как и в случае с подростками, организаторы надеются на то, что побывавшие в молодежном лагере юноши и девушки уже сами будут по возвращении в свои селения распространять полученные знания и опыт.

Директор программ от ИТРЕКа рассказывал мне, что в первые два-три дня с молодыми людьми бывает сложно работать, поскольку некоторые из них не могут отвыкнуть от пагубных привычек – курения, употребления алкогольных напитков и даже приема наркотических средств. Вожатым и преподавателям приходится проводить кропотливую воспитательную работу, рассказывать о наставлениях имама и т.д. Под воздействием общей атмосферы доброжелательности и дружелюбия «трудные» молодые люди начитают задумываться о своем поведении. Как это не покажется странным на первый взгляд, большинство из них к концу пребывания в лагере «Саодат» бросают пить и курить.

По словам директора программ, бывали случаи, когда осенью или зимой кто-то из прошедших обучение в лагере приезжал в хорогский офис ИТРЕКа со словами благодарности. «Раньше я деньги тратил на сигареты и алкоголь, – говорил приехавший, – теперь трачу на другие, полезные мне нужды»[14].

У исмаилитов всего мира особенно развита так называемая волонтерская служба, т.е. безвозмездная деятельность на благо религиозной общины, что, как уже говорилось, роднит их с про-

---

[14] Из беседы автора с директором молодежных программ хорогского отделения ИТРЕКа Мамадсаидом Мамадсаидовым 20 июня 2005 г.

тестантами. Эта традиция широко распространяется в настоящее время и среди последователей исмаилизма на Памире. Здесь работа волонтеров включает в себя одну из трех форм служения: *материальную, временную и интеллектуальную*. Первая подразумевает оказание исмаилитом материальной, а точнее, денежной помощи, например в строительстве джамоатхоны. Если член общины не имеет достаточно средств, он может внести свою лепту в общее дело личным, непосредственным участием, следить за порядком на каком-нибудь религиозном празднестве, помогать рассаживать людей, принимать в гардеробе их вещи и т.п. И, наконец, интеллектуальное служение заключается в просветительской деятельности и передаче единоверцам знаний – чтении лекций, проведении семинарских занятий и т.д. Причем в любом случае волонтерская служба строится на принципах исключительной добровольности, качественного выполнения и бескорыстия.

Исмаилитская традиция волонтерской службы имеет давнюю историю. На Памире такая, правда не называвшаяся волонтерской, помощь существовала с незапамятных времен. Она была обусловлена прочными семейно-родственными, родовыми, соседскими и этнорелигиозными – принадлежностью к памирцам-исмаилитам – связями. Не случайно в Таджикистане до сих пор шутят, что все памирцы – родственники. Даже в советские времена волонтерская по своей сути служба не была утрачена на Памире, хоть ей и не придавалось религиозное значение. В качестве примера можно привести помощь односельчан при постройке дома кем-то из соседей.

Возрождение волонтерской службы в религиозном ее понимании началось на Памире с 1990-х годов, когда осуществлялось распределение гуманитарной помощи Фондом Ага-хана. Этим занимался областной потребительский союз через сеть продуктовых магазинов, которые к тому времени из-за социально-экономического кризиса пустовали. Когда прибывала очередная партия гуманитарных грузов, в магазины, а их в то время в автономной области насчитывалось около 2 тыс., приходили, как минимум, два помощника. Таким образом, примерно 4 тыс. человек добровольно и совершенно безвозмездно занимались расфасовкой, укладкой, упаковкой продуктов первой необходимости (мука, рис, чай и т.д.).

В настоящее время в ГБАО под руководством ИТРЕКа ежегодно для 30–150 волонтеров проводятся семинары продолжительностью от трех до пяти дней. На них говорится об истории волонтерской службы исмаилитов, затрагивается вопрос о необходимости ее для общины. При этом подчеркивается, что имам Ага-хан IV придает важное значение работе волонтеров и всегда отмечает их заслугу в деле укрепления исмаилитского сообщества.

Летом 2005 г. во время научной командировки на Памир меня пригласили прочитать лекцию в упомянутом выше молодежном лагере «Саодат». После лекции я побеседовал со слушателями. Меня интересовало, какие мотивы побудили молодых людей заняться волонтерской работой. Большинство из них считают, что этого требует исмаилитский *мазхаб* (путь). Некоторые говорили, что ими движет прежде всего любовь к имаму. Третьи отвечали, что они занимаются волонтерской работой ради «успокоения души».

По опыту Памира семинары для волонтеров с 2004 г. стали проводиться и в России, где в различных регионах функционируют исмаилитские общины[15]. В таких городах, как Москва, Санкт-Петербург, Екатеринбург и Самара, открылись воскресные школы, нуждающиеся в помощи волонтеров, а именно в преподавании детям основ культуры и религии памирских народов. В целях повышения профессионального уровня преподавателей (интеллектуальное служение), а также разъяснения задач волонтерам, несущим временное служение, летом 2005 г. в Твери был проведен специальный семинар. Его целями были ознакомление участников с историей, сущностью и значением волонтерской службы, а также обсуждение сугубо религиозных проблем и рассмотрение положения исмаилитского сообщества в современном мире.

Социально-экономическому и культурному развитию народов Памира должен помочь строящийся в Хороге международный Университет Ага-хана, который будет готовить специалистов в области экономики, горной геологии, гидрологии, сейсмологии, защиты природных ресурсов и др.[16] Для ГБАО важно преодолеть в первую очередь состояние обнищания и изоляции, ограниченности возможностей и права выбора. Улучшение благосостояния жителей области – также одна из главных составляющих в жизни памирской исмаилитской общины. С помощью Фонда Ага-хана необходимо, с одной стороны, мудро использовать то ценное, что достигнуто усилиями трех цивилизаций, соприкоснувшихся на территории края: ислама, советской системы и западной демократии, а с другой – заполнить вакуум, образовавшийся с исчезновением коммунистической идеологии[17].

---

[15] *Каландаров Т.С.* Памирские мигранты-исмаилиты в России (Сер. «Исследования по прикладной и неотложной этнологии». Док. № 178). М., 2005.

[16] *Каландаров Т.С.* Модель высшей школы для горных регионов мира (по представлениям исмаилитов) // Высшее образование для XXI века (Вторая междунар. науч. конф. Московский гуманитарный ун-т, 20–22 октября 2005 г.): Матер. докл. секции. М., 2005. С. 28–32; То же // Знание. Понимание. Умение: Науч. журн. Московского гуманитарного ун-та. 2005. № 3. С. 192–194.

[17] *Бушков В.И., Каландаров Т.С.* Исмаилиты Таджикистана: традиции и современность // Центральная Азия и Кавказ. 2002. № 6(24). С. 130–135.

Немалую поддержку в возрождении духовных религиозных традиций и привнесении новых достижений исмаилизма на Памир оказывает упоминавшийся выше Институт исследований исмаилизма в Лондоне. Эта помощь выражается прежде всего в издании на таджикском и русском языках книг по истории и учению исмаилизма – три тома трудов Носира Хосрова, работы современных авторов Фархада Дафтари, Нозира Арабзоды, Элис К. Хансбергер и др. Институт привлекает молодые научные кадры памирцев к совместным проектам по изучению современного состояния религиозного обучения и воспитания на Памире, оказывает финансовую поддержку аспирантам и докторантам при подготовке ими научных работ[18].

В 2004 г. в Хороге под эгидой Института исследований исмаилизма была проведена международная научная конференция, посвященная 1000-летию Носира Хосрова, в которой принимал участие и автор данной статьи. Как уже отмечалось, имя этого святого подвижника исмаилизма до сих пор глубоко почитается его единоверцами на Памире.

У памирских исмаилитов возрождаются многие забытые в годы советской власти традиционные религиозные обряды. Ныне при рождении ребенка, обрезании (*хатна*), бракосочетании (никох), похоронах и других обрядах жизненного цикла в дом приглашается халифа, который читает соответствующие молитвы и совершает религиозные процедуры, в которых активно участвуют и рядовые исмаилиты.

С вступлением памирской исмаилитской общины в новый XXI в. перед ней стоит двоякая задача: во-первых, сохранить те духовные, в том числе религиозные, традиции, которые остались от предков, во-вторых, интегрироваться в мировое сообщество исмаилитов и следовать общеисмаилитскому мазхабу. Однако проблема распространения положений Основного закона 1986 г., о котором упоминалось выше, на исмаилитов Памира до сих пор не решена[19]. Неурегулированность правовых вопросов, с ней связанных, не дает пока возможности рассмотреть данную проблему. Кроме того, особенности социально-экономического и культурного развития ГБАО требуют нестандартного подхода к реорганизации местной исмаилитской общины.

---

[18] В качестве примера можно назвать сборник, посвященный 150-летию Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета и 80-летию ГБАО: Языки и этнография «Крыши мира». «Roof of the World»: Languages and Ethnography / Сост. и отв. ред. И.М. Стеблин-Каменский, Д. Карамшоев, С. Ниёзов. СПб., 2005.

[19] *Шохуморов С.* Исмаилизм: традиции и современность // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 2(8). С. 139.

НЕИСЛАМСКИЕ РЕЛИГИИ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Е. Абдуллаев

НЕИСЛАМСКИЕ РЕЛИГИИ УЗБЕКИСТАНА: МЕЖДУ МУСУЛЬМАНСКИМ ОБЩЕСТВОМ И СВЕТСКИМ ГОСУДАРСТВОМ

Интерес к исламу в Средней Азии[1] и политическим движениям под исламскими лозунгами несколько отодвинул изучение современных неисламских религий этого региона на второй план. Различные направления христианства, многие из которых стали развиваться в Средней Азии только в последние десятилетия, фактически исчезающий иудаизм, существовавший на территории региона около тысячелетия, и многие другие неисламские религии – все это оказывается как бы вне актуального исследовательского фокуса.

Один из недавних примеров такого подхода – вышедший в 2004 г. под редакцией М.-К. фон Гумпенберг и профессора Удо Штайнбаха словарь «Центральная Азия: история, политика, экономика»[2]. В пятистраничной статье «Неисламские религии» современные неисламские религии региона даже не упомянуты – речь идет исключительно о доисламских[3]. В то же время исламу посвящены две статьи: «Ислам в досоветское время» и «Ислам после 1917 года»[4]. Несомненно, ислам – доминирующая религия в Средней Азии. Однако правомерно ли в силу этого игнорировать религии, которые в настоящее время исповедуются как минимум 15% населения региона?

Особенно слабо изучены неисламские религии Узбекистана. В самом Узбекистане в последние годы не было опубликовано ни

---

[1] Здесь и далее для обозначения региона, включающего бывшие среднеазиатские республики, используется общепринятый в российской науке термин «Средняя Азия». Более географически расплывчатый термин «Центральная Азия», употребляемый в последнее время под влиянием англоязычной литературы, а также политического дискурса самих среднеазиатских стран, будет приводиться только в цитатах и названиях работ других исследователей.

[2] Zentralasien. Geschichte, Politik, Wirtschaft: Ein Lexikon / M.-C. von Gumppenberg, U. Steinbach (hrsg.). München, 2004.

[3] *Kreyenbroek Ph., Wendtland A.* Religionen, nicht-islamische // Zentralasien... S. 233–237.

[4] Ibid. S.119–132.

одного обобщающего исследования в этой области. Изданный в 1998 г. сборник «К истории христианства в Средней Азии (XIX–XX века)»[5] посвящен только одной из религий – христианству, причем в основном в досоветский и советский периоды. Современный период (после 1990 г.) освящен на уровне простого перечисления фактов, без какого-либо анализа.

Сам состав сборника дает несколько одностороннюю картину истории христианства в Средней Азии. Из 23 статей, включенных в него, 16 посвящены православию, 3 – католицизму, по одной статье – армянской апостольской церкви и лютеранству, и лишь одна, самая последняя в сборнике, статья посвящена всем остальным христианским конфессиям (баптистам, пятидесятникам, Свидетелям Иеговы и многим другим)[6]. Это при том, что неопротестантские общины представляют собой массовое и организованное христианское течение в Узбекистане, насчитывающее, по самым скромным подсчетам, не менее 63 тыс. последователей[7].

Правда, статья «Христианские секты в Туркестане», написанная известным специалистом по протестантским течениям в Узбекистане Н.Х. Кнауэр (Колемасовой), содержит богатый и интересный фактический материал. Однако сам термин «секты», под которым объединены столь различные течения в христианстве, не может быть признан удачным. Как отмечает казахстанский религиовед Я.Ф. Трофимов, термин «секта» проблематичен «из-за его негативного значения ... все мировые религии когда-то были сектами»[8]. Еще более категоричен французский историк и социолог С. Пейруз: термины «секта», «традиционные религии» и «нетрадиционные религии» являются политизированными и не должны использоваться в научном анализе[9]. В конце концов можно принять во внимание хо-

---

[5] К истории христианства в Средней Азии (XIX–XX века) / Сост. Л.И. Жукова. Ташкент, 1998.

[6] *Кнауэр Н.Х.* Христианские секты в Туркестане // К истории христианства... С. 247–261.

[7] Эта цифра получена путем сложения только зарегистрированных неопротестантских религиозных организаций (см. Табл. 1) и умножения полученной суммы на 100, так как именно сто членов, в соответствии со ст. 8 Закона РУз о свободе совести и религиозных организациях, необходимо для регистрации организации Министерством юстиции. Учитывая, что число прихожан в зарегистрированных организациях может быть гораздо большим и, кроме того, многие организации не зарегистрированы, общее число их последователей может превышать указанную цифру в полтора-два раза.

[8] *Трофимов Я.Ф.* Государственно-церковные отношения в современном Казахстане. Алматы, 1997. С. 36.

[9] *Peyrouse S.* Des chrétiens entre atheism et islam. Regards sur la question religieuse en Asie centrale soviétique et post-soviétique / Préface de P. Michel. P., 2003. P. 30.

тя бы тот протест, который вызывает у представителей упомянутых религий квалификация их церкви в качестве «секты»[10].

Однако, к сожалению, личные религиозные предпочтения составителя и редакторов сборника берут верх над требованием научной объективности и нейтральности. Например, информацию о Свидетелях Иеговы редакторы сочли необходимым сопроводить следующей сноской: «По мнению известного христианина-богослова протоиерея Александра Меня и других христианских священников, секта Свидетелей Иеговы отошла от основ христианского вероучения»[11]. Остается удивляться то ли простодушию авторов этой сноски, не умеющих отличать внутриконфессиональную полемику от непредвзятого научного анализа, то ли не менее странному желанию в этой полемике лично поучаствовать...

Чтобы как-то устранить перекос в исследованиях неисламских религий, в 1999 г. был инициирован выпуск специального номера журнала «Демократизация и права человека», на страницах которого смогли выступить духовные лидеры как православной, католической и лютеранской церквей, так и баптистской, и адвентистской, и общины Бахаи[12]. Это были своего рода материалы к проекту по изучению неисламских религий Узбекистана, который по ряду причин остался тогда нереализованным.

Вообще, за исключением ряда публикаций О.В. Лисицкой по истории католицизма в Средней Азии[13], даже по отдельным неисламским религиям в Узбекистане не публиковалось сколько-нибудь заметных исследований[14]. В объемном исследовании С. Гит-

---

[10] Как справедливо отмечает А. Эткинд, «названия сект – их уместно назвать *сектонимами* – чаще давались внешними и враждебными наблюдателями и несли оскорбительные коннотации. В этом качестве они отвергались самими сектами... Исследователи вынуждены пользоваться терминами и классификациями, которые несут в себе идеологическую нагрузку, часто враждебную предмету исследования» (*Эткинд А.* Хлыст (Секты, литература и революция). М., 1998. С. 4).

[11] К истории христианства... С. 260.

[12] Демократизация и права человека. 1999. № 3–4 (далее – Демократизация...).

[13] *Лисицкая О.В.* Характеристика источников католицизма в Туркестане (2-я половина XIX в. – 1917 г.) // К истории христианства... С. 209–212; *Она же.* Из истории католичества в Узбекистане (вторая половина XIX–XX век) // Демократизация... С. 156–157 (совместно с К. Кукулкой); *Она же.* Туркистон ўлкасида католицизмнинг пайдо булиши тарихидан (XIX асриниг иккинчи ярими) // Ижтимоий фикр. Инсон хукуклари. 2002, № 4 (20). С. 79–84 и др.

[14] Например, недавняя статья Н. Мустафаевой «Религиозная политика Советской власти в Узбекистане» рассматривает фактически только ислам, даже не затрагивая неисламские религии (Ўзбекистонда совет хукуматининг диний сиёсати // O'zbekiston Tarixi. 2005. № 2. С. 35–43).

лина «Национальные отношения в Узбекистане: иллюзии и реальность», опубликованном в 1998 г. в Тель-Авиве, глава «Корни этнорелигиозных конфликтов» касается опять-таки исключительно ислама[15].

В последнее время неисламские религии Узбекистана заинтересовали некоторых молодых зарубежных исследователей. В первую очередь следует отметить солидную монографию уже упомянутого Себастьяна Пейруза «Христиане между атеизмом и исламом. Взгляд на религиозную проблему в советской и постсоветской Центральной Азии»[16], в которой частично рассмотрены история (с 1917 г.) и современное состояние христианства в Узбекистане. С. Пейруз не только смог достаточно объективно восстановить основные этапы истории христианства в Средней Азии за последние сто лет (уделив равное внимание всем христианским течениям), но и посвятил более трети книги социологическому анализу его бытования. Правда, автор, к сожалению, не опирается на данные социологических полевых исследований. Кроме того, не совсем удачным кажется членение анализа по религиям, а не по странам, в результате чего пропадает региональный контекст деятельности христианских общин – точнее, он выглядит у С. Пейруза несколько обобщенно-схематичным: «более репрессивные» Туркменистан и Узбекистан противопоставлены «менее репрессивным» Кыргызстану, Казахстану и отчасти Таджикистану. Если в отношении советского периода религиозные контексты в каждой из республик мало отличались друг от друга, то с начала 1990-х они приобретают все больше различий – причем даже на уровне разных регионов внутри одного государства. Впрочем, монография С. Пейруза является на сегодняшний день самым основательным исследованием, касающимся неисламских религий Узбекистана. Можно еще упомянуть исследовательницу из Галле И. Хильгерс, которая изучает политику в сфере религий в Узбекистане, однако, насколько нам известно, пока не публиковала результаты своей работы.

Проблемы, связанные с деятельностью немусульманских религий Узбекистана, были рассмотрены нами в ряде статей, публиковавшихся в 1997–2000 гг. в журнале «Центральная Азия» (позже – «Центральная Азия и Кавказ»): в частности, влияние неисламских религий на процессы исламизации в Узбекистане[17], отно-

---

[15] *Гитлин С.* Национальные отношения в Узбекистане: иллюзии и реальность. Тель-Авив, 1998. С. 215–252.

[16] *Peyrouse S.* Des chrétiens entre atheism et islam...

[17] *Абдуллаев Е.* Ислам и исламский фактор в современном Узбекистане // Центральная Азия. 1997. № 16 (12). С. 91–95.

шение государства к миссионерским христианским церквам[18], роль Православной церкви в самосознании русских Узбекистана[19]. К тому же нами был опубликован ряд статей о политике в отношении неисламских религий и их участия в общественной жизни[20]. Тем не менее эти публикации касались частных аспектов деятельности неисламских религий; кроме того, с 1997 г., когда мы впервые опубликовали результаты наших исследований, уже прошло немало времени, претерпела изменение и ситуация с неисламскими религиями в Узбекистане.

Настоящей статьей хотелось бы суммировать накопленный исследовательский материал, прежде всего в отношении *трех контекстов*, которые оказывают влияние на деятельность неисламских религий Узбекистана:

1) *исторический контекст* – предшествующая история деятельности той или иной религии на территории Узбекистана;

2) *политический контекст* – политика правительства Узбекистана в отношении неисламских религий;

3) *общественный контекст* – отношение между неисламскими религиями и мусульманским социумом, перспективы распространения этих религий среди автохтонного населения[21].

В соответствии с этой группировкой проблемных областей начнем рассмотрение с *исторического контекста*, кратко представив данные по большинству неисламских религий с момента их появления на территории Узбекистана по настоящий день[22].

---

[18] *Abdullaev E.* Post-Socialism or Post-Religion? // Central Asia and Caucasus. 1999. Vol. 16, N 1(2).

[19] *Абдуллаев Е.* Русские Узбекистана – городской субэтнос (опыт социокультурного анализа)// Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 5 (11). С. 214–215.

[20] *Абдуллаев Е.* Веротерпимость в Узбекистане: правовой и философский аспекты // Права этнических и религиозных групп Республики Узбекистан: проблемы и решения. Материалы круглого стола. Ташкент, 2000; *Он же*. Legislation of the Republic of Uzbekistan and Issues of Religious Accord // Z. Munavvarov, R. Krumm (eds.) State and Religion in Countries with a Muslim Population. Tashkent, 2004. P. 247–251; *Он же*. Имплементация стандартов в области свободы религии в законодательство о выборах: международный и национальный опыт // Международные стандарты проведения демократических выборов и избирательное законодательство Узбекистана. Ташкент, 2004. С. 49–57.

[21] Под «автохтонным населением» здесь и далее будут подразумеваться не только узбеки, но и другие этнические группы, проживавшие на территории Узбекистана до российской колонизации – прежде всего, таджики.

[22] Общие сведения по истории религии на территории Узбекистана см.: *Abdullaev E.* Usbekistan // Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen, 2005. 4 Auflage. Band 8.

Исторический контекст

Существование неисламских религий на территории современного Узбекистана имеет давнюю историю. Вплоть до арабского завоевания и распространения ислама в Средней Азии наряду с преобладавшими культами, близкими к зороастризму, имели своих приверженцев античные культы (III–I вв. до н. э.), буддизм (I–X вв. н.э.), христианство (II–XIV вв.) и манихейство (III–IX вв.), а также иудаизм (начиная с III–IV вв.).

В наступивший затем более чем тысячелетний период доминирования ислама прочие религии в регионе либо полностью исчезли, как буддизм и манихейство, либо – как зороастрийские и шаманистские культы – смогли частично сохраниться в виде некоторых ритуалов и преданий в «народном» исламе, либо – как христианство и иудаизм – в виде «покровительствуемых» культов, чьи адепты должны были платить специальный налог.

В последовавшие за российским завоеванием в 1860–1870-е годы десятилетия в связи со значительным притоком населения из Европейской части России и Закавказья «религиозная карта» региона (за исключением Бухарского эмирата и Хивинского ханства) меняется радикально. Фактически все религии, существовавшие в то время в Российской империи, организуют свои общины на территории Туркестанского края.

Естественно, не все они находились в равных условиях. Если православие, как официальная религия, всячески поддерживалось властями (за исключением случаев, когда православное миссионерство среди мусульманского населения считалось нежелательным по политическим причинам), а разрешения на создание католических, лютеранских и меннонитских приходов хотя и со значительными проволочками, но все же давались, то для прочих религий чинились значительные административные препятствия. Распространение иудаизма сдерживалось различными препонами к иммиграции в Туркестанский край евреев-ашкенази; в отношении некоторых протестантских религий – баптизма и адвентизма – принимались репрессивные меры.

С начала 1920-х и до второй половины 1980-х годов религиозные организации и общины на территории Узбекистана, как и в других частях Советского Союза, находились под угрозой постоянных репрессий; это наряду со светским образованием и атеистической пропагандой значительно снизило приток новых адептов. В то же время ислам смог сохранить значительное влияние благодаря тому, что сельские общины, в которых проживало большинство мусульманского населения, были значительно меньше затронуты секуляризацией и атеистической пропагандой.

Таблица 1. Религиозные организации Узбекистана

Зарегистрированные р/о	апрель 1998	июнь 2001	январь 2005
Ислам (количество мечетей)	1967	1830	2000
Христианские церкви:	149	160	174
Русская православная	27	32	36
Католическая	2	3	5
Лютеранская	3	4	4
Баптистская	13	23	23
Полного Евангелия	17	22	22
Адвентистская	9	10	11
Армянская апостольская	1	1	1
Корейские	53	58	60
Новоапостольская	4	4	4
Свидетели Иеговы	2	2	2
Библейское Общество	1	1	1
Церковь «Голос Божий»	0	0	1
Иудаизм (количество синагог)	13	8	7
Бахаи	3	7	6
Буддисты	0	0	1
Кришнаиты	2	2	2
Всего	2134	2007	2186

К концу советского периода, в 1990 г., в республике насчитывалось 211 религиозных организаций, из них 131 неисламская. В течение 1990-х – начала 2000-х годов число зарегистрированных неисламских организаций возросло до 191 (что, естественно, не идет ни в какое сравнение с ростом числа мечетей, которых – только зарегистрированных – насчитывается 2000). Преобладающей религией среди них остается христианство, хотя и очень неоднородное по организации и вероучению конфессий; к нехристианским религиям, кроме иудаизма, относятся бахаизм, кришнаизм и недавно зарегистрированная буддистская община.

Христианство

С либерализацией духовной жизни с середины 1980-х годов стал происходить процесс естественного этнорелигиозного самоопределения среди славянских народов республики, а также этнических немцев, что привело к резкому увеличению среди этих меньшинств лиц, считающих себя христианами той или иной конфессии. Кроме того, вследствие деятельности миссионеров протестантского толка (преимущественно из США, Германии и Южной Кореи) увеличилось число христиан среди представителей традиционно нехристианских народов Узбекистана – корейцев, отчасти

татар и даже узбеков; в то время как продолжающаяся интенсивная эмиграция некоренного населения привела к сужению этнической базы более традиционных для республики христианских конфессий – православия, католицизма и лютеранства.

В течение XX столетия состав христианских церквей на территории Узбекистана претерпел определенные изменения. Хотя наиболее традиционные церкви – Русская православная, Римско-католическая и Лютеранская – сохранились, исчезли ранее существовавшие старообрядческие православные общины, обновленческая церковь, а также община Истинно православных христиан; не сохранились общины менонитов и т.д. В то же время с конца 1980-х годов начинается активное распространение миссионерских неопротестантских культов: Новоапостольской церкви, Церкви «Голос Божий», Церкви Объединения (Муна), Церкви «Мир», Хушхабар (Благая весть), пресвитерианских и харизматических церквей; как правило, именно деятельность представителей миссионерских церквей вызывает настороженное, зачастую достаточно негативное отношение у государственных органов, о чем будет сказано далее.

Православная церковь

Православие исповедует около миллиона представителей славянских этносов Узбекистана (русских, украинцев), а также некоторые представители обрусевших меньшинств (армян, евреев, татар).

Сведения о православных общинах на территории современного Узбекистана восходят к V–VI вв. н.э.; под именем мелькитов (от арам. *мельк* – царь), т.е. сторонников византийского императора, они упомянуты у Беруни (X–XI вв.)[23]. Вплоть до арабского завоевания мелькиты подчинялись константинопольскому патриарху; еще в XIII в. папский посол Плано Карпини сообщал о православном (русском и аланском) населении Ургенча[24]. О существовании в Бухаре в начале XIX в. тайной православной общины, состоявшей из пленных русских, уведенных во время пугачевского бунта, сообщал Петр Яковлев[25].

---

[23] См. до сих пор не утратившие своей ценности статьи по истории христианства в Средней Азии В.В. Бартольда: О христианстве в Туркестане в домусульманский период (по поводу семиреченских надписей) // Бартольд В.В. Соч. М., 1964. Т. II, кн. 2. С. 265–298; Мусульманские известия о чингизидах / христианах // Там же. С. 263–264; Еще о христианстве в Средней Азии // Там же. С. 315–322.

[24] См.: *Толстов С.П.* Новогодний праздник «каландас» у хорезмийских христиан начала XI века (В связи с историей хорезмийско-хазарских отношений) // Материалы и исследования по этнографии и антропологии СССР. 1946. № 2. С. 87–108.

[25] См.: Путешествия по Востоку в эпоху Екатерины II. М., 1995. С. 136.

После завоевания российского Туркестанского края в 1860-е годы там начинают возникать вначале походные, а затем и стационарные православные церкви. В 1871 г. учреждается Туркестанская епархия, центр которой в 1916 г. переносится из Верного (Алматы) в Ташкент, где к тому времени насчитывалось около 20 православных церквей[26]. В советский период Православной церкви, как и другим религиям, был нанесен значительный ущерб: традиционно православные этнические группы, проживавшие в Узбекистане (русские, украинцы, греки, болгары), оказались наиболее секуляризированы; большинство культовых строений у церкви было отобрано, разрушено или перестроено. В 1920-е годы позиции церкви были значительно ослаблены обновленческим движением, которое поддерживалось по тактическим соображениям большевиками. На территории Узбекистана действовало три группы обновленчества: Живая церковь, Союз общин древнеапостольской церкви и Союз церковного возрождения, из которых наиболее активной и влиятельной была Живая церковь; в 1930-е годы обновленческое движение фактически перестало существовать[27]. В 1936 г. Туркестанская епархия была разделена на Среднеазиатскую с кафедрой в Ташкенте и титулом архиереев «Ташкентский и Среднеазиатский» и Казахстанскую епархию с кафедрой в Алма-Ате. Ташкентская епархия, возглавляемая с 1990 г. епископом, с 1991 г. – архиепископом, а с 2002 г. – митрополитом Владимиром (Икимом), осуществляет свою деятельность в Узбекистане, Таджикистане, Туркменистане и Кыргызстане. В Узбекистане в структуре епархии действуют Ташкентская Православная духовная семинария, три монастыря. Центром епархии является ташкентский Свято-Успенский кафедральный собор (освящен в 1890 г., перестроен в 1958–1960 гг.). Епархия издает газету «Слово жизни» и журнал «Восток свыше». В 2005 г. при епархии начал действовать Духовно-административный центр, фундамент которого был торжественно заложен Патриархом Московским и Всея Руси Алексием II в 1996 г. в ходе его участия в празднествах по случаю 125-летия Ташкентской и Среднеазиатской епархии.

Католическая церковь

Католичество появилось на территории Узбекистана с российским завоеванием Туркестанского края и распространялось среди переселявшихся поляков, а также немцев и литовцев. Из

---

[26] См.: *Заславский В.Б.* Из истории православных храмов Ташкента // К истории христианства... С. 101.

[27] См.: *Чой Со Ёнг.* Православная церковь в Узбекистане в 20-е годы XX века // O'zbekiston Tarixi. 2005. N 2. С. 30.

11 056 католиков, проживавших в крае в 1897 г., более половины проживали на территории современного Узбекистана[28]; крупные католические общины действовали в Ташкенте, Самарканде и Термезе. В 1910-е годы был построен костел в Самарканде и начато строительство костела в Ташкенте. Приток большого числа беженцев и военнопленных с началом Первой мировой войны привел к значительному увеличению и укрупнению общин, оживлению религиозной жизни среди католического населения. В советский период не было ни одного действующего костела, хотя сами здания – костел в Самарканде и недостроенный костел в Ташкенте – не были разрушены, а в 1970-е – начале 1980-х годов взяты под охрану государства как памятники архитектуры. В 1989 г. в Ташкенте образовалась, а в 1991 г. была зарегистрирована католическая община; почти со дня основания по 2005 г. приход возглавлял монах ордена св. Франциска К. Кукулка. В 1992 г. прихожанам было передано недостроенное здание ташкентского костела, которое было освящено в марте 1999 г.; в 1997 г. католическому приходу было передано здание костела в Самарканде. На настоящий момент католические приходы действуют в Ташкенте, Самарканде, Фергане, Навои и Бухаре.

Евангелическо-лютеранская церковь

Переселение выходцев из Германии, Прибалтики и Швеции, а позже – немцев Поволжья приводит к возникновению в Туркестанском крае лютеранских общин. В 1877 г. был утвержден совет общины в Ташкенте, в 1885 г. община была официально зарегистрирована, а в октябре 1899 г. освящена ташкентская кирха. В 1901–1908 гг. были зарегистрированы лютеранские приходы в Самарканде, Скобелеве (Фергане) и Коканде. Значительным был приток новых прихожан-евангелистов в годы Первой мировой войны, а также в результате иммиграции поволжских немцев, вызванной голодом начала 1920-х годов, и в 1956 г. – после ликвидации спецпоселений[29]. В 1937 г. после ареста последнего протестантского пастора Г.Г. Берендса закрывается приход в Ташкенте. В 1970-е годы лютеранские общины организуются в Чирчике, Газалкенте, Ангрене, затем в Фергане, Самарканде и Ташкенте. В 1977 г. ташкентская кирха была восстановлена и передана Ташкентской консерватории для репетиций; в 1990 г. в кирхе было разрешено проводить воскресные богослужения (полностью пе-

[28] См.: *Лисицкая О.В.* Туркистон ўлкасида католицизмнинг пайдо булиши тарихидан.... С. 80.

[29] См.: *Кнауэр Н.Х.* Евангелическо-лютеранская церковь в Туркестане // К истории христианства... С. 244–245.

редана общине в марте 1993 г.). В сентябре 1992 г. церковь была официально зарегистрирована, а в марте 1995 г. возникла епархия Евангелическо-лютеранских общин Узбекистана, объединявшая семь общин (на сегодняшний день – четыре).

Армянская апостольская церковь

Сведения о появлении армян на территории современного Узбекистана восходят к раннему Средневековью; наиболее надежно документировано появление общины после переселения Темуром сотен армян в Самарканд (XIV–XV вв.). После российского завоевания Средней Азии начинается иммиграция армян – через Закаспийскую область (совр. Туркменистан) в Центральный Туркестан; строятся церкви в Самарканде (1903), Ташкенте (1908), начато строительство церкви в Коканде. В советский период церкви и молитвенные дома были закрыты; параллельно шло обмирщение и обрусение армян Узбекистана. В 1991 г. Самарканд по просьбе местного Армянского культурного центра посетили два священника из Эчмиадзина, а в следующем году верующие получили бывшее здание церкви Св. Богородицы (освящена в мае 1995 г.)[30].

Церковь христиан-баптистов

Баптизм, который начал распространяться в Российской империи с 1860-х годов, в конце 1890-х приносится на территорию Узбекистана переселенцами из Центральной России и Сибири. В результате активной миссионерской деятельности в 1928 г. в Узбекистане действовали 32 общины, объединявшие около 4000 верующих[31]. В 1932 г. церковь в Ташкенте была закрыта, молитвенный дом конфискован. Тем не менее церковь продолжала свою деятельность; в первой половине 1940-х годов в нее влились некоторые другие неопротестантские общины. В 1945–1946 гг. были зарегистрированы общины в Ташкенте, Ташкентской области, Самарканде, Бухаре и других городах и населенных пунктах республики. В конце 1950-х – начале 1960-х годов происходит раскол среди баптистов Узбекистана, в результате которого начинают действовать два руководящих центра церкви. В настоящее время Союз евангельских христиан-баптистов Узбекистана объединяет 23 общины в Ташкенте, Бухаре, Джизаке, Навои, Намангане, Самарканде, Сырдарьинской, Ташкентской, Ферганской и Хорезмской областях.

---

[30] *Григорьянц А.А.* Армянская апостольская церковь в Средней Азии // К истории христианства... С. 201–208; *Германов В.А.* Армяне // Этнический атлас Узбекистана. Ташкент, 2002. С. 33–34.

[31] См.: *Кнауэр Н.Х.* Христианские секты в Туркестане. С. 255–256; *Пейчев П.А.* Христиане-баптисты и свобода совести // Демократизация... С. 161–162.

Церковь христиан полного Евангелия

Первые общины евангельских христиан (пятидесятников) в Узбекистане были созданы в 1923 г. в селе Славянском, затем в Ташкенте, где община действовала до середины 1930-х годов. В 1945 г. церковь объединилась с церковью христиан-баптистов, хотя объединение не было полным и происходили частые переходы верующих из одной церкви в другую. В настоящее время в Узбекистане действует 20 общин церкви и одно учебное заведение.

Церковь христиан – адвентистов Седьмого дня

Адвентизм начал распространяться на территории Туркестанского края в первое десятилетие XX в. преимущественно среди немцев. В 1909 г. было создано Среднеазиатское миссионерское поле, в 1910 г. – община в Ташкенте. Однако из-за отказа в регистрации и последовавших гонений на ее руководителей в 1912 г. ташкентская община распалась. С 1917 и до начала 1930-х годов, несмотря на периодические репрессии и раскол, вызванный реформистским движением в адвентизме, число адвентистов растет. В 1936 г. было репрессировано руководство ташкентской общины, а новый руководящий состав был избран только в октябре 1946 г., однако вплоть до официальной регистрации общины в 1976 г. она действовала нелегально. В 1974 г. возникает община в Фергане, в 1975 г. – в Чирчике, в 1980 г. – в Самарканде и Газалкенте и т.д. В настоящее время в Узбекистане насчитывается 11 церквей, объединяющих более тысячи адвентистов[32].

Церковь Свидетелей Иеговы

Первые общины церкви появились в Узбекистане, по некоторым данным, в 1939 г. В 1990-е годы в Узбекистане были зарегистрированы две общины иеговистов – в Ташкенте и Фергане. Религиозный центр Свидетелей Иеговы, координирующий деятельность общин в Узбекистане и других государствах региона, зарегистрирован в 1997 г. в Алматы[33].

Корейские протестантские церкви

Под этой номенклатурой Комитетом по делам религий зарегистрированы различные неопротестантские общины, имеющие свои центры за пределами Узбекистана и проводящие миссио-

[32] См.: *Гейбель Р.Г., Кукильшин П.М., Фрис Я.Я.* Церковь Христиан-адвентистов Седьмого дня // Демократизация... С. 167–168.

[33] См.: *Артемьев А.И.* Свидетели Иеговы Казахстана и Средней Азии: историко-религиоведческий анализ. Алматы, 2002.

нерскую деятельность преимущественно среди корейской диаспоры республики. К ним относятся пресвитерианские церкви (Грейс и др.), харизматические церкви (Агапе) и пр. Эти церкви появились в Узбекистане в конце 1980-х годов, пик их активности приходится на середину 1990-х годов. Церкви имеют свои общины в Ташкенте, Бухаре, Джизаке, Самарканде, Намангане, а также в Сырдарьинской, Ташкентской, Ферганской и Кашкадарьинской областях.

Библейское общество

Библейское общество Узбекистана – одно из 144 библейских обществ, действующих преимущественно в странах Азии и Африки, – определяет себя как межконфессиональная религиозная организация, основным видом деятельности которой является перевод Библии на узбекский язык, ее распространение, а также помощь в ее изучении. Первое Библейское общество в Ташкенте, являвшееся филиалом Бюро Британского и иностранного библейского общества, было закрыто в 1918 г. и вновь учреждено в Ташкенте в ноябре 1993 г. В настоящее время общество осуществляет перевод ранее не переводившихся на узбекский язык книг Ветхого Завета[34].

Другие религии

Объединение неисламских нехристианских религий Узбекистана в одну группу достаточно условно. Например, иудаизм является сугубо национальной и немиссионерской религией, в то время как бахаизм и кришнаизм действуют среди представителей разных национальностей и проводят достаточно активную миссионерскую деятельность (полностью различаясь, однако, в других отношениях).

Иудаизм

Как заключает на основании эпиграфических и археологических данных академик Э.В. Ртveладзе, уже «ко времени арабского завоевания Средней Азии здесь существовали четыре важнейших центра расселения евреев-иудаистов: Бактрия-Тохаристан, Согд, Маргиана и Хорезм»[35]. После присоединения Средней Азии

[34] См.: *Митин С.* Культурно-просветительская деятельность библейского общества Узбекистана // Ижтимоий фикр. Инсон хукуклари. 2002. № 4(20). С. 108–109.

[35] *Ртveладзе Э.В.* Евреи-иудаисты в доисламской Средней Азии // Евреи в Средней Азии: вопросы истории и культуры. Ташкент, 2004. С. 12.

к Арабскому халифату, за которым последовало расширение связей с Ближним Востоком, иммиграция евреев на территорию региона растет; о значительном еврейском населении Самарканда сообщали путешественники XII в. Беньямин Тудельский и Рабби Петахья. Не позднее первой половины XIII в. евреям было разрешено селиться в Бухаре, а в начале XIV в. – в Ургенче при условии, что численность общины не превышает 100 семей. В 1339 г. Шломо бен Шмуэль составил в Ургенче словарь библейского иврита с комментариями на еврейско-персидском языке – «Сефер ха-мелица». При Темуре (XIV в.) в Бухару была переселена значительная группа евреев-ремесленников. В XVI–XVIII вв. религиозная жизнь евреев на территории современного Узбекистана переживала упадок; ее возрождение было связано с именем раввина Иосефа Мамона Магриби, прибывшего в Бухару из Цфата в 1793 г. Благодаря его усилиям в Бухаре открылась иешива, ставшая духовным центром евреев; среднеазиатская (хорасанская) литургия, которой они следовали до раввина Иосефа, уступила место сефардской. Вплоть до 20-х годов XX в. в кварталах, в которых селились среднеазиатские (бухарские) евреи, имелись синагога и ритуальные водоемы[36].

С российским завоеванием начинается заселение региона европейскими евреями (ашкенази). В 1899 г. в Ташкенте была открыта первая крупная синагога в крае. Преобладающим направлением в иудаизме прибывавших ашкенази был хасидизм; в Самарканде было организовано областное религиозное общество хасидов, насчитывавшее в 1914 г. 853 человека, аналогичные общества имелись и в других городах края. В советский период произошла значительная секуляризация евреев-ашкенази. Из 16 синагог, действовавших на территории Узбекистана к концу советского периода, только одна была ашкеназской. Вместе с тем в большинстве семей евреев-ашкенази продолжали отмечаться религиозные праздники, прежде всего Песах. Значительный приток евреев-ашкенази в 1920-е – начале 1940-х годов превратил Узбекистан в один из центров религиозной и культурной жизни советских евреев того периода; в начале 1940-х в Ташкент были перенесены службы Московской синагоги; действовали подпольные хасидские иешивы. В 1990-е годы религиозная жизнь евреев-ашкенази значительно оживилась, были открыты две хабадские школы (иешивы)[37]. Однако массовая эмиграция как ашке-

---

[36] См.: *Назарьян Р., Некрасова Е.Г.* Евреи среднеазиатские // Этнический атлас... С. 90–92.

[37] См.: *Абдуллаев Е.* Евреи европейские (ашкенази) // Этнический атлас... С. 83–87.

назских, так и бухарских евреев привела к значительному сокращению числа верующих-иудаистов; к 2005 г. фактически вдвое уменьшилось число синагог, действовавших в начале 1990-х годов. В настоящее время в Узбекистане осталось 11 синагог (7 зарегистрировано) – в Ташкенте, Самарканде, Бухаре, Коканде, Фергане, Маргилане и Андижане. Оценивая состояние религиозной жизни, газета Еврейского культурного центра «Шофар» замечает: «...в республике недостаток раввинов, в городах Узбекистана заметный упадок религиозной жизни», отмечаются «конфликты между спонсорами за сферу влияния и местными общинами»; содержится жалоба на то, что «Министерство юстиции часто не регистрирует нужные еврейские организации, особенно зарубежные»[38].

Община Бахаи

В начале 1880-х годов персидскими беженцами-бахаи была основана община в Ашхабаде, ставшая центром этой религии в Туркестане. С середины 1880-х годов миссионеры начинают проповедовать в Самарканде; религия распространялась преимущественно среди лиц персидского происхождения и таджиков. В 1910-е годы сообщается об общинах Бахаи в Самарканде, Андижане, Бухаре и Ташкенте; в последнем выходила газета Бахаи «Аль-ислох». В 1930-е годы почти все члены общины были репрессированы. С 1989 по 1994 г. общины Бахаи были созданы в Самарканде, Ташкенте, Бухаре, Навои, Карши, Джизаке, Фергане, Намангане, Галляарале и Зафаре; в апреле 1994 г. прошел Первый национальный съезд Бахаи Узбекистана[39]. В настоящее время официально зарегистрировано шесть общин Бахаи.

Общество сознания Кришны

Кришнаизм получил распространение в Узбекистане с конца 1980-х годов; первоначально отличался высокой миссионерской и прозелитической активностью. С начала 1990-х годов по настоящий день действуют две общины кришнаитов – в Ташкенте и Самарканде.

Таким образом, на территории Узбекистана действуют почти все основные конфессии мира; хотя что касается неопротестантских или других современных религиозных движений, то в Узбе-

---

[38] Еврейская община Узбекистана // Шофар, № 10 (145). Октябрь 2005 г. С. 3.

[39] См.: История веры Бахаи в Узбекистане (1885–1998). (Место и год выпуска не указаны).

кистане их зарегистрировано меньше, чем, например, в соседних Казахстане или Кыргызстане. Вызвано это не в последнюю очередь спецификой государственной политики в области религии.

Политический и социальный контексты

Политика в области религии, как и любая другая политика, не представляет собой единства и варьируется в зависимости как от того, какая из религий становится ее объектом, так и от процессов, происходящих в обществе и внутри институтов власти. Если говорить об общих тенденциях развития этой политики в Узбекистане, то они в целом совпадают с таковыми в ряде других постсоветских государств: от достаточно либерального отношения к религиям в начале 1990-х годов – к усилению контроля над религиозными организациями и жестким мерам в отношении любой несанкционированной религиозной деятельности.

Принцип отделения государства от религии зафиксирован в статье 61 Конституции Республики Узбекистан: «Религиозные организации и объединения отделены от государства и равны перед законом. Государство не вмешивается в деятельность религиозных объединений». Этот же принцип конкретизирован в статье 5 (Отделение религии от государства) действующего Закона «О свободе совести и религиозных организациях»: «Религии в Республике Узбекистан отделены от государства. Установление каких-либо преимуществ или ограничений одной религии или вероисповедания по отношению к другим не допускается».

Тем не менее даже на законодательном уровне это отделение выдерживается не всегда последовательно. Несмотря на то что, как указано в той же статье 5, «государство не финансирует деятельность религиозных организаций», косвенное финансирование осуществляется через выделение государством средств на реставрацию религиозных сооружений, представляющих собой историко-культурную ценность. Очевидным «установлением преимуществ одной религии» может быть сочтена, например, и статья 131 Трудового кодекса Республики Узбекистан, согласно которой два мусульманских праздника (первый день религиозного праздника *Руза хайит* и первый день религиозного праздника *Курбан хайит*) объявлены «праздничными (нерабочими) днями». Сюда же, кстати, мог бы быть добавлен и праздник *Навруз*: хотя по своему происхождению и ритуалам он не является мусульманским, однако очевидно, что празднует его именно мусульманское население Узбекистана.

Тем не менее политика в отношении неисламских религий в Узбекистане в целом значительно более гибка и толерантна, не-

жели в отношении ислама. Эта на первый взгляд парадоксальная ситуация обусловлена рядом вполне очевидных причин.

Во-первых, неисламские религии исповедуются меньшинством населения (не более 15%, по приблизительным подсчетам) и, по понятным причинам, не представляют какого-либо единства. Степень опасности, которую они потенциально могут представлять для институтов власти и политических элит, в силу этого крайне незначительна, чего нельзя сказать о мусульманских организациях, не только представляющих религию большинства населения, но и давших наиболее непримиримых противников нынешнего руководства Узбекистана.

Во-вторых, толерантное отношение правительства к ряду неисламских религий во многом объясняется характером сотрудничества Узбекистана с теми государствами, которые активно их поддерживают в своей внешней политике. Так, в более благоприятном положении находятся католицизм, лютеранство и другие конфессии, которые пользовались поддержкой наиболее влиятельных партнеров Узбекистана в 1990-е годы (США, Германии, Южной Кореи). Сказанное можно отнести и к православию. Даже при всей непростой динамике развития узбекско-российских отношений «фактор России» играл и продолжает играть не последнюю роль в том, что Русская православная церковь в Узбекистане не встречает каких-либо ограничений в своей деятельности; напротив, правительство всячески подчеркивает уважение в отношении православных иерархов[40]. Что же касается мусульманских государств, то отношения Узбекистана с большинством из них не отличаются особой динамикой. Даже с теми из них, с которыми у Узбекистана налаживались неплохие экономические связи, в частности, с Турцией, Ираном, Саудовской Аравией, они периодически «замораживались» Узбекистаном, как только возникала вероятность появления в них «исламского» измерения (в виде приезда миссионеров из этих стран, присылки религиозной литературы и т.д.).

В-третьих, подавляющее большинство паствы неисламских религий Узбекистана относятся к этническим и языковым меньшинствам. Эти меньшинства (русские, украинцы, корейцы и т.д.) достаточно лояльны нынешнему политическому режиму; не слу-

---

[40] Например, в своем поздравлении Ташкентской и Среднеазиатской епархии со 130-летием президент Узбекистана Ислам Каримов особо подчеркнул, что «вся история сосуществования мусульман и христиан на земле Узбекистана являет собой редкий пример религиозно-духовной толерантности и достойна считаться одним из лучших образцов веротерпимости». (Президент Узбекистана поздравил с юбилеем Ташкентскую и Среднеазиатскую епархию Русской православной церкви. Ташкент. 26 ноября 2001 г. Интерфакс.)

Таблица 2. Частота посещения православной церкви в 1990-е годы[41]

Город	Посещают церковь (%)	
	постоянно	иногда
Таллин	10	50
Кишинев	8	36
Ташкент	7	16

чайно с 1991 г. их представители не организовали ни одной акции протеста и не принимали участия в оппозиционных или антиправительственных движениях. Кроме того, представители «европейских» этнических групп продолжают играть значительную роль в экономической и культурной жизни, будучи фактически при этом отчуждены от сферы власти и доступа к ресурсам и не составляя конкуренции автохтонным элитам. Продолжающаяся эмиграция представителей европейских меньшинств из Узбекистана еще более снижает вероятность того, что меньшинства могут доставить какие-либо неудобства властным элитам. Наконец, неисламские меньшинства демонстрируют значительно более низкий уровень религиозности, нежели исламское большинство. Невысокую степень религиозности среди традиционно православных этнических групп показало и социологическое исследование, проведенное центром «Общественное мнение» среди молодежи: почти каждый третий опрошенный представитель восточнославянских этносов не считал себя верующим (35,4%).

Вообще, «традиционные» религии – в отличие от миссионерских, – как правило, не требуют от большинства своей паствы такой активной религиозной практики, как, например, миссионерские церкви. Как следует из таблицы 2, православная церковь Ташкента посещается реже, чем в других постсоветских столицах (в Таллине и Кишиневе).

Таким образом, неисламские религии в своем большинстве не представляют сколько-нибудь серьезной угрозы для существующей власти; в то же время толерантное отношение способно принести ей ощутимый символический и политический капитал.

Однако на некоторые неисламские конфессии такая толерантная политика не распространяется. В первую очередь это касается религий, осуществляющих активную миссионерскую деятельность среди узбекского населения. Подобная деятельность

[41] *Арутюнян Ю.В.* Трансформация постсоветских наций: по материалам этносоциологических исследований. М., 2003. С. 64.

квалифицируется государственными органами как «разжигание религиозной вражды». Это отчасти соответствует действительности, поскольку переход в другую веру человека, даже чисто формально, в силу своего этнического происхождения считавшегося мусульманином, вызывает, как правило, негативную реакцию его мусульманского окружения (семьи, друзей, соседей)[42].

Вот достаточно характерное свидетельство верующего Церкви полного Евангелия из Андижана (по национальности узбека): «В 1994 году мой русский друг свидетельствовал мне о Христе. Я был тогда мусульманином... Я ничего не понял, а он мне говорил, что за меня он будет молиться и встанет на колени. Я был удивлен: "Хоть до посинения молись – не приду к русскому Богу!" Прошло много времени. Однажды Господь коснулся меня... Я был первым в церкви узбеком, который уверовал во Христа. Однажды отец мне задал вопрос, правда ли, что я стал христианином? Я сказал: "Да". С того дня у меня дома начались неприятности. Друзья отвергли меня, а родственники просто поставили перед выбором: или они, или Иисус. Также и родители оказывали давление и угрожали. Я был одинок. Лишь благодаря поддержке моих братьев по вере я смог все перенести»[43].

Все же дело, как правило, ограничивается бойкотом либо отчуждением, в котором оказывается новообращенный; каких-либо общественных волнений и насильственных действий эти случаи прозелитизма, насколько известно, не вызывали. Вообще, как показали конфликты конца 1980-х – начала 1990-х годов, тяжелые конфликты могут возникать и между сторонами, принадлежавшими к одной религии (узбеками и турками-месхетинцами, узбеками и киргизами).

Поэтому причина негативного отношения к миссионерским общинам кроется не столько в их опасности для баланса межрелигиозных отношений (что, естественно, не стоит сбрасывать со счета), сколько в том вызове, который они несут для консервативных[44] и традиционалистски ориентированных представителей

---

[42] Что вполне объяснимо, особенно если учесть, что в Средней Азии еще в начале XX столетия за переход из ислама в другую веру грозила смертная казнь. См. правовое обоснование этого наказания со ссылкой на *хадисы*: *Абу Йусуф Йа'куб б. Ибрахим ал-Куфи.* Китаб ал-Харадж / Пер. с арабского и коммент. А.Э. Шмидта; супракоммент. к пер. А.С. Боголюбова; подготовка к изд., вступит. ст. и указ. А.А. Хисматулина. СПб., 2001. С. 312–324, гл. «О нормах, применяемых к отступникам от ислама».

[43] См.: *Хасан-оглы Б.* В Узбекистане нас гонят за веру, http://www.vzov.ru/2004/02/06.htm.

[44] Термины «традиционализм», «консерватизм», «девестернизация» используются здесь и далее безоценочно, как выражение объективных и закономерных процессов в постколониальных обществах.

социальных и административных институтов. Настороженное, а иногда и враждебное отношение к религиям, осуществляющим миссионерскую деятельность среди узбекского населения, представляет вполне понятный случай неприятия любой несанкционированной социальной активности, распространения любой альтернативной идеологии. В условиях постепенной демодернизации и девестернизации социальной, экономической и культурной среды протестантские конфессии с их «духом капитализма» и в целом с ориентированностью на западные ценности способны вызывать своего рода культурное отторжение.

Запрет и оказание давления на активно прозелитирующие неисламские конфессии можно оценить и как своего рода компенсацию тех жестких мер, которые принимаются в отношении ряда мусульманских структур и активистов. Одновременно укрепляется религиозная легитимизация действующей власти как защищающей ислам от религий-конкурентов. И не только ислам. Православные священнослужители также с объяснимым беспокойством следят за активностью неопротестантских церквей. Риторика заявлений по этому поводу подчас парадоксальным образом начинает напоминать официальную. «Такие течения наносят большой ущерб... – приводит ферганская газета слова местного православного священника. – Страшно и то, что особенно молодые, попадая под вредное воздействие, гибнут духовно, морально, а ведь именно молодежь привлекает руководителей таких сект...»[45]

Таким образом, ограничивая деятельность ряда христианских церквей, правительство может рассчитывать в этом на поддержку не только со стороны исламского духовенства, но и со стороны других неисламских религий.

Наконец, подобные ограничительные меры можно расценить и как стремление придать этнорелигиозным отношениям в Узбекистане некую жестко заданную, упрощенную и удобную для контроля форму: чтобы та или иная религия компактно «умещалась» в пределы соответствующего этноса (ислам – узбекского, православие – «славянского», иудаизм – еврейского и т.д.). Соответственно, любое активное «выплескивание» религии за пределы этнических «границ», воспринимается государственными структурами как нарушение некого статус-кво и затруднение контроля над и без того сложной сферой этнических и религиозных отношений.

Правда, некоторые элементы «трансэтнического» прозелитизма можно заметить и в традиционных конфессиях (исламе,

---

[45] *Федорова Л.* Чем опасны религиозные псевдохристианские течения? // Ферганская правда. № 86. 2004. 29 окт.

православии, католицизме). Интересные данные были получены при упомянутом выше исследовании религиозности среди молодежи Узбекистана в 2000 г. центром «Общественное мнение»: 6,1% респондентов-славян (русские, украинцы и белорусы) считают себя мусульманами, а 0,3% респондентов узбекской национальности ответили, что являются последователями православного христианства. Что касается православных узбеков, в Джизаке местные жители показывали нам улицу, на которой якобы живут несколько семей, перешедших в православие из-за того, что им было тяжело нести материальные расходы, связанные с различными мусульманскими ритуалами[46]. Значительная часть прихожан приходов Римско-католической церкви в Узбекистане также не относится к тем этническим группам, которые традиционно исповедуют католицизм (полякам, немцам), либо их потомкам; есть среди них и русские, и украинцы и т.д. Тем не менее и православие, и католицизм в Узбекистане не осуществляют планомерной миссионерской деятельности и случаи прозелитизма крайне редки. Более того, как отмечает С. Пейруз, сами «православные церкви не охотно принимают в свою паству "националов"»[47].

В то же время те конфессии, которые не имеют своей традиционной этнической «ниши» и находят своих приверженцев в результате миссионерской деятельности – ряд неопротестантских конфессий (Свидетели Иеговы, баптисты, пятидесятники, пресвитерианцы и т.д.), а также представители общины Бахаи и Сознания Кришны испытывают трудности в регистрации своих общин. Периодически сообщается о конфискации религиозной литературы (как правило, на узбекском языке) и других санкциях по отношению к представителям миссионерских конфессий, вплоть до привлечения к административной и уголовной ответственности. Как несколько мрачно заметил С. Пейруз в отношении всех среднеазиатских государств, «диалектика *государство – религия* все более вписывается в репрессивную схему, которую мы снова наблюдаем в России и большинстве республик бывшего Советского Союза»[48].

Даже в тех случаях, когда государство идет на диалог с представителями широкого спектра неисламских религиозных организаций, делается это достаточно избирательно. Например, в со-

---

[46] К сожалению, мы не имели возможности встретиться с этими семьями и проверить эту информацию.

[47] *Peyrouse S.* Between Politics and Religion: the Christian Movements in Post-Soviet Central Asia // G. Rasuly-Paleszek, J. Katschnig (eds.) Central Asia on Display. Proceedings of the VII. Conference of the European Society for Central Asian Studies / Vienna Central Asian Studies. Wien, 2004. Bd. I. P. 372.

[48] *Peyrouse S.* Des chrétiens entre atheism et islam... P. 241.

ответствии с Постановлением Кабинета министров от 23 апреля 2004 г. № 196 «О дальнейшем совершенствовании деятельности Комитета по делам религий при Кабинете министров Республики Узбекистан» при комитете был создан Общественный совет по делам конфессий, членами которого стали руководители шести религиозных организаций: Управления мусульман Узбекистана, Среднеазиатской епархии Русской православной церкви, Римско-католической церкви, Евангелическо-лютеранской церкви, Ассоциации евангельских христиан-баптистов, Еврейских общин Ташкента и Центра христиан полного Евангелия. Обращает на себя внимание то, что число религиозных организаций, представленных в Совете, ограничено только пятью неисламскими конфессиями (из 18 официально зарегистрированных), и именно теми, чье положение в Узбекистане – за исключением, отчасти, баптистов и евангелистов – достаточно стабильно и не сопряжено с какими-либо проблемами.

Итак, с одной стороны, можно констатировать, что разнообразие неисламских религий в современном Узбекистане (наряду с доминирующим исламом) позволяет говорить о том *религиозном плюрализме*, который вообще является одной из кардинальных черт современной постиндустриальной цивилизации. Как определяет этот феномен Ю.А. Кимелев, «сегодня религиозный плюрализм – это ситуация сосуществования различных религиозных традиций в любой точке исторического пространства. Иными словами, наблюдается своего рода свободное глобальное передвижение религиозных представлений и идей и соответственно складывается ситуация, когда любой индивид становится довольно свободным в своем "религиозном выборе"»[49].

С другой стороны, именно такой религиозный плюрализм воспринимается консервативной частью государства и общества как некая угроза, подтачивающая жестко иерархизированную и лишенную полутонов картину мира, которой удобно оперировать и с помощью которой удобно осуществлять властные отношения – будь то в семье, в *махалле* (общине) или в государстве в целом. Человек в такой картине мира с самого своего рождения жестко встроен в готовую религиозную «матрицу», определенную религией своих родителей (либо их этническим происхождением), и отнюдь не считается свободным в «религиозном выборе». Исключение делается для «европейцев», поскольку они не принадлежат к клановым, земляческим и прочим традиционным структурам. За их невключенность в эту традиционную систему «социального страхования» за «европейцами» в Узбекистане по умолчанию при-

[49] *Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. М., 1989. С. 12.

знается свобода выбора религии – равно как и *выбора* работы, места жительства, брачного партнера, т.е. всего того, что для большинства автохтонного населения, особенно сельского, не является делом личного решения. Соответственно, неисламские религии пользуются толерантным отношением до тех пор, пока они не оказываются в зоне традиционных институтов, сформированной ими картины мира и консервирующей их политики.

Неисламские религии, попав на территорию Узбекистана с российским завоеванием и осуществлением колонизационного проекта, одним из главных элементов которого была модернизация и вестернизация местных общественных и государственных институтов, не могут не испытать и те последствия, которые связаны с завершением этого проекта. А именно – влияние тех консервативных процессов, которые несколько пессимистично были обозначены Б. Румером: «Ретрадиционализация общественной жизни, депрофессионализация целых слоев населения, идущий сверху антиинтеллектуализм, исход из страны квалифицированных кадров... все это явные признаки антимодернизации, характеризующие действительность постсоветского Узбекистана»[50].

В такой ситуации большими возможностями для самосохранения располагают религии, существующие в четко очерченных этнических «анклавах», образуя некий современный вариант «миллетов» в Османской империи. Миллетам (этнорелигиозным группам – армянской, греческой и еврейской) «было разрешено образовывать автономные организации. Между ними существовало равенство – безотносительно к тому, насколько эти общины различались по своей численности»; однако их члены не имели права обращать в свою веру ни представителей других миллетов, ни мусульман[51]. Произойдет ли аналогичная «миллетизация» неисламских религий в Узбекистане или же маятник снова качнется в сторону религиозного плюрализма образца начала 1990-х годов, прогнозировать сложно. Это зависит как от многих факторов социального, политического и даже внешнеполитического характера, так и от самих подъемов и спадов религиозной активности, чья природа во многом иррациональна и трудно объяснима даже постфактум. Однако независимо от того, каково ближайшее будущее неисламских религий Узбекистана (и Средней Азии – в целом), очевидно, что они заслуживают большего внимания, нежели то, которое было им уделено исследователями до сих пор.

---

[50] *Румер Б.* Центральная Азия – десять лет спустя: Обзорный очерк // Центральная Азия и Южный Кавказ: насущные проблемы. Алматы, 2002. С. 46.

[51] *Уолцер М.* О терпимости / Пер. с англ. И. Мюрнберг. М., 2000. С. 33.

Г. Ситнянский

ОТ ПРОТЕСТАНТИЗМА «ИСЛАМСКОГО» К ПРОТЕСТАНТИЗМУ «НАЦИОНАЛЬНОМУ»: КАКОЕ ХРИСТИАНСТВО ПОПУЛЯРНО В КЫРГЫЗСТАНЕ[1]

Автору уже неоднократно приходилось говорить и писать на тему распространения евангельского христианства среди титульного населения Кыргызстана и частично (в смысле – автор частично касался этой проблемы) Казахстана[2]. В этих работах, основанных на материалах поездок 1995 г. (Чуйская долина), 1997 г. (Таласская область) и 2000 г. (Южный Кыргызстан), делались выводы о достаточно широком распространении различных новопротестантских церквей – свидетелей Иеговы, баптистов, адвентистов седьмого дня, в меньшей степени – Объединенной церкви христиан веры евангельской (пятидесятников), пресвитериан и т.д. Некоторое распространение среди титульного населения Кыргызстана имело и православие.

В работах последних лет, основанных преимущественно на материалах поездки 2000 г. в Бишкек и в южные области Кыргызстана, мною особо отмечалась Церковь **Адвентистов седьмого дня** (АСД). И действительно, представители этой церкви первыми показали пример того, как надо работать с людьми мусульманской культуры: делать упор на сходство тех или иных положений в христианстве и в исламе, выделять в Коране то, что не противоречит Библии, делать упор на мусульманскую специфику при совершении обрядов – опять же в тех случаях, когда это не противоречит Библии (вплоть до называния Христа Аллахом)[3]. Кыргызы по большей части не знают, что в Коране говорится о Христе, о непорочном зачатии и т.д., многие из тех, кому обо всем этом рассказывали, искренне удивлялись – они были убеждены,

---

[1] Статья написана в рамках программы «Этнокультурное развитие в Евразии».

[2] *Алишева А.Р., Табышалиева А.С., Ситнянский Г.Ю.* Новые протестанты // Ренессанс или регресс. Бишкек, 1996. С. 101–106; *Ситнянский Г.Ю.* Крест или полумесяц? Киргизия перед выбором веры // Этнос и религия. М., 1998; *Ситнянский Г.Ю.* Этноконфессиональная ситуация в Казахстане и Киргизии и национальная безопасность России // Центральная Азия. 1997. № 6. С. 73–79 и др.

[3] См., например: *Акбаров Х.* Вчера и сегодня. Минск-Шеффилд, 1997. Деятельность адвентистов особо отмечалась автором: *Ситнянский Г.Ю.* «Нетрадиционные» конфессии и межэтническое согласие (на примере церкви АСД в Киргизии) // V конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов. М., 2003. С. 181.

что «Ыйса – это русский бог». Вершиной подобной деятельности адвентистов было создание Адвентистско-мусульманского центра в Бишкеке в 1999 г., рассчитанного специально на проповедь христианства среди людей мусульманской культуры.

Данная же работа основана прежде всего на материалах поездки в Иссык-Кульскую область в ноябре–декабре 2004 г. как содержащих наиболее свежие данные. Результаты предыдущих поездок используются для сопоставления. Так вот, побывав в 2004 г. на Иссык-Куле, я с удивлением обнаружил, что адвентистов среди кыргызов мало. Например, в Караколе – всего один, в Балыкчы – двое и т.д. Даже на сильно исламизированном Юге Кыргызстана кыргызов-адвентистов уже в 2000 г. было больше – например, человек десять в Оше. В Таразе же (Южный Казахстан) тогда было 4 церкви АСД с 10–15 прихожанами-казахами в каждой.

Возможно, что причиной слабости влияния АСД на Иссык-Куле да и вообще в Кыргызстане являются как раз методы работы, делающие упор на исламское начало, поскольку ислам у кыргызов весьма слаб. Это предположение подтверждается сравнительно успешной деятельностью АСД среди более твердых мусульман. О южных кыргызах только что говорилось, но и в Таджикистане, если верить самим сотрудникам АСД, насчитывается до 100 таджиков – активных членов церкви (сообщено автору балыкчинским пастором). Цифра по меркам христианского влияния в Кыргызстане или Казахстане ничтожная, но для Таджикистана это очень много.

Поэтому, анализируя те христианские церкви, которые получили распространение на Иссык-Куле и вообще в Кыргызстане в последние годы, обратим внимание на основные акценты в их работе.

Церковь Иисуса Христа (ЦИХ) ведет свое происхождение от мормонов, возникших в США в 1830 г. Учение базируется на книге некоего «пророка Мормона», якобы переселившегося с несколькими «коленами» израильтян в Америку за несколько веков до н.э.[4] В Кыргызстане эта церковь, прирастая с момента своего появления тут в начале 1990-х годов фантастическими темпами, вскоре стала первой по влиянию среди кыргызов, опередив свидетелей Иеговы (о них речь ниже). Так, в Бишкеке отделение ЦИХ на кыргызском языке насчитывало в 1992 г. около 20 человек, в 1995 г. – от 80 до 100 человек, в 2000 г. – 700–800 человек; теперь же в Бишкеке это число выросло до 2000; кроме того, еще более тысячи кыргызов приходят на «русскоязычное» собрание (всего ЦИХ насчитывает в Бишкеке до 9000 членов).

---

[4] Настольная книга атеиста. М., 1981. С. 163.

На Иссык-Куле каракольское отделение ЦИХ, объединяющее общины от селения Курменты до города Каджи-Сай (восточное и южное побережье Иссык-Куля), насчитывает 730 (по другим данным – 775) членов, из них примерно половину составляют кыргызы. В Иссык-Кульском районе число членов этой церкви приближается к 1000, в том числе 300–400 представителей титульной национальности. В целом на Иссык-Куле имеются подобные церкви в Караколе, Балыкчы, Чолпон-Ате, Бостери, Григорьевке, Семеновке, Ананьево, группы – в Кара-Ой, Булан-Сёгёттуу, Бактуу-Долонотуу, Тюпе, Кутурге, Пристань-Прживальске, Липенке, Орлином, Ак-Суу, Раздельном, Вознесеновке, Соколовке, Кызыл-Суу (Покровке), Барскооне, Тамге; в этой последней группа пока состоит из одной кыргызской семьи, приехавшей из Бишкека.

В целом, по словам пасторов и проповедников ЦИХ, ее успех объясняется тем, что она уделяет большое внимание радостной стороне жизни (лейтмотив многих их проповедей: «Давайте радоваться, как дети, ибо Иисус сказал, что если мы не будем как дети, то не войдем в Царствие Небесное»), а также – возможно, это главное – практическим жизненным вопросам, например мысли о необходимости трудиться ради достижения благополучия.

Десятки людей благодаря ЦИХ излечились от курения, пьянства, наркомании, порвали с криминальным прошлым и т.д. Особенно резко выступает ЦИХ против пьянства – порока, среди кыргызского населения весьма распространенного. В то же время не могут не настораживать методы работы ЦИХ – введение людей во время проповедей в состояние не то чтобы транса, но некоего религиозного экстаза. В этом вроде бы нет ничего плохого, пока сами проповеди заряжены позитивными установками, но ведь таким способом можно начать внушать и совсем другие мысли.

Отметим, что за последние годы существенно изменилось отношение ЦИХ к исламу и Корану. Еще в 2000 г. многие кыргызы на публичных исповедях (принятых в ЦИХ) каялись в том, что читали Коран – «оккультную книгу» или молились за своих родных и близких, которые ее читали, приводили конкретные примеры: «Моя сестра читала Коран и заболела, но я молила Бога за нее, и она выздоровела». Это тем более странно, что учение мормонов наряду с христианством включает и элементы ислама, в частности, многоженство[5], от чего нынешние проповедники ЦИХ, впрочем, отказались.

Так вот теперь ситуация другая. ЦИХ по примеру АСД активно использует Коран, чтобы через него разъяснять людям осно-

[5] Там же.

вы христианства. Если сразу отвергнуть Коран, говорил мне чолпонатинский пастор, то кыргызы «духовно закроются», и тогда их уже не переубедишь. Кроме того, Коран часто используется для переубеждения тех, кто считает, что перешедшие в христианство «продали свою веру». Так, когда к девушке-кыргызке пришли четверо парней «разбираться», почему она совершила «вероотступничество», она прочитала им суру из Корана, из которой следует, что истинно верующие должны изучать Тору и Евангелие; они с удивлением выслушали это и ушли.

Вероятно, имелась в виду сура 5 : 46: «И отправили Мы по их следам Ису, сына Мариам, с подтверждением истинности того, что было ниспослано до него в Торе, и даровали Мы ему Евангелие», или сура 3 : 2–3: «Он (Аллах) – тот, кто истину тебе послал. За ним – Евангелие с Исой». Есть и еще одна сура: «Но если ты в сомнении о том, что ниспослали Мы тебе, тогда спроси людей, которые Писание читают» (10 : 94).

Но с учетом сказанного выше о слабости у кыргызов ислама становится очевидным: главная причина успехов ЦИХ в том, что основной упор при проповеди христианства делается ЦИХ не на ислам, а на национальную культуру и национальные традиции. Чолпонатинский пастор, например, просит кыргызов ходить в национальных колпаках и вообще придерживаться элементов национальной культуры, «а то как примет кыргыз христианство, так среди соплеменников идут разговоры – станет он русским или нет». Кыргызы – члены ЦИХ покупают комузы для аккомпанемента во время богослужений и т.д. Достаточно осторожна ЦИХ и с использованием креста как основного символа христианства, кыргызов к нему приучают постепенно, а не сразу.

Кстати, американский проповедник Брэнт Рэгис, приезжавший в Джалал-Абад в ноябре 2000 г. и в Балыкчы в сентябре 2004 г., использует тот же прием: в русском варианте буклета с его проповедями между Богом и людьми нарисован крест – распятие, символизирующее Христа, тогда как в кыргызском варианте на месте креста как символ Ыйсы изображен ягненок («Иисус, агнец Божий»). В русском варианте нарисован трон и разница между верующим и неверующим – в том, кто на троне сидит, Иисус или человек, тогда как в кыргызском варианте нарисована юрта и разница в том, что находится на почетном месте (Тёр) – Евангелие или человек.

Церковь Свидетелей Иеговы возникла в 1844 г. в США. Особенность их учения в том, что его приверженцы отрицают веру в загробную жизнь (веря лишь в воскресение мертвых после Страшного суда), отрицают божественность Христа, считая его

только сыном Божьим[6], а также догмат Троицы, в результате чего они держатся особняком от других христианских конфессий, а некоторые из таковых, в частности баптисты, вообще не считают их христианами. Кстати, одно из обвинений мусульманских богословов в адрес христианства – отрицание последним единобожия ввиду признания догмата Троицы. Некоторые из мусульманских богословов используют для отрицания божественности Христа и Троицы Библию[7].

Именно отрицание свидетелями Иеговы Троицы и божественности Христа, возможно, и стало не последней причиной их успеха, подобно тому как во время первой (IV–VII вв.), так и второй (XI–XIII вв.) волн христианизации Степи эти же обстоятельства стали причиной успеха миссионерской деятельности несториан. Тюрки-скотоводы зачастую не могут понять, как это Бог един да в трех лицах.

Есть и еще одна причина успеха: свидетели больше, чем другие конфессии, затрагивают проблему наступления «последнего времени», неизбежности в ближайшем будущем «Армагеддона» и т.д.; в эпоху больших потрясений люди всегда охотно слушают такие разговоры. Этим можно объяснить и то, что в XXI в. они уступили лидерство ЦИХ – произошла некоторая стабилизация жизни, апокалиптические и вообще пессимистические настроения в обществе несколько пошли на спад, хотя продолжают оставаться значительными.

Одной из причин некоторого падения влияния свидетелей Иеговы в последние годы – их навязчивость (члены церкви подходят на улице к совершенно незнакомым людям и начинают им проповедовать). Так, в Чолпон-Ате проповедников Церкви Спасения (о ней ниже), когда они ходили по домам, прямо спрашивали: «А вы не иеговисты? Нет? Ну, тогда можно вас послушать!»

Однако свидетели Иеговы до конца 1990-х годов оставались самой распространенной христианской конфессией среди кыргызов. К примеру, еще в 1995 г. на конгрессе в Бишкеке из примерно 2400 участников 10% составляли кыргызы. В 1997 г. в Таразской области соседнего Казахстана насчитывалось 3000 свидетелей, из них 60% – казахы.

На Юге Кыргызстана в 2000 г. была только одна большая община свидетелей, известная мне – в Шамалды-Сае, – она насчитывала 18–20 человек, значительно меньше – в Оше, в Кёк-Арте

---

[6] Там же. С. 164.

[7] См. Евангелие от Иоанна 10 : 30, 17 : 21, 5 : 30; от Луки 22 : 42; от Матфея 27 : 46, 23 : 46, 1 Коринфянам 11 : 3, 15 : 28, а также высказывание о том, что единственный посредник между Богом и людьми – Христос (1 Тимофея 2 : 5) (*Полосин Али В.С.* Прямой путь к Богу. М., 2000. С. 18–21).

(8–9 человек). У меня нет данных по Югу сейчас или по Иссык-Кулю в 2000 г., однако число свидетелей продолжает расти. В Караколе на собрание на кыргызском языке ходит до 100 человек, а кроме того на два русскоязычных собрания («Каракол-восточный» и «Каракол-западный») приходит примерно по 70 человек на каждое, из них до половины кыргызов. По другим данным, в Караколе до 500 свидетелей, из них 150 кыргызов. В Кызыл-Суу 47 свидетелей, из них 36 кыргызов (в том числе 14 – в русскоязычной церкви). В Балыкчы на кыргызское собрание свидетелей Иеговы ходят до 150 человек; при этом как в Кызыл-Суу, так и в Балыкчы во время моего пребывания строились новые дома для собраний, явно с расчетом на дальнейший рост; в строительстве участвовали единоверцы из других районов Кыргызстана и даже из России. Есть сведения, что много свидетелей в Липенке.

Религиозное движение **евангельских христиан-баптистов** сложилось в XVII в. в Германии. Баптисты считают излишним наличие церкви как посредника между Богом и людьми, соответственно отрицают исповедь[8]. Автору лично приходилось присутствовать во время причастия у баптистов Бишкека. Обычно пастор просто просит встать тех, кто считает себя достойным причастия (встают примерно половина собравшихся).

Баптисты – старейшая (существует по меньшей мере с 1913 г.) евангельская конфессия на территории Кыргызстана, возможно, поэтому – одна из самых многочисленных. Обращение кыргызов в баптизм началось еще со второй половины 1980-х годов, и уже в 1995 г. на баптистские собрания на кыргызском языке собиралось в Бишкеке до 200 человек. Рост продолжался и в дальнейшем – на Таласе и на Юге.

У баптистов часто возникали проблемы с регистрацией своих общин. Так, та же Нарынская община не могла зарегистрироваться около двух лет, с осени 1995 по осень 1997 г. Аналогичная ситуация наблюдалась в Кара-Куле, где местная группа баптистов, чтобы добиться регистрации, была вынуждена обратиться даже к заместителю председателя Государственного комитета по религиям. Иногда доходило и до применения силы к баптистским проповедникам, как в Гульче Ошской области, правда это произошло еще в 1993 г. В районах, обследованных мною в 2004 г., нечто подобное имело место в упоминавшемся Ак-Музе Нарынской области и в Ак-Тюзе Кеминского района Чуйской области. Впрочем, случается подобное и с представителями других церквей – например, в Темировке на Иссык-Куле толпа чуть не побила камнями ребят-кыргызов из ЦИХ, когда они приехали проповедовать.

---

[8] Настольная книга атеиста. С. 161.

Число баптистов продолжает расти. На карте, которую я видел в кыргызском баптистском молитвенном доме в Бишкеке, на территории Иссык-Кульской области обозначены кыргызские молитвенные дома в Караколе, Балыкчы, Каджи-Сае, Бостери, Чолпон-Ате, а группы – в Тамчы, Шапаке, Теплоключенке, Бёрю-Баше, Джеты-Огузе, Чон-Жаргылчаке, Боконбаево, Ак-Сае, а в Нарынской области – в Кочкорке и Ат-Баши. На самом же деле буквально на моих глазах (в дни моего пребывания на Иссык-Куле) возникла кыргызская группа в Ананьево, пока небольшая – 2–3 семьи. В Балыкчы насчитывается до 40 кыргызов – баптистов, в Нарыне – тоже, в Каджи-Сае – от 40 до 50. В Чолпон-Ате и Бостери имеется по 8 кыргызов-баптистов, но приходящих иногда бывает в 10 раз больше.

На Юге Кыргызстана, где в 2000 г. баптистские общины были только в Оше, Джалал-Абаде и Майли-Сае, а группы – в Узгене, Куршабе, Кара-Суу, Кызыл-Кие, Таш-Кумыре, Кара-Куле и Кадамжае, теперь свои общины появились в Таш-Кумыре, Кара-Куле, Кара-Суу (на базе групп, каракульская группа была-таки зарегистрирована), Кара-Кульдже, а группы – в Кербене, Базар-Кургане, Ноокенском районе, в Сузаке, восстановлена группа в Гульче, две группы есть в Кара-Суйском районе, по одной – в Наймане и Ноокате[9].

Рост, впрочем, идет не столько вглубь (рост числа прихожан старых общин), сколько вширь (создание новых). В Бишкеке в 2004 г. на богослужения на кыргызском языке приходило в общем-то не больше людей, чем в 1995 г., не считая, правда, детей. Вообще организация детских богослужений или воскресных школ на кыргызском языке (на собрании в Бишкеке детей было 20–30, потом их повели на занятия в воскресную школу) – это примета последнего времени, характерная для всех евангельских христиан.

Баптисты также делают определенный упор на мусульманский фактор. Так, в Караколе русский пастор в ответ на слова одного из кыргызов о том, что он – мусульманин, спросил: «А что такое ислам? Покорность Богу». Вслед за тем они вместе разобрали на конкретных примерах поведение этого человека, после чего он вынужден был признать, что он «не покорный Богу».

Отдельного разговора заслуживает Нарынская баптистская община, она отделилась от Бишкекской и является чисто кыргызской по своему составу. В Балыкчы, помимо русскоязычной группы, подчиненной Бишкеку (где тоже есть отдельные прихожане-

---

[9] Время читать Библию: Молитвенный календарь ЕХБ по Кыргызстану. 2004.

кыргызы), есть филиал Нарынской общины. Ей же подчиняется и группа в Ананьево. В Нарынской области, помимо групп в Кочкорке и Ат-Баши, есть группы и в Баетово (15 человек), и в Ак-Музе Ат-Башинского района (3–4 семьи).

Эта церковь имеет более ярко выраженную по сравнению с другими евангельскими церквами национальную специфику: они сидят во время богослужения не на стульях, а на полу, делают «аминь» по-мусульмански (считая, что делают это «по-национальному»), в их псалмах упоминается именно кыргызская земля, кыргызский народ (в контексте молитвы о благополучии, о благословении родной земли) и т.д. Вероятно, это тоже рассчитано не столько на мусульманскую (как у адвентистов), сколько на национальную культуру. Нечто подобное я видел в 2000 г. в Таш-Кумыре.

Кстати, представители Нарынской общины на обвинения в «предательстве веры» дают еще один вариант ответа: «У нас же все формально, мы не соблюдаем постов, не выполняем обряды, как, например, узбеки, ислам у нас чисто народный»; «Месяц держали уразу после того, как год грешили, – что же теперь опять год можно грешить, что ли?»

Интересно, что узбеки относятся к христианизации кыргызов достаточно спокойно, мотивируя это тем, что «какие, мол, кыргызы мусульмане – они всегда были язычниками и прозелитами!» (сказано лично мне джалалабадским узбеком буквально так). Интересно, что обычай пить водку на поминках и есть помногу, который узбеки используют как доказательство слабости ислама у кыргызов, сами кыргызы часто считают именно «мусульманским» обычаем, хотя на деле он национальный. Кстати, покойников кыргызы хоронят на третий день, а не в день смерти, как предписывают исламские каноны, – по крайней мере так обстоят дела сейчас; в начале 1990-х годов, во времена «мусульманского ренессанса» после 70 лет атеизма, хоронили в тот же день.

Но вот к своим христианам (небольшие группы узбеков-баптистов имеются в Южном Кыргызстане) узбеки относятся куда менее лояльно. Небольшая группа узбеков-баптистов в Сузаке (районный центр Джалал-Абадской области) подвергается прямым угрозам со стороны соплеменников, вплоть до заявлений о том, что «сейчас вы находитесь под защитой законов Кыргызстана, но если власть поменяется, мы вас перережем».

Но особенно нелояльны к своим христианам дунгане. Так, на Иссык-Куле распространены слухи о дунганской баптистской общине в Бишкеке, что не соответствует действительности: на самом деле в столице Кыргызстана есть лишь небольшая дунганская группа, которая до того законспирирована, что даже не

имеет официальной регистрации, и в Госкомитете по религиям даже не знают, к какому направлению христианства она принадлежит, – так боятся они преследований со стороны собратьев-дунган за «вероотступничество». Есть христиане-уйгуры, в основном в ЦИХ.

Но продолжим анализ новопротестантских церквей. **Объединенная Церковь христиан веры Евангельской** (ОЦХВЕ), в просторечии – пятидесятники, возникла в США в начале XX в. Эта церковь признает возможность воплощения Духа Святого в любом верующем, который после этого получает «дар пророчества» и начинает «говорить на неизвестных языках»[10]. В результате верующие на молитвенных собраниях, как и в ЦИХ, входят в экстатическое состояние.

ОЦХВЕ в Кыргызстане, несмотря на почти 20-летний стаж существования, сравнительно немногочисленна, по крайней мере среди титульной нации. На Юге была группа ОЦХВЕ в Джалал-Абаде, но она распалась, так что эту церковь там называли «умирающей». Небольшая группа имелась в Майли-Сае – 25–30 человек, из них не более 10 кыргызов, казахов и татар. Вот и на востоке Кыргызстана я нашел только одну относительно большую общину – в Нарыне. Там на воскресном собрании присутствовало человек 20, хотя, по словам пастора, иногда собираются до 40 – почти все кыргызы, европейского населения в Нарыне практически нет. В с. Кызыл-Суу (бывшая Покровка на Иссык-Куле) я не обнаружил молитвенного дома ОЦХВЕ по месту официальной регистрации.

Церковь Спасения (ЦС) или «Церковь Бога Живого», отколовшаяся от ОЦХВЕ, действует более успешно. По некоторым сведениям, основал ЦС на Иссык-Куле эфиоп, еще в советское время обучавшийся в летной школе в Токмаке, где в то время готовили пилотов для стран «третьего мира», объявивших о своей «социалистической ориентации». После падения в 1991 г. коммунистического режима в Эфиопии он вынужден был стать «невозвращенцем», поскольку на родине его, как командированного в СССР режимом Менгисту Хайле Мариама, просто расстреляли бы. Поэтому он остался в Кыргызстане.

Так, в Чолпон-Ате имеется 5–6 членов церкви – кыргызов, могло бы быть больше, но церкви дважды приходилось прерывать кыргызские богослужения из-за отказов родственников хоронить «вероотступников» на родовом кладбище. Последнее вообще является проблемой для кыргызов-христиан. Я собрал очень много свидетельств, как с их стороны, так и со стороны их оппо-

---

[10] Настольная книга атеиста. С. 165–166.

нентов, об отказах хоронить христианских покойников на родовых кладбищах, о необходимости для местных христианских церквей покупать под кладбища специальные участки земли. Ч.Т. Айтматов писал об этом явлении как о проявлении варварства[11].

В Балыкчы ЦС насчитывает до 70 активных членов, из них примерно 25 кыргызов, хотя на некоторые собрания может собираться и по несколько тысяч, потому что ЦС занимается благотворительностью (обедами для детей и пенсионеров). Есть ЦС и в Караколе.

Церковь евангельских христиан-пресвитериан «Эммануил» – по происхождению южнокорейская, в Кыргызстане функционирует с 1991 г. Раньше, в первой половине и середине 1990-х годов, она не насчитывала значительного числа членов-кыргызов, хотя небольшое кыргызское отделение было уже тогда. Однако теперь из 250–270 человек, приходящих на воскресные богослужения в Бишкеке, кыргызы составляют до трети. Миссия пресвитериан есть и в Джалал-Абаде. В Караколе счет кыргызам – членам церкви тоже идет на десятки. Небольшая группа существует в Барскооне.

Пресвитериане тоже используют Коран для проповеди христианства. Так, ежегодно приезжающий на Иссык-Куль миссионер из Германии занимается этим систематически. Однако по большей части, как и большинство других церквей, пресвитериане делают упор не на ислам, а на кыргызскую национальную культуру, в частности, в проповедях упоминается тот факт, что на кыргызских коврах-*шырдаках* (и на колпаках. – *Г.С.*) имеется узор, напоминающий крест. Пресвитериане выступают против принесения в жертву барана на том основании, что «Авраам уже принес жертву» или что «Ыйса – агнец Божий, он сам себя в жертву принес», поэтому больше приносить жертвы не надо.

Интересно, что пресвитериане проводят аналогии между библейским Манасией, сыном Иакова, и кыргызским Манасом, отца которого, как известно, звали Жакып (т.е. Иаков). Кстати, библейский сюжет с Саррой, которая до глубокой старости не могла родить Аврааму наследника, также напоминает сюжет с Жакыпом и его женой, которая родила Манаса в весьма преклонном возрасте. Параллели между Манасией и Манасом проводит и бишкекская церковь «Тенгир», о которой речь пойдет ниже. Однако эта тема заслуживает отдельного серьезного исследования.

Пресвитериане прямо говорят: то, что делают адвентисты (создание мусульманских центров), – это не совсем верный шаг,

---

[11] *Айтматов Ч.Т.* Вне слова нет ни Бога, ни Вселенной // Слово Кыргызстана в конце недели. 2004. 3 дек.

по крайней мере применительно к кыргызам, у которых ислам очень слаб, поэтому вообще при работе с кыргызами именно по этой причине основной упор надо делать на национальную специфику, а не на исламскую.

* * *

До сих пор автор касался в своих работах в основном вышеперечисленных церквей, не уделяя по большей части внимания остальным (за несколькими сконцентрированными в Бишкеке исключениями, о которых я сейчас скажу). Однако в настоящее время получают распространение такие церкви, которые раньше считались (по крайней мере, мною) экзотическими. Можно перечислить те из них, с которыми мне удалось поработать.

Церковь «Надежда» в Бишкеке основана в 1992 г., как и «Эммануил», южнокорейцами. Первые кыргызы в эту церковь пришли в 1993 г., кыргызское отделение образовалось в 1999 г. Сейчас в церкви, по словам супруги пастора (сам он был в отъезде во время моего посещения), до 60 членов, однако на воскресном собрании было человек 30; кроме того, до 20 кыргызов ходят на русскоязычное богослужение. Церковь имеет отделения по всему Кыргызстану, но в основном это небольшие группы, только в Оше есть своя община. Правда, супруга пастора утверждала, что общины есть во всех областных центрах, но в Караколе я ее не нашел, и с учетом разницы сообщенного ею и действительного количества прихожан в бишкекской церкви есть основания подозревать ее в преувеличении.

Церковь «Антиохия» зарегистрирована 5 июня 1995 г., причем основана она была пастором из Индонезии (с последним я встречался еще в 1995 г.). Кыргызское отделение этой церкви насчитывает до 100 человек. В Тюпе (районный центр Иссык-Кульской области) до 60 человек приняли крещение[12], по большей части кыргызы. Группы имеются в Чуйской долине – в Беловодском, в селе Маевка, а также в Джалал-Абаде, но джалалабадская группа, созданная в 1998 г., в 2003 г. отделилась, и их «отпустили с миром», хотя юридически они составляют все еще одну организацию. Там, в Джалал-Абаде, человек 40 приняли крещение еще до этого отделения. В Беловодском группа существует четыре года, до 10 человек приняли крещение, еще человек 15 приходят. В Маевке группа существует с 2003 г. и насчитывает человек десять. Я уже работал с этой церковью в 1995 и 1997 гг., но тогда она была немногочисленной – человек 30, из них не больше 15 кыргызов. Так что рост на-

[12] Здесь самое время сказать о процедуре крещения, которая в разных церквах, включая стоящих особняком свидетелей Иеговы, мало отличается, сводясь к обряду погружения в воду, как правило, в специально для этого построенный бассейн.

лицо, хотя по сравнению с большинством более старых церквей абсолютные цифры пока невелики (впрочем, кроме Бишкека, все полученные в 2004 г. цифры мне также приходилось принимать на веру). При этом если в 1995–1997 гг. церковь размещалась на окраине города, то сейчас они находятся гораздо ближе к центру, на ул. Жибек Жолу, бывшей им. 50-летия СССР.

Церковь «Южная» в Бишкеке также основана южнокорейцами 15 августа 1993 г., сейчас она насчитывает до 120 членов, до половины из них – кыргызы, кроме того на богослужения приходит еще до 30 человек, из них до 20 человек – постоянно. В Иссык-Кульской области церковь тоже имеет своих единоверцев, однако из-за отсутствия молитвенного помещении ее члены вынуждены посещать религиозные заведения других конфессий, при этом из некоторых сел в восточной части области приходится ездить в Каракол за 40 километров. Впрочем в ближайшем будущем предполагается построить в Караколе свою церковь.

Кстати, тот факт, что прихожане посещают «чужие» молитвенные дома, говорит о том, что в большинстве случаев между ними нет больших догматических различий, какие наблюдаются, например, между баптистами, адвентистами седьмого дня (признающими не воскресенье, а субботу) или свидетелями Иеговы (отрицающими божественность Христа).

Здание церкви «Южная» я достаточно быстро нашел по кресту, однако долгое время креста не было, именно потому чтобы не отпугивать кыргызов, которые относились к кресту настороженно, думая, что «Христос – это русский Бог».

«Церковь в Бишкеке» – чисто кыргызская по составу и происхождению, пожалуй самая оригинальная. Она не имеет конкретной конфессиональной принадлежности, являясь как бы общехристианской и принимающей к себе всех верующих христиан-кыргызов без разбора.

Основатель церкви – кыргыз, прочитав в 1992 г. в газете, что кыргызы переходят в христианство, стал ходить к баптистам с целью отговорить их от «вероотступничества», однако в итоге сам стал баптистским пастором. Вообще таких историй – «пытался отговорить родственника (земляка, однокурсника и т.д.), а в итоге сам уверовал» – немало. Самостоятельную «Церковь в Бишкеке» он основал в 1998 г.

Церковь насчитывает 120 членов-кыргызов, проводит богослужение на кыргызском языке. Еще 4 общины основано ею в Токмаке, Таласе, Барскооне и Оше, но они не считаются филиалами, а сразу отпускаются в «самостоятельное плавание».

Церковь «Тенгир» – тоже чисто кыргызская по составу и происхождению – существует с 1999 г. Основатель церкви пришел ту-

да от баптистов, а к последним попал в 1992 г. Интересно, что пришел он к ним, прочитав газету «Совершенно секретно», где проводилось сравнение Библии и Корана. Долгое время у него были проблемы с познанием глубинной сути религии, поскольку он не понимал ни Корана на арабском языке, ни православной Библии на старославянском. В итоге он пришел к баптистам и именно они дали ему почитать Евангелие на кыргызском языке – как раз тогда оно появилось в продаже в Кыргызстане, по крайней мере я его тогда увидел.

Вообще, две последние церкви по своему вероучению практически не отличаются от баптистов, поэтому вполне можно поставить их в один ряд с упоминавшейся выше Нарынской баптистской церковью.

Словом «Тенгир» (по-древнетюркски – небо) кыргызы обозначают библейское «Господь», библийское «Бог» – как «Кудай». В этом нет ничего удивительного, ведь и европейские (славянские, германские, романские) наименования Бога имеют дохристианское, языческое происхождение, поэтому вполне нормально, что и в данном случае мы имеем дело с домусульманским, точнее доавраамическим, термином.

Сейчас церковь «Тенгир» насчитывает 100–120 человек, но последние три года рост прекратился. Имеются группы в Чуйской области, на Иссык-Куле нет.

Церковь «Источник жизни» – уникальная, но не национальным составом (там есть прихожане разных национальностей), а свой локальностью, чисто иссыккульская (точнее, расположенная в восточной оконечности озера) – была основана в августе 1994 г. восемью девушками-миссионерками из Швеции, которые к настоящему времени уже уехали из Кыргызстана. Отделения ее имеются пока только в Караколе и ближайших селах – Теплюключенке, Жылголоке и Кайм-Арыке. В этих последних селах крестились соответственно 8 и 6 человек. В Караколе по воскресеньям собирается человек 50, всего членов церкви до 100, большинство из них – кыргызы.

Группа в Нарыне, отделившаяся от баптистов, – это самая загадочная в силу своей закрытости христианская группа из всех, которые мне встречались. Обычно кыргызы-христиане очень легко выходят на контакт. Эта же группа, основанная не то англичанином, не то голландцем, состоит из работников гостиницы, построенной им в Нарыне, и насчитывает 5–6 человек, уроженцев окрестных сел. Группа очень замкнутая, мне так и не удалось с ними пообщаться. О степени их закрытости говорит хотя бы такой факт: одна американка из корпуса волонтеров организовала изучение английского языка, куда ходили и ребята из этой груп-

пы, пока хозяин гостиницы не увел их оттуда, чтобы они «не контактировали с внешним миром»[13]. Эта закрытость – явление уникальное, пожалуй это единственная из христианских церквей, сект и групп, не носящая прозелитического характера.

* * *

Наконец, **православие** тоже требует сказать о нем несколько слов. Степень «православизации» кыргызов на Севере, в частности на Иссык-Куле, выше, чем на Юге Кыргызстана, возможно, по той же причине, что и влияние евангельских церквей: северные кыргызы менее подвержены влиянию ислама, чем южные. Однако все равно и на Севере степень влияния православия невысока. В Бишкеке крещеных кыргызов примерно 10 человек, несколько человек – в Караколе, примерно 12–13 человек в Балыкчы. В Чолпон-Ате в православие крещены только представители нескольких смешанных русско-кыргызских семей.

В Балыкчы, к примеру, была одна смешанная семья (муж – кыргыз, жена – русская), где мать хотела крестить дочь, но отец (несколько лет бывший с матерью в разводе) пришел и спросил, почему крестили дочь без его ведома. Есть также семьи, члены которых хотели бы креститься, но не могут этого сделать из-за запрета старшего в роде; власть последнего в селах и небольших городках Кыргызстана огромна.

В то же время много кыргызов (десятки) приходят в православные храмы за свечами или святой водой, либо помолиться о каком-то конкретном деле, но зачастую (как, например, в Чолпон-Ате) стараются делать это не во время церковной службы, а в перерывах между таковыми. Однако это явление скорее можно рассматривать как проявление религиозного синкретизма.

Причина сравнительно слабого влияния православия – недостаточная миссионерская работа. Вспомним, что еще в XVIII–XIX вв. многие роды и племена казахов и кыргызов сами просили их крестить, и ряд представителей российской интеллектуальной элиты поддерживали идею христианизации степных скотоводов, однако ни государство, ни общество, ни церковь не проявили в этом отношении достаточной расторопности[14].

---

[13] Кстати, позднее в Бишкеке мне рассказывали об одной кыргызке, которая, будучи на учебе в Англии, вступила в местную Церковь Иисуса Христа, которая, однако, не имеет ничего общего с ЦИХ Кыргызстана и тоже весьма закрыта от внешнего мира. Не та ли это организация, что и в Нарыне?

[14] Автор неоднократно писал об этом, см.: *Ситнянский Г.Ю.* Откуда исходит угроза единству России // Азия и Африка сегодня. 1997. № 12. С. 36–39; *Он же.* Интеграционные тенденции на постсоветском пространстве и противодействие им (на примере Киргизии) // Расы и народы. М., 2001. Вып. 27. С. 240–254 и т.д.

Что касается современного положения дел, то некоторые православные священники почему-то уверены, что «проповедь христианства среди кыргызов противозаконна». Такое утверждение, конечно, можно отнести к области курьезов, но вот более «серьезный» и распространенный «аргумент»: «Мы же не можем, как сектанты, ходить из дома в дом и проповедовать» – эти слова были сказаны мне православным священником в казахском городе Тараз в 1997 г. К тому же, по словам другого священника, уже из Иссык-Кульской области, «баптисты раздают литературу, которую им бесплатно поставляют». Но ведь РПЦ – организация не бедная; она вполне могла бы найти средства на распространение бесплатной литературы среди кыргызов.

Скорее всего, дело в ином: сами православные священники зачастую отвергают приходящих к ним кыргызов, возможно, «не желая портить отношения с исламским духовенством». Лично мне еще в 1995 г. в Бишкеке приходилось выслушивать жалобы кыргызов, получавших в православных храмах «от ворот поворот» примерно в такой форме: «Ты зачем сюда пришел? Твоя вера – ислам!» С подобными жалобами я столкнулся и теперь на Иссык-Куле: священник прогнал кыргыза, пытавшегося найти у него ответ на некоторые религиозные вопросы, связанные как с Кораном, так и с Библией. Кончилось тем, что этот кыргыз стал свидетелем Иеговы.

Разумеется, так бывает не всегда – в селе Кызыл-Суу (быв. Покровка на Иссык-Куле) настоятель храма по фамилии Хорунжий не запрещал кыргызам приходить в храм.

Впрочем, в последнее время наметилась новая тенденция. Так, жена преподавателя Бишкекской воскресной школы при Воскресенском соборе рассказывает, что в 2004 г. (раньше такого не было) в православие стали переходить десятки кыргызов, причем недавно приехавших из деревень, переходить целыми семьями, во главе с отцами семейств. В основном это бывшие члены Церкви Иисуса Христа или свидетели Иеговы. Обычное объяснение этими людьми своего перехода в православие звучит примерно так: «Там (в ЦИХ или у иеговистов. – *Г.С.*) вроде все по Библии, но это все-таки что-то не то». Это, впрочем, типичное объяснение любой перемены веры.

Обычно кыргыз считает переход в православие куда большим «отступничеством», чем переход в какую-то из отраслей евангельского христианства. Во втором случае в среднем требуется 2–3 года, чтобы родственники примирились с таким поступком, во всяком случае, мне в разговорах новообращенные христиане, говоря о том, что «сначала родные плохо отнеслись к моему крещению, но, увидев, что я стал(а) лучше, изменили свое отно-

шение», при этом называли примерно такие сроки. В случае же перехода в православие срок такой «адаптации» родственников составляет гораздо больше. По крайней мере, так следует из примеров, которые приводились мне людьми, сообщавшими эту информацию: так, в Канте (Чуйская область) две кыргызки, устроившиеся певчими в местный храм, уже много лет подвергаются остракизму со стороны своих родственников, хотя семьи вроде бы интеллигентные. В Оше одного перешедшего в православие милиционера в конце концов родня вынудила оттуда уйти, сжигая православные церковные книги, которые он брал в библиотеке.

В целом православие имеет у кыргызов немалый потенциальный ресурс для роста. В принципе его распространение до сих пор сдерживалось тем, что православие воспринималось как религия метрополии, а между тем степняки-скотоводы практически никогда не принимали ту веру, которая навязывалась им сверху или просто была верой тех, кто над ними господствовал. Так, во время упоминавшихся первой и второй волн христианизации в Средние века тюрки-степняки принимали в основном несторианство – веру, гонимую как в православном, так и в католическом мире[15]. Только половцы-кипчаки прилегавших к Руси районов в массовом порядке крестились в православие[16], поскольку в условиях равноправного партнерского симбиоза между Русью и кипчаками оно не воспринималось как навязанная религия.

Вполне вероятно, что после 13–14 лет независимости кыргызы перестали воспринимать православие как религию метрополии. Даже в Южном Кыргызстане православие уже в 2000 г. пользовалось активной поддержкой 1,5% молодежи и одобрением целых 19,2%, тогда как все остальные отрасли христианства, вместе взятые, располагали активной поддержкой 3,8% молодежи и одобрением еще 4,6%[17].

Православизация кыргызов, даже если факт ее подтвердится дальнейшими исследованиями, все же выходит за рамки темы статьи. Возвращаясь к протестантизму, общие выводы о распространении христианства можно сделать такие.

Во-первых, резко выросло число воскресных школ, детских богослужений и т.д. Если в 1995 г. детская группа имелась только в Беловодском у ОЦХВЕ, да и то при школе, созданной этой церковью, то теперь это становится массовым явлением. Так, орга-

---

[15] *Гумилев Л.Н.* В поисках вымышленного царства. СПб., 1993. С. 93.

[16] *Плетнева С.А.* Степные народы в VII–XIII вв.// История СССР с древнейших времен до наших дней. М., 1966. Т. 1. С. 461.

[17] *Жоробекова Э.Ж.* Основные тенденции в религиозной ориентации современной молодежи южного региона Кыргызской Республики // Центральная Азия и культура мира. 2000. № 1/2 (8/9). С. 179–180.

низовали кыргызскую воскресную школу в Бишкеке (микрорайон «Учкун»), там было 20–30 детей. В Караколе ЦИХ собрала на специальное собрание около 10 детей и организовала просмотр мультфильмов на библейские сюжеты, российских и американских. Особенно активную деятельность в этом направлении развернула церковь «Эммануил», у нее уже есть школы в Чуйской области – в Токмаке, Ивановке, Беловодском, Кара-Балте, школа-интернат в Кемине (до 90 детей), детские дома в Кара-Балте и в Иссык-Кульской области – в Караколе.

Во-вторых, одни церкви растут как вширь, так и вглубь, другие (например, баптисты) – больше вширь: во многих старых церквах число прихожан-кыргызов не увеличивается, зато создаются новые в новых местах.

В-третьих, распространению христианства мешает то, что пока его боятся принимать руководящие работники, хотя, по некоторым сведениям, немалая их часть не прочь это сделать. В целом отношение правящей элиты к христианизации своих граждан терпимое (если не считать отдельных эксцессов на местах), все попытки исламских религиозных деятелей добиться насильственного прекращения христианизации кыргызов встречают решительный отказ, но не более того.

В-четвертых, христианизации мешает хождение всяких сплетен о евангельских христианах, негласно поощрявшееся еще в советское время, например о том, что они на своих собраниях предаются «свальному греху» или что они «замешивают пасхальное тесто на детской крови».

В-пятых, межэтнические отношения имеют свою специфику, если их рассмотривать под конфессиональным углом зрения. Например, один из встретившихся мне служителей-баптистов в Бишкеке уехал на Дальний Восток в 1992 г., в самый пик эмиграции русских, а в 2000 г. вернулся. Вообще, русские-евангелисты менее склонны к выезду, возможно, потому, что в христианских общинах практически не замечается трений по национальному признаку. Одна женщина-баптистка из Чолпон-Аты рассказала мне, что в 1993 г. (год самого большого выезда европейского населения) она решила «спросить у Бога, уезжать ей или оставаться». Как раз тогда она читала Библию («Книгу Царств»), и почти сразу же после «вопроса к Богу» ей попались такие слова: «Кто окажется среди чужого племени, но действует ему во благо, тот благословлен Богом». Тогда она решила остаться.

Наконец, главный вывод: в настоящее время растет использование церквами не столько исламских, сколько национальных традиций в проповеди христианства, причем – вероятно, ввиду

слабости среди кыргызов ислама – преуспевают именно те церкви, которые делают основной упор на вторые, а не на первые. Впрочем, любая конфессия, более или менее утвердившись среди того или иного этноса, начинает постепенно приспосабливаться к его национальным чертам. При этом протестантизм всегда был более ориентирован на национальное своеобразие (богослужение на родном языке и т.д.), чем другие христианские религии. А вот попытки насаждения религиозного синкретизма, на что, как мы видели, делает упор церковь АСД, к желаемому результату редко приводят.

Итак, общая и главная тенденция может быть определена как переход от протестантизма «исламского» к протестантизму «национальному».

А. Ремнёв

РОССИЙСКАЯ ИМПЕРИЯ И ИСЛАМ В КАЗАХСКОЙ СТЕПИ
(60–80-е годы XIX века)

Во второй половине XVIII в. в Российской империи господствовало представление, что казахи – правоверные мусульмане, а ислам лежит в основе их общественной жизни. Расширение политического и экономического влияния России на казахскую степь[1] совпало с доминированием в имперской политике просветительской идеологии, в которой исламу, как монотеистической религии, отводилась вспомогательная роль в цивилизационной миссии[2]. Это привело не только к установлению толерантного взгляда на ислам, но и к попыткам его огосударствления, встраиванию в качестве имперского института в российскую политическую и управленческую систему. Именно достижению этой цели и должны были способствовать на востоке империи созданное Екатериной II в 1789 г. в Уфе Оренбургское мусульманское духовное собрание (ОМДС) и формируемый им институт так называемых указных мулл[3].

Мусульманская организация становилась элементом государственного аппарата России, а начавшееся при поддержке правительства строительство мечетей стало важным компонентом не только конфессиональной политики самодержавия, но и мас-

---

[1] В дореволюционной практике казахов именовали киргиз-кайсаками, киргизами или просто ордынцами, а территорию их проживания – Степью или Киргизской степью, разделенной на Младшую, Среднюю и Большую (Старшую) орду (жуз).

[2] Как отмечает историк А. Каппелер, идеология Просвещения позволяла признать равными европейцам только оседлых мусульман, тогда как кочевники считались отсталыми, находящимися на более низкой ступени развития народами, которых еще нужно цивилизовать (см.: *Каппелер А.* Две традиции в отношениях России к мусульманским народам Российской империи // Отечественная история. 2003. № 2. С. 132).

[3] *Арапов Д.Ю.* Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX в.). М., 2004. С. 44–53.

штабного культуртрегерского проекта. Мечети должны были побудить казахов чаще посещать русские города и со временем перейти к оседлому образу жизни, мечеть становилась своеобразным центром притяжения, вокруг которого могло бы в Степи образоваться казахское сообщество или целое поселение[4]. Мечети становились привлекающим моментом для еще не перешедших под покровительство России казахских султанов и наградой за сохранение дружественных с Россией отношений. Наряду с правовыми и религиозными гарантиями, освобождением от воинской повинности распространение мусульманской литературы и даже апелляция к авторитету мусульманского законоучения[5] были знаковыми конструктами политики поддержания лояльности местного населения к русским властям.

«Умиротворение» степных раздоров и улучшение условий для торговли способствовали активизации в этом регионе татар[6], которые, помимо товаров, несли теперь с севера в Степь свою культуру и религию. Казалось, что татары, уже достаточно давно интегрированные в империю и не доставлявшие ей особых хлопот, смогут помочь противостоять опасной конфессиональной экспансии в Степь с юга, прежде всего из традиционных среднеазиатских мусульманских центров – Бухары и Хивы. Поэтому мусульманское духовенство рекрутировалось прежде всего из татар, которых империя, кроме того, активно использовала в качестве переводчиков и писарей. Они сыграли важную роль на стадии присоединения казахов к России, являлись заметными персонажами в сценариях имперской власти в Степи. Предполагалось, что знание языка и обычаев казахов, длительные исторические контак-

---

[4] В «Уставе о сибирских киргизах» 1822 г. предписывалось в каждом округе построить, помимо здания для окружного правления, больницы и казармы, «молитвенный дом с жилищем для духовенства».

[5] См., например: *Касымбаев Ж.К.* Государственные деятели казахских ханств в XVIII – первой четверти XIX в. Т. 3. Хан Жанторе (1759–1809). Алматы, 2001. С. 275–276.

[6] Нередко под татарами (поволжскими и сибирскими) понимали и башкир. См.: *Франк А.* Татарские муллы среди казахов и киргизов в XVIII–XIX веках // Культура, искусство татарского народа: истоки, традиции, взаимосвязи. Казань, 1993. С. 124–131; *Султангалиева А.К.* Ислам в Казахстане: история, этничность, общество. Алматы, 1998; *Косач Г.Г.* Город на стыке двух континентов: Оренбургское татарское меньшинство и государство. М., 1998; *Султангалиева Г.* «Татарская» диаспора в конфессиональных связях казахской степи (XVIII–XIX вв.) // Вестник Евразии. 2000. № 4 (11); *Джандосова З.А.* Казахстан // Ислам на территории бывшей Российской империи. М., 2001. Вып. 3. С. 48–49. О татарской диаспоре в казахской степи см. также: История Казахстана: народы и культуры. Алматы, 2001. С. 232–236. Автор соответствующего раздела И.В. Ерофеева упоминает о теории «мобильных диаспор», но роль татар в исламизации казахов оказалась за пределами изложенного ею материала.

ты, принадлежность к единой вере и близость языка дадут возможность татарам стать культурными посредниками в деле включения казахской степи в состав империи. Долгое время «татарский» торговец, мулла и учитель (часто в одном лице) был связующим звеном между российской властью и казахской знатью. «Татарский» язык являлся языком дипломатии при сношениях царского правительства и региональных властей с казахской элитой. Помимо того муллы были источниками информации для российских властей, не только о российских казахах, но и о сопредельных странах Центральной Азии.

Реализацией этой идеи стал указ Екатерины II от 21 апреля 1787 г. на имя симбирского и уфимского генерал-губернатора барона О.А. Игельстрома о снабжении казахов необходимым числом мулл. Причем это должны были быть муллы преимущественно из Казанской губернии, как люди «достойного, известного поведения и в верности испытанных»[7]. Они должны были содействовать в «прекращении хищничества и набегов» со стороны казахов и удержании «их в верности». Империя шла к казахам, как инструктировал своих офицеров западно-сибирский генерал-губернатор П.М. Капцевич, «не с саблею в руках, но с Аль-Кораном»[8].

Таким образом, татары стали своего рода имперскими посредниками в торговле, изучении, управлении и школьном образовании в Степи, что вполне укладывается в категорию «мобилизованной диаспоры»[9]. Применительно к волжским татарам Анд-

---

[7] Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). М., 2001. С. 49.

[8] *Васильев А.В.* Материалы к характеристике взаимных отношений татар и киргизов с предварительным кратким очерком этих отношений. Оренбург, 1898. С. 7. Омский областной начальник С.Б. Броневский докладывал в этой связи П.М. Капцевичу: «Отправление обрядов присяги, принимаемой киргизами, всегда производилось чрез муллу. При окружных приказах в настоящее время еще более он делается необходимым. Примеры доказывают, что там, где гражданская власть не может простираться, духовная скорее приводит в послушание – простыми увещеваниями. Хотя киргиз-кайсаки и не есть вообще магометане, но учение служителей сего закона приемлется и уважается у них, в чем и удостоверивают многие случаи по управлению существующему» (С.Б. Броневский – П.М. Капцевичу, 4 нояб. 1824 г. // ЦГА РК. Ф. 338. Оп. 1. Д. 396. Л. 9).

[9] Как отметил А. Каппелер, «развитые сети интенсивных коммуникаций и знания языков превращают мобильные группы-диаспоры в специалистов в деле посредничества и новаторства и определяют их деятельность в качестве купцов, предпринимателей, ростовщиков, медиков и дипломатов, которую не могут выполнять доминирующие в той или иной стране этнические группы. Эти мобильные группы-диаспоры зависимы от протекции правительства и всегда находятся в опасности того, что при социальной мобилизации низов доминирующей этнической группы они станут козлами отпущения и будут принесены в жертву» (*Каппелер А.* Россия – многонациональная империя. М., 1997. С. 103).

реас Каппелер отметил, что «их дополняющие функции в значительной мере определялись их хозяйственной, политической и культурной посреднической деятельностью между Россией и Средней Азией, к которой они были особенно близки и предрасположены как мусульмане»[10]. Вместе с тем на начальном этапе империя не ставила широких социокультурных задач, в том числе и христианизации казахов, ограничившись политико-административным и фискальным устройством Степи, закреплением верноподданства ее населения.

* * *

Однако эта конфессиональная и социокультурная политика в отношении казахов в середине XIX в. подверглась критике и серьезной ревизии, когда стало ясно, что прежних мер для интеграции казахского населения в империю недостаточно. Более того, в глазах имперских экспертов ислам превратился в опасного политического и идейного соперника. Это было связано не только с движением Шамиля на Кавказе, Крымской войной и реакцией на нее части мусульман России[11], но также и с увеличением мусульманского населения в Российской империи. Главная угроза для импе-

---

[10] Там же. С. 105.

[11] Оренбургский генерал-губернатор Н.А. Крыжановский доносил, что в 1853–1854 гг. под влиянием духовенства население ждало появления турецких войск для освобождения мусульман в России, а после войны боялось усиления христианизации. Пришлось даже отложить намеченные преобразования в организации духовного управления мусульман и прекратить миссионерскую деятельность (Н.А. Крыжановский – министру внутренних дел П.А. Валуеву, 31 янв. 1867 г. // *Дякин В.С.* Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XIX – начало XX в.). СПб, 1998. С. 811). Русский востоковед и начальник Оренбургского пограничного управления В.В. Григорьев даже «задумал доставлять киргизам верные сообщения о ходе русских военных действий, чтобы предостеречь народ от превратных толков и разных неблагонамеренных внушений, которым кочевники легко поддаются» (цит. по: *Батунский М.А.* Россия и ислам. М., 2003. Т. II. С. 275). См. также: *Арапов Д.Ю.* Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX в.). М., 2004. С. 99–100. Еще в 1848 г. министр внутренних дел наложил запрет на въезд в пределы Российской империи «всяким лицам духовного магометанского звания, кто бы ни были, даже и нашим подданным, если они приняли духовное звание за границею». О повышенном внимании к появлению всякого рода мусульманских проповедников в Степи может служить дело Мухаммеда Мансурова, в деятельности которого власти искали «турецкий след» (см.: По отношению штаба Отдельного Сибирского корпуса с делом об азиатце Мансурове, проповедующем в киргизской степи новое магометанское учение // ГАОО. Ф. 3. Оп. 3. Д. 3644; О приведении в исполнение решения над арестантом Мухаммед Шариф Мансуровым и о распоряжениях об отправлении его в Тобольский приказ о ссыльных для отсылки в отдаленнейшее место Сибири (1859–1862) // ЦГА РК. Ф. 345. Оп. 1. Д. 1588).

рии теперь виделась в соединении национального и конфессионального самосознания восточных народов, опасной конкуренции, которая могла исходить от наиболее продвинутых в культурном отношении поволжских татар. Тревожные тенденции обнаружились в Поволжье, где крещеные татары начали переходить в ислам. В 1858 г. экстраординарный профессор Казанской духовной академии Н.И. Ильминский, один из главных идеологов нового курса в отношении мусульман, настойчиво указывал на угрозу татарского культурно-религиозного пробуждения[12].

Об опасности распространения мусульманского фанатизма, оказавшегося столь враждебным русской власти на Кавказе, среди казахов через татарских и башкирских мулл, а также всех «среднеазиатцев» предупреждал известный востоковед В.В. Григорьев[13]. Вместе с тем казахи в силу отсталости и своего рода «природной незамутненности их духа», по словам того же В.В. Григорьева, наиболее податливы для культурной работы и «при благоразумно направленной деятельности правительства поймут они всякую меру, на благо принятую, и очень легко могут сделаться полезными и преданными подданными России»[14]. Н.И. Ильминский позднее писал по этому поводу обер-прокурору Синода К.П. Победоносцеву (29 февраля 1882 г.), что «киргизы народ еще свежий, как дети любознательный, переимчивый и восприимчивый; к ним можно еще привить русские понятия и симпатии»[15]. Нужно только оградить казахов от тлетворного влияния, с точки зрения противников ислама, со стороны татар и прочих мусульман. Ислам теперь представал с позиций эволюционизма тупиковым направлением, ему было отказано в наличии цивилизующих начал, в идеологических обоснованиях имперских экспертов он представал уже в качестве силы, препятствовавшей интеграции казахов в империю. Но при этом существовало понимание сложности задачи обрусения казахов, и, исходя из прагматичных установок, на первый план выдвигаются охранительные меры, пусть даже и в ущерб цивилизационным целям и возможной христианизации, в успехе которой все еще не было уверенности.

Опасной представлялась и политическая активизация ислама в сопредельных азиатских государствах. На это обращал особое

---

[12] *Нисияма К.* Принятие ислама крещеными татарами и Православная церковь: этнокультурное противостояние на Среднем Поволжье в середине XIX в. // Новая волна в изучении этнополитической истории Волго-Уральского региона. Sapporo, 2003. С. 200–224.

[13] *Батунский М.А.* Россия и ислам. Т. II. С. 276–277.

[14] Там же. С. 277.

[15] Письма Николая Ивановича Ильминского. Казань, 1895. С. 75.

внимание петербургских властей в 1856 г. западно-сибирский генерал-губернатор Г.Х Гасфорд:

«Сопредельность Западной Сибири на юге с Хокандо-Ташкентскими владениями, а на Востоке с Китаем, бывшие неоднократно столкновения с первыми, влияние исходящей из Бухарской магометанской метресии фанатической пропаганды на всех последователей сего исповедания, в том числе и на киргизов, кочующих в числе до полумиллиона душ на всей южной половине Западной Сибири, и, наконец, стремление Западных Держав и Турции поддерживать и раздувать это враждебное против нас расположение магометанских ханств Средней Азии, – вызывают в настоящее время сугубое наше внимание, как по видам охранения границы и безопасности края, так и по видам торговой промышленности. Вокруг нас на сей окраине Империи народы пробуждаются от сна, и невежественный мрак, в котором они были погружены многие столетия, начинает исчезать. Внутренние смуты в Китае, расшевелившие умы этого дремавшего доныне колосса, должны по естественному ходу дел разрешиться каким-либо переворотом, для наших интересов не чуждым. С другой стороны, и что в особенности для нас важно, в Бухаре и магометанских ханствах Средней Азии уже появились поджигательные фирманы Турецкого Султана, которые Эмир Бухарский старается распространять чрез своих эмиссаров между всеми мусульманами...»[16]

Несомненно, в целом на изменение политического курса в отношении ислама и роли татар в Степи оказало влияние Польское восстание 1863 г. Под влиянием польских событий и роли в них католического духовенства меняется общий взгляд на конфессиональную и национальную политику империи. Не случайно во главе трех азиатских генерал-губернаторств в этот период стали лица, получившие политический и административный опыт в Царстве Польском и Западном крае. Оренбургским генерал-губернатором в 1865 г. был назначен исполнявший обязанности варшавского генерал-губернатора в 1861 г., а в 1864 г. помощник командующего Виленского военного округа Н.А. Крыжановский; в 1867 г. бывший виленский, ковенский и гродненский гене-

---

[16] *Гасфорд Г.Х.* Об упрочении владычества России в Киргизской степи Сибирского ведомства и в особенности Семипалатинской области и об усилении войск Отдельного Сибирского корпуса (21 окт. 1856 г.) // РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 4683. Л. 1–2. О фанатических мусульманских настроениях, исходящих из Бухары, и опасном влиянии их на казахов писал в 1858 г. и оренбургский генерал-губернатор А.А. Катенин (*Брежнева С.Н.* Подготовка Российской империи к наступлению на Туркестан в 50-е годы XIX в. // Вестник Московского университета. 2004. № 3. Сер. 8. История. С. 30).

рал-губернатор К.П. Кауфман[17] возглавил новое Туркестанское генерал-губернаторство; в 1866 г. во главе генерал-губернаторства Западной Сибири стал бывший помощник командующего войсками Виленского военного округа, пользовавшийся особым доверием гр. М.Н. Муравьева-Виленского, А.П. Хрущов.

Империя, столкнувшись на западных окраинах с угрозами полонизации украинцев, белорусов, литовцев и германизации эстонцев и латышей[18], обнаружила, что столь же опасным противником в обрусении поволжских народов, башкир и казахов на восточных окраинах могут быть татары[19]. Мусульмане-татары были включены в число «уважаемых врагов» (выражение К. Мацузато)[20] империи, а в ряду многочисленных имперских вопросов был поставлен «мусульманский вопрос»[21]. Начали раздаваться голоса об ошибочности прежней политики игнорирования ислама и об угрозе «отатаривания» казахов. Пересмотру подвергся и прежний взгляд на степень мусульманизации казахов. Теперь открыто заявлялось: «...вот настоящее положение дел в восточной окраине европейской России. С одной стороны, татары-магометане, влиятельные по своей многочисленности и по своей зажиточности, и смышлености, опирающиеся на замечательные успехи, сделанные в последнее время в их среде магометанским просвещением, и готовые притягивать в его сферу всех и каждого из близких к ним инородцев, а с другой стороны, русское христианское просвещение, до сих пор еще весьма мало и слабо действовавшее как на

---

[17] Н.И. Ильминский писал К.П. Победоносцеву, что К.П. Кауфман хорошо понимает взгляды Н.П. Остроумова на инородчество, мусульманство, среднеазиатское духовенство, так как сам имеет взгляды, «воспитавшиеся на виленских ксендзах» (Письма Николая Ивановича Ильминского. С. 88).

[18] Об изменениях в конфессиональной политике империи в Западном крае и Прибалтике см., например: *Камзолова А.А.* Политика самодержавия в Северо-Западном крае в эпоху Великих реформ. М., 2005; *Гаврилин А.В.* Рижская епархия и политика правительства в Прибалтийских губерниях в 60–90-х годах XIX века // Россия и Балтия: Остзейские губернии и Северо-Западный край в политике реформ Российской империи. 2-я половина XVIII–XX в. М., 2004.

[19] О сложности понятий «обрус**и**ть» и «обрус**е**ть» см.: *Миллер А.И.* Русификации: классифицировать и понять // Ab Imperio. 2002. № 2. С. 133–148. См. также: *Васильев Д.В.* О политике царского правительства в Русском Туркестане (К вопросу о «русификации») // Сб. Русского исторического общества. М., 2002. Т. 5(153). С. 58–70.

[20] *Мацузато К.* Генерал-губернаторства в Российской империи: от этнического к пространственному подходу // Новая имперская история постсоветского пространства. Казань, 2004. С. 450–451.

[21] *Воробьева Е.И.* Власть и мусульманское духовенство в Российской империи (вторая половина XIX в. – 1917 г.) // Исторический ежегодник. Омск, 1998. С. 40–55; *Кэмпбелл* (*Воробьева*) *Е.И.* Мусульманский вопрос в России: история обсуждения и проблемы // Исторические записки. М., 2001. Т. 4(122). С. 132–157.

самих татар, так и на других инородцев... Очевидно, что ныне настала пора противопоставить татарско-магометанскому влиянию влияние христианско-русского просвещения и употребить энергические усилия, чтобы извлечь инородцев из того невежества, в котором они коснеют и вследствие которого они могут становиться жертвами тех или иных пагубных влияний»[22].

На этом политическом фоне формируется подозрительное отношение к деятельности мусульманского духовенства, возникают опасения, что Оренбургский муфтият в Уфе станет для российских мусульман «исламским Римом». Сам институт муфтиятов с 1860-х годов начинают рассматривать как могучее орудие «для сплочения мусульман, известного их обособления, а также упрочения ислама и возвеличивания его в глазах проживающего совместно с мусульманами инородческого немусульманского населения»[23]. Казань с середины XIX в. стала не только средоточием реформаторского движения в исламе, соединившегося с зарождающимся татарским национальным движением, но и центром антиисламского христианского миссионерства[24].

Уже в первом своем всеподданнейшем отчете по управлению Оренбургским генерал-губернаторством с февраля 1865 по март 1866 г., прибывший из только что пережившего польское восстание Западного края, Н.А. Крыжановский выразил особое беспокойство конфессиональной ситуацией в регионе и призвал всеми мерами искоренять «корень зла» – разнообразие вероисповеданий, и не допускать пропаганды ислама[25]. Его пугало главным образом то, что с присоединением Средней Азии все пространство восточнее Казани компактно занято многомиллионным мусульманским населением, которое граничит со своими единоверцами за пределами Российской империи. Мусульмане в его обосновании представали непримиримыми противниками, враждебность которых к христианам обусловлена самими догматами ислама.

---

[22] Цит. по: *Косач Г.Г.* Город на стыке двух континентов. С. 16.

[23] Трудностей разрешения мусульманского вопроса не отрицают и сами мусульмане: Материалы Министерства внутренних дел России. 1916 г. / Публ. Д.Ю. Арапова // Исторический архив. 2004. № 1. С. 108. Если поначалу Н.А. Крыжановский предлагал реформировать ОМДС в сторону усиления контроля за его функционированием со стороны государства, то с 1870 г. он уже ратовал за его ликвидацию.

[24] Подробнее см.: *Алексеев И.Л.* Ислам в общественно-политической жизни России (XIX – начало XX в.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2002.

[25] Извлечение из отчета Н.А. Крыжановского по управлению Оренбургским краем с февраля 1865 г. до марта 1866 г. // *Дякин В.С.* Национальный вопрос... С. 809. Оренбургский муфтий даже жаловался, что Н.А. Крыжановский «враждебно настроен против всех мусульман» (Муфтий Ходжа Салим-Гирей Тевкелев – А.Е. Тимашеву, 8 окт. 1870 г. // Там же. С. 817).

Поэтому, писал он, нужно принять меры «для предупреждения могущего произойти для государства значительного зла от распространения и укрепления в массе народа того фанатического изуверства, которое в настоящее время волнует и обагряет кровью несколько провинций Восточного Китая»[26].

В письме Н.А. Крыжановского министру внутренних дел П.А. Валуеву от 31 января 1867 г. была развернута целая программа мер, направленных на усиление контроля со стороны государства за муллами и установление надзора в сфере преподавания. Мусульманские духовные лица, по его мнению, должны знать русский язык, получать казенное жалованье (чтобы дорожили своим местом), мусульманские школы открывать только с ведома губернаторов, ввести в мусульманских школах обязательное преподавание русского языка (и даже попробовать преподавать Коран на русском языке). Особое внимание он уделил положению ислама среди казахов. Здесь проектировались еще большие ограничения. Например, вместо Корана ограничиться изучением в школах для казахских детей только отдельных молитв, оставлять казахских учеников в классе во время урока православного Закона Божьего, просьбы о паломничестве в Мекку под благовидными предлогами стараться отклонять, не допускать проживания в казахской степи мусульманских духовных лиц из Средней Азии, запретить татарским и башкирским муллам принимать детей казахов для обучения, заменить татар и башкир русскими или казахами в качестве письмоводителей при казахских должностных начальниках и т.п.[27]

П.А. Валуев в целом критически отнесся к предложениям Н.А. Крыжановского, отмечал их непрактичность и даже опасность, полагая, что изучение Корана на русском языке лишь усилит мусульманскую пропаганду, назначение муллами только знающих русский язык приведет к увеличению числа тайного мусульманского духовенства, а русификаторские меры относительно казахской школы приведут к нежеланию казахов отдавать туда своих детей[28]. Однако Крыжановский настаивал на реформе

---

[26] Н.А. Крыжановский – П.А. Валуеву, 31 янв. 1867 г. // *Дякин В.С.* Национальный вопрос... С. 810. О мусульманских восстаниях в Китае в 60-х годах XIX в. см.: *Моисеев В.А.* Россия и Китай в Центральной Азии (вторая половина XIX в. – 1917 г.). Барнаул, 2003. С. 67–97.

[27] Н.А. Крыжановский – П.А. Валуеву, 31 янв. 1867 г. // *Дякин В.С.* Национальный вопрос... С. 811–813.

[28] П.А. Валуев – Н.А. Крыжановскому, 22 мая 1867 г. // *Дякин В.С.* Национальный вопрос... С. 814–815. Конспектируя ответ П.А. Валуева Н.А. Крыжановскому, В.С. Дякин оставил по этому поводу замечательную ремарку: «Короче – пшел вон, дурак».

духовного управления мусульман в крае, считая, что это будет идти в русле общей политики, направленной на «объединение населения и подчинение магометан русской цивилизации»[29]. Впрочем А.Е. Тимашев[30], сменивший П.А. Валуева на посту министра внутренних дел, отнесся к предложениям оренбургского генерал-губернатора более благосклонно.

Таким образом, вопрос об изменении в имперской политике на азиатской степной окраине в начале 1860-х годов был вызван несколькими причинами: во-первых, изменившимися государственными границами на юге и востоке и превращением казахской степи во «внутреннюю окраину»; во-вторых, буржуазными преобразованиями и желанием реформаторов распространить их на восточное население империи; в-третьих, новыми национальными приоритетами, которые, как казалось, за счет «обрусения» народов и территорий имперской периферии обеспечат перспективу синтеза имперского и национального и позволят воплотить в жизнь идеал «единой и неделимой России»[31].

Эти причины были объединены общей логикой постепенного стирания правовых и административных различий между внутренними губерниями и окраинами и изменениями в географии власти за счет модернизации и стандартизации имперских управленческих институтов и практик. Изменения в степной политике не могли не испытывать воздействия общего реформаторского курса 1860-х годов, который не только затронул сферу управления и судоустройства, но вел в целом к расширению контактной зоны взаимодействия русской и казахской культур за счет крестьянского переселения, экономической активности в регионе, модернизационных изменений в школьной и конфессиональной политике. Как заметил по этому поводу служивший в эти годы в Омске И.Ф. Бабков, «либеральное направление времени требовало и реформ либеральных»[32]. Конфессиональная ангажированность явно вынуждена была потесниться и уступить секуляризму и политическому прагматизму.

Империя меняла «правила игры» в Степи, переходя от сотрудничества с традиционной казахской аристократией к своего рода

---

[29] Н.А. Крыжановский – П.А. Валуеву, 9 февр. 1868 г. // *Дякин В.С.* Национальный вопрос... С. 817.

[30] В 1864 г. А.Е. Тимашева планировали даже назначить генерал-губернатором в Оренбург.

[31] См.: *Кэмпбелл* (*Воробьева*) *Е.И.* «Единая и неделимая Россия» и «инородческий вопрос» в имперской идеологии самодержавия // Пространство власти: исторический опыт России и вызовы современности. М., 2001. С. 204–216.

[32] *Бабков И.Ф.* Воспоминания о моей службе в Западной Сибири. 1859–1875. СПб., 1912. С. 319.

«демократическому империализму», большей централизации и прямому управлению. Очевидно, имперских политиков вдохновлял опыт административной реформы у башкир, которые с 1865 г. были переданы из военного ведомства в гражданское. Русская власть должна была постоянно демонстрировать включенным в империю азиатским народам свое превосходство, преимущество европейской системы управления и суда перед азиатским деспотизмом, уравнивая перед законом все народы, вводя рациональную систему налогов и покровительствуя экономическому преуспеянию края. Все это должно было показывать туземцам «высоту нравственного уровня их повелителей»[33]. Один из наиболее влиятельных имперских экспертов по Азии, офицер Генерального штаба М.И. Венюков, хотя и рекомендовал продолжать привлекать на свою сторону степную аристократию, однако признавал ограниченность такой политики, так как опора на местную верхушку нередко приводит к тому, что население следует за своими биями, у которых могут быть цели, противоположные интересам России[34]. И если в дальнейшем российские власти будут укреплять народное доверие к себе путем упрочения «личной независимости новых граждан русской земли от мелочной полицейской опеки», предоставлением гарантий местному самоуправлению, строгой справедливостью и открытостью в действиях русских властей, считал Венюков, то этим будут действительно созданы условия для прочного положения России в Азии.

* * *

Поворотным пунктом в имперской политике в отношении ислама в казахской степи стала деятельность Степной комиссии 1865–1868 гг.[35] В состав межведомственной комиссии, которая должна была на месте удостовериться в положении дел и предложить меры по реформированию степного управления, вошли: член совета министра внутренних дел Ф.К. Гирс (председатель), полковник А.К. Гейнс[36] (представитель Военного министерства), генерал-майор К.К. Гутковский (представитель от Оренбургско-

---

[33] *Венюков М.И.* Опыт военного обозрения русских границ в Азии. СПб., 1873. Вып. 1. С. 377.

[34] Записка Генерального штаба капитана М.И. Венюкова о стратегическом положении Заилийского края (июль 1860 г.) // ОР РГБ. Ф. 363. Карт. 3. № 3. Л. 5.

[35] Подробнее о Степной комиссии см.: *Осеков Б.К.* Организация и деятельность Степной комиссии (1865–1868): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1987; *Жиренчин К.А.* Политическое развитие Казахстана в XIX – начале XX в. Алматы, 1996. С. 65–83.

[36] Примечательно, что А.К. Гейнс в 1863–1864 гг. участвовал в подавлении восстания в Царстве Польском (см.: *Басханов М.К.* Русские военные востоковеды до 1917 г.: Биобиблиографический словарь. М., 2005. С. 60).

го генерал-губернаторства), подполковник А.П. Проценко (представитель от Западно-Сибирского генерал-губернаторства) и делопроизводитель Н.И. Галдинский[37]. В числе прочих вопросов на комиссию была возложена задача выяснения степени распространенности ислама у казахов, а также возможности их христианизации. Благоприятным фактором считалось, что Степь стала своего рода внутренней окраиной. «Киргизские степи с перенесением границ дальше на юг и образованием Туркестанского генерал-губернаторства обратились уже во внутренние части Империи. Такое положение названного края указывает на необходимость постепенного слияния его с Россиею. Цель эта может быть достигнута только введением внутри Степи прочной русской администрации, сообразной в главных началах с общими учреждениями Империи, а в частности настолько отличной от сих последних, сколько этого требуют характер народа, степень его развития и политические условия, в кои поставлено ордынское население»[38].

Прибыв в Омск 16 июля 1865 г., Степная комиссия конфиденциально[39] запросила у местной администрации сведения о распространении христианства среди казахов[40]. Оказалось, что каких-либо серьезных действий в этом направлении не предпринималось. При организации Алтайской духовной миссии в 1830 г. архимандрит Макарий (Глухарев) ходатайствовал о миссионерстве в казахской степи, но западно-сибирский генерал-губернатор И.А. Вельяминов высказался против расширения сферы ее влияния на казахскую степь. В архиве Главного управления Западной Сибири никаких следов по этому вопросу не сохранилось, а само дело с ходатайством архимандрита Макария было уничтожено. Преемник Макария протоиерей Стефан Ландышев в конце 1840-х годов вновь ходатайствовал перед Синодом об открытии Киргизской миссии, но местные власти его также не поддержали. Западно-сибирский губернатор А.О. Дюгамель смог только сообщить, что в 1864 г. в связи с запиской екатеринбургского гражданина Пшеничникова собирались сведения относительно возможности учреждения в Петропавловске духовной миссии для обращения киргиз в православие, но на этот раз военный

---

[37] Впоследствии вместо К.К. Гутковского и А.П. Проценко в комиссии работали В.Д. Дандевиль, Л.Ф. Баллюзек и Л.Л. Мейер.

[38] РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 120. Л. 41.

[39] Примечательно, что и в последующем, вплоть до 1905 г., подавляющее большинство документов и официальная переписка на эту тему будут носить секретный характер.

[40] Ф.К. Гирс – А.О. Дюгамелю, 11 дек. 1865 г. // ГАОО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 6173. Л. 64.

губернатор Области сибирских киргизов, опасаясь противодействия казахов, посчитал эту меру преждевременной[41].

Вопрос об исламе у казахов несколько ранее был поднят местной администрацией. Востоковед В.В. Григорьев считал, что при хорошей организации имперской власти в Степи задача обрусения вполне достижима, надо только, по его выражению, этих, в общем-то «добрых дикарей», оградить от влияния фанатичных исламистов[42]. Другой известный знаток Востока А.О. Дюгамель[43], несмотря на верноподданнические заверения казахских султанов, продолжал считать: «Пока мы будем сильны, киргизы будут покорны. Но если бы наше могущество потерпело малейшую неудачу, они обратятся против нас»[44]. Поэтому необходимо принять самые неотложные меры по интеграции уже присоединенного к Российской империи казахского населения. Еще до прибытия в Омск Степной комиссии Дюгамель представил в Сибирский комитет свою программу преобразований в управлении казахскими степями. Она подразумевала постепенное вытеснение из суда и управления норм обычного казахского права и замену его российскими законами, усиление контроля со стороны русских чиновников и расширение колонизации края русскими переселенцами. Особое беспокойство Дюгамеля вызывало укрепление позиций ислама среди казахов.

15 мая 1864 г. Дюгамель секретно запросил у степных губернаторов сведения о фактах крещения казахов. В ответ на этот запрос военный губернатор Области сибирских киргизов доносил, что «киргизы в общей массе, хотя и считаются магометанами, но религиозные понятия мало между ними развиты, в особенности в северной части степи. В южной половине, т.е. по ту сторону р. Ишима и в Каркаралинском округе, фанатический ислам больше развит, и на первое время небезопасно будет как для миссионеров, так и для общественного порядка открыто проповедать там христианскую религию»[45]. В северной части области дело христианизации каза-

---

[41] А.О. Дюгамель – Ф.К. Гирсу, 14 дек. 1865 г. // ГАОО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 6173. Л. 66. Киргизская противомусульманская миссия Тобольской епархии была учреждена в 1894 г., а через год она была соединена с Киргизской миссией Томской епархии. Центром миссии стала Заречная слободка г. Семипалатинска.

[42] *Батунский М.А.* Россия и ислам. Т. II. С. 275–276.

[43] О нем подробнее см.: *Ремнев А.В.* Генерал-губернатор Западной Сибири А.О. Дюгамель // Известия Омского государственного историко-краеведческого музея. Омск, 1996. № 4. С. 136–144.

[44] *Бабков И.Ф.* Воспоминания о моей службе... С. 180.

[45] Донесение военного губернатора Области сибирских киргизов генерал-губернатору Западной Сибири о насаждении христианства среди казахов. (Секретно), 20 авг. 1864 г. // Казахско-русские отношения в XVIII–XIX веках (1771–1867 годы): (Сб. документов и материалов). Алма-Ата, 1964. С. 501.

хов шло бы успешнее, если бы, указывал он, не татарские муллы, имеющие большое влияние на зажиточную верхушку казахского общества. Однако губернатор предупреждал, что и здесь нужно действовать с большой осторожностью и предусмотреть для новокрещеных земельные и другие льготы. Главную же надежду он возлагал на увеличение в крае православного населения, параллельно с которым будет идти и «цивилизация» казахов.

Предшествующую политику заигрывания с мусульманством А.О. Дюгамель считал явно ошибочной, полагая, что лучше было принять меры к охранению древних казахских верований, которые легче со временем заменить христианством. По его оценке, быстрое распространение ислама в значительной степени порождено недальновидной политикой правительства, которое на казенный счет строило мечети и снабжало казахов муллами. Важным фактором в распространении русского влияния в казахской степи Дюгамель считал предоставление казахам права свободно распоряжаться своими землями, что позволило бы переселенцам приобретать ее у них в собственность. Это дало бы возможность русской колонизации «распространяться весьма быстро без всякого противодействия со стороны киргизов, а вместе с тем обычаи и понятия ордынцев будут видоизменяться в духе христианства, а не мусульманства, как ныне». В качестве причин, препятствующих сближению казахов с русскими, Дюгамель назвал в первую очередь ислам:

«С поступлением киргизов в подданство России на предмет этот не только не обращено было достаточно внимания, но принимались даже меры, способствовавшие развитию учения Магомета. Для выражения сочувствия и внимания Правительства к влиятельнейшим и преданным нам ордынцам строились от казны мечети и определялись к ним Муллы, а учреждением о Сибирских киргизах 1822 года постановлено снабжать киргизский народ Муллами, испытанными в Оренбургском Магометанском собрании. Все эти меры повели к тому, что магометанство начинает пускать глубокие корни: усердие к возведению мечетей возвышается с каждым годом, являются просьбы о дозволении путешествий в Мекку и заметно проглядывает у более развитых ордынцев свойственный мусульманству фанатизм.

Между тем до поступления киргизов в подданство России не было в степи ни мечетей, ни мулл-проповедников Ислама, несмотря на большее тогда сближение киргизов с Ташкендом и на то, что их Ханы имели иногда пребывание в Туркестане – святом городе мусульман, – так сильна привязанность киргизов к своим древним обычаям, не вяжущимся со строгими повелениями Ислама.

Можно положительно сказать, что и ныне большинство киргизского народа не имеет никаких религиозных убеждений и чтит

только обычаи своих предков; а как обычаи сложились из обстоятельств самого быта киргизов, то одно лишь изменение этого быта может ослабить силу обычаев. С потерею их для киргизов все равно, быть Христианами или мусульманами.

Доказательством этому может служить следующее: с давних времен и до 1854 года киргизы за уплатою в пользу Сибирского казачьего войска ремонтной пошлины переходили для кочевания в крестьянские селения Тобольской губернии и, усвоив себе язык и образ жизни Русских, обратно в степь не возвращались. В 1854 г. в числе общих мер к прекращению конокрадства постановлено было: удалить всех киргизов из крестьянских селений и впредь не дозволять им переходить из степи для жительства с своими юртами. Тогда многие киргизы приняли христианство и перешли в Государственные крестьяне, те же, которые возвратились в степь, до того изменились в понятиях и обычаях, что и поныне ордынцы называют их крестьянами.

В настоящее время и в самой степи быт киргизов начинает значительно изменяться; с каждым годом они более и более прикрепляются к своим зимовым стойбищам, которые со временем сделаются центрами оседлости; поэтому киргизы вступают уже на путь гражданственности, с которою сопряжено и религиозное их образование.

При всей веротерпимости нельзя не согласиться, что для цивилизации киргизского народа и для польз Государства выгоднее, чтобы киргизы приняли христианство, чем учение Магомета. Для этого не нужно ни миссионеров, ни особых усилий к крещению киргизов; достаточно, по моему мнению, во 1-х, ослаблять по возможности силою киргизских обычаев распространение Ислама, а во 2-х, облегчить свободное сближение киргизского населения с Русским.

К достижению первой цели следует, по моему убеждению: во 1-х, допускать к званию мулл предпочтительно природных киргизов, а не татар, в том внимании, что муллы из киргизов более уважают народные обычаи и от того чужды фанатизма, во 2-х, дела о браках и т.п., подлежащие решению духовных лиц, передавать на решение народных Биев, дозволяя при этом только пассивное присутствие мулл и, в 3-х, по возможности ослаблять рвение к постройкам мечетей отклонением народных для того денежных сборов, и, наконец, в видах сближения Русского населения с киргизским укрепить за киргизами права личного владения зимовыми стойбищами с правом продажи их всякому российскому подданному, имеющему право приобретать недвижимую собственность. Если проект этот, представленный мною Министру внутренних дел еще 31 марта 1862 года № 277, удостоится Высочайшего утверждения, то русская колонизация в степи распространится весь-

ма быстро без всякого противудействия со стороны киргизов, а вместе с тем обычаи и понятия ордынцев будут видоизменяться в духе христианства, а не мусульманства, как ныне»[46].

У членов Степной комиссии, а ответственным за разработку конфессионального вопроса был А.П. Проценко, существовала своего рода установка: «В религиозном отношении мы стали вразрез с магометанскими взглядами положения Сперанского. Мы укажем на необходимость действовать законною христианскою пропагандою и хотим запретить выписку чужеземных мулл, которые должны быть непременно из наших киргиз»[47]. В конфессиональных вопросах Степная комиссия опиралась также на экспертное мнение Ч.Ч. Валиханова («этот лучший представитель далеких степей и киргизского народа», как его именуют члены комиссии).

К мусульманской теме Ч.Ч. Валиханов обратился в своей известной записке о судебной реформе[48], которая предназначалась западно-сибирской администрации[49]. Будучи уже смертельно больным (умер 10 апреля 1865 г.), в конце 1863 или в начале 1864 г. он надиктовал не законченную им специальную записку «О мусульманстве в Степи». Однако его взгляды и сама записка оказались известными и повлияли на выводы Степной комиссии, в трудах которой она цитируется с указанием на автора: «В мусульманстве мы видим свою гибель. Мы надеемся и верим, что народы монгольского типа, к числу которых принадлежим и мы, способны к полному восприятию европейской культуры»[50].

---

[46] А.О. Дюгамель – управляющему делами II Сибирского комитета [ноябрь 1864 г.] // ГАОО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 5650 (сохранена орфография документа).

[47] *Гейнс А.К.* Собрание литературных трудов. СПб., 1897. Т. I. С. 211–212.

[48] *Валиханов Ч.Ч.* Записка о судебной реформе // Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. в 5-ти т. Алма-Ата, 1985. Т. 4. С. 77–104. Записка датирована 28 февраля 1864 г., Омск.

[49] См.: Документы об участии Ч. Валиханова в подготовке материалов по судебным обычаям казахов // Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. в 5-ти т. Алма-Ата, 1985. Т. 5. С. 116–121.

[50] Записка Степной комиссии «О распространении христианства в киргизских степях» // РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 153. Л. 114. Однако в опубликованной в собрании сочинений Ч.Ч. Валиханова неоконченной записке «О мусульманской степи» точно такой фразы нет, хотя мысль Валиханова передана верно. Или члены Степной комиссии лишь изложили в цитате мысли Валиханова (при этом, взяв ее в кавычки), или они пользовались каким-то другим вариантом (может быть, и завершенным) записки. Чокан Валиханов был хорошо знаком по крайней мере с двумя членами Степной комиссии – К.К. Гутковским и А.П. Проценко. С К.К. Гутковским Ч.Ч. Валиханова связывали дружеские отношения, он состоял с ним в активной переписке и мог знать от него о планах Степной комиссии. А.П. Проценко долгое время служил при штабе войск Западной Сибири, в 1862 г. возглавил Нарынскую экспедицию для разведки путей в Кашгар и не мог, разумеется, не знать Валиханова. Примечательно, что и другой член Степной комиссии А.К. Гейнс именовал Валиханова честнейшей и чистейшей личностью, писал, что лучшие ориенталисты считают его «замечательным

Ч.Ч. Валиханов указывал также на слабую мусульманизацию казахов и пагубные последствия ее усиления для казахской культуры. Главным виновником утверждения ислама в Степи Валиханов считал М.М. Сперанского, которого даже называл «апостолом Магомета в Сибирской степи». Его при этом поражало, что сам Сперанский в «Уставе об управлении сибирскими киргизами», писал, что «кыргызы – мусульмане только по имени и что их легко обратить в христианство и проч.». Прежде всего, он утверждал, что мусульманство пока «не въелось в нашу плоть и кровь», что казахи сохраняют двоеверие[51], как это было и на Руси в древности. Его беспокоит, что мусульманские «книжники» преследуют народные обычаи, что грозит казахской народности утратой своей самобытности и превращением в общемусульманский тип. Ему было непонятно, что же заставило столь замечательного и умного человека стать «распространителем такого невежественного и дикого учения».

Объяснение Валиханов находил только в том, что обращение казахов в христианство сочли тогда «не совсем политичным». Теперь же, заключал казахский аристократ и российский офицер, времена миновали и «прюдеризм» (показная, не в меру щепетильная, ханжеская мораль) не в моде[52]. Он обрушивается с уничтожающей критикой на мусульманское духовенство, представленное в Степи преимущественно «полуграмотными муллами из татар и фанатичными выходцами из Средней Азии, выдающими себя за святых» и погрязшими в мздоимстве. Еще с большим негодованием и горячностью Чокан Валиханов пишет о мусульманском образовании, его мракобесии, утверждая, что среднеазиатская литература пахнет «учением Шамиля» или безнравственна по своему содержанию[53]. Мусульманская пропаганда, свидетельствует он, во многом уже преуспела, и казахи в Баян-Аульском и отчасти Каркаралинском округах «предавались ханжеству с ревностью, свойственной только новообращенным». «Там живет под

ученым, лучшим другом киргизского народа и хранителем русских государственных интересов» (*Гейнс А.К.* Собрание литературных трудов. Т. I. С. 209). Летом 1865 г. Гейнс посетил аул, где провел последние месяцы жизни Ч.Ч. Валиханов.

[51] Чокан Валиханов стремился доказать, что ислам у неграмотного казахского населения не мог укорениться, остался лишь «фразой», за которой скрывались прежние шаманские понятия. Он писал, что «ислам вместе с русской цивилизацией проник в степь, и грамотные дети, воспитанные фанатичными татарами, с презрением отвернулись от обычаев предков и стали преследовать и запрещать их, где только замечали» (*Валиханов Ч.Ч.* Следы шаманства у киргизов // Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. в 5-ти т. Т. 4. С. 49).

[52] *Валиханов Ч.Ч.* Записка о судебной реформе // Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. в 5-ти т. Т. 4. С. 99–101. Записка датирована 28 февраля 1864 г., Омск.

[53] Там же. С. 101–103.

покровительством местных туземных властей, – не скрывая негативных эмоций, описывал положение дел Валиханов, – много ишанов, ходжей из Бухары и Коканда и ежегодно приезжает и уезжает немало этой сволочи. Татарское духовенство, которому вверило русское правительство наше нравственное воспитание, занималось только нравственным нашим растлением, брало взятки, учило ханжеству и вместе с среднеазиатскими выходцами обманывало доверчивый наш народ». Экзамен на право быть муллой, который сдавали в ОМДС, зависел лишь от «денежного пешкеша» (подношения, подарка), чего не чуждался даже муфтий.

Получив европейское образование и оставаясь верным сыном своего народа, Валиханов видел возможность цивилизации для казахов только через сближение с русской культурой, в том числе и православием. Примечательно, что антимусульманская направленность его критики соединена с протестом против татарской культурной экспансии. Ему казалось угрожающим татарское мусульманское влияние, за которым он не видел ничего, «кроме мертвой схоластики, способной только тормозить развитие мысли и чувств». Способом «обойти татарский период» Валиханов считал развитие русских школ. Правительство должно отказаться от заблуждения, что распространение европейского просвещения среди иноплеменных народов может быть опасным. «Шамили и Абделькадеры могут появиться только в странах мусульманского образования», а на преданность татарского духовенства рассчитывать не приходится. Это продемонстрировало поведение крымских татар во время войны с Турцией, а казанские татары, добавлял он, столь же нерасположены к России, как и крымские. Казанские татары, утверждал Валиханов, верно служили России, пока среди них не распространились «ультрамусульманские» учения. Он считает, что мусульманский фанатизм может повлиять и на казахов: «Киргизы наши теперь более чуждаются русского просвещения и русского братства, чем прежде». Нужно облегчить переход в христианство для казахов, сохранив за ними право, не приписываясь в мещане или казаки, оставаться в своей народной среде, не порывая связи со своей культурой. Он надеялся, что совместное проживание казахов и русских, смешанные браки сделают крещение более приемлемым для степняков. Нужны не репрессивные меры против ислама, доказывал Валиханов, а систематические меры, чтобы остановить «вредное влияние татарских мулл и среднеазиатских святошей»[54].

[54] Критически настроен против татарских мулл был и другой известный казахский деятель культуры Хаджи Мухаммед-Салих Бабаджанов (*Франк А.* Татарские муллы среди казахов и киргизов... С. 130). Впоследствии схожую позицию займет большая часть казахской интеллигенции, ощущавшая угрозу утраты национальной идентичности не только со стороны «обрусения», но и «отатаривания».

Ошибочным он считал предоставление муллам права вести дела о браках и разводах. Предложения Валиханова в дальнейшем будут фактически повторены в выводах Степной комиссии:

«1-е. Отделить Киргизскую степь ведомства Оренбургского муфтия, как народ, различествующий от татар по исповеданию веры, и назначить особого областного ахуна, который бы состоял, подобно советнику от киргиз, при общем присутствии областного правления.

2-е. Утвердить в звании мулл только коренных киргиз или киргизских ходжей, если будут настоятельные просьбы о том со стороны народа.

3-е. Не назначать мулл более одного в округе, а должность указных в волостях упразднить.

4-е. Не дозволять ишанам и ходжам, приезжающим из Средней Азии, и татарским семинаристам жить в кочевьях киргиз без определенных занятий и иметь строгое наблюдение, дабы они не образовали между киргизами дервишских и мистических обществ подобно тем, которые существуют теперь в Баян-Аульском и Каркаралинском округах»[55].

Схожих воззрений на ислам в казахской степи придерживались и сибирские областники-регионалисты, которых не мог не волновать «инородческий вопрос» и с которыми Валиханов был дружен[56]. В частности, Н.М. Ядринцев указывал, что бухарские муллы «проповедуют под именем ислама религиозную и национальную нетерпимость, развивают в народе ханжество и, что всего печальней, неприязнь к европейскому просвещению»[57]. Г.Н. Потанин в статье о поездке в аул султана Чингиса Валиханова (отца Чокана) не только вспоминал о своем рано умершем друге, но и в унисон ему писал об опасности усиливающегося мусульманско-клерикального направления в Степи. И если Ч.Ч. Валиханова беспокоила главным образом татарско-мусульманская культурная экспансия, то Г.Н. Потанин указывал на угрозу, исходя-

---

[55] *Валиханов Ч.Ч.* О мусульманстве в степи // Валиханов Ч.Ч. Собр. соч.: в 5-ти т. Т. 4. С. 74–75.

[56] Цит. по: *Шиловский М.В.* Сибирские областники о социально-экономическом и культурном развитии казахского общества во второй половине XIX – начале XX в. // Степной край Евразии: историко-культурные взаимодействия и современность. Астана; Омск; Томск, 2003. С. 16.

[57] В статье «Чокан Чингисович Валиханов», опубликованной в иркутской газете «Сибирский вестник» (18 января 1866 г.), Н.М. Ядринцев, как и его близкий друг Г.Н. Потанин, хорошо знавший Валиханова, пишет, что тот был противником влияния на казахов со стороны мусульманских миссионеров. Он особо отмечал, что «Валиханову удалось установить правильный взгляд на эту пропаганду» (Литературное наследство Сибири. Новосибирск, 1980. Т. 5. С. 30).

щую из Средней Азии. «Несколько десятков лет назад положение, – писал он уже в середине 1890-х годов, – может быть, было благоприятнее для проникания европейских идей в киргизскую среду. Мулл из киргизов было мало; большею частью это были казанские татары, свои киргизские муллы если и были, то это были ученики казанских мулл. Теперь это изменилось: с завоеванием Туркестана молодые люди из киргизов стали уезжать в «святую» Бухару; они изучают там персидский и арабский языки и мусульманский закон и, возвратившись на родину, становятся муллами. Бухарские богословы известны своим фанатизмом; их ученики распространяют в киргизском народе ханжество, отвращение к европейской науке и щеголяние персидскими и арабскими фразами»[58].

В конфессиональном вопросе результатом работы Степной комиссии стали две секретные записки: «О магометанстве в Киргизской степи и об управлении духовными делами киргизов» и «О распространении христианства в киргизских степях»[59].

В первой записке анализу была подвергнута история распространения ислама в казахской степи и комиссия констатировала, что до присоединения к России казахи почти не знали ислама, не имели мечетей и своего мусульманского духовенства. Связь с мусульманским миром ограничивалась отношениями со среднеазиатскими ханствами, влияние с севера было минимальным, с татарами казахи не были дружны, а с башкирами даже пребывали во вражде. При присоединении к Российской империи необходимо было убедить казахов в неприкосновенности их веры, привлечь на свою сторону местную элиту. Отсюда не только веротерпимость, но и покровительство исламу. Политика Екатерины II способствовала строительству мечетей, расширению сети мусульманских школ, назначению мулл из России. С этого, заключала комиссия, и началось влияние казанских татар. К 1865 г., по данным комиссии, в Степи уже было 32 мечети и 40 указных мулл. Кроме них, в Степи действовали также неуказные муллы, исполнявшие функции мулл грамотные казахи, торговцы-татары, ташкентцы, среднеазиатские ходжи, численность которых не поддавалась учету. Хотя комиссия и заключала, что «веротерпимость

---

[58] *Потанин Г.Н.* В юрте последнего киргизского царевича (Из поездки в Кокчетавский уезд) // Валиханов Ч.Ч. Собр. соч.: в 5-ти т. Т. 5. С. 329.

[59] С некоторыми сокращениями эти записки были опубликованы А.В. Постниковым, который почему-то их называет «циркуляром» (*Постников А.В.* Изменения в национальном (этническом) самосознании (идентичности) народов порубежья («фронтира») в процессе создания российских центральноазиатских владений в XIX в. // Идентичность и география в постсоветской России. СПб., 2003. С. 38–52).

наша зашла здесь, быть может, уже за пределы наших выгод», но до полного обращения казахов в мусульман еще далеко. Надежду на успех давало то, что казахи еще не поддались полностью «мусульманскому духу», редко посещают мечети, не проявляют особого рвения к мусульманским законам и сохраняют традиционную нелюбовь к татарам и башкирам. Главное препятствие мусульманизации – кочевой быт казахов. Однако нужны экстренные меры, чтобы остановить распространение ислама: «Это тем более необходимо, что киргизский народ, по своему положению между массами мусульман внутренних наших губерний и массами их в середине Азии, может или соединить все эти части в сплошную единоверную территорию, или, напротив, при ослаблении или уничтожении в нем исламизма, разъединить их навсегда. Следовательно, вопрос о магометанстве в Киргизской степи имеет для России особую политическую важность»[60].

Авторы записки сослались на всеподданнейший отчет оренбургского генерал-губернатора Н.А. Крыжановского за 1867 г., в котором отмечалось: «С передвижением границы нашей в глубь Средней Азии все необозримое пространство от Казани до хребта Тян-шана представляет вид страны, заселенной непрерывно несколькими миллионами мусульман, которые, по догматам своего вероисповедания, видят в нас, христианах, своих естественных врагов. В башкирах уже вполне укоренился исламизм, фанатичный до изуверства, и их муллы приняли на себя роль пропагандистов в среде киргизов. Если благовременными мерами не остановить их действий, можно быть уверенным, что киргизы, бывшие в религиозном отношении так равнодушны, в скором времени заразятся тем же духом нетерпимости и фанатизма»[61].

Для анализа имперского дискурса весьма показательны та лексика, которую члены комиссии используют для обоснования необходимости пересмотра прежней политики, и адресованные ими обвинения исламу в целом, который, по их словам, отличается «изуверством, фанатизмом и отчуждением от цивилизованных народов». Определение «фанатизм» становится главным лейтмотивом записки. С одной стороны, «фанатическое настроение» мусульман, «фанатический до изуверства» исламизм у башкир и татар, которые могут «заразить» казахов «духом нетерпимости и

---

[60] Записка Степной комиссии «О магометанстве в Киргизской степи и об управлении духовными делами киргизов» (секретно) // РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 153. Л. 110.

[61] Там же.

фанатизма», а с другой – обнадеживающий «нефанатический характер» казахов и их «равнодушие» к исламу.

«Нецивилизованность» и «дикость» казахов в российском ориенталистском дискурсе приобретает теперь даже позитивный смысл[62]. Казахи более податливы европейской цивилизации, нежели, например, сарты. На это особо указывалось при обосновании организации управления Туркестанским краем: «Сарты – народ по преимуществу мусульманский. Их жизнь, нравы, понятия о правде, отношения политические и частные – все сложилось на условных правилах, почерпнутых в Коране, почему они и не могут быть преданы России. Киргизы же, хотя и считающиеся мусульманами, в сущности, народ грубо материальный, не думающий о чем бы то ни было, выходящем из простых условий их кочевого быта. Ненависть, существующая между этими двумя расами, объясняется различным складом их жизни и уничтожится только тогда, когда сравняются их нравы и обычаи (что едва ли случится даже в далеком будущем). Понятно, что в европейской рациональной цивилизации киргизы находят более ответов на свои практические вопросы, чем в мусульманском образе жизни сартов; поэтому, когда наша власть представляется в степи достойными людьми, киргизы совершенно подчиняются русскому влиянию. Следовательно, наши естественные союзники в Туркестанской области суть киргизы и соединять их под одно управление с сартами не только не вредно, но даже в большей части случаев полезно»[63].

Основную задачу в борьбе с негативными последствиями мусульманизации казахов Степная комиссия видела в ограждении их от татарского религиозного влияния, прежде всего за счет изъятия степных областей из ведения ОМДС и подчинения местных мулл областному начальству. «Татары, башкиры и среднеазиатцы, как доказал опыт, не могут быть полезными орудиями нашего правительства и влияние их может развить в степном крае только фанатизм и отчуждение от русских. Киргиз по самой своей более свежей и добродушной натуре никогда не может быть столь вреден на месте муллы, как татарин или бухарец»[64]. При этом особо указывалось на нежелательность сохранения указных мулл, которые

---

[62] См. также: *Сухих О.Е.* «Разделяй, изолируй, переселяй, благоустраивай и властвуй»: ориентализм в манере русских поступать с казахами в XVIII – первой половине XIX в. // Проблемы этнического сепаратизма и регионализма в Центральной Азии и Сибири: История и современность. Барнаул, 2004. С. 177–189.

[63] РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 101. Л. 16–17.

[64] Записка Степной комиссии «О магометанстве в Киргизской степи и об управлении духовными делами киргизов» (секретно) // РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 153. Л. 111.

приобрели некий официальный статус, а также на негативные последствия искусственного оформления мусульманской духовной иерархии, в которой оренбургский муфтий стал своего рода главой мусульманского духовенства. Нужно разрешить избрание мулл в Степи только из казахов, отменить экзамены на духовную должность. «Правительству нашему незачем хлопотать, чтобы муллы были знатоками шариата и Корана; для него необходима только благонадежность избранных лиц в гражданском отношении»[65].

Необходимо также, предлагали авторы первой записки, установить норму числа мулл и мечетей – не более одного муллы на волость. Возведение новых мечетей производить только с согласия генерал-губернатора. Обязанности мулл ограничить исключительно религиозной сферой. Отделить школу от мусульманского религиозного образования и направить в выгодное для государства русло. Ввести обязательное обучение русскому языку в школах при мечетях. «Киргизы вообще охотно учатся и русскому языку, – отмечали члены Степной комиссии. – Таким благоприятным настроением киргизов надо воспользоваться и в видах парализирования исламизма в степи через распространение образования и отвлечение киргизского юношества от их домашних, невежественных мулл множить число русских школ в степи»[66]. Ошибочным посчитала комиссия предоставление муллам решение дел по бракам и разводам, участие в разборе исков по завещаниям и разделам имущества и вообще в семейных делах. Главное – не бороться против ислама, а остановить его распространение, и единственное действенное средство к этому, заключала комиссия, распространение христианства.

Мерам, направленным к этой цели, была посвящена вторая секретная записка – «О распространении христианства в киргизских степях». Вопрос этот, отмечала комиссия, возникал и раньше, но нужно действовать осторожно, чтобы не оттолкнуть казахов в южную сторону, к единоверным среднеазиатским ханствам. Предпринимавшиеся ранее редкие попытки христианизации останавливались из-за опасения сопротивления со стороны казахов. Необходимо было полное «замирение» Степи. Теперь, с присоединением Средней Азии, ситуация изменилась, степи сделались уже внутренними областями России: «киргизский народ, охваченный повсюду нашими владениями, должен теперь предаться исключительно мирным занятиям и волей-неволей подчиниться действию наших цивилизующих начал»[67]. Надо спешить, пока ис-

---

[65] Там же.

[66] Там же. Л. 111–112.

[67] Записка Степной комиссии «О распространении христианства в киргизских степях» // РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 153. Л. 112.

лам не укоренился. «Россия должна исполнить одну из задач, выпавших на долю русского народа, заключающуюся в просвещении Востока. Это ее историческое право»[68]. Однако собранные сведения о количестве крестившихся за последние годы не были впечатляющими[69], но, как полагали авторы записки, все же давали надежду на успех, если принять необходимые меры. Сейчас настало для этого удобное время. Нужна миссионерская деятельность, основание миссионерского общества в Степи. Чтобы не оттолкнуть казахов, миссионерскую деятельность следует поручить не духовенству, а, как показывает опыт западных стран в их колониях и наш – на Кавказе, светским лицам, которым как торговцам, учителям, врачам легче проникнуть в аулы. Шире использовать частную инициативу: «В этом отношении особенно полезна была бы медицинская практика, ибо болезненность сильно распространена между киргизами ... вообще степь представляет широкое поле для миссионеров-лекарей и повивальных бабок; сим последним еще легче можно проникнуть в киргизские семейства. Само собою разумеется, что для успеха дела миссионеры должны выучиться киргизскому языку». Важное значение, говорилось в записке, будут иметь женщины-врачи, которые смогут оказать влияние на мусульманок: «Постепенное распространение между туземцами привычки обращаться за медицинскою помощью к русским врачам есть одно из средств, которое косвенным путем может повести к уменьшению фанатизма в народе и сближению с нами»[70]. Полезно было бы приступить и к распространению христианских духовных книг, переведенных на казахский или татарский языки. Надо обратить внимание на устройство быта крестившихся, на их правовое положение (закон приписывал их к мещанам и крестьянам или обращал в казаки), безопасность, сохранение семейных и родственных уз со своими соплеменниками. Комиссия также предлагала если не организовать для степных областей отдельную епархию, то хотя бы назначить особых викариев в Омск и Верный.

Синод охотно поддержал предложения Степной комиссии, направленные на христианизацию казахов, и готов был идти на некоторые компромиссы. Председатель Степной комиссии

---

[68] Там же. Л. 114.

[69] По данным, собранным Степной комиссией, в 1855–1864 гг. в Области оренбургских киргизов крестилось 127 человек, в Области сибирских киргизов в 1860–1864 гг. – 109 человек.

[70] Объяснительная записка к положению и штатам военно-народного управления Семиреченской и Сыр-Дарьинской областей. Записка подготовлена Степной комиссией (подписали: Ф.К. Гирс, В.Д. Дандевиль, А.К. Гейнс, А.П. Проценко) // РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 101. Л. 161.

Ф.К. Гирс обратился за содействием к томскому епархиальному правлению, и томский епископ Алексий охотно подтвердил, что теперь настал благоприятный момент для христианской проповеди среди казахов и можно распространить деятельность Алтайской духовной миссии на Семипалатинскую область[71]. При этом Алексий ссылался на семипалатинского военного губернатора Г.А. Колпаковского, который якобы заявлял о желании нескольких тысяч казахов креститься. Однако Колпаковский, который с 1867 г. возглавил Семиреченскую область в составе Туркестанского генерал-губернаторства, вынужден был пояснить, что преосвященный неправильно его понял, речь шла лишь о кочевниках, перешедших в Российскую империю из Китая, которые таким образом стремились закрепиться на новых землях. Относительно же российских казахов Колпаковский заметил, что хотя они и мало подвержены исламу, но в православную христианскую веру переходить не спешат. Но он не отвергал возможной христианизации, нужно лишь учесть местные особенности. Успех миссионерской деятельности, утверждал Колпаковский, будет зависеть от знания православными проповедниками казахского языка и народной медицины, деятельности их в качестве учителей. При этом следует избирать «такие кружки населений, где учение Магомета не успело пустить глубоко корней». Да и в этом случае необходимо действовать с большой осторожностью, чтобы не дать повода местной казахской аристократии, недовольной утратой своих привилегий в результате реформы 1868 г., использовать опасения местного населения, что их намереваются насильственно крестить[72].

С 1868 г. на территории казахской степи стали действовать Семипалатинская и Семиреченская духовные миссии, а в 1881 г. из Алтайской духовной миссии выделилась Киргизская[73]. В том же году туркестанский епископ Александр поднял вопрос об устройстве миссионерского монастыря на Иссык-Куле[74]. В 1889 г. местное епархиальное духовенство вернулось к вопросу об активизации миссионерской деятельности в Степи. На этот раз уже епископ Тобольский и Сибирский Авраамий ратовал за откры-

---

[71] Д.А. Толстой – туркестанскому генерал-губернатору К.П. Кауфману, 11 янв. 1868 г. // http://zerrspiegel.orientphil.uni-halle.de/t545.html. См. также: *Постников А.В.* Изменения в национальном (этническом) самосознании... С. 25–27.

[72] Г.А. Колпаковский – епископу Алексию, 8 апр. 1868 г. // http://zerrspiegel.orientphil.uni-halle.de/t545.html.

[73] *Игнатенко О.В.* Киргизская духовная миссия // Современное общество. Омск, 1999. С. 118–119.

[74] *Постников А.В.* Изменения в национальном (этническом) самосознании... С. 27–30. Троицкий мужской монастырь на Иссык-Куле основан в 1885 г.

тие христианской миссии в Акмолинской области. При этом он отвергал прежние опасения, что христианизация приведет к волнениям среди казахов. По его мнению, еще есть время, чтобы исправить ошибки прошлого, так как казахи все еще находятся с религиозной точки зрения в переходном состоянии, когда они уже отошли от традиционных верований, но еще окончательно не пристали к исламу: «...родовой быт их расшатан; киргиз ищет теперь какой-либо твердой опоры для себя в своем душевном смятенном мире и во внешней стороне жизни. Христианская вера в этом состоянии киргиза и может служить для него такою опорою»[75].

Степной генерал-губернатор М.А. Таубе согласился открыть миссионерский стан в Щучинском, но при этом высказал целый ряд практических рекомендаций, которые должны были бы повысить эффективность деятельности миссионеров и позволить избежать эксцессов. Миссионеры, по его мнению, обязательно должны владеть казахским языком, знать арабский и персидский языки, знать Коран, магометанские богослужебные книги, обладать медицинскими познаниями, в пище и одежде не отличаться от простых казахов. Миссионеры должны переходить из аула в аул под видом лекарей или торговцев, не обнаруживая своего духовного звания. Продавая товары и оказывая медицинскую помощь, они не должны преследовать корыстных целей, чтобы приобрести симпатии населения и найти удобный повод для проповеди. Открытая же проповедь христианства, считал генерал-губернатор, не только не приведет к желаемой цели, но может иметь нежелательные политические последствия. Даже приезд епископа Авраамия в Акмолинскую область, не преминул заметить Таубе, послужил поводом для агитации в защиту ислама. Нашлись мусульманские активисты, которые стали подговаривать население об отправке в Петербург депутации с прошением к царю о назначении для казахов особого муфтия, который бы защищал «от всяких посягательств на их религиозные верования»[76].

«Временное положение об управлении в Уральской, Тургайской, Акмолинской и Семипалатинской областях» (21 октября 1868 г.) включило лишь специальный раздел «Об управлении духовными делами киргизов», в котором главным являлось то, что

---

[75] Епископ Тобольский и Сибирский Авраамий – степному генерал-губернатору, 31 дек. 1889 г. // ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 436. Л. 27–28.

[76] Степной генерал-губернатор М.А. Таубе – епископу Авраамию, 27 февр. 1890 г. // ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 436. Л. 30–31. В Кокчетавском уезде Акмолинской области за такую пропаганду был арестован Кожахмет Садин, но его вскоре освободили (ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 464).

по духовным делам казахи изымаются из ведения ОМДС[77] (татары, проживающие в Степи, оставались в прежнем подчинении[78]) и передаются местному управлению, а через него МВД; муллы избираются не более одного на волость исключительно из казахов – российских подданных, утверждаются и увольняются военным губернатором по представлениям областных правлений; название указанных мулл упраздняется; мусульманские священнослужители не освобождаются от платежа податей и исправления повинностей, если на себя эти расходы не возьмет общество[79]; строительство мечетей производится только с разрешения генерал-губернатора; на право преподавания мулла должен иметь разрешение уездного начальника; подтвержден запрет на вакуфы[80].

Однако в заключение комиссии и в текст закона вопрос о христианизации казахов не попал. Военное министерство секретным письмом предупредило оренбургского и западно-сибирского генерал-губернаторов, что следует избегать нежелательной огласки в деле христианизации казахов[81]. Власти боялись покушением на их религию вызвать недовольство среди казахов, и без того взбудораженных изменениями в административном и судебном устройстве Степи. Степная комиссия вынуждена была также согласиться с западно-сибирским генерал-губернатором А.П. Хрущовым, что бы-

---

[77] Входившая до 1882 г. в состав Туркестанского генерал-губернаторства Семиреченская область, основное население которой составляли казахи, оставалась вне ведения ОМДС. Попытка оренбургского муфтия в 1878 г. получить сведения от Семиреченского областного правления вызвала негативную реакцию местной администрации, отстаивавшей конфессиональную независимость Туркестанского края от ОМДС (см.: Проекты устройства управления духовными делами мусульман в Туркестане. Документы Архива внешней политики Российской империи. 1900 г. / Публ. Д.Ю. Арапова и Д.В. Васильева // Исторический архив. 2005, № 1. С. 152).

[78] В 1900 г. степной генерал-губернатор настаивал на изъятии из ведения ОМДС всего мусульманского населения края, а не только казахов, дунган и таранчей (*Дякин В.С.* Национальный вопрос... С. 957).

[79] Н.А. Крыжановский даже настоятельно рекомендовал не упоминать в законе о таком праве, усмотрев в этом опасность укрепить положение мулл в глазах казахского общества. Однако комиссия посчитала, что действительно освобождение мулл от податей, подобно православному духовенству, может возвысить значение их в глазах народа, но предоставление обществу отправления за них податей будет выражать со стороны правительства лишь некоторое внимание к ним (см.: Свод замечаний на проект «Положения об управлении Киргизскими степями» // РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 125. Л. 143).

[80] Материалы по истории политического строя Казахстана. Алма-Ата, 1960. Т. 1. С. 339–340.

[81] Военный министр Д.А. Милютин – генерал-губернаторам (секретно), 21 янв. 1868 г. (черновик) // РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 120. Л. 87. На полях письма, видимо, рукой военного министра написано: «Напрасно затронут этот вопрос, он вовсе неуместен в Положении».

ло бы разумнее приступить к миссионерской деятельности после того, как «степь будет вполне устроена»[82]. Предупреждения Хрущова были небезосновательны, так как среди казахов под влиянием мулл и «фанатиков-татар» возникло движение за восстановление прежнего порядка духовного управления. Понадобились дополнительные меры, чтобы пресечь эти попытки. Особенно сложной ситуация, как доносил генерал-губернатор, была в местностях, расположенных вблизи Петропавловска и Акмолы, в южной части Акмолинской области и особенно в Тургайской области. Хрущов торопил с открытием в Степи школ, чтобы сократить потребность обращаться к муллам, а также с реформированием суда, что, по его мнению, заметно ускорило бы процесс обрусения казахов[83].

Наиболее опасным представлялось то, что империя проигрывала мусульманскому духовенству в деле образования. Основной акцент, таким образом, был сделан не на церковь, а на школу[84], которая должна была «парализовать влияние мулл, с их татарским просвещением, ведущим по самому духу своему к порождению фанатизма, отчуждению от других народов и ненависти к христианам». «Вопрос о народном учении в степи, – заключала Степная комиссия, – имеет, очевидно, важное и несомненное политическое значение»[85].

Во всеподданнейшем отчете за 1872–1875 гг. оренбургский генерал-губернатор вновь отметил не только опасность увеличения численности мусульман в империи, но и то, что они образуют сплошную цепь от Волги до Амударьи и «было бы, конечно, весьма желательно несколько звеньев магометанской цепи заранее обрусить»[86]. После поездки в Оренбург в 1876 г. министр народного просвещения Д.А. Толстой развернул перед императором программу борьбы с татарско-мусульманским влиянием в казахской степи[87]. Он также, со слов принимавших его оренбургских

---

[82] Свод замечаний на проект «Положения об управлении Киргизскими степями» // РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 125. Л. 117.

[83] А.П. Хрущов – Д.А. Милютину, 8 июля 1869 г. // РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 153. Л. 175–176.

[84] См.: *Курныкин О.Ю.* «Мусульманский вопрос» и мусульманская школа в Российской империи во второй половине XIX – начале XX в. // Востоковедные исследования на Алтае. Барнаул, 2004. Вып. IV. С. 38–44.

[85] Выписка из объяснительной записки комиссии к проекту положения об управлении в казахских степях (1867 г.) // Материалы по истории политического строя Казахстана. Алма-Ата, 1960. Т. 1. С. 276.

[86] Выписка из всеподданнейшего отчета оренбургского генерал-губернатора с 1 января 1872 по 1 декабря 1875 г. // Дякин В.С. Национальный вопрос... С. 119.

[87] Выписка из всеподданнейшего отчета министра народного просвещения по осмотру учебных заведений Оренбургского учебного округа // ЦГА РК. Ф. 369. Оп. 1. Д. 2040-а. В качестве эксперта он пригласил с собой в поездку Н.И. Ильминского.

чиновников, констатировал, что казахи не фанатичные мусульмане, их знания ислама весьма поверхностны, что они ненавидят татарских мулл, от которых и исходит главная опасность. Однако запрет на избрание татар муллами в Степи не достигает цели, так как и казахские муллы обучаются в татарских медресе и вследствие этого также становятся ярыми пропагандистами ислама. Способом улучшить ситуацию в крае он считал замену татарского языка казахским и, где это возможно, русским, арабского алфавита – кириллицей, татарских письмоводителей – русскими или казахскими, надеясь таким образом пресечь путь мусульманской пропаганде и остановить процесс «отатаривания» казахов[88]. В официальной пропаганде, направленной на казахское население, акцентируется внимание на эксплуататорском характере деятельности торговцев-татар, которые, прикрываясь религиозными мотивами, хотят только нажиться за счет казахов.

В 1876 г. решением Александра II был создан межведомственный особый комитет, которому было поручено рассмотреть вопрос о необходимых мерах по ослаблению мусульманского влияния в Оренбургском крае[89]. Однако начавшаяся русско-турецкая война 1877–1878 гг. заставила власти отложить обсуждение этого вопроса[90].

* * *

Преуменьшение степени исламизации казахов и стремление изъять этот сложный по своему этническому происхождению народ из состава «мусульманского Востока» становятся стратегической установкой, которая позволяла сделать вывод о возможности ассимиляции казахов в русскую культуру, включая в будущем и их христианизацию[91]. Насколько в действительности глубоко зашел процесс мусульманизации казахов, сказать трудно, и как отделить желаемое властями от действительного, где провести грань между нагнетанием исламской угрозы и уверениями в том, что еще сохраняется возможность христианизации казахов и казахи-мусульмане сохраняют верность императорскому престолу.

---

[88] *Васильев А.В.* Материалы к характеристике взаимных отношений татар и киргизов... С. 9–12.

[89] В состав комитета под председательством главноуправляющего II отделением собственной е.и.в. канцелярии должны были войти министр внутренних дел, министр иностранных дел и обер-прокурор Синода.

[90] *Дякин В.С.* Национальный вопрос... С. 118–119.

[91] *Джераси Р.* Культурная судьба империи под вопросом: мусульманский Восток в российской этнографии XIX века // Новая имперская история постсоветского пространства. С. 293–295.

Как справедливо заметил американский историк Пол Верт, критика татар в конце XIX в. породила широко распространенное, но довольно сомнительное утверждение, будто казахи были «ненастоящими» мусульманами, хотя они считали себя таковыми[92]. На это указывают и донесения местных чиновников, близко знавших состояние «мусульманского вопроса» в Степи, но также подверженных влиянию политического контекста. Так, в 1871 г. акмолинский уездный начальник подполковник Фролов доносил, что помимо требований казахской элиты восстановить ее власть есть более существенный вопрос, «который может угрожать нам разъединением киргизского народа – это мусульманство». Донесение Фролова ценно не только тем, что это был взгляд чиновника, близко стоявшего к казахскому населению, на состояние ислама в северной части Степи, но и тем, что в нем отразились основные компоненты имперского дискурса в «мусульманском вопросе»:

«Если годов 15 тому назад киргизские шаманы и баксы могли еще быть между киргизами и если киргизы в то время совершенно индифферентно относились к делу религии, так в настоящее время вопрос этот принял совершенно другой вид; не религия внушает опасения, а (тот) фанатизм и застой, проповедуемый имамами, будет, несомненно, вредить делу обновления киргизского народа. Среднеазиатские имамы и татарские муллы в весьма ничтожный промежуток времени умели утвердить свою торговлю в степи, вместе с этим смело и с энергией повели пропаганду ислама между кочевниками, повсюду образовывали татарские школы, которые в самое короткое время дали значительное число грамотных учителей, и в настоящее время нет аула, в котором не было бы учителя и муллы, которые пользуются значительным доходом от распродажи татарских книг, особенно брошюрованных глав Корана. Такие татарские книги доставляются в степь во всех ярмарках и в весьма значительном числе и продаются довольно ценно. Со времени присоединения Туркестанского края к владениям России, с уничтожением баранты и восстановлением спокойствия – доступ в киргизскую степь среднеазиатским ишанам и дервишам стал свободнее, под предлогом торговли имамы из Бухары и Туркестана (могила султана Азрета) наводнили все без исключения волости киргизской степи и здесь в союзе с татарскими муллами довершили начатое так смело. Если число поклонников гроба Магомета считается пока десятками, так число поклонников гроба султана Азрета в Туркестане надобно считать

---

[92] *Верт П.* От «сопротивления» к «подрывной деятельности»: власть империи, противостояние местного населения и их взаимозависимость // Российская империя в зарубежной историографии: Работы последних лет. М., 2005. С. 79.

сотнями каждогодно, такое усердие к делу религии без сомнения вызвано ишанами; нельзя отказать в жизненности их проповедей; последователи их растут, религиозное возбуждение принимает широкие размеры, оставлять этот вопрос без внимания было бы непростительною слабостию. Открытое преследование этого учения может привести к противоположным целям и преждевременно раздуть пламя открытого сопротивления. Единственно возможное противодействие, к которому мы должны прибегнуть, против наплыва мусульманства – это школа. Ремесленно-образовательные школы привлекут к себе значительное число учащихся, такие школы принесут существенную пользу и русскому населению в нашем отдаленном крае; татарский застой неминуемо будет парализовать все благодетельные меры правительства, клонящиеся к обновлению киргизского народа; бесспорно, прочно установившиеся торговые сношения могли бы способствовать к достижению предположенной нами цели, но к несчастию и здесь мы допустили превосходство татар над собою; вся торговля киргизской степи в руках татар и выходцев из Бухары; русское купечество не обходится без татар прикащиков; в последнее время нет примера, чтобы торговая сделка производилась без посредства татар; в видах устранения вообще влияния необходимо: а) привлечение в степь русских капиталистов б) установить взимание пошлины за право торговли с ташкентцев на общем основании действующих законоположений в) остановить причисление в Акмолы татар из Казанской губернии и особенно Касимова и других мест, населенных этим племенем г) образовать ассоциацию русских купцов, заинтересованных торговлею жирными товарами д) насколько возможно не допускать проживать в волостях разным выходцам ишанам и татарским муллам и стараться следить за их действиями»[93].

Накануне русско-турецкой войны 1877–1878 гг. местные чиновники обострили внимание к проблеме хаджа в Мекку, что было вызвано обеспокоенностью быстрорастущим числом паломников. Если в начале 1870-х годов из степных областей Западно-Сибирского генерал-губернаторства в поездку отправлялось 2–3 казаха, то в 1875 г. их насчитывалось уже 8, в первой половине 1876 г. эта цифра достигла 30 человек. Это подтолкнуло омское начальство к сбору сведений о настроениях среди казахов, не имеют ли такие поездки политического характера и не действуют ли среди казахов турецкие агенты, не заготавливают ли оружия?

---

[93] Акмолинский уездный начальник Фролов – акмолинскому военному губернатору Н.А. Окольничему, 23 окт. 1871 г. // ЦГА РК. Ф. 369. Оп. 1. Д. 1963 (сохранена орфография документа).

МВД было также обеспокоено сообщениями о намерениях организации «Молодая Турция» послать своих эмиссаров, чтобы вести пропаганду среди российских мусульман. Однако уездные начальники уверяли, что в Степи все спокойно, а движение в хадж подогревается татарскими муллами[94].

В фонде Акмолинского областного правления сохранился любопытный документ – «Записки, веденные помощником письмоводителя Канцелярии Петропавловского уездного начальника Черданцевым в феврале 1877 года при проезде по некоторым зимовкам киргиз Петропавловского уезда». Черданцеву было поручено выяснить отношение казахов к начавшейся русско-турецкой войне. Чтобы добиться искренности, заставить своих собеседников разговориться, он задавал провокационные вопросы и даже пускался в богословские споры. И хотя каких-либо фактов проявления симпатий казахского населения к Турции и султану установить не удалось, Черданцев донес о природной скрытности казахов и их недоверии к русским[95].

В 1877 г. акмолинский военный губернатор В.С. Цитович еще раз уверил вышестоящее начальство, что ислам не пустил глубоких корней в казахской степи, что существующий уклад жизни казахов «значительно облегчает задачу администрации относительно распространения между ними русской цивилизации», и поручился, что со временем казахи будут «добрыми русскими гражданами»[96]. Но при этом Цитович продолжал указывать на необходимость усиления мусульманской пропаганды, которая «научит киргиз считать русских гяурами, отделит их от них, уединиться в своем обществе, считать турецкого Султана главою исламизма и возбуждать к нему сочувствие»[97]. И главную угрозу он видел в культурной конкуренции татар. Чтобы успешно бороться с ней, необходимо, как полагал губернатор: 1) запретить татарам духов-

---

[94] Главное управление Западной Сибири – акмолинскому военному губернатору, 6 июля и 8 ноября 1876 г. (секретно) // ЦГА РК. Ф. 369. Оп. 1. Д. 2027. Л. 1–5, 17.

[95] ЦГА РК. Ф. 369. Оп. 1. Д. 2027. Л. 51–72.

[96] Акмолинский военный губернатор В.С. Цитович – западно-сибирскому генерал-губернатору Н.Г. Казнакову, 9 дек. 1877 г. (секретно) // ГАОО. Ф. 3. Оп. 9. Д. 15406. Л. 1–2. См. также: *Емельянова Н.М.* Дело «О вредном влиянии на киргизское население духовных лиц из татар»: (По материалам ГАОО) // Проблемы историографии, источниковедения и исторического краеведения в вузовском курсе отечественной истории. Омск, 2004. С. 128–132.

[97] Не случайно В.С. Цитович заподозрил опасность в проповедях «лжепророка» бухарца Авуза Мурзамбектова и добился его высылки из Степного края, настаивая на том, что «всякое возбуждение в киргизах религиозного фанатизма крайне вредно и совершенно противно видам правительства» (ГАОО. Ф. 3. Оп. 13. Д. 18577. Л. 25).

ного звания и другим лицам некиргизского происхождения, совершившим хадж, разъезжать по Степи; 2) запретить нанимать учителей из татар, заменив их грамотными киргизами; 3) заменять постепенно татарский алфавит русским; 4) утверждать только мулл, знающих русский язык; 5) школы при мечетях открывать только с разрешения областного правления и утверждения губернатора, с условием преподавания русского языка; 6) поручать преподавание только татарским учителям, окончившим русские учебные заведения; 7) состоящие при татарских мечетях школы, в которых осенью будущего 1878 г. не будет введено преподавание русского языка, закрыть.

Генерал-губернатор Н.Г. Казнаков в свою очередь запросил сведения и от Семипалатинского областного правления. Однако в Семипалатинске местное начальство не разделяло опасений Цитовича, уповая по-прежнему на то, что казахи не фанатичны и не религиозны, а мусульманское влияние торговцев-татар падает вследствие недружелюбного отношения к ним местного населения.

«Искренних фанатиков в киргизской среде, – отвечали на записку Цитовича из Семипалатинска, – найдется три-четыре человека – это выжившие из ума старцы из прежних приказных султанов, доживающие свой век в стороне от потока народной жизни, в ожидании близкой смерти. Влияние их на народ ничтожно. Несравненно значительнее число таких личностей из прежней приказной аристократии, которые, веруя в действительности только в золотого тельца, прикидываются ревностными мусульманами, частию по привычке, частию в видах эксплуатации доверчивого народа. Эти личности и были главными деятелями побора[98], произведенного в минувшую войну в Павлодарском уезде в помощь, будто бы, туркам»[99].

Запрет же татарам заниматься образовательной деятельностью может быть воспринят не только как ограничение обучения казахов грамоте, но и как покушение на религиозные права. Татарская грамота все еще нужна казахам для торговли, учета и прочих дел:

«Будет время, когда русский алфавит в степи возьмет верх над арабским, но это может быть достигнуто главным образом свободным соперничеством двух алфавитов, а не безусловным стеснением в обучении одному из них, что легко может быть понято населением в смысле религиозного притеснения...»

---

[98] Против этого абзаца в документе стоит знак NB.

[99] И.д. семипалатинского губернатора вице-губернатор В.Л. Чернавин – генерал-губернатору Н.Г. Казнакову, 26 сент. 1878 г. (секретно) // ГАОО. Ф. 3. Оп. 9. Д. 15406. Л. 25.

«Киргизы считают себя мусульманами, но принадлежность их к исламу не выражается ни в миросозерцании, ни в общественной и семейной жизни. Только у незначительного меньшинства, преимущественно из богатых киргизов, принято исполнять намазы и соблюдать строго рамазан, но и у них семейные и имущественные отношения регулируются не Кораном, а обычным киргизским правом. Обрядовая религиозность богатых киргизов не есть следствие влияния татарских торговцев, а представляет результат прежней системы управления степью, когда Правительство поддерживало влияние на население местной, отчасти искусственно созданной аристократии и татарского духовенства, причем сословия султанское и духовное, естественно, находили выгоду во взаимной поддержке – султаны прикидывались усердными мусульманами, а муллы твердили народу о примерно-святой жизни султанов. Введением Временного положения положен конец этой вредной системе и достигнуто такое устройство духовного заведования кочевым населением, при котором устранено влияние татарского духовенства и религиозные чувства народа не затронуты. С возложением с прошлого года в Семипалатинской области ведения метрических книг на волостных управителей, помимо волостных мулл, от последних отнята всякая возможность выставлять себя пред народом агентами Правительственной власти»[100].

Однако Цитович настаивал на том, что нужно активнее распространять православие среди казахов и решительнее применять ограничительные меры в отношении мусульманского духовенства из татар. В дополнение к своим прежним предложениям он настаивал уже на этнической дискриминации татар в казахской степи:

«1. Воспретить на будущее время татарам селиться в области и приписываться к городам и селам, не исключая из обществ и не выселяя из степи тех, которые уже приписаны к степным обществам. 2. Изъять татарское духовенство, находящееся в области, из ведения Оренбургского магометанского духовного собрания с тем, чтобы татарские духовные лица избирались прихожанами из своей среды. 3. Упразднить в области должности ахунов и звание указных мулл. Хотя это последнее звание примечанием к § 256 «Временного положения» об управлении в областях и отменено, но это, как видно из самого § 256, относится только до киргизских мулл. 4. Воспретить киргизам обращаться за исполнением каких бы то ни было треб к татарским муллам; равно и этим последним воспретить совершать какие-либо требы для киргизов. 5. Воспре-

[100] Там же. Л. 5–26.

тить киргизам и проживающим в области татарам отлучки в Константинополь, Мекку и Медину. 6. В татарских школах области, как мужских, так и женских, ввести русский язык обязательным предметом обучения и как те, так и другие подчинить тому же начальству, которому подчинены киргизские интернаты и другие школы. 7. Дозволить иметь особую мечеть и особого муллу только таким обществам, которые заключают в себе не менее трехсот душ мужского пола»[101].

Итоговым документом в деле «о вредном влиянии на киргизское население духовных лиц из татар» можно считать составленный в аппарате Главного управления Западной Сибири «Черновой проект записки, поданной генерал-губернатору». Авторы документа пришли к выводу, что в Томской и Тобольской губерниях, где преобладают татары и русские, «о влиянии первых не может быть и речи». Но в Семипалатинской и Акмолинской областях, «где киргизы совершенно отчуждены от всего русского», вредное влияние «татар и других азиатских выходцев не подлежит сомнению». Вмешательство татарских мулл в брачные дела казахов, противодействие распространению русского языка и «побуждение к путешествию в Мекку» должны пресекаться, но с крайней осторожностью[102]. Именно такое заключение, очевидно, и предопределило то, что никаких законодательных инициатив не последовало, а местные власти продолжали сохранять в отношении татар в Степи неблагожелательный нейтралитет.

С созданием в 1882 г. Степного генерал-губернаторства и разработкой нового положения об управлении степными областями имперские власти попытались скорректировать свою политику в отношении ислама в Степи. Для этой цели в Омске была создана подготовительная комиссия, которую возглавил акмолинский вице-губернатор М.Н. Курбановский. Очевидно, что общее руководство работой комиссии осуществлял степной генерал-губернатор Г.А. Колпаковский, прослуживший в казахской степи много лет и занимавший последовательно посты семипалатинского, семиреченского военного губернатора[103]. Помимо прочих документов, комиссия составила в 1885 г. проект специального «Положения об управлении духовными делами киргизов в областях

---

[101] Записка акмолинского губернатора В.С. Цитовича // ГАОО. Ф. 3. Оп. 9. Д. 15406. Л. 33–34.

[102] Черновой проект записки Главного управления Западной Сибири, поданный генерал-губернатору // Там же. Л. 52–53.

[103] О нем см.: *Бижигитова К.С.* Штрихи к портрету степного генерал-губернатора Г.А. Колпаковского // Азиатская Россия: люди и структуры империи. Омск, 2005.

Степного генерал-губернаторства» и «объяснительную записку» к нему[104].

Проект в основном повторял «Временное положение» 1868 г., но и содержал несколько новаций, направленных на ограничение прав мусульманского духовенства вмешиваться в сферу семейно-брачных отношений, освобождал мулл от ведения метрических книг. Кроме брачного договора, в проекте разрешалось по желанию молодоженов обращение к мулле или кому-либо из казахов для прочтения при брачной церемонии молитвы. Однако, как подчеркивали составители проекта, это не должно быть обязательным, но строго запрещалось читать молитвы при всех обрядах посторонним лицам не из казахов. В очередной раз имперские власти подтверждали ограничение для мулл, без разрешения областного начальства (а не уездного, как раньше), заниматься образовательной деятельностью. Вместе с тем комиссия признала, что, несмотря на определенные еще в 1860-е годы меры по ограничению распространения ислама в Степи, это не нашло отражения в законодательстве. Имелись и существенные различия в подходах к исламу у казахов в законодательных актах по управлению Туркестанским краем (1867 г.) и степными областями (1868 г.). При этом представитель в комиссии от Семиреченской области заявил, что в Туркестанском генерал-губернаторстве никогда не допускалось участие мулл в семейно-брачных делах и этим успешно ограничивалось «развитие магометанства в среде кочевников». Однако и он высказался против юридической регламентации данного вопроса.

Это мнение не было поддержано комиссией, которая опасалась тайной мусульманской пропаганды и деятельности неофициальных мулл из татар и других народностей, как отмечалось в «объяснительной записке», «более проникнутых магометанским фанатизмом, чем киргизы, и потому гораздо более вредных в смысле развития магометанства в среде степных кочевников». Отклонила комиссия и предложение Тургайского областного правления об утверждении имперскими властями не только воло-

---

[104] См. также: *Арапов Д.Ю.* Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX в.). М., 2004. С. 164–167. Автор данной статьи пользовался печатным экземпляром проекта и объяснительной запиской к нему, сохранившимися в библиотеке Омского государственного историко-краеведческого музея. Оба документа подписаны, кроме председателя комиссии М.Н. Курбановского, управляющим омской контрольной палатой Е. Стеблин-Каменским, акмолинским областным прокурором Константиновым, чиновником особых поручений при степном генерал-губернаторе полковником Усовым, секретарем Акмолинского статистического комитета И. Козловым и омским полицмейстером А. Туполевым.

стных, но и аульных мулл. По мнению комиссии, правительство, напротив, заинтересовано, чтобы число официальных мулл не увеличивалось, к тому же нужны меры по ослаблению их значения. На это и направлено предложение о разрешении совершения «духовных треб и религиозных обрядов» не только муллами, но и всеми казахами, признанными обществом достойными к этому.

Вопрос о преподавании мусульманского вероучения в русско-туземных школах при подготовке нового положения об управлении степными областями вызвал также оживленную дискуссию. Власти понимали, что русско-туземная школа без мусульманского законоучителя будет малопривлекательной для казахов и вызовет подозрение населения, что за этим кроется покушение на их верования, ведущие к христианизации. Поэтому было решено сохранить преподавание основ ислама, ограничившись лишь наблюдением за политической благонадежностью мулл. Однако существовало понимание, что это приведет к укреплению и даже распространению ислама среди казахов. Соглашаясь с этим, власти понимали, что иного пути нет, иначе казахи не станут отдавать своих детей в русские школы, и лучше преподавать ислам здесь под контролем начальства, чем допустить его внедрение в мусульманских школах при мечетях или через странствующих мулл и ишанов. Семиреченский губернатор А.Я. Фриде пояснял по этому поводу: «Если бы даже преподавание религии имело характер не одного механического заучивания Корана, то и в этом случае было бы желательно, чтобы такое преподавание велось для туземцев именно в русских школах, где преподаватели находились бы под постоянным надзором правительства, и где противоцивилизационные идеи мусульманства встречали бы опровержение со стороны европейской науки»[105].

Еще более решительно по «мусульманскому вопросу» высказался сам Г.А. Колпаковский во всеподданнейшем отчете по Степному краю за 1887 и 1888 гг. Он связал необходимость решительного наступления на ислам в Степи с радикальными изменениями в управлении, судоустройстве и хозяйстве казахов. Традиционный «нравственно-бытовой мир» казахов оказался, по его словам, неприменимым к новым условиям жизни. Это породило ситуацию, когда «старые нравственные устои народной жизни расшатаны, а новых еще не создано, естественно, что народ ищет духовной опоры в религии и поэтому прислушивается к проповеди вероучения Магомета, распространяемой купцами – татарами и бухарцами». Но у казахов сохранился своего рода иммунитет к ис-

---

[105] А.Я. Фриде – степному генерал-губернатору Г.А. Колпаковскому, 31 окт. 1883 г. // ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 2770. Л. 33.

ламу, благодаря нравственно-бытовым правилам, вытекавшим из родового строя народной жизни. Государство пока ограждает «религиозный индифферентизм» казахов от мусульманского учения, но оно нарастает благодаря тайным проповедникам из татар. «Но, к счастью, масса киргизского населения, при кочевом образе жизни, безграмотности и расчетливости, остается равнодушною к мусульманской проповеди и от всей души ненавидит татарских мулл за их корыстолюбивую жадность», – продолжал уверять он. Схожая ситуация наблюдалась и на юге Степи, где было необходимо оберегать казахов от мусульманского влияния сартов. Поэтому, заключал Колпаковский, настала пора для Православной церкви воспользоваться благоприятным моментом и выступить с открытой проповедью христианства. «В ряду мер к ассимилированию наших азиатских владений с Империею на первом плане должна, по моему убеждению, стоять мера, направленная к достижению духовного единства»[106].

Главную ставку начальник Степного края предполагал сделать на обедневших людей, которые быстрее всех теряют свои общинные связи и чаще контактируют с русским населением. «Вот та среда, которая несомненно примет учение Христово, вот та почва, на которой это божественное учение принесет наверно добрый плод, – не без пафоса утверждал он, – нужно только, чтобы новокрещеные не были лишены постоянного духовного попечения священников-миссионеров, для чего надлежит образовать из этих неофитов особые селения». Нужно как можно скорее организовать епископскую кафедру в Омске, о чем генерал-губернатор уже направил ходатайство в Синод. Несмотря на горячую заинтересованность высшей региональной власти, Омская епархия была образована только в 1895 г.

Вместе с тем многие положения, о которых было упомянуто комиссией и, судя по всему, поддержанные генерал-губернатором, в окончательный текст закона не попали. В Петербурге к омским начинаниям отнеслись настороженно, понимая, что слишком откровенные и резкие меры по ограничению ислама в казахской степи могут взорвать ситуацию. Курировавший казахов в МВД помощник управляющего Земского отдела Чингисхан резко высказался против смены политического курса в отношении их верований. Лояльность казахов он усматривал прежде всего в том, что империя не посягала на их религиозную и бытовую свободу. «Если только туземцы почувствуют малейшую реформу, клонящуюся к стеснению их религиозной и бы-

---

[106] Всеподданнейший отчет степного генерал-губернатора за 1887 и 1888 гг. // ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 436. Л. 25.

товой сторон жизни, – дело проиграно, и десятки тысяч штыков не восстановят спокойствия, и Правительство потеряет внутреннее расположение туземцев»[107]. Ислам и его духовенство сослужат, как и раньше, свою роль в укреплении самодержавия. Поэтому политически опрометчиво отталкивать от себя таких союзников, нельзя превращать их в своих врагов. В делах духовного управления, рекомендовал Чингисхан, не следует предаваться чрезмерной и откровенной регламентации, практичнее применять частные меры.

В конечном итоге в «Степном положении» 25 марта 1891 г. остался лишь небольшой раздел «Управление духовными делами инородцев», из которого благоразумно убрали упоминаниия об Оренбургском муфтияте и «татарском факторе»[108].

* * *

Подводя итоги рассмотрения политики империи в отношении ислама в казахской степи в 1860–1880-х годах, следует отметить, что именно в этот период произошел поворот от политики веротерпимости (и даже покровительства) к ограничению влияния мусульманского фактора на казахское население. В имперский дискурс, помимо цивилизаторских мотивов, христианской миссии, активно вторгаются националистические императивы. Толерантная лексика в отношении ислама сменяется агрессивными обвинениями мусульман в фанатизме, невозможности мирного сосуществования двух религий и даже антиисламской фобии. Империя начинает позиционировать себя в качестве защитника народов, которые подвергаются экономической и культурной экспансии со стороны татар. Таким образом, «мусульманский вопрос» в казахской степи вобрал в себя, помимо конфессиональной составляющей, опасение, что империя проигрывает на востоке культурную борьбу, а политика обрусения казахов, помимо традиционной угрозы мусульманского фактора из Средней Азии, столкнулась с татарским национально-религиозным проектом. Все громче раздаются голоса об угрозе самому русскому народу, который также подвергается «отатариванию», «объяку-

---

[107] Письмо Чингисхана неустановленному адресату, 6 марта 1885 г. (*Арапов Д.Ю.* «Не посягать на религию и не стеснять обычаев». Генерал Чингисхан и «мусульманский вопрос» // Родина. 2004, № 2. С. 70–72; см. также: *Дмитриев С.* Российские дворяне Чингис-ханы // Там же. С. 69).

[108] Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). М., 2001. С. 184. Но и в новом проекте «Степного положения» 1903 г. было решено не менять организацию управления духовными делами в степных областях (*Дякин В.С.* Национальный вопрос... С. 941), хотя в начале XX в. появилось несколько прошений от казахов о возврате их в ведение ОМДС с тем, чтобы мулл назначал оренбургский муфтий (Там же. С. 955, 957).

чиванию», «обурячиванию» и т.п.[109] Опасения вызывало даже положение казачьего населения, этого, казалось, надежного форпоста империи. Вместо выполнения цивилизующей и русификаторской миссии оно само в своей идентичности и культуре проявляло пугающие азиатские черты[110]. Имперская риторика сместилась в сторону доказательств слабой мусульманизации казахов, их исторического неприятия татар и готовности в силу своих природных задатков и культурной отсталости приобщиться к русской культуре. Колониальный контекст оставался при этом неизменным – Россия должна на восточных окраинах исполнить свое историческое предназначение, как держава христианская и европейская, оградить европейскую цивилизацию от угроз, исходящих от панисламизма.

Таким образом, «мусульманский вопрос» в казахской степи демонстрирует, что в имперской политике в отношении него действовали гораздо больше факторов и дело не ограничивалось противостоянием имперской власти и казахского населения, как все еще склонна упрощать историческую ситуацию современная историография. Да и сама политика в отношении ислама в Степи претерпела на протяжении XIX в. значительную трансформацию, вобрав в себя целый спектр имперских проблем. Резко изменилась риторика не только официальных документов, но и публицистики, сделав имперский дискурс более ориенталистским. Меняются не только описательные модели казахского социума, прогнозы его перспектив стать «цивилизованным», но и идет процесс расширения числа имперских деятелей, экспертов и институтов, функционирующих на этом поле.

---

[109] См., например: *Сандерланд В.* Русские превращаются в якутов? «Обынородчивание» и проблемы русской национальной идентичности на Севере Сибири, 1870–1914 // Российская империя в зарубежной историографии. С. 199–227.

[110] Член Степной комиссии А.К. Гейнс писал по этому поводу: «В политическом отношении казаки не приносят в степи той пользы, которую можно ожидать априори. Эти люди, нарядившиеся в киргизские халаты, говорящие со своими детьми по-киргизски, называющие приезжих из-за Урала русскими, а себя казаками, едва ли могут служить орудием обрусения в степи» (*Гейнс А.К.* Собрание литературных трудов. Т. 1. С. 117).

Д. Арапов, Е. Ларина

СРЕДНЕАЗИАТСКИЕ МУСУЛЬМАНЕ В 1914 ГОДУ

(по материалам Туркестанского районного охранного отделения)

Управление одним из крупнейших административных регионов Российской империи – Туркестанским краем (1867–1917) имело ряд специфических особенностей. Генерал-губернатор Туркестана, бывший одновременно командующим войсками Туркестанского военного округа, как и весь край, подчинялся Военному министерству в Санкт-Петербурге[1]. Реально делами Русского Туркестана ведала Азиатская часть Главного штаба, руководство же военного ведомства чаще всего лишь визировало подготовленные ею указания по среднеазиатским делам[2]. Действовавшие в Средней Азии местные учреждения общеимперских ведомств (Министерств внутренних дел, народного просвещения, финансов и др.) по существующему порядку находились в двойном подчинении: в Петербурге – своим министрам, в Туркестане – его генерал-губернатору.

Организацией мер по «внутренней» и «внешней» охране безопасности существующего государственного строя в Русской Средней Азии ведали как военные, так и полицейские структуры. В начале XX в. это были разведывательный отдел штаба Туркестанского военного округа[3] и Туркестанское районное охранное отделение, замыкавшиеся в столице империи на Департаменте полиции МВД. Последний орган занимался самыми различными вопросами «политического розыска», в том числе наблюдением за общественными «настроениями»[4].

В первые полтора десятилетия XX в. одним из важнейших объектов «разработки» Департаментом полиции (ДП) и его подразделениями являлось мусульманское движение[5]. Итогом данных трудов полицейской службы империи стали разнообразные

---

[1] Национальные окраины Российской империи: становление и развитие системы управления. М., 1998. С. 337, 342–343.

[2] См., например: *Редигер А.* История моей жизни: Воспоминания военного министра. М., 1999. Т. 2. С. 218–219.

[3] Комплекс ценных разведывательных и контрразведывательных материалов по Русской Средней Азии конца XIX – начала XX в. хранится в Российском государственном военно-историческом архиве, в фонде 1396 «Штаб Туркестанского военного округа».

[4] Подробнее см.: *Перегудова З.И.* Политический сыск России (1880–1917). М., 2000.

материалы, находящиеся сейчас на хранении в Государственном архиве Российской Федерации, в фонде 102 «Департамент полиции МВД». Здесь они в основном сконцентрированы в составе проходящего по Особому (политическому) отделу ДП сквозного многотомного «дела 74» за 1910–1917 гг., являвшегося центральным по «мусульманству».

Подлинник привлекшего наше внимание обзора «настроений» среднеазиатских мусульман в начале Первой мировой войны был представлен 18 ноября 1914 г. руководством Туркестанского районного охранного отделения генерал-губернатору Туркестана. Секретная копия этого обзора тогда же была отправлена в Санкт-Петербург для сведения Департамента полиции; именно ее машинописный текст из «дела 74» оказался в нашем распоряжении и послужил источником данной публикации.

Издаваемый материал содержит разнообразную, весьма ценную информацию по этноконфессиональной истории народов Средней Азии в начале XX в. Так, он дает возможность составить представление о том, как традиционные структуры организации мужской части коренного населения Туркестана (мужские союзы-«гябы») стали формой прикрытия реализации ее политической деятельности[6]. Особый интерес имеют сведения об отноше-

---

[5] *Арапов Д.Ю.*, *Ларина Е.И.* Мусульманское движение в оценках Министерства внутренних дел Российской империи // Исмаил Гаспринский – просветитель народов Востока. К 150-летию со дня рождения: Материалы международной научной конференции. М., 2001.

[6] Гябы (машрабы) – мужские собрания, распространенные повсеместно в Средней Азии. В них участвуют мужчины с 17–20 лет (возраст определялся экономической самостоятельностью участника) до преклонного возраста. Собрания имеют разные названия: *гапхур* (угощение на гапе), *гаштак* (повторяющееся удовольствие), *гап* (разговор, беседа), *тукма* (кирг.) *машраб* (уйгур.). Прежде на этих встречах старики обучали молодежь правильному поведению, этикету; постепенно сборы стали приобретать все более развлекательный характер (*Бушков В.И.* Мужские объединения в Ферганской долине в XX столетии: принципы организации и трансформационные процессы // Этнографическое обозрение. 2002. № 2). Супруги Наливкины живописно отразили социальную сущность данного явления: «Чтобы понять значение джуры, следует иметь в виду, что сарт – человек улицы и общественной жизни... Улица – клуб; на ней народ; на ней жизнь, разговоры, новости. Но зимой на ней грязно или холодно, а общество все-таки нужно; вот он и идет в джуру. Дома сидит или благочестивый – суфи, или человек богатый, часто почти непрестанно посещаемый гостями, дом которого в сущности та же джура. Зимою во многих малосостоятельных семьях питание женщин и детей, помимо других причин, ухудшается еще и по следующему поводу. В среде малосостоятельного, как городского, так равно и кишлачного, населения на зиму мужчины образуют из себя артели, джуры, по 10–15 человек; каждый вносит по 3–7 рублей. Избирается артельщик, джурабаши; по большей части в его же доме происходят и ежедневные сборища. На артельные деньги заготовляются мясо, рис, овощи и топливо. Если средства джуры

ниях между различными группами туркестанского «мусульманства»: шиитами и суннитами, тюркоязычным (киргизы, сарты и др.) и ираноязычным (таджики, персы и др.) населением и т.д. При анализе публикуемого документа следует учитывать, что относящееся к 1912 г. наблюдение выдающегося российского исламоведа В.В. Бартольда о «тождественности» (идентичности) национального и религиозного факторов в жизни российских мусульман было справедливо для Европейской России, Сибири и Закавказья, но не для Средней Азии[7]. Как известно, Бартольд имел в виду тюркоязычность подавляющего большинства российских мусульман, принадлежащих к суннитскому толку ислама (на конец XIX в. 12 млн человек из 14 млн членов мусульманской общины империи Романовых). Между тем хотя в Средней Азии большинство местных мусульман и являлось также тюркоязычными суннитами, но одновременно в крае проживали таджики-сунниты, персы-шииты и обитавшие на Памире ираноязычные исмаилиты[8].

В целом публикуемый ниже документ дает возможность лучше представить уровень и характер знаний имперских властей о положении дел в «мусульманском мире» как в Средней Азии, так и за ее пределами, выделить те фантомы (мифологемы) и стереотипы, которые были присущи российским «верхам» в восприятии «магометанства» незадолго до падения самодержавия в России. Публикуемый материал воспроизводится с сохранением, по возможности, особенностей написания имен, терминов, должностей и географических названий. Издаваемый текст снабжен необходимыми комментариями.

* * *

достаточны, то нанимается на всю зиму плясун-батча, закупаются чай, изюм и фисташки. Повар избирается или на всю зиму, или же готовят поочередно. Собираются вечером. Варят палау, в ожидании которого идет чак-чак (сладости, изготовленные из теста и меда. – *Д.А., Е.Л.*), болтовня, прибаутки; поют песни; пляшет батча. Сидят иногда далеко за полночь. Женатые расходятся по домам, а холостые тут же и ночуют. В этих случаях муж и отец становятся малозаинтересованными в качестве и количестве домашней трапезы, в которой он не участвует, а потому и питание семьи значительно ухудшается» (*Наливкин В., Наливкина М.* Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886. С. 126–128).

[7] *Бартольд В.В.* От редакции журнала «Мир ислама» (1912 г.) // *Бартольд В.В.* Соч. М., 1966. Т. VI. С. 365.

[8] *Масальский В.И.* Туркестанский край. СПб., 1913. С. 359–362; *Арапов Д.Ю.* Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX в.). М., 2004. С. 3.

Оглашению не подлежит

Краткий отчет о настроении мусульманского населения в Туркестанском крае к октябрю 1914 года

В последние три-четыре года среди мусульманского населения Империи, а также и за границей, замечается явное брожение, возникшее на почве идей так называемого панисламизма[9]. Это фанатическое движение, всемерно поддерживаемое младотурецкими и младоперсидскими комитетами[10], начинает получать в России особо сильное развитие. Оно замечается в сильной степени на Кавказе, в Крыму, в Волжско-Камском районе, в Туркестанском крае и других местностях Империи.

Главный принцип, около которого сосредоточивается панисламистское движение и который, так сказать, составляет его душу, – это объединение всего мусульманского мира в политическом и экономическом отношениях под эгидой Турции с конечной целью в будущем – образования всетюркской республики, причем выдающиеся турецкие и русские[11] мусульманские публицисты в последнее время усилено занимаются открытием племен, принадлежащих к одной с ними расе, в целях возбуждения в них ненависти к России и присоединения их к будущей общей мусульманской федерации[12].

Строго определенной программы и тактики панисламисты не выработали. Ближайшая задача их – сплочение всех сознательных мусульман для политической борьбы с ныне существующим в Империи государственным строем, который является в глазах панисламистов главной препоной к национальному самоопределению магометан.

Панисламисты распадаются на две фракции, часто враждующие между собою – одна из них, более многочисленная и состоявшая из лиц влиятельных, занимающих в обществе более или менее

---

[9] По оценке В.В. Бартольда, панисламизм, т.е. замысел «политического объединения всего мусульманского мира», являлся утопией и выступал в «виде доктрины не столько религиозной, сколько политической, большей частью только как средство для достижения вполне определенных политических целей» (*Бартольд В.В.* Панисламизм (1914 г.) // *Бартольд В.В.* Соч. Т. VI. С. 402).

[10] Младоперсы, младотурки – сторонники определенных модернизационных преобразований в мире ислама, в том числе реформирования мусульманской школы с использованием европейских образцов; они сыграли ведущую роль в революциях 1907–1911 гг. в Иране и 1908–1909 гг. в Турции.

[11] В данном случае имелись в виду российско-подданные тюркоязычные публицисты.

[12] При составлении преамбулы данного «Краткого отчета» была использована «первичная» справка о мусульманском движении в России, которая была составлена в апреле 1910 г. в Департаменте полиции МВД. Ее текст затем, вплоть до 1917 г., был в употреблении в Петербурге и на местах при подготовке различных служебных бумаг по «магометанскому закону» (ГА РФ. Ф. 102, Особый отдел Департамента полиции МВД, 1910 г. Оп. 40. Д. 74. Ч. 1. Л. 38–46 об.).

видное положение (учителя, муллы, адвокаты, купцы), по своим политическим воззрениям мало отличаются от конституционно-демократической партии, другая же фракция, крайне малочисленная (младотатары) и состоящая главным образом из молодежи (конторщики, приказчики и частью учителя), придерживается программы и тактики социалистов-революционеров.

Во внутренней жизни мусульман панисламисты ведут с большой энергией устную пропаганду, причем главное свое влияние сосредоточивают на мусульманских школах «мектебе» (начальные училища) и «медресе» (высшие школы, семинарии), в коих стараются прививать воспитанникам идеи панисламизма. Таким образом школы эти подготовляют кадры будущих проповедников панисламизма, всемерно вселяя в них через мугаллимов (учителей) ненависть к правительству и всему русскому.

Горячо ведя дело пропаганды, панисламисты в некоторых местах империи образовали отдельные союзы (в гор. Казани – «Ислах» и «Бреги»)[13], имеющие в виду главным образом распространение среди мусульман революционных идей и подготовку лиц вполне опытных в деле политической пропаганды. В этих же целях в конце 1909 года в гор. Константинополе возникло общество под названием «Бухарского благотворительного общества распространения знаний»[14], поставившего своей задачей просвещение мусульманской молодежи Туркестана и Бухары. Не подлежит сомнению, что названное «общество» не преследует образовательных целей в строго мусульманском духе, но задается более широкой задачей – дать своим воспитанникам всестороннее и проникнутое духом панисламизма образование с внушением им той мысли, что Константинополь и Турция – центр современного ислама, куда каждый мусульманин, где бы он не находился, должен иметь постоянное тяготение.

Не ограничиваясь школой, как одним из могучих средств распространения идей панисламизма, панисламисты обратили свое внимание и на специальные книгоиздательства, являющиеся также серьезным средством распространения вредных идей, – в особенности в местах, наиболее отдаленных от центров и вследствие этого особенно нуждающихся в литературе. Так, в сентябре месяце 1909 года в гор. Мензелинске, Уфимской губернии, было открыто книгоиздательство «Сагадат» с отделением книжной торговли в одном из сел названной губернии. Цель этого книгоиздательства – насаждение среди мусульман идей панисламизма путем распространения изданий, составленных в духе этого фанатического учения.

Наконец, серьезным средством распространения идей панисламизма является и современная мусульманская печать, служащая в большинстве случаев целям панисламизма.

---

[13] В начале XX в. Казань считалась в правительственных кругах крупнейшим центром распространения идей панисламизма.

[14] Устав данного общества был опубликован, см.: *Аршаруни А., Габидуллин Х.* Очерки панисламизма и пантюркизма в России. М., 1931. С. 133–135.

Таким образом, панисламизм, как мусульманское движение, направлено прежде всего против существующего государственного строя в Империи.

Мусульманское население Туркестанского края, в массе инертное и мало еще приобщенное к европейской культуре, живет своей особой жизнью и отзывается на события, как мировые, так и местные, своеобразно, с точки зрения своего уклада, в котором главную роль играет сохранение в чистоте и неприкосновенности обычаев и правил, предписываемых Кораном и его толкователями, что в общем и составляет так называемый «Шариат».

Всякая новая идея, изобретение, требуют у мусульман для проведения в жизнь мучительного напряжения, так как застывший в своих формах шариат не в силах отзываться на все требования и запросы быстро прогрессирующей жизни. Это обстоятельство и составляет силу многочисленного класса мулл и ишанов[15], являющихся единственными толкователями соответствия или несоответствия данного явления требованию шариата, так как без такой санкции ни один правоверный не примет никакого нововведения.

---

[15] Ишан (ишон, эшон, эшан; перс.-тадж., букв. – они) – титул или прозвище, которым в Средней Азии наделяют уважаемых и почитаемых лиц – руководителей (разного уровня) суфийских братств и их потомков. В основном ишаны были выходцами из среды оседлого населения, жили целыми родовыми группами при крупных *мазарах* (считавшихся усыпальницами их «святых» предков). Мазары обычно располагались на ключевых для экономики данного района местах, прежде всего были связаны с водными источниками, местами пересечения торговых дорог, горными перевалами, путями перекочевок и т.д. Ишаны-богачи постоянно находились в состоянии конфронтации с официальным духовенством (*Абашин С.Н.* Ишан // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М., 1999. Вып. 2; *Кармышева Б.Х.* О мусульманском духовенстве в сельских районах Бухарского ханства в конце XIX – начале XX века // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985).

В конце XIX в. статус ишанов снизился: «Ишаны размножились и рассеялись по лицу мусульманской земли. Часто можно слышать сообщение о том, что такой-то ишан уехал на охоту за новыми мюридами. Причинами такого упадка значения ишанов можно считать, во-первых, постепенно развивающийся индифферентизм в деле религии; во-вторых, чрезмерное размножение ишанов, при котором в число последних попадают лица, нередко компрометирующие своим поведением звание «ишана»; в-третьих, то обстоятельство, что современные нам ишаны отнюдь не могут уже быть названы наставниками в вере, так как роль их ограничивается в большинстве случаев одним лишь предстательством на общих молениях, причем образ жизни многих из них стал слишком далеким от аскетизма, и, наконец, в-четвертых, в некоторых случаях положение ишанов в среде собственных своих мюридов сделалось крайне двусмысленным, благодаря обязательности разного рода приношений» (*Наливкин В., Наливкина М.* Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. С. 65–67).

В начале XX в. отношение русских властей к ишанам и суфийским братствам было подозрительным и в целом негативным. Некоторые из них считались сторонниками антирусской партии или агентами зарубежных стран. Дабы сдерживать их «вредное влияние», государственные чиновники ввели в степях и такую сомнительную меру, как запрет иметь ишанам при мечетях мюридов, а неблагонадежных ишанов старались «выдворять» из степи (*Ларина Е.И.* Роль государства в соперничестве христианства и ислама в казахских степях // Дешт-и Кипчак и Золотая Орда в становлении культуры евразийских народов. М., 2003).

Ввиду громадного влияния на темный народ ишанов необходимо уяснить, что «ишан» – это учитель, наставник в вере, духовное лицо; последователи его называются «мюридами» – учениками.

Власть ишанов над мюридами беспредельна – они являются полными господами душ и телес своих мюридов, уча, что «ученик в руках ишана-шейха, это труп в руках обмывателя мертвых». Мюрид повинуется ишану не только в делах веры, но и во всех делах житейских, словом находится в полном рабстве. Ишаны считают для себя унизительным платить какие бы то ни было подати и отбывать повинности; все это за них отбывают волостные и сельские общества. Ханы подобных людей просто-напросто выгоняли из своего ханства[16], наказывали палками, срамили перед народом и даже отдавали в солдаты; ныне ишаны, почти несдерживаемые, беспрепятственно развивают фанатизм в населении. Перед народом они держатся гордо и заносчиво, на приглашения посетить соглашаются только после усиленных просьб, говорят отрывочно и повелительными фразами, в мечетях бывают редко, а о присутствии их там известно заранее и при этом собирается масса народа. Без «достархана» – (приношение)[17] ишаном никто не принимается и, конечно, чем «достархан» больше, тем на лучший прием может рассчитывать (гость. – *Д.А., Е.Л.*). Просители к ишану обращаются решительно за всем: за молитвой о выздоровлении, за разбирательством в делах семейных, торговых, за проклятием на врагов, за толкованиями шариата и т.д. Естественно, что ишаны ярые враги всякого прогресса.

---

[16] Имелись в виду государи Бухары, Коканда и Хивы, правившие в этих монархиях на территории Средней Азии перед ее присоединением к России.

[17] Дастархан (достархан, дастурхан) собственно означает скатерть с угощением, но также и то, чем угощают гостя. Наливкины описывают дастархан следующим образом: «По туземному этикету вслед за приездом последнего (гостя. – *Д.А., Е.Л.*) и после продолжительных приветствий и взаимных справок о здоровье перед приехавшим расстилается дастархан, широкое полотенце из цветной бумажной пряжи или полушелковой материи, всегда в большей или меньшей мере засаленное, так как об него принято обтирать руки, а мыть его считается совершенно лишним; на дастархан ставится поднос (медный или крашеный железный) с лепешками, изюмом и фисташками, а у людей побогаче кроме того еще и несколько блюдечек с кусками сахара, леденцом, конфетами, халвой и др. сластями (летом вместо сластей подаются фрукты) и непременно чай, обыкновенно очень плохого качества, так называемый ак-куйрук. Один из присутствующих разламывает руками несколько лепешек на куски и кладет их всегда верхней стороной кверху же – иначе грех. Когда лепешки наломаны, и кусочки их разложены на подносе, жестом руки и словами: “мирван булинг” или “мархамат кылынг”, “нанга каранг” (окажите милость, обратите взор ваш на хлеб) – приглашают гостя вкушать. Гость должен первый начать трапезу, причем этикет требует, чтобы он прежде всего съел хотя бы маленький кусочек хлеба. Затем уже он пьет чай, есть фрукты и пр. Начиная есть, каждый произносит или шепотом или вполголоса: “бисм-илля ар-рахман ар-райм” – “во имя Бога милостивого, милосердного”» (*Наливкин В., Наливкина М.* Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. С. 79–80).

Устройство новометодных школ[18] среди туземного населения, в которых мусульмане с ранних лет приучаются смотреть на жизненные явления не с точек зрения, указанных шариатом, вызвало весьма внимательное отношение как со стороны прогрессистов[19], так и консервативного духовенства, причем первые стараются использовать их для пропаганды идей панисламизма, а второе – не допускает их распространения с целью оставить в неприкосновенности заветы шариата и свое влияние на массы.

Вот почему одним из наиболее волнующих вопросов является в данное время школьный.

Во всем Туркестанском крае ишаны, муллы[20] и народные судьи[21] стараются вести среди масс усиленную пропаганду на религиозной почве против новометодных и русско-туземных школ, сторонниками коих являются более культурные и прогрессивные слои

---

[18] Новометодные школы возникли в результате движения за реформу мусульманских школ. Реформаторские идеи первым сформулировал и развивал во второй половине XIX в. лидер крымских татар Исмаил-бей Гаспринский, дав начало джадидизму – общественно-политическому движению татар Крыма и Поволжья за модернизацию традиционного мусульманского общества. Приверженцы новометодных школ – джадиды считали необходимым преподавание светских наук, изучение родного и русского языков, использование научно-технических достижений Европы. Они выступали за внедрение нового, звукового метода обучения, получившего название "усуль-и джадид" (новый метод). Отсюда движение и школы получили свое название. Наряду с просветительством эти школы внедряли идею объединения тюркоязычных народов Российской империи. Положение новометодных школ было шатким. А.А. Семенов описывал свое посещение в сентябре 1917 г. эмира Сейид Алима по вопросу ничем не оправданного закрытия бухарским правительством новометодных школ. По словам Семенова, «эмир заявил, что он отлично сознает всю незаконность такого мероприятия, тем более что новометодные школы существуют в столице очень давно, но в данном случае он совершенно бессилен что-либо предпринять, так как их закрытия потребовало бухарское духовенство в лице верховного судьи (кази-йи калон). Разговор с Бурхануддином-садром также ни к чему не привел: "Он ссылался на то, что ныне все новометодные школы находятся в руках джадидов, этих врагов правоверного ислама, что джадиды слишком высоко подняли голову в ханстве – всячески подкапываются под устои веры, что он, верховный судья, как блюститель шариата, обязан всемерно противодействовать этому, и проч., и проч. Мы уехали ни с чем"» (*Семенов А.* К прошлому Бухары // Айни С. Воспоминания. М., 1960. С. 988).

[19] Прогрессисты, т.е. джадиды (см. примеч. 18, 23).

[20] *Мулла* (от арабск. маула – господин, владыка) – служитель религиозного культа у мусульман, стоящий на самой низшей ступени духовной иерархии. Часто являлся также местным учителем и судьей (кади). Какого-либо посвящения в звание муллы в исламе не существует. Мулла обычно избирался верующими из своей среды, причем он был должен уметь «читать» (хотя бы по памяти) Коран. «Каждый грамотный, умеющий читать и писать, носит звание муллы, что по-арабски значит – учитель. Умеющие только читать называются у туземцев чала-мулла (неполный, несовершенный мулла). Редко употребляются такие выражения, как: очень мулла; не очень мулла; большой мулла; плохой мулла и пр.» (*Наливкин В., Наливкина М.* Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. С. 54).

[21] Народный судья (кадий) – человек, признающийся в качестве знатока и толкователя шариата. Согласно Положению об управлении Туркестанского края 1886 г. народные судьи избирались населением на сходах и становились официальными лицами «военно-народного управления». См. также примеч. 42.

мусульманства. Мусульмане-фанатики[22] в лице прогрессистов видят своих противников, стремящихся, по их мнению, обрусить мусульман и избравших для этой цели новометодные школы, тогда как прогрессисты думают при посредстве однообразно выработанной программы, при помощи учителей-панисламистов, путем соответственного воспитания юношества широко распространить и внедрить идеи панисламизма, подготовив мусульман к участию в политической жизни в будущем; вот почему все съезды учителей, принаравливаемые якобы для выработки однообразной системы школьного преподавания, являются вовсе не такой невинной вещью, как об этом заявляют в своей печати мусульмане, протестуя против стеснений, делавшихся до сих пор в этом направлении и правительством, осведомленным, что выработка программы является лишь показной стороной съезда, закулисная же сторона заключается в обсуждении и составлении политической программы, которая удовлетворила бы одинаково многочисленные мусульманские народности, населяющие Империю, и сгладила бы особенности и племенную рознь, существовавшую среди них до последнего времени, а главное, примирила бы с прогрессистами фанатическую нетерпимость мулл и ишанов, не желающих расставаться с их почти безграничным влиянием на массы. Поэтому в течение последних трех или четырех лет в мусульманской литературе идет обсуждение, прикрытое уверениями в благонадежности, способов устроить общемусульманский учительский съезд; разрешения этого долго не могли добиться, и в ответ на запрещение газета «Айкап» в статье «Нужны ли съезды», приводит мусульманскую пословицу: «Если бояться саранчи, то не следует сеять хлеб», – и делает пояснение ее: «Так и в данном случае нам нечего ждать того, когда начальство посоветует или не посоветует устроить съезд» (№ 10 от 13-го мая 1913 года, стр. 221).

Мысль об использовании школы, как одной из легальных возможностей для воспитания масс в панисламистском направлении, привезена из Константинополя покойным ныне популярнейшим мусульманским деятелем Исмаилом Гаспринским[23], редактором газеты «Тарджиман»[24] в Крыму, и внушена комитетом «Единение и про-

---

[22] Имеются в виду традиционалистски настроенные противники преобразований в жизни российских мусульман (кадимисты).

[23] Гаспринский Исмаил-бей (1851–1914) – выдающийся мусульманский просветитель. Получил образование в Петербурге, Париже и Стамбуле. Еще при жизни его называли «дедушкой тюркской нации». С его именем связано начало джадидских реформ. И. Гаспринский написал самый популярный учебник для обучения крымскотатарских детей под названием «Ходжа-и Субъян» («Учитель детей»). Крымские мектебе приобрели характер татарского народного училища с преподаванием на родном языке. Образование впервые велось на основе равных прав мужчин и женщин.

[24] Газета, основанная И. Гаспринским, ведущий орган мусульманской печати в России, выходила в Бахчисарае в 1883–1918 гг. Это был первый периодический печатный орган в России на татарском языке. В своей газете Гаспринский впервые ввел иллюстративный материал, запрещенный ортодоксальным исламом (Мусульманская печать в России в 1910 г. Оксфорд, 1987. С. 90–91).

гресс»[25], с которым Гаспринский находился в постоянных сношениях. Ввиду того, что во главе этого движения стоят татары, и чтобы охранить юношество других мусульманских народностей от вредного влияния пропаганды, существует распоряжение Туркестанского генерал-губернатора, по которому преподают в школах учителя той народности, юношество коего воспитывается в данной школе, – распоряжение постоянно нарушаемое, несмотря на то что следить за выполнением его поручено не только школьным инспекторам, но и администрации. В особенности эти попытки были часты по отношению к многомиллионному киргизскому населению, которое нужно несколько выделить из группы других мусульманских народностей. Киргизы[26] сочувствуют движению постольку, поскольку пропагандисты его убеждают, что при торжестве идей панисламизма изменится условие землепользования благодаря будущему изгнанию русских из Края.

Пока политическая программа прогрессистов, примиряющая с фанатически настроенными муллами и ишанами, еще не вошла в жизнь, борьба между ними на почве школьного вопроса не утихает. Муллы, доказывая свою правоту, говорят, что результатом ученья в новых школах является то, что туземцы изменяют свои национальные костюмы, начинают относиться критически и не исполнять всех религиозных обрядов, предписанных кораном, завязывают дружеские отношения с неверными, причем как на недопустимость последнего обстоятельства они указывают на коран, где якобы говорится, что если кто из правоверных сближается с гяурами[27] или какой-либо другой нацией и подражает ей, тот при воскресении мертвых воскреснет с той же нацией. Вообще фанатики, чтобы поддержать свое влияние, прибегают к запугиванию на религиозной почве и в этом деле с истиной считаются мало.

Фанатическую массу в свою очередь можно разделить на две части: в первую входят ишаны, муллы, мударрисы[28] и народные судьи, которые фанатичны иногда искренне, но в большинстве для поддержания своего престижа и материального благосостояния; во вторую группу входят фанатизируемые – темная масса народа и малокультурные зажиточные торговцы; последние своим почтительным отношением к фанатизирующей группе и материальной поддержкой поднимают ее престиж в глазах народа. Фанатизирующая группа и ее влиятельные сторонники считают своей священной

---

[25] Политическая организация младотурок, которая в результате революции 1908–1909 гг. пришла к власти в Османской империи. В начале второго десятилетия XX в. основой идеологии младотурок стали доктрины пантюркизма и панисламизма.

[26] Киргизами, кроме того народа, которому это название принадлежало в действительности, стали в XVIII в. называть и «казаков» (казахов. – *Д.А., Е.Л.*). В XIX в. настоящих киргизов назвали «кара-киргизами» (*Бартольд В.В.* Киргизы: Исторический очерк. (Гл. VII. Тянь-шаньские киргизы в XVIII и XIX веках) // *Бартольд В.В*. Соч. М., 1963. Т. II, ч. 1. С. 526–529.

[27] Презрительное название иноверцев у мусульман. Происходит от турецкого *гиавур*, персидского *гебр* (огнепоклонник) и восходит к арабскому *кафир* – неверный (*Фасмар М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т. II. С. 480).

[28] Мударрис – преподаватель высшего духовного училища.

обязанностью бороться с прогрессистами, пользуясь всяким удобным случаем и, не исключая проповедей во время богослужения по пятницам[29], не уставая, говорят народу о вреде новометодных и русско-туземных школ, причем для большей убедительности слушатели запугиваются разными мерами воздействия (развод, непризнание детей законными и пр.). После вмешательства полиции в медресе при «Регистане»[30] в Самарканде проповеди подобного рода ведутся менее открыто, но в том же угрожающем духе, хотя специальных собраний для ведения их не устраивается; для этой же цели пользуются «гябами» (машрабами). На одном таком «гябе», устроенном ишаном Султан-Ханом в Ташкенте, собравшиеся муллы, ишаны и мударрисы решили подать прошение высшему начальству об увеличении власти народных судей и предоставлении им права налагать взыскания на провинившихся на религиозной почве. «Гябы», или «машрабы», представляют особенность Туркестанского края. В «гябы» соединяются по национальности, возрастам, имущественному положению и иногда по профессиям; так существуют «гябы» сартов[31], таранчей[32], стариков, богатой молодежи, кузнецов, мелких торговцев и проч., которые состоят в количестве от 15 до 30 членов. Ближайшей целью является задача провести вместе праздничный отдых, для чего по очереди каждый из участников приглашает к себе остальных, устраивает обед им, приглашается музыкант, тут же участники делятся своими профессиональными интересами. Пра-

---

[29] Богослужение по пятницам – *джума* (день собрания) – общая молитва в мечети. Пятничная молитва начинается с краткой проповеди (*хутба*), читаемой имамом мечети. В Российской империи в пятничных и праздничных хутбах по приказу администрации после обычных славословий в адрес Пророка и первых четырех праведных халифов приходилось вставлять имя «Всемилостивейшего Государя императора». Право хутбы и *сикки* (чекан монеты) считалось в мусульманском мире основным внешним признаком независимости государя (*Бартольд В.В.* Халиф и султан // Бартольд В.В. Соч. Т. VI. С. 26; *Родионов М.А.* Ислам классический. СПб., 2001. С. 86). Практика «молитвы за царя» на Кавказе началась с октября 1820 г., когда А.П. Ермолов составил таковую и ввел для обязательного чтения среди местных мусульман (*Арапов Д.Ю.* Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX в.). М., 2004. С. 70–72).

[30] На площади Регистан в Самарканде находятся три медресе (мадраса) – Улугбека (XV в.), Шир-Дор (XVII в.) и Тилля-Кари (XVII в.). Из текста «Краткого отчета» неясно, о котором из них идет речь в документе.

[31] Значение слова «сарт» менялось со временем. Поначалу так тюрки называли горожан-таджиков. Для узбеков, завоевавших в начале XVI в. владения Тимуридов, сартами являлись оседлые жители покоренной ими страны в противоположность завоевателям-узбекам и союзным с ними кочевым народам. Позже, когда после узбекского завоевания большинство оседлого населения говорило по-тюркски, сартами стали называться только горожане-тюрки в противоположность не только кочевникам, но и таджикам. Так установилось и различие между терминами «сарт» и «таджик», бывшими синонимами (*Бартольд В.В.* Еще о слове «сарт» // Соч. М., 1964. Т. II, ч. 2. С. 313–314). О дискуссии в русском востоковедении и судьбе этнонима «сарт» см.: *Абашин С.Н.* Население Ферганской долины (к становлению этнографической номенклатуры в конце XIX – начале XX века) // Ферганская долина: Этничность. Этнические процессы. Этнические конфликты. М., 2004.

[32] Таранчи – одно из наименований уйгур в Средней Азии (*Решетов А.М.* Уйгуры // Народы и религии мира: Энциклопедия. М., 1999. С. 568).

вильные денежные сборы или выборы из своей среды начальствующих над кружком не в обычае, и лишь иногда на эти «гябы» являются нуждающиеся в общественной помощи, рассказывают «гябу» свои нужды и в случае, если присутствующие найдут, что он заслуживает денежной помощи, ему собирают деньги и тут же передают просящему, не ведя по этому делу никакой отчетности. «Гябы» собираются только зимой[33]. Члены его не меняются во весь сезон и только за предосудительный поступок можно удалить провинившегося из состава гяба. «Гябы» же, собирающиеся летом, с меняющимся каждый раз составом или носящие название «прогрессистов», являются новшеством самого последнего времени и должны быть рассматриваемы как сборища, прикрывающиеся народным обычаем для каких-то целей, о которых они не желают объявлять во всеуслышание. Так, например, собравшийся в мае сего года в Ташкенте «гяб» у Шейхантаурского[34] народного судьи, на котором присутствовали Мунавар-Кары-Абдурашитов[35] и другие учителя новометодных школ, корректор газеты «Садаи-Туркестан», помощник провизора городской аптеки, владелец книжной торговли (склада-магазина. – *Д.А., Е.Л.*) «Туркестан» и друг[ие] лица числом до 25, собравшиеся по приглашению и не связанные между собой профессиональными интересами, без соблюдения главного условия «гяба», что все члены за зиму должны перебывать друг у друга, должны рассматриваться не как «гяб», а как неразрешенная сходка, в особенности, когда было выяснено, что в этом «гябе» разбирались способы установления одной общей программы обучения детей, т.е. обсуждался боевой панисламистский вопрос, а если еще принять во внимание, что некоторые из присутствовавших на этом «гябе» регистрируются как панисламисты и что намеченная здесь программа, для выработки которой избрана комиссия из панисламистов, впредь объявлена обязательной для школ, под страхом лишения материальной поддержки со стороны благотворительного общества «Ахмадийа»[36], то являет-

---

[33] В.И. Масальский писал в 1913 г. по этому поводу: «В зимнее время, когда на улице грязно и холодно, между мужчинами принято организовывать особые артели (джура), члены которых вносят по несколько рублей в общую кассу ... участники артели сходятся вечером и за чаем, угощением и песнями проводят иногда добрую половину ночи» (*Масальский В.И.* Туркестанский край. С. 401).

[34] Шейхантаур – один из исторических районов Ташкента, находился в северо-восточной части этого крупнейшего города Средней Азии.

[35] Мунавар-Кары-Абдурашид-хан (1878–1931) – педагог и литератор, один из лидеров туркестанских джадидов. Последователь И. Гаспринского, он играл активную роль в открытии новометодных школ в Средней Азии.

[36] Ахмадия – мусульманская секта, основанная Мирзой Гулам Ахмадом (1835–1908) в конце XIX в. в Пенджабе (Индия). Последователи Ахмада считают его пророком мусульман (*махди*), мессией христиан и воплощением Кришны у индусов. Главными объектами паломничества членов секты являются Кадиан в Пенджабе и Сринагар в Кашмире (по представлению Ахмадия – место погребения Христа). Ахмадия отвергают концепцию джихада – священной войны против неверных. В практической же деятельности большое внимание уделяют просветительству и коммерции. Сегодня ортодоксальный ислам не признает последователей секты Ахмадия мусульманами (Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 31).

ся желательным, чтобы подобного рода «гябы» подлежали бы правительственному контролю и были подчинены закону об обществах и собраниях, особенно в настоящее тревожное время, когда каждый «гяб» представляет из себя готовую ячейку, чрезвычайно удобную для ведения противоправительственной пропаганды.

Из числа прогрессивных «гябов» в Ташкенте Охранному отделению известен тот, в котором участвуют Мунавар-Кары, братья Ходжаевы, Мулла-Абдулла-Аулямов, Сарымсаков и друг[ие], регистрируемые Отделением как панисламисты.

Способ ведения панисламистской пропаганды разнообразится в зависимости от умственного уровня, материальной обеспеченности и общественного положения лиц, среди коих приходится вести пропаганду; мусульманам, умственные запросы которых не удовлетворяет коран с толкованиями его святыми, предлагается современная литература, расплодившаяся в Казани, Оренбурге, Уфе и Крыму во время общего революционного подъема в России и оставшаяся, с измененной, конечно, физиономией, сообразно полицейским условиям текущего момента и до настоящего времени. Из распространеннейших в крае газет этого типа можно отметить газету «Вакт»[37], издающуюся в Оренбурге, и «Тарджиман» – в Крыму. В типографиях этих и других прогрессивных газет печатаются и нелегальные мусульманские брошюры, разъясняющие якобы несправедливое отношение правительства к мусульманским народностям, причем татары проявляют усиленную заботливость о благополучии киргиз, сартов и таранчей, к судьбе которых до 1905 года они относились с полным равнодушием. Среди киргиз особенно популярен мусульманский писатель Мир-Якуп Даулатов, автор брошюры «Оян Казак» («Проснитесь, киргизы»), отпечатанной типографией газеты «Вакт» в Оренбурге, призывающей киргиз к изгнанию русских и образованию своего киргизского государства.

В распространении всякого рода брошюр панисламистами проявляется неослабная энергия; продажа их производится не только в специально открываемых книжных лавках в городах и крупных торговых сделках в Крае, но ими торгуют в мануфактурных и даже мелочных лавках в селениях, где отсутствует даже поверхностное полицейское наблюдение.

Несмотря на слабость надзора за распространением в народе мусульманской литературы, заправилы на местах печатанья ее все-таки находят возможным жаловаться даже на ту легкую узду, которая с очень недавнего времени на них надета. Так, газета «Вакт» пишет: «В России начались сильные притеснения со стороны правительства. О желании устроить съезд или совещание нечего и думать – не допустят. Все сочинения наши, хотя бы и не имеющие особого значения, просматриваются. Чтение недозволенных книг стало невозможным, так как считают, что если что-либо ока-

---

[37] Одна из наиболее влиятельных мусульманских газет, выходила в Оренбурге в 1906–1918 гг. (Мусульманская печать в России в 1910 г. С. 91–92).

жется в книгах не так выражено – мы мусульмане пойдем по дурной дороге» («Вакт», № 1010 от 26-го июля 1912 года).

Рассылка эмиссаров младотурками для детального изучения образа жизни, религиозных и политических взглядов местных мусульман давно перестала быть тайной для всех правительств, которым приходится иметь дело с мусульманскими подданными. Командированные для этой цели лица пришли к заключению, что одной из главных причин неудачи и медленного распространения панисламизма является малая культурность мусульманского населения и невежество их духовенства. Чтобы развить необходимый для лучшего восприятия идей панисламизма фанатизм, комитетом «Единение и Прогресс» решено разделить панисламизм как движение на две части – на религиозный и политический – и начать вести дело на почве религиозного объединения всех мусульман[38]. Вследствие этого в массах темного населения, коим недоступно печатное слово, для целей пропаганды пользуются религией, для чего муллами и ишанами в мечетях произносятся соответствующие проповеди и вне мечетей ведутся собеседования. Партия «Единение и Прогресс», зная, что разноплеменность мусульман служит большой помехой для целей панисламизма, в видах объединения народностей, предприняла ряд мер. Одной из таковых является установление праздника дня рождения Магомета, каковой до получения преобладания этой партии в Турции никогда не праздновался[39]. Празднование этого дня наблюдалось в Семиречье[40]. На служении муллами говорилась проповедь на тему «Надо держаться за одну нитку и не разделяться». Хотя проповедь носила чисто религиозный характер, но тем не менее была полна намеков, что именно теперь настало время мусульманам всех народностей соединиться. Проповедники с историей, конечно, не стесняются. Они доказывают, что раньше все мусульмане жили около Мекки, а затем разбрелись и забыли свое племенное единство, почему сартам, татарам, таранчам и всем другим народам, верующим в Магомета, пора узнать, что они братья не только по религии, но и по крови.

---

[38] Данный курс мусульманской политики младотурок был зафиксирован весной 1914 г. в донесениях руководства бюро заграничной агентуры Департамента полиции МВД в Турции (ГА РФ. Ф. 529с. Оп. 1. Д. 14. Л. 10 об.).

[39] Праздник рождения пророка Мухаммада «Маулид ан-наби». Здесь в «Отчете» допущена явная ошибка. Праздник «Маулид ан-наби» был объявлен официальным праздником Османской империи на рубеже XVI–XVII вв., а первый «Маулид ан-наби» был организован еще в 1207 г. в городе Ирбиле в Верхней Месопотамии. Другое дело, что до сих пор у этого праздника есть явные и могущественные противники, так как в его генезисе лежат христианские веяния и очевидное суфийское влияние (*Резван Е.А.* Маулид // Ислам: Энциклопедический словарь. С. 163).

[40] Семиречье, Джетысу (казах., от жети – семь, су – вода) – юго-восточная часть современного Казахстана, расположенная между озерами Балхаш на севере, Сасыколь и Алаколь на северо-востоке, хребтом Джунгарский Алатау на юго-востоке, хребтами Северного Тянь-Шаня на юге. Название «Семиречье» происходит от семи главных рек этого района: Или, Каратал, Биен, Аксу, Лепса, Баскан, Сарканд. В литературе сюда включают и р. Чу. (*Бартольд В.В.* Очерк истории Семиречья // Бартольд В.В. Соч. Т. II, ч. 1).

Тут же было заявлено, что в память этого единения и установлен праздник Магомета как знак соединения всех мусульманских народностей. Ораторы сказали бы, вероятно, больше, если бы в мечети не было наряда полиции.

Среди темного народа время от времени для поднятия настроения прибегают к распространению пророчеств и легенд; так, в прошлом году в Бухаре и одновременно в окрестностях ее среди народа распространился слух, что из глубины пещеры святого появился всадник без головы в полном вооружении. Он кричал: «Газа, газа, джихад, джихад», т.е. клич к священной войне; следом за ним появилось еще десять всадников в богатом вооружении. Их видели таким образом четыре раза. О таком же явлении одновременно рассказывали и в других местах, варьируя только число вооруженных и места, откуда они появились, так, например, в селении Ходжа-Ариф они явились из колодца.

Казалось бы, такие рассказы не заслуживают внимания, однако местное начальство, хорошо зная особенности населения, встревожилось: начальник полиции гор. Бухары предуведомляет об этом событии Политического Агента[41]; местный казий[42] доносит Кушбеги[43], а последний уже прямо принимает меры предотвращения начавшемуся среди народа брожению и вместе с тем делает

---

[41] Политический агент в Бухаре, числившийся по МИДу, представлял в 1885–1917 гг. Российскую империю при дворе ее вассала – бухарского эмира (*Масальский В.И.* Туркестанский край. С. 346).

[42] Казий (кади, кадий; «назначающий», «приговаривающий») – общепринятое название мусульманского судьи-чиновника, назначаемого правителем и отправляющего правосудие на основе шариата. Казий считался на службе у всей общины, и содержание выдавалось ему из государственной казны (*Боголюбов А.С.* Кади // Ислам: Энциклопедический словарь. С. 125). Наливкины так описывают судей Ферганы: «Туземное судебное учреждение, разбирающее дела по шариату, состоит из трех лиц: казы, аглама и муфти. Казы являет собою инстанцию решающую. Приложением его печати свидетельствуются и закрепляются документы и постановления суда. Прежде все эти должности замещались по назначению от правительства; теперь они выборные. Число казы в городах различно, смотря по величине города; в Намангане, например, их два. Вне городов – по одному на волость. В настоящее время суду казиев подсудны дела бракоразводные, а также все вообще гражданские иски не свыше 100 р. сер[ебром], одного только оседлого туземного населения. Казиям, муфти и агламам (играет роль помощника и советчика казы; иногда замещает последнего во время его болезни, отсутствия и пр.) от правительства никакого содержания не полагается; вознаграждение они получают от истцов и ответчиков или по таксе, утвержденной русской администрацией, или же по взаимному соглашению» (*Наливкин В., Наливкина М.* Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. С. 56).

[43] Кушбеги – первый сановник Бухарского ханства и заместитель эмира при его отлучках из Бухары, имел свою канцелярию, и в его руках сосредоточивались все дела государства, он являлся постоянным докладчиком эмиру; проживал постоянно в бухарской цитадели (арк), а при выезде эмира из цитадели не имел права покидать ее. Бухарский кушбеги – своего рода премьер-министр – титуловался «имират-панох» (убежище власти) (*Айни С.* Воспоминания. С. 994, 1044). Кушбеги также собирал таможенные пошлины с внешней и внутренней торговли и надзирал за безопасностью дворца (*Ханыков И.* Описание Бухарского ханства // История Средней Азии. Сб. исторических произведений. М., 2003. С. 209–210).

распоряжение сохранить от русских в секрете историю со всадником, так как всадник, кроме обычного клича газавата, возглашал еще: «Священная война, собирайтесь все и приступайте к избиению кафиров». Чудеса, подобные появлению всадников без головы, в невежественной и наивной среде мусульман производят потрясающее впечатление, – так, Андижанскому ишану Мадали[44] удалось поднять восстание только после того, как он установил среди туземцев веру в свою непреложную святость и благодать, ниспосланную на него Аллахом, производя незамысловатые чудеса, вроде варки плова в котлах, кипевших без огня и дров, согревавшихся посредством труб паром и нагретым воздухом, прожигая шелковые халаты зажигательным стеклом и проч. Легенды пускают в народе кроме мулл и ишанов еще и народные певцы и декламаторы священных сказаний (маддахи), почему уездное начальство принимает все меры для уничтожения этого промысла, но так как прямого запрещения его нет, то начальству приходится ограничиваться изгнанием маддахов из одного уезда в другой.

С тех пор как положение Турции пошатнулось[45], мусульманская фанатическая чернь в Крае благодаря непрекращающейся афганской пропаганде в лице Эмира Афганского видит наследника турецкого халифа, под властью которого ввиду (возможно предстоящей. – *Д.А., Е.Л.*) гибели турецкого халифата, должно объединиться мусульманство[46]. Эмир Афганский, чтобы укрепить это объединение, в качестве верховного духовного главы, сотнями рассы-

---

[44] Мухаммад-Али (1850–1898) по прозвищу Дукчи-ишан (изготовитель веретен) – среднеазиатский мусульманский деятель. С 15 лет *мурид* накшбандийского шейха, в 28 лет был признан *халифа* (духовным преемником), а в 34 года совершил *хадж*. Вернувшись, построил *ханаку*, включавшую в себя мечеть, начальную школу, библиотеку, помещения для приема гостей и приготовления пищи, конюшни и т.п. в селении Мингтепа (35 км к юго-востоку от Андижана). Его община имела последователей по всей Ферганской долине. В 1898 г. Дукчи-ишан составил воззвание о газавате. Его поддержали ряд старейшин узбекских и киргизских родов Ферганы, некоторые чиновники органов самоуправления и др. Желая усилить статус своего духовного наставника, его мюриды за день до выступления (17 мая 1898 г.) провели церемонию «вознесения в ханы» Дукчи-ишана. Этот акт, с одной стороны, отразил стремление восстановить надэтническое исламское государство вместо ликвидированного царскими властями Кокандского ханства (19 февраля 1876 г.), а с другой – показал, что среди основной части восставших все еще были сильны представления (основанные на степных законах) о праве на власть «законно вознесенного хана». Дукчи-ишан лично принимал участие в нападении на андижанские казармы царских войск и, потерпев неудачу, попытался скрыться, уходя в Кашгар. Он был схвачен и повешен. Один из местных историков того времени Мирза Сами писал, что поспешное выступление Дукчи-ишана «нарушило фетву о мире с Белым Царем и принесло много вреда мусульманам, стало причиной волнений и беспорядков среди них» (*Бабаджонов Б.М*. Дукчи-ишан и Андижанское восстание 1898 г. // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., 2003).

[45] Имелось в виду ослабление Турции в результате ее поражений в войне с Италией в 1911–1912 гг. и первой Балканской войне 1912–1913 гг.

[46] Об активной работе афганской агентуры среди мусульман Средней Азии свидетельствуют предшествующие полицейские донесения в Департамент полиции МВД (ГА РФ. Ф. 102. Особый отдел Департамента полиции МВД, 1910 г. Оп. 240. Д. 74, ч. 2. Л. 132–133).

лает наипочетнейшим мусульманам Бухары, Хивы и Туркестанского Края кораны, которые связывают получивших их с Эмиром как клятва верности. Одновременно в народе была пущена легенда, что давно умершим мусульманским святым Аттаром[47] в написанной им книге предсказано, что в 1331 году по мусульманскому летосчислению (1913 год) в Афганистане будет царь по имени Хабибулла, который завоюет весь мир[48]. Эта легенда, умело толкуемая муллами и ишанами, производит на слушателей глубокое впечатление.

Все мусульманские общества и кружки, не имеющие панисламистского или прогрессивного оттенка, обречены на неудачу, так, например, стоило в издающейся в Казани газете «Юлдуз»[49] появиться статье, что вновь организованное в Петрограде мусульманское общество «Сиротль-Мустаким» правительственное, т.е. иными словами черносотенное, как на местах раздался призыв остерегаться поступать в его члены, и учредители, разъезжавшие с целью вербовки, вернулись ни с чем[50]. В Ташкенте особенно агитировал против указанного выше общества учитель Мунавар-Кары-Абдурашитов вместе с наказным муллой (назначенным царской администрацией. – *Д.А., Е.Л.*) Абдул-Маликом-Ходжей. Первый является ярким типом современного мусульманского политического деятеля, наблюдение за деятельностью которого несколько приподнимает маску с работы так называемой прогрессивной мусульманской партии и ее приспособляемости к обстановке. Мунавар-Кары – прогрессист, бывший редактор газеты, закрытой генерал-губернатором за вредное направление, главный сотрудник прогрессивной газеты «Садаи Туркестан», участник Ташкентского прогрессивного «гяба», в котором собирается цвет местной мусульманской интеллигенции. В то же время он ярый враг России. Каждый мусульманский политический деятель, к какой бы группе он не принадлежал, если только он желает пользоваться у масс малейшим авторитетом, прежде всего должен заслужить доверие у населения и фанатиков-мулл, иначе он никогда не будет пользоваться популярностью. Тот же Мунавар-Кары после некоторой борьбы с фанатиками-муллами устраивает первый мусульманский спектакль в Ташкенте; но чтобы показать, что он, несмотря на это новшество, остается непоколебимым в своем правоверии, вызывает в населении взрыв негодования против редактора газеты «Турке-

---

[47] Выдающийся персидский поэт-суфий Фарид-ад-Дин Аттар (XII в.).

[48] Имелся в виду тогдашний афганский эмир Хабибулла (1901–1919).

[49] Казанская газета «Юлдуз» выходила в свет в 1906–1917 гг. и находилась под «сильным турецким влиянием» (Мусульманская печать России в 1910 г. С. 92–93).

[50] По сведениям Департамента полиции, создание мусульманского общества Сиратул-Мустаким (Правильный путь), объявившего о своей абсолютной «лояльности» по отношению к монархии Романовых, вызвало критику со стороны либеральных мусульман-«прогрессистов» (ГА РФ. Ф. 102. Особый отдел Департамента полиции МВД, 1916 г. Оп. 246. Д. 74. Л. 72–75).

станский курьер», напечатавшего стихотворение, якобы неуважительно отзывающееся о коране. При посредстве мулл он волнует народ в мечетях, подсказывает подать Начальнику города[51] прошение с ходатайством перед Военным Губернатором[52] о привлечении редактора к административной ответственности, от его имени подается заявление Прокурору, предполагается подача жалобы Туркестанскому Генерал-Губернатору от всех приходов; только после всего этого Мунавару-Кары прощается его спектакль, тогда как вначале предполагалось его вместе с учителями – участниками спектакля исключить из школ, в которых они преподают, и таким образом уронить их навсегда в глазах населения.

Как на типичного фанатика-моджахида можно указать на Абдул-Малика-Ходжу. Когда в феврале прошлого года к нему приехал из Кара-Тегина[53] некий Абдурахман с целью убедить его, насколько пагубна и безумна будет открытая борьба с громадной могущественной Россией невооруженного и необученного военному ремеслу населения, Абдул-Малик после целого вечера, проведенного в разговоре на эту тему ответил, что он посвятит свою жизнь этому делу и скорее лишится жизни, чем откажется от надежды свергнуть ненавистное иго русских.

Одной из обязанностей исламизма, его общественным установлением является священная война с неверными, т.е. со всеми немусульманами, или «Джихад». Цели «Джихада» намечаются халифом и высшим духовенством. Ученье о «Джихаде» основано на текстах корана; вот основные: «Убивайте неверных всюду, где вы их не встретите» (Сура 9-я ст. 5)[54]. Это так называемый «Стих меча». «Надо верить в Бога и его пророка и вести священную войну на пути Бога, отдавая на это все имущество и себя самих» (Сура 62-я ст. 11)[55]. Всякий свободный мусульманин, пользующийся гражданскими правами и обладающий здоровьем, должен принять участие в священной войне.

Одной из фанатических мусульманских организаций, которую породило ученье о «Джихаде», является организация «Моджахидов», что в переводе значит «Обреченные на смерть», это назва-

---

[51] Имелся в виду царский градоначальник Ташкента.

[52] Военный губернатор Сырдарьинской области, центром которой (одновременно и столицей всего Русского Туркестана) являлся Ташкент.

[53] Каратегин – горная страна в юго-восточной части Бухарского ханства, расположенная по среднему течению р. Вахш (Сурхоб), правого притока Амударьи. Она охватывает южный склон Гиссарского и Алайского хребтов, западную оконечность Заалайского хребта, долину Сурхоба, на юге ограничена хребтом Петра Великого. Главный город Каратегина – Гарм. На западе Каратегин населен оседлыми таджиками, на востоке – кочевыми киргизами.

[54] По наиболее тогда распространенному русскому переводу Корана буквально: «Убивайте многобожников, где ни найдете их» (Коран / Пер. с араб. Г. Саблукова. Казань, 1907. С. 343).

[55] На самом деле здесь имелась в виду сура 61, ст. 11. Вот буквальный русский перевод этого текста: «Вы веруете в Бога и Его посланника, сражаетесь на пути Божием, жертвуя вашим имуществом и вашими душами, это лучшая для вас торговля, если понимаете» (Коран / Пер. с араб. Г. Саблукова. С. 1053).

ние литературное; по-сартовски, в просторечии носит название «Гозиляр» (в вольном переводе означает «Непобедимые воители»); центром этой организации, как бы местным комитетом, служит «Моджахиддин», состоящий в Ташкенте из 5–6 влиятельных фанатиков мулл. Комитет в Ташкенте не выборный, а образовался из той кучки, которая задумала восстание. Членам организации предписано соблюдение строжайшей конспирации, а за измену наказание – смерть. Насколько распространена эта организация в Крае, с точностью еще не дознано, но есть указания, что она существует в Ташкенте, Пскенте, Чимкенте, Бухаре и Самаркандской области. Центром является Афганистан. Сношения с ними местных комитетов производятся посылкой доверенных лиц или через лиц, проживающих в Бухаре. Участники организации делают денежные взносы по мере возможности, а с посторонних лиц, сочувствующих идее, как то: с купцов, землевладельцев и проч., берут назначенные организацией суммы в зависимости от состояния. Никаких печатных прокламаций, воззваний или списков членов не имеется.

Целью деятельности моджахиддина является отделение от России Туркестанского Края при помощи вооруженного восстания и объединения мусульман под эгидой единоверного Афганистана. Последователи его – ишаны, их мюриды и фанатически настроенная чернь; в Ташкенте и Ташкентском уезде, по подсчетам членов моджахиддина, моджахидов насчитывается по агентурным сведениям до 6500 человек. Задачей данного момента является вооружение этих фанатиков, в подавляющем числе безоружных, для чего ведутся переговоры с Афганским коммерческим агентом в Бухаре Хаджи-Абдул-Наби, который должен купить оружие на деньги с сочувствующего идее населения. Где будет куплено оружие и каким образом доставлено, пока сведений не имеется.

Абдул-Наби, по сведениям Охранного Отделения и Штаба Туркестанского военного округа, является центром афганской разведки[56].

Несмотря на всю кажущуюся бессмысленность предприятия, на случай появления фанатика, способного наэлектризовать массу, может произойти прискорбное событие, подобное Андижанскому, в особенности, если Эмир Афганский открыто выступит против России, чем собственно и заманивают сейчас приверженцев. Вот почему слухи, пускаемые в населении злонамеренными лицами о фантастических неудачах русского оружия в данный момент (т.е. во время войны. – *Д.А., Е.Л.*) опасны, особенно в Бухаре, где личность и имущество не обеспечены и население, которое постоянно беспокойно настроено, ищет выхода из крайне бедственного бесправного положения, в которое поставило его управление беков. По сведениям агентуры, редкая ночь в Бухаре проходит без убийства и грабежа, так как этим ремеслом занимаются, кроме профес-

[56] В данном случае имелось в виду то, что этот афганский коммерсант на самом деле являлся резидентом афганской разведки.

сионалов, и ночные караулы, а правительственные чиновники, разбойничающие днем и ночью, силой отнимают жен и дочерей и под пытками вымогают последнее достояние; всякая жалоба Эмиру навлекает на жалобщиков только новые беды. Население ненавидит Эмира не только за беспорядки по управлению (дело обстоит не лучше и в Афганистане), но и за то, что он ставленник России и что все несправедливости населению чинятся с одобрения России.

Из лиц, влиятельных в Бухаре, наиболее враждебно к русским относится Гузарский бек, князь Сеид-Акрам-Хан, родной дядя ныне царствующего Эмира[57]. Он стоит во главе не только антирусского, но и антидинастического движения. По мнению бухарцев, после покойного Эмира Сеид-Ахада[58] должен был наследовать престол не сын его, ныне царствующий Эмир, а старший в роде, т.е. Акрам-Хан, вследствие чего последний ненавидит своего племянника, внушает народу, что тот забыл ислам и скоро сам обратится в неверного, так как предан русскому правительству и дает много преимуществ русским в Бухаре в ущерб коренному населению. Князь Акрам-Хан старается привлечь на свою сторону духовенство и через него действует на народ. При содействии мулл он ведет постоянную переписку с панисламистами Афганистана, Бухары, Русского Туркестана и комитетом «Единение и Прогресс», с последним он сносится при посредстве специальных эмиссаров.

Вследствие изложенного в Бухаре успешно ведется панисламистская пропаганда не только при посредстве домашних средств, но и распространением книг и брошюр, присылаемых из Константинополя и Афганистана. Так, в марте текущего года среди населения широко распространилась Константинопольская брошюра, призывающая мусульман соединиться для борьбы против сплотившихся христиан, решивших якобы уничтожить даже след мусульманской религии, превратить мечети в храмы, народ обратить в рабов, женщин заставить открыть лицо. Заканчивается брошюра возгласом: «Соединяйтесь, ведите борьбу с неверными, борьба важна для каждого мусульманина и является одной из главных задач; заставьте себя выполнить эту задачу, старайтесь, ибо и там вы уже опоздали: кроме борьбы вы не имеете никаких средств против неверных». Бухарцы, мечтающие об изгнании русских из Бухары, туркестанские фанатики – о воссоединении с единоверным Афганистаном, как и большинство прогрессивных мусульман, об автономии Края, страстно желают поражения России в настоящей великой борьбе (т.е. мировой войне. – *Д.А., Е.Л.*), полагая, что только побежденная и обессиленная Россия даст возможность осуществить их надежды.

С начала 1909 года Бухара была выбрана центром пропаганды для членов партии «Единение и Прогресс», не только как столица ханства, где трудно осуществить надзор за появлением агитато-

---

[57] Бухарский эмир Сеид-Алим-хан (1910–1920).
[58] Предшествующий бухарский эмир Абул-Ахад (1885–1910).

ров, но [и] как средоточие мусульманской науки и религиозный центр Средней Азии. В Бухаре насчитываются свыше 350 медресе и до 50 тысяч учащейся молодежи студентов (мулла-бачей), представляющих в большинстве пришлый элемент из всех мест Средней Азии. Бухарские медресе в мусульманском мире пользуются особым уважением и даже славой; в контингенте бухарских мулла-бачей приходится наблюдать студентов не только со всех углов мусульманской России, но также китайских и турецких подданных; приманкой, привлекающей сюда учащуюся молодежь, является как научная слава медресе, так и значительная обеспеченность их многодоходными вакуфами, дающими возможность мулла-бачам рассчитывать на субсидию[59]. Все медресе Туркестанского края находятся под контролем русской власти и не представляют учащимся той свободы, какой они пользуются в Бухаре. Последнее обстоятельство, по-видимому, тоже играло некоторую роль в выборе того или другого медресе, так как с момента предоставления полиции гор. Старой Бухары права некоторого контроля над русскоподданными мулла-бачами бухарских медресе контингент русскоподданных мулла-бачей понизился за 3–4 года на 20–25%.

В данное время в Бухаре, по непроверенным сведениям, существуют многочисленные кружки и партии, как среди бухарской интеллигенции, так и низших классов. Эти кружки и партии объединены ненавистью к русским и Эмиру – ставленнику их и мечтой окончательного изгнания русских из ханства, в чем они рассчитывают на помощь Турции и Эмира Афганского. По непроверенным сведениям, в течение 1910 года в Бухару было ввезено значительное количество оружия и в случае осложнений с Афганистаном бухарцы могут оказать ему помощь десятками тысяч вооруженных мулла-бачей[60].

До 1913 года в Бухаре велась яростная борьба на почве религиозной розни между суннитами и шиитами[61], что до некоторой степени давало возможность быть осведомленными в положении дел, так как от одной партии можно было почерпнуть сведения о другой, но в прошлом году между ними произошло примирение. Кому известна нетерпимость в вопросах религии и фанатизм мусульман, [тому] прекращение многовековой ненависти между шиитами и суннитами не может не показаться тревожным, так как объединить их

---

[59] Бухара традиционно считалась крупнейшим духовным центром среднеазиатского ислама. Подробнее см.: *Семенов А.А.* К прошлому Бухары // Айни С. Воспоминания...

60 Подробнее см.: Мусульманское движение в Средней Азии в 1910 г. (По архивным материалам Департамента полиции Министерства внутренних дел Российской империи / Публ. Д.Ю. Арапова) // Сборник Русского Исторического общества. М., 2002. Т. 5 (153). С. 129–130.

[61] Здесь прежде всего имелись в виду события суннитско-шиитской резни в Бухаре в январе 1910 г., которая была остановлена лишь введенными в город русскими воинскими подразделениями (*Тухтаметов Т.Г.* Русско-бухарские отношения в конце XIX – начале XX в.: Победа Бухарской народной революции. Ташкент, 1966. С. 96).

могла только ненависть [к] общему врагу их религии, т.е. христианству. Насколько дружественно относится к нам население Бухары, до некоторой степени свидетельствует донесение Командира 4-го отделения 31-й Аму-Дарьинской бригады Отдельного Корпуса Пограничной стражи от 3-го августа сего года за № 17 Командиру своей бригады: «В городе Куляб[62] во время сборов русского населения по мобилизации туземцы отнеслись очень враждебно, не давая им подвод (платных), кричали на них, угрожали и, когда мужское население ушло, туземцы облили керосином живого быка и зажгли его, при этом угрожали, что то же самое будет с русскими, как с этим быком». Правда, Командир отдела говорит, что город Куляб населен всяким сбродом и что отец Кулябского бека расположен к русским больше чем сын, но жители не только города, но и бекства, по-видимому, охотно воспринимают внушения бека, судя по донесению Командира бригады Начальнику Пограничного Округа от 14-го августа сего года за № 109, в котором говорится уже о довольно определенной пропаганде против русских: «Не давать на пост Богорак никаких продуктов; русских солдат мало, и их можно каменьями и палками уничтожить».

Усилия взволновать мусульманское население ныне делаются, по-видимому, в широком масштабе: так, в марте текущего года поступили сведения от администрации Самаркандского уезда, что в туземной части гор. Самарканда, в доме влиятельного Ишана Али-Максумова, собираются туземцы из разных частей города и уезда для обсуждения противоправительственных вопросов, что единомышленников записывают в списки, что число их возросло до двух тысяч, что на собранные путем пожертвований деньги запасаются оружием, сохраняющимся в разных местах внутренних помещений у пользующихся доверием этого общества лиц и что наблюдение за этим обществом затруднено ввиду того, что непосредственным помощником Али-Максумова состоит старший аксакал гор. Самарканда Абдулла-Бек-Абдусаитбеков, своей властью и осведомленностью в распоряжениях начальства предупреждающий о могущих быть разоблачениях его деятельности и не допускающий попасть в общество лиц подозрительных. Имеет ли это общество связь с моджахиддином, не выяснено ввиду вышеупомянутых трудностей, но нельзя не упомянуть, что отец Максумова – Али-Хан-Максум был в близких отношениях с Андижанским ишаном[63] и только за месяц до восстания возвратился из Андижана.

Агентура указывает, что на втором собрании местного (Ташкентского) моджахиддина было решено послать по Туркестану двух представителей для личных переговоров с лицами, руководившими общественным мусульманским мнением, называет лиц,

---

[62] Куляб – город в Таджикистане в долине р. Яхсу (бассейн Пянджа), у подножия хребта Хазратишех. Центр Кулябского бекства Бухарского ханства, крупный торговый пункт на пути из Гиссарской долины в Афганистан.

[63] То есть вышеупомянутым Дукчи-ишаном (Мадали) (см. примеч. 44).

выбранных для выполнения этой миссии, и что ими было совершено две поездки. Были ли эти лица в Самарканде – не выяснено, но известно, что член Ташкентского моджахиддина Мухамед-Салих в Джелалабаде[64], представившийся сначала министру Эмира, передавший ему письмо и деньги от Ташкентского моджахиддина, а затем представленный и Афганскому эмиру, проезжал через Самарканд.

В Ферганской области население с приходом русских стало в несколько другие условия, чем в других областях Края. Благодаря развившемуся в значительных размерах производству хлопка, обработка которого требует большой затраты капитала, часть населения, владевшая небольшими клочками земли, при отсутствии денежного кредита и не имея права согласно шариату выдавать векселя, по тому же шариату, чтобы добыть денег на обработку, делало на земли запродажные, чем, конечно, немедленно воспользовались хищники, ссужавшие деньгами землевладельцев, оставляя за собой земли при малейшей неаккуратности в платеже. Таким образом, большая часть населения области обратилась в безземельный пролетариат, образующий кадры мюридов при ишанах, питающийся их милостями и готовый на все по первому знаку своих кормильцев – ишанов. Если к этому добавить, что Ферганская область была позже всех других областей присоединена к России[65] и в ней живее других сохранились воспоминания о самостоятельности, то отсюда легко заключить, что в Фергане скорее, чем в каком-либо другом месте, могут вспыхнуть волнения, даже если к этому и не имелось бы внешних причин, как это было в 1898 году в Андижане – волнения среди всеобщего мира, поразившие своей бессмысленностью не только Россию, но и самих туземцев.

Андижанское восстание благодаря энергии властей было в корне быстро задавлено. Разоблачение деятельности инициатора его, Ишана Мадали, казалось бы, должно было открыть глаза населению на всю бессмысленность и вред затей подобного рода, однако если часть населения и называет ишана безумным, то не потому, что он поднял знамя бунта, а потому, что он поднял его, не имея ни оружия, ни хорошо обдуманного плана. Ишан был повешен публично; виселицу для него строили андижанцы, и из их же среды были и палачи, но тем не менее и теперь существует легенда, что ишан был настолько свят, что удостоился быть взятым живым на небо, что на месте казни присутствовал только его призрак, который и казнен «кяфирами»; сам же ишан благополучно здравствует и по сие время, скрываясь в горах. По толкованию святых одного типа с ишаном Мадали, этот ишан должен появиться вновь и управлять миром. Приняв в расчет невежество туземного населения,

---

[64] Город на юго-востоке Афганистана.

[65] Ферганская область Туркестанского генерал-губернаторства была образована в 1876 г.

эта легенда представляет удобную почву для пропаганды самых диких и изуверных идей[66].

Коренное население Закаспийской области составляют туркмены рода теке, или текинцы, и киргизы, населяющие большую часть Асхабадского, Марского и Тедженского уездов; пришлое же население, представляющее собою довольно пестрый агрегат выходцев из разных стран – персов, армян, грузин, татар, русских и проч., группируется в городах и более крупных торговых и промысловых центрах. Туземное население сосредоточено на ограниченных площадях оазисов, и в зависимости от культурности земли находится материальное благосостояние и развитие туземцев. Самым богатым уездом является Мервский, граничащий с Афганистаном, Персией и Бухарским ханством, и поэтому-то в нем и сосредоточилась пропаганда панисламистских идей, проникшая в Закаспийскую область лет 8–10 тому назад из Турции. Вначале пропаганда панисламизма не имела успеха ввиду малокультурности туземного мусульманского населения, малочисленности более культурных мусульман – выходцев с Кавказа (татар) и отсутствия таких лиц, которые могли бы стать организаторами и проводниками националистических и панисламистских идей, но посещение в 1910 году Закаспийской области членом мусульманской фракции 3-й Государственной Думы Максудовым[67] оставило заметный след среди местных мусульман и явилось импульсом к побуждению национального самосознания, стремлению к объединению на почве ислама и общности интересов мусульманского мира. Максудов посетил города: Ташкент, Бухару, Самарканд, Асхабад и Мерв и аулы Мервского уезда, причем везде устраивал собрания, на которых проповедовал о необходимости объединения всех мусульман для защиты своих национальных интересов и поднятия развития мусульманских масс путем широкого школьного образования и проч.; на этих же собраниях Максудовым велась пропаганда о необходимости образования мусульманского союза.

После отъезда Максудова в г. Асхабад образовалась группа мусульман, занявшаяся агитацией в духе панисламизма, [она] завязала сношения с татарами Баку и Тифлиса и деятельно принялась за устройство и развитие школ, благотворительных обществ и проч. Дело пропаганды шло вначале успешно, но благодаря спорам и неурядицам на личной почве главарей движения и мерам, принятым со стороны администрации, вскоре расстроилось и совершенно затихло.

---

[66] Официальная оценка царской администрацией Андижанского восстания в 1898 г. дана в документе: «Ислам в Туркестане» 1899 г. Доклад генерала С.М. Духовского / Публ. Д.Ю. Арапова и Е.И. Лариной // Мусульманская Средняя Азия. Традиционализм и XX век. М., 2004. С. 237–275.

[67] Максудов Садреддин (1880–1957) – депутат II и III Государственной думы от Казанской губернии. Видный деятель мусульманского движения в России. С 1918 г. – в эмиграции.

В январе 1912 года, во время Турецко-Итальянской войны[68], со стороны Турции была попытка обратиться за помощью к мусульманам Закаспийской области, и из Берлина были разосланы некоторым татарам, персам и туркменам воззвания на арабском языке с призывом оказать помощь халифату и распространить эти воззвания путем чтения их в мечетях и друг[ими] возможными способами, но воззвания эти особенного распространения не получили и заметного впечатления на туркмен не произвели.

С началом войны Турции с союзом Балканских государств[69] среди мусульман Закаспийской области возникло заметное движение, сочувственное Турции, и в связи с этим усилилась и пропаганда панисламизма, которая велась приезжавшими тайно в пределы области агентами Турции и Афганистана и кавказскими и казанскими татарами. Под влиянием агитации и с объявлением Турцией священной войны мусульманское население Туркестанского края стало живо интересоваться всеми событиями на театре военных действий; тогда же в гор. Мерве среди мусульманской части населения образовались две партии – кавказская и персидская, которые работали самостоятельно и группировались: первая вокруг Бр[атьев] Мустафабековых и Гаджи-Ибрагима Ширинова, а вторая – возле Риза Рабиева. Деятельность их выразилась в сборах денег в пользу Турции и отсылке их в Константинополь через доверенных лиц, в организации непосредственных сношений с Турцией и Афганистаном и устройстве собраний, на которых читались получавшиеся из Турции воззвания об оказании ей помощи деньгами и людьми и носившие враждебный России характер, как выставлявшие последнюю главной виновницей всех неудач Турецкого оружия и стремившейся якобы к уничтожению Турции и Ислама.

Чтобы облегчить свою задачу по сбору денег, обе партии организовали комитет, который действовал под флагом комитета по изысканию средств и содержанию частного персидского училища в гор. Мерве. Комитет этот вскоре распался, вследствие того что некоторые члены его воспользовались частью собранных денег для поправления личных обстоятельств, и после этого сборщики уже действовали самостоятельно, причем не обходилось и без вымогательств, что послужило к обострению отношений между партиями и возникновению некоторой розни.

После арестов в июле 1913 г. главарей мусульманского движения Хана Иомудского, Мамед Оразова и друг[их], произведших на

---

[68] Так называемая Триполитанская (Ливийская) война Италии с Турцией 1911–1912 гг. с целью отторжения от Османской империи ее североафриканских колоний – Триполитании и Киренаики. Мусульмане Туниса, Алжира, Египта и других арабских стран оказали помощь Турции, а вот Германия, опасаясь, что если она воспротивится захвату Триполитании, то Италия откажется от возобновления договора о Тройственном союзе, заняла пассивную позицию в этом вопросе.

[69] Речь идет о первой Балканской войне 1912–1913 гг., в которой Турция воевала с блоком балканских государств в составе Болгарии, Сербии, Греции и Черногории.

туркмен огромное впечатление, пропаганда панисламизма несколько стихла.

С началом Европейской войны 1914 года представители кавказской и персидской партий проявили особый интерес к мировым событиям и в ожидании принятия Турцией участия в общей войне и объявления ею «газавата» объединились, образовав снова комитет, поставивший целью своей деятельности: наблюдение за международными отношениями и осведомление мусульманской черни о всем происходящем, развитие и поддержание в мусульманах фанатизма и враждебного отношения к христианам, сбор денежных средств для приобретения оружия и оказания помощи халифату[70], завязание непосредственных отношений с Турцией для получения директив и сообщение последней о всех изменениях в дислокации войск, расположенных в Туркестанском крае, и затем подготовку мусульманского населения к истреблению христиан в случае объявления священной войны.

Туркмены в общей массе относятся к русским довольно благожелательно, но тем не менее это легко воспламеняющийся материал. Туркмены Мервского оазиса не считают себя покоренными, а признавшими добровольно над собою власть России.

Преобладающим мусульманским населением в Семиреченской области являются киргизы. В настоящее время благодаря изменению системы землепользования киргизское население также вовлечено в панисламистское движение, проводниками которого являются татары – по преимуществу учителя.

За последние два–три года враждебное настроение киргиз к России заметно усилилось, как под влиянием пропаганды, так и благодаря распространению среди населения революционной литературы. Вражда эта особо рельефно выразилась в усиленной борьбе против постановки портретов Государя Императора в мусульманских школах, а признание праздника Магомета и особо торжественная встреча его говорит за успех среди киргиз панисламистских идей.

Насколько скрытны мусульмане, а в случае, если они объединены какой-нибудь общей целью, умеют молчать, показывает тот факт, в апреле 1906 года совершенно неожиданно для англичан в Лагоре (на северо-западе Индии) собрались толпы народа, которые во главе с агитатором Аджит-Сингом провозгласили переход страны к новой жизни, приобщение к прогрессу и начало борьбы с существующим, неудовлетворяющим туземцев порядком вещей[71].

Вспышку эту англичанам удалось быстро подавить, население вернулось к своим работам, но с этого времени Индия лишилась

---

[70] Имелось в виду то обстоятельство, что с XVI в. турецкие султаны-Османы одновременно выступали в качестве халифов – духовных предводителей мусульман суннитского толка.

[71] Антианглийское движение в провинции Пенджаб (северо-запад тогдашней Британской Индии) особенно активно проявилось в апреле 1907 г. (а не 1906 г., как отмечается в «Кратком отчете») (Новая история Индии. М., 1961. С. 558–559).

своего внутреннего покоя: начались выступления анархистов, неразрешаемые сборища, развилась подпольная враждебная англичанам литература, а что главное и самое ужасное для последних – это сближение бывших дотоле ярых религиозных врагов – индусов и мусульман; ужасное потому, что только наличием этого факта – религиозной вражды, искусно раздуваемой англичанами, Индия с 1857 года, т.е. со времени восстания Раджи-Типо-Саиба[72], не возмущала покоя своих владетелей, так как совершенно различные религиозные верования тех и других давали возможность управлять спокойно Индией при условии, что англичане поддерживали то тех, то других. Апрельские события 1906 года перевернули все вверх дном; правда, войска своевременно появились на месте происшествия, но то обстоятельство, что ни один агент-туземец внутренней охраны не счел своим долгом упредить событие, повергло и английскую администрацию, и английское население и в гнев, и в страх. Религиозная вражда туземцев не помогла там, где англичанам грозила наибольшая опасность; туземцы молчали, и европейцы не были в состоянии предугадать надвигающиеся события; мало того, не проговорился ни один из этих, казалось бы, главных стражей англичан, после них самих.

Тесно соприкасаясь с Афганистаном и Персией, Туркестанский край с Бухарой и Хивой не могут оставаться равнодушным зрителем всего происходящего на мусульманском Востоке и несомненно реагируют на современные события. Особенно при усилиях, делаемых Турцией для того, чтобы побудить мусульманские народности, входящие в состав христианских государств, к восстанию, т.е. в России, в Египте[73] и Персии.

ГА РФ. Ф. 102. Особый отдел Департамента полиции, 1914 г. Оп. 244. Д. 74. Ч. 84. Л. 18–40 об.

---

[72] На самом деле Типу Саиб (Султан) был правителем южноиндийского княжества Майсур в конце XVIII в., воевал с англичанами и погиб в бою с ними в 1799 г. Насколько нам удалось выяснить, сколько-нибудь заметного деятеля с подобным именем в ходе Великого индийского восстания 1857–1859 гг. не существовало.

[73] Известно, что русские власти внимательно следили за мусульманским движением в крупнейшем североафриканском протекторате Великобритании – Египте.

Д. Арапов

МУСУЛЬМАНСКОЕ ДУХОВЕНСТВО СРЕДНЕЙ АЗИИ В 1927 ГОДУ

(по докладу полномочного представителя ОГПУ в Средней Азии)

Один из важнейших вопросов политической жизни, который советская власть унаследовала в Средней Азии от царской администрации и Временного правительства, был связан с выработкой линии отношения к исламу – религии огромного большинства коренных жителей центральноазиатского региона. Формальная позиция большевиков по этой проблеме была декларирована в известном обращении СНК России «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока» от 20 ноября (3 декабря) 1917 г. В данном декрете, подписанном председателем СНК В.И. Лениным и наркомом по делам национальностей И.В. Сталиным, провозглашалось, что верования и обычаи мусульман России (в том числе и Средней Азии), их национальные и культурные учреждения «объявляются свободными и неприкосновенными». Здесь же содержался призыв «к освобождению угнетенных народов мира», в борьбе за которое большевики рассчитывали получить от мусульман Востока «сочувствие и поддержку»[1].

Задача сохранения своей власти, стремление выжить в годы Гражданской войны во многом определили достаточно гибкую и осторожную тактику большевиков по отношению к мусульманам Внутренней России и Сибири в 1918–1920 гг.[2] Гораздо более острой была ситуация в Туркестане, где подавляющая масса населения (более 90%), исповедовавшая ислам, была крайне раздражена грубыми «противомусульманскими» поступками местного советского руководства в 1917–1919 гг.[3] Данные «левацкие загибы» исправлялись созданной Москвой в октябре 1919 г. Туркомиссии ВЦИК и СНК РСФСР, которая действовала в крае до августа 1922 г. На

---

[1] Декреты Советской власти. М., 1957. Т. 1. С. 114–115.

[2] Подробнее см.: *Исхаков С.М.* Российские мусульмане и революция (весна 1917 г. – лето 1918 г.). М., 2003.

[3] По данным Первой Всеобщей переписи населения 1897 г., в Русском Туркестане (без Бухары и Хивы) проживало 6 988 640 мусульман (90,29% от общей численности жителей региона) (см.: Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика) / Сост. Д.Ю. Арапов. М., 2001. С. 326). О политике Советской власти в Туркестане в 1917–1919 гг. см.: Туркестан в начале XX века: к истории истоков национальной независимости. Ташкент, 2000. С. 113–164.

смену ей в качестве координатора политики большевиков в Туркестане пришло Средазбюро ЦК ВКП(б) (1922–1934 гг.)[4].

«Исламский фактор» постоянно находился в центре внимания этих и контролируемых ими местных партийных и советских органов. В отличие от политики царских администраторов, которые, начиная с первого генерал-губернатора Туркестана К.П. фон-Кауфмана, официально заявляли о полном «внешнем игнорировании» ислама и служителей его культа[5], большевики просто не могли действовать подобным образом. С 1918 г. вплоть до начала 30-х годов лозунг джихада оставался идеологическим обоснованием басмаческого движения, которое являлось важнейшей формой вооруженного сопротивления значительной части коренного населения Туркестана Советской власти и с которым Красная армия и структуры государственной безопасности вели беспощадную и кровопролитную войну[6]. В то же время анализ имеющихся в нашем распоряжении документов показывает, что, как и до 1917 г., главной целью политиков Центра (переместившегося в 1918 г. из Петрограда в Москву) было такое же стремление в конечном счете интегрировать мусульман Туркестана в «единое целое» (правда, теперь в иной духовно-политической «упаковке». – *Д.А.*) с обитателями других районов страны[7]. Под эту политику подводилась новая, «социалистическая» основа с «советскими» лозунгами, и освящалось все это новым «образным рядом» – красными знаменами, портретами Маркса, Ленина и все чаще Сталина и т.д. Важнейшим

---

[4] После национально-государственного размежевания 1924–1925 гг. Ташкент продолжал оставаться крупнейшим социально-экономическим, политическим и культурным центром региона. Здесь размещались Среднеазиатское бюро ЦК ВКП(б), штаб Среднеазиатского военного округа, аппарат полномочного представителя ОГПУ в Средней Азии, Среднеазиатский государственный университет и другие общерегиональные ведомства и учреждения. О Средазбюро ЦК ВКП(б) подробнее см.: История коммунистических организаций Средней Азии. Ташкент, 1967.

[5] *Литвинов П.П.* Государство и ислам в Русском Туркестане (1865–1917) (по архивным документам). Елец, 1998. С. 56–57.

[6] Басмачество в советской историографии оценивалось, как «вооруженное националистическое движение в Средней Азии... являвшееся формой ожесточенной борьбы против Советской власти». В постсоветской узбекской историографии о басмачах стали писать, как о «героях-борцах за независимость Туркестана». Однако в последнее время в той же узбекской историографии акценты резко изменились, и о басмачах теперь сообщают, как о «разбойниках» – своего рода предшественниках нынешних «исламских террористов». Наиболее фундаментальной отечественной монографией о басмачестве является: *Поляков Ю.А., Зевелев А.И., Чугунов И.А.* Басмачество: возникновение, сущность, крах. М., 1981.

[7] О постановке подобной задачи «верхами» царской России и результатах попытки ее реализации см.: *Арапов Д.Ю.* Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX в.). М., 2004. С. 244–245.

интеграционным инструментом, с точки зрения большевиков, в этом плане в Средней Азии считалась пришедшая на смену царской, «русско-туземной», советская общеобразовательная школа.

Наиболее четко и откровенно о всех этих проблемах сообщалось в материалах (естественно, «закрытых» и «секретных») органов государственной безопасности[8]. Как и их предшественники – сотрудники имперской политической полиции, – чекисты также были прежде всего прагматиками, практически не испытывавшими каких-либо иллюзий по поводу прочности позиций России (теперь Советской) в Туркестане. Неизбежно прибегая к обязательным агитпроповским заклинаниям и риторике об «успехах построения социализма», работники ВЧК/ОГПУ были далеко не так уверены в подобного рода достижениях и обоснованно считали невозможным доверять кому-либо из представителей духовной элиты среднеазиатской мусульманской общины, усматривали в исламе непримиримого идейного и политического противника.

Это особенно следует из привлекшего наше внимание документа – доклада «Мусульманское духовенство в Средней Азии». Данный доклад был отправлен в руководство Средазбюро ЦК ВКП(б)[9] 4 июня 1927 г. от имени полномочного представителя ОГПУ в Средней Азии Л.Н. Бельского[10]. Из этого чекистского материала отчетливо следует, что ОГПУ реально не доверяло ни одной из известных ему

---

[8] В декабре 1917 – феврале 1922 г. задачи обеспечения государственной безопасности Советской России были возложены на Всероссийскую Чрезвычайную комиссию по борьбе с контрреволюцией, спекуляцией и саботажем (ВЧК). С февраля 1922 г. с ликвидацией ВЧК ее основные функции были возложены на Государственное политическое управление (ГПУ). С созданием СССР в 1923 г. был образован единый общесоюзный орган – Объединенное государственное политическое управление (ОГПУ) при СНК СССР. В наиболее крупных регионах страны (Дальний Восток, Средняя Азия) были учреждены должности полномочных представителей ОГПУ (см.: *Коржихина Т.П.* История государственных учреждений СССР. М., 1986. С. 135–136).

[9] Документ был направлен лично председателю Средазбюро ЦК ВКП(б) И.А. Зеленскому. Последний был членом ВКП(б) с 1906 г. После 1917 г. находился на партийной работе в Москве, в 1921–1924 гг. – секретарь МК ВКП(б). Доверенный соратник Л.Б. Каменева. Член ЦК ВКП(б). В 1924–1931 гг. – председатель Средазбюро ЦК ВКП(б). В 1931–1937 гг. – председатель правления Центросоюза. Репрессирован, расстрелян, впоследствии реабилитирован (см.: Центральный Комитет. КПСС. ВКП(б). РКП(б). РСДРП(б). 1917–1991: Историко-биографический справочник. М., 2005. С. 216).

[10] Бельский (Левин) Лев (Абрам) Николаевич (Михайлович) (1889–1941) – деятель советских органов государственной безопасности. Член ВКП(б) с 1917 г. В ВЧК/ОГПУ/НКВД с 1918 г. В 1918–1922 гг. – председатель Симбирской и Астраханской ЧК, полпред ВЧК в Тамбовской губернии и на Дальнем Востоке. В 1923–1931 гг. – полпред ОГПУ в Средней Азии. В 1936–1938 гг. – заместитель народного комиссара внутренних дел СССР. В 1939 г. репрессирован, позднее расстрелян, не реабилитирован (см.: Кто руководил НКВД. 1934–1937: Справочник. М., 1999. С. 104).

наиболее «идейно заметных» групп исламских духовных лиц[11]. Отталкиваясь в своих действиях от старого имперского принципа «разделяй и властвуй», чекисты считали своей важнейшей задачей всячески препятствовать объединению мусульманских кругов различных республик и областей Средней Азии и других исламских районов страны. По их мнению, отечественные служители исламского культа являлись потенциальной опорой «внутренней контрреволюции», причем их связи и контакты с мусульманской эмиграцией и зарубежными мусульманскими кругами должны были любой ценой жестко пресекаться. В то же время следует учитывать, что ОГПУ должно было действовать достаточно гибко и осторожно, так как в самом Узбекистане[12] в 1927 г. значительная часть местных членов компартии и комсомола являлись верующими мусульманами[13]. В этом плане понятно, что чекисты абсолютно не рассчитывали на быстрое преодоление «исламского фактора» и исходили из того, что он долго будет существеннейшим образом негативно, с точки зрения интересов Советской власти, влиять на положение дел в крае.

Таким образом, данный документ, на наш взгляд, крайне важен для лучшего осмысления реальной духовно-политической обстановки в среде коренного населения крупнейшего мусульманского района СССР – Советской Средней Азии накануне 10-летнего юбилея прихода большевиков к власти. При его анализе естественно необходимо учитывать заранее заданный «антиисламский» субъективизм подписавших его руководящих работников среднеазиатского ОГПУ. К сожалению, пока невозможно определить реальных составителей записки – каких-то рядовых чекистов и привлеченных ОГПУ экспертов по исламу. Публикуемая докладная записка воспроизводится по ее машинописному тексту, хранящемуся в Российском государственном архиве социально-политической истории в фонде 62 – «Среднеазиатское бюро ЦК ВКП(б)». Материал издается с сохранением, по возможности, особенностей его орфографии и синтаксиса, он снабжен необходимыми примечаниями.

---

[11] Имелись в виду прогрессисты (джадиды) – сторонники обновления духовной и культурной жизни мусульман, прежде всего исламской школы (так называемой новометодной школы) с использованием европейских образцов, и консерваторы (кадимисты) – традиционалисты, придерживающиеся старых, определяемых шариатом норм жизни и образования (так называемой старометодной школы).

[12] Узбекская ССР (Узбекистан) была образована 27 октября 1924 г., в ее состав был включен ряд территорий Туркестанской АССР, Бухарской и Хивинской Советских республик.

[13] Подробнее см.: Проект тезисов по вопросу о духовенстве и школе, подготовленный в июне 1927 г. для ЦК Компартии Узбекистана (РГАСПИ. Ф. 62. Оп. 2. Д. 1145. Л. 70–70 об.).

* * *

Мусульманское духовенство в Средней Азии

Товарищи!

К вопросу об определении нашей тактики по отношению к духовенству[14] мы подходим, конечно, не впервые. Начиная от ликвидации басмачества, проведения нацразмежевания, введения советского законодательства, советского суда, организации советской школы, земельной реформы[15], раскрепощения женщин[16] и т.д. духовенство напоминало о своем существовании и заставляло нас определять нашу тактику к нему.

Все наши удары по духовенству или наши мероприятия по нейтрализации его при проведении той или иной кампании носили характер «от случая к случаю». Общей линии по отношению к духовенству у нас не было. Партия не была ориентирована в этом вопросе, партия недостаточно им занималась. Правда, были попытки к постановке вопроса о духовенстве, так, на 7-м пленуме Средазбюро ЦК ВКП(б) в июле 1925 года вопрос этот стоял. Дальше, во время кампании «на идеологическом фронте» также был выдвинут вопрос о духовенстве, но каждый раз он передавался на предварительную проработку местным парткомам. Такая предварительная проработка местными парторганизациями этого вопроса необходима потому, что духовенство, как по внутреннему своему содержанию, так и по идейному влиянию на массы, отлично не только в отдельных республиках, но и в отдельных районах каждой республики. Так, по Узбекистану мы отмечаем, грубо конечно, три основных района:

1) Ташкентская, Самаркандская, Ферганская области, где развитие товарности хозяйства подорвало феодальные отношения[17] и ослабило влияние ишана[18].

---

[14] В исламе нет института священства, поэтому понятие «мусульманское духовенство» звучит не очень корректно. Обычно в отечественной литературе данное определение употребляется по отношению к совокупности различных служителей исламского культа.

[15] Имелась в виду земельно-водная реформа 1921–1922 гг., в ходе которой проводились изъятие излишков земли у лиц, ими обладавших, и передача их сельской бедноте, а также ужесточение государственного контроля за распределением воды в ирригационных системах.

[16] В 20-е годы XX в. в республиках и областях СССР, где проживали последователи ислама, развернулось движение за равноправие женщин-мусульманок «Худжум» (Наступление).

[17] «Феодализм» в Средней Азии в советской литературе 1920-х годов, в том числе и в данном докладе, понимался в рамках вульгарно-социологической схемы, так называемого марксистского прочтения истории с приматом в ее развитии роли «торгового капитала», предложенной М.Н. Покровским и его учениками. Серьезные ученые, в том числе крупнейший ориенталист академик В.В. Бартольд, крайне осторожно подходили к проблеме характеристики социальной природы общества мусульманского Востока и воздерживались от принятия здесь каких-либо окончательных социологических выводов. Подробнее см.: *Бартольд В.В.* К вопросу о феодализме в Иране (1930 г.) // Бартольд В.В. Соч. М., 1971. Т. VII.

[18] Ишан – титул или прозвище, которым в Средней Азии наделяют духовных

2) Сурхан-Дарьинская, Кашка-Дарьинская области и Таджикистан, где отсталость областей и слабое развитие товарности предопределяет влияние ишана, и

3) Старая Бухара и, отчасти, Хорезм, кои могут рассматриваться, как промежуточные между первыми и вторыми районами.

Совершенно другую картину представляют собою Туркменская и Киргизская республики, где строго выкристаллизованных групп национального духовенства, для которых служение религии было бы основным занятием, нет. В этих республиках роль мечетских имамов[19] выполняет приезжее татарское и узбекское духовенство.

Как видите, среди духовенства отсутствует нац[иональный] момент, чем мы не всегда можем похвастать.

Но и в этих республиках роль и значение духовенства в зависимости от районов отличается друг от друга. Так, мы никак не можем сравнить положение духовенства, скажем, в Иомудистане с его положением в Чарджуе[20]. Точно такую же разницу можно отметить в положении духовенства южной и северной Киргизии.

Вот почему необходимо было, чтобы места действительно предварительно проработали вопрос о духовенстве и нашем отношении к нему, применительно к каждому району.

Насколько они его проработали – вам всем известно. Достаточно сказать, что, для того чтобы зав. Агитпропом Средазбюро ЦК тов. Хансуварову или т. Бурнашеву узнать кое-что о духовенстве, – нужно ездить в Бухару или Андижан, поймать какого-нибудь попа или муллу и расспросить его о жизни и деятельности духовенства.

Такое положение нетерпимо, в особенности теперь, когда духовенство проявляет особую активность, принимает действительные меры к овладению массами и выступает в виде организатора масс. Чрезвычайно характерно заявление лидера Кокандского духовенства Тюрахан Макзума, который заявил, что роль духовенства должна заключаться в том, что оно должно выступать в качестве посредника между властью и населением. Лидер Андижанского духовенства Шейх Мавляви заявляет, что за ним весь Андижан. Лидер Намаганского духовенства заявляет, что 95% населения идет за ним.

Если вы учтете:

1) В Ассакинском районе духовенству удалось организовать на-

лиц – руководителей (разного уровня) суфийских братств и их потомков. В Российской империи к ишанам относились с большим подозрением, считая, что они настроены антирусски и являются проводниками зарубежного (прежде всего, турецкого и афганского) влияния. В советское время ишаны также рассматривались, как наиболее антирусски, антисоветски настроенная часть мусульманских духовных лиц (см.: *Абашин С.Н.* Ишан // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М., 1999. Вып. 2. С. 40–41).

[19] Имам – в данном случае руководитель общей ежедневной пятикратной молитвой в мечети.

[20] Иомудистан – историческая область в Западной Туркмении, зона проживания одного из крупнейших туркменских племен – иомудов. В районе Чарджоу (Амударья) проживало туркменское племя эрсары.

селение против жесткого учета вакуфного имущества[21]. Последнее подало заявление в УзЦИК с требованием оставить вакуфы для духовенства.

2) В Наманганском районе в кишлаках Джида-Алик, Арык-Бой, Ташлак-Аксы, Яр-Курган, Шур-Курган, Файзы-Абад духовенству, в связи с незаконными действиями местных властей, удалось организовать массовые демонстрации и произвести в трех кишлаках перевыборы сельсовета.

3) В Чусте духовенству также удалось организовать население против раскрепощения женщин.

4) В Андижане местному ДУ (духовному управлению. – *Д.А.*) удалось организовать демонстрацию протеста, в которой приняло участие до 300 чел., против запрета Политпросвета выступать в мечети на общие нерелигиозные темы, – то станет ясно, что заявления вышеупомянутых лидеров не являются хвастовством и имеют под собой почву.

Но активная антисоветская деятельность духовенства не ограничивается вышеуказанными случайными примерами и только Ферганской областью. Она проявляется во всех областях и в любой кампании, предпринимаемой партией в целях привлечения населения на сторону Советской власти.

Мне не известна ни одна кампания или мероприятие партии, когда бы духовенство не определяло своей тактики по отношению к ним.

Возьмем земреформу. Несмотря на принятие нами предварительных мер к нейтрализации духовенства (издание фетв и ривоятов[22] от имени ДУ) и несмотря на чрезвычайную невыгодность позиции духовенства, направленной против земреформы, все же оно делало все возможное, чтобы земреформе противодействовать и выступало против земреформы открыто. Мы имели выступления виднейших улемистов Ферганы, вроде Тюряхан Максума, Хидоят Хаджи Кариева, кокандского ишана Бабахана, ургутского ишана Валиханова, виднейших представителей духовенства Ташкента Исахан Аглям, Ша-Мухитдин Ахуна и других, которые открыто агитировали и призывали верующих идти против земреформы, не отчуждать байских земель, ибо это противно шариату, и т.д. Нельзя сказать, чтобы эта агитация духовенства не имела своих последствий, ибо только благодаря ей мы наблюдали массу случаев укрывательства байских земель и домашних сделок[23], направленных к обману власти.

---

[21] Вакуф (вакф) – имущественное пожертвование в пользу мусульманских культовых учреждений.

[22] Фетва (фатва) – богословско-правовое заключение, сделанное для разъяснения и практического применения какого-либо предписания шариата или истолкования какого-либо казуса с позиций шариата. Ривоят – постановление, основанное на шариате.

[23] Фиктивное оформление излишка земли, принадлежащего какому-либо представителю племенной знати (баю), на подставное лицо.

В Туркменистане духовенство, правда, не так реагировало на земреформу, но свое влияние оно использовало, и использовало небезуспешно, для того чтобы получить себе лишний надел.

Возьмем школьное дело. Ввиду важности его я остановлюсь на нем более подробно.

Весь тернистый путь, пройденный нами от чисто конфессиональной школы с ее розгами и бестолковым зубрением непонятных книг на непонятном языке[24] к советскому образованию, пестрит боями с духовенством, которое не хотело и не хочет выпустить школу из своих рук. На первом этапе борьбы, когда мы добивались лишь реорганизации духовных школ, введения в них светских дисциплин, духовенство, за исключением ничтожной группы прогрессистов, отстаивало абсолютное сохранение старых форм школы, открыто протестовало против нашего вмешательства в школьное дело и организовало против нас население.

В дальнейшем, когда органы Наркомпроса начали исключать из реорганизованных школ предметы (мусульманского. – *Д.А.*) вероучения, все духовенство было против нас, подстрекало население и учащихся против нас (всем памятно выступление мулла-бачей[25] в г[ороде] Ташкенте в январе [19]26 г. и другие аналогичные выступления).

Нынешняя позиция духовенства в школьном вопросе заключается в том, что духовенство стремится сохранить реорганизованные промежуточные школы и в этом выступает единым фронтом. Насколько успешно оно отстаивает свои позиции, можно судить по тому, что какими-то невидимыми и неведомыми путями (а таких невидимых и неведомых путей у нас много) ему удалось в конце 1926 г. найти сочувствие в стенах Наркомпроса, откуда вышел небезызвестный проект реорганизации всех духовных школ путем введения в них преподавания общеобразовательных предметов.

Я говорю это потому, что духовенство еще до издания этого проекта предприняло шаги к этой реорганизации и с особой интенсивностью стало проводить в жизнь упомянутый проект Наркомпроса. Весь гвоздь, как вы видите, заключается в том, что духовенство хочет сохранить вероучение в школе, а сохранив вероучение, духовенство сохранит и свое влияние на школы.

Теперь положение с преподаванием вероучения в школе только в Ташкентской области более или менее благополучно: здесь в конце 1925 года было запрещено вероучение и, несмотря на то что постановление Исполкома под давлением духовенства и демонстрации мулла-бачей было изъято, оно возымело свое действие. В остальных областях картина далеко не утешительная.

По неполным сведениям, собранным нами за сравнительно непродолжительный срок, в Узбекистане имеется всего 1325 низших

---

[24] Имелись в виду книги на арабском языке, который знали лишь немногие представители коренного населения Туркестана, прежде всего выходцы из мусульманских духовных кругов.

[25] Мулла-бача – студенты мусульманских учебных заведений медресе.

религиозных школ (мактаб, кары-ханы[26]), в которых обучается 19 487 детей; из них: 1) в Ташкентском округе – 69 школ, учащихся 1098, 2) в Самаркандском округе – 242 школы, учащихся 2995, 3) в Ходжентском округе – 99 школ, учащихся 2294, 4) в Кокандском округе – 162 школы, учащихся 3173, 5) в Андижанском округе 461 школа, учащихся 6467, 6) в Бухарском округе – 101 школа, учащихся 1123, 8) в Хорезмском округе – 76 школ, учащихся 759, 9) в Зеравшанском округе – 22 школы, учащихся 154, 10) в Сурхан-Дарьинском округе – 19 школ, учащихся 212.

Медресе[27] в Узбекистане учтено 84, учащихся в них 2808 чел.; из них: 1) в Андижанском округе – 23 медресе, учащихся 840, 2) в Кокандском округе – 37 медресе, учащихся 1571, 3) в Ходжентском округе – 11 медресе, учащихся 128, 4) в Самарканде – 9 медресе, учащихся 149, 5) в Ст. Бухаре – 4 медресе, учащихся около 120 чел.

В Туркменистане, тоже по неполным сведениям, низших религиозных школ 74, учащихся 762, и медресе 16 со 170-ю чел. учащихся.

В двух южных кантонах Киргизии низших духовных школ 78, учащихся в них 1560 чел.

Таким образом, всего в Ср. Азии учтено низших духовных школ 1477, учащихся в них 21 809; медресе учтено 190 и учащихся в них 2978 чел.

Как видите, громадная армия учащихся в 25 тысяч человек находится под влиянием духовенства.

Возьмем третью кампанию – раскрепощение женщин. Здесь мы имеем частично сторонников среди так называемой прогрессивной части духовенства, но никто из них не выступает на помощь партии и власти в снятии паранджи, а остальная масса духовенства выступает с агитацией, направленной против снятия паранджи. В кое-каких местах духовенству удалось организовать демонстрации протеста населения против раскрепощения, в других же местах они ограничиваются только агитацией, указывая на то, что они теперь не в силах пойти против власти, но вот настанет тяжелый момент для этой власти, когда англичане пойдут против Союза[28], и тогда мы

---

[26] Мактаб (мектеб, мектебе) – мусульманская начальная школа. Кары-хане (кори-хона) – мусульманская низшая школа, где обучали чтению Корана наизусть «с голоса». В подобные школы в исламском мире обычно отдавали (и продолжают отдавать) слепых детей.

[27] Медресе (мадраса) – мусульманское учебное заведение второй (высшей) ступени после начальной.

[28] Необходимо учитывать, что в 1920-е годы советское руководство постоянно подчеркивало, что каждый очередной наступающий год может стать «критическим моментом» – временем начала новый империалистической интервенции против Советского государства. Застрельщицей в этом нападении, по мнению советских верхов, в первую очередь должна была стать Британская империя, в тот период главный идейный противник СССР, а также враг по традиционным геополитическим противоречиям интересов в Азии. Состояние перманентного напряжения и ожидания реальной (или мнимой) опасности позволяло держать общество в постоянной мобилизационной готовности и оправдывало все более заметное «закручивание» властью идеологических и политических «гаек».

скажем свое слово против власти за издевательство над нашими женами, за поход против шариата.

Прогрессивное духовенство, как я уже сказал, несмотря на то что «выступление» (за раскрепощение женщин. – *Д.А.*) совпадает с их настроениями, также вредит нам, где может, из-за обиды, что не они, а партия являются инициаторами кампании, из-за непривлечения их к активной работе. К нам пристают духовные управления Ташкента, Коканда и других городов с просьбами об издании ривоята, разрешающего снять паранджу. Ясно, оно хочет нажить на этом кое-какой капиталец.

По пути скажу пару слов о ривоятах. Сплошь местные парторганы не учитывают, что ривоят – это палка о двух концах и что он приносит не меньше, если не больше вреда, чем пользы, ибо он приучает духовенство рассматривать себя, как общественную политическую силу, без которой власть не может обойтись, создает духовенству авторитет и усиливает группу, выступающую с ривоятом, как группу, стоящую ближе к власти. Начать кампанию с ривоятов – это значит идти по линии наименьшего сопротивления, это значит констатировать наш отрыв от масс – это подобно знаменитым андижанским и прочим методам проведения кампании через милицейских и караульщиков[29].

Группы и течения среди духовенства

Для того чтобы наметить методы и способы борьбы с духовенством, мы должны знать содержание противника, должны знать, что он собой представляет, из каких составных частей он слагается, и должны определить его место и роль в общественной жизни как в прошлом, так и в настоящем.

Сложная система ислама, которая требовала от населения принятия его не только как религии, но и как основного законодательства, породила внутри духовенства следующие группы: 1) мечетское духовенство – имам, имам-хатиб, муэдзин[30] (кары – чтецы корана также могут быть отнесены к этой группе), 2) духовники-просвещенцы: мударрис, домулла-муаллим[31], 3) духовенство су-

[29] Караульщики – местные жители, помогавшие в стационарной охране общественного порядка, обычно были вооружены саблями или палками, редко каким-либо устаревшим огнестрельным оружием. Не надо путать их с так называемыми добротрядами, сформированными из местного населения, вооруженными гораздо лучше и использовавшимися в активных контрбасмаческих операциях вместе с регулярными частями Красной армии и ОГПУ.

[30] Имам-хатиб – проповедник в мечети во время пятничной и праздничных служб; муэдзин – служитель мечети, провозглашающий призыв на молитву. В исламской традиции муэдзин не причислялся к духовным лицам, однако в царской России и СССР «для порядка» он рассматривался как фигура, где-то равная православному дьякону, и был включен в состав «мусульманского духовенства». Об имаме см. примеч. 19.

[31] Мударрис – преподаватель в медресе, знаток мусульманского права, этико-правовых норм ислама и методики их реализации. Домулла (или муаллим) – преподаватель в мактабе.

дейское – казий, аглям, муфтий[32] (духовенство второй и третьей группы принято называть улемами, что значит – ученый).

Совершенно особо нужно рассматривать ишанов и их халифа[33]. Обособленность этой группы объясняется тем, что ишанизм является наиболее сохранившимся осколком феодального господства крупного землевладения. Ишаны зачастую объединяют в своем лице и духовную, и феодальную власть.

Мечетское духовенство вербовалось главным образом из среды великовозрастных мулла-бачей, не окончивших медресе. Это наиболее отсталая часть духовенства. Как исключение имамы были из числа улемов, но они занимали, главным образом, должности имам-хатибов (имам соборной мечети), так как занятие этой должности предполагало несколько большую подготовку, которой рядовой имам не имел.

При назначении имамов большое значение имела влиятельность мударриса, у которого обучался приглашаемый имам. Сейчас эта зависимость рядового имама от своего воспитателя сохраняется не в меньшей степени (например, в Ташкенте значительное число рядовых имамов находятся под влиянием мударрисов Исахан Агляма и Ша-Мухитдина; в Самарканде – Казы Исахана, Домулла Салима, в Коканде – Тюряхан Максума. Мударрис (преподаватель высшей мусульманской школы-медресе) должен обладать высшим мусульманским образованием. Звание мударриса, как правило, кандидат мог получить не ранее 40-летнего возраста (за незначительным исключением). Медресе обычно заканчивалось к 30 годам, а затем кандидат должен проработать от 7 до 10 лет в качестве практиканта у какого-нибудь видного мударриса. Только после этого кандидат подвергался испытанию и мог получить звание мударриса. Подавляющее большинство мударрисов Узбекистана получали образование в Бухаре, которая вплоть до падения эмирата считалась религиозным центром Ср[дней] Азии и была известна своими медресе и учеными богословами.

Судейское духовенство также должно обладать высшим образованием. Готовивший себя к судейской деятельности мулла-бача в последние годы пребывания в медресе начинал изучать мусульманское право (шариат) под специальным уклоном. Следует отметить, что казий не обязательно был с таким же образованием, как муфтий и аглям (совершенные знатоки шариата), он по окончании медресе, если происходил из влиятельных кругов, мог быть выбран в казии, так как вся подготовительная по делам работа выполнялась муфтиями и аглямами.

---

[32] Казий (кадий) – мусульманский судья, осуществляющий правосудие на основе норм шариата; аглям – помощник казия; муфтий – знаток шариата, дающий разъяснение его основных положений и принимающий решения по спорным вопросам в виде фетвы (см. примеч. 22); в России муфтии – главы духовных управлений мусульман-суннитов.

[33] Об ишане см. примеч. 18. Халифа – заместитель руководителя суфийского братства (ишана, шейха, пира). Иногда халифа – это прямой преемник основателя или предводителя братства или обители суфиев.

Ишаны двояким способом получали свое звание – одни путем специальной подготовки, другие по наследству.

Громадное большинство ишанов в данное время не имеет специальной подготовки и получило свое звание и авторитет по наследству. Между ишанами наследственными и ишанами, получившими соответствующую подготовку, после земельной реформы началась борьба за влияние на массу.

Каждая из перечисленных групп духовенства имела свой экономический базис.

Главным источником существования мечетского духовенства были вакуфы при мечети и, отчасти, приношения верующих за выполнение треб. Там, где вакуфов при мечетях не было (такие случаи являлись и являются исключением), имаму полагалось определенное годовое содержание.

Духовники-просвещенцы бесконтрольно распоряжались богатыми культурно-просветительными вакуфами (вакуфы мактабов и медресе). Ежегодные подарки мулла-бачей составляли также значительный источник доходов мударриса (это не плата за учение, а знак внимания к мударрису).

Судейское духовенство извлекало большие доходы путем взяточничества. Как правило, выигрывал дело тот, кто больше давал.

Исключительное значение узбекского духовенства в общественной жизни объясняется тем, что оно, выступая в глазах широких масс населения в качестве проводника и единственного толкователя ислама, сосредоточило в то же время в своих руках огромное богатство и, являясь наиболее грамотным общественным слоем, монополизировало просвещение.

Независимое экономическое положение духовенства и эксплуатация главной массы церковного[34] имущества на феодально-крепостнических началах определяло не только общий удельный вес духовенства, но и использование духовенством своего влияния в направлении сохранения существующих форм эксплуатации.

Каждая из служебных групп духовенства была непосредственно заинтересована в сохранении этих отношений, ибо всякое изменение общественных отношений, приближение к более развитым формам непосредственно сказывались на положении и имущественной мощи каждой из групп духовенства.

Так, судейское духовенство было кровно заинтересовано в сохранении за собой монопольного права на исполнение судебных функций, просвещенцы в каждом культурном начинании усматривали подрыв своего исключительного положения как единственных распространителей грамоты.

После революции в служебных группах духовенства произошли значительные сдвиги. Эти сдвиги объясняются тем обстоятельством, что прежде всего от мероприятий Соввласти пострадали

---

[34] В исламе нет института церкви, поэтому употребления данного термина неточно и некорректно.

две наиболее образованные и авторитетные группы духовенства: духовенство судейское и просвещенцы. Отмены казийских судов в передовых районах Узбекистана и их постепенное отмирание в районах отсталых выбили почву у судейского духовенства; закрытие ряда крупнейших медресе, проникновение советской школы в старый город и кишлак, и, наконец, переход управления просвещенческими вакуфами из рук духовенства к специально организованным отделам заставило и мударрисов искать новых путей для применения своих сил.

Обе эти группы духовенства (духовенство судейское и просвещенцы), видя полную невозможность укрепиться на прежних позициях, постепенно стали переходить в приходы[35], вытесняя из мечетей менее подготовленное и менее влиятельное мечетское духовенство.

Особенно сильно и резко этот процесс сказался в Бухаре, где высшее духовенство в поисках новых путей бросилось из города в кишлак. В настоящее время такое передвижение высшего духовенства в мечети не ослабло, и этот процесс наблюдается сейчас почти повсеместно. Он приводит к тому, что за последнее время мы имеем безусловно некоторое укрепление мечетского духовенства.

Следует остановиться еще и на том чрезвычайно важном моменте, что часть духовенства после революции совершенно отошла от служения религии и перешла на положение светской интеллигенции. Это та часть духовенства, которая восприняла советскую власть, и известные группы ее вошли и в партию. Оставшаяся на старых позициях часть духовенства не может примириться с советской властью и тесно спаяна с буржуазно-националистической интеллигенцией типа Мунавар Кары[36], являясь проводником ее идей и лозунгов в массы, а в известной степени эта часть духовенства выступает как самостоятельный идеолог буржуазии, т.е. в роли буржуазной интеллигенции.

Говоря о содержании духовенства, я останавливался на служебных прослойках внутри его. Но тут следует отметить, что помимо этих служебных групп внутри духовенства мы должны различать еще, так сказать, идейные течения внутри него. Это так называемые реформисты и консерваторы (о сектах я буду говорить отдельно).

Принято говорить, что реформисты являются выразителями идеологии народившейся торговой буржуазии, а консерваторы –

---

[35] В дореволюционных официальных документах подчеркивалось, «что у мусульман не существует понятия о духовной общине, подобной христианскому приходу». Однако в советской бюрократической практике использование структуры «прихода» в системе так называемых «государственно-мечетских отношений» было сохранено.

[36] Мунавар Кары Абдурашид-хан (1878–1931) – педагог и литератор, один из лидеров туркестанских прогрессистов (джадидов). Играл активную роль в открытии новометодных школ в Средней Азии. В советское время подвергался преследованию со стороны органов ОГПУ.

феодальных байских прослоек. Я не намерен оспаривать этот взгляд, ибо он в значительной степени содержит в себе верные положения, но я буду категорически возражать тем, кто пытается доказать, что реформисты являются той прогрессивной частью духовенства, которая стоит ближе к советской власти и которую следует поддерживать.

Если вы рассмотрите те кампании, которые велись духовенством против советской власти, то увидите, что в общем все духовенство шло против нас единым фронтом и поведение различных его групп отличалось лишь тактикой. Так было во время басмачества, когда одни выступали активно в рядах басмачей, а другие идейно возглавляли басмачество[37]. Так было при нацразмежевании, когда обе группы были против нас, хотя реформисты основывали свои взгляды тем, что нацразмежевание ослабит влияние успехов на более отсталые нации, а консерваторы полагали, что нацразмежевание разрушает мир Ислама. Так было и в школьном вопросе, где все духовенство задалось целью во что бы то ни стало удержать преподавание религии в школах. Так было и при проведении земреформы, когда духовенство шло единым фронтом и когда реформистское его крыло, подписывая ривояты в защиту земреформы, распространяло слухи о том, что к опубликованию ривоятов их принудила власть.

Экономический базис духовенства

Остается сказать об экономической базе духовенства в настоящее время и об организациях духовенства.

Как известно, мы лишили духовенство просвещенских вакуфов, которые перешли в ведение вакуфных отделов при Наркомпросе.

На содержание духовенства вакуфные отделы выделяют из своих доходов от 6 до 12%. Это выражается в [19] 26–27 бюджетном году в следующих суммах:

1) Ташкентский городской	вакуфный	отдел	.....	3 300
2) Самаркандский Угор[38]	«	«	.....	2 884
3) Ходжентский	«	«	.....	367–45
4) Катта-Курганский	«	«	.....	1050
5) Кокандский	«	«	.....	1995
6) Андижанский	«	«	.....	258
7) Наманганский	«	«	.....	255
8) Маргеланский	«	«	.....	212
9) Канибадамский	Районный	«	.....	75
10) Старо-Бухарск. Угор. и Обл.	«	«	.....	21 000
11) Гиждуванский Угор.	«	«	.....	9114–66

[37] Недавно вышла в свет книга «Басмачество» (М., 2005), представляющая переиздание советских работ 1920–30-х годов о борьбе с басмачами. Особый интерес здесь представляет материал «Сборник указаний по борьбе с басмачеством» (Ташкент, 1929).

[38] Имелся в виду «уездный и городской вакуфный отдел» (УГОР).

12) Кермининский	«	«	«	.....	691–08
13) Бехбудинский	«	«	«	.....	500
14) Гузарский	«	«	«	.....	1000
15) Шахризябский	«	«	«	.....	1500

Следовательно, по всем округам Узбекистана духовенство от вакуфных отделов получает 44 202 р. 19 коп.

Помимо этих официально выделяемых сумм духовенство пользуется доходами от скрытых от учета просвещенских вакуфов и совершенно неучтенных до сих пор религиозных вакуфов.

Мы не имеем точных данных по всем округам – в чем выражается ценность этих неучтенных вакуфов и каковы доходы от них, но по тем отрывочным данным, которые у нас имеются, мы можем утверждать, что религиозные вакуфы значительны. Например, в гор. Андижане при 20 мечетях сохранилось до сих пор следующее имущество: 3053 танапа[39] земли, 158 лавок и др. доходных помещений. Общая доходность от этого имущества достигает 29 346 р. в год.

В Намангане духовенству принадлежит 3765 танапов земли (из них часть под садами), приносящей 40 207 р. годового дохода.

В Кокандском округе не учтено вакуфным отделом около 1555 танапов земли и 121 торговое помещение.

В Ходжентском округе не учтено 2126 танапов земли, 136 танапов сада и 71 торговое помещение.

Сверх этого у духовенства бывш[ей] Ферганской области имеется до 525 танапов урюковых садов, с которых лишь 25% дохода идет в пользу вакуфного отдела, остальное же расходуется духовенством.

Кроме доходов от вакуфного имущества, мечетское духовенство получает вознаграждение от своих прихожан по условию.

Кишлачное духовенство обычно нанимается на один год и получает от 100 до 200 пудов шалы[40] (например, в Ташкентском уезде).

Помимо этого имам за отдельные требы получает также известное вознаграждение, а за присутствие на празднествах получает подарки. Общая доходность от этих дополнительных вознаграждений у кишлачного имама не превышает 100–200 руб.

Организация духовенства

Теперь об организации духовенства.

Для того чтобы упрочить свое положение, отстаивать свои интересы и выступать перед властью, как определенная обществен-

---

[39] Мера площади танап (танаб), по данным ЦСУ УзбССР на 1929 г., в Фергане была равна 1820,9 кв. м (см.: *Хинц В.* Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему. *Давидович Е.А.* Материалы по метрологии средневековой Средней Азии. М., 1970. С. 129).

[40] Шалы – рис. В Средней Азии в начале XX в. были распространены главным образом три сорта риса: арпа-шалы (ячменный рис), ак-шалы (белый рис) и кызыл-шалы (красный рис) (см.: *Масальский В.И.* Туркестанский край. СПб., 1913. С. 446).

ная сила, духовенство имеет свои организации в виде духовных управлений (Назарат-и-Диния).

Духовенство не имело в дореволюционный период своих организаций[41]. Более или менее правильная единообразная организация мусульманского духовенства начинается с созданием «Махкаме-и-Шария» (Совет правоведения), организации духовенства, принимавшей участие в управлении вакуфами в первые годы революции. Эта же «Махкаме-и-Шария» объединяла казиев и имела общее руководство их работой. В результате борьбы внутри этой организации М.Ш. подпадает под влияние так называемых прогрессистов, вернее приспособленцев, и впоследствии переименовывается в Областные Духовные Управления.

В настоящее время Духовные Управления существуют в следующих городах: Ташкент, Самарканд[42], Коканд, Андижан, Наманган, Маргелан, Старая Бухара, Хива и в Киргизии.

Эти ДУ до сих пор в большинстве районов в кишлак не проникли, чему способствовало сопротивление со стороны ишанов, антагонирующих с городским духовенством, и то обстоятельство, что кишлачное духовенство не понимает тактики ДУ и считает ДУ чужой организацией. Исключение представляет бывш[ая] Ферганская область, где ДУ в 1926 году начинает вполне планомерно окутывать кишлак сетью своих уполномоченных.

В силу того, что в ДУ имеются представители только городского духовенства, в них преобладает наиболее развитый элемент духовенства – приспособленцев (т.е. реформаторов, или джадидов. – *Д.А.*).

Однако консервативное крыло духовенства учитывает силу и значение ДУ, а потому во время перевыборов ДУ всегда обостряется борьба между приспособленцами и консерваторами.

Уставы ДУ содержат в себе ряд пунктов, указывающих на их право вмешиваться в жизнь приходов, руководить ими и, наконец, разрешать религиозные вопросы внутри общины верующих.

Обе основные группы духовенства стремятся использовать эти права ДУ. Тактика внутри ДУ у каждой группы различна. Вожди консерваторов всеми силами стараются отстоять независимость ДУ от «власти». Они полагают, что работать по укреплению религии можно только теми же путями, что и прежде, они не видят других возможностей и не желают идти ни на какие, даже формальные, уступки, требуемые общим подъемом культурных масс, и не стремятся приспособиться к новым формам общественности.

---

[41] По мнению первого царского генерал-губернатора Туркестана К.П. фон-Кауфмана, в Средней Азии надо было проводить политику «выдержанного игнорирования мусульманства с его фанатическими учреждениями». Поэтому он и почти все его преемники были противниками создания каких-либо централизованных форм управления (типа муфтиятов) духовной жизнью мусульман края. Подробнее см.: *Арапов Д.Ю.* Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX в.). М., 2004. С. 136–137, 220–224.

[42] В 1924–1934 гг. столица Узбекистана.

Однако следует оговориться, что в последнее время и консервативное крыло духовенства начинает понимать, что нужно найти новые способы сохранения своего влияния. В этом отношении крайне интересно заявление вождя консервативной части Кокандского духовенства Тюряхан Максума. Вот что он говорит о роли ДУ: «Духовенство лучше, чем власть, понимает население и лучше знает его интересы и его быт и обычаи. Поэтому ДУ должно быть таким органом, который бы служил посредником между властью и духовенством. Если власти нужно провести какие-либо мероприятия, она должна обратиться к ДУ и ДУ разъяснит населению необходимость его (мероприятия) проведения. Если у населения возникнет недовольство на власть, то оно через ДУ будет просить власть о том, чтобы власть пошла навстречу населению и отменила бы распоряжение, идущее вразрез желаниям населения».

Далее, переходя к тем причинам, которые повели к разногласиям в ДУ и к недовольству ДУ со стороны многих ученых улемов, Тюряхан Максум говорит так: «ДУ очень нужная организация, но беда в том, что люди, которые в нем работают, не знают ни шариата, ни нужд населения и не умеют говорить с населением, не умеют и с властью разговаривать». Следовательно, Тюряхан Максум уже пришел к необходимости идти «на компромисс с властью», и он видит в ДУ такую организацию, которая даст возможность духовенству отстаивать свое положение и укреплять свое влияние на массы.

Тактика приспособленцев в ДУ заключается в том, чтобы заручиться доверием советской власти, получить «мандат на лояльность» ценою уступок в вопросах, не затрагивающих непосредственно их работы по укреплению религии в Узбекистане и авторитета в массах, или же в тех вопросах, в которых сопротивление бесполезно. Так, приспособленцы через ДУ охотно проводят резолюции и постановления в защиту угнетенных империалистами стран и народов (ДУ были приняты резолюции по поводу восстания Шейха Саида в Турецком Курдистане, Шейха Хезаля в Персии и т.д.), протестуют против варварства англичан, выступают в защиту национально-освободительных движений, наконец выносят благодарности Совпру (т.е. советскому правительству. – *Д.А.*) за веротерпимость и проч. Во время земреформы в Бухаре ДУ шло тоже по линии «приспособления к неизбежному».

Как говорилось выше, ДУ возглавляют приспособленцы, поэтому в настоящее время тактика ДУ есть тактика приспособления.

ДУ в своих циркулярах и постановлениях пользуется каждым удобным случаем, чтобы выразить свою лояльность и готовность «сотрудничать» с Соввластью. Так, Ферганское ДУ, получив постановление Ошского ДУ о присоединении последнего к Ферганскому ДУ, выразило готовность исполнить постановление, если «власти» выразят свое согласие на это. Точно так же в постановлении о посылке делегатов в Мекку в [19]26 году Ташкентское ДУ говорит о том, что оно готово послать своего представителя в случае согласия «властей».

Во всех тех случаях, когда нужно провести то или иное начинание по укреплению религии, ДУ всегда стремится обосновать его интересами населения и его требованиями, причем старается преподнести его в наиболее приемлемой форме, содержание же (фактически. – *Д.А.*) направлено против нас.

В кишлаках с особенной ясностью обнаруживается сущность работы ДУ.

Так, в Ассакинском и Шариханском районах Андижанского округа Ферганскому ДУ удалось создать сравнительно прочные организации духовенства и верующих. Духовенству в этом районе удалось организовать протесты населения против жесткого учета вакуфных имуществ. Здесь же в 1926–27 учебном году было вновь открыто до 130 религиозных школ.

В конечном счете стремления ДУ сводятся: 1) к расширению вероучения, 2) к организации «общественного мнения» масс в свою пользу, 3) к проведению республиканской организации духовенства и 4) к созданию своего печатного органа.

Мы видим, что ДУ (приспособленцы), прикрываясь фразами о лояльности, идут против нас и успевают в этом деле там, где ослабевает наша работа, лучше, чем неорганизованное духовенство.

Влияние духовенства на членов партии

До сих пор говорилось о влиянии духовенства на массы и о той организации, которая создана духовенством в значительнейшей степени для того, чтобы это влияние укрепить.

Но влияние духовенства распространяется не только на основную массу населения, оно оказывается даже и на членов партии.

Мы это видим в том, что посещение членами партии мечетей, торжественных празднований и всевозможных молений не представляет собой исключения. Мы видим это и в том, что члены партии в своем быту не отказались от соблюдения религиозных обрядов (обрезания[43], свадьбы и проч.) Влияние духовенства на членов партии сказывалось и при проведении земреформы, сказывается и сейчас в нашей кампании по раскрепощению женщины.

Влияние ЦДУ

На организацию духовенства в Узбекистане оказывает влияние Уфимское ЦДУ[44]. ЦДУ передает свой организационный опыт,

---

[43] Традиционное обрезание крайней плоти у мальчиков-мусульман («суннат») обычно совершается в возрасте 7–15 лет (см.: Мусульманские праздники и обряды. М., 1998. С. 150–152).

[44] Центральное духовное управление мусульман России (ЦДУ, или ЦДУМ) – мусульманское религиозное управление, находящееся в Уфе. Преемник Оренбургского суннитского муфтията (основано в 1788 г.), который в 1917 г. был переименован в ЦДУМ Внутренней России, Сибири и Казахстана. К 1927 г. объединял 14 825 мусульманских «приходов». В середине 30-х годов его деятельность была фактически заморожена. В 1940 г. был переименован в Духовное управление мусульман

свои навыки в организационной работе, рассылая Духовным Управлениям в Ср[едней] Азии свои указания. В своих циркулярах ЦДУ дает также конспекты проповедей, которые увязываются со злободневными вопросами. ЦДУ имеет свой печатный орган журнал «Ислам», попадавший до самого последнего времени в значительном количестве экземпляров в Ср[еднюю] Азию.

Наиболее быстро воспринимает указания ЦДУ Ферганское ДУ. Создание в кишлаке института уполномоченных ДУ безусловно отражает влияние ЦДУ с его сетью районных мухтасибатов[45], охватывающих почти все мусульманское население внутренних районов Союза[46].

Поездка делегата от духовенства Узбекистана на Мекканский конгресс в составе делегации ЦДУ[47] и последний Уфимский съезд мусдуховенства (ЦДУ), на котором присутствовало в качестве гостей 4 делегата от узбекского духовенства[48], еще больше способствовали сближению с ЦДУ и использованию организационного опыта ЦДУ узбекским духовенством.

Следующий факт стимулировал сближение узбекского духовенства с ЦДУ. Делегация мусульман Советского Союза, возвращаясь с Мекканского конгресса, посетила Константинополь, где имела продолжительную беседу с видными представителями восточной эмиграции, в частности с Заки Валидовым[49]. Основными мысля-

---

Европейской части СССР и Сибири, в годы Великой Отечественной войны его работа снова активизировалась. С 1994 г. носит название ЦДУМ (см.: Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 2. С. 100–101).

[45] Мухтасибаты – мусульманские духовные управления среднего звена, руководившие деятельностью мусульманских «приходов» в той или иной местности. Существовали в структуре Уфимского муфтията.

[46] Под «внутренними» областями или районами российского «мусульманского мира» в дореволюционной и советской исламоведческой литературе имелись в виду населенные мусульманами территории Поволжья и Приуралья.

[47] О Мекканском конгрессе в июне 1926 г. см.: *Романенко В.С.* Сотрудничество советской дипломатии и мусульманского духовенства в 20-е годы XX века (к 80-летию со дня проведения Первого Всемирного мусульманского конгресса). Нижний Новгород, 2005. Понимая полезность проведения данного мусульманского форума с точки зрения его антианглийской направленности, работники ОГПУ в то же время с настороженностью относились к контактам с зарубежными исламскими кругами представителей советских мусульман.

[48] Данный съезд состоялся в Уфе в ноябре 1926 г.

[49] Валидов Ахмет-Заки (Тоган Ахмет Заки Валиди) (1890–1970) – деятель мусульманского движения. До 1917 г. сотрудничал с мусульманской фракцией Государственной думы. В 1918 г. возглавил правительство Башкирской республики, боролся с большевиками. В январе 1919 г. перешел на сторону Советской власти. Играл активную роль в обсуждении национального вопроса в Советской России в 1919 – первой половине 1920 г., возглавлял Военревком Башкирской Советской республики. Летом 1920 г. разорвал свои отношения с большевиками и с сентября 1920 г. по март 1923 г. участвовал в вооруженной борьбе против Советской власти в Средней Азии. Эмигрировал в Турцию. По мнению части мусульманской эмиграции, тайно сотрудничал с органами советской госбезопасности. Валидов был крупным ученым-ориенталистом, с его именем связаны находка и введение в научный оборот Мешхедской рукописи сочинения «Рисале» знаменитого арабского путешественника Ахмеда Ибн Фадлана (XIII в.).

ми, высказанными Валидовым в беседе с делегатами, были указания на необходимость организации вокруг Духовных управлений антисоветского актива и на решающую роль такого рода организаций на окраинах с мусульманским населением, в частности в Ср[едней] Азии, в деле «освобождения мусульман от Советской власти».

Эти мысли Заки Валидова сказались на линии ЦДУ в отношении узбекской делегации. До посещения Константинополя делегацией мусульман Союза ЦДУ стремилось подчинить в организационном отношении духовенство Ср[едней] Азии себе. На последнем съезде в Уфе Фахретдинов[50] (Пред[седатель] ЦДУ) уже говорил не о подчинении духовных управлений Ср[едней] Азии ЦДУ, а о необходимости организации единого ДУ в Ср[редней] Азии и об использовании в этих целях организационного опыта ЦДУ. По мнению Фахретдинова, как бы не были значительны успехи ЦДУ во внутренних областях Союза, при энергичной работе в Ср[редней] Азии можно достигнуть гораздо более прочных успехов.

По возвращении со съезда узбекские делегаты приняли ряд мер к распространению среди духовенства идеи создания единого ДУ для всего Узбекистана. Ташкентским ДУ было вынесено постановление о подготовке к съезду всех ДУ Узбекистана; Самаркандским ДУ вопрос о создании ДУ Узбекистана был поднят на собрании городского духовенства.

Хотя пожелания о создании единого центра для Узбекистана до сих пор не проведены в жизнь, обмен мнениями по этому вопросу среди духовенства продолжается.

Ишаны

Переходим к ишанам. Как я говорил, эта часть духовенства представляет собою остатки феодализма, объединяя в одном лице духовную и светскую (феодальную) власть. Где хозяйства более замкнуты, там в руках ишанов сосредотачивались значительные земельные владения, ишан кредитовал неимущих, ведал судом и расправой, стоял во главе феодальных группировок.

Основным моментом идеологии ишанизма является – отречение индивидуума от своего я, от всего мирского, полное подчинение воле Аллаха через ишана и халифу. Это общение – подчинение богу достигается под руководством ишана (путем. – *Д.А.*) так называемых зикров (радений), содержание которых заключается в громогласном произношении эпитетов бога, причем участники зикра в конце его приходят в состояние экстаза.

С развитием товарно-денежных отношений ишанизм в силу объективной закономерности клонился к закату и в наиболее развитых

---

50 Фахретдинов Риза-ад-Дин (1859–1936) – мусульманский общественный и религиозный деятель, богослов и писатель. С 1891 г. кадий Оренбургского муфтията. С 1923 г. – глава (муфтий) ЦДУ в Уфе. В 1926 г. возглавлял делегацию советских мусульман на Мекканском конгрессе (см.: Ислам на Европейском Востоке: Энциклопедический словарь. М., 2004. С. 343–346).

районах ишаны сохраняли влияние лишь почетного порядка[51]. Земреформа значительно подорвала экономическую базу ишанов в этих районах и тем самым и их значение. Это же способствовало исчезновению обособленности ишанов от прочего духовенства.

Насколько земреформа ударила по ишанам, видно на примере с влиятельнейшим ишаном Валихановым, который теперь отрекся от своего звания.

В Бухаре в связи с земреформой повесились два ишана (ишан Узбекхан); в Самарканде в начале марта повесился видный ишан Султанхан, который будто «не пожелал дожить до того позора, когда мусульманские женщины будут открыты».

Это разложение ишанов вследствие утери ими своей базы приводит к борьбе в их среде за влияние на массы. В Фергане эта борьба принимает настолько острый характер, что, например, группа наманганских ишанов в составленном ею ривояте заявляет, что ишаном может считаться только тот, кто получил это звание в силу личных качеств и заслуг, а не по наследству, наследственные же ишаны лишь тунеядцы, которых нужно отвергать. В отсталых округах (Кашка-Дарья, Сурхан-Дарья, Таджикистан) руководящая роль во всех слоях духовенства принадлежит ишану. Мечетское духовенство в большинстве случаев назначается с согласия ишанов. Ишаны, ничем не ограниченные в своих действиях, в некоторых районах до сих пор решают тяжбы между своими мюридами[52]. В этих районах ишаны с значительным успехом противодействуют открытию советских школ.

За последнее время в некоторых пунктах Кашка-Дарьинской области в связи с наплывом туда ученого духовенства из Бухары ишаны должны свое влияние на население делить с последними.

Вот и все об узбекском духовенстве.

Киргизия

Теперь о Киргизии. По существу, собственно киргизского духовенства нет, так как Ислам столь прочно, как у узбеков, в киргизский аул не проник. Там, где есть мечеть в ауле (нечастый случай), обязанность имама, главным образом, в большие религиозные праздники (Рамазан[53], Курбан-Байрам[54]) выполняет просто грамот-

---

[51] Это достаточно сомнительный вывод. Следует в целом признать, что многочисленные утверждения советских, партийных и прочих деятелей о «непрерывном ослаблении» позиций ислама носили чересчур оптимистический характер. О способах и формах сохранения перманентного влияния мусульманских духовных кругов на среднеазиатский социум подробнее см.: *Поляков С.П.* Традиционализм в современном среднеазиатском обществе (1989 г.) // Мусульманская Средняя Азия. Традиционализм и XX век. М., 2004.

[52] Мюрид (мурид) – ученик суфийского наставника (ишана, шейха или пира).

[53] Рамазан-байрам (ид аль-фитр) – праздник разговения, один из двух главных праздников ислама. Праздник связан с завершением поста в месяц рамадан.

[54] Курбан-байрам (ид аль-адхи) – праздник жертвоприношения, один из двух главных праздников ислама. Праздник связан с завершением паломничества в Мекку.

ный человек. Характерны следующие слова одного татарина своему другу, показывающие, сколь нетребовательны киргизы к своему «пастырю» и как пользуются этим всевозможные «служители» религии в Татарии: «Здесь работа есть, весной плотничество, а зимой можно найти работу среди киргиз, занимаясь религиозными проповедями или чтением Корана; они все равно ничего не понимают, читаешь ли ты им Коран, или тянешь какую-нибудь песню певучим голосом, и ты можешь на этом великолепно заработать».

Религиозная жизнь сосредоточена в городах и поселках городского типа в Киргизии. На севере – Фрунзе, Токмак, Каракол, на юге – Ош, Джалял-Абад, Узген. Тогда как на севере духовенство городов составляют татарские и узбекские муллы, на юге – почти исключительно узбекские.

С 1924–25 гг. в Киргизию проникло влияние ЦДУ, которое организовало в городах Киргизии мухтасибаты. Работу мухтасибатов облегчало то обстоятельство, что татары (духовенство – торговцы) тесно связаны своими коммерческими операциями с манапами[55] (скупка у последних сырья, скота и проч.).

Насколько серьезно относится татарское духовенство к Киргизии, сейчас можно видеть из следующего требования, предъявляемого татарской общиной в г[ороде] Караколе к имаму: «Наш будущий имам должен хорошо знать истинную религию и должен быть осведомленным человеком в науке и политике согласно требованиям времени. Кроме того будущий имам должен обладать нижеследующими качествами: 1) Должен знать науку, экономику и политику; 2) Должен хорошо знать исламизм, [быть] знаком с основами других религий и иметь глубокие знания философии европейских ученых; 3) Он должен обладать красноречием, и его речь должна быть основательной и привлекательной для слушателей; 4) Он должен обладать способностью научно доказать, что Ислам является наивысшей религией и умными доказательствами отвергнуть возражения против религии; 5) Он должен уметь отделять Ислам от всяких суеверий и схоластики и доказать, что наша религия является жизненной религией, устроенной согласно требованиям времени. Кроме того он должен иметь силу, способствующую повести народ по указанному пути; 6) Он должен быть примерным наставником народа, т.е. идти по тому пути, который он сам указывает. Он не должен вмешиваться в различные склоки и группировки народов, а должен обладать высшим качеством – смотреть на всех одинаково; 7) Короче говоря, он должен иметь положительный характер и красноречение, приносящее плоды (его речь не должна быть надоедливой для публики, а чтобы публика к его слову отнеслась с уважением). Если его речь не будет обладать вышеуказанными качествами, то не будет возможным сохранить чистоту на-

[55] Манап – представитель киргизской родо-племенной элиты, за которым со стороны его рода признавалось право суда и предводительства в военное время. Институт манапства был в основном распространен в Северной Киргизии.

шей религии от разрушающего убеждения нашего народа и от распространения неверия».

Насколько теперь быстро усваивают в Киргизии приспособленческую тактику так называемых прогрессистов из ЦДУ, показывает следующее обращение Каракольского муллы Насуха к Пишпекскому[56] мулле Абдыкадырову по поводу съезда духовенства на предмет отделения от ЦДУ: «при проведении съезда нужно помнить, как говорится в книге преданий[57], что всякий духовный съезд должен отвечать требованиям социального и экономического строя времени, когда он происходит».

Опасность насаждения Ислама в Киргизском ауле (причем, Ислама реформированного, из которого все несуразное удалено и который религию увязывает с данными науки) и враждебной нам идеологии вызвала необходимость борьбы с влиянием ЦДУ в Киргизии и изгнания его оттуда. Отрыв узбекского духовенства от ЦДУ не представился затруднительным. Узбекское духовенство пошло на организацию самостоятельных городских ДУ, неподчиненных ЦДУ. Это течение одержало верх, в связи с чем ДУ гор[одов] Фрунзе и Токмака поставило официально в известность ЦДУ об отделении Киргизии и протестовало против опеки со стороны ЦДУ. Однако автономистское движение встретило оппозицию со стороны большинства татарского духовенства и татарской буржуазии в Киргизии.

Когда рядом мероприятий открытое сопротивление местных татар удалось сломить, ЦДУ начинает действовать непосредственно: оно в конце [19]26 года выдает мандаты на занятие должностей мухтасибов манапам и лицам, связанным с ними.

Мандаты получили следующие манапы: 1) Аильчи Татыбеков (Фрунзенский кантон[58]), 2) Джаркынбай Сыдыков (Нарынский), 3) Мамбет Али Джангарачев (Нарын), 4) Кулбыбек Матаев, 5) Отарбай Авиров, 6) Хашимбек Теменбаев (Каракольский кантон).

Чтобы добиться формального утверждения мухтасибатов со стороны местных властей, манапы с мандатами от ЦДУ составляют приговоры, будто от населения, о желании находиться в составе ЦДУ. Эти приговоры высылаются в ЦДУ и местным властям.

На юге Киргизии, где узбекское духовенство составляет подавляющее большинство, влияние ЦДУ не так заметно. Сравнительно недавно (конец декабря [19]26 г.) ДУ Оша постановило присоединиться к Ферганскому Духовному управлению. Влияние духовенства на узбекское население Ошского и Джаляль-Абадского районов чрезвычайно велико. Здесь наблюдается такая же картина, как и в Ассакинском и Шариханском районах Андижанского округа.

---

[56] Пишпек (нынешний Бишкек) – название до 1926 г. столицы тогдашней Кара-Киргизской АО города Фрунзе.

[57] Имелся в виду, скорее всего, какой-то сборник хадисов – рассказов о делах и поступках пророка Мухаммада.

[58] Кантон – округ.

Духовенство в Туркмении

Каково же положение Туркмении? Особенность туркменского духовенства в большинстве районов Туркмении заключается в том, что оно сливается с феодально-родовой верхушкой. Провести резкую грань между туркменским ишаном и главой феодально-родовой группы подчас бывает совершенно невозможно. Наиболее характерный пример можно найти среди [племени] эрсаринцев. Так, эмиграция в районе Андхоя возглавляется неким ишаном Халифа.

Влияние ишанов и их халифа, как правило, распространяется на мечетское духовенство – ишаны играют решающую роль при назначении того или иного лица имамом. Исключение представляет Чарджуйский округ, где мечетское духовенство в своем большинстве состоит из выходцев из Бухары и пользуется значительным авторитетом.

Схематично можно наметить три системы среди духовенства Туркменистана:

1) В Чарджуйском районе мы имеем примерно такое же положение, как в Бухарском округе (кроме Старой Бухары) Узбекистана;

2) В Иомудистане, по Атреку, духовенство так же, как и в Киргизии, почти отсутствует, и, наконец;

3) В остальных районах Туркмении духовенство занимает промежуточное положение и там развит ишанизм.

Как и все ишаны, ишаны Туркмении представляют собою консервативную группу. Однако небезинтересен факт, имевший место в одном из кишлаков Асхабадского округа, когда два видных духовных лица агитировали за необходимость проведения земельной реформы и так как в этом районе земельная реформа прошла сравнительно удачно, то они приобрели исключительную популярность.

ЦДУ (Уфимское) стремится распространить свое влияние на Туркмению. В конце 1926 года в Ташаузский округ был направлен один из инструкторов ЦДУ. Ташаузскому ишану (Селим Ишан) ЦДУ выдало мандат на организацию мухтасибатов. Эти попытки ЦДУ пока не имеют широкого распространения; однако в таких районах, как Ташаузский и Чарджуйский, благоприятная почва для работы ЦДУ имеется.

Не ограничиваясь посылкой инструктора в Ташауз и назначением Селим Ишана мухтасибом, ЦДУ использует поездки татарского духовенства в Туркменистан для внедрения своего влияния.

Шиитское духовенство

Чтобы закончить о духовенстве основных направлений в Исламе, скажу несколько слов о шиитском духовенстве.

Шиитским духовенством интересовались еще меньше, чем суннитским, и поэтому, несмотря на то что оно должно было бы быть слабее суннитского и к нему легче подойти, ибо при более или ме-

нее твердой линии в отношении к нему мы не можем ожидать сколько-нибудь серьезных осложнений внутри страны, оно все же сильно и его революция почти совсем не затронула.

У нас главная масса шиитов расселена в Бухарском и Самаркандском округах Узбекистана и в городах Туркменской республики.

В Бухаре во главе всего шиитского духовенства стоял муджтахид[59] Шейх Мир Али. В его руках были все вакуфы, он же бесконтрольно использовал доходы от этих вакуфов, и влияние его на персколонию (персидскую колонию. – *Д.А.*) было, пожалуй, значительнее, чем влияние всех советских и партийных организаций. После его изъятия из Бухары произошел некоторый раскол внутри шиитского духовенства колонии, но этот раскол не уменьшил влияние духовенства на колонию, так как обе группы духовенства еще с большей энергией стали вербовать себе сторонников.

Так продолжается и до настоящего времени.

Шиитские вакуфы ни в Бухаре, ни в Самаркандском округе не учтены.

Наши далеко не полные сведения об этих вакуфах рисуют следующую картину:

В Бухаре имеется 99 доходных помещений (лавок и домов) и 489 1/2 танапов земли. Общая сумма дохода с этого имущества составляет 3442 руб. в год. Земли переданы для обработки дехканству, почему их доходность установить крайне трудно.

В Самаркандском округе имеется 39 танапов земли и один сарай, приносящий ежегодно до 1500 руб. доходности.

Шиитское духовенство в Туркменистане, так же как и в Бухаре, пользуется огромным авторитетом и также почти совершенно нами не затронуто.

Секты

Последний вопрос, на котором я хочу остановиться, это вопрос о сектах.

В Исламе два основных направления – суннитское и шиитское. Что из себя представляет суннитское направление, вам известно. Главное отличие шиизма (государственная религия современной Персии) от суннизма заключается в том, что шииты не признают трех «праведных» суннитских халифов: Абубекра, Османа и Омара, возглавлявших мусульманскую общину после смерти Мухаммеда, и утверждают, что по праву наследственности Али, зять Мухаммеда, должен был быть первым халифом, а его приемниками сыновья его Хасан и Хусейн, убитые при последующих халифах, как и сам Али[60]. Память об убийстве Хасана и Хусейна строго чтится ши-

---

59 Муджтахид – ученый-богослов, имеющий право выносить самостоятельные решения по вопросам шариата. Термин применялся по отношению к шиитским духовным авторитетам.

60 О шиизме подробнее см.: Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 298–299.

итами и ежегодно (отмечается – *Д.А.*) в первый мусульманский месяц Мухаррам, когда проводится повсеместно обряд «Шахсей-Вахсей», когда шииты занимаются рубкой и самоистязанием. В эти дни несутся проклятия «лжехалифам» и их последователям – суннитам. В память же об убийстве Хасана и Хусейна в Персии устраиваются религиозные мистерии, которые высмеивают «праведных» халифов и заканчиваются избиением актера, игравшего «лжехалифа», а также всенародным сожжением чучела Омара.

Настолько сильна ненависть шиитов к первым халифам (которые свято чтутся суннитами), что наиболее рьяные шииты надписывают имена Абубекра, Османа и Омара на подошвах своей обуви, чтобы затем в уборной старательно топтать их в нечистотах.

Новый период в Исламе характеризуется появлением различных сект, что следует объяснить экономическим сдвигом и изменением социальных отношений.

Здесь мы встречаем следующие секты: а) бехаистскую, б) исмаилитскую, – выросшие на почве шиизма и в) ахмадийскую, происходящую от суннизма.

Рассмотрим кратко каждую в отдельности.

Бехаисты

Исторически бехаизм происходит от бабизма (называется так по имени главы движения Баба), который в свою очередь берет начало от шиизма. Бабизм, возникший в 30-х годах XIX столетия на юге Персии, – движение закабаленного крестьянства, немногочисленного класса торговцев и кустарей против чудовищной эксплуатации шиитского духовенства, крупных землевладельцев и купечества, развивавшееся под реформаторскими лозунгами Баба. Это рационалистическое движение отличалось революционностью и непримиримостью по отношению к господствующим классам феодальной Персии[61].

После ликвидации бабидского движения Персправительством (персидским правительством – *Д.А.*) на сцену выступил Бехаулла, сторонник реформистских лозунгов Баба. Однако революционные методы Баба из учения были изъяты.

Не являясь выразителем интересов наиболее эксплуатируемой части персидского общества, что составляло сущность бабизма, Бехаулла предвосхитил стремления персидского купечества связаться с внешним миром, втягивавшимся уже тогда в мировую торговлю. Он пытается создать широкую концепцию мировой религии, а от нее переходит к мысли о религиозном братстве человечества.

В области религии Бехаулла объявляет обрядовые законы Ислама отжившими, борется с улемами, отменяет институт священ-

---

61 О бабизме подробнее см.: *Массэ А.* Ислам: Очерк истории. М., 1961. С. 195–197.

нослужителей (религия без попов). Отметая все ограничения Ислама, он говорит: «вы можете делать все, что не противоречит здравому рассудку».

Главное внимание Бехауллы, как и его преемников, обращено на разработку социальных моментов. После смерти Бехауллы его идеи все больше приспособляются к формам Запада.

Вот основные положения Бехауллы и его последователей:

1. «Всякая религия должна согласовываться с разумом и наукой. Все должно идти постепенно, природа служит хорошим примером для человека». 2. «Разделение человечества на нации и расы, земного шара – на государства и страны есть результат невежества». «Все люди – плоды одного дерева и листья одной ветви». «Не тот должен гордиться, кто любит родину, а тот, кто любит весь мир». 3. «Правда будет очень хороша, если люди перестанут убивать друг друга» (всеобщий мир). 4. Равенство полов. 5. Установление единого международного языка для общения людей. 6. Мир должен управляться «домом справедливости» (международный парламент или трибунал). 7. Разрешение проблемы экономического неравенства: а) ограничением права наследования (38% наследства поступает в дом справедливости), б) установлением подоходного налога – 19% взимается с доходов капитала[62].

Бехаизм распространяется в Европе и особенно широко в Америке; американские общины бехаистов наиболее мощны, как по своей пропагандистской работе, так и по материальным возможностям. Американские общины – опора бехаизма. Успех бехаистской доктрины у части европейской и американской мелкой буржуазии объясняется тем, что бехаизм обещает бескровное разрешение «социальной проблемы». Численность бехаистов достигает 6–7 миллионов, причем лишь около одного миллиона падает на Персию.

Исламом бехаизм не признается мусульманским учением: это ересь, антимусульманское вольнодумство, пользующееся, однако, «чистыми» словами Корана. За свое учение бехаисты подвергались жестоким репрессиям со стороны шиитского духовенства; их били и вырезывали целыми семействами.

Возглавляет бехаистское движение сейчас Шоуги Раббани, правнук Бехауллы, родившийся в 1896 году; его резиденция находится в Акке (Палестина). Учился он сначала в Бейруте (Сирия)[63] в одном из европейских учебных заведений, а затем в Лондоне в Оксфордском университете и представляет человека с высшим европейским образованием.

В Средней Азии бехаисты появились в 80-х годах прошлого (XIX. – *Д.А.)* столетия. Оседали они главным образом в Асхабаде,

---

[62] О бехаизме подробнее см.: *Базиленко И.В.* Краткий очерк истории и идеологии бахаистской международной общины (XIX–XX вв.). СПб., 1998.

[63] Ныне Бейрут – столица Ливана.

откуда вели торговлю с Северо-Восточной Персией[64]. Причина эмиграции из Персии – преследования шиитского духовенства.

Наибольшее количество бехаистов в городах Туркменистана. Всего в Ср[едней] Азии бехаистов насчитывается до 1500 человек, причем около 950 из них находятся в Асхабаде. Асхабадский Бехсовет (бехаистский совет. – *Д.А.*) является центральным для Средней Азии, которому подчиняются остальные общины бехаистов.

Основная масса бехаистов – торговцы, лишь незначительное число среди них – кустари, ремесленники. Руководящая роль в бехобщинах принадлежит целиком именно торговцам. Асхабадский Бехсовет имеет свой журнал «Хуршиде-Хавер» (издается на персидском языке), большое количество которого расходится за границей, за пределами Средней Азии (Кавказ).

Необходимо особо отметить пропагандистскую работу Асхабадского Бехсовета. Бехаисты понимают, что их работа предполагает известную культурную среду и, понятно, не идут туда, где эти условия отсутствуют. В Туркменистане бехаисты не могут пополнить своих кадров прозелитами[65], почему вторую половину [19]26 г. и последующее время Асхабадский Бехсовет большое внимание уделяет городам Узбекистана (Самарканд, Бухара, Коканд и др.). Сюда посылаются наиболее талантливые пропагандисты, которые вербуют прозелитов из числа узбекской и таджикской интеллигенции. К бехаистам идут наиболее антисоветские элементы, представители той национальной интеллигенции, которая отошла от ортодоксального Ислама после Октябрьской революции и не только не приняла, но и резко враждебна материализму. Пропагандистская работа бехаистов в Узбекистане не ослабляется, а усиливается.

Следует обратить внимание и на то, что бехаисты усиливают также свою работу и среди известных кругов русской интеллигенции.

Таково положение с бехаистами.

Исмаилиты

Дальше об исмаилитах.

Исмаилиты, с точки зрения мусульман и суннитов, и шиитов, не считаются мусульманами.

Признание исмаилитами величайшим и последним пророком Мухаммеда, сына Исмаила (а последний – сын шестого по счету шиитского Имама Джафар-Ас-Садыка), ставит их в особое положение от мусульман, признающих последним и величайшим пророком Мухаммеда из Аравии.

Исмаилиты верят в земное воплощение божества. Бог переходит постепенно, меняет телесную оболочку, в различных лиц и ни-

---

[64] Большое покровительство бехаистской общине в Асхабаде (Ашхабаде) оказывал военный губернатор Закаспийской области в 1890–1897 гг. генерал А.Н. Куропаткин.

[65] Прозелит (греч.) – новообращенный приверженец какой-либо веры или идеологии.

когда не покидает земного существования. В настоящее время он непосредственно воплощен в Агахане (Султан Мухамед Шах). Исмаилиты верят в переселение душ и в приход Махди, который совершит страшный суд, призовет к себе верных исмаилитов и установит строй вечного блаженства.

Обряды исмаилитов не тождественны с общемусульманскими. Также и молитвы их самостоятельны. Обычно они собираются в доме религиозных собраний, где на особом столе находится портрет Агахана, куда верующие подходят и совершают молитвы и поклоны перед ним, а затем целуют портрет. Многие из обрядов исмаилитами тщательно скрываются от непосвященных.

На нашей территории исмаилиты (таджики)[66] расселены главным образом в пределах Горно-Бадахшанской области (Памир), куда учение исмаилитов занес Пир Шо Насыр (Хосроу)[67], его книга «Ваджхетдин» (Лик веры) высоко чтится исмаилитами.

Каждый исмаилит подчиняется какому-нибудь пиру (ишану), который в свою очередь подчиняется Агахану. Исмаилитских ишанов на Памире насчитывается до 11-ти, причем каждый из них имеет определенное количество своих последователей (от 200 дворов до 1000).

Особый интерес представляет следующее явление. У исмаилитов принято платить закят (своеобразный религиозный налог) Агахану. Обычно закят собирают ишаны и пересылают затем в Бомбей во дворец Агахана. Несмотря на крайне жалкие условия существования на Памире, исмаилиты все же считают своей религиозной обязанностью аккуратно высылать закят «земному богу» Агахану. Даже на съезде советов Западного Памира в 1924 году, на котором присутствовало около 99 депутатов, только меньшинство оказалось против посылки закята.

В дореволюционное время в виде закята вывозилось ежегодно около 10 000 руб. золотом. В данное время размеры закята значительно ниже и поступление его не столь аккуратно, как прежде. Это обстоятельство принуждает Агахана искать новых способов для упорядочения сборов закята. У некоторых ишанов право сбора закята отбирается и передается специально избранным людям.

Сам Агахан Султан Мухамед Шах[68] окончил Кембриджский университет в Англии. Он был некоторое время председателем мусульманской Лиги в Индии и проводил английское влияние.

Последние данные указывают, что англичане удачно пользуются Агаханом со всем его хорошо организованным аппаратом для

---

[66] В данном случае имелись в виду представители ираноязычных припамирских народностей – ваханцы, рушанцы, ишкашимцы и др.

[67] Насир Хосров Абу Муни (IX в.) – выдающийся персидский поэт, крупнейший идеолог исмаилизма.

[68] Агахан III Султан Мухаммад Шах (1877–1957) – глава секты исмаилитов. Был тесно связан с англичанами. Возглавлял представителей Индии в Лиге Наций, председательствовал на ее сессии в 1937 г. (см.: *Дьяков А.М.* Национальный вопрос и английский империализм в Индии. М., 1948).

борьбы с революционными и коммунистическими элементами в Индии. Вернувшись из Лондона, в ноябре м-це [19]26 года, Агахан на исмаилитской конференции в Бомбее (присутствовало около 4000 исмаилитов) в своей речи о Советском Союзе и коммунистах заявил, что последние «хотят перевернуть весь мир и разрушить наиболее священные принципы религии и природы». Конференция приняла резолюцию о борьбе с коммунизмом всюду, где каждый из присутствующих не находился бы.

Ахмадийцы

Перехожу к третьей секте – ахмадийцам. В 60-х годах прошлого столетия Индия становится на путь капиталистического развития. Торговые операции английского капитала вызвали к жизни новый слой посредников-туземцев, эти вкладывали накопившийся капитал в промышленные предприятия. Таким образом развитие буржуазных слоев шло все возрастающим темпом.

Вновь образовавшиеся классовые слои не могли уместить свои идеологические требования в прежние религиозные формы; вместе с тем эти формы отвергали мирное сожительство с пришедшими европейцами, в частности с англичанами. В результате этих процессов в Брахманской Индии появилась система Брахма Самадж, для мусульманской – ахмадизм. Та и другая абстрагировали учения, из которых они вылились, и вобрали в себя долю содержания западноевропейских религиозных построений, примиряя этим идеологически Восток и Запад.

Основателем ахмадизма является некий Мирза Гулям Ахмед – мусульманский улем из г[орода] Кадиана, Гурдаспурского округа (Индия), предки его состояли на английской службе и были ревностными поклонниками англичан. С проповедью ахмадизма Мирза Гулям Ахмед выступил в 1880 году, выпустив тогда же свой труд под названием «Доказательства ахмадизма».

Прежде чем изложить основные положения ахмадизма, необходимо отметить ту канву, которую избрал для своей деятельности Мирза Гулям Ахмед.

Ортодоксальный Ислам учит: перед наступлением дня страшного суда явится Имам Махди вместе со своим помощником Христом. Тогда все человечество перейдет в Ислам и объединится в едином всемирном мусульманском союзе под властью Имама Махди. Последний будет царствовать 40 лет, после чего наступит конец мира.

Мирза Гулям Ахмед, как уже указано, в 80-х годах прошлого столетия объявил, что признаки приближения страшного суда налицо и что он – обещанный Махди и Христос в одном лице, Христос физически умер и не явится на землю.

Основные положения учения Мирза Гулям Ахмеда:

1) Мусульмане загрязнили Ислам. «Я пришел в мир, чтобы возвестить сокровенный смысл Корана». 2) Вооруженный джихад

(священная война против неверных) отвергается: «Те, которые придерживаются способа распространения религии мечом, войной, являются не друзьями Ислама, а его смертельными врагами. Ислам никогда не позволял употреблять меч для распространения веры, напротив строго запрещал. Причиной джихада в раннюю эпоху Ислама явилась самозащита от непризнавших арабских племен, грозивших уничтожением всех последователей Мухаммеда. Постепенно это несознательными последователями Мухаммеда было принято, как одно из наиболее важных обязанностей мусульманина – с оружием в руках распространять Ислам. Ахмадизм отвергает джихад. Запомните, что эпохи религиозных войн прошли. Войны, которые велись святым пророком, были войнами самообороны; прежде это было понятно, но теперь Ислам атакуется пером, а не мечом и поэтому мусульмане должны встречать противников своих и их нападения тем же. Теперь неверующие не есть разбойничьи шайки, стремящиеся уничтожить Ислам, они выступают против него через написанные книги, и поэтому мы должны придерживаться той же линии. Внемлите же мне, ибо я пришел к Вам передать веление бога, что джихад с его мечом подходит к концу, но настоящий джихад остается. Это не мои слова, а слова всемогущего бога». 3) Почитание англичан, преклонение перед ними – догма. «Мы всемерно должны благодарить бога за наступление английской эры в нашей индийской истории. Английская власть нас поистине из этих страстей ввела в сад труда и мирного существования».

Претензии со стороны Мирза Гулям Ахмеда на звание Махди, отрицание им вооруженного джихада, раболепие перед англичанами – все это восстановило против ахмадийцев приверженцев суннитского Ислама. Не довольствуясь территорией Индии, ахмадийцы рассылают своих проповедников по всему земному шару. Были посланы проповедники в Афганистан. Там по фетве афганских улемов в [19]24–25 гг. 4 проповедника были насмерть побиты камнями, что навсегда восстановило ахмадийцев против афганцев[69].

Возглавляется ахмадийское движение сейчас сыном Мирза Гулям Ахмеда – Мирза Махмуд Башируддином – человеком с европейским образованием, при котором имеется хорошо организованный центральный аппарат ахмадийцев, находящийся в Кадиане. Деятельность Мирзы Башируддина, как в самой Индии, так и за границей, проходит в тесном контакте с английскими властями и их дипломатическими представителями. В распоряжении Мирзы Башируддина имеется ряд типографий, газет и журналов. В самой Индии насчитывается ахмадийцев до 800 000 человек. Между прочим в связи с неудачами англичан в Афганистане Мирза Башируддин во 2-й половине [19]26 года своим аппаратом развил широкую кампанию против афганцев.

---

[69] Подробно о доктрине ахмадийцев см.: *Мартыненко А.В.* Бахаи и ахмадийат: новые религиозные сообщества в контексте модернизации ислама (сравнительно-исторический анализ). Ульяновск, 2005. С. 288–315.

В Ср[еднюю] Азию с благословения англичан Мирза Башируддин также направлял проповедников. Центром своей деятельности они избрали Ст[арую] Бухару. Особых успехов ахмадийцы здесь не достигли: до сего времени им удалось завербовать 4–5 человек. Один из них был увезен в Кадиан для выучки и, вернувшись оттуда, стал убежденнейшим ахмадийцем. Все его попытки вести проповедь ахмадизма наталкиваются на серьезное сопротивление суннитского духовенства. Только опасения ответственности не позволяют бухарскому духовенству расправиться с ахмадийцами так же, как расправились с ними афганские улемы.

Выводы

Таким образом, нынешнее фактическое положение духовенства в республиках Средней Азии характеризуется следующим:

1) Лишение экономической базы высших духовных групп (просвещенское и судейское духовенство), переход этих функций к соответствующим советским органам толкнуло часть этого духовенства в кишлак (особенно Бухара) и на отход от религиозной деятельности в ряды советской интеллигенции.

2) Несмотря на значительное ослабление мощи высшего духовенства, некоторая зависимость низшего мусульманского духовенства (мечетского) от крупных, влиятельных мударрисов, в частности при назначении, сохранилась и в настоящее время.

3) По сравнению с общей массой духовенства приспособленческая его часть не особенно значительна. Она распространяет свое влияние в наиболее передовых (старых) городах и делает за последнее время ряд попыток проникновения в кишлак.

4) Сопоставляя деятельность приспособленческой и консервативной части духовенства, надо признать, что кажущаяся лояльность приспособленческой части к Советской власти и ее мероприятиям является только видимостью, по существу же обе группы в одинаковой степени ведут работу против мероприятий Соввласти и партии.

5) Ныне существующие Духовные Управления особым авторитетом не пользуются у населения и значительной активности не проявляют[70]. Несколько иное положение в Фергане. Там ДУ пользуется популярностью, проявляет определенную активность и в известной мере распространяет свое влияние и на кишлак. В этом вопросе, как и вообще в вопросах организации духовенства, сказалось влияние ЦДУ, передающего свой опыт и навыки Духовным Управлениям в Средней Азии.

6) Нанесенный отчуждением в пользу государства культурных вакуфов удар по экономическому базису духовенства надо признать недостаточным, поскольку мечетские вакуфы остались совершенно нетронутыми и находятся в бесконтрольном распоряже-

---

[70] Имелся в виду весь ряд Духовных управлений, действующих, как отмечалось выше, в наиболее заметных мусульманских центрах среднеазиатского региона.

нии духовенства и поскольку даже просвещенские вакуфы изъяты не целиком.

7) Особенно упорно духовенство отстаивает свое влияние на школу, принимая меры к расширению (исламского – *Д.А.*) вероучения и к оживлению конфессиональной школы путем введения в ней преподавания общеобразовательных предметов.

8) Нанесенный земреформой удар по ишанизму и связанное с этим ослабление влияния ишана на население получило свое отражение в усилении борьбы между ишанами, получившими специальную подготовку, и ишанами «наследственными». В отсталых областях, где земрформа проведена не была, ишанизм играет еще крупную роль.

По Киргизии

1. Отсутствие достаточных кадров духовенства из коренного населения приводит к тому, что мечетское духовенство набирается из пришлого элемента (татары и узбеки).

2. Наличие значительного влияния ЦДУ на киргизское духовенство и одновременно попытки со стороны ЦДУ создать кадры духовенства из киргизского населения.

3. Широкое развитие духовных школ и активная работа по приобщению маловерующего киргизского населения к Исламу.

По Туркмении

1. Функции духовных лиц присвоены в большинстве районов родовой верхушкой и лицами, возглавлявшими феодально-родовые группы.

2. Огромное влияние родовых вождей-духовников на низовой соваппарат и на кампании, проводимые Соввластью в ауле.

3. Стремление к организации духовенства в результате влияния и воздействия, как смежных областей, так и ЦДУ.

По сектам

Дискредитация суннитского духовенства и отход от чистого Ислама, наблюдавшийся среди интеллигенции, привел к оживлению деятельности сект, в особенности бехаистов.

Предложения

В связи с этим практические задачи, стоящие перед партией на ближайшее время, по-моему, сводятся к следующему:

1) Повести решительную борьбу внутри партии, как в городе, так и в кишлаке, за полное, не только формальное, но и фактическое высвобождение коммунистической части Советской общественности из-под всякого влияния духовенства.

2) Провести твердое размежевание между функциями государственного правового характера и проповедью религиозного культа. Не допускать использования махаллинских комиссий[71] как орудия распространения влияния духовенства на широкие массы населения.

---

[71] Комиссии, которые ведали жизнью мусульман, проживавших в городских кварталах – махалля.

3) Уделить особое внимание на мечетское духовенство, наиболее связанное с массами. Восстановить мечетских имамов против высшего духовенства в борьбе за мечеть-приход. Обнищавшему слою высшего духовенства, отошедшему от непосредственно религиозной деятельности, считать возможным предоставить работу в торговых и аналогичных им организациях.

4) Решительно отказаться от какой бы то ни было поддержки приспособленческой части духовенства, используя борьбу между отдельными группами духовенства в целях ослабления их влияния.

5) Закончить работу по учету и отчуждению культурных вакуфов, произвести учет мечетских вакуфов и там, где они представляют значительную экономическую базу духовенства, отобрать.

6) Не допускать создания Республиканских центров. Ни в коем случае не допускать распространения влияния ДУ на кишлак. Не допускать назначения мухтасибов.

7) Не допускать организации религиозных изданий.

8) Решительно отвергнуть предложения Наркомпроса по реорганизации конфессиональных школ, не допуская преподавания общеобразовательных предметов в религиозной школе. В передовых округах Узбекистана применить декрет ВЦИКа о вероучении.

9) Содействовать углублению вражды между ишанами, не допускать зикров (радений), даха (радение во время поста Рамадана), сбора ишанами с населения назра[72] и выезда ишана по району, в целях вербовки мюридов и сбора с них назра.

10) Все секты Ислама (ахмадийцы, бехаисты, исмаилиты) следует рассматривать как группы, враждебные нам, учитывая, что они берут начало на территории враждебных нам стран, находятся под их покровительством. Однако при подходе к каждой секте необходимо учитывать деятельность ее на территории Союза и влияние на население.

Все мероприятия по духовенству не должны носить характер «ударности», а должны проводиться систематически и, как правило, без мер административного воздействия (без помощи милиции и караульщиков)[73].

---

72 Назр – пожертвование, которое верующие клятвенно обязались приносить мечети или ишану.

73 Можно отметить, что перечисленные здесь непростые условия «русского присутствия» в Средней Азии четко осознавались деятелями органов отечественной государственной безопасности на разных этапах истории страны. Публикуемый в данном сборнике обзор состояния среднеазиатского «мусульманства» в 1914 г. в сопоставлении с чекистским докладом 1927 г. наглядно демонстрирует то, что и сотрудники царской полиции, и чекисты, при всем различии их политических воззрений и цвета осеняющих их знамен, практически сходились в общем и главном – ясном понимании серьезных опасностей и больших трудностей в «обережении» ранее российских, теперь российско-советских геополитических интересов в почти полностью мусульманском по составу своего населения Туркестане. Следует подчеркнуть, что работники структур государственной безопасности и до, и после 1917 г. были готовы исполнять свои задачи по защите существующего на тот момент государственного строя самыми крутыми и жесткими способами.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ГАОО	–	Государственный архив Омской области
ГА РФ	–	Государственный Архив Российской Федерации
ОР РГБ	–	Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
РГАСПИ	–	Российский государственный архив социально-политической истории
РГВИА	–	Российский государственный военно-исторический архив
ЦГА РК	–	Центральный государственный архив Республики Казахстан

НАШИ АВТОРЫ

Абашин Сергей Николаевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии Российской академии наук; публикации: Геллнер, «потомки святых» и Средняя Азия: между исламом и национализмом // Ab Imperio. 2004, № 3; Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., 2003 (ред.).

Абдуллаев Евгений Викторович – кандидат философских наук, бывший научный старший сотрудник Института стратегических и межрегиональных исследований при Президенте Республики Узбекистан; публикации: Апостол Фома: генезис одной агиографической традиции среднеазиатских манихеев // Одиссей. Человек в истории. 1999. М., 1999; The Central Asian Nexus: Islam and Politics // Central Asia: A Gathering Storm? / B. Rumer (ed). Armonk, New York; London, 2002.

Арапов Дмитрий Юрьевич – доктор исторических наук, доцент Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, публикации: Бухарское ханство в русской востоковедческой традиции. М., 1981; Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XIX – начало XX в.), М., 2004.

Бабаджанов Бахтияр Мираимович – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан; публикации: Islam in Uzbekistan: From the Struggle for «Religious Putity» of Political activism // Central Asia: A Gathering Storm? / B. Rumer (ed.) N.Y.; L., 2002; Манакиб-и Дукчи Ишан. (Биография Дукчи Ишан, предводителя Андижанского восстания 1898 г.). Перевод и комментарии Б.М. Бабаджанова. Алматы, 2004.

Бушков Валентин Иванович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии Российской академии наук; публикации: Анатомия гражданской войны в Таджикистане. М., 1997 (совместно с Д.В. Микульским); Сельские мечети Среднеазиатского Междуречья // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2001. Вып. 4.

Ильхамов Алишер Аброрович – кандидат философских наук, ассоциированный научный сотрудник Школы Восточных и Африканских исследований университета Лондона; публикации: Impoverishment of the Masses in the Transition Period: Signs of an Emerging «New Poor»

Identity in Uzbekistan // Central Asian Survey. 2001. Vol. 20, № 1; Этнический атлас Узбекистана. Ташкент, 2002 (ред.).

Каландаров Тохир Сафарбекович – кандидат исторических наук, докторант Института этнологии и антропологии Российской академии наук; публикации: Агиография «апостола» памирских исмаилитов (к 1000-летию Носира Хосрова) // Этнографическое обозрение. 2004. № 2; Шугнанцы (историко-этнографическое исследование). М., 2004.

Ларина Елена Игоревна – кандидат исторических наук, доцент Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, публикации: Епископ Андрей и доктрина Министерства внутренних дел Российской империи в «мусульманском вопросе» // Сборник Русского Исторического общества. Т. 7 (155). Россия и мусульманский мир. М., 2003; «Ислам в Туркестане» 1899 г. Доклад генерала С.М. Духовского // Мусульманская Средняя Азия. Традиционализм и XX век. М., 2004 (публ. и коммент., в соавт. с Д.Ю. Араповым).

Олимова Саодат Кузиевна – кандидат философских наук, руководитель Службы общественного мнения Научно-исследовательского Центра «ШАРК» (Таджикистан); публикации: Таджикистан на пороге перемен. М., 1999 (в соав. с М. Олимовым); Политический ислам в обществе и государстве: диалог или конфронтация? // Центральная Азия и Кавказ. 2001. № 6(18).

Олкотт Марта Брилл (Martha Brill Olcott) – Doctor of Philosophy, Carnegie Endowment for International Peace; публикации: The Kazakhs. 2nd ed. Stanford: Hoover University Press, 1995.

Пейруз Себастьян (Sébastien Peyrouse) – Doctor of Philosophy, Institut français d'études sur l'Asie centrale (Ташкент); публикации: Des chretiens entre atheisme et islam: regards sur la question religieuse en Asie centrale soviétique et post-soviétique. Paris, Maisonneuve et Larose, 2003; Les Russes du Kazakhstan. Identités nationales et nouveaux Etats dans l'espace post-soviétique. Paris, Maisonneuve et Larose, 2004 (avec Marlène Laruelle).

Ремнёв Анатолий Викторович – доктор исторических наук, профессор кафедры дореволюционной отечественной истории и документоведения Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского; публикации: У истоков российской имперской геополитики: азиатские «пограничные пространства» в исследованиях М.И. Венюкова // Исторические записки. М., 2001. Т. 4(122); Россия Дальнего Востока. Имперская география власти XIX – начала XX веков. Омск, 2004.

Ситнянский Георгий Юрьевич – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института этнологии и антропологии Российской академии наук; публикации: Крест или полумесяц: Киргизия перед выбором веры // Этнос и религия. М., 1998; О происхождении древнего киргизского погребального обряда // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2001. Вып. 4.

Фатхи Хабиба (Habiba Fathi) – Doctor of Philospphy, Institut français d'études sur l'Asie centrale (Ташкент); публикации: Otines: the unknown women clerics of Central Asian Islam // Central Asian Survey. 1997. № 16(1); Femmes d'autorite dans l'Asie centrale contemporaine. Quete des ancetres et recompositions identitaires dans l'islam postsovietique. Paris, 2004.

СОДЕРЖАНИЕ

С. Абашин, В. Бушков (Россия). Предисловие 5

ИСЛАМ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: ОБЩЕСТВО, ПОЛИТИКА, КОНФЛИКТЫ

С. Пейруз (Франция). Управление религиозным фактором в Центральной Азии: продолжение советской концептуальной схемы и псевдовозрождение 9

Х. Фатхи (Франция). Переустройство ислама в независимых государствах Центральной Азии 33

Б. Бабаджанов (Узбекистан). Кто по ту сторону баррикад? (О секте Акрамия и ей подобных) 42

М.Б. Олкотт (США). Несколько слов к статье Б. Бабаджанова 107

А. Ильхамов (Узбекистан). Акрамия: экстремистское движение или предтеча исламской социальной демократии? 116

С. Олимова (Таджикистан). Молодежь и ислам в Таджикистане (социологический анализ проблемы) 157

Т. Каландаров (Таджикистан). Исмаилизм на Памире: поиск новых путей и решений 180

НЕИСЛАМСКИЕ РЕЛИГИИ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Е. Абдуллаев (Узбекистан). Неисламские религии Узбекистана: между мусульманским обществом и светским государством 197

Г. Ситнянский (Россия). От протестантизма «исламского» к протестантизму «национальному»: какое христианство популярно в Кыргызстане 220

РОССИЯ И ЦЕНТРАЛЬНОАЗИАТСКИЙ ИСЛАМ В XIX – ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ВЕКА

А. Ремнёв (Россия). Российская империя и ислам в казахской степи (60–80-е годы XIX века) 238

Д. Арапов, Е. Ларина (Россия). Среднеазиатские мусульмане в 1914 году (по материалам Туркестанского районного охранного отделения) 278

Д. Арапов (Россия). Мусульманское духовенство Средней Азии в 1927 году (по докладу полномочного представителя ОГПУ в Средней Азии) 305

Список сокращений 339

Наши авторы 340

Научное издание

РАСЫ И НАРОДЫ

Выпуск 32

Утверждено к печати
Ученым советом
Института этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая
Российской академии наук

Зав. редакцией *Н.Л. Петрова*

Редактор *Н.Ф. Лейн*
Художник *В.Ю. Яковлев*
Художественный редактор *Т.В. Болотина*
Технический редактор *Т.В. Жмелькова*
Корректоры *А.Б. Васильев,*
Е.Л. Сысоева, М.Д. Шерстенникова

Подписано к печати 09.10.2006. Формат $60 \times 90^{1}/_{16}$
Гарнитура Таймс. Печать офсетная
Усл.печ.л. 21,5. Усл.кр.-отт. 22,5. Уч.-изд. л. 25,0
Тираж 500 экз. Тип. зак.

Издательство "Наука"
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

E-mail: secret@naukaran.ru
www.naukaran.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП "Типография "Наука"
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 5-02-035111-3