

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

А. К. Бустанов, М. Кемпер

Ислам по-русски
Анализ современной
исламской литературы
в России

Учебное пособие

Санкт-Петербург
Президентская библиотека
2016

УДК 297
ББК 86.38(2Рос)я7
Б92

*Печатается в рамках реализации
Федеральной целевой программы по подготовке специалистов
с углубленным знанием истории и культуры ислама*

Рецензент:

И. А. Алексеев, кандидат исторических наук

Перевод с английского
*Натальи Луговской (Москва),
Мансура Газимзянова (Санкт-Петербург)*

Бустанов А. К., Кемпер М.

Б92 Ислам по-русски : анализ современной исламской литературы в России : учебное пособие / А. К. Бустанов, М. Кемпер ; С.-Петербург. гос. ун-т. – Санкт-Петербург : Президентская библиотека, 2016. – 134 с.

ISBN 978-5-905273-91-9

Мусульмане бывшего Советского Союза говорят, думают и пишут об исламе на разных языках. Но в последние годы именно русский язык стал главным языком ислама в России. Задача этого сборника статей – показать конкуренцию быстро развивающегося русского исламского социолекта и богословских традиций с миноритарными языками народов России. Анализ исторических текстов середины XX века показывает, как появляются общие дискурсивные поля в спорах между ранее непримиримыми течениями ислама.

В качестве учебного пособия сборник рекомендуется для студентов бакалавриата и магистратуры, изучающих современную исламскую литературу.

УДК 297
ББК 86.38(2Рос)я7

ISBN 978-5-905273-91-9

- © Бустанов А. К., Кемпер М., 2016
- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2016
- © Президентская библиотека, 2016

Содержание

<i>М. Кемпер, А. Бустанов.</i> Введение	5
Русский язык ислама	5
Языки ислама в России	9
Гипотеза: появление «русского» исламского дискурса	16
Трехмерная модель анализа исламского русского языка	22
Три варианта исламского русского социолекта	25
<i>А. Бустанов, М. Кемпер.</i> Мирасизм: ислам как культурное наследие	30
Яхья Абдуллин: татарские исламские ученые как «просветители»	38
<i>М. Кемпер, Ш. Шихалиев.</i> Административный ислам: фетвы советского периода	50
Муфтият в Буйнакске	51
Первый текст: фетва ДУМ СК 1959–1960 гг.	56
Анализ терминологии, стиля и содержания	70
Второй текст: фетва ДУМ СК 1986 г.	81
Анализ фетвы 1986 г.	88
Эпилог: раскол ДУМ Северного Кавказа и раскол ДУМ Дагестана	93
<i>М. Кемпер.</i> Муфтий Равиль Гайнутдин: перевод ислама на язык патриотизма и гуманизма	95
Гайнутдин и его позиции	98

Анализ текстов муфтия Гайнутдина.....	103
Текст первый: муфтий Гайнутдин об истории ислама в Москве (1994)	105
Текст второй: муфтий Гайнутдин о единстве и различиях в исламе	114
Текст третий: муфтий Гайнутдин о межрелигиозном диалоге...	116
Текст четвертый: Совет муфтиев о военных священниках	118
<i>А. Бустанов. «Исламский коучинг» Шамиля Аляутдинова.....</i>	<i>124</i>

Введение

Михаэль Кемпер, Альфрид Бустанов

Русский язык ислама

Перед вами сборник материалов и размышлений о развитии исламского дискурса в России в последние несколько десятилетий. Наша цель – показать разнообразие ислама в России и попробовать соединить лингвистику с контент-анализом. В основу сборника положен социолингвистический эксперимент, проведенный нами в Амстердамском университете в 2012 г., с использованием довольно случайно подобранных текстов российских мусульман¹. Кроме того, мы дополнили свои первоначальные наблюдения последующими исследованиями в сравнительной перспективе². Этот сборник, адаптированный для русскоязычной аудитории, в первую очередь предназначен для студентов вузов, изучающих

¹ *Bustanov A. K., Kemper M. Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia. Amsterdam: Pegasus, 2012. Наша работа нашла благосклонный отклик А. Р. Абяновой и И. Л. Алексеева на страницах журнала Pax Islamica. № 1 (10). 2013. С. 205–210.*

² *Кемпер М., Бустанов А. К. Ислам и русский язык: социолингвистические аспекты становления общероссийского исламского дискурса // Kazan Islamic Review, 2015. № 1. С. 211–221; Кемпер М. Русский язык ислама: феномен переключения кода // Реформы образования мусульман Евразии от Хусаина Фаизханова до Исмаила Гаспринского: исторический опыт и современная актуальность. М., 2015. С. 41–51; Bustanov A. K., Kemper M. The Russian Orthodox and Islamic Languages in the Russian Federation // Slavica Tergestina. 2013. № 15. С. 258–277.*

современный ислам. Поэтому мы несколько изменили структуру работы, убрали одни и добавили другие тексты.

Дискурс мусульман постсоветского пространства охватывает очень широкий круг мнений; все эти мнения предлагают своей аудитории и общинам особые типы исламской идентичности. В России существует ряд непрерывных исторических традиций и «национальных» особенностей. Современный исламский дискурс также характеризуется постоянным обменом и расширением, перенесением «национальных» интерпретаций ислама на новую почву, где они начинают звучать по-новому. Конечным результатом этих процессов является освобождение исламского дискурса от «национальных» особенностей наряду с адаптацией новых зарубежных тенденций, которые также учитывают и различные этнические группы. Как результат – поразительное разнообразие на исламском поле, где большинство «игроков» считают, что только их интерпретация ислама является верной, и пытаются изолировать ее от других точек зрения. Мы полагаем, что акторы этого поля вносят вклад в развитие нового, общероссийского исламского дискурса, существование которого прежде до конца не осознавалось. Важным является и то, что исламские авторы все больше и больше начинают использовать русский язык, что способствует росту уровня межэтнического общения мусульман Российской Федерации.

В этой хрестоматии мы попытаемся сформулировать некоторые критерии, которые позволят нам анализировать недавно возникшие общероссийские исламские дискурсы не только как отдельные детали некоей мозаики, но и как логически упорядоченную структуру. С этой целью мы собрали и изучили различные фрагменты из исламских текстов, созданных в России, что позволило обозначить границы данного дискурса.

С учетом вышесказанного данная работа выполнена в виде аналитического пособия, дающего общие представления об осо-

бенностях исламской литературы, созданной в Российской Федерации, для изучающих ислам и политику в современной России и, возможно, для тех, кто изучает ислам в Европе и не чурается обратить внимание на особенности ислама на постсоветских территориях. Несмотря на то что в публичном пространстве современной России исламская литература нередко обсуждается (хоть и в не самом лучшем свете), на русском языке не существует пособий и хрестоматий о развитии современного исламского дискурса в нашей стране. При этом количество качественных исследований, посвященных истории ислама в России¹, неуклонно растет, и сегодня существует немало книг и статей по этой теме². Тем не менее студенты, не читающие первоисточники, едва ли понимают, как именно мусульмане в России трактуют ислам, а доминирующая в мире политика, обращающая основное внимание на экстремистов и террористов, лишает их возможности наблюдать широчайший спектр исламских школ, веяний и общин на постсоветском пространстве.

¹ Обзор последних научных исследований: *Bobrovnikov V. O. Islam in the Russian Empire // Cambridge History of Russia. Vol. 2. Cambridge, 2006; Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / ред. С. М. Прозоров. Т. 1. М., 2006; Research Trends in Modern Central Eurasian Studies (18th–20th Centuries): A Selective and Critical Bibliography of Works Published between 1985 and 2000 / eds. S. A. Dudoignon, K. Hisao. Tokyo, 2006; Dudoignon S. A. Central Eurasian Reader: A Biennial Journal of Critical Bibliography and Epistemology of Central Eurasian Studies. Vol. 1. Berlin, 2008; Vol. 2. Berlin, 2011.*

² *Islam in Post-Soviet Russia: Public and Private Faces / eds. H. Pilkington, G. Yemelianova. London, 2002; Hunter Sh. Islam in Russia: The Politics of Identity and Security. Armonk, 2004; Radical Islam in the Former Soviet Union / ed. G. Yemelianova. London, 2010; Russia and Islam: State, Society and Radicalism / eds. R. Dannreuther, L. March. London, 2010. Политические аспекты ислама с различных точек зрения см.: Hahn G. M. Russia's Islamic Threat. London: New Haven, 2007; Малащенко А. Ислам для России. М., 2007. Ссылки на работу исламских институтов в России и на их лидеров: Здоровец Я. И. Мусульмане: исламские лидеры и организации на территории России. М., 2007; Энциклопедия: Ислам в современной России / ред. Р. А. Силантьев. М., 2008.*

Наши кейсы охватывают несколько регионов – Москву, Дагестан и Татарстан – и могут быть полезны для читателя, заинтересованного в изучении истории ислама в конкретном регионе. Выбор текстов мусульманских авторов во многом случаен; мы использовали тот материал, что, как нам видится, иллюстрирует широкий спектр трендов в российском исламе¹. Данная работа не в силах охватить все существующие интерпретации ислама, но мы надеемся, что сможем очертить в ней примерные рамки для анализа других текстов. В этом мы видим методику работы с хрестоматией: студенты могут ознакомиться с нашими интерпретациями текстов, сравнить их с оригиналами (приведенными здесь же или размещенными согласно ссылке на источник), а затем попробовать самостоятельно проанализировать образцы устной и письменной речи современных мусульман.

Хотя нас в первую очередь интересуют отношения между религией и политикой в России в ракурсе мнений мусульманских авторов, мы обращаем особое внимание на догматические и духовные аспекты ислама, в особенности на вопрос об исторической преемственности и прерывании богословских традиций. При этом последние два элемента мы воспринимаем не как реалии, а как риторику, используемую авторами для обоснования своих идеологических позиций.

Наша цель – отойти от западного (и российского) повышенного внимания к радикализму и вместо этого показать более широкую картину ислама как в центре России, так и в регионах. Кроме того, наш сборник является попыткой создания стимула для интеграции большего количества исламоведческих методологий в изучении ислама в России (которое с середины XX в. и по сей день сдерживалось риторикой холодной войны; практически не предпринималось изучение более широких аспектов ислам-

¹ Для более полного представления о спектре идеологий рекомендуем читателю обращаться и к нашей англоязычной книге «Islamic Authority and the Russian Language».

ского права, суфизма, образования и языка мусульман с его терминологией).

Каждый текстовый фрагмент сопровождается введением с основной информацией об историческом контексте, в котором он был создан, авторе текста, его образовании, об общине, к которой он обращался, и выбранной им интерпретации, а также лингвистическим анализом.

Языки ислама в России

Наша работа – это не просто сборник статей, но и часть экспериментального исследования взаимовлияния русского языка и мусульман в России. Наша цель здесь – поставить вопросы и определить методологические рамки для будущих исследований. Каким образом специфически исламские категории переводятся на русский язык, и что происходит с русским языком, когда он используется как основной язык мусульман? Хочется верить, что вопросы, поставленные в этой книге, будут интересны для студентов, занимающихся социолингвистикой.

Наше исследование посвящено главному вопросу: как различные «исламские языки» в России взаимодействуют друг с другом? Надо сказать, что категория «мусульманского/исламского языка» используется нами условно для обозначения языка, на котором традиционно, на протяжении столетий излагали свои мысли мусульмане. Очевидно, что у языков нет монополии на какую-то религию (если только государство не предлагает такую ввести) и любой язык может стать носителем тех или иных религиозных идей. Исторически сложилось так, что русский язык – это язык православных русских христиан, а мусульмане России – как в прошлом, так и сейчас – используют другие языки для написания текстов, связанных с исламом. Самым широко распространенным «мусульманским» языком России является татарский, на котором говорят и пишут в сельской местности и, в меньшей степени, в городах – от Санкт-Петербурга и Москвы

на западе, крупных городов Поволжья до Уральских гор (где татары соседствуют с башкирами) и Западной Сибири с ее городами нефтяников. Другие важные «мусульманские» языки – это языки Северного Кавказа, а именно чеченский и ингушский, множество языков Дагестана (аварский, даргинский, лакский из кавказской языковой группы наряду с языками тюркской языковой группы – кумыкским, ногайским и азербайджанским; упомянутые языки являются самыми распространенными и имеют развитую исламскую литературу) и некоторые языки Северо-Западного Кавказа (черкесский, кабардинский, балкарский и карачайский). Кроме них существовали мусульманские общины на территории России, имевшие собственные языки и наречия – азербайджанские, казахские, туркменские, узбекские, таджикские, киргизские; а также персидские, арабские и турецкие диаспоры.

Исторически сложилось так, что самыми используемыми языками для мусульман России являлись арабский, персидский и тюркский. Под «тюркским» подразумеваются различные виды «старотатарского» (или «чагатайского», по терминологии А. Н. Самойловича) языка и несколько разговорных языков татар, башкир, кумыков и азербайджанцев, несущих в себе множество заимствований из османского/турецкого языка. В XVIII – начале XX в. на Северном Кавказе и в Волго-Уральском регионе наблюдался¹ небывалый расцвет арабоязычной исламской литературы.

¹ Для ознакомления с арабо-исламской литературой Дагестана XIX в. см.: Назир ал-Дургили. Улада умов в биографиях дагестанских ученых (Нузхат ал-азхан фи тараджим 'улама' Дагистан). Дагестанские ученые X–XX вв. и их сочинения / пер. с араб., коммент., указ. и библиогр. А. Р. Шисхайдова, М. Кемпера, А. К. Бустанова. М., 2012, а также исследования: *Бобровников В. О.* Мусульмане Северного Кавказа: Обычай, право, насилие. М., 2002; *Kemper M.* Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan. Von den Khanaten und Gemeindebünden zum ġihād-Staat. Wiesbaden, 2005. О Волго-Уральском регионе см. арабские источники в работе: *Кемпер М.* Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане, 1789–1889: Исламский дискурс под русским господством / пер. И. Гилязова. Казань, 2008; *Frank A. J.* Islamic Historiography and 'Bulghar' Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia. Leiden. 1998; *Frank A. J.* Religious Institutions in Imperial Russia. The Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780–1910.

Вплоть до начала XX в. арабский язык являлся самым важным языком научных трудов, хроник и учебников по исламскому праву и теологии, и частично – исторических трудов. На просторах поэзии и суфизма наряду с арабским использовались также персидский и тюркские языки; *тюрки* широко использовался в исламской историографии, литературных светских произведениях и дипломатической переписке. Все эти языки, включая татарский и языки народов Северного Кавказа, использовали арабскую письменность с некоторыми дополнительными знаками для обозначения звуков, отсутствующих в арабском языке (например, согласных [ц] и [ч] в языках народов Дагестана, тюркских [γ] и [ø]); этот арабский алфавит для «мусульманских» языков традиционно именуется *'аджам* (букв. «иностранный»).

Уже к началу 1930-х гг. на территории СССР арабский язык и литература на местных языках с использованием арабской графики были де-факто запрещены для использования. Этот запрет сопровождался поэтапным насильственным изменением алфавита «мусульманских» языков – в конце 1920-х гг. все основные языки советских мусульман, обладающие письменностью, получили латинский шрифт («европейские» буквы)¹, и позже, в 1930-х гг., алфавит был изменен снова – в этот раз на кириллицу – «русский» шрифт с добавлением различных символов, отсутствующих в русском, для обозначения гласных и согласных отдельно для каждого языка. Эти изменения преподносились как модернизационный процесс для национальных культур (в первую очередь направленный на достижение прогресса и затем «приближения» к советской «семье народов»), но имелся и намеренный «побочный эффект» – лишение молодого поколения возможности читать дореволюционную литературу на родных языках и арабоязычную исламскую литературу.

¹ См. об этом: Frings A. Playing Moscow off Against Kazan: Azerbaijan Maneuvering to Latinization in the Soviet Union // *Ab Imperio*. № 4. 2009. P. 249–266.

Разрушительной являлась и комплексная атака на ислам, в ходе которой с конца 1920-х до конца 1930-х гг. физически устранялись яркие представители элиты мусульман Советского Союза; представители мусульманской интеллигенции наряду с имамами и учеными (многие из которых намеренно занимали нейтральную или даже позитивную позицию по отношению к большевикам) сначала были лишены различных постов, а затем либо убиты, либо высланы в трудовые лагеря или же отправлены в ссылку. С этого времени использование «алфавита Корана» фактически признавалось преступлением. Безусловно, оставались представители старого поколения, продолжавшие использовать *‘аджам* для создания и переписывания религиозной литературы, но в уже гораздо меньших масштабах. На Северо-Западном Кавказе студенты изучали арабский язык в подпольных кружках. Но к 70–80-м гг. XX столетия знание и умение читать и писать на арабском языке и на языках *‘аджам* в большинстве своем были утрачены. Столь же разрушительным для арабоязычной традиции являлось и то, что в Советском Союзе лишь в нескольких университетах за пределами Москвы и Ленинграда преподавали арабский язык; в результате очень немногие светские историки умели читать по-арабски, чтобы изучать богатейшую арабскую литературу¹.

Таким образом, в Советском Союзе новые поколения были насильно лишены возможности познакомиться с исламской литературой, прервалась передача исламских знаний от старого поколения к новому. Хотя советской антирелигиозной пропаганде, государственному террору и репрессивным законопроектам не удалось искоренить ислам, в 1930-х гг. было ликвидировано множество исламских деятелей, уничтожались мечети, школы,

¹ О развитии советского и постсоветского академического исламского образования в СССР с фокусом на его политизации см.: The Heritage of Soviet Oriental Studies / ed. by M. Kemper and S. Conermann. London; New York, 2011.

библиотеки и *вакфы*¹. В последние два десятилетия существования Советского Союза большая часть мусульман едва была знакома с основами своей веры и очень немногие имели доступ к официально открытым мечетям. Ситуация отличалась от региона к региону: обычно в городах наблюдался более низкий уровень религиозности, а в удаленных селах и аулах, где ислам по-прежнему играл важную роль в повседневной жизни, верующие создавали альтернативные места для молитвы. И даже когда основные религиозные обряды не соблюдались или соблюдались изредка, на праздниках, ислам оставался важным символом культурной и национальной идентичности и отчетливого различия по отношению к немусульманам, в особенности – к русским. Вместе с тем официальное обучение исламу было отныне недоступно широким массам – количество исламских учебных заведений сократилось до двух (оба находились в Советском Узбекистане), предоставлявших исламское образование для немногочисленной «советской исламской элиты»². Эта элита в дальнейшем занимала посты в официальных исламских учреждениях и в мечетях (их к началу 1980-х на весь Советский Союз было не более 400, большинство располагалось в Средней Азии³). Оставалось лишь небольшое количество частных (нелегальных) кружков, в которых представители старшего поколения передавали отдельным ученикам свои знания.

¹ О репрессиях в отношении исламского образования в 1930-е гг. и низком уровне его поддержки в послевоенный период, а также о его восстановлении после 1991 г. см. республиканские исследования в работе: *Islamic Education in the Soviet Union and Its Successor States* / eds. M. Kemper, R. Motika, S. Reichmuth. London; New York, 2009.

² *Eren Tasar*. The Official Madrasas of Soviet Uzbekistan // *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. № 59. 2016. P. 265–302.

³ *Ro'i Yaacov*. Islam in the Soviet Union. From the Second World War to Gorbachev. London, 2000. Работа посвящена существованию исламских традиций и обществ и тому, как чиновники собирали информацию об исламских деятелях в регионах и доносили на них.

С началом горбачевской перестройки отношение ко всем религиям в СССР поменялось, и мусульмане во всех регионах страны начали заново обретать ислам. Конечно, нельзя назвать это «исламским бумом», особенно если сравнивать «исламские» процессы в России с аналогичными процессами в светской Турции того же времени¹. С начала 1990-х гг. ислам вновь входит в общественную жизнь, из которой его вытеснили еще в 1930-е гг.: тысячи мечетей строились и открывались по всему Северному Кавказу и Волго-Уральскому региону; несколько тысяч мусульманских молитвенных сооружений появились в сельской местности и в крупных российских городах². В последние годы СССР существовало всего четыре духовных управления мусульман, или муфтията, – в Уфе, Махачкале, Баку и Ташкенте, а после 1991 г. было образовано множество новых и разнообразных по функциям исламских учреждений. К 2008 г.³ количество муфтиятов возросло как минимум до 57 – и не только в крупных автономных республиках с преобладающим мусульманским населением (Татарстан и Башкортостан), но и в других регионах РФ, и даже в Москве и Санкт-Петербурге появились собственные муфтияты и мухтасибаты. Начало вновь развиваться исламское образование – в дополнение к базовому исламскому образованию в мечетях и небольших медресе был открыт ряд профессиональных высших исламских учебных заведений в Москве, Казани (Ислам-

¹ Об итогах исламского возрождения на Кавказе см.: Бобровников В. О. «Исламское возрождение» на российском Кавказе: некоторые уроки // Аналитические записки. Вып. 16. 2005. С. 135–148.

² В новых исследованиях говорится, что сельские районы (особенно с мигрантским населением) играли особенную роль в реисламизации регионов в последние десятилетия – по сравнению со странами Западной Европы, где реисламизация и радикализация носят лишь городской характер: Allah's Kol-khozes: Migration, De-Stalinisation, Privatisation and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s–2000s) / eds. S. A. Dudoignon, Ch. Noack. Berlin, 2014.

³ Ислам в современной России. Энциклопедия / ред. Р. А. Силантьев. М., 2008. С. 28–63.

ский российский университет), Уфе, Грозном и в разных частях Дагестана, с филиалами в небольших городах.

В СССР фактически не публиковалось никакой исламской литературы, после 1991 г. появилось множество издательств, предлагающих широкий ассортимент изданий – от Корана до мусульманских журналов и газет и амулетов от сглаза. В «мусульманских» республиках развернулось преподавание арабского языка и изучение ислама; начали издаваться исламские источники и выпускаться местные исламские энциклопедии¹. Выпуск исламской литературы в России получил новый виток развития с распространением Интернета; онлайн-ресурсы в основном рассчитаны на молодое поколение, особенно неофитов.

По причине того, что в России литературная традиция ислама в регионах была либо уничтожена, либо маргинализована, в распоряжении современных мусульманских авторов оказалось мало примеров удачного перевода исламских категорий на русский язык. Поэтому они разработали свою собственную русскоязычную систему ислама. Этот процесс «переписывания» традиций в очень избирательном виде и создания новых традиций – одна из главных тем настоящего издания.

В нашем социолингвистическом анализе мы в основном обращали внимание на то, как исламские термины арабского или татарского происхождения трансформировались в русском языке. Для такого переноса с одного языка на другой есть два основных пути: либо автор решает заимствовать исламские термины из арабского или татарского, либо он пытается полностью перевести исламскую терминологию в русские эквиваленты. Какие термины и понятия являлись основными? Каким образом они осваивались

¹ См.: Ислам в Российской Федерации: Энциклопедический словарь / ред. Нижегородского исламского института им. Х. Фаизханова. Ч. 1: Ислам на Нижегородье. Н. Новгород, 2007; Ч. 2: Ислам в Москве. Н. Новгород, 2008; Ч. 3: Ислам в Санкт-Петербурге. М.; Н. Новгород, 2009; Ч. 4: Ислам в центрально-европейской части России. Н. Новгород, 2009; Ч. 5: Ислам на Урале. М., 2009.

в русском языке? Как использование мусульманским автором русского языка отражало его принадлежность к той или иной общине, аудитории, к которой он обращался? Как язык отражает конкретную религиозную интерпретацию и политическое кредо, которого автор придерживается?

Гипотеза:

появление «русского» исламского дискурса

Русский язык понимают практически все мусульмане Российской Федерации, и несколько факторов указывают на то, что роль русского языка в исламской литературе России только возрастает. Во-первых, автономия национальных республик в Российской Федерации, которая была довольно широкой в 1990-е гг., в последнее время была сужена. Понижение уровня региональной и республиканской автономии снизило интерес к использованию миноритарных языков, при этом позиции русского языка усилились; в Волго-Уральском регионе в ходе переговоров с Москвой была ограничена свобода действий регионов в отношении исламской политики. В то же время ислам стал частью «общероссийской идентичности». На сегодняшний день мусульмане из разных уголков страны сталкиваются с единой государственной политикой в отношении ислама: на каждой русскоязычной информационной площадке (в основном подконтрольной государству) преподносятся одни и те же парадигмы, региональные законодательства создают одинаковые правовые категории, административные органы используют одинаковые приемы по отношению к исламу. В ракурсе данных дискурсов ислам представлен как «двуликий»: есть «хороший», «толерантный» и «патриотичный» ислам, ислам местный, «традиционный», и есть второй вид – «опасный», «подрывающий устои», несущий угрозу, привнесенный из-за границы и поэтому «нетрадиционный». Подобные процессы происходят

и с «нетрадиционными»¹ христианскими учениями, особенно по отношению к евангелистам и западным сектам. В то же время русский язык является основным языком, на котором осуществляется образование в РФ; неудивительно поэтому, что имамы, учившиеся в школе в последние годы существования СССР или в ранний постсоветский период, часто ссылаются в своих проповедях на великих русских писателей. Кроме того, благодаря знанию русского языка можно получить доступ к достоянию западной и мировой науки и литературы, так же как и к исламской литературе мусульманского Востока: как работы аятоллы Хомейни, так и сочинения главного идеолога «Братьев-мусульман» Сейида Кутба и современного «всемирного муфтия» Юсуфа ал-Кардави переведены на русский язык, и их чаще всего не читают в арабском оригинале.

В то же время русификация ислама не должна пониматься как однонаправленный и гомогенный процесс, остающийся не отрефлексированным участниками исламского дискурса. Напротив, в последнее время (быть может, не без влияния научных исследований на эту тему) представители муфтиятов стали более внимательно относиться к вопросам языка и поднимают соответствующие проблемы. Так, в августе 2016 г. муфтият Республики Татарстан принял решение об обязательном проведении пятничных проповедей в мечетях Татарстана только на татарском языке². Такая мера показывает, что религиозные деятели наконец обратили внимание на языковой вопрос, но пока не готовы пойти дальше механического запрета на русскую проповедь, оставив все

¹ Государственная политика разделения ислама на «хороший» и «плохой» является общим трендом, характерным не только для России и других постсоветских стран, но и для государств с преобладающим мусульманским населением. См.: *Rasanayagam J. Islam in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience*. Cambridge, 2011, особенно третью главу.

² «С завтрашнего дня пятничная проповедь во всех мечетях Татарстана будет только на татарском языке» // Реальное время. 11.08.2016. URL: realnoevremya.ru/news/39642 (дата обращения 28.09.2016).

остальные сферы исламского дискурса под сильным влиянием русского языка. Полумера в отношении языка проповеди показывает, что есть риск изоляции татароязычного ислама, в котором язык становится носителем архаики и сакральности, обусловленной статусом миноритарного языка.

Вторым фактором «русификации» исламского дискурса являются советская и постсоветская модернизация и внутренняя миграция. Все еще распространенное мнение о том, что в России существует только несколько «островков ислама» с этническими меньшинствами, сегодня уже не имеет под собой оснований. Множество мусульман из республик Северного Кавказа и Средней Азии уезжают на заработки или на постоянную работу в Россию (не только в Москву, но и в города на Севере)¹. Помимо трудовой миграции и бизнеса множество молодых мусульман отправляются в крупные города для получения образования. Практикующие мусульмане, приехавшие в Москву или Санкт-Петербург, Омск или Тюмень, обнаруживают, что находятся в многонациональном сообществе, где муфтияты преимущественно возглавляют татарские духовные лидеры, но при этом основным языком общения остается русский. Даже на Кавказе, с его большим количеством национальностей, русский язык играет связующую роль между мусульманами разного происхождения. Мусульманские проповедники из одного региона селятся в других, где их интерпретация ислама воспринимается как новая и где они вынуждены использовать русский язык, если хотят быть услышанными. Кроме того, татарские муфтии и авторы религиозной литературы осознают тот факт, что количество мигрантов среди их аудитории увеличивается, как мы увидим в третьей и четвертой главах.

Третий фактор – расширение коммуникации между мусульманами России и учеными-востоковедами, специализирующи-

¹ Об этом см., например: *Ярлыкапов А. А. Нефть и миграция ногайцев на Север // Этнографическое обозрение. 2008. № 3. С. 78–81.*

мися на исламе и мусульманской истории (многие из них являются мусульманами). На наших глазах активизируется взаимодействие между светским научным описанием ислама и религиозным языком мусульман России; как итог, исламский дискурс приобрел более академический характер для соответствия требованиям хорошо образованной мусульманской молодежи, которая подходит к религии с научной точки зрения. Кроме того, «научнообразность» религии легитимирует ее в публичном пространстве и служит повышению ее престижа. Поэтому неудивительно, что некоторые муфтияты предпочитают отправлять своих учеников не в ал-Азхар, а в светские учебные заведения. При этом авторитетные религиозные деятели считают получение ученых степеней почти обязательным делом.

Четвертым фактором мы считаем феномен, на который лишь немногие исследователи обращают внимание: это растущее число образованных русских, которые занимаются изучением ислама и издают исламскую литературу. «Исламизированные русские» часто более сведущи в светских и религиозных науках, нежели «этнические мусульмане». Несмотря на то что лишь некоторые из «этнических русских мусульман» намеренно выделяют себя среди остальных мусульман России, не может быть сомнений, что письменная и организационная деятельность русских новообращенных мусульман дала общему исламскому дискурсу новый импульс. Необходимо также отметить, что само выделение русских мусульман как отдельной группы на религиозной карте современной России очень условно: потерявшие семейные традиции, язык и ритуальную практику «этнические мусульмане» в 1990-е гг. проходили через тот же процесс духовного поиска и обретения религии, что и русские.

Последний пункт, возможно, важнейший – это то, что в русскоязычном сегменте Интернета основной язык ислама – русский. Миноритарные языки России значительно уступают русскому

языку в интернет-пространстве. Такие порталы, как islam.ru, посещают русскоязычные мусульмане не только из разных уголков Российской Федерации, но и из Украины, Средней и Южной Азии, и даже мусульмане русскоязычных диаспор на Западе¹. Систематическое изучение русского исламского Интернета как отдельной ниши и интерактивной среды является важной исследовательской задачей для будущих исследований.

Общероссийский исламский дискурс стоит на фундаменте «традиционного» ислама разных «мусульманских» регионов России, но сейчас все чаще выходит за рамки национальных и республиканских границ. Исламский дискурс является российским не только в отношении принадлежности к Российской Федерации, но и в его лингвистических и дискурсивных моделях из советского прошлого и постсоветского настоящего мусульман. Новая российская исламская общественность также включает в себя элементы исламских заграничных тенденций, в том числе «Братев-мусульман» и «Хизб ут-Тахрир», турецкие группы (движения Саида Нурси и Фетхулла Гюлена, сулейманитов и накшбандийа), иранские шиитские движения, пакистанских и индийских активистов, проповедников из Средней Азии и даже некоторые транснациональные суфийские группы (например, «Мурабитун»). При этом создается впечатление, что все эти движения «читаются» в контексте российских интерпретаций – в форме, выражающей взгляды, интересы и опыт мусульман и государства в России.

Если наша гипотеза о появлении общероссийского исламского дискурса верна, то в таком случае положение Российской Федерации можно сравнить с ситуацией в Европейском союзе, где мы наблюдаем похожее взаимодействие между «этническими» мусульманами (ведущими свое происхождение от мигрантов из Пакистана, Турции, Египта, Марокко и Суринама), с одной стороны, и новым исламским универсализмом («детерриториализа-

¹ Сибгатуллин А. Исламский интернет. М.; Н. Новгород, 2010.

цией ислама», как это явление называет французский исламовед Оливье Руа)¹, с другой стороны. Основное различие в том, что европейские мусульмане не имеют единого европейского колониального языка, который бы понимали все (у мусульман России есть такой язык – русский), а используют множество языков: английский, французский, итальянский, испанский, нидерландский, немецкий, датский, польский, болгарский, греческий и т. д. В данном случае разнообразие европейских языков является разобщающим фактором, только увеличивающим языковую пропасть между мусульманами, не способствуя их объединению. Отсюда следует, что условия для создания единого исламского дискурса в Европейском союзе менее благоприятные, нежели в Российской Федерации. Кроме того, довольно важным является и то, что между мусульманами РФ и ЕС практически нет ни устных, ни письменных контактов. По-прежнему разделены научные сообщества: исследователи ислама и «евроислама» в Западной, Южной и Северной Европе едва ли интересуются исламом в России; в свою очередь, мусульмане России занимаются развитием исключительно российских, не европейских, границ ислама². Языковые барьеры и различия менталитетов являются важным фактором разобщения для обеих сторон.

¹ Roy O. *Globalized Islam: the Search for a New Ummah*. New York, 2004.

² Исключением является недавняя (2015 г.) попытка одного из муфтиятов заявить о себе в Лондоне через организацию там исламской конференции.

Трехмерная модель анализа исламского русского языка

Каким образом выглядит наша концепция изучения русского языка в исламской литературе? Мы полагаем, что существует несколько направлений для анализа «исламского русского языка», и выдвигаем трехмерную модель для описания разнообразия «исламского русского» как когерентного явления.

Первое измерение в нашей аналитической системе координат – исламский круг идей и традиций: от суннизма до шиизма, от официальных позиций джама'атов и их лидеров к мистическим практикам суфиев. Различные точки зрения по вопросу о суфизме в российской исламской системе координат сформировались на основе исторических, «этнических» традиций разных регионов с мусульманским населением и от зарубежного влияния. Эти движущие факторы являлись разобщающими для исламских идеологий и общин.

Вторым направлением измерения в нашей матрице являются более широкие исторические и политические факторы вне ислама. Первым таким фактором является государство – в ретроспективе это опыт советского прошлого и развившаяся из него современная правовая система как федерального, так и регионального/республиканского уровня. Многие из проанализированных нами текстов содержат большое количество административной терминологии, ее можно охарактеризовать как особенность «(пост)советской речи»¹. Долговечность этого явления отчасти объясняется тем фактом, что в Российском государстве со времен Екатерины Второй и на протяжении всего дальнейшего имперского и советского периодов существовали «официальные» муфтияты, которые выступали на стороне государства в организации

¹ Для более тщательного изучения языка поздней советской администрации см.: Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. М., 2016.

и контроле работы всех мечетей в регионах. Данные структурные особенности ислама в России добавили элементы официально-делового стиля в речь мусульман – особенно в постсоветских муфтиятах и в меньшей степени среди их противников, действующих нелегально.

Другим «движущим фактором» выступает Русская православная церковь (РПЦ). Это может показаться парадоксальным, поскольку в глазах общественности ислам находится в конфронтации с христианством, которое часто рассматривается как доминирующая религия бывших колониальных государств, выступающих угнетателями ислама и мусульман. Тем не менее отношения между исламом и христианством в современной России являются гораздо более сложными. Государство определяет как ислам, так и православное христианство (плюс иудаизм и буддизм) как «традиционные религии России», что означает признание и поддержку ислама на государственном уровне. Это признание является результатом набирающего силу влияния Русской православной церкви. Складывается тесный межрелигиозный диалог между мусульманскими и христианскими лидерами (колеблющийся между сотрудничеством и конфликтом). Через это общение происходит и «перевод» ислама на язык православной церкви. Эта тема требует более детального изучения, не вошедшего в рамки данной работы; но в любом случае тексты показывают, что лидеры мусульман, поддерживаемые государством, в основном представляют полные переводы исламской терминологии на русский язык, тем самым пользуясь словарным запасом РПЦ. Это внедрение терминологии привело к адаптации имеющихся в русском языке слов и понятий, с добавлением мусульманской религиозной коннотации. Для сравнения, критики муфтиятов чаще стараются использовать как можно больше арабских заимствований.

Третий вертикальный уровень в нашей системе координат описывает влияние уровня образования и поколенческого

фактора на язык. С одной стороны, мы рассмотрели деятельность деревенских проповедников-самоучек, чьи работы имеют локальную популярность; с другой стороны, проанализировали работы молодых городских авторов со светским или религиозным высшим образованием, чьи тексты носят наукообразный характер и адресованы более широкой аудитории. У каждой из этих групп есть свои общественные и политические цели, выражающиеся разными стилями в «русском исламском» языке.

Наша трехмерная матрица является альтернативой общепринятой модели, в которой внимание акцентируется на национальности как на главной особенности мусульманских авторов в России и которая по этой причине акцентирует фрагментарность исламского поля. В противоположность этому наша модель предлагает взглянуть на исламский дискурс как на нечто целое, прежде всего характеризующееся динамикой. Эта динамика определяется множеством интерпретаций (первый вектор), обусловлена широким интересом в обществе к религии и ростом значения религии в политической сфере в сочетании с желанием государства контролировать религию и управлять ею (второй вектор) и с растущим уровнем профессионализма в области религиозного знания (третий вектор).

Нет никаких сомнений, что и национальный вектор развития, и региональное разделение по-прежнему остаются важными факторами. Мы считаем, что старые центры ислама – Казань (Татарстан) и ряд городов и селений в Дагестане – до сих пор тесно связаны с национальным фактором, но появляются и новые центры (Москва, Саратов, Нижний Новгород), где наблюдается рост многонациональных обществ; индивидуальные исламские практики больше не являются особенностью одного селения или региона.

Три варианта исламского русского социолекта

Проведенный анализ текстов привел нас к заключению, что можно выделить по крайней мере три различных типа или варианта исламского русского социолекта. Эти три типа мы представили следующим образом.

Первый тип мы называем «русификацией» – в его рамках мусульманские авторы либо пытаются избежать использования арабских заимствований, либо всегда приводят русский перевод или синоним к арабским словам. Этот стиль также может быть назван «стилем муфтиев», поскольку он характерен как раз для российских муфтиев и вообще так называемого официального духовенства. Эта лингвистическая стратегия вполне логична, поскольку авторы таких текстов обращаются как к мусульманам разного происхождения, так и к немусульманам. Существующие в Российской Федерации пятьдесят или шестьдесят муфтиятов находятся в треугольнике взаимоотношений между официальными исламскими институтами, Российским государством и Русской православной церковью. Это обстоятельство отражено в большинстве официальных публикаций муфтиятов. Выстраивание так называемого «межконфессионального диалога» требует от исламских деятелей изложения своих мыслей на языке, понятном немусульманам. Русская православная церковь и большие муфтияты имеют общие интересы в российском обществе, поэтому муфтии стараются говорить на языке, понятном широкому слою общества, подчеркивая общие черты ислама и православия (в меньшей степени также иудаизма и буддизма). Разумеется, муфтияты и их объединения вполне осознают свой статус «младшего брата» по отношению к православной церкви в стране. В публичном пространстве, особенно в контексте обсуждения «исламского терроризма», муфтии постоянно вынуждены объяснять, почему ислам «на самом деле» является религией мира

и добра. Чтобы быть понятными всем россиянам (само это слово часто фигурирует в текстах) разных конфессий, мусульманские авторы религиозных текстов переводят, насколько возможно, все термины на литературный русский язык. Кроме того, для «русификаторов» из официальных кругов характерен казенный, канцелярский стиль, с устоявшимися формулировками, уходящий корнями, с одной стороны, к административным практикам советской эпохи, а с другой стороны, к языку современных средств массовой информации.

Второй тип «исламского русского» можно назвать «академизмом». Этот исламский стиль в основном используют религиозные деятели с высшим светским образованием. В основном он характерен для академических исламских и исламоведческих проектов, которые представляют не какую-то исламскую общину, а, скорее, идеологию отдельно взятого интеллектуала. Пример такого «академизма» может быть найден в текстах татарского историка Я. Г. Абдуллина (1920–2006) об исламе. Другой пример академического стиля в обсуждении ислама в России представляют собой «исламоведческие проекты» нескольких радикальных русских мусульман. Если дискурс Абдуллина был укоренен в секулярном марксизме своего времени, то русские мусульмане обильно используют в своих текстах светскую социологическую терминологию и концепты, направленные на демонстрацию идеи о «целостности» ислама. Подобного рода «исламоведческие проекты» прежде всего адресованы этнически русским читателям, в особенности молодым людям с левыми и правыми политическими взглядами.

Третий тип «исламского русского» может по праву быть назван «арабизацией», поскольку он характеризуется обильным использованием арабской лексики. И русский, и татарский языки очень продуктивны лингвистически, т. е. заимствования легко в них проникают и адаптируются к грамматике, фонетике и синтаксису. Отсюда и тот динамизм, с которым отдельные

проповедники «загружают» арабские слова в русскоязычные тексты. Некоторые современные авторы используют арабскую терминологию, только когда им кажется это необходимым, если невозможно подобрать точный эквивалент на русском. Гораздо удобнее и проще для читателя сказать «мазхаб», чем «правовая школа суннитского толка в исламе», даже если русское произношение слова несколько изменяет оригинальное арабское [madhhab]. В то же время есть немало исламских деятелей, вырабатывающих солидный собственный набор исламско-русских терминов. Они используют арабские заимствования даже в тех случаях, когда русские синонимы вполне могли бы быть употреблены, но тонкости различия между арабским и русским словами настолько существенны для исламских авторов, что проповедники просто оставляют арабский оригинал. Например, в русскоязычном салафитском тексте можно найти фразу вроде: «Эти ахл ал-батил делают много куфра и их одолевают шубухаты», которая легко может быть передана в более распространенных русских выражениях, но все-таки «куфр» – не то же самое, что «атеизм», а «шубухат» охватывает не всякие сомнения. Возможно, перегруженность арабской лексикой показывает, с одной стороны, недостаточное знакомство некоторых религиозных деятелей с книжным русским языком, а с другой стороны, призвана показать статус говорящего как человека, свободно владеющего арабским языком и прекрасно знающего тонкости мусульманской юриспруденции. Такой подход дистанцирует проповедника не только от немусульман, но также от мусульман, не знакомых с соответствующей профессиональной лексикой на арабском языке.

В целом мы предлагаем рассматривать эти три варианта или стиля в качестве основы для анализа «исламского русского». Возможна идентификация и других, дополнительных стилей, особенно в связи с языками народов Российской Федерации, но это вряд ли изменит общую картину. Мы должны помнить, что многие авторы легко могут переходить из одного стиля к другому

в зависимости от конкретной стратегии. Так, в текстах одного исламского проповедника, относящихся к разным периодам, можно обнаружить те или иные стилистические нюансы в зависимости от аудитории, к которой он обращался. Этот феномен можно рассматривать как осознанную смену кодов. Если подтвердится наша гипотеза о том, что примеры смены кодировки в исламской литературе основаны на осознанных стратегиях, мы будем уверены, что, несмотря на различия в трех вариантах, «исламский русский» должен рассматриваться в качестве целостного феномена.

Еще один результат нашего небольшого исследовательского эксперимента говорит в пользу лингвистического единства исламского русского социолекта. Мы выяснили, что каждый из трех стилистических вариантов используется не одной фракцией широкого исламского спектра, а разными группами, в том числе смертельными врагами: к «русификации» прибегают противоборствующие муфтияты и некоторые салафиты, отходящие от малопонятных арабских лексических практик. «Академизм» – это вариант, используемый несколькими политическими исламоведческими проектами, которые постоянно атакуют друг друга. «Арабизация» – также инструмент, находящийся в руках непримиримых врагов – суфийских братств и групп салафитов. Использование исламской стилистики враждующими сторонами выглядит на первый взгляд несколько странно. Но на самом деле эти акторы имеют схожие социальные позиции: так, суфии и салафиты организуются в тесные объединения (*джама'аты*), часто в сельской местности, хотя все чаще и в крупных городах. Интеллектуальный академизм же, напротив, более характерен для городского, университетского или неформального контекста. Все они хотят быть услышанными не только своими последователями, но и врагами, против которых и направлено острое критики в более широком дискурсе. В то же время совместное использование стилистических приемов показывает, что они

являются не самостоятельными жаргонами, а различными сторонами все того же исламского русского социолекта.

Предстоит большая исследовательская работа по проверке этих гипотез, а пока на основе проведенного эксперимента можно сказать следующее. На сегодняшний день исламский русский социолект имеет три варианта, но каждый из них обладает объединительными функциями внутри общероссийского исламского дискурса. Каждый вариант соединяет акторов и группы, противостоящие друг другу и конкурирующие за влияние и авторитет в стране. В то же время любой автор свободен в выборе кодировки для обращения к читателям или слушателям. Так, покойный Саид-Афанди, один из духовных лидеров мусульман Дагестана, использовал «арабизацию» с включением ряда специфически суфийских терминов, когда обращался к своим ученикам, но старался избегать жаргона в публичных интервью¹.

Подводя итог, можно сказать, что все три варианта предоставляют общую площадку для развития общероссийского исламского дискурса. Если бы каждый вариант был характерен только для определенной группы, то более широкий дискурс распался бы на несколько самостоятельных секций, непонятных друг другу. Безусловно, наш обзор основан лишь на небольшой группе текстов, и сделанные выводы носят предварительный характер, должны быть перепроверены, уточнены или отозваны в ходе дальнейших исследований.

¹ *Kemper M.* The Discourse of Said-Afandi, Daghestan's Foremost Sufi Master // *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia* (Pegasus Oost-Europese studies, 19) / eds. A. K. Bustanov, M. Kemper. Amsterdam, 2012. P. 167–217.

Мирасизм: ислам как культурное наследие¹

Альфريد Бустанов, Михаэль Кемпер

В Советском Союзе изучение ислама всегда было тесно связано с политикой. В первые годы после Октябрьской революции большевики по-прежнему рассматривали исламское население России в качестве угнетенного русским имперским колониализмом. Действительно, в 1920-е гг. многие мусульманские интеллектуалы и преподаватели «прогрессивного» толка (*джадиды*) объединились с большевиками в Волго-Уральском регионе, на Кавказе и в Средней Азии, нашли работу в советских институтах. В то время как православная церковь прочно отождествлялась с Российской империей, царизмом и империализмом и поэтому с установлением советской власти оказалась в эпицентре гонений, ситуация с исламом развивалась несколько иначе. Марксистские теоретики не сходились в оценке «классового характера» ислама. В 1920-е гг. разгорелся спор среди марксистов о том, является ли ислам «буржуазным» или «капиталистическим» по характеру или же «бедуинским» и «агрикультурным». Некоторые авторы даже находили социалистические элементы в исламе. Все эти точки зрения обосновывались аргументами из Корана и исламской истории, и в целом дискуссия была направлена на то, чтобы

¹ Первая публикация: Бустанов А. К., Кемпер М. Мирасизм в татарской среде: трансформация исламского наследия в татарское просветительство // *Arts Islamica: Сборник трудов, посвященных С. М. Прозорову* / под ред. М. Б. Пиотровского и А. К. Аликберова. М., 2016. С. 753–769.

помочь молодому Советскому государству в определении позиции по отношению к исламу. Этот активный спор марксистов об исламе неожиданно был прерван в начале 1930-х гг., когда в ходе радикализации политических дискуссий было решено, что ислам имеет «феодалный» характер и мусульманские лидеры всегда защищали политические и экономические интересы феодалов-эксплуататоров. Такая характеристика предоставила «научное» оправдание полномасштабной кампании против ислама, развернутой в ходе коллективизации, «культурной революции» и красного террора 1930-х гг.¹ Во второй половине 1930-х гг. исламская инфраструктура в стране – мечети, школы, библиотеки – была полностью уничтожена и практически вся исламская религиозная элита была сослана, расстреляна или посажена в тюрьму, включая виднейших джадидов, сотрудничавших с новым правительством. Кроме того, многие востоковеды, писавшие об исламе в 1920-е гг., включая ярых марксистов, тоже были наказаны или казнены. Определение «феодалный характер ислама» стало догмой в советской историографии и востоковедении с незначительными модификациями поствоенного периода.

С конца 1930-х до смерти Сталина в 1953 г. русская историография реабилитировала русское героическое прошлое: захват Казани и Поволжья в середине XVI в., присоединение Кавказа в начале и середине XIX в., постепенное завоевание степных районов и, наконец, Средней Азии в 1860–1880-е гг. рассматривались теперь как выгодные не только для России, но и для мусульман этих регионов, которые, желая того или нет, оказались вовлечены в орбиту «прогрессивной России» и благодаря этому воспользовались положительными сторонами включения в общероссийский рынок, русского культурного влияния и в итоге – приняли участие в революции 1917 г. Эта интерпретация подчеркивала «дружбу народов» и цементировала лидирующие позиции русской нации

¹ *Kemper M. The Soviet Discourse on the Origin and Class Character of Islam, 1923–1933 // Die Welt des Islams. № 49/1. 2009. P. 1–48.*

в качестве «старшего брата» среди народов Советского Союза¹. В противоречие концепции 1920-х гг., когда историк М. Н. Покровский (1868–1932) и его школа объявили русские завоевания «абсолютным злом» для колонизированных народов, включение нерусских народов в Российскую империю и их взаимоотношения с русскими рассматривались как необходимые условия экономического, социального и политического прогресса. В конце 1940-х и начале 1950-х гг. печально известная борьба с космополитизмом обозначила новый виток атаки на ученых, писавших об исламе и мусульманской литературе. Эти политические процессы были направлены на изоляцию истории и культуры мусульман Советского Союза от более широкого переднеазиатского контекста. Огромные пласты национальных литератур по-прежнему находились под запретом, например эпос «Эдигей», распространенный среди татар, башкир и народов Средней Азии. Издание религиозной литературы, за небольшими исключениями, также было запрещено.

Известно, что десятилетия после смерти Сталина ознаменовались усилением национальных историографий в союзных республиках, где создавались многотомные «республиканские» истории². Все они имели одинаковую линию исторических интер-

¹ *Tillett L.* The Great Friendship: Soviet Historians on the non-Russian Nationalities. Chapel Hill, 1969.

² О советских республиканских историях см.: *Bustanov A. K.* Soviet Orientalism and the Creation of Central Asian Nations. London, 2015; *Bregel Y.* Notes on the Study of Central Asia, Papers on Inner Asia // Research Institute for Inner Asian Studies, Indiana University: Uralic & Altaic Series. 1996. № 28; *Auezova Z.* Conceiving a People's History: the 1920–1936 Discourse on the Kazakh Past // The Heritage of Soviet Oriental Studies / eds. M. Kemper, S. Conermann. London; New York, 2011. P. 241–261; *Allworth E. E.* The Modern Uzbeks: From the Fourteenth Century to the Present. A Cultural History. California, 1990. P. 225–244; *Khalid A.* Nation into History: The Origins of National Historiography in Central Asia // Devout Societies vs. Impious States? Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, through the Twentieth Century / ed. S. A. Dudoignon. Berlin, 2004. P. 127–145; *Rakowska-Harmstone T.* Russia and Nationalism in Central Asia: the Case of Tajikistan. Baltimore, London, 1970. P. 233–241.

претаций и следовали общей хронологии. Хотя партия сохранила чуткий контроль над определением генеральной линии истории советских народов, татарские историки во второй половине 1950-х гг. начали пересматривать концепции, доминировавшие в советской историографии в сталинский период, и все чаще стали обращаться к собственно татарским источникам.

В 1981 г. американский исследователь Средней Азии Эдвард Лаззерини назвал «мирасизмом» новое обретение великого прошлого татарскими историками¹. Слово «мирас» (ميراث) имеет арабское происхождение и означает «наследство, наследие». В татарских публикациях с 1960-х гг. слово «мирас» (а также в форме «мирасыбыз» – наше наследие) превратилось в центральный концепт в переоценке татарского национального культурного и письменного наследия в советском контексте. В то время как Лаззерини определяет мирасизм только как «изучение культуры, общества и истории поволжских татар»², похожие процессы происходили в других местах расселения татарского народа, от Белоруссии до Красноярска, от Тобольска до Ташкента. Мирасизм развивался в период между концом 1950-х и 1980-ми гг., но, как мы увидим далее, это явление по-прежнему оказывает большое влияние на татарскую национальную историографию.

Вслед за Лаззерини мы определяем татарский мирасизм как интеллектуальное движение, имеющее ряд факторов. Во-первых, татарские ученые стали все больше интересоваться

¹ *Lazzerini E. J. Tatarovedenie and the "New Historiography" in the Soviet Union: Revising the Interpretation of the Tatar-Russian Relationship // Slavic Review. Vol. 40. Issue 4 (Winter 1981). P. 625–635; Ibid. The Revival of Islamic Culture in Pre-Revolutionary Russia: or, Why a Prosopography of the Tatar Ulema? / ed. Ch. Lemerrier-Quelquejay, G. Veinstein, S. E. Wimbush. Turco-Tatar Past – Soviet Present. Studies Presented to Alexandre Bennigsen. Paris, 1986. P. 367–372. Cp.: Azade Ayşe Rorlich. Not by History Alone: The Retrieval of the Past among the Tatars and the Azeris // Central Asian Survey. 1984. Vol. 3, № 2. P. 87–98.*

² *Lazzerini E. J. Tatarovedenie and the "New Historiography" in the Soviet Union. P. 625.*

дореволюционным татарским письменным наследием, включая арабографические рукописи и архивные источники. Этот поворот к татарской истории как важному предмету для исследований включал в себя реабилитацию дореволюционных и раннесоветских татарских мыслителей, которых до этого называли врагами народа. Татарская советская историография отныне фокусировалась на контактах татар с прогрессивным татарским народом, а не на их противоречиях. Мирасизм оказал влияние на написание первых татарских республиканских/национальных историй¹, а также учреждение специальных институтов по изучению истории татарского народа при Казанском государственном университете. Ученые-«мирасисты» написали огромное количество работ, включая татарские словари, советские библиографии по татарской истории, составили антологию древней татарской литературы, а также осуществили грандиозный проект по изданию многотомной истории татарской литературы, осуществленный в 1980-х гг.²

Похожие формы мирасизма развивались и в других республиках Советского Востока, включая таджиков и узбеков³. Мирасизм, таким образом, был одним из крупнейших интеллектуальных движений всесоюзного масштаба послевоенного времени. Новый взгляд на это динамичное и многоплановое интеллектуальное движение поможет переосмыслить концепт «застоя» брежневской поры, по-прежнему доминирующий в нашем видении истории СССР в 1970-е гг. Для нерусских и среди них мусульман-

¹ История Татарской АССР: в 2 т. / под ред. З. И. Гильманова, М. К. Мухамедова и др. Казань, 1955–1960.

² Антология татарской поэзии. Казань, 1957; Борынгы татар әдәбияты. Казань, 1963; Татар әдәбияты тарихы: 6 томнарда. Казань, 1984–1986; Татарские народные пословицы: в 2 т. / под ред. Н. Исанбета. Казань, 1959–1964.

³ О мирасизме среди мусульманских народов Советского Союза см.: *Dudoignon S. A. Djadidisme, mirasisme, islamisme // Cahiers du Monde russe. Vol. 37, № 1/2. 1996. P. 12–40; Ro'i Yaacov. The Soviet and Russian Context of the Development of Nationalism in Soviet Central Asia // Cahiers du Monde russe et soviétique. 1991. Vol. 32, № 1. P. 123–141.*

ских народов Советского Союза брежневские годы (1964–1982) были периодом интенсивной модернизации¹ и, как мы считаем, второй фазой «советского культурного строительства» (первая фаза относится к 1920–1930-м гг.). В этот период советская идентичность определялась через призму мирасизма.

Чтобы понять значение мирасизма для Татарской АССР, важно видеть в нем если не конфликт, то по крайней мере смену поколений среди ученых. Фактически мирасизм – это тренд среди ученых, получивших образование в поздний сталинский период, чья карьера расцвела при Хрущеве и Брежневе. Эти молодые ученые дистанцировались от старшего поколения, хранившего живую память о государственном терроре 1930-х, относившегося с недоверием к молодым исследователям, бравшимся за малопопулярные темы, которые лучше бы оставались нетронутыми.

Для начала обратимся к интеллектуальной среде мирасистов-историков, сделавших карьеру в двух основных исследовательских центрах г. Казани – Казанском государственном университете (КГУ), центре притяжения для историков, и Институте языка, литературы и истории им. Г. Ибрагимова (ИЯЛИ) Казанского филиала Академии наук СССР, основном филологическом центре. В КГУ особую роль играл М. А. Усманов (1934–2010), ставший ведущим экспертом по досоветской истории татар. Многочисленные научные публикации Усманова касались широкого круга вопросов, от официального делопроизводства в Золотой Орде XIV–XVI вв. и татарской «феодальной» историографии XVII–XVIII вв. до, уже в зрелый период творчества, биографий татарских мыслителей XIX – начала XX в.² В этих работах Усманов

¹ Kalinovsky A. What We Talk About When We Talk About ‘Stagnation’ // Introductory paper for the international workshop “Reconsidering Stagnation”. March 30–31, 2012. University of Amsterdam.

² Среди основных работ: Усманов М. А. Татарские исторические источники XVII–XVIII вв. Казань, 1972; Он же. Жалованные акты Джучиева Улуса XIV–XVI вв. Казань, 1979; Он же. Заветная мечта Хусаина Фаизханова. Повесть о жизни и деятельности. Казань, 1980. См. также серию «Шәхесләребез», издаваемую фондом «Жыен» и инициированную М. А. Усмановым.

сформулировал главные принципы нового видения татарской истории, и сегодня он рассматривается как основатель сбалансированной татарской историографии, основанной на изучении первоисточников. Именно такой подход позволил гордо заявлять о татарской исторической идентичности в советском контексте.

В 1950–1980-е гг. многие казанские историки начали изучать татарские исторические источники. Здесь необходимо упомянуть А. Г. Каримуллина (1925–2000), опубликовавшего ряд монографий о дореволюционной печатной книге казанских татар (арабографическая печать в Казани начала работу уже в 1801 г.)¹; А. С. Фатхи (Фэтхи, 1937–1992), посвятившего жизнь изучению наследия татарских писателей и ученых, издавшего несколько маленьких, но ценных брошюр с описанием татарских рукописей, принадлежащих перу мусульманских ученых региона²; Н. С. Исанбета (Зэкир, 1899–1922), изучавшего татарский фольклор³; М. И. Ахметжанова (Әхмәтжанов, род. 1939) из ИЯЛИ, по-прежнему активно публикующего татарские родословные, работы по татарской книжности и эпиграфике⁴. Все эти ученые находились в тесном общении друг с другом, обсуждали идеи и находки, оказали серьезное влияние на молодых исследователей, занимающих ныне видные академические посты.

Источники стали основой для новой интерпретации татарской истории. Поскольку многие татарские библиотеки подверглись разграблению в 1930-е гг., было необходимо восстановить письменное наследие татар, в особенности огромную массу

¹ Каримуллин А. Г. У истоков татарской книги. Казань, 1971; *Он же*. Татарская книга начала XX в. Казань, 1974.

² Фатхи А. Татар әдипләре һәм галимнәренен кулъязмалары. Өч выпуск. Казан, 1960–1968; *Он же*. Татар әдипләре һәм галимнәренен кулъязмалары. Казан, 1986.

³ Исанбет Н. Татар теленен фразеологик сүзлеге. Ике томлык. Казан, 1990.

⁴ Ахметзянов М. И. Татарские шеджере: исследование татарских шеджере в источниковедческом и лингвистическом аспектах по спискам XIX–XX вв. Казань, 1991; Татар кулъязма китабы. Казан, 2000.

неопубликованных рукописей татарских мусульманских авторов дореволюционного периода. В 1963 г. Усманов учредил при КГУ археографическую экспедицию для сбора старинных рукописей среди татарского населения Советского Союза. Результаты этих работ публиковал сам Усманов и его ученики¹. В 1963–1989 гг. Усманов руководил полевыми работами, выезжал на время летних каникул с группой студентов и специалистов для изучения и сбора рукописей в деревнях и городах Волго-Уральского региона, а также Центральной России и Западной Сибири. С 1990 г. экспедицией руководит ученик Усманова – Ж. С. Миннуллин. Итоги этой продолжающейся кампании впечатляют: за истекшие десятилетия отдел рукописей и редких книг библиотеки Казанского университета был пополнен более чем десятью тысячами рукописей на татарском, арабском и персидском языках, а также примерно полутора тысячами печатных книг и журналов, несколькими личными архивами². Эти книги и документы в основном происходили из мест компактного проживания татар, а также из Средней Азии, Турции, арабского Востока, Ирана и Кавказа.

Эта новая база источников стимулировала исследования татарской истории, языка и литературы. Тем не менее историки опасались тематики, напрямую связанной с исламом. Была проведена блестящая работа по изучению исламской историографии, но гораздо меньше внимания уделялось собственно исламским ученым, за исключением историков. На основе этих «восточных рукописей» предпринималось несколько попыток возродить классическое востоковедение при Казанском университете. Но ни одна из попыток не увенчалась успехом; только в 1980-е план по созданию факультета востоковедения в КГУ нашел поддержку

¹ Усманов М. А. Каурый каләм эзеннән. Археограф язмалары. Казан, 1994.

² Историю этих экспедиций еще предстоит написать, общий обзор см.: Усманов М. А. Итоги и перспективы археографических работ в Казанском университете. Казань, 1990.

у руководства, но из-за политического и экономического кризиса в России был реализован лишь частично. В итоге количество специалистов, способных читать рукописные арабские тексты, осталось ограниченным; в рамках РСФСР не существовало обучения специалистов-исламоведов, кроме как в Ленинграде, Москве и отчасти в Махачкале.

Яхья Абдуллин: татарские исламские ученые как «просветители»

Наряду с возрождением классического востоковедения в области татарской истории и литературы существовало и до сих пор существует другое направление мирасизма, базировавшееся в советские годы в секторе общественной мысли ИЯЛИ, а теперь при Институте истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан. Ученые из этой области не читали арабографических источников, собранных татарскими археографами. Напротив, они предпочитали работать с русскими и татарскими переводами, созданными коллегами по институту, чьи имена зачастую даже не упоминаются в публикациях.

Как будет видно из материалов статьи, татарские советские обществоведы осуществили новое, социалистическое прочтение исламских источников. Этому способствовало полное игнорирование религиозного контекста и перевод исламских текстов на светский язык социального прогресса. Главным представителем этого направления в мирасизме был историк Я. Г. Абдуллин, работавший в ИЯЛИ с 1971 г. и какое-то время бывший директором института. Абдуллин написал серию книг и статей о «татарских мыслителях» XIX – начала XX в. Некоторые его публикации появились на страницах журнала «Казан утлары» («Огни Казани»),

главная платформа татарского мирасизма)¹. Поскольку мирасизм поддерживали национальные академические учреждения, взгляды Абдуллина не подвергались критике.

С позиций сегодняшнего дня можно легко отместить татарскую историю «общественной мысли» из-за ее недостатков и намеренных неверных интерпретаций. В то же время мирасизм должен рассматриваться в более широком контексте ограничений, существовавших условий и давления со стороны государства. Историки, занимавшиеся исламом, легко могли получить обвинение в «буржуазном национализме», недооценивающим успехи советской модернизации и «дружбы народов» за счет «преувеличения» роли дореволюционной литературы того или иного народа. Хуже того, ученого могли обвинить в «панисламизме», стремящемся вернуть исламу политическое значение, поскольку ислам по-прежнему рассматривался как «идеология», «пропагандировавшаяся» суфиями и богословами XIX–XX вв.

Фактически этот мирасистский перевод ислама на язык советского татарского культурного наследия со всеми его манипуляциями был, похоже, единственным путем публичной академической реабилитации исламских интеллектуалов татарского прошлого. В рамках новой парадигмы было необходимо определить несколько «прогрессивных» мусульманских авторов в качестве «просветителей» и противопоставить их большой группе «традиционалистских», «обскурантистских» ученых ислама. Последние оставались неизученными и попадали в аморфную категорию «кадимистов», понимавшуюся как группа очень консервативных исламских лидеров и суфийских *шейхов*, пропагандировавших только старый (араб. *кадим*) и «схоластический» путь слепого признания исламских образцов прошлого, заставлявших своих

¹ Абдуллин Я. Дини тәглиматка һәм суфичылыкка каршы // Казан утары. 1974. № 2. С. 149–159; Он же. Джадидизм, его социальная природа и эволюция // Из истории татарской общественной мысли. Казань, 1979. С. 91–117.

учеников зубрить арабские тексты без понимания их содержания. Идеи «просветителей» рассматривались, напротив, как «позитивные для своего времени», они и реформировали ислам, хотя и не могли еще отказаться от его «пагубного влияния». В рамках этой парадигмы «прогрессивные ученые» были вынуждены излагать свои мысли в религиозном ключе из-за консервативного характера татарского общества. С точки зрения мирасистов, достаточно лишь убрать завесу исламской фразеологии, и тогда удастся выяснить истинные социальные установки авторов. Таким образом, исламское содержание вталкивалось в марксистскую эволюционистскую модель и одновременно секуляризировалось: сражаясь с «темным невежеством» феодального общества, ранние татарские «просветители» инициировали длительное развитие «общественной мысли», породившей в дальнейшем «буржуазное» движение джадидов и затем татарское национальное движение, в свою очередь подготовившее почву для татарских социалистов и большевиков.

Книгу Я. Г. Абдуллина «Татарская просветительская мысль» (1976) можно назвать одним из лучших примеров этого направления в мирасизме¹. В ней Абдуллин уделяет особое внимание татарскому исламскому ученому ‘Абд ан-Насиру ал-Курсави из татарской деревни Курса (1776–1812). Курсави был одним из первых богословов Поволжья, чьи работы по мусульманскому праву (*фикх*) и теологии (*калам*, *‘акида*), содержащие вполне оригинальные идеи, дошли до наших дней. В дискурсе мирасизма Курсави стал первым татарским просветителем, сражавшимся со средневековыми догмами и стагнацией человеческого мышления в современном ему обществе.

От Курсави эстафета перешла к еще более крупному герою татарского мирасизма – богослову Шихаб ад-Дину ал-Марджани (1818–1889) из Казани. Наследие Марджани включает

¹ Абдуллин Я. Татарская просветительская мысль (социальная природа и основные проблемы). Казань, 1976.

многочисленные работы по праву, теологии, исламской истории на арабском языке, а также собственно татарской истории на татарском языке. Исторические работы Марджани, таким образом, оказались более доступными для «секулярного» прочтения, чем тексты Курсави, писавшего только богословские трактаты исключительно по-арабски. Для мирасистов основание собственной татарской просветительской традиции, уходящей корнями в начало XIX в., дало возможность татарам выбрать линию развития, независимую от русского влияния. Однако это было достигнуто путем прекращения связей татарского богословия с международным реформаторским движением в исламе, в рамках которого мы понимаем работы Курсави и Марджани сегодня.

Как на практике выглядела эта замена исламского контекста на «просветительство» и культурное наследие? Для понимания этого мы возьмем несколько центральных суждений Абдуллина о Курсави и сравним их с оригинальной публикацией арабоязычной книги Курсави «Наставление рабов Аллаха на истинный путь» («Ал-Иршад ли-л-'ибад»), опубликованной посмертно в 1904 г.¹ Так как Абдуллин не знал арабского языка, он, очевидно, использовал татарский перевод произведения Курсави, выполненный Зайнап Максудовой (1897–1980), знатоком и коллекционером татарской рукописной книги, сотрудничавшей с ИЯЛИ².

Первый фрагмент, разбираемый здесь, касается роли суфизма (*тасаввуф*) и занимает центральное место в дискурсе мирасизма: оппозиция суфизму («обскурантизму») рассматривалась как позитивное движение на пути к освобождению народа от пережитков прошлого. Вот что пишет Абдуллин:

¹ *Абу ан-Наср 'Абд ан-Насир б. Ибрахим ал-Булгари ал-Курсави. Китаб ал-иршад ли-л-'ибад.* Казан, 1904. См. полный русский перевод книги Курсави в переводе Гульнары Идиятуллиной: *Абу-н-Наср Курсави. Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-'ибад).* Казань, 2005.

² Татарский перевод З. Максудовой, сохранившийся в архиве ИЯЛИ, опубликован: *Курсави Г. Кешеләрне тугры юлга күндерү (әл-иршад ли-л-'ибад).* Казань, 1999.

«Критика суфизма в татарской просветительской мысли берет свое начало тоже с Г. Курсави, который невежд, претендующих на сверхрациональное познание божества, характеризует как людей распутных и безнравственных, а руководства тасоуфом – дорогой, ведущей в бездну. „На протяжении последних столетий, – пишет он, – среди людей получили распространение принятие обязательства быть верным *тасоуфу*, претензии на *иршад* (наставление на путь истины в суфизме) и *истиришад* (следование этому наставлению). Но эти люди не знают ни смысла *тасоуфа*, ни цели его. И все же они продолжают погружаться в глубокий мрак. По своему положению они схожи с людьми, тонущими в бескрайнем море и окутываемыми волнами, которые погружают их в бездну“» (с. 65).

У Курсави этот фрагмент выглядит так (с. 51):

و لقد شاع فيما بين الناس في عصرنا و الاعصار السالفة منا الانتساب
الى التصوف و دعوى الارشاد و الاسترشاد لكن لا يعرفون ما معناه و ما
الغرض منه و لكنهم يعمهون في ظلمات بعضها فوق بعض او في بحر
لجى يغشاه موج من فوقه موج

В нашем переводе текст предстает следующим образом:

«Сегодня, так же как и в предыдущие столетия, принадлежность к *тасаввуфу* и претензии на *иршад* и *истиришад* нашли широкое распространение среди людей. Но [эти суфии] не знают значения *тасаввуфа* и его цели, и они блуждают в темноте, один дальше другого, или как в глубоком море, где они тонут в бесконечных волнах».

С филологической точки зрения нет большой разницы между арабским оригиналом и пересказом у Абдуллина. Хотя пересказ почти верен, идеи Курсави поставлены в совершенно иное интерпретационное поле и представлены в совершенно другом свете. Абдуллин хотел показать, что Курсави противостоял суфийским

шейхам и тем, кто следовал им, поскольку последние не понимали вредной сущности суфизма. Курсави, таким образом, оказывался оппонентом суфизма вообще. Арабский оригинал дает иную картину: Курсави говорит об ошибках тех, кто не знает об истинном предназначении суфизма. Кроме того, Абдуллин вырвал предложение из контекста: целая глава о суфизме из книги Курсави повествует о правильном пути к Аллаху, отстаивает необходимость тесной связи *тасаввуфа* с мусульманским правом. Курсави не выступает против суфизма, напротив, вполне симпатизирует ему: «*Тасаввуф* состоит в очищении сердца от разрушительных сторон характера и плотских желаний, [он] вполне соответствует естеству [человека]»¹. Кроме того, Курсави часто ссылается на известных суфиев и их последователей как на образцы нравственности. Критика суфиев со стороны Курсави была направлена против суфиев Бухары, где он недолго учился и где вступил в конфликт со многими ведущими богословами. Жизнь Курсави спасло заступничество его учителя *шейха* Нийазкули ат-Туркмани (ум. в 1820 г.)². Иными словами, Курсави выступал против вполне конкретной практики суфизма в Средней Азии. Это не имеет ничего общего с антисуфийским «просветительством»; скорее, взаимные обвинения во лжи были характерны для суфийской литературы в целом, а призыв к шариатскому суфизму – не что иное, как характерная черта *накибандийа муджаддидийа* в Средней Азии и Поволжье, к которому принадлежал и сам Курсави (через Нийаз-кули).

Другой фрагмент из книги Абдуллина касается терминов «таклид» и «иджтихад», т. е. крайне противоречивой

¹ Курсави Г. *Китаб ал-иршад ли-л-'ибад*. С. 51.

² *Kemper M. Entre Boukhara et la Moyenne Volga: 'Abd an-Nasir al-Qursawi (1776–1812) en conflit avec les oulémas traditionalistes // Cahiers du Monde russe. 1996. № 37, 1–2. С. 41–52; Ibid. Šihābaddīn al-Marḡānī über Abū n-Nasr al-Qūrsāwīs Konflikt mit den Gelehrten Bucharas (Einleitung, arabischer Text und Übersetzung) // Muslim Culture in Russia and Central Asia / eds. A. von Kügelgen, A. K. Muminov, M. Kemper. Vol. 3. Berlin, 2000. P. 353–383.*

проблематики методологии в исламской правовой традиции. *Иджтихад* (букв. «усердие», здесь: приложение усилий для поиска богословского решения путем обращения к первоисточникам ислама – Корану и *сунне* Пророка), с одной стороны, является синонимом *кийаса* («аналогии»), признанного и важнейшего методологического инструмента в мусульманском праве; фактически это одна из хорошо известных четырех «основ» исламского права¹. *Кийас*, в самом общем виде, предполагает решение современной правовой проблемы, не решенной другими учеными, путем обращения к Корану и *хадисам* Пророка с целью найти похожие случаи, позволяющие *муджтахиду* (ученому, занимающемуся *иджтихадом*, чаще всего муфтию, пишущему *фатвы* – правовые рекомендации) провести аналогию с имеющейся проблемой и разрешить ее в свете этой аналогии. Приведем простой пример: Коран запрещает определенный сорт вина, использовавшийся в Аравии VII в. На вопрос, является ли водка *харам*, современный *муджтахид* приходит к выводу, что вино запрещено из-за его опьяняющих качеств, следовательно, и водка запрещается по этой же причине. Таким образом, *иджтихад* является центральным инструментом мусульманских правоведов всех времен. С другой стороны, после IX–X вв. ученые пришли к заключению, что в суннитском исламе больше не может быть «самостоятельных *муджтахидов*», заявляющих, что их *иджтихад* превосходит все, что было сделано ранее, и не принадлежащих к четырем суннитским *мазхабам*. Этот консенсус часто обозначается как «закрытие дверей *иджтихада*». Тем не менее в последующие века мусульманские богословы и правоведы продолжили прибегать к практике *иджтихада*, поскольку со временем появ-

¹ Другие три «основы» исламского права включают Коран, *сунну* и консенсус ученых (*иджма*). *Иджтихад* и *кийас* являются единственными методологическими инструментами, в то время как консенсус является скорее теоретическим конструктом, поскольку всегда необходимо оговориться, чей консенсус имеется в виду, т. к. исламская традиция полна споров и противоречий.

лялись все новые и новые правовые вопросы, не освещенные напрямую ни в Коране, ни в *сунне*, ни в предшествующих трудах ученых. В таком случае заявлялось, что вынужденный *иджтихад* не является «самостоятельным» по отношению к правовым школам, а тесно связан с методикой той школы, к которой принадлежит конкретный богослов. Ученые со временем разработали градацию *иджтихада* по категориям: от «самостоятельного» *иджтихада*, рассматривавшегося теперь как прерогатива основателей четырех *мазхабов*, до «*иджтихада* внутри правовой школы» и различных форм *таклида* (букв. «следование»). *Таклид*, в свою очередь, получил систему градации: если ученые могли проверить богословские тексты, обращаясь к первоисточникам, то простые верующие без специального образования по крайней мере могли быть убежденными в компетентности того *муджтахид*, к мнению которого они прислушиваются. Наконец, были и те, кто «слепо следовал» мнению ученого, без понимания, что за этим стоит, но с четким убеждением, что руководство со стороны образованных мусульман необходимо. Поэтому даже в случае с *таклидом* исламская правовая мысль призывает верующих иметь хотя бы минимум знаний, чтобы быть способным проверить мнение ученого¹.

Курсави в своей работе «ал-Иршад» и в других богословских трудах как раз так демонстрирует такую градацию *иджтихада* в меру своих сил. В то же время он повторяет, что он не является «самостоятельным» *муджтахидом* и что он верен ханафитскому *мазхабу*. Это отражено в многочисленных ссылках не только на Коран и сунну, но также на Абу Ханифу (699–767) и его ближайших учеников, Мухаммада аш-Шайбани и Абу Йусуфа. А поскольку зачастую ученики Абу Ханифы приходили

¹ Более детально см.: *Wael B. Hallaq. Was the Gate of Ijtihad Closed? // International Journal of Middle Eastern Studies. 1984. Vol. 16. P. 3–41*, а также другие работы этого автора.

к выводам, отличающимся от точки зрения их учителя, в распоряжении Курсави был достаточно широкий спектр правовых решений даже в рамках ханафитского *мазхаба*.

Как же интерпретирует эти вопросы Абдуллин?

«Подняв знамя рационализма и проповедуя свободу человеческого разума, татарские просветители не могли примириться с идеей *таклида*. Впервые голос протеста против него поднял Г. Курсави. Признание обязательности следования за авторитетами и обвинение в смертных грехах тех, кто сходит с их пути, по его мнению, является отступлением от истины. Он едко высмеивает людей, которые слепо повторяют чужие слова и без размышления воспринимают чужое мнение, сравнивает их с собакой, неотступно следующей за хозяином. „Тысячи амиров или людей, пытающихся выдать себя за ученых, – пишет он в своей книге «Аль-иршад ли-ль-гыйбад», – могут тысячи раз совершать одно и то же действие. Но это не значит, что нужно верить в правильность их поступка и следовать их примеру. Представление в качестве доказательства действия амиров или других деятелей, принятие в качестве образца для себя тех ученых, которые кружат у порога, порождено лишь большим воображением невежд и глупцов“» (с. 69–70).

В оригинале у Курсави текст выглядит так (с. 42):

و لو عمل به الف امير او الوف ممن تزيى بزى العلم فلا يعمل به و لا يعتد عليه و الاحتجاج بعمل العمال و الامراء و من لازم ابوابهم من العلماء اصل خامس اخترعه اوهام اهل الغفلة و الجهالة

Наш перевод:

«Если даже это было совершено тысячей правителей или тысячами тех, кто облачается в одеяния знания: это не значит, что нужно опираться на (их мнение) и следовать этому. Следование деяниям чиновников и правителей, а также тех ученых, кто прилип к их дверям, является пятым аргументом [для *таклида*], порожденным приверженцами небрежения и невежества».

Абдуллин использует данную цитату для того, чтобы доказать, что Курсави выступал против слепой имитации поведения правителей и даже проповедовал «рационализм и свободомыслие». Однако Курсави вовсе не против методов *таклида*: на той же странице своей работы он поясняет, что отрицает лишь крайние формы *таклида*, когда никто уже и не знает источника и цепочки передачи того или иного правового решения: «Мы не против, если у них есть основание в шариате (*асл мин ал-усул аш-шар'ийа*) и в достоверном хадисе, переданном заслуживающим доверия богословом (*накл сахиб мин сикат муджтахид*) и позволяющим [то, что они делают], но если у них нет основания в шариате и нет у них достоверного *хадиса*, то их действия не основаны на знании и они судят без опоры на шариат. Это есть не что иное, как *бид'а* (недопустимое новшество) и ошибка»¹. Таким образом, *таклид* возможен до тех пор, пока *мукаллид* знает, что он следует за компетентным муфтием/*муджтахидом*. И совершенно закономерно, что Абдуллин не упомянул об убеждении Курсави в необходимости шариатского фундамента для каждого богословского решения.

Как уже обсуждалось выше, «рационализм» Курсави полностью увязан с вопросом, как понимать приказы Аллаха, какие из них имеют большее значение в определенных географических условиях: общее указание на необходимость молиться или же более конкретные условия той или иной молитвы. Курсави прибегал к рассуждениям только в области исламской ритуальной практики и в некоторых теологических вопросах о том, как понимать неподражаемость Аллаха. Выборочное прочтение Абдуллиным работы Курсави по этим проблемам привело к гротескному упрощению: старания Курсави вернуться к Корану и *сунне* интерпретируются как рационализм и просвещение, без всякого исламского контекста, а именно без глубокого включения

¹ Курсави Г. Иршад. С. 42.

Курсави в сложный дискурс ученых исламского права (*фукаха*) со своей специфической терминологией. Интересно заметить, что оппоненты Курсави, вроде ‘Абд ар-Рахима ал-Булгари (1754–1834), считавшего *иджтихад* более недопустимым и поэтому не представленного в качестве «просветителя» у Абдуллина и его школы, использовали те же рациональные инструменты ханафитского *мазхаба* и их решение вопроса о ночной молитве в северных широтах. Их подход, следовательно, не менее «рационален», чем у Курсави. С единственной разницей: в этом конкретном случае оппоненты Курсави не называют свою методологию *иджтихадом*, в частности из почтения к великим предшественникам. Кроме того, они не считали возможным разделять приказы Аллаха на «общие», т. е. обязательные, и «второстепенные», которые можно не брать в расчет в особых географических условиях. Таким образом, ‘Абд ар-Рахим ал-Булгари придерживался мнения, что ночная молитва должна быть оставлена, когда нет условий, обозначенных Аллахом, т. е. полной темноты¹.

Интересно, что и Курсави, и ал-Булгари питали отвращение к исламским практикам в Бухарском ханстве, где проходили обучение на протяжении нескольких лет. В особенности они критиковали ученых и суфиев, зависимых от мангытских правителей в Бухарском эмирате, как мы уже видели в цитате Курсави, где он говорит об эмирах. Оба автора считали, что ислам должен быть очищен (имеются в виду концепты обновления (*таджид*) и реформы (*ислах*) в исламе). В споре между Курсави и ‘Абд ар-Рахимом Абдуллин отдал свое предпочтение тому из них, кто выступал за большее количество молитв.

Абдуллин не сообщает термина, который Курсави мог бы использовать в качестве «просвещения», но можно полагать, что за этим стоит *ислах* – буквально «исправление современного ислама для возрождения чистого первоначального ислама». Такое

¹ Об ‘Абд ар-Рахиме ал-Булгари см.: *Kemper M. Sufis und Gelehrte*. P. 172–212.

неверное прочтение специфических терминов было возможно лишь при полном игнорировании исламского контекста высказываний Курсави и его более широких задач.

В статье мы постарались раскрыть еще один аспект близости марксистских подходов к религии, ваххабизма и салафизма: все они делают основной упор на «рациональность» религии. Такие «рационализаторы» от религии были известны в советский период среди мусульман Северного Кавказа и Средней Азии¹.

¹ 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. 43–59; Муминов А. К. Шами-дамулла и его роль в формировании «советского ислама» // Казанский федералист. 2005. № 1 (13). С. 231–247.

Административный ислам: фетвы советского периода¹

Михаэль Кемпер, Шамиль Шихалиев

Два документа, представленные здесь и рассматриваемые далее, – это фетвы Духовного управления мусульман Северного Кавказа, изданные с 1959 по 1986 г. Фетва 1959 г. выпущена муфтием Магомедом-хаджи Курбановым (1888–1975, занимал должность муфтия с 1950 по 1975 г.); фетва 1986 г. издана муфтием Махмудом Геккиевым (1935–2010, занимал должность муфтия с 1978 по 1989 г.). Обе фетвы направлены на борьбу с почитанием святых мест в Дагестане (ассоциируемых обычно с суфизмом²) и отражают историю мусульманской администрации Северного Кавказа на протяжении десятилетий – от Хрущева до Горбачева.

¹ Первая публикация: *Kemper M., Shikhaliev Sh. Administrative Islam: Two Soviet Fatwas from the North Caucasus // Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia / eds. A. Bustanov, M. Kemper. Amsterdam: Pegasus, 2012. P. 55–102.*

² Подобные фетвы из Советской Центральной Азии рассмотрены: *Бабаджанов Б. О фетвах САДУМа против «неисламских обычаев» // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри / ред. А. Малашенко, М. Б. Олкотт. М., 2001. С. 170–184; Tasar E. M. Soviet and Muslim: The Institutionalization of Islam in Central Asia, 1943–1991: Unpublished Ph.D. Thesis. Cambridge, 2010. Среднеазиатские фетвы предреволюционного периода против суфизма // Собрание фетв по обоснованию зикра джахр и сама' / ред. Б. М. Бабаджанов, С. А. Мухаммадинов. Алматы; Ташкент, 2008.*

Муфтият в Буйнакске

Духовное управление мусульман Северного Кавказа (ДУМ СК) было основано в 1944 г., в то же время подобные управления (муфтияты) были открыты в Баку (для мусульман Азербайджана, Грузии и Армении) и в Ташкенте (для мусульман Средней Азии и Казахстана); получил новую жизнь и «старый» муфтият Европейской части России и Сибири в Уфе (учрежден в 1788 г.), который фактически прекратил свою работу в 1936 г. Довольно часто в литературе приводятся доводы в пользу того, что создание «официальных мусульманских учреждений» на Кавказе и в Средней Азии было результатом попытки Сталина заручиться поддержкой мусульман для мобилизации военных сил страны против Третьего рейха. Хотя это и правда, учреждение данных институтов подготавливалось заранее: в частности, через положения советского правительства «О порядке открытия новых церквей» (ноябрь 1943 г.) и «О порядке открытия молитвенных зданий религиозных культов» (июль 1944 г.). Другими словами, это означало смягчение государственной политики как в отношении Русской православной церкви, так и по отношению к исламу и другим религиям. Тем не менее поправки к этим законодательным актам, принятые в 1945 г., наложили некоторые ограничения на открытие молельных зданий. Религиозным организациям было запрещено заниматься образовательной, производственной и любой другой деятельностью в этих зданиях.

Что касается зарегистрированных мусульманских организаций, то они получили право использовать мечети и молельные дома на безвозмездной основе (здания остались собственностью государства или, если речь идет о деревнях, местных колхозов). После того как мусульманам было дано официальное разрешение на открытие пятничной мечети, они также получили право на сбор добровольных пожертвований от верующих, равно как и право на прием на работу лиц с целью «исполнения религиозных

обрядов» – муаззинов (призывающих на молитву), имамов (руководителей коллективной молитвы в мечети) и кадиев («мусульман-судей», чьей функцией при этом было не судейство по исламским законам, а посредничество в конфликтах и информирование муфтия¹).

ДУМ СК отвечало за дела мусульман восьми советских автономных республик и областей на Северном Кавказе². Оно находилось в Дагестане, сначала в городе Буйнакске, а с 1973 г. – в столице Дагестана Махачкале. Большинство чиновников ДУМ СК являлись представителями народов Дагестана. Возглавляемое муфтием ДУМ СК стало органом советского образца, курирующим оформление, принятие или отклонение просьб мусульманских общин (*джамат*) по вопросам открытия мечетей и молельных домов и регистрации имамов. При этом окончательные решения всегда принимались на высшем уровне – Советом по делам религиозных культов СССР в Москве, по согласованию с КГБ. Кроме того, ДУМ СК принимало участие в организации хаджа, который частично был возобновлен в 1944–1945 гг. Русский язык являлся официальным языком ДУМ СК в переписке с официальными представителями религиозных культов при Совете Министров в Дагестанской АССР и с Советом по делам религиозных культов в Москве. Тем не менее документы архи-

¹ Bobrovnikov V., Navruzov A., Shikhaliev Sh. Islamic Education in Soviet and post-Soviet Daghestan // Islamic Education in the Soviet Union and its Successor States / ed. by M. Kemper, R. Motika, St. Reichmuth. London; New York: Routledge, 2010. P. 128–133; Yaacov Ro'i. Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev. London, 2000.

² Это Дагестанская АССР, Кабардинская АССР (с 1957 г. – Кабардино-Балкарская АССР), Северно-Осетинская АССР, Адыгейская автономная область, районы Краснодарской и Ставропольской областей, регион Грозного, и с 1957 г. Чечено-Ингушская Автономная Республика и Карачаево-Черкесский автономный регион (последние были восстановлены после реабилитации депортированного населения).

вов показывают, что чиновники ДУМ СК плохо владели русским языком. Для международных дел и переписки с общинами мечетей они использовали арабский, кумыкский и аварский языки. Все официальные представители ДУМ СК, включая аварцев, знали кумыкский язык, т. к. большинство из них обучалось в кумыкских населенных пунктах в Дагестане.

К весне 1945 г. в Дагестане и других «мусульманских» республиках Северного Кавказа не было ни одной официально работающей мечети. Между 1945 и 1950 гг. новообразованное ДУМ СК получило 19 заявок на открытие мечетей от общин Дагестана и Кабарды. Первой официально открытой мечетью Северного Кавказа стала историческая шиитская пятничная мечеть в Дербенте (26 мая 1945 г.), за ней последовали десять суннитских пятничных мечетей в дагестанских деревнях и небольшая суннитская пятничная мечеть в центре Махачкалы (1946). К 1951 г., в соответствии с данными Совета по делам религиозных культов СССР, около 35 мечетей являлись на территории Северного Кавказа действующими; 26 из них находились в Дагестане, семь в Кабарде и две в Адыгее¹. По сравнению со временем до Октябрьской революции и даже перед коллективизацией конца 1920-х гг. это лишь капля в море. Согласно докладом органов власти, к 1986 г. в Дагестане еще насчитывалось около 540 зданий бывших мечетей, они использовались в нерелигиозных целях или находились в аварийном состоянии. Только 27 мечетей «официально функционировали» в 1986 г.²

Первые официальные должностные лица ДУМ СК (включая самого первого муфтия Хизри Гебекова и его преемника

¹ Bobrovnikov V., Navruzov A., Shikhaliev Sh. Islamic Education in Soviet and Post-Soviet Dagestan. P. 130.

² Власть и мусульманская религия в Дагестане (ноябрь 1917 – декабрь 1991 г.) / ред. Г. И. Какагасанов, М. Д. Бутанов, А. И. Османов. Махачкала, 2007. С. 215.

Магомеда-хаджи Курбанова) получили местное мусульманское образование до революции 1917 г. или в 1920-х гг., когда в Дагестане еще существовали медресе. Некоторые из членов ДУМ СК, равно как и подавляющее большинство имамов мечетей, обучались или в рамках все еще открытых в ранний советский период медресе, или же вовсе «неофициально» уже после закрытия мечетей и медресе у уцелевших в Дагестане после репрессий 1930-х гг. богословов. Все они были горды тем, что получили религиозное образование, несмотря на различные трудности. Как мы увидим позже, ситуация изменилась в 1978 г., когда власти возвели в должность муфтия, который изучал ислам не в своем регионе, а в одном из двух образовательных исламских учреждений СССР – медресе «Мир-и 'Араб» в Бухаре (Узбекская ССР).

С 1950-х по 1980-е гг. муфтии Северного Кавказа руководили слабо развитой «официальной» исламской инфраструктурой под тщательным контролем государственных органов и коммунистической партии. При этом в селах оставалось много официально не зарегистрированных молельных домов; мусульмане попросту собирались на молитву в частных домах, в зданиях закрытых мечетей или на «святых местах» (*мазарах*), расположенных зачастую на кладбищах. Две фетвы, которые будут приведены далее, отражают данную ситуацию: «неофициальные» (неуполномоченные со стороны ДУМ СК) имамы продолжали публично выполнять исламские обряды, игнорируя сферу деятельности муфтия.

В 1970-х и 1980-х гг. западные советологи (специалисты по СССР) часто рассматривали этих «неофициальных» исламских авторитетов как возможную угрозу Советскому Союзу, а суфийские братства – как организации с политическими стремлениями. Они опирались на периодически появлявшиеся в советской прессе новостные заметки о действующих суфийских группах в горах Дагестана; кроме того, советская антирелигиозная пропаганда изображала суфийский ислам как серьезную помеху модер-

низации СССР¹. Сегодня мы знаем, что такой угрозы не было. «Неофициальные» исламские лидеры попросту находили другие, личные пути исповедования ислама; и, несмотря на усилия пропаганды, они остались вне контроля официальных структур. Политические мотивы среди «неофициальных» шейхов и имамов практически не задокументированы; есть причина предполагать, что большинство из них относилось нейтрально к советской системе (хотя один из приведенных нами текстов показывает пример «оппозиционера» в среде верующих). Очевидно, противопоставление «официального» и «неофициального» ислама не было таким жестким, каким оно кажется в официальных публикациях; некоторые люди начинали свою религиозную карьеру в качестве «незарегистрированных» имамов, продолжали контактировать с муфтиятами, а потом были приняты на работу в «официальные» исламские организации. Несомненно, муфтии и чиновники были хорошо осведомлены о «незарегистрированных» мечетях и даже посещали их для поддержания контроля над селами и сбора пожертвований.

Первый текст (1959–1960) включает три взаимосвязанных документа. Первый из них – докладная записка ДУМ СК о конференции Духовного управления мусульман 1960 г., проходившей в Буйнакске; на ней обсуждалась проблема почитания святых мест и было принято решение о мерах борьбы с этим явлением. Вторым документом – речь муфтия Магомеда-хаджи Курбанова, с которой он выступил на этой конференции. Третий документ – сама фетва как результат конференции, но она, безусловно, была написана еще в 1959 г. Эти три документа довольно точно отображают «советскую манеру» принятия решений и написания документов: решения якобы готовились «коллективно», обсуждались на

¹ *Bennigsen A., Wimbush S. E. Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union. London, Berkeley, 1985; Bennigsen A., Broxup M. The Islamic Threat to the Soviet State. London, 1983.*

симпозиумах, с привлечением специалистов. Это имело место в городах, но городские решения потом получали «одобрение» колхозов в сельской местности. Эти документы также показывают, как решения реализовывались: сначала их публично читали в мечетях, и ДУМ СК отправило своих «уполномоченных лиц» к святым местам для того, чтобы «объяснить» местному населению неисламский характер *зияратов*; и после командировки такие сотрудники написали отчеты об успехе их поездок. В некоторых случаях кого-то из «лже-шейхов» вызывали в ДУМ СК для допроса, где они, наверняка не без давления, признавали свою вину и обещали прекратить свою деятельность у *зияратов*. Документ рассказывает нам об одном официальном представителе ДУМ СК, который, несомненно, был замешан в таких «запрещенных» практиках – налицо яркая демонстрация отсутствия четкой грани между «официальным» и «неофициальным» исламом. Текст сопровождается нашим анализом как терминологии и стиля, так и конкретного содержания. После этого мы рассмотрим фетву 1986 г. и представим анализ языковых изменений между двумя этими документами.

Первый текст: фетва ДУМ СК 1959–1960 гг.¹

[С. 120]

ОБРАЩЕНИЕ

В 1953 году духовное управление мусульман Северного Кавказа, именно Дагестанские верующие //следующие языки: аварский, лакский, кумыкский, даргинский и лезгинский// выпустили 400 экземпляров книг. Причина: стали увеличиваться ложные шейхские движения. Они начали исходя из границы верующие легкомысленно обманывать, давая им вирды

¹ Центральный государственный архив Республики Дагестан. Ф. р. 1234. Оп. 4. Д. 35. Л. 120–131. Стиль, орфография и пунктуация текста сохранены.

и собирать от них дорогие вещи для того, чтобы улучшить свою жизнь. Для того, чтобы улучшить свой авторитет между верующими. Также стали увеличиваться люди, которые веруют и по гадалке, они могут узнавать их, так как они читали арабские книги.

Некоторые отряды мулл видя, что увеличивается движение таких людей, написали в духовное управление извещение, чтобы духовное управление помогло им избавиться от этого вредного дела.

В это время духовное управление для того, чтобы исполнить их желание в 1953 г. 16-17 июня духовного управления стало созывать собрание. Это собрание обязывало духовное управление, чтобы запрещать вредные для верующих людей движение. Написать в духовное управление обращение на их счет и распространить эти обращения между основными дагестанскими языками. Чтобы выполнить это обязательство, написали обращение под подпиской 17 образованных дагестанских духовных лиц. Это обращение напечатали в 400 экз. и на это израсходовали 25 тыс. рублей. При сказанных языках экземпляры этого обращения распространить между районами, селениями, где происходили эти движения ложных людей.

На расходы духовного управления, отправить работников этого управления отправили в каждое селение, чтобы читать перед всеми верующими людьми эти экземпляры. Сделанное все это духовным управлением. Эта работа даром не прошла. Она принесла большую пользу. Она смогла хотя не полностью уничтожить, можно сказать уменьшить это движение.

Председатель ДУМ
Заместитель ДУМ

М. Курбанов
Ш. Абдулаев

[С. 121]

ПРОТОКОЛ

1960 года 28 мая в городе Буйнакске на улице Орджоникидзе № 28, в доме духовного управления состоялось совещание, на котором присутствовали члены духовного управления, городские и сельские кадры. - всего 36 человек.

Выбрали председателя совещания кади Ботлихской мечети Мирзоева Сахратулу, секретарем заместителя духовного управления Абдулаева Шатсудина.

Совещание единогласно постановило:

1. Утвердить доклад ДУ Курбанова М.Г.
2. Вести решительную борьбу против лжешейхов добиться закрытия так называемых «святых мест» и прекратить полонничество на «святые места».
3. Школьников и женщин не допускать ходить в мечеть.
4. Разоблачать лжешейхов, не допускать обманывать верующих людей и взять от лжешейхов дорогие и ценные вещи.
5. Бороться со старыми обычаями на свадьбах и похоронах.
6. Не допускать обманывать людей гадающих без образования врачам. Они обманывают людей и берут от них золото, серебро и ценные вещи, чтобы улучшить свое хозяйство.

Доклад Курбанова о разъяснении о «святых местах» и законо-положении – на каждом религиозном празднике и по пятницам, в мечети.

Председатель
Секретарь

Мирзоева
Абдуллаев

[С. 122]

ВЫСТУПЛЕНИЕ МУФТИ МУСУЛЬМАН СЕВЕРНОГО КAVKAZA О «ЗИЯРАТАХ»

Дорогие уважаемые духовные товарищи, уважаемые члены духовного управления и кадия, работающих в сельских, городских мечетях, прибывших по вызову духовного управления, приветствуем в связи с обсуждением вопроса, который необходимо разрешить с вашим участием.

Я хочу сегодня разъяснить вам следующие вопросы, связанные с «Зияратом». Всем вам известно, что в Дагестане имеются «Зияраты», где похоронены ученые святые «Проаведные».

1. В сел. Нижнее Казанище Буйнакского района имеется «Зиярат», где похоронен Абдурахман Гаджи Сугури. Дан-

ный Зиярат посещался со всех концов Дагестана мужчинами и женщинами, вместе, вроде свадьбы, в определенное время, т.е. 15 числа Шахбан месяц ежегодно.

2. В сел. Параул Карабудахкентского района так же имеется Зиярат, где похоронен Махмудов Ильяс уроженец Цудахар, который также посещается в это время года.

3. В сел. Утемиш Каякентского района также имеется Зиярат, где похоронен на хуторе «Хапша» Багатыр Ада и Минатулла Ада, также посещается многими людьми среди зимы ежегодно. Нужно отметить, что особенно самозванные шаихи и ихние подчиненные продолжали посещение Зиярата.

Примером нужно отметить, что гр-н Арслан Алиев Ганапи из сел. Гелли Карабудахкентского района ныне проживает в гор. Махачкала, работающий мастером Таркинского дорожного участка без ведома правительства и без ведома духовного управления в личных интересах самовольно открыл Зиярат в Отемьше, который был закрыт с момента революции. Таким образом собрал с людей жертвования более 20,0 тысяч рублей. Причем он построил дом у Зиярата у Кази-Мгома Шаиха в Отемьше на хуторе «Хашша», а также и Багатыр-Ада Мина Тула Ада.

Тов. Арсланалиев имел участие и связи с самозванными шаихами и он обращался к Кадиям, работающим в сельских местностях с ходатайством, чтобы они рекомендовали посещать Зияраты. Таким образом было собрано несколько тысяч человек, оторвав их от колхозной работы и религиозная служба продолжалась 10 дней, где были собраны пожертвования деньгами более 20,0 тысяч рублей и мелкого рогатого скота около 70 голов все виды поступления были организованы без учета.

Тов. Арсланалиев выдавал себя, якобы его командировали Муфти для проведения Зиярата. Все его поступки были сосредоточены в личных интересах против

[С. 123]

шариата и обмана темных людей. Соучастником Арсланалиева в обмане темных людей был некий самозванный шаих гр-н Магомед Аман проживающий в сел. Каякент и гр-н Рахамов Абдула, проживающий в районе Табасаран.

Духовным управлением были вызваны гр. Магомед Амин и Рахимов Абдула и предупреждены прекратить дальнейшие незаконные действия, так как ихняя работа не совместима в шариате. Несмотря на это оба гражданина и ныне продолжают свою работу.

В связи с тем, что все эти поступки не совместимы с исламом, как-то мужчины вместе с женщинами посещают Зияраты не разрешен, а также указанные самозванные шаихи пользуясь отсталостью граждан верующих, пользуются ихними ценными пожертвованиями и при наблюдении таких поступков в Дагестане духовное управление брало на себя отвлечь всех самозванцев от дурных поступков и положить конец этому и разъяснило верующим, какие посещения Зиярата разрешается, а какие не разрешается по разъяснению Курана и Хадиса.

Ввиду вышеизложенного обстоятельства духовное управление в 1959 году командировало своих людей по открытым мечетям для разъяснения о запрещении посещений Зияратов и обязало Кадиев запретить посещение Зияратов вопреки шариата. Всем известно, что начало Ражаб месяца и среди Шахба месяца времени мужчины вместе с женщинами посещают Зияраты. Эти посещения караном не предусмотрены, а наоборот запрещены.

Все выше указанные поступки проводились ложными шейхами исключительно в личных интересах. Такие посещения также отвергли крупные учебные шариата, а также ученые устазы «Тарикаты».

Особенно надо отметить, что известный имам ученый «Ибну Гажарилгайтами» дал исчерпывающий ответ на вопрос о посещении в начале ражаб месяца на ночь в пятницу мечети под названием «Жунайди», а также о посещении святых могил /как на это смотрит шариат/: ученый Ибн-хажар своим ответом отверг всякие посещения святых могил в определенное время и он добавил, что все эти религиозные обряды отсталых темно-верующих посещений Зиярата в Коране не значится, и все такие самовольные явления должны быть ликвидированы шариатскими [в]ластями, так как посещение в Ражаб месяц и Шахбана является не основательным.

Жена пророка Магомеда да благослови его аллах Айшат да будет доволен аллах сказала, что пророк Магомед говорил, что будь они прокляты те, которые могилы своих пророков превратили в моленные очаги и еще добавила, что я запрещаю мою могилу превратить мою могилу в очаг молитвенный дом, так же говорила, не посещать как обычай «Байрама» праздника Зиярата «Сахилул Бухари» стр. 358.

Крупный ученый наследник пророка Имам Шапи да будет доволен им Аллах тоже сказал в своей книге «Ум-му» Наследник пророка крупный ученый сочинил книгу о запрещении Зиярата.

Духовное управление в 1959 году выпустило Фетва-запрет на ненормальное посещение людьми Зияратов самовольно отсталыми верующими.

[С. 124]

Кроме того нами были даны указания на местах на основе «Фетва» и разъяснить недопущения посещений Зияратов. Несмотря на выпуск «Фетва» все же несмотря на запрещения шариата во главе с самозванными шейхами при участии отсталоверующих посещение Зияратов продолжалось. В результате продолжительной и разъяснительной упорной работы проведенной духовным управлением, все же дурные поступки на несколько сократились, все же полностью не ликвидированы.

Общими собраниями колхозов аулов как-то сел. Отемиш, Гапша, Параул и Н. Казанище единогласно постановили закрыть Зияраты и запретить всякие посещения.

Нам всем также известно, что Зияраты нельзя открывать и посещать без ведома правительства, а также нельзя самовольно и мечети открывать, в противном случае можем лишиться ныне пользующимися религиозными правами. А также мы обязаны любить свою Родину, подчиняться ее законам.

Как нам известно, что гр-н Магомедов Магомед Расул из сел. Урута Хунзахского района работал заместителем Кади при Буйнакской мечети, работающий с почетом, поехал в Москву на фестиваль и там он начал заниматься ненужными делами, за что был осужден и заключен в тюрьму.

Как видите в Коране: «Аллах сказал и вызвал всех подчиняться Аллаху, пророку и своему правительству».

Дорогие братья, мы должны себя вести чистосердечно, как блестящее зеркало, примером всех людей. Мы не должны доверчивых обманывать людей. Нечестными поступками обогащать себя. Так же не должны издеваться над людьми, как извращение самозванными шейхами религии.

Примером самозванного шейха можно сказать, гр-н Алиев Ражаб из сел. Ансалта Ботлихского района в начале Октябрьской революции был членом партии и парторгом. В последствии он сошел с ума. Во время открытия духовного управления он себя объявил якобы является помощником бывшего Конто Шаиха и начал поручать мужчинам и женщинам проведение «Тариката». Таким образом организацию молевенных кружков и ныне продолжает. Сам он является не ученым, даже по человечески не может читать «Коран».

Духовное управление, видя такие ненормальные его поступки, был вызван вышеуказанный гражданин и предупрежден прекратить свою ложную политику против мусульманской веры, как исходящей и даже была взята письменная подписка. Причем на газетных страницах несколько раз были разоблачены

[С. 125]

его нелегальные поступки, а также несмотря на брошюру, выпущенную духовным управлением, все же вышеуказанный гражданин продолжает по-прежнему работать, обманывать людей.

Такие ненормальные вылазки все еще наблюдаются обманывать людей, оскорблять веру, а также сильно мешать работать духовному управлению.

Вам всем известно, что духовное управление мусульман Северного Кавказа основным своим распоряжением, согласно шариатским фактам, основанным на «Кораном и Хадисом» было разъяснено чтобы вы воспретили женщинам ходить в мечети для молитвы и для молитвы по пятницам, и на «отчинаше» в месяц рамазан.

Товарищи! Вы не думайте, что я вам говорю новые выдумки. Вы не думайте, что женщинам воспрещено молиться и быть правоверным и что не обязательно богу служить, а также Вы не думайте, что женщины унижаются воспрещением

ходить в мечети. Это не означает, что женщинам воспрещено участвовать в богослужении.

Пророк Магомед да благословит аллах и приветствует. Он все время завещал, чтобы женщинам относились милостью и уважением и что они – женщины тоже как мужчины люди одного рода.

Аллах сказал в священной книге «Корана» Эй люди, Вы боитесь бога, который создал Вас из объединенного вещества. Из этого же вещества создал его супругу и от обеих рассеял мужчин и женщин, чтобы обходились по дружески.

Аллах, превосходящий сказал: – Правоверные мужчины и правоверные женщины родственники, которые толкают друг друга на благодеяние и отвлекают друг друга от дурных поступков.

/глава ст./

Посланник Аллаха Магомед сказал: «Никто не угнетает женщин, кроме, без советского человека. Кто имеет совесть, то уважает женщин». Но до Октябрьской революции женщины были как рабы, под гнетом обычаев. Они были лишены от равных прав. После Октябрьской революции Советское правительство и партия дала женщинам равные права и освободила их от гнета.

Партия обратила особое внимание на поднятие роли и авторитета женщин – подготовила из них учителей, врачей, агрономов и других специалистов.

Мы видим в Дагестане много женщин в учреждениях, в заводах директорами, даже летчиками и шоферами.

Нам следует поблагодарить партию, правительство за обеспечение женщин всеми правами и условиями бытовой и культурной жизни.

Воспрещение женщинам на мечети для молитвы не является угнетением и унижением.

Вам известно, что в прошлом, крупные ученые ислама отрицали ходить женщинам в мечеть на основании фактических «хадисов».

Передал Яхъя от Урвата. Я слышал, что супруга пророка Айшат говорила, если бы видел пророк, что женщины ходят наряженными в мечети,

[С. 126]

то он воспретил бы им ходить молиться, как было запрещено женщинам «Бану Израиля».

Когда я спросил у Урвата, разве было воспрещено израильским женщинам ходить в мечети, то она ответила: «Да было им воспрещено».

Том I стр. 193 Муснадул Ислам.

Пророк Магомед да благословит аллах. Лучше женщинам дома молиться, чем ходить в мечети. Много таких примеров, но я ограничиваюсь на этих.

Поэтому бывшие ученые Дагестана, а также крупные ученые исламских государств не разрешали женщинам ходить в мечети. Также Духовное управление мусульман Северного Кавказа воспретило женщинам ходить в мечети и поручило кадиям городов и сел, чтобы они тоже воспретили на местах.

Как вам известно, в каждой мечети имеется договор, подписанный двадцатью человеком, в котором есть пункт о том, что запрещается ходить в мечети школьников. На основе этого, духовное управление мусульман Северного Кавказа поручило кадиям каждой мечети запретить хождение школьников в мечети, а также разъяснить родителям, чтобы дети их учились в школе хорошо, ни теряя зря ни одной минуты. Потом, чтобы они стали учителями, врачами, летчиками, инженерами, чтобы они стали патриотами своей Родины и служили на благо Родины и народа.

Спутник пророка Магомеда Али говорил, народу, чтобы они учили своих детей современной науке и, что эти дети рождены в эпоху отличный от нашей.

8-й пункт Устава Духовного управления мусульман Северного Кавказа призывает к укреплению дружбы народов СССР, беззаветно любить свою славную Родину, а также подчиняться закону СССР.

Мы должны поблагодарить партию, правительство за то, что они заботятся о наших детях.

Мы должны подчиняться государственному закону потому, что нам воспрещено «шариату» поступать вопреки закона.

На священной книге «Коран» всевышний аллах сказал: «Повиноваться аллаху, а также вышестоящим».

Поэтому мы обязаны запретить школьникам ходить в мечети и изучать «Коран».

По этому поводу, каждый «Кади» должен дать разъяснение людям по пятницам.

Дорогие братья, уважаемые товарищи!

Аллах всевышний создал человека на земле почетным.

Аллах всевышний сказал в священной книге «Корана» создал человека почетным, я дал ему ум мыслить, руки работать, глаза смотреть, нос нюхать, ноги ходить. Я сотворил мир, покорным для человека.

[С. 127]

Еще сказал всевышний аллах: «Эй народ, я вас создал парами: муж и жена и племями, народами для того, чтобы вы познакомились друг с другом и для того, чтобы установили взаимное отношение друг с другом. Я вас не создал враждовать друг с другом».

Несмотря на такие директивы аллаха, некоторые люди обманывают своих братьев выдумкой, ища себе богатую жизнь без труда.

Одними из таких являются шейхи, талисманщики, ложные доктора, «союзники чертов».

Ложные шейхи поручают вирд! Обязывают мюридов сдавать свою личность, совесть, добро под распоряжение своего шейха. Темный мюрид доверяет шейху и сдает свою жизнь шейху, который обогащается за счет мюрида.

Ложные доктора не имеющие никакого образования и не разбираются в болезнях, обманывают людей и не пускают больных к врачу в результате чего убивают людей. Причем он от больного берет деньги за его «лечение».

Одним из таких и является Магомедов Джамалутдин, уроженец из села Салта Гунибского района. Он был вызван духовным управлением мусульман Северного Кавказа и разъяснили ему, что он поступает не честно, обманывая своих товарищей и взяли с него слово, чтобы он больше не занимался такими вещами. Однако, он еще продолжает заниматься гнусными делами. Вред таких людей велик. Они препятствуют развитию народной культуры и одурманивают безграмотных людей.

В 1953 году духовное управление мусульман Северного Кавказа распространило по городам 1600 экземпляров брошюр «Известных ученых Дагестана» с разоблачением ложных шейхов, талисманчиков и «союзников чертов». Эти брошюры были изданы на аварском, даргинском, кумыкском языках и распространены по всем городам и аулам Дагестана через своих уполномоченных, которые разъяснили народу вред этих обманщиков. Таким образом, духовное управление мусульман Северного Кавказа проводило не мало мероприятий против обманщиков народа и нанесло им тяжелый удар, хотя и полностью не ликвидированы.

Однако, есть остатки старых пережитков. Например, шейх Магомед Амин, проживающий в Каякенте, а также Шейх Абдула, проживающий в сел. Курах Табасаранского района, хотя и духовное управление неоднократно разъясняло им вред их недостойного поведения.

Дорогие братья, эти вредные элементы, которые обманывают людей, встречаются и в среде наших верующих, даже там, где имеются мечети. Они обманывают не только людей, но и себя. Не только человечество отрицает такое отношение к людям, но и всевышний аллах проклинает таких. Всеверующий аллах запрещает посягать на чужое добро.

Однако есть люди, которые потеряли совесть, несмотря на свое высокое положение. Например: верующий Сайпутдинов Магомед из сел. Миасо Ботлихского района вручил кадию Шапиеву Ибрагиму из сел. Муниб 1200 рублей

[С. 128]

чтобы он раздал их 10-ти человекам, которые будут читать «Зикри» за упокой его души. Но Ибрагим никому не поручает читать «Зикри» за упокой души Сайпутдинова и деньги оставляет себе. Через некоторое время Сайпутдинов требует ответ от Ибрагимова об исполнении «Зикри» десяти человеками, и чтобы он указал их имена. Но Ибрагим указывает имена нескольких покойников. Тогда поняв, что его обманули Сайпутдинов требует от Ибрагима Дибера возврата денег, не получив от Кадия денег от отдает его под суд. По решению суда деньги были возвращены Сайпутдинову. Когда духовное управление узнало об этом деле, Ибрагимова отстранили от поста Кади, как нарушителя правила шариата.

По ст. 10. пункт «С» «Ж» из устава ДУМСК

Нарушение Исламата, не выполнение указания устава, самовольничество кадиев отстранением от работы.

Пункт «Ж» указывает: / религиозный работник не оправдывающий высокое звание противостоящий указаниям Родины, отстранить от высокозанимаемого поста.

Председатель ДУМ

М. Курбанов

[С. 129]

«ФАТВА»

Духовное управление мусульман Северного Кавказа и Дагестана из Корана, Хадиса и их правильных духовных книг взяло настоящую «фатву» (толкование) для толкования перед народом зловредности и суеверности некоторых лиц, объявивших себя шейхами, которые на самом деле являются лже-шейхами и наносят вред религии, вред исламу.

Кади, работающий в зарегистрированных мечетях под руководством духовного управления свою работу проводят строго по законам шариата. Но невзирая на их правильные проповеди, не слушая их наставления нашлись некоторые люди, которые ради собственной наживы и выгоды, не считаясь с тем, что совершают грех и богохульство открыли мазары (зияраты), хотя на это никаких прав не имели. Они, эти люди, ремонтируют мазары, а вокруг них строят себе и прихожанам дома, собирают деньги и продукты незаконно с народа.

Из далеких и близких мест в мазары, бросив работы и неотложные дела в эти мазары приходят мужчины, женщины, девушки, они просят у умерших шейхов здоровья, долгу жизнь, излечение от болезней, возвращение в лоно религии, хорошую работу и т. д.

Мы говорим, что от этого всего этого, кроме гнева Аллаха, ничего полезного нельзя ожидать.

Поэтому сославшись на коран, шариат и другие духовные книги, давая точные факты нашим людям для проповедей

в пятницах мечетях мы сочли необходимым и для разоблачения ложного направления в народе, издать настоящую фатву (толкование):

Вопрос - разрешается ли по шариату собираться на могилах, собираться для богослужения в виде праздника?

Ответ - не разрешается. Пророк наш говорит, что такие люди совершают грех. Он говорит, что в доисламской невежественной эпохе, когда умирал человек, то ему воздавали большие почести, строили дом и молились его рисунку и поэтому они предстанут на страшном суде перед Аллахом.

[С. 130]

Еще он сказал: «Когда я умру, на моей могиле не собирайтесь на поклонение, как на праздник. Где бы вы не творили молитву, мне этого хватит. В книгах «Заваджир» и «Ибну-Хаджар» сказано: «превращать могилы в мечети, где народ собирался бы, ходить вокруг могилы, зажигать свечи - большой грех»» (грех 93, 94, 95, 96) Имам-Шапи в книге «Умму» (т. I стр. 256) говорит: «Я не хочу, чтобы возвеличивали живого человека, боясь что и после смерти ему воздадут почести на могиле».

Вопрос - Можно ли у умерших просить исцеления?

Ответ - Нет. Кроме греха от этого пользы не будет, так как умершие не слышат. В главе «Акаб» карана сказано: «Кроме бога помощи никто никто не может». Так же сказано в главе «Суратул-Кахби». Пророк говорил: «Со смертью у человека все кончается, потом от него получить помощи невозможно».

Вопрос - Можно ли зажигать на могилах и оставаться там на ночь?

Ответ - Нельзя. Пророк наш сказал: «На могилах ни зажигать огонь, ни строить жильё нельзя» («Заваджир» т. I, стр. 134). Ясно отсюда, что нельзя оставаться и на ночь в мазарах.

Вопрос - Можно ли народу стекаться, собираться в мазарах из разных мест, да еще мужчинам и женщинам вместе?

Ответ - Нельзя. На этот вопрос отвечает Ибн-Хаджар в книге «Патава-Кубра» (т. I стр. 184) «Сборник такого рода темным народом на кладбище противоречит исламу».

«Женщинам пребывание в мазарах еще больший грех» – так сказано в книге «Заважир» (стр. 123).

Насчет хождения из далеких мест в мазары пророк сказал: «Вы только три святых места можете посещать – мою мечеть в мадине, мечеть Каабы и мечеть Акса, в другие места не ходите!»

Вопрос – Можно ли в мазарах во имя шейхов делать жертвоприношения?

Ответ – Нет. Ислам-Алим Пахрутдин-Рази в книге «Табсирул-Кабир» (т. I. стр. 121) и также Исмаил-Хаки в книге «Рохолбая» (стр. 188) сказали: «Если мусульмане с этой целью на мазарах будут резать скот, совершать большой грех» Ибы-Хаджар в своей книге «Патавал-Кубра» (т. , стр. 284) написал следующее: «В таких местах жертвоприношения запрещаются».

[С. 131]

И все-таки находятся люди, которые невзирая на все это, с целью наживы, благополучия, денег, славы, хотя бы открывать мазары, не понимая или умышленно сбивают мусульман с правильного пути Ислама.

Какие имеются мазары в Дагестане?

1. В Буйнакском районе в сел. Нижнее Казанище – Зиярат Абдурахмана-Хаджи из сел. Согратли Гунибского района. Здесь в середине месяца Шахбан собираются до 200 человек.

2. В Карабудахкентском районе, в с. Параул-Зиярат Ильяс-Шейха собираются здесь от 500 до 700 человек. Зияраты в Казанище и Параул во времена, когда был уполномоченный тов. Закарьяев открыли и работает до настоящего времени.

3. В Каякентском районе, в с. Устамыш-Зиярат Казамагомед-шейха. В середине собираются от 500 до 1 тыс. человек. Эти люди живут здесь 9 дней, на 10-й уходят в с. Хуша к зияратам Багатуд-Адам и Минатулла-адам. Там остаются две ночи. За 10 дней режут до 60 овец. Эти Зияраты самовольно открыл житель Гели (Карабудахкентского района) Арсланалиев Ханали (живет постоянно в Махачкале). Он же руководит всем делом.

4. В Агач-ауле (у М-калы) зиярат Валигазы. Неизвестно, что это за женщина. Сюда из ближайших сел приходят на поклонение немного людей и прося исцеления от болезней режут скот.

5. В Казбековском районе, близ Миатны на поле – Зиярат Муса-Шейха. Там бывают люди желающие лечебные источники.

6. Зиярат Абдул-Муслима в Хунзахе. Закрыт с помощью нашего кади.

7. Зиярат в Ахульго в месяце Шахбан сюда стекаются до 100 человек, просить у мертвых мюридов Шамиля помощи.

8. В Чечено-Ингушетии в Саянском районе в с. Саясан Зиярат Ташав-Гаджи. Временами собираются на этом месте чеченцы.

9. В с. Гаджи-Утар (Введенский район) Зиярат матери Кунта-шейха. В середине месяца Шахбан также посещают место это чеченцы.

Мы дали указание, чтобы наши кадии со дня получения этой фатвы разъяснили в мазарах содержание данного документа, а затем сообщили бы духовному управлению о результатах проведённой работы и о его влиянии на верующих.

Председатель ДУМСК
Заместитель председателя

(Курбанов)
(Абдуллаев)

Анализ терминологии, стиля и содержания

Данный документ, являясь частью исламского дискурса, содержит множество жаргонизмов советской официальной администрации. Документ 1960 г., последовавший за фетвой 1959 г., обращался к «городским и сельским кадрам»; из него становится ясно, что муллы были не религиозными, а должностными лицами. Термин «духовенство», очень широко распространенный в христианском контексте, обнаруживается и во множестве других исламских текстов советского и постсоветского времени, но отсутствует в рассматриваемых нами; вместо этого к имамам

и членам ДУМ обращаются административным языком – «религиозные работники». Абсурдность ситуации, когда одновременно можно было быть коммунистом и духовным лицом, ярче всего проявилась в том, что муфтий обращался к своим имамам как к «духовным товарищам». Кроме того, сотрудники ДУМ СК на местах обозначаются как «кадии», что довольно лестно для простых имамов без юридических полномочий.

Напомним, что в исламской традиции фетва носит рекомендательный, а не обязательный характер. Поэтому поразительно, что фетва рассматривается здесь как закон, и даже более того – как часть советской правовой системы. Даже манера принятия фетв носила чисто советский характер: сначала принималось обращение от населения, затем оно обсуждалось на совещаниях, и, в конечном итоге, его принимали в виде фетвы на «конференции» ДУМ. Советский характер фетвы отражается и в исламской терминологии – даже Аллах издает не только «закон» (*шариат*), но и «директивы». Советский подход мы находим и в законодательных документах регистрации мечетей: мусульманская община должна заключить «контракт», если она хочет получить разрешение на открытие молельного дома. Эта фетва также четко указывает на различия между «официальными» и «неофициальными» и даже «незаконными» практиками ислама в Дагестане.

Но в фетве открыто не признается, что советские правовые предписания касательно мечетей и религиозных организаций мешают исламским обрядам. При этом государственная политика в отношении ислама – важный контекст к данной фетве, и особенно это видно, когда муфтий напоминает своей аудитории о том, что «[мы] можем лишиться ныне пользующимися религиозными правами», если государственные правовые акты против «неофициальных» мечетей и зияратов не будут соблюдаться. Такое заявление, вероятно, отражает суть хрущевских антирелигиозных кампаний. Необходимость подчиняться государству и уважать его, «любить отчизну» выражается с помощью

исламских терминов: шариат и частично Коран требуют лояльности к государству. Цитаты из Корана, приводимые как аргументы, довольно сильно искажены. Отсылки к советским лозунгам о «дружбе советских народов» и необходимости развивать «национальную культуру» в Дагестане кажутся чисто формальными – в фетве не упоминаются никакие конкретные этнические противоречия, национальные культуры Дагестана или Северного Кавказа также не упомянуты.

В реальности советские власти наложили серьезные ограничения на исламские общины. Школьникам нельзя было посещать мечети; расчет был на то, что дети, не подвергшиеся влиянию ислама, станут верными советскими гражданами. Для традиционного мусульманского общества такой запрет неприемлем, и духовные аппаратчики, которые должны оправдывать данный регламент, очевидно находились в трудном положении. Но в фетве всецело поддерживается данная правовая норма и даже приводится легитимизация – дети должны сосредоточиться на светском образовании, стать учителями, врачами и т. д.

В равной степени нестандартным и двусмысленным является предписание муфтия о запрете посещать мечети женщинам. Насколько нам известно, советский закон этот вопрос не регулировал, хотя советские этнографы рассматривали женщин в качестве носителей и передатчиков традиционных ценностей и мировоззрений. Поэтому можно предположить, что государственные органы не возражали бы против их разрыва с исламской общиной. Практика запрещать женщинам посещать мечети кажется чисто дагестанской. Примечательно, что муфтий, опираясь исключительно на исламские источники, в то же время утверждал, что лишение женщин этого права не противоречит советской политике эмансипации женщин.

Главная тема фетвы – борьба против *зияратов*, широко распространенной практики почитания святынь в Дагестане. Аргументы против зиярата были те же, что и прежде, выдвигавшиеся

на протяжении десятилетий. Правовые аргументы уже присутствовали в работах некоторых видных дагестанских джадидов, настроенных решительно против суфизма и почитания святынь. В работах джадидов мы найдем обвинения в адрес «лже-шейхов» и «невежд», которые обманывают людей для получения материальной выгоды. Также и первые арабоязычные исламские газеты в Дагестане с начала XX в. – например «Джаридат Дагестан» и «Байан аль-хакаик»¹ – выступали против некоторых суфиев за несоблюдение ими шариата. Подобную критику «лже-шейхов» мы находим даже в суфийских текстах, где шейхи иногда критикуют друг друга за нарушение принципов *тариката*².

Возможно, эти клише оказались в фетве из-за влияния ученых-джадидов, которые принимали активное участие в строительстве социализма в 1920-х гг. Тогда советская власть остро нуждалась в местных кадрах и использовала джадидов, поскольку их рациональная критика традиционной образовательной системы была сходна с советской. Как только партия обучила достаточно светских учителей и чиновников, необходимость в джадидах отпала, и с 1930-х гг. начались «чистки» – их преследовали, расстреливали или высылали вместе с другими мусульманскими деятелями³.

Мы знаем, что несколько чиновников ДУМ СК (например, заместитель муфтия Шамсуддин Абдуллаев, подписавший фетву) получили джадидское образование в дореволюционное и раннесоветское время; это и объясняет появление джадидской

¹ Наврузов А. Газета «Джаридат Дагестан» (1913–1918) как историко-культурный памятник. Махачкала, 2007.

² Шихалиев Ш. Ш. Суфийские вирды Накшбандийа и Шазилийа в Дагестане // Вестник Евразии. М., 2007. № 3 (37). С. 137–152; Дагестанская суфийская литература XIX – начала XX вв.: текстологический и источниковедческий обзор // Исламоведение. Махачкала, 2009. № 2. С. 75–91.

³ Более подробно о джадидской и кадимитской системах исламского образования в Дагестане см.: Kemper M., Shikhaliev Sh. Qadimism and Jadidism in Twentieth-Century Daghestan // Asiatische Studien – Études Asiatiques. Vol. 69, Issue 3. Zürich, 2015. P. 593–624.

риторики в фетвах. Окончательная редакция, скорее всего, была выполнена работниками КГБ и представителем Совета по делам религиозных культов в Дагестане (который обычно являлся бывшим сотрудником КГБ), что также привнесло в фетвы много элементов советской речи.

Списки зияратов с указанием количества посетителей каждого из них выглядят так, будто их скопировали из каких-то отчетов Совета по делам религиозных культов. Связь с этим органом (а может быть и разногласия по определенным вопросам) видна из упоминания его представителя: «товарищ Захарьев» обвиняется в том, что допустил повторное открытие зиярата в период своего пребывания в должности уполномоченного по делам религиозных культов ДАССР.

Самые известные зияраты, на которые обрушилась атака, – это могилы Шейха Абдурахмана ас-Сугури (1792–1882) и его ученика, шейха Ильяса аль-Цудакари (ум. в 1904)¹ из числа шейхов Халидийской ветви Накшбандийского тариката. Хотя названия тарикатов не упоминались, очевидно, что эта фетва направлена против почитания шейхов накшбандийского тариката в Дагестане. Стоит упомянуть, что в одном из предыдущих циркуляров муфтията, изданном в 1953 г., утверждалось, что в Дагестане больше не существует «настоящих» суфийских шейхов²; в фетве

¹ Ал-Цудакари был выслан в Самарскую губернию за «распространение идей тариката», как он сам написал в рукописи его основной работы «Кифайат ал-мурид»; см.: Шихалиев Ш. «Кифайат ал-мурид» Ильяса ал-Цудакари как памятник по истории суфизма в Дагестане // Pax Islamica. № 2 (7). М.: Марджани, 2011. С. 6–17.

² Дагъыстанда яшайгъан бары да къардашлагъа ва къызкъардашлагъа. Дагъыстандагъы бары да муслиманлагъа муражаат наме («Воззвание ко всем братьям и сестрам-мусульманам, проживающим в Дагестане»). Буйнакск, 1953. С. 28 (на кумыкском языке, из архива Ш. Шихалиева). Этот документ представляет собой обращение ко всем мусульманам Дагестана с целью прекратить паломничество к «святым местам». Документ был написан арабской графикой на четырех языках: кумыкском, аварском, лакском, даргинском, о чем упоминается в фетве 1959–1960 гг.

же муфтия Курбанова 1959 г. это утверждение не упоминается, тем самым можно допустить мысль, что в Дагестане существуют и «хорошие» суфийские лидеры. Кроме того, муфтий утверждает, что даже лидеры тарикатов открыто выступают против почитания святых – пытаясь тем самым показать, будто советская политика находится в полном согласии с настоящим суфизмом.

Таким образом, вместо открытой атаки на суфизм как на организацию или форму ислама в фетве вычлняются лишь отдельные места «неправильного» поклонения и преподносятся как самостоятельность отдельных назойливых «граждан». Определения для этих индивидуумов состоят из выражений, используемых в советской антирелигиозной пропаганде: «лживые», «самопровозглашенные» шейхи, самозванцы. Мотивом их деятельности названа жадность (самообогащение за счет жертвований). В лучшем случае они объявлялись душевнобольными, а в худшем отправлялись за решетку за политические преступления.

Разумеется, муфтий не пытается представить сельскую религиозность как живую исламскую традицию – в фетве все исламские практики за пределами разрешенного государством (и муфтием) трактуются как правонарушения, которые нужно прекратить. Почитание святых понимается как нападение на авторитет муфтията; если «могилы могут превратиться в мечети», в которых начнет осуществляться «богослужение», тогда открывается религиозное пространство вне контроля муфтията. Разумеется, если дагестанские святые, особенно во время мусульманских праздников, будут превращаться в альтернативные мечети, то такая компенсация отсутствия официальных молельных домов указывает на недостатки в работе ДУМ СК.

Успех упоминаемых «самозванцев» объясняется в текстах как настойчивостью и хитростью этих «лже-шейхов», так и легковерием безграмотной и отсталой мусульманской общины. Задача этой фетвы – просветить темный и необразованный люд. Такое положение дел показывает явное презрение официального

представительства мусульман к уровню религиозного образования в сельских районах Дагестана. Напомним, что до революции и еще в 1920-х гг. фактически каждый дагестанский аул имел свое медресе, где преподавало значительное количество богословов. Дагестанские ученые оставили нам большое количество исламской литературы по теологии, мусульманскому праву, суфизму, историографии, а также по вопросам арабского языка, астрономии и медицины¹. Кроме того, с начала XX в. джадиды открывали реформированные школы, где упор делался на сочетание религиозных и светских наук². Если в середине века советский муфтий жалуется на низкий уровень исламского образования, то речь фактически идет о печальных последствиях репрессий и уничтожения исламской инфраструктуры в советское время.

Советские публикации толковали почитание святых как пережитки доисламского прошлого³. Аналогичные формулировки появляются в фетве и документах 1959–1960 гг., где почитание святых осуждается как «остатки старых пережитков». Опять наблюдаем перевод советской логики в исламскую, особенно там, где проводится параллель с доисламским периодом *джахи-*

¹ Попытка собрать всю имеющуюся информацию о подвергающейся гонениям классической арабской традиции исламского образования в Дагестане была предпринята Назиром из Дургели в ранний советский период: *Назир из Дургели. Услава умов в биографиях дагестанских ученых (Нузхат ал-ахан фи тараджим улама Дагистан) / пер. с араб., коммент., факс. изд., указатели и библиогр. А. Р. Шихсаидова, М. Кемпера, А. К. Бустанова. М.: Марджани, 2012 (нем. изд.: Kemper M., Šixsaidov A. R. Die Islamgelehrten Daghestans und ihre arabischen Werke. Nadir ad-Durgilis (st. 1935) Nuzhat al-adhān fī tarāğim ‘ulamā’ Dāğistān. Berlin, 2004).*

² *Кемпер М., Шихалиев Ш. Мусульманское реформаторство в Дагестане как разновидность джадидизма // Абусуфьян Акаев: эпоха, жизнь, деятельность (сборник статей и материалов) / ред. Г. Оразаев. Махачкала, 2012. С. 52–58.*

³ *DeWeese D. Survival Strategies: Reflections in the Notion of Religious ‘Survivals’ in Soviet Ethnographic Studies of Muslim Religious Life in Central Asia // Exploring the Edge of Empire: Soviet Era Anthropology in the Caucasus and Central Asia / eds. F. Mühlfried, S. Sokolovskiy. Berlin, 2012. P. 35–58.*

лии (невежества), а поклонение перед могилой приравнивается к язычеству.

Такие нападки на суфийские практики или на суфизм в целом сегодня классифицируются как характерный признак «фундаментализма» или салафизма. Парадокс в том, что советская антирелигиозная политика и пропаганда поощряли фундаменталистский подход у официальных представителей ислама в СССР: муфтий здесь выступает против того, что мы сегодня назвали бы «традиционализмом». Многочисленные отсылки к Корану и *сунне* в тексте усиливают это впечатление. И схожесть между советским взглядом на религию и салафизмом наблюдается также в текстах официальных муфтиев в среднеазиатском ДУМ, в Ташкенте¹. Что объединяет советскую идеологию и позицию официальных советских исламских деятелей – это борьба за «просвещение» и против «суеверий» и «невежества», в целом направленная на сельских верующих мусульман. Ислам необходимо было очистить от ереси шарлатанов; все это делалось для того, чтобы ценности ислама совпадали с системой общественных и моральных ценностей советских граждан.

Но картина далеко не столь ясна – есть много противоречий, и они вынуждают нас добавить нюансов к полотну, которое мы только что нарисовали. Несмотря на резкую критику зияратов муфтием, у нас есть основания предполагать, что в период с 1940-х до середины 1970-х гг. муфтият вообще не был заинтересован в ликвидации святых мест: парадокс в том, что зияраты приносили доход не только «шарлатанам», но и бюджету ДУМ СК. В другом архивном документе приводится факт, что бо́льшая

¹ *Muminov A. Fundamentalist Challenges to Local Islamic Traditions in Soviet and Post-Soviet Central Asia // Empire, Islam and Politics in Central Eurasia / ed. U. Tomohiko. Sapporo: Slavic Eurasian Studies. № 14. 2007. P. 249–262; Bobrovnikov V. The Contribution of Oriental Scholarship to the Soviet Anti-Islamic Discourse: from the Militant Godless to the Knowledge Society // The Heritage of Soviet Oriental Studies / eds. M. Kemper and S. Conermann. London, 2011. P. 66–85.*

часть пожертвований с зияратов тратилась на нужды самого ДУМ. В 1959 г. община мечети села Параул написала жалобу на представителя Совета по делам религиозных культов Дагестанской АССР. В письме община (не говорится, кто именно) утверждает, что с 1946 по 1959 г. большую часть денег, собранных для поддержки двух основных накшбандийских святынь (двух вышеупомянутых – Абдурахмана ас-Сугури в Нижнем Казанище и Ильяса ал-Цудакари в Парауле), присваивал себе муфтий Курбанов (автор анализируемой фетвы 1959 г.) и использовал их на совершенно иные цели. Из этого мы можем сделать вывод, что закрытие святынь лишило бы муфтия источника дохода, что, естественно, не отвечало его интересам.

Есть даже причины предполагать, что муфтий, как и почти все члены ДУМ, довольно лояльно относился к суфизму. Это видно из сочинения на арабском языке, написанном Хафизом-хаджи Омаровым (Охлинским) (1912–2000) в защиту суфизма. Омаров выступает с жесткой критикой ваххабитов и джадидов, под которыми подразумевает представителей мусульманского реформаторского движения. Что характерно, эта книга была недавно издана в дагестанском муфтияте, а также сохранилась в рукописном виде. В приложении к рукописи прикреплены несколько кратких рецензий, восхваляющих автора и его работу, – и практически все эти рецензии были написаны членами ДУМ СК и имамами некоторых официально действующих в Дагестане мечетей¹. Омаров, являвшийся секретарем ДУМ СК, был мюридом накшбандийско-халидийской ветви, восходившей к Шарфуддину ал-Кикуну (1875–1936); сообщалось, что он выполнял суфийские практики, совершая *вирд* (суфийскую молитву). После того как Курбанов отошел от дел, в 1975 г., Омаров даже стал муфтием ДУМ СК. Таким образом, нельзя сказать, что главные лица

¹ Шихалиев Ш. Ш. аль-Джаваб ас-салих л-ах аль-мусаллах ‘Абд ал-Хафиза Охлинского // Дагестан и мусульманский Восток: сборник статей / под ред. А. К. Аликберова и В. О. Бобровникова. М., 2010. С. 324–340.

в ДУМ Дагестана были салафитами, – они просто применяли салафитские аргументы, когда получили заказ на идеологические фетвы. Единственным противником суфизма в ДУМ был заместитель муфтия Шамсуддин Абдуллаев, который тоже был среди подписавших фетву против зияратов. Абдуллаев ранее обучался у джадида Абдаррахмана ал-Аймаки, а затем, в период с 1930 по 1937 г., у известного ученого-джадида Али Каяева¹. Таким образом, практически все члены ДУМ СК этого периода придерживались просуфийских позиций.

В этом контексте и поясняется упоминание в фетве одного «гр-на Магомедова Магомеда Расула из сел. Урута», который якобы «поехал в Москву на фестиваль и там он начал заниматься ненужными делами, за что был осужден и заключен в тюрьму» (с. 124). Названное здесь лицо, Магомедрасул Мугумаев (1932–2000), учился исламу сначала в своей деревне, потом работал помощником имама в Буйнакске. В 1950-х гг. Мугумаев учился в Мир-и ‘Араб в Бухаре. В это время он вступил в серьезную конфронтацию с муфтием Курбановым: Мугумаев осуждал именно суфийскую принадлежность членов ДУМ СК и даже донес об этом в Совет по делам религиозных культов. Его жалоба не возымела действия: наоборот, община Буйнакска подала жалобу на Мугумаева (по инициативе Курбанова, как мы думаем), и Курбанов обеспечил ему негативную характеристику из медресе Мир-и ‘Араб. В конечном счете Мугумаева исключили из медресе за плохое поведение². В анализируемой фетве Курбанов считает уместным упомянуть о дальнейшей судьбе Мугумаева: в 1957-м Мугумаев написал какое-то «Обращение к мусульманам всего

¹ Информация взята из автобиографии Абдуллаева, сохранившейся в Центральном государственном архиве Республики Дагестан. О Каяеве см.: Бобровников В. О. Каяев, Али // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / ред. С. М. Прозоров. Т. 1. М., 2006. С. 192–194.

² Копия его переписки в архиве Шамиля Шихалиева (Махачкала).

мира», в нем он утверждал, что в СССР преследуют мусульман. На молодежном фестивале в Москве Мугумаев передал этот памфлет иракскому студенту, который обещал тайно перевезти этот текст за границу. Оказалось, что этот студент работал на КГБ, туда он и передал «Обращение» Мугумаева. Московский городской суд дал Мугумаеву семь лет лагерей, на основании известного параграфа 10 статьи 58, часть 1 «О контрреволюционной/антисоветской деятельности»¹. Таким образом Курбанов избавился от одного из своих оппонентов.

Если мы согласимся с тем, что муфтият до 1975 г. находился в руках суфиев (или ученых, благосклонно к ним относившихся), то напрашивается вывод, что фетва 1959–1960 гг. против почитания святынь была выпущена не по их инициативе, а по требованию КГБ и партийных органов. Обильное использование советской антирелигиозной лексики может интерпретироваться не как салафитские или антисуфийские убеждения муфтия, а как государственный заказ.

Несколько слов хотелось бы добавить относительно исламской терминологии, используемой в тексте. Обычные славословия практически не используются; имя Аллаха сопровождается эпитетом «Всемогущий», а не классическим «Всевышний», а единственный раз, когда имя Пророка (и его жены) сопровождается славословием, является прямой цитатой из сборника хадисов. Также очевидна неточность в переводе исламских имен на русский язык: в одном и том же абзаце мусульманский правовед Ибн Хаджар ал-Хайтами (1504–1565/1567) приводится в форме «ибн Хаджаральгайтами», и «ибн-Хаджар», что показывает незнание того, чем отличаются арабские личные имена от нисбы. Сочетание

¹ После возвращения из заключения Мугумаев нашел работу в секторе востоковедения в Дагестанском центре Академии наук СССР. В 1990-е гг. Мугумаев был избран «неофициальным муфтием» «Объединенного конгресса народов Дагестана и Чечни» (из интервью с профессором А. Р. Шихсаидовым, Махачкала, июнь 2011 г.).

«Ибну-Хаджар» используется в фетве как название книги этого автора (здесь: Тухфат ал-мухтадж шарх ал-Минхадж, четырехтомный комментарий на Минхадж ал-талибин пера Мухиддин ал-Навави, ум. в 1277 г.). Сподвижник Пророка (т. е. один из *сахабов*) называется не «сподвижник», как это принято в российских научных исламоведческих текстах, а «спутник». Часто вместо «Аллах» используется «Бог» (и еще «богослужение»).

В фетве 1959 г. встречается и влияние кумыкского языка – [п] в тех словах, где в арабском было бы [ф]; таким образом, книга «ал-Фатава ал-Кубра» Ибн Хаджара названа «Патава-Кубра», а Фахрутдин Рази стал «Пахрутдином Рази». Эта тенденция прослеживается и в названии работы «Табсирул-Кабир» (в оригинале на арабском – «ал-Тафсир ал-кабир»), где [ф] заменили на [б]. Общее впечатление таково, что автор – или, вернее, редактор – не был хорошо знаком с исламской терминологией. Возможно, текст изначально был написан на кумыкском языке, после чего переведен на русский и отредактирован. В результате редакции, скорее всего, текст и получил удивительное вторжение православной лексики: «отчинаше в месяц рамазан» (с. 125) для обозначения молитвы таравих.

Второй текст: фетва ДУМ СК 1986 г.¹

[С. 6]

ИМЕНЕМ АЛЛАХА МИЛОСТИВОГО И МИЛОСЕРДНОГО

ФЕТВА

Духовного Управления мусульман Северного Кавказа

Посещение святых мест

20 Июня 1986 г.

г. Махачкала

¹ Копия данной фетвы хранится в личном архиве Ш. Шихалиева. Стиль и орфография оригинала сохранены.

Хвала Всевышнему Аллаху, поклон и уважение Его посланнику Мухаммаду (да будет над ним мир), который был и остается предводителем всех богобоязненных рабов божьих,

УВАЖАЕМЫЕ БРАТЬЯ ПО ВЕРЕ!

За последнее время в результате проверки мухтасибами Духовного управления работниками ДУМСКа, командированными на месте установлено, что значительное число мужчин, женщин и девушек собираются на зияратах, функционирующих официально и не официально.

Посещающие зияраты, поклонились перед их прахами, просят помощи об исполнении желаемых ими целей, исцелении больных и рождении детей.

Вера в зияраты, поклонение перед ними совершенно противоречат основным учениям Корана, хадисам пророка и толкованием ученых-улемов.

В связи с получением данных о незаконных действиях, направленных против учения ислама, члены президиума Духовного управления, обсудив эти действия, нашли необходимым предупредить в первую очередь верующих мусульман, что несмотря на указания Духовного управления о неправильности убеждений в святость зияратов и поклонений перед ними, все же продолжается их посещение, а в ряде мест Сев. Кавказа эти посещения стали принимать более возрастающий характер, оказывая [влияние] даже на людей чистой совести. Установлено, что некоторые лица по своему усмотрению открывают зияраты, ремонтируют, и собирают туда людей. Этими зияратами руководят невежественные суеверные шейхи, преследующие только свои личные интересы и проповедующие верующим ложные внушения, совершенно несовместимо с учением ислама, в результате чего некоторые люди отрываются от работы.

[С. 7]

Этими зияратами руководят невежественные суеверные шейхи, преследующие только свои личные интересы и проповедывающие верующим ложные внушения, совершенно несовместимо с учением ислама, в результате чего некоторые люди отрываются от работы.

Духовное Управление Северного Кавказа в целях разоблачения суеверных шейхов и мюридов и их вредных действий распространяемых ими среди верующих, решило издать настоящую фетву (толкование):

1. Вопрос: Рекомендует ли учение шариата поездку из далеких мест на зияраты пророков и святых для поклонения перед ними?

Ответ: Поездка из отдаленных мест к зияратам святых не позволима и даже согласно изречению (хадис) пророка она запрещена.

Посланник Аллаха, да благословит его Аллах, в своем изречении говорит: кроме трех мечетей, мечети принадлежащей мне, мечети Кааба и мечети Акса, не поезжайте в другие места на поклонение и для совершения молитвы.

Шах Вали Аллах в книге «Худжати Аллах аль-Балагат» пишет, что в доисламской невежественной эпохе люди отправлялись на поклонение в ряд мест, которые они почитали как священные и совершали там порочные и зловерные дела. Пророк, да благословит его Аллах, запретил помещение мест предпочитаемых священными и повелел молиться только одному Аллаху. Он оберегал ислам от суеверных убеждений. К священным местам относятся зияраты святых (аулия), куда непозволима поездка из далеких мест на поклонение.

2. Вопрос: Позволимо ли поехать к зияратам на поклонение и просить у них детей или исцеление болезни или же исполнение желаемой нужды, облегчение испытываемых трудностей.

Ответ: В книге «Фетви Азизи» по данному вопросу указано, что просить у мертвых помощь, находясь перед их могилами с точки зрения шариата – ересь и излишество.

[С. 8]

Такого положения во время сподвижников Мохаммада и последующего после них поколения не отмечалось. Многие знатоки законов шариата (фукаха) отрицали эти излишества. Они говорили о позволимости посещения могилы только для чтения молитвы за упокой души умершего и просить

для него божьей милости, но ни в коем случае просить помощи для себя. В одной из книг написано, что поклонение перед могилами святых, просить у них помощи и посвятить им обеты является запретом (харам). Некоторые из этих обрядов могут привести к язычеству. В книге «Миаты Масаил» есть указания, что поклонение перед могилами святых, приложение к ним рук, просить у тех, которые похоронены в этих могилах, помощи, все эти действия считаются протившариатскими поступками как харам (запрещенные). Посещая могилы, мазары, святых, просить благополучного благоприятного разрешения Ваших нужд, например, рождение детей, исцеление болезни, богатства, предотвращения бедствий и несчастий, убеждаясь в том, что все эти просьбы будут удовлетворены теми, кто похоронены в мазарах, или же через его посредство Аллахом – приводит несомненно к отступлению от истинной веры, т.е. к язычеству.

Установлено, что продолжение протившариатских поступков и вредных дел в таких неофициально функционирующих в неизвестных для истории зияратах.

Сюда приходят люди, страдающие болезнью-лишаем, умалишенные, парализованные и другие, в надежде, что они поклоняясь перед зияратами, получают исцеление, тогда как эти болезни излечимы только с помощью медицины. Отмечены случаи смертности некоторых тяжело-больных при посещении ими указанных зияратов.

[С. 9]

Сюда же приводят заболевших лихорадкой детей при температуре 40°, или же детей, страдающих разного рода болячками. Подобные случаи явно противоречат учениям шариата и они совершенно недопустимы как с точки зрения разума, так и с точки зрения медицины. Наоборот такие случаи могут способствовать заражению здоровых людей.

3. Вопрос: Правильно ли будет с точки зрения шариата посвящение зияратам одушевленных и неодушевленных предметов в виде обетов, считая их как одна из обязанностей религии?

Ответ: В книге «Фатви Азиз» имеются указания, что жертвоприношение (убой скота) во имя кого-либо другого, кроме Аллаха и посвятить его не Аллаху, а пророку, святым мученикам и другими кому-либо, является запрещенным. Если при убойе скота он надеется на божье воздаяние, то ему совершенно не позволено пользоваться этим скотом, а тот, который забил скот, будет отступником от религии, ему следует принять покаяние.

В ряде комментариев Корана, в частности, «Тафсир-Кабир», «Тафсир-Нишапури», имеются записи о том, что если один из мусульман зарежет скот во имя кого-либо другого кроме Аллаха, он не станет мусульманином, а зарезанный им скот будет ему в запрещении (харам). В этой же книге указано, что бывают обеты, посвящаемые простым народом, который, поклоняясь перед могилой святого, говорит о своей просьбе: «Эй, мой покровитель - шейх, - если исполнишь мое желание, я в виде пожертвований во имя Вас выделяю столько же средств или хлеба». Книга «Бахр-арраик», считает подобный обет не действительным (батал), ибо посвящать обет созданному будет неправильным.

[С. 10]

В книге «Фатави Индия» написано: «деньги и другие обеты, посылаемые могилами святых с намерением быть в близости к ним, - безусловный харам, т.е. запретное. В отношении людей, делающих неправильные обеты, есть указания в книгах «Нахри-аль-Фаик» и «Бахра Аль-раик».

Такие обеты беспорный харам (запрещено) и получение их шейхами и другими святыми, находящимися на могилах святых не дозволено. В книге «Ассарам» есть указание, что если кто-либо примет обет посетить зиярат пророка или же святого, то по утверждению всех улемов нельзя верить этому обету.

Вопрос: Правильно ли с точки зрения шариата нахождение того или иного человека вместе с членами семьи или же со своими приближенными на зияратах святых, считая их принадлежащими ему по наследству и преследуя цель сбора

(всякого рода) обетов, а также правильно ли под видом шейха владеть зияратом, предъявляя свою принадлежность к потомству погребенного на этом зиярате?

Ответ: Неправильно, ибо земли могил и кладбищ в большинстве принадлежат вакфу: ее нельзя превратить в свою личную пользу. Предъявлять можно свою принадлежность к потомству погребенного в могиле, согласно изречению пророка, да благословит его Аллах, влечет влечение его в рай. Если он действительно принадлежит к потомству погребенного на могиле и в этом случае не допускается владение этой могилой как своей собственной. Постоянное пребывание тех или иных людей на могилах и зияратах приводят к случаям их осквернения и совершению прочих недостойных поступков.

[С. 11]

В книге «Миати-Пасаил» говорится, что на кладбищах и зияратах категорически запрещены смех, сон, еда, питье, также нельзя зажигание свечей. Запрещается лицам присвоение себе права принимать обеты и другие подарки, ибо они должны быть израсходованы на благоустройство кладбищ и зияратов.

Имеются зияраты, переданы правительством [м] в ведение Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана. Эти зияраты следующие: Каффал-Шапи в Ташкенте, Ходжа-Бахаутдин и Абду-халык Гиджуванни в Бухаре, Шохи-Зинда, имам Бухары и Ходжа Ахрар Вали в Самарканде, Хаким-аль-Термези, Палван-ата в Хорезме, Султан-баба в Кара-Калпакии, мауляна Якуб Чархи в Таджикистане. Лица, погребенные в этих зияратах являются выдающимися учеными, труды которых на разных языках вписаны в истории. До сих пор в странах Мусульманского Востока издаются и распространяются их произведения, они в качестве учебников используются в медресе – духовных училищах этих стран.

Они не только являются учеными, известными всему народу Средней Азии своим трудом, посвященными религии и науки, но вместе с тем эти наши дорогие в свое время воспитатели народа моральной устойчивости, приличию, рекомендовали они честно трудиться, уважать свою родину и ее руководи-

телей. Те, которые оценили этот их труд, как памятники для народа возводили на их могилах прекрасные сооружения, купола, порталы и другие здания, исполненные по всем правилам искусства и ремесла того времени. Все эти памятники, когда они находились в ведении государства, время от времени реставрировались и отремонтировались. В последнее время они были переданы Духовному управлению с условием выполнения работ по их благоустройству.

[С. 12]

Ввиду того, что Духовное управление в своей бюджете не располагало достаточным средством для исправления и ремонта этих ценных памятников, оно по старому обычаю установило систему приема обетов и подарков, поступающих на мазары. Все эти средства затрачиваются на ремонтные работы указанных памятников, Вместе с тем Духовное управление отстранило от зияратов лиц, присвоивших себе звание саидов, шейхов и претендовавших свою принадлежность к потомствам покоящихся в зияратах. Также Духовное управление удалило от зияратов нищих, бездельников и приютивших там детей, бежавших из учебных заведений, которые занимались сбором пожертвований и подаваний.

На основании приведенных выше толкований Духовное управление предостерегало посещающих зияраты от поступков, несовместимых с законами шариата и указывало и указывает им правильные пути.

На территории Дагестана и всего Северного Кавказа имеются многочисленные незарегистрированные, но действующие зияраты, при которых находятся шейхи, мюриды и другие, которые в целях личной наживы нарушают законы-шариата и заживают за счет их.

Учитывая такое положение, ДУМСК считает посещение зияратов харамом-грехом и запрещает посещать эти места.

Со дня получения данной фетвы разъяснять верующим мусульманам ее содержание в зияратах и надлежащими документами сообщить Духовному управлению о результатах проведенного разъяснения и о его влиянии на верующих.

[С. 13]

МИР ВАМ, МИЛОСТЬ АЛЛАХА И ЕГО БЛАГОСЛОВЕНИЕ
АМИНЬ!

п.п. Председатель Духовного
управления мусульман
Северного Кавказа

Геккиев

Зам.пред. ДУМСКа

Магомедов

Член президиума ДУМСКа

Омаров Х.Г.

Анализ фетвы 1986 г.

В 1970-х гг. советская власть начала политику увеличения в ДУМ количества сотрудников, получивших «советское исламское образование». Такое образование можно было получить только в двух исламских учебных заведениях Советского Союза, а именно в медресе Мир-и ‘Араб в Бухаре и в Исламском институте Барак-хан (позже – ал-Бухари) в Ташкенте. Туда набирали минимальное количество студентов со всего Советского Союза (30 и 60 человек соответственно); их обучали для последующей работы в качестве «религиозных кадров» в мечетях и в четырех духовных управлениях мусульман (в Уфе, Махачкале, Ташкенте и Баку). Позднее из них был сформирован небольшой круг советской мусульманской элиты, а большая часть муфтиев современной России, включая Равиля Гайнутдина в Москве и Талгата Таджуддина в Уфе, являются выпускниками этих советских исламских учебных заведений. Муфтий Махмуд Геккиев (на посту муфтия с 1978 по 1989 г.) как раз был выпускником медресе Мир-и ‘Араб.

В то же время на Северном Кавказе сохранялась своя исламская традиция, и новая «советская школа ислама» среднеазиатского типа столкнулась с сопротивлением. Муфтий ДУМ СК М.-Х. Курбанов (1888–1975, на посту муфтия – 1950–1975) при-

ложил все усилия для того, чтобы не допустить выпускников Мир-и 'Араба до работы в его муфтияте (см. выше о конфликте с М.-Р. Мугумаевым). Когда Курбанов намеревался покинуть муфтият в 1975 г., уже рассматривалась кандидатура Геккиева на пост муфтия ДУМ СК – вероятно, по причине того, что его родственники занимали высокие партийные посты. Тем не менее в 1975 г. выбор был сделан в пользу вышеупомянутого аварца¹ – 63-летнего Хафиза-хаджи Омарова (Охлинского, муфтий с 1975 по 1978 г.). Но уже в 1978 г. Омаров был освобожден от должности, якобы за отсутствие дипломатичности (читать: он был ученым, не политиком). После его смещения с должности муфтием ДУМ СК был назначен Геккиев.

Махмуд Геккиев (1935–2010) был балкарцем, рожденным в Кабардино-Балкарии, и поэтому принадлежал к ханафитской правовой школе, а не к доминирующей в Дагестане шафиитской. Перед переездом в Дагестан он работал в ДУМ Средней Азии и Казахстана в Ташкенте. Пока Геккиев занимал позицию муфтия, остальные крупные должности в ДУМ и регионах также были заняты выпускниками Мир-и 'Араба.

По сравнению с фетвой Курбанова 1959/1960 г., фетва 1986 г. производит бóльшее впечатление, так как демонстрирует формально лучшее мусульманское образование, полученное Геккиевым в Мир-и 'Арабе. Обращения к Аллаху и Пророку снабжены соответствующими славословиями, *сахабы* представлены как сподвижники, а русские термины в случае необходимости сопровождаются соответствующими арабскими: «изречение Пророка» приводится как «хадис», к слову «святые» в кавычках дано арабское «аулия», «знатоки шариата» – как «фукаха'», а слово «запретное» всегда появляется в сочетании с арабским термином «харам». Подобные арабские термины, сопровождающие русские

¹ Омаров был аварцем по происхождению, родом из аварского села Охли, мусульманским ученым в восьмом поколении. Его мать была кумычкой, так что Омаров владел кумыкским языком в совершенстве.

слова, были призваны продемонстрировать осведомленность автора в правовых категориях и академической терминологии в дополнение к знанию арабского языка. Вероятнее всего, текст изначально был написан на русском, а не на одном из кавказских языков. Кроме того, профессионализм проявляется и в конструировании русских неологизмов вроде «противошариатские поступки». Что еще важно, фетва не преподносилась как «закон», что мы видим в случае с фетвой 1960 г., а только в качестве «толкования». Заглавия книг транскрибированы в более читабельную форму, а не даны в виде вариантов, из которых читателю предлагается угадать, что же имеется в виду.

Там, где Курбанов рассматривает лишь «деятельность» по почитанию святынь, Геккиев в 1986 г. обращает внимание и на «убеждение касательно вопроса святости зияратов», задавая вопрос, во что верят люди, поклоняющиеся святыням. В категорию советского жаргона антиисламской пропаганды попадает выражение «разоблачить шарлатанов». Обвинение в «ереси» заменило обвинение в «богохульстве», что тоже является заимствованием из лексикона православной церкви. Но самое важное, что фетва 1986 г. более строга в отношении совершающих паломничество к святым местам: такое действие названо «отступлением от истинной веры», а почитатели святынь называются язычниками. Все работы средневековых исламских авторов, на которые ссылается муфтий Геккиев в этой фетве, никогда ранее не использовались в традиционной дагестанской правовой традиции. В фетве 1959–1960 гг. муфтий Курбанов ссылался на труды видного египетского ученого шафиитской правовой школы Ибн Хаджара ал-Хайтами, чьи работы принадлежали к числу основных, которые изучают дагестанские студенты. В фетве же Геккиева мы видим множество отсылок к исламским авторам ханафитской школы.

Кроме того, процитированные в фетве 1986 г. работы ханафитской школы не принадлежат к корпусу ханафитских трудов,

созданных в Средней Азии или Поволжье. Вместо них Геккиев обращается к довольно необычной для России ханафитской школе Индии, представленной прежде всего ученым Шах Валиулла ад-Дихлеви (1703–1762) из Дели. Этот богослов являлся резким критиком *таклида* и призывал к *иджтихаду*, т. е. настаивал на праве исламских ученых непосредственно обращаться к Корану и *сунне* в поисках решения, отвергая *таклид* других ученых ханафитской школы. Его работы являются частью «исламской реформации» XVIII–XIX вв., и Шаха Валиуллы часто считают одним из основоположников современного «фундаментализма»¹. По сравнению с работами Ибн Хаджара работы Шаха Валиуллы, его сына Шаха ‘Абд ал-‘Азиза и их последователей в Индии практически не были известны в Дагестане и Кабардино-Балкарии, их принесли на Кавказ в середине XX в. бухарские студенты.

Фетва 1986 г. выносит вердикт зиярату: если в фетве 1959–1960 гг. строго порицается поклонение святыням как нечто вредное для ислама, в фетве 1986 г. выносится решение признавать неверующими тех, кто совершает *зиярат*. Это являет собой советскую форму *такфира* – вывода из ислама, даже если человек считает себя мусульманином. Фактически, эти фетвы и подобные им документы, изданные в Средней Азии и Поволжье, подготовили почву для нынешних конфликтов между салафитами (которых нередко обобщенно называют «ваххабитами») и суфиями – с той лишь разницей, что на Кавказе сегодня салафиты провозглашены потенциальными врагами государства, а суфии являются главным религиозным столпом Республики Дагестан и российской госадминистрации.

С точки зрения содержания аргументация в фетве используется практически та же, что и в фетве 1959–1960 гг., но с добавлением новых элементов. Во-первых, автор воздерживается от оскорблений в адрес сельского населения, называя суеверными

¹ Peters R. Ijtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam // Welt des Islams. Vol. 20. 1984. P. 131–145.

только самопровозглашенных шейхов. Во-вторых, в фетве 1986 г. отсутствует список святынь, что делает ее более общей (хотя она была направлена против тех же мест). Кроме того, осуждаются не конкретные лица, а сам факт существования данного феномена: что кто-то обосновывает свое право контролировать какой-то *мазар*, кто-то провозглашается потомком шейхов, а в святых местах даются «обеты». Возможность владения святым местом отвергается со следующим замечанием: мазары не являются личной собственностью – это *вакф*, религиозное имущество (заметьте, что уже в 1980-х гг. такие *вакфы* существовали в Дагестане, но не на легальной основе, т. к. советские законы не признавали подобной практики). Тема обетов из серии «если благодаря помощи этого святого я преуспею в своих делах, я пожертвую этой святыне столько-то денег» обсуждается подробно, и муфтий приходит к заключению, что любые религиозные обеты и жертвования должны совершаться в присутствии сотрудников ДУМ СК и, безусловно, в пользу муфтията, а не в пользу самозванных смотрителей мавзолеев. То, что Курбанов осуществлял тайно или неофициально, полностью легитимизирует Геккиев. В итоге политика ДУМ СК касательно святых мест осталась двусмысленной: жертвования, сделанные святыням, принадлежат муфтияту, а сама практика посещения осуждается.

В данном контексте интересно, что муфтий Геккиев ссылается на положительный опыт ДУМ Средней Азии и Казахстана, где большинство мазаров было взято под опеку муфтията. Практически все исламские авторитеты Средней Азии, чьи могилы упомянуты в фетве, являлись известными шейхами Накшбандийа. При этом любое упоминание конкретных имен избегается; вместо этого Геккиев подчеркивает, что люди, чьи могилы находятся в Бухаре и Самарканде, были «учеными», а их работы – это книги о «религии и науке», которые несли в себе «нравственность» и «любовь к родине», т. е. патриотизм. В других текстах,

написанных муфтиями советской и постсоветской России, мы часто находим известное высказывание, приписываемое Пророку, – «любовь к Родине от веры» («хубб ал-ватан мин ал-иман»). Отсылка к примеру ДУМ Средней Азии и Казахстана, вероятно, отражает опыт работы Геккиева в Советском Узбекистане и, возможно, проливает свет на его желание взять главные архитектурные памятники Дагестана под контроль ДУМ СК.

Эпилог: раскол ДУМ Северного Кавказа и раскол ДУМ Дагестана¹

Через три года после выхода фетвы, в разгар перестройки, Геккиев был смещен со своего поста. Оппозиция открыто выступила против него в марте 1989 г., а листовки с призывами к его смещению начали появляться в мечетях Дагестана. Его обвинили в нарушении устава ДУМ СК (в связи с тем, что каждые пять лет муфтий должен представлять отчет о своей деятельности для повторного переизбрания), в бесстыдном повышении собственной зарплаты, растрате трети дохода ДУМ СК на покупку личных автомобилей и недвижимости и в том, что он так и не построил новую мечеть в Махачкале. А главным обвинением против него было то, что он был ханафитом, а не шафиитом. Оппозицию возглавлял поддерживаемый муфтиями других регионов Зайдулла Алибеков; он организовал Конференцию мусульман Северного Кавказа в Буйнакске (13 мая 1989 г.), где известный халидийский шейх и имам поселения Тарки, кумык Мухаммад Мухтар Баба-тов (1954–2015), был избран муфтием. Кроме того, конференция заняла здание ДУМ СК, выгнав из него персонал.

¹ Более подробно о распаде ДУМ СК и формировании нового Духовного управления мусульман Дагестана (ДУМД) см.: Макаров Д. В. Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М., 2000.

Бабатов был муфтием один месяц, после этого он уехал в Узбекистан для совершения паломничества к святыне Баха ад-Дина Накшбанда. В новом совете ДУМ СК начались конфликты между Алибековым, с одной стороны, и так называемыми ваххабитами, с другой. В июне на съезде богословов Северного Кавказа, где присутствовали имамы Дагестана и Чечено-Ингушетии, был избран другой временный муфтий – даргинец Абдулла Алигаджиев (1927–2007), внук известного халидийского шейха ‘Али-хаджи Акушинского (1847–1928/1930). Этнические противоречия между имамами Дагестана накалились до предела. В октябре 1989 г. была собрана очередная конференция, где присутствовали кадии ДУМ Чечено-Ингушетии, Северной Осетии, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкессии и Ставропольского края; на этом мероприятии представители Ставропольского края объявили о выходе из состава ДУМ СК и о создании собственного муфтията. Начался раскол ДУМ СК по национальному признаку. В октябре же муфтий Алигаджиев покинул свой пост, назначив вместо себя даргинца Ахмеда Магомедова (род. в 1955 г.) в качестве временно исполняющего обязанности муфтия. На очередном съезде 27 января 1990 г. после ряда политических интриг кумык Багаутдин Исаев, имам Центральной мечети Махачкалы, был избран муфтием; два аварца – Мухаммад Алиев и Ахмед Дибиров – были назначены председателями Совета алимов и Ревизионной комиссии соответственно. С января 1990 г. ДУМ СК функционировало под названием ДУМД – Духовное управление мусульман Дагестана, а официально ДУМ Дагестана было зарегистрировано только в марте 1992 г.

В дальнейшем события развивались стремительно: муфтий Багаутдин Исаев был отстранен от своей должности, затем последовала череда назначений новых муфтиев, раскол единого ДУМД на национальные муфтияты и в конечном счете – закрытие национальных муфтиятов, за исключением ДУМ Дагестана.

Муфтий Равиль Гайнутдин: перевод ислама на язык патриотизма и гуманизма¹

Михаэль Кемпер

В послевоенный период на всей территории СССР существовало только четыре официальных муфтията (духовных управления) – в Уфе, Ташкенте, Баку и Буйнакске/Махачкале. В 1990-х гг. появилось еще несколько, а сегодня не только независимые государства имеют собственные муфтияты, но и почти все республики, регионы и крупные города в составе Российской Федерации.

В настоящем разделе мы рассмотрим тот вариант исламско-русского социолекта, который мы называем «муфтизм», – это нечто большее, чем просто административная репрезентация ислама, как в советское время. С 1991 г. муфтии стали публичными персонами и начали играть важную политическую роль. В нашем определении «муфтизм» – это комбинация административной власти советского стиля (которая сейчас более децентрализована и конкурентоспособна) и наращивания публичного исламского

¹ Первая публикация: *Kemper M. Muti Ravil Gainutdin: The Translation of Islam into a Language of Patriotism and Humanity // Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia / eds. A. K. Bustanov, M. Kemper. Amsterdam: Pegasus, 2012. P. 105–139.*

авторитета муфтиев и других официальных исламских деятелей, попытка убедить верующих в необходимости «элиты в чалмах», которая должна направлять мусульманское общество и представлять его интересы перед государством для защиты мусульман от ксенофобских настроений в обществе и налаживания сотрудничества с представителями других религий в России и за рубежом. «Муфтизм» связан с созданием «позитивного образа ислама», особенно в свете войны против так называемого исламского терроризма в мировом и региональном масштабах. В то же время «муфтизм» имеет интегративные функции: муфтияты должны устранить общественные границы между мусульманами разного происхождения для установления сильных позиций ислама в обществе. И наконец, если в СССР административная власть каждого муфтията была четко определена, то сейчас муфтияты соревнуются друг с другом за власть в той или иной общине в Центральной России; мечети склоняются то к одному, то к другому муфтию, из-за чего складывается довольно непростая ситуация, особенно в Татарстане и Волго-Уральском регионе. Кроме того, после распада СССР муфтии начали лоббировать строительство исламских школ, институтов и даже университетов в их регионах; они получают федеральные и региональные средства для воспитания имамов и профессиональных теологов ислама. «Собственный» российский ислам должен стать независимым от зарубежных исламских центров, и особенно от влияния «зарубежного» радикализма.

На настоящий момент в Российской Федерации существует два главных муфтията. Первый – это старое «советское» Духовное управление мусульман Европейской части СССР и Сибири, с 1992 г. оно называется Центральное духовное управление мусульман России (ЦДУМ). Его возглавляет муфтий Талгат Таджуддин, татарин, родившийся в 1948 г. в Казани. Таджуддин занимает пост муфтия с 1982 г., т. е. с советских времен; он сохранил за собой должность вопреки всем испытаниям, связанным с рас-

падом СССР и национализацией религиозной политики. Другой советский муфтият на территории РСФСР, Духовное управление мусульман Северного Кавказа в Махачкале, распался на национальные (республиканские) муфтияты. Только в Баку с советских времен все еще работает муфтий, шиитский шейх уль-ислам Аллахшукюр Пашазаде (род. в 1949 г., назначен в 1980 г.). Примечательно, что Таджуддин и Пашазаде заняли свои посты еще до начала перестройки.

В начале 1990-х появились новые муфтияты, некоторые из них были филиалами Уфимского ЦДУМ. В 1994 г. Московский филиал отделился от муфтията Таджуддина и стал независимым от Уфы Духовным управлением мусульман Центрально-Европейского региона России. Его лидером стал ученик и коллега Таджуддина – Равиль Гайнутдин.

Чуть ниже по влиянию и статусу стоят муфтияты республиканского уровня. Эти духовные управления часто поддерживаются субъектами Российской Федерации. Сюда входят муфтияты Республики Татарстан в Казани, Республики Башкортостан в Уфе (в том же городе, где находится администрация муфтията Таджуддина), в Грозном (Чечня), в Махачкале (Дагестан) и в республиках Кабардино-Балкария, Ингушетия, Карачаево-Черкесия и пр. Среди областных и городских муфтиятов следует упомянуть муфтият Нижнего Новгорода (известный своей обширной издательской деятельностью), Саратова, Пензы, Рязани, Астрахани, Омска, Тюмени и других городов европейской части России и Сибири. Во многих городах и областях существуют два или больше муфтиятов: часто один из них подчиняется муфтию Таджуддину, а другой входит в состав Совета муфтиев России, возглавляемого Равилем Гайнутдином. Рост числа муфтиятов и духовных администраций в 1990-е гг. привел к появлению двух сетей муфтиятов с центрами в Москве (Гайнутдин) и Уфе (Таджуддин), которые конкурируют за внимание и поддержку со стороны Кремля и республиканских правительств, а также за авторитет среди верующих.

Теперь обратимся к вопросу о языке «муфтизма». Для анализа мы отобрали несколько фрагментов из речей и публикаций муфтия Равиля Гайнутдина, председателя ДУМ РФ. Можно было бы отобрать тексты и других пользующихся популярностью муфтиев и проповедников; однако наш выбор пал на уважаемого шейха и муфтия Равиля Гайнутдина прежде всего из-за его публицистической деятельности, которая делает его речи и *хутбы* широко известными. Его конкурент Талгат Таджуддин в Уфе еще не издавал сборников своих речей и проповедей; следует отметить, что в целом издательское дело в ЦДУМ менее развито, чем в московском ДУМ РФ.

Гайнутдин и его позиции

Гайнутдин, родившийся в 1959 г. в одной из деревень Татарской АССР, получил исламское образование в советском медресе Мир-и 'Араб в Бухаре (Узбекистан), куда он поступил в 1979 г. Гайнутдина, как и его учителя Талгата Таджуддина (который обучался там же с 1966 по 1973 г.), можно отнести к бывшей советской исламской элите Российской Федерации. После выпуска Гайнутдин был назначен имамом в одну из казанских мечетей, а в 1985 г. он начал работать в уфимском муфтияте, в аппарате муфтия Таджуддина. В 1987 г. Гайнутдин занял должность имама Московской соборной мечети. В январе 1994 г. он становится муфтием и председателем только что созданного муфтията Европейской части России (ДУМ ЕР, сегодня ДУМ РФ); этот пост он занимает и по сей день.

В 1996 г. Гайнутдин стал председателем Совета муфтиев России, официально представляющего интересы муфтиев всей России, но фактически стоящего в оппозиции к уфимскому муфтияту Тагата Таджуддина и его региональным подразделениям.

Гайнутдин долгое время считался более либеральным муфтием по сравнению с Таджуддином и более независимым от

Кремля. Таджуддин всегда старается демонстрировать полную лояльность Кремлю, даже если это ведет к абсурдным последствиям; напомним, что в апреле 2003 г. во время западной военной интервенции в Ирак Таджуддин чуть не объявил джихад против Соединенных Штатов Америки. В ответ Гайнутдин и Совет муфтиев России выразили протест, объявив Таджуддина персоной нон грата в исламе¹. В то же время Таджуддин назначил своего сына Мухаммада Таджуддинова муфтием Башкортостана, что выглядело как установление семейной династии муфтиев. Кстати, Уфа с тех пор получила три муфтията; помимо ЦДУМ и его башкортостанского регионального муфтията, свое представительство в этом городе имеет Совет муфтиев России в лице муфтия Нурмухаммета Нигматуллина.

Через несколько лет Гайнутдин оказался под шквалом критики из-за ряда независимых заявлений (так, он поддержал военную интервенцию в Ливии)², в то время как администрация российского президента В. В. Путина поддерживала Таджуддина в Уфе. В 2013 г. Путин посетил ЦДУМ в Уфе в связи с празднованием 225-летия муфтията и произнес там свои «Уфимские тезисы» о месте ислама в Российской Федерации и о необходимости развивать «традиционный ислам»³.

Другие организации муфтиев были созданы независимо от «татарских» муфтиев Гайнутдина и Таджуддина. Так, муфтияты северокавказских республик имеют свой координационный

¹ Совет муфтиев России признал деятельность Талгата Таджуддина «отступничеством от основ ислама» // Информационно-аналитический центр СОВА. 14.02.2003. URL: www.sova-center.ru/religion/news/intraconfessional/muslim/2003/04/d284/.

² Глава Совета муфтиев поддерживает военную операцию против Каддафи // Интерфакс. 23.03.2011. URL: www.interfax-religion.ru/?act=news&div=40008.

³ Уфимские тезисы: Встреча Владимира Путина с муфтиями духовных управлений мусульман России // Россия – исламский мир. 22.10.2013. URL: <http://rusisworld.com/about/ufimskie-tezisy>.

центр (влияние которого не слишком велико из-за независимой позиции Чеченского муфтията). В центральной и азиатской частях РФ появилась Российская ассоциация исламского согласия (РАИС), которая, правда, страдает из-за внутренних противоречий. Все эти муфтияты находились под прицелом российских СМИ, а общая картина выглядела безнадежно; поскольку муфтии зависели от государственной или республиканской поддержки (для регистрации, постройки мечетей, создания исламских образовательных центров и наращивания личного авторитета), они не могли проводить самостоятельную политику. Проблемы видны также в другом контексте: в последние годы некоторые региональные суды РФ запретили ряд исламских книг, в том числе произведения традиционной исламской литературы, каким-то образом попавшие в список экстремистской литературы. Отметим, что недавно ДУМ РФ успешно лоббировало снятие запрета на несколько таких книг, что можно расценить как сигнал благосклонного отношения властей к ДУМ РФ. Но главный вызов муфтиятам несет деятельность независимых радикальных групп.

Все крупные муфтии России придерживаются позиции, что ислам, наряду с православием, иудаизмом и буддизмом, – одна из четырех «традиционных» религий России. Эта категоризация восходит к периоду правления Б. Н. Ельцина, когда официальный общественный дискурс начал отличать так называемые «традиционные» в РФ религии от конфессий, сект и течений, которые считались «привнесенными» миссионерами из-за границы (от последователей Кришны и американских евангелистов до исламистских течений из Ирана, Турции и арабских стран). Таким образом, «традиционный ислам» испытывал необходимость в защите от зарубежной интервенции, посягающей на его легитимный статус.

Долгое время казалось, что для «традиционного» ислама, который поддерживает государство, более подходящей лич-

ностью в качестве лидера является Талгат Таджуддин, нежели Равиль Гайнутдин. Таджуддин тяготеет к «советскому» стилю: в своих публичных речах он одновременно апеллирует и к Гегелю, и к Корану. Возможно, таким образом он учитывает взгляды старшего поколения и пытается следовать популярной ныне ностальгии по СССР. В своих речах он часто ссылается на легенду, согласно которой ислам распространился на территории Волжской Булгарии через сподвижников Пророка Мухаммада еще при его жизни. Таким образом, Таджуддин делает акцент на долгую традицию ислама в регионе без зарубежного влияния и якобы без столкновений. Эти «болгарские» легенды не находят поддержки в исторической науке: еще в конце XIX – начале XX в. многие «модернистские» исламские исследователи (например, Шигабутдин Марджани, 1818–1889) и джадиды отвергали их. Однако эти легенды все еще популярны, а Булгар остается популярным священным местом среди татар и мусульман¹. Татарстанские власти во многом поддерживают этот процесс и оказывают существенную материальную поддержку для развития инфраструктуры и реконструкции памятников Булгара. Сегодня там возведена новая Белая мечеть, а также недалеко от памятников строят огромное здание Болгарской исламской академии, которая в будущем должна стать центром изучения ислама в России и институтом для подготовки имамов и муфтиев.

По сравнению с Таджудином московский муфтий Равиль Гайнутдин имеет более современный имидж, стремясь

¹ Цитата Гегеля взята из приветственной речи муфтия Талгата Таджуддина, произнесенной в Уфе 24 марта 2011 г. на конференции «Россия и исламский мир: история и перспектива цивилизационного взаимодействия». (международная научно-практическая конференция, посвященная 120-летию Карима Хакимова, 24–26 марта 2011 г.); отсылка к булгарам взята из приветственной речи Таджуддина, произнесенной 25 марта 2011 г. в ДУМ Уфы для участников конференции. О болгарской традиции среди татар см.: Франк А. Дж. Исламская историография и «болгарская» идентичность среди татар и башкир России. Казань: РИУ, 2008 [пер. англ. изд.: Leiden, 1998].

к модернизации исламского образования в России, в том числе с помощью зарубежных и международных исламских организаций.

В настоящее время авторитет Гайнутдина сильно возрос; ему удалось построить впечатляющую мечеть в Москве, также он играет определенную роль в налаживании контактов с Турцией. Его команда гораздо активнее действует в области исламского образования, публикации исламских источников и работы с молодежью. ДУМ РФ сумело расширить свое влияние, в том числе в Санкт-Петербурге, где мухтасиб ДУМ РФ Дамир Мухетдинов создает имидж особого «научного» петербургского ислама, что содействует сотрудничеству ДУМ РФ со светскими вузами; Санкт-Петербургский государственный университет участвует в подготовке исламских деятелей будущего. Прекрасная мечеть на Неве, однако, еще не в руках ДУМ РФ; она зарегистрирована как самостоятельный муфтият и как член ЦДУМ в Уфе (хотя в настоящее время Талгат Таджуддин не одобряет действующего имама и муфтия Санкт-Петербургской мечети)¹. Престиж ЦДУМ страдает от подобных трений между центром и его региональными муфтиятами, а также от ряда спорных высказываний самого Талгата Таджуддина: например, в декабре 2015 г. верховный муфтий публично предлагал президенту В. В. Путину «поступить с Израилем и Сирией так же, как с Крымом»². В итоге в 2015 г. муфтий Таджуддин передал титул верховного муфтия своему коллеге, татарскому муфтию Камилю Самигуллину, который ранее уже отделился от Совета муфтиев России (и, таким образом, от

¹ Приймак А. Ваххабитский Петербург // НГ-религии. 07.09.2016. URL: http://www.ng.ru/ng_religii/2016-09-07/4_spb.html.

² Верховный муфтий России Талгат Таджуддин предложил присоединить к России Израиль и Сирию // Эхо Москвы. 25.11.2015. URL: <http://echo.msk.ru/news/1665094-echo.html>; В Кремле не поняли идею муфтия о присоединении Израиля и Сирии к России // Lenta.ru. 25.11.2015. URL: lenta.ru/news/2015/11/25/umor/.

ДУМ РФ Гайнутдина). Тем не менее Самигуллин решил не реагировать на эти предложения¹. Можно предположить, что в будущем биполярная структура организации российских муфтиятов изменится, но пока трудно сказать, в какую сторону, – будет ли существовать одна центральная структура в Москве с упразднением дублирующей сети ЦДУМовских муфтиятов, или же сеть региональных муфтиятов ЦДУМ окажется под контролем нового лидера.

Анализ текстов муфтия Гайнутдина

Текстовые фрагменты, которые мы будем анализировать далее, взяты из двухтомного собрания речей, проповедей, писем и статей муфтия Гайнутдина за период с 1995 по 2008 г., они переизданы в 2011 г. под заглавиями «Ислам: милость для мира» и «Ислам: ответ на вызов времени». Большинство статей принадлежат перу Гайнутдина, в издание также включены резолюции и письма Совета муфтиев России, его председателем является Гайнутдин. В трудах муфтия затрагиваются совершенно разные темы: от исламской этики (в которой, насколько мы можем судить, нет ничего суфийского) до вопросов богословия, от исторических сюжетов до современных вопросов, включая межконфессиональные отношения ислама и христианства и проблемы антиисламской ксенофобии в России. Отметим, что муфтий делает упор на то, что ислам требует равных прав для мужчин и женщин². Миграция мусульман Средней Азии в Россию легитимна с точки зрения ислама, поскольку ислам требует, чтобы мусульмане трудились; если они не могут найти работу у себя на родине, то приветствуется их переезд в место, где они могут заработать

¹ Мальцев В. Появится ли муфтий всех татар? // НГ-религии. 20.01.2016. URL: www.ng.ru/ng_religii/2016-01-20/2_mufti.html.

² Муфтий Равиль Гайнутдин. О равноправии женщины и мужчины в исламе // Гайнутдин Р. Ислам: милость для мира. М., 2011. С. 271–281, 282–292.

достаточно для обеспечения своей семьи: согласно словам Пророка, бедность лишь удаляет людей от ислама¹. Такая «исламская этика» характерна для текстов Гайнутдина (и его заместителя Шамиля Аляутдинова, чьи работы мы будем обсуждать в следующей главе). Иммигрантский дискурс, являющийся центральным в части проповедей муфтия, отражает преобладание среднеазиатских и кавказских мусульман среди общин московских мечетей. Проповеди в мечетях ДУМ РФ ведутся на русском языке, который понятен всем мусульманским мигрантам из стран СНГ.

В роли редакторов обеих частей книги выступили Талиб Саидбаев (1937–2008, советский академик-востоковед, чьи работы посвящены исламу и обществу с официальной точки зрения; с 1991 г. позиционировал себя как мусульманин и эксперт по исламским вопросам) и Р.З. Глазкова. В большинстве статей редакторы указывают, по какому случаю произносилась речь или проповедь и где она была впервые опубликована (в основном – в «вестнике» ДУМ РФ, газете «Ислам минбаре»). Таким образом, издание носит научный характер, при том что сам муфтий использует довольно личный стиль в своих речах и проповедях. Так как муфтий Таджуддин еще не занимался публикацией своих избранных трудов, Гайнутдин имеет перед ним большое преимущество.

Для анализа мы выбрали четыре текстовых фрагмента, которые точно характеризуют стиль муфтия Гайнутдина и его мнение по поводу четырех важных проблем: истории ислама в России, единства ислама, межконфессиональных отношений и отношений между исламом и государством. В каждом фрагменте муфтий обращается к разной аудитории.

¹ *Муфтий Равиль Гайнутдин*. Аллах обогатит того, кто не будет нуждаться в других. Нищета – путь к неверию // Гайнутдин Р. Ислам: милость для мира. М., 2011. С. 259–270.

Текст первый: муфтий Гайнутдин об истории ислама в Москве (1994)

Первый фрагмент, который мы хотим проанализировать, озаглавлен как «Дом мира, добра и милосердия: Страницы истории Московской соборной мечети». Полный текст доступен на сайте муфтия шейха Равиля Гайнутдинова¹.

Данная речь – одна из самых старых частей компиляции 2011 г. Текст создан на основе речи Гайнутдина 1994 г. по случаю празднования 90-летия Московской соборной мечети (открытой в 1904 г.). С 1987 г. ее имамом был Равиль Гайнутдин, большинство его проповедей, опубликованных в двух томах в 2011 г., впервые были произнесены именно здесь. Отметим, что офис ДУМ ЕР (сегодня ДУМ РФ) находится напротив мечети.

Текст является сочетанием исламской проповеди (с кораническими назиданиями) и исторического обзора. Муфтий подчеркивает верность мусульман Российскому государству начиная с XVIII в., включая советскую эпоху, до нашего времени.

Гайнутдин начинает свою речь с отсылки к первым исламским мечетям в Медине и Мекке. Муфтий приводит ряд цитат из Корана, которые свидетельствуют о намерении Аллаха создать несколько религиозных общин; эти отсылки поддерживают легитимность религиозного многообразия в России. Здесь и во многих других его речах, изданных в двухтомнике, русский перевод Корана снабжен арабским оригиналом.

«Мечети во всем мире, – говорит муфтий, – делают общее благое дело – распространяют свет ислама среди верующих и неверующих, служат местом высокого общения с Аллахом. Свой посильный вклад в общее святое дело вносит и наша московская мечеть» (с. 18).

¹ *Муфтий Равиль Гайнутдин. Ислам: ответ на вызовы времени: в 2 т. М., 2011. С. 16–32. URL: hazryat.ru/stati/123-dom-mira-dobra-i-miloserdiya.*

Затем Гайнутдин дает краткий обзор истории «татар-мусульман» в Москве, где первые мечети были возведены в 1782 и 1823 гг. (с. 18–20); он подчеркивает роль татарских купцов, которые подали прошение к властям об открытии «магометанской мечети» (с. 20) и которые выступили спонсорами ее строительства и обустройства. Далее он останавливается на важности намаза в исламе и на том, что мечеть – это место не только для коллективного поминовения Аллаха, но для «индивидуального общения с Богом», где каждый верующий рефлексировал о своем поведении и о том, как он поступал с другими (с. 21). Ислам, таким образом, отделяется от имиджа чисто «коллективного ритуала» и приближается к понятиям индивидуальной ответственности перед Богом – понятиям, знакомым читателям и из христианского контекста. Также похож на христианские взгляды (например, в протестантизме) вывод муфтия о социальном аспекте ислама в виде милосердия и благотворительности, которые, по его словам, являются частью широкой исламской этики.

Ислам трактуется гуманистическими и общемировыми терминами: с помощью цитат из Корана (с. 23–24) муфтий называет «сутью ислама» благочестие (араб. *барр* в отрывке из Корана), каждодневную молитву (намаз, араб. *саяят*) и исламскую милость (араб. *закят*).

Муфтий рассуждает о том, что значительная часть предписаний Корана касается отношений между людьми и что «нормы предписывает и светская мораль». В исламе не существует деления предписаний на «религиозные» и «мирские»; ислам – это больше, чем простое следование культовым предписаниям (с. 24). Тем не менее отсылка к «светской морали», совпадающая во многом с исламской этикой, показывает, что ислам в России спокойно относится к немусульманам и к светскому характеру государства в целом.

Затем Гайнутдин продолжает рассказ об истории московских мечетей и их прихожанах в советскую эпоху. В части, посвящен-

ной историческому обзору, речь муфтия сочетает в себе аспекты преемственности и изменений. Преемственность следует из упоминания того, что татары-мусульмане живут в Москве еще со Средних веков и что состоятельные татарские купцы всегда поддерживали строительство мечетей – это очень важное замечание в свете празднования 90-летнего юбилея Московской соборной мечети, которое стало для ДУМ ЕР средством сбора средств для сохранения этого здания. Кроме того, преемственность показывается и в судьбе общины мечети в советский период, особенно когда муфтий указывает на то, что мусульмане всецело поддерживали Советский Союз, сражаясь на его стороне против Третьего рейха. Здесь Гайнутдин «идет по следам» советского муфтия ЦДУМ Габдрахмана Расулева (председатель ЦДУМ в 1936–1950 гг.), которого он называет по имени. Преемственность также очевидна в послевоенный период – муфтий ссылается на «движение за мир», которое охватило все континенты: имеется в виду антиколониальная риторика 1950–1980-х гг., когда СССР пытался играть роль защитника стран третьего мира от агрессии США и западного империализма, поддерживая национальные освободительные движения против колониализма. Борьба Советского Союза за мир, как и советский патриотизм, изображаются соответствующими исламским призывам к патриотизму («любовь к Родине является свидетельством веры», с. 26) и миру; по словам муфтия, Аллах и есть мир (с. 27).

Муфтий остается в рамках постсталинского официального дискурса. Он не полностью обходит сталинские репрессии в отношении ислама; это видно в его утверждениях о ничтожном количестве функционирующих мечетей в СССР и в упоминании антирелигиозной пропаганды. Упоминание о том, что значительное количество мусульманских духовных лидеров были убиты, особенно в период 1930-х гг., появляется только под конец его речи, когда Гайнутдин говорит о том, что один из московских

имамов был «репрессирован», – но не добавляет, что он пал жертвой политического террора.

Одновременно муфтий подчеркивает, что Московская мечеть оставалась важнейшим исламским учреждением для регионов Центральной России даже в советский период. И что не случайно регион, который он описывает – от Ленинграда на западе до Пензы на востоке, – в основном совпадает с «административной» территорией постсоветского ДУМ ЕР / ДУМ РФ. Далее муфтий описывает то, что мы упоминали в предыдущей главе данной книги: негласное сотрудничество между «официальными» мечетями и «тайно действующими» мусульманскими общинами (с. 31). Любопытно, что, как и в дагестанских фетвах, «нелегальные» исламские общины якобы совершали пожертвования в пользу «официальных» мечетей.

Интересен также вопрос международных отношений. Главным преимуществом Московской мечети было ее расположение: официальные лица, находившиеся в столице страны с государственным визитом, посещали простую московскую мечеть. Подобное мировое признание должно придавать московским мусульманам чувство общности с мировой общиной мусульман. В конце концов, говорит муфтий, СССР был «одним из крупнейших в мире мусульманских государств» (с. 30).

Дружба народов является лейтмотивом речи муфтия о годах после распада СССР. Он говорит о благотворительной поддержке из-за рубежа, которая поступала через государственные и частные организации. Мусульмане из России обучались за границей, иностранцы приезжали в Россию преподавать, а зарубежные книги заполняли пробелы библиотек по исламу. Здесь следует напомнить, что эта речь была произнесена в 1994 г.; начиная с конца 1990-х гг. государство ограничило подобные обмены, и в дискурсе муфтиев подчеркивалось намерение защитить «свой» ислам от турецкого, иранского или арабского влияния.

Рассматривать речь 1994 г. через призму настоящего довольно любопытно. В 2011 г. Гайнутдин выступил в поддержку сноса здания мечети, аргументируя это тем, что старое здание не подлежит восстановлению, и даже заявил, что оно не представляет никакой исторической ценности; за эту позицию он подвергся критике со стороны Таджуддина и других исламских деятелей России¹.

Напомним, что на данный момент в столице России, где численность мусульман достигает практически миллиона, насчитывается не более пяти официальных мечетей. Для сравнения, например, в крошечном Амстердаме работают чуть меньше сорока исламских молельных домов, в том числе несколько грандиозных новостроек и несколько исторических зданий бывших церквей, даже в самом центре города². Для московского муфтия строительство новых мечетей в Москве принципиально важно, особенно ввиду успешной политики Русской православной церкви по расширению сети церквей в столице; каждый проект постройки новой мечети встречает много препятствий для реализации. Поэтому завершение строительства новой Соборной мечети в конце 2015 г. считается блестящим успехом ДУМ РФ.

Языковой анализ

Текст начинается с традиционной басмалы «Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного». Текст содержит не менее тринадцати коранических цитат с прямыми отсылками к конкретным сурам и аятам. Сложно сказать, кто является автором русского перевода, – возможно, коранические переводы были выполнены самим Гайнутдином или его консультантами. В шести случаях русский перевод сопровождается оригинальным арабским

¹ В Москве снесли историческую соборную мечеть // Интерфакс. 12.09.2011. URL: www.interfax.ru/russia/207440.

² URL: <http://www.moskeewijzer.nl/map/provincie/NH>.

текстом. Хадисы (*сунна* Пророка) цитируются трижды, без отсылки к исламским источникам. Имя Пророка Мухаммада всегда сопровождается традиционным славословием «Да благословит его Аллах и приветствует». Это широко распространенный, но спорный перевод арабской формулы *صلى الله عليه و سلم*. Такой перевод действительно подлежит сомнению: нет смысла в том, что Аллах должен «приветствовать» своего Пророка. Более корректным вариантом являлось бы «да благословит и убережет его Аллах», так как арабский глагол *سلم* означает «приветствовать» и «обеспечивать мир».

Коран и *сунна* – единственные исламские источники, упомянутые в речи; муфтий не ссылается ни на исламских ученых ханафитской школы, к которой он принадлежит, ни на джадидов конца XIX – начала XX в., ни на современные течения. Так Гайнутдин позиционирует себя в качестве прямого интерпретатора главных источников исламского вероучения.

При упоминании Бога используется как слово «Аллах», так и «Господь», а также ряд благословенных имен Аллаха, отображающих его «гуманность», – Милостивый, Милосердный, Прощающий. Коран называется «Слово Аллаха», «Священный Коран», «Священное писание» или «Завет Аллаха». Использование слова «святой» (например, в выражении «святыни ислама» для обозначения Мекки и Медины) можно интерпретировать как попытку установления связи с концепцией православных христиан. Мухаммад назван либо Пророком, либо Посланником Аллаха, всегда только русскими терминами, без арабских эквивалентов.

Очевидно, что муфтий преподносит суть ислама как борьбу за человеческие ценности, и это отражено в использовании им терминов: большинство арабских слов переведено на литературный русский язык. То, что ислам требует от верующих, называется «принципами», «предписаниями» и «обязанностями», по-видимому, соответствующими арабским «аркан» (столпы

веры) и «фард» (личное обязательство). Употребляется и слово «правочность» в значении суннитского (ханафитского) ислама; это, разумеется, терминология Русской православной церкви, т. к. в исламском контексте не существует центрального органа, ответственного за отделение «правой веры» от «еретического» или сектанского движения. И хотя в тексте Бог всегда называется Аллахом, русский «Бог» появляется в таких устойчивых выражениях, как «богослужение»; исламская теология переведена как «богословие», без упоминания таких сложных понятий исламской традиции, как «калам» или «‘акида». «Общее святое дело» мусульман – распространять свет ислама как между верующими, так и между неверующими; таким образом муфтий подчеркивает, что ислам готов к мирному диалогу с немусульманами и атеистами. Это соответствует его заявлению, что исламские моральные нормы близки «светской морали» (с. 24).

Муфтий не поднимает вопросов глубоко догматического характера; он выделяет лишь этические нормы ислама. По мнению муфтия, быть номинально мусульманином недостаточно для спасения души. В мечетях мусульмане задумываются о вечном будущем и отчитываются за свои деяния перед Аллахом. Возможность попасть в Рай для мусульманина зависит от его собственных поступков в этом мире, а главное, от решения Аллаха – это основной принцип суннизма.

Несмотря на то что центральными персонажами в историческом обзоре муфтия являются татары, в его речи присутствует лишь один «татарский» лексический элемент – «намаз» (персидского происхождения, как эквивалент арабского «салат» – обязательная ежедневная пятикратная молитва), наряду с русским словом «молитва». Имамы (в более широком смысле – духовные лидеры общины мечети) и муфтии называются «религиозными деятелями» или «активистами»; такой перевод переносит задачи религиозного специалиста в область социальной деятельности,

ставя его в один ряд с другими социальными и политическими «активистами». Как мы видели на примере приведенных выше текстов, словосочетание «служители Аллаха» продолжает традицию советской лексики, в которой выражение «служители культа» употреблялось для обозначения всего «религиозного персонала». Имам стоит во главе «мусульманских обрядов» и «религиозных праздников», а в пятницу совершает хутбу («проповедь», как Гайнутдин поясняет далее этот арабский термин). Муфтий также говорит о «культовых предписаниях».

Ключевой темой речи является мечеть; историческая преемственность – ключевой аргумент законности наличия муфтиятов в России, призванных играть роль контролирующих и поддерживающих общины при мечетях организаций. Вновь используется исключительно русский язык: пятничная мечеть не называется «джум‘а мечеть» – она зовется «Соборной», в ней проводится «торжественное богослужение по пятницам». Муфтий даже использует термин «магометанская мечеть» (с. 20) – правда, в историческом контексте, где «магометанство» стоит рядом с «христианством». Однако мусульмане часто выступали против такого сравнения, считая, что роль Пророка Мухаммада разительно отличается от христианского понятия о роли Иисуса.

Посещающие мечеть обозначаются словом «верующие» или «прихожане», еще одним заимствованием из церковных терминов.

Муфтий намеренно избегает политических отсылок: так, арабский термин «залимун» в коранической фразе выступает в значении «беззаконники» (с. 18, см. примеч.), а не в значении «угнетатели» и «диктаторы». Сознательно избегая дискурса политического ислама, муфтий опирается на национальные советские и российские стереотипы – особенно там, где он рассуждает о «гражданском долге и ответственности верующего мусульманина за судьбу Отечества» в трудные годы войны.

Слово «умма» трижды встречается в его отсылках к Корану (с. 23–24)¹, но никогда не подается как «умма», только как «группа людей» или «община верующих». Очевидно, муфтий избегает употребления этого арабского слова, потому что оно несет в себе идею «панисламизма». Как мы увидим далее, в 2000-х гг. арабское слово «умма» постепенно стало входить в оборот, часто в своеобразной связке – «российская умма»; подобное понятие является спорным, т. к. умма обозначает глобальную, а не политическую общность. В 1994 г. муфтий Гайнутдин еще воздерживался от такой «национализации глобального».

В исламско-патриотическом дискурсе он часто ссылается на известное выражение «Любовь к Родине является частью веры» (*хубб ал-ватан мин ал-иман*), приписываемое Пророку. Данный хадис часто используется с целью пробуждения национально-патриотических чувств среди мусульман как в Татарстане, так и в странах Средней Азии (например, в Узбекистане). При этом арабское слово «ватан» («родина») обозначает многонациональную Россию, а само слово начинается с заглавной буквы. Более того, муфтий указывает на то, что «даже мирный труд мужчин и женщин, занявших места ушедших на фронт, равносителен участию в бою» (с. 26). Вклад мусульман России (включая труд в тылу) в борьбу против немецких захватчиков легко коррелируется с призывом к оборонительному джихаду (как и сделал муфтий Расулев в 1942 г.); но и слово «джихад» муфтий в своей книге не использует.

¹ Коранические цитаты, используемые здесь: «Нет животного на земле и птицы, летающей на крыльях, которые не были бы общинами, подобными вам» (сура 6, аят 38). «И пусть будет среди вас община, которая призывает к добру, приказывает одобренное и удерживает от неодобряемого. Эти – счастливы» (сура 3, аят 104). «А если бы Аллах желал, то сделал бы вас единой общиной, но Он вводит в Свою милость, кого пожелает, а несправедливые – нет у них ни покровителя, ни защитника!» (сура 42, аят 8).

Текст Гайнутдина, как видно из приведенных примеров, являет собой образец тщательно продуманного перевода исламских терминов на литературный русский язык. Использование терминов, аналогичных терминам русской церкви, соответствует его политике представлять ислам в качестве «младшего брата» Русской православной церкви; подобная позиция особенно ясно прослеживается в использовании словосочетания «завет Аллаха» как синонима Корана, по аналогии с Ветхим и Новым Заветом. Подобное использование советской лексики является свидетельством многолетнего опыта Гайнутдина в составлении проповедей и речей, а также тех лет, что он провел в бухарском медресе Мир-и 'Араб.

Текст второй: муфтий Гайнутдин о единстве и различиях в исламе

Второй текстовый фрагмент, который мы предлагаем проанализировать, называется «Мусульмане – едины»; в нем поднимаются вопросы единства и разобщения в исламе, в том числе и вопросы расхождений в мазхабах. Как гласит примечание, эта речь была произнесена Гайнутдином в ходе проповеди в Московской соборной мечети в марте 2006 г. и впоследствии опубликована в третьем номере газеты «Ислам минбаре» от 2006 г. Мы используем ее переиздание в сборнике речей и статей муфтия, который вышел в печать в 2011 г.¹ Полный текст доступен на сайте муфтия шейха Равиля Гайнутдина².

¹ Гайнутдин Р. Мусульмане – едины // Гайнутдин Р. Ислам: милость для мира. М., 2011. С. 325–336.

² Проповедь, прочитанная в Московской Соборной мечети. 2: Мусульмане – едины // Ислам минбаре. 2006. № 3. URL: <http://hazryat.ru/propovedi/38-propoved-prochitannaya-v-moskovskoj-sobornoj-mecheti>.

В этой проповеди муфтий обращается к возрастающему уровню миграции мусульман – как внешней, так и внутренней – и описывает ислам в России как феномен, который больше нельзя называть «компактными островками ислама в широком океане под названием Россия». В данном контексте татары названы лидерами процесса, поскольку веками они населяли не только Поволжье, но и другие регионы России. Муфтий призывает иммигрантов не создавать «национальные» исламские общины и организации, а присоединиться к уже существующим (которые, по крайней мере в Центральной России, возглавляют татарские муфтии).

Далее в тексте анализируются различия между государственными традициями ислама в России. Исторически сложилось так, что «тюркские» мусульмане (татары и башкиры, узбеки, большинство туркмен, казахи и прочие тюркские народы) принадлежат к ханафитской школе, тогда как в Дагестане в основном преобладают шафииты; в других районах Северного Кавказа (Чечне, Ингушетии, Кабардино-Балкарии и частично Черкесии) распространена ханафитская школа, но там ситуация остается спорной. Муфтий объясняет основные различия в религиозных обрядах между шафиитами и ханафитами, особенно те, которые наблюдаются в ежедневной молитве. В данном случае его позиция является общераспространенной: как ханафит, муфтий рассматривает шафиитскую традицию как правомерную. Гайнутдин не углубляется в догматические вопросы; обсуждаются только небольшие различия между ханафитами и шафиитами в совершении ритуальных обрядов.

Более спорным моментом является его точка зрения на шиизм, который он описывает как «пятый мазхаб Ислама», называя его «имамийа» или «джафарийа». В этом вопросе консенсус не достигнут. Как видно из истории, отношения между суннитами и шиитами всегда были напряженными (с раннего периода ислама до установления власти шиитов-двунадесятников на территории современного Ирана в XVI в., итогом чего стало

современное противостояние между шиитским Ираном и суннитской Саудовской Аравией). Для современного Ирана международное признание шиизма полноправной и законной формой ислама чрезвычайно важно. Муфтий Гайнутдин ссылается на знаменитого иранского исламского ученого Мухаммада Али Тасхири (род. в 1948 г.), влиятельного деятеля международного движения «Такриб»¹ (араб. «сближение», примирение суннитов и шиитов); не случайно Тасхири сам принимает участие в конференциях ДУМ РФ (например, в 2014 г. в Москве)². В Российской Федерации привержены шиизму более миллиона мусульман, прежде всего азербайджанского происхождения; таким образом, тема шиизма затрагивает и тему миграции.

Примирительная позиция Гайнутдина в отношении шиизма демонстрирует его намерение представлять всех без исключения мусульман в Европейской части России; эта всеобъемлемость является основной чертой «муфтизма».

Текст третий:

муфтий Гайнутдин о межрелигиозном диалоге

Третий текстовый фрагмент – «Путем договора и согласия: Выступление на межрелигиозном миротворческом форуме представителей христианства, ислама, буддизма и иудаизма»; форум состоялся в ноябре 2000 г.³

¹ О такрибе в XX в. см.: *Brunner R. Annäherung und Distanz. Schia, Azhar und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert.* Berlin, 1996. S. 294.

² X Международный мусульманский форум «Миссия религий и ответственность ее последователей перед вызовами современности», Москва, 10–12 декабря 2014 г.

³ Выступление на межрелигиозном миротворческом форуме представителей христианства, ислама, буддизма и иудаизма // Гайнутдин Р. Ислам: Ответ на вызовы времени. М., 2011. С. 295–299 (первая публикация: *Islam minbare.* № 11. 2000). URL: <http://hazryat.ru/doklady/79-vystuplenie-na-mezhreligioznom-mirotvorcheskom-forume-predstavitelej-khristianstva-islama-buddizma-i-iudaizma>.

Текст хорошо отражает официальную мусульманскую позицию в дискурсе межрелигиозного диалога в России в последние два десятилетия. Вновь ислам называется воплощением мира, а история мусульман в многонациональной и многоконфессиональной России преподносится как модель будущего; и вновь дух патриотизма пронизывает текст. Отмечается позитивный вклад Русской православной церкви в целом и Патриарха Алексия II (1929–2008, патриарх с 1990 по 2008 г.) в частности. Муфтий позиционирует себя в качестве его партнера, который в межрелигиозном диалоге имеет право говорить от лица всех мусульман России. Таким образом, этот текст стоит рассматривать как часть «интеграционной» политики муфтия Гайнутдина; после провозглашения единства ислама в России следующим этапом должно стать построение позитивных отношений с другими тремя «традиционными» религиями России. Такое сотрудничество усилит консервативное влияние религиозных организаций на российское общество в целом и, возможно, на СНГ, в которое входит большинство стран постсоветской Средней Азии и Кавказа. Как и ранее, муфтий подчеркивает преемственность мирного характера ислама в России – вплоть до утверждения, что в России никогда не было войн религиозного характера.

В соответствии с целями и задачами форума в тексте отсутствует исключительно исламская направленность; так, Аллах всегда обозначен словом «Бог», а цитаты из Корана во всех случаях призывают к религиозности и набожности в общем смысле, не акцентируя внимания на различиях между монотеистическими религиями. Кроме того, суры, которые цитирует муфтий, рассказывают о том, что многообразие религий – это решение Бога не объединять все нации и верования. Коран не позволяет принуждения в вопросах веры.

Текст, в соответствии с идеей диалога между конфессиями, содержит большое количество терминов, принадлежащих к семантическому полю «выгодных взаимоотношений». Здесь ключевыми терминами являются «взаимосвязи», «взаимопроникновение»,

«взаимодействие», «взаимопонимание», «сотрудничество». Все явления, описываемые этими словами, не только способствуют «социальной стабильности» (а значит, и отсутствию анархии, жестокости и преступности), но и несут в себе «духовное обогащение». Кроме того, по мнению муфтия, благотворное влияние сотрудничающих друг с другом религий – это то, на что надеются лидеры Союза Независимых Государств (СНГ); в конечном счете религии должны действовать на благо государства. В то же время дискурс толерантности здесь ограничивается сотрудничеством между четырьмя «традиционными» религиями России: кажется, представители «нетрадиционных» религий не присутствовали на съезде.

В тексте наблюдается иерархический подход, «административная» логика ведения межнационального диалога: после создания Межрелигиозного совета России следующим этапом должно быть создание подобных советов на региональных уровнях. Инициативы (а также проблемы и конфликты) местного уровня не рассматривались.

Текст четвертый: Совет муфтиев о военных священниках

Совсем другой характер носит следующий из рассматриваемых нами текстов – официальное заявление, сделанное в 2006 г. Советом муфтиев России (его главой является Гайнутдин) по поводу законопроекта о воинской обязанности, согласно которому в Российской армии учреждается «военное духовенство». Этот документ снова демонстрирует, что муфтият вовлечен в трехсторонние отношения с Российским государством и Русской православной церковью. Если в предшествующем тексте подчеркивалось единство «традиционных религий» в служении государству с принесением пользы обществу, то в этом заявлении высказывается иная точка зрения.

**Позиция Совета муфтиев России
по проекту Федерального закона
«О военных священниках»¹**

Совет муфтиев России полностью разделяет политику нашего государства, направленную на укрепление духовно-нравственных начал и морально-психологической обстановки в Вооруженных Силах, на повышение воинской дисциплины и искоренение из армейской среды неуставных отношений, жестокости и насилия, межнациональной розни и ксенофобии.

Совет муфтиев России выступает за законодательное регулирование участия представителей всех официально зарегистрированных религиозных объединений России в духовно-нравственном воспитании военнослужащих.

Но этой цели не соответствует предлагаемый проект закона РФ «О военных священниках». Попытка грубого «продавливания» введения института священников в армии чревата тяжелейшими последствиями для судеб поликонфессиональной по своему составу российской армии, общества в целом.

Такой шаг может свестись к противопоставлению верующих разных религиозных традиций, к дискриминации военнослужащих по признаку национальной или религиозной принадлежности. Выяснение в казармах вопроса о том, у кого вера «правильнее», кто «еретик» или «сектант», может привести не к сплочению бойцов, а, наоборот, к перенесению образа «врага» на соседа по койке, исповедующего «не ту» религию или отправляемую «не так».

Все это способно привести к подрыву боеспособности Вооруженных Сил страны, разрушить хрупкий межконфессиональный и межрелигиозный мир в войсках, может спровоцировать столкновения между воинами.

Нашу тревогу разделяют все, кроме РПЦ, представители религиозных направлений, в том числе христианские. Они, как и мы, выступают против поспешного введения в Армии института военных священников.

¹ Позиция Совета муфтиев России по проекту Федерального закона «О военных священниках» // Интерфакс. 12.03.2006. URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=documents&div=358>.

Совет муфтиев России, руководствуясь интересами общества, основываясь на действующем законодательстве, заключении группы ученых-экспертов, считает противоречащим Основному Закону РФ – Конституции – введение штатных «военных священников», возложение на религиозных деятелей не свойственных им функций и полномочий.

Религиозные потребности солдат и офицеров священники могут удовлетворять и не будучи военными служащими, без получения воинских званий. Поэтому Совет муфтиев России с обеспокоенностью воспринял подготовленный в Главной военной прокуратуре проект Федерального закона «О военных священниках», который не прошел гласной общественной экспертизы и не был согласован с представителями основных религиозных организаций страны.

В ряде статей этот законопроект противоречит Конституции РФ и, будучи принят Федеральным собранием, может спровоцировать межрелигиозное противостояние в воинских частях.

Совет муфтиев России, как подчеркивалось, выступает за разработку и принятие Федерального закона, регулирующего контакты военнослужащих с религиозными деятелями, создание при Главном Управлении воспитательной работы Вооруженных сил РФ Межконфессионального совета, включающего в себя представителей тех религий, которых придерживаются военнослужащие. В этом случае офицеры-воспитатели могут стать посредниками между военнослужащими и религиозными объединениями, обеспечивая необходимый доступ и священнослужителей разных конфессий к военнослужащим соответствующей конфессии, и также смогут оперативно среагировать на возникновение какой-либо проблемной этноконфессиональной ситуации, требующей религиозного воздействия. При этом офицеры-воспитатели являются ответственными должностными лицами перед государством в лице Минобороны, а религиозные объединения сохраняют свой не зависимый от государства статус, как это гарантирует Конституция РФ.

Совет муфтиев России выражает надежду, что фундаментом государственной политики в сфере укрепления межнационального и межрелигиозного единства в войсках будет и останется принцип равноправия представителей всех имеющих последователей в стране религий.

11 марта 2006 г.

Анализ текста

Документ, по сути, отражает беспокойство муфтиев касательно «особого отношения» государства к Русской православной церкви. Недовольство заключается в том, что по проекту представители военного духовенства окажутся сотрудниками Министерства обороны и, таким образом, утратят независимость (что означает для муфтията потерю контроля над военными имамами). Очевидна и озабоченность тем, что закон призван упрочить позицию РПЦ в Вооруженных Силах РФ. По мнению Совета муфтиев, закон может привести к росту межрелигиозной и межконфессиональной напряженности в армии; текущая ситуация в Вооруженных силах описывается как «хрупкая»; мирная ситуация может с легкостью быть нарушена.

Самым интересным здесь является, пожалуй, то, что, в противовес интересам РПЦ, Совет муфтиев России (СМР) внезапно попадает в один лагерь с другими христианскими течениями на территории РФ. Следовательно, СМР в своей аргументации отходит от разделения религий на «традиционные» и «нетрадиционные»; термин «традиционный» вообще не упоминается. Муфтий в мирном ключе защищает «все существующие на территории нашей страны религии», заявляя, что их равенство и независимость от государства гарантирует Конституция. Другими словами, в этом тексте 2006 г. общины протестантов и католиков предстают в качестве союзников ислама против главенствующей РПЦ и утверждается, что христианские конфессии разделяют жалобы муфтията. Одновременно СМР посчитал нужным повторно заявить о полной лояльности СМР российскому законодательству (как будто лояльность была под вопросом) и подчеркнуть озабоченность СМР относительно боеспособности армии.

С лингвистической точки зрения текст примечателен адаптацией военного жаргона к религиозному нарративу. Без оговорки употребляется термин христианского происхождения «военные

священники». Текст следует «военной логике», его язык – это язык военной администрации. Религия призвана служить, «искоренив неуставные отношения», и повысить «воинскую дисциплину» Российской армии. И вновь мы видим административные термины: предлагается обучать «офицеров-воспитателей», исполняющих роль связующего звена между армией и священниками, которые должны оставаться вне армейской системы. Работа подобного учреждения должна контролироваться бюрократической системой более высокого уровня, на эту роль предлагается Межконфессиональный совет.

Согласно сообщению Интерфакса, в 2010 г. Министерство обороны Российской Федерации создало 240 мест для военных священников; однако к марту 2012 г. только 12 православных священников и один имам были задействованы в системе военного духовенства, чаще всего в подразделениях, размещенных в Крыму, Абхазии и Армении. Как следует из новостного репортажа за 2012 г., военное духовенство спонсируется Министерством обороны, что означает, что военные священники являются военным персоналом в составе новообразованного Управления по работе с верующими военнослужащими, но не имеют воинского звания и носят форму только на поле сражения¹. К июню 2016 г. число православных «капелланов» еще не превысило 160 человек², а о количестве действующих мусульманских «капелланов» сведений нет.

Другие конфликты между Советом муфтиев и РПЦ касаются введения курса лекций «Русская православная культура» в государственных школах (против которого выступал Совет муфтиев

¹ 21 священник служит в российской армии // Интерфакс. 26.03.2012. URL: <http://interfax.ru>.

² В российской армии служат более 160 православных капелланов // Интерфакс. 24.06.2016. URL: <http://www.interfax-religion.ru/atheism/?act=news&div=63526>.

в день опубликования вышеупомянутого документа, 11 марта 2006 г.)¹. Наряду с правовыми вопросами, включающими вопросы законодательства, встречаются вопросы из области исламоведения; так, 19 декабря 2005 г. муфтий Гайнутдин написал письмо Патриарху Алексию II, в котором пожаловался на публикацию «оскорбительной» книги «Новейшая история исламского сообщества России», автором которой является Роман Силантьев, секретарь-координатор Межрелигиозного совета, поддерживаемый ведущими представителями РПЦ².

В конце концов напряженные отношения между религиями активизировались и в контексте миссионерской работы православных священников среди мусульман, в особенности иммигрантов; один из самых известных и активных в данной сфере православных священников, Даниил Сысоев, был убит неизвестным в Москве 20 ноября 2009 г.³

¹ Заявление Совета муфтиев России по вопросу преподавания курса «Основы православной культуры в государственной и муниципальной школе» // Гайнутдин Р. Ислам: ответ на вызовы времени. М., 2011. С. 483–484.

² Муфтий Равиль Гайнутдин. Письмо его святейшеству Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II // Гайнутдин Р. Ислам: ответ на вызовы времени. М., 2011. С. 457–461.

³ Сысоев был плодовитым автором, писавшим поучительную, церковную и миссионерскую литературу, включая антиисламскую полемику, см.: *Священник Даниил Сысоев. Брак с мусульманином: Церковь. Каноны. Общество*. М., 2011.

«Исламский коучинг» Шамиля Аляутдинова¹

Альфريد Бустанов

Наше следующее исследование посвящено особенному, новаторскому жанру в рамках широкого русского исламского дискурса, которому больше всего подходит название «советы по ведению исламского образа жизни». Данный жанр близок к традиционным толкованиям Корана (*тафсир*), но в нем появляется ряд новых элементов, включая заимствования из литературы по психологии. Возможно, самым выдающимся представителем этого жанра в России является Шамиль Аляутдинов (род. в 1974 г.), имам-хатыйб московской мечети на Поклонной горе. Аляутдинова можно назвать специалистом по мусульманской молодежи в России, он в прямом смысле собирает полные залы на своих тренингах, проходящих за стенами мечети.

Аляутдинов изучал ислам в каирском университете ал-Азхар. В 1997 г., в возрасте 23 лет, он стал имамом Мемориальной мечети в Москве. Эта мечеть находится в Парке Победы, там же были возведены православная церковь и синагога – в 1995 и 1998 гг. соответственно. Аляутдинов не только стал популярным проповедником этой мечети, но и опубликовал внушительное коли-

¹ Первая публикация: *Bustanov A. Beyond the Ethnic Traditions: Shamil' Aliutdinov's Muslim Guide to Success // Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia / eds. A. K. Bustanov, M. Kemper. Amsterdam: Pegasus, 2012. P. 144–164.*

чество книг по исламу; кроме того, он ведет активную деятельность в СМИ, включая сеть Интернет. Его многочисленные труды посвящены разнообразным проблемам – от русского перевода Корана (в четырех томах) до роли исламского права в частной и семейной жизни, а также описания идеального мусульманина¹. На настоящий момент (2016 г.) продано более 400 тысяч экземпляров его книг, было анонсировано, что выполненный им русский перевод Корана будет опубликован тиражом в 70 тысяч копий. Кроме того, Аляутдинов ведет собственный веб-сайт umma.ru, где он регулярно отвечает на тысячи вопросов, которые поступают ему от русскоговорящих мусульман со всего мира. С 2002 г. он занимает пост заместителя муфтия ДУМ ЕР / ДУМ РФ по религиозным вопросам.

Книги Шамиля Аляутдинова продаются не только в Москве и Санкт-Петербурге, но и в Казани, Уфе, Махачкале и других городах России и Казахстана, чего нельзя сказать о книгах Равиля Гайнутдина. Бестселлером Аляутдинова, по мнению российских читателей, является книга «Мир души» (2005), переведенная на английский, чеченский и татарский языки.

«Мир души» состоит из 34 коротких эссе на тему различных типажей и состояний человеческой души – таких как страх, красота, интуиция и т. д. Некоторые из терминов даются в арабской форме на кириллице, например, «тауба» – покаяние, «сукут» – молчание, «ридо» – довольство² и т. д. Значение

¹ Основными работами Шамиля Аляутдинова являются: Мир души (М., 2005); Перевод смыслов Священного Корана: в 4 т. (СПб., 2009–2018); Он и Она. Полная версия (СПб., 2011); Семья и ислам (СПб., 2011). Что удивительно, активная деятельность и работы Аляутдинова часто игнорируются российскими исследователями ислама. Аналогично поступают и западные исследователи: в последней статье об исламе в России Аляутдинов даже не упоминается. См.: *March L. Modern Moscow. Muslim Moscow? // Russia and Islam: State, Society, and Radicalism / ed. by R. Dannreuther, L. March. London; New York, 2010. P. 84–102.*

² Буква [o], очевидно, указывает на эмфатический характер арабской буквы [d] в арабском слове «рида» и не является заимствованием из персидского.

терминов поясняется в тексте. Книга является «инструкцией для души, которая находится в бесконечных поисках знания, развивается, анализирует, извлекает уроки из опыта с целью стать готовой для мирской жизни и предстать с ответом перед Богом».

Далее мы хотим указать пять основных общих черт, которые характеризуют стиль языка Аляутдинова. Примеры для каждой из этих черт читатель может найти самостоятельно по ссылкам или на сайте umta.ru.

Первая особенность литературного стиля Аляутдинова заключается в исключительно академическом характере, который показывает его знание арабских источников и навыки, полученные в ходе обучения в университете ал-Азхар. В то время как другие исламские авторы не утруждают свою аудиторию информацией о том, откуда взят тот или иной хадис, Аляутдинов всегда делает ссылки, где указывает цепочку передатчиков хадиса, из какого сборника он взят и даже из какого конкретно издания, и классификацию самого хадиса по источникам собирателей хадисов («сахих» – «достоверный» – означает, что цепочка передатчиков не прерывалась, а передававшие его были людьми, достойными доверия; «хасан» – «хороший», либо «да‘иф» – слабый). Таким образом, с помощью ссылок аргументы Аляутдинова легко проверить. Сам же он не делает из многообразия исламской литературы тайну за семью печатями, а предлагает читателю использовать научный подход для знакомства с огромной базой исламских литературных источников.

Аляутдинов цитирует не только Коран и *сунну*, но и значительное число влиятельных исламских авторов. Не составляет труда выделить круг авторов, на чьи работы он ссылается чаще всего. Собственный комментарий Аляутдинова к Корану базируется на трех основных арабских тафсирах: «ал-Джами‘ ли-ахкам ал-Куран» авторства египетского богослова Мухаммада ал-Куртуби (ум. в 1273 г.), «ал-Куран ал-‘Азим» сирийского уче-

ного-шафиита Исма‘ила Ибн Касира (1301–1373) и «ат-Тафсир ал-мунир фи-л-‘акида ва-ш-шари‘а ва-л-манхадж» сирийского ученого из университета ал-Азхар Вахбы аз-Зуйхали (1932–2015). В прочих работах Аляутдинов также ссылается на шафиитского ученого Джалал ад-Дина ас-Суйути (ум. в 1505 г.)¹. Кроме того, он нередко цитирует современного и широко известного египетского теолога Юсуфа ал-Кардави (род. в 1926 г.) и во многих случаях следует рекомендациям из его фетв. Помимо арабоязычных ученых, Аляутдинов временами обращается и к турецким авторам; при этом он никогда не обращается к книгам татарских улемов. Когда Аляутдинова спросили об его отношении к работам шейха Мухаммада ал-Албани (1914–1999), одного из главных салафитских богословов, Аляутдинов отказался от комментариев². Этот случай показывает, что Аляутдинов пытается держать дистанцию как с суфийской, так и с салафитской традицией. Аляутдинов показывает свою эрудицию и блестящее знание классической арабской теологии, приобретенные благодаря его большому профессиональному опыту; кроме того, он отдает предпочтение наиболее толерантным и либеральным мнениям, чем привлекает к себе широкую аудиторию, в том числе из среды светских мусульман.

Второй особенностью стиля Аляутдинова является частое использование текстов не на религиозную тематику, особенно из разделов психологии, антропологии и социологии. Подобно исламским реформаторам начала XX в. Аляутдинов воспринимает западную науку только в контексте переведенных на русский

¹ С исчерпывающей библиографией, используемой в книгах Аляутдинова, можно ознакомиться в работах Ш. Аляутдинова: Он и она. Полная версия. СПб., 2011. С. 886–892; Семья и ислам. СПб., 2011. С. 760–767; Мусульманское право. Первый и второй уровни. Для преподавателей. М., 2006. С. 453–461.

² Протирание лица после ду‘а и имам аль-Албани // Проповеди и лекции Шамиля Аляутдинова. URL: umma.ru/audio-sermons/sermonsshamil/7233-protiranie-litsa-posle-du-a-i-imam-al-albani (дата обращения: 28.09.2016).

язык работ. В эссе «Страх» он ссылается на работы Эндрю Лэй (род. в 1972 г.) и Давида Сервана-Шрейбера (1961–2011)¹. Лэй занимал должность профессора экономики в Австралийском национальном университете, а Шрейбер был французским психологом. Что объединяет этих авторов? Они превозносили силу человеческой воли и пропагандировали здоровый образ жизни (включая регулярные занятия спортом и употребление полезной пищи), а также призывали к позитивному мышлению. Другой особенностью их работ являлась направленность на широкий круг читателей и неакадемический стиль. Используя русскоязычный перевод, Аляутдинов цитирует как короткие отрывки, так и целые параграфы, комбинируя их с собственным переводом и комментарием к кораническим аятам и хадисам в темах, посвященных ценности времени и тяжелой работе. Аляутдинов также использует эти цитаты в своих проповедях, говоря о том, что религиозные постулаты находятся в гармонии с «новейшими результатами научных исследований».

Для Аляутдинова идеальным верующим мусульманином является физически здоровый и морально устойчивый человек, успешный и состоятельный как духовно, так и материально. Таким образом, профессиональный успех становится признаком ислама; чем-то, что можно назвать современной версией «протестантской этики» в понятии Макса Вебера².

Третьей особенностью текстов Аляутдинова является постепенный отход от сложного традиционного исламского теологического дискурса, который при этом не противоречит его приверженности научным стандартам. Лучше всего это видно на при-

¹ Также Шамиль Аляутдинов рекомендует этих авторов на своем вебсайте: URL: umma.ru/eshche/shamil-alyautdinov-rekomenduet (дата обращения: 28.09.2016).

² *Weber M. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Los Angeles, 2002* (первое издание на нем. языке: 1904 и 1905 гг.).

мере из его сборника статей «Мир души», а конкретно – из эссе «Страх». Здесь Аляутдинов не дает определенного арабского термина для чувства, которое он хочет описать. Его основным тезисом в этой главе является невозможность преодоления страха вообще, при этом человек должен пытаться не позволить страху нарушить его внутреннюю гармонию. Основной целью человеческой жизни является обретение счастья в этом мире и довольство Господа, и сердечные волнения не должны им мешать. Отправной точкой Аляутдинова в определении слова «страх» является толковый словарь русского языка, а не какое-нибудь пособие по исламской теологии. Он не дает подробного богословского описания страха в исламской традиции, как и не обсуждает термины, обозначающие в арабском языке страх перед Богом. Классические комментарии к Корану и исламская теология различают несколько видов страха. «Таква» – страх перед Богом, который означает и благочестие (в русском языке таким словом является «богобоязненность»); «таква», так же как и «хашйа», – «формы религиозного или морального „страха“ перед Богом и его наказанием». При этом «хауф» обозначает «страх» в общем смысле – в виде морально нейтральной эмоции, которая может относиться как к Богу и его наказаниям, так и к другим ситуациям¹. Кроме того, в Коране упоминается термин «хидр» – чувство страха и настороженности; «хидр», в отличие от «хауф», чувство положительное. Суфии обращаются к «хайба» – страх и почтение одновременно, чувство трепета перед Богом. Все эти различия и особенности, занимающие не последнее место в многовековой исламской традиции, упрощены в дискурсе Аляутдинова до одного общего понятия «страх». Аляутдинов цитирует 277-й аят из второй суры Корана, где говорится: «над ними не властвует страх» (оригинальный текст звучит как «ва-ла хауфун ‘алеихим

¹ Scott C. A. Fear // Encyclopedia of the Qur'an / gen. ed. J. D. McAuliffe. Leiden, 2012 (онлайн-версия Brill).

ва-ла хум йахзанун»). В дополнении к аяту приводится и хадис, в котором рассказывается о защите Богом тех, кто богобоязнен в этом мире, и о наказании тех, кто беспечен в делах. В арабском оригинале хорошо известного хадиса для обозначения страха вновь используется термин «хауф».

В своих отсылках к Корану и *сунне* Аляутдинов использует те отрывки, где употреблено «хауф» (корень которого «х-у-ф» появляется как минимум 124 раза в 122 из 114 сур Корана), но не обращается к другим кораническим обозначениям «страха». Таким образом, понимание страха Аляутдиновым (о чем свидетельствует выбор им данного слова) – это лишь страх чего-либо в этом мире, он определяется им, как негативная особенность человеческой природы, от которой нельзя избавиться. Не упоминается страх перед Богом. Вдобавок приведены слова из Ветхого Завета – «Страх есть не что иное, как лишение помощи от рас-судка». Кроме того, Аляутдинов цитирует Коран (2:155, 20:46, 68; 41:30; 43:68, 46:13), чтобы доказать, что страх является частью мирского испытания. Насколько мне известно, иное определение страха не встречается ни в «Мире души», ни в прочих его рабо-тах.

То, что Шамиль Аляутдинов сосредоточил свое внимание только на одном определении страха, вероятно, является след-ствием его нежелания принимать участие в дискуссии. Его подход и повествование носят прагматичный характер, а его целью явля-ется создание пособия по исламскому пути к успешной жизни. Недавно он даже дал определение его метода – «мусульманский коучинг»¹. С такой точки зрения чтение беллетристики, поэзии и прочих видов литературы, которые не относятся к «повседнев-ной практике» – бесполезное времяпрепровождение. На подоб-ный подход некоторое влияние оказывает оценка Аляутдиновым

¹ Например: Мышление триллионера. URL: umma.ru/events/20130505-mos-cowsem/ (дата обращения: 28.09.2016).

татарского богословского наследия: в нашем интервью с ним (октябрь 2010 г.) Аляутдинов дистанцировался от татарских богословов предреволюционного времени, говоря, что их работы вторичны по сравнению с арабскими; даже работы джадидов устарели на настоящий день и поэтому не могут служить образцом для подражания¹. Кроме того, в сентябре 2011 г. братья Аляутдиновы (Шамиль и его брат Ильдар, также являющийся московским исламским авторитетом) выпустили фетву, в которой признали законным снос Московской пятничной мечети (построенной татарами в 1904 г.), заявили, что старая мечеть являлась слишком маленькой для молящихся и ветхой и что михраб (молитвенная ниша) не указывает в сторону Мекки, как это должно быть². На месте старой мечети было построено новое здание Московской соборной мечети, открытой в сентябре 2015 года.

Четвертая особенность стиля Аляутдинова – прекрасный русский литературный язык, тщательный подбор русских эквивалентов для исламских терминов, известных русскоязычному читателю из христианского контекста. Аляутдинов весьма изобретателен, когда дело касается подбора эффектных выражений для «духовных вопросов» – так, ярким примером является «онлайновая осведомленность Творца». Кроме того, он использует русские пословицы для выражения общеизвестных истин: «жизнь прожить – не поле перейти» или «важно не то, что происходит, а то, как мы к этому относимся». Это показывает,

¹ Беседа Шамиля Аляутдинова с профессором Амстердамского университета М. Кемпером на тему «Мусульманское лидерство в России». URL: umma.ru/post-i-kurban-bajram/194-umma-tv/intervyu/4730-musulmansкое-liderstvo-v-rossii (дата обращения: 28.09.2016).

² Богословское заключение о возможности сноса старого здания Московской Соборной мечети для воссоздания ее в составе комплекса новой Соборной мечети. URL: umma.ru/fetvi/obshchee/4816-bogoslovskoe-zaklyuchenie-o-vozmozhnosti-snosa-starogo-zdaniya-moskovskoj-sobornoj-mecheti-dlya-vozsozdaniya-ee-v-sostave-kompleksa-novoj-sobornoj-mecheti (дата обращения: 28.09.2016).

что книга призвана заинтересовать широкую русскоязычную думающую аудиторию и что она должна быть понятна для читателя, незнакомого с исламской традицией. «Мир души» – одна из книг, которую Аляутдинов рекомендует своим читателям; нет сомнений, что она нацелена прежде всего на русских новообращенных мусульман. Им легко будет прочесть и понять эту книгу, написанную на хорошем русском языке, снабженную пояснением или русским эквивалентом к каждому арабскому термину (как мы видели выше на примере слова «страх»). В ходе нашего интервью Аляутдинов также отметил, что половину всех вопросов, которые он получает через электронную почту, задают люди с русскими именами¹.

Во множестве примеров мы находим подтверждение того, что исламские термины тесно соприкасаются с христианским контекстом. Так, практически каждое упоминание Аллаха снабжено синонимом «Господь», «Бог» или «Творец», чтобы подчеркнуть, что Бог един для всего многообразия монотеистических религий. Аляутдинов также «христианизирует» имена пророков из Библии и Корана (вместо Ибрахима он использует Авраам), пророчество Мухаммада определено как «миссия», а Коран называется «Божественным Откровением». Для обозначения согласованности мнений авторитетных лиц Аляутдинов не использует арабский термин «иджма^а» («согласие» – один из четырех столпов исламского права), а добавляет свое собственное выражение – «канонический», отсылая к «канонам». Эта идея, чьи корни берут начало в христианской терминологии, не совсем соответствует исламскому богословию, в котором отсутствуют каноны для всей общины и где принятие догматической точки зрения зависит от

¹ Беседа Шамиля Аляутдинова с профессором Амстердамского университета М. Кемпером на тему «Мусульманское лидерство в России». URL: umma.ru/post-i-kurban-bajram/194-umma-tv/intervyu/4730-musulmanskoe-liderstvo-v-rossii (дата обращения: 28.09.2016).

поддержки того или иного толкования другими учеными и их общинами.

Наконец, у Аляутдинова существует собственная, исключительная манера взаимодействия с публикой. Кроме чтения проповедей в мечети, он взаимодействует с аудиторией с помощью сети Интернет и с 2009 г. регулярно посещает такие города, как Казань, Екатеринбург, Ульяновск и Набережные Челны. Летом 2012 г. Аляутдинов прочел ряд лекций на основе своей книги «Триллионер» в Алматы (Казахстан)¹. В Москве он установил для себя обычай читать лекции в татарском ресторане «Казан». С помощью публичных лекций и книжных презентаций Аляутдинов привлекает в мечеть столько публики, сколько она не в силах вместить. Периодически Аляутдинов появляется и в ведущих российских СМИ – таких как «Первый канал» и «Эхо Москвы»; он пользуется интересом к нему журналистов, при этом критикуя их за участие в очернении ислама в начале 2000-х гг.

Также стоит упомянуть, что оформление книг Аляутдинова выполнено профессиональными дизайнерами. Обложки изданий «Мужчины и ислам» и «Женщины и ислам» провокационные – так, на лицевой стороне книги для женщин изображен дьявол и ярко накрашенная женщина с сигаретой; на оборотной стороне изображена хорошо одетая красивая женщина с платком на голове. Эти иллюстрации призваны отобразить трансформацию личности, которая приходит через ислам; они направлены на молодое поколение, интересующееся новыми концепциями и ценностями.

Как член ДУМ РФ Аляутдинов следует за курсом муфтия Равиля Гайнутдина, проявляя лояльность к государству и правительству. Отвечая на наш вопрос, могут ли российские мусульмане в полной мере исполнять религиозные предписания, Аляутдинов

¹ Аляутдинов Ш. Триллионер слушает. СПб., 2012.

сказал, что у них есть все на то права, и добавил, что не многие из мусульман имеют возможность вносить что-то ценное в пользу большого исламского сообщества России. В ходе президентских выборов и последующих массовых демонстраций в Москве в 2012 г. Аляутдинов прочел проповедь о том, что только Путин имеет возможность гарантировать развитие ислама в России, осудил публичные протесты и назвал их вредными¹.

Мы считаем Аляутдинова – с его тенденцией к игнорированию татарских дореволюционных богословских традиций и специфических коранических терминов – главным представителем нового модернистского тренда в российском исламе. Модернизация (в отрыве от отдельных этнических, в данном случае татарских, традиций), популяризация и русификация – самые значимые инструменты, с их помощью он обращается к широкой русскоязычной аудитории, включая новообращенных последователей и молодых мусульман, которые задают вопросы касательно связи религии и науки, благодаря чему происходит интеграция научной, особенно психологической литературы в религиозный дискурс. В сочетании с академическим подходом к переводу и транслитерации арабских текстов (заимствованным из научного востоковедческого подхода, о котором Аляутдинов отзывается нелестно) стиль Аляутдинова отличается от стиля многих других современных мусульманских ученых.

¹ Самим решать и действовать (Часть 1) // Проповеди и лекции Шамиля Аляутдинова. URL: umma.ru/audio-sermons/sermonsshamil/1414-samim-reshat-i-dejstvovat-chast-1 (дата обращения: 28.09.2016).

Учебное издание

Альфريد Кашафович Бустанов, Михаэль Кемпер

Ислам по-русски
Анализ современной
исламской литературы в России

Учебное пособие

Разработка и дизайн обложки: *Ю. В. Гребнева*

Редактор: *Н. М. Казимирчик*

Корректор: *А. Н. Воробьева*

Техническое редактирование

и компьютерная верстка: *Г. А. Филичева*

Подписано в печать 01.12.2016. Формат 60 × 90 ¹/₁₆.

Печать цифровая. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 8,5.

Зак. № 179. Тираж 300 экз.

ISBN 978-5-905273-91-9



9 785905 273919

Издание подготовлено и отпечатано
в ФГБУ «Президентская библиотека имени Б. Н. Ельцина».
190000, Санкт-Петербург, Сенатская пл., 3



www.prlib.ru

Для заметок

СПбГУ