

## **Западный взгляд на общественную функцию ислама в контексте его жизнеспособности**

Бырбаева Г.Б., д.и.н.,  
Сужиков Б.М., к.и.н.

Регион Центральной Азии имеет, по мнению западной школы востоковедения, давнюю историческую традицию ассоциативной связи с Исламом, этой самой политизированной религией нового и новейшего времени. «В течение многих веков до текущего столетия Центральная Азия выступала передовой цивилизацией, цитаделью Ислама» [1, р. XVII]. Поэтому неслучайно, что при характеристике, как населения региона, так и зоны его обитания зачастую употребляется дефиниция «мусульманский». В этой связи английский журнал «Impact International» так охарактеризовал этот феномен: «Есть многочисленные свидетельства религиозности всех народов, находящихся под советским правлением, - евреев, христиан и мусульман – однако, будучи социальной религией, с ясно артикулируемыми нормами и порядком, Ислам по своей природе отличается своей жизненностью» [2, р. 8]. Ислам в данном случае «измеряется не количеством верующих, частотой посещения мечетей и соблюдением ритуалов, а симбиозом национального и религиозного сознания... и все показатели свидетельствуют о сохранении этнической исключительности, в которой исламское сознание играет доминирующую роль» [3, р. 7, 8]. В свою очередь, устойчивую жизнеспособность мусульманской солидарности придает не тяготение к нации или племени, а глобально-исторические начала организации самой религии. «Понятие «умма», которое когда-то обозначало общину первых мусульман-арабов, связанных не только религиозными узами, но и родственными по этническим и родовым признакам, в наши дни стало означать чисто релятивную общность мусульман всего мира, хотя и не связанных этнолингвистическим родством» [4, р. 51]. Понятие уммы как форма отождествления «среди мусульман Центральной Азии, Кавказа и Среднего Поволжья с незапамятных времен, существовала до революции, и уцелела до сегодняшнего дня как субстанция их национального самосознания» [5, р. 15]. Последнее замечание важно в рассматриваемом контексте, поскольку оно дает инструмент к разгадке феномена устойчивых связей на основе религиозной принадлежности советских мусульман. В итоге, одним из доводов в объяснении исламской жизнеспособности выступает сопротивляемость общины верующих внешнему воздействию, характеризующему порой силовым нажимом. В свою очередь, энергетика этой резистентности также находят в зарубежной историографии свое толкование. «В течение тысячелетия народы Центральной Азии принадлежали к исламской цивилизации, которая в экономическом и культурном отношении охватывала территорию от северо-западной Африки до Индии. Русское завоевание превратило Центральную Азию в далекую окраину государства, центр которого находился в Восточной Европе» [6, s. 36].

Социально-политический аспект формального отношения к религии в освещении истории региона в англосаксонской историографии в лаконичной форме представлен Г.Г. Имартон: «Первое о чем надо помнить, так это то, что после Таласского сражения в 751 г. эта часть Центральной Азии осталась, как и большая часть Внутренней Азии, в Дар аль Харбе («территория войны» - *Авт.*), то есть вне области, которую поглотила исламская культура и Дар аль-Ислам. Фактически до прихода другого завоевателя – расширяющейся Российской империи – к концу XVIII в., культура и политика казахов и киргизов носила бессистемный характер. Временами их притягивал к себе ислам настолько, насколько может к себе привлечь кочевников городская цивилизация, а временами их вынуждали обращаться к исламу в поисках убежища от угроз ойратов и династии Цинь среди исламизированных родственников на юге. Кроме того, казахов и киргизов отталкивала от себя исламская теократия и попытки местных мусульманских деспотов распространить на них свое влияние. Это особо относится к периоду 1750-1898 гг. – историческому этапу, который должен напоминать современным интеллектуалам о двусмысленной роли ислама в жизни казахов и киргизов... Ислам в настоящее время принимается только потому, что позволяет более или менее свободно выразиться «тюркскости» в социалистическом окружении, точно также как 70 лет назад социализм воспринимался только потому, что позволял свободно выразиться национальным устремлениям к модернизации в исламской среде» [7, pp. 8, 9].

В данных взаимоисключающих определениях, когда, с одной стороны, однозначно констатируется высокая степень социализации религии, а, с другой, подчеркивается ее несостоятельность в формировании государственности на принципах исламского тождества, по всей вероятности, является наиболее характерной чертой практики ислама в регионе Центральной Азии. Причина, по всей вероятности, лежит в том, что специфика ислама как социокультурной системы, исламской политической культуры, хотя и составляют здесь отдельные анклавов, которые взаимодействуют между собой, но не создают при этом общей организационной структуры с единым центром. Тем не менее, до завоевания коммунистической идеологией господства в Русском Туркестане и казахском крае религиозное тождество служило своеобразной мембраной, не дающей пробить брешь со стороны западных ценностных ориентаций. В постреволюционный период целом «ислам больше не определял повседневную жизнь мусульман в Советском Союзе, даже если он еще сохранялся в мыслях верующих» [8, p. 186], и «утратил свое влияние на экономическую и политическую жизнь общества» [9, p. 55].

Тем не менее, жизнедеятельность мусульманского тождества как атрибута самобытности народов Центральной Азии в советский период вновь стала обуславливаться категориями резистентности. Определялось это, прежде всего отношением государства к практике отправления культов, которое, с одной стороны, стремилось подчинить их себе, а, с другой, вела с ними ожесточенную борьбу. В отношении ислама доминировал последний аспект

советской социальной инженерии. «Религия рассматривалась как враждебная сила, как препятствие на пути к коммунизму, исчезновение которой должно быть ускорено с помощью пропаганды, административных и полицейских мер» [10, р. 147]. Среди меньшинства ортодоксальных верующих религия превратилась в инструмент оппозиционной борьбы в условиях подполья, несмотря на то, что «руководители официального ислама были лояльны и даже покорны атеистическому режиму» [11, р. 55].

Поскольку советская печать всячески умалчивала о процессах радикализации ислама, то зарубежные исследователи региона также вынуждены были прибегать к неофициальным источникам информации. В связи с этим Пьер Жульен (Pierre Julien) отмечает: «Для того, кто хочет посетить Советскую Центральную Азию с намерением понаблюдать за исламом, нужно быть готовым перенестись в мир фантомов и постараться, прежде всего, проникнуть внутрь этого сложного сообщества. В других мусульманских странах все признаки ислама налицо, здесь же путешественник должен проявить активность в поисках признаков религиозности. Без таких усилий можно составить искаженное представление о структуре и жизнестойкости ислама в советском государстве» [12, р. 115].

Так называемый «параллельный ислам» находился вне контроля, как государства, так и санкционированных им мусульманских организаций [13, р. 15]. В олицетворении философско-мистического суфийского течения подпольный ислам превратился в носителя антисоветских, антирусских настроений, возрождение которого западные авторы относят к 1960-м гг. Позже импульсы к его распространению придали исламская революция в Иране, а также вторжение советских войск в Афганистан. Пика же развития «параллельный ислам» достиг к 1980-м гг. «Имеются все доказательства того, что адептов этого движения (запрещенного суфийского братства – *Авт.*) куда больше, чем узаконенного духовенства как в Центральной Азии, так и на Кавказе. В 1980 г. в Таджикистане было зарегистрировано 30 официальных мечетей, тогда как нелегальных было не менее тысячи. Они располагались в клубах, чайханах, библиотеках и в частных домах, где верующие собирались для богослужения» [14, р. 12]. По свидетельству британского журнала «Арабия» (1985 г.) в советские времена в Казахстане активно действовали адепты трех суфийских братств: Накшбандия, Кадирия и Яссавия в лице бродячих духовников [15, р. 36].

Одна из причин, как нелегальной деятельности, так и ярко выраженной антисоветской направленности этого неформального явления в советской жизни уходит своими корнями в сталинскую эпоху, к истории силового переселения народов. «Есть свидетельства того, что депортация этих народов (мусульманских этнических групп Кавказа и Крыма – *Авт.*) в Центральную Азию усилили религиозные верования и способствовали установлению религиозных связей, играющих все большую роль сегодня» [16, р. 57]. Исторический мониторинг в данном случае в сжатой, но репрезентативной форме представлен французской исследовательницей Ш. Лемерсье-Келькеже:

«После Второй мировой войны из суфийского братства была образована «закрытая община», изолированная от других мусульман. Она появилась среди чеченцев и ингушей в 1956 г., которые были депортированы во время войны в Казахстан. Члены братства, называвшие себя Виз Хаджи *тарики*, представляли собой ответвление Кадирии (основанном в 1955 г. в Казахстане чеченцем Виз Хаджи Загиевым и известным в советской литературе как «белошапочники»), члены которой не считали себя только мусульманами Советского Союза, но самыми лучшими мусульманами. Они уверовали в то, что для сохранения своей веры в чистоте нужно изолировать себя настолько, насколько это возможно от русских язычников и тех плохих мусульман, которые приняли русские обычаи. Адепты Виз Хаджи живут по строгим правилам эндогамии. Последние советские источники свидетельствуют, что вопреки – а возможно и благодаря – строгому пуританизму, Виз Хаджи *тарики* является самым популярным и самым динамично развивающимся братством на Кавказе» [5, pp. 17, 25].

Таким образом, в период торжества социализма и окончательной победы советской власти в регионе социализация мусульманской религии, по мнению западных аналитиков, было изначально обречено на пребывание в состоянии смуты, поскольку само государство было не способно к диалогу. Андеграунд ортодоксов явился ответной реакцией на уничтожение институционального духовенства и идеологический контроль, схожий с инквизицией. Режим не дал возможности адептам ислама эволюционировать в своем развитии, как это было, например, в период расцвета джадидизма, а отбросил их в архаику средневековья, что представляло собой безусловную предпосылку к усилению роли исламской традиции как регулятора социальных отношений. В исследуемом контексте – целостности религии, народных традиций и современного развития – ислам, как народная религия, вынужденно не стал на сторону модернизации. При этом надо учитывать, что именно мусульмане Российской империи в начале XX в. явились инициаторами реформистского движения в Дар аль-Ислами.

Что же касается «поверхностных мусульман», составлявших большинство населения региона, то они сумели приспособить свои религиозные отправления, как к местному культурологическому своеобразию, так и к коммунистическому режиму. В евро-американской историографии объясняется это тем, что ислам в своей первооснове все же является народной религией в отличие от коммунистической идеологии с ее классовой схизмой и официальным церемониалом. «Хотя советский режим и может ограничить число официальных исламских институтов и духовенства, это не будет иметь существенного значения, поскольку ни формальные исламские институты, ни духовенство практически не нужны для соблюдения верующими основных религиозных обрядов» [4, p. 31]. В отношении же радикального ислама была также проявлена социальная эластичность, основанная на искони исповедуемой веротерпимости: «В религиозных верованиях центрально-азиатских народов прослеживаются черты доисламских культов: шаманизма и зороастризма, которые, объединившись с исламом, превратили его суфийскую основу в

народную форму ислама, глубоко укоренившуюся в массах и потому устойчивой к внешним воздействиям» [19, pp. 47-48].

Как показывает исторический опыт, в том числе и недавний, мусульманское тождество, как воплощение одной из мировых религий, имеет способность выражаться и воздействовать на весь спектр светской жизни. Если в социальном организме общества ей ставятся препоны для естественного развития, то неизбежно инициируется процесс соединения религии и политики, зачастую в самых бескомпромиссных и радикальных формах. При этом ислам также чутко реагирует на проявления социальной несправедливости по отношению к своей пастве. В том же случае, когда со стороны государства идут импульсы к творческому сотрудничеству, религиозная идентичность пребывает в традиционном для нее лоне духовного и культурного самообогащения. Западная школа исламоведения в этом отношении проводит четкую грань между исламом, как системой извечных цивилизационных парадигм, определяющих жизнеустройство центральноазиатских общин, и атеистическим советским государством, пытавшимся безальтернативно низвести исламское тождество к отжившим свое институтам прошлого.

#### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1 Central Asia. 130 Years of Russian Dominance, a Historical Overview. 3-d edition. Durham and London, 1994. 651 pp.

2 Islamic Trends in "Soviet" Central Asia // Impact International Fortnightly. London, 1986. Vol. 16. No. 21. Pp. 8-10.

3 Rywkin M. National Symbiosis: Vitality, Religion, Identity, Allegiance – In: The USSR and the Muslim World: Issues in Domestic and Foreign Policy. London, 1984. - Pp. 3-15.

4 Chylinsky E. Islam in Soviet Central Asia: Ethnicity and Religion – In: Soviet Central Asia: Continuity and Change. Esbjerg, Denmark, 1984. P. 41-56.

5 Lemercier-Quelquejay Ch. From Tribe to "Umma" // Central Asian Survey. London, 1984. Vol. 3. No. 3. Pp. 15-26.

6 Fragner B.G. Nationalität und "Glasnost" in der Sowjetunion // Sinks. Munich, 1988, Mai. S. 36-38.

7 Imart G.G. Kirgizia-Kazakhstan: A Hinge or a Fault-line? // Problems of Communism. Washington, 1990. Vol. XXXIX. No. 5. Pp. 1-13.

8 Ali Sh.R. The Muslim Minority in the Soviet Union // Current History. Philadelphia, 1980. Vol. 78. No. 456. Pp. 175-186.

9 Soviet Muslims: The Kremlin's Deep South // Economist. London, 1981. Vol. 280. No. 7200. Pp. 55.

10 Bennigsen A., Lemercier-Quelquejay Ch. L'Islam dans les Républiques musulmanes soviétiques – In : L'Islam et L'Etat dans le monde d'aujourd'hui. Paris, 1982. Pp. 143-168.

11 Soviet Muslims: The Kremlin's Deep South // Economist. London, 1981. Vol. 280. No. 7200. Pp. 55.

12 Julien P. In Quest of the Holiest Place in Central Asia // Central Asian Survey. London, 1985. Vol. 4. No. 1. Pp. 115-119.

13 Bennigsen A, Wimbush S.E. Mystics and Commissars. Sufism in the Soviet Union. Berkeley-Los-Angeles, 1985. 195 pp.

14 Lemercier-Quelquejey Sh. Sufi Brotherhoods in the USSR. A Historical Survey // Central Asian Survey. London, 1983. Vol. 2. No. 4. Pp. 1-35.

15 Feat of Social Engineering Proves to be a Non-Starter // Arabia. The Islamic World Review. East Burnham, February 1985. Pp. 35-36.

16 Henze P.B. The Central Asian Muslims and Their Brethren Abroad – Marxist Solidarity or Muslim Brotherhood? // Central Asian Survey. London, 1984. Vol. 3. No. 3. Pp. 51-68.

17 Burg S.L. Muslim Cadres and Soviet Political Development. Reflection a Comparative Perspective // World Politics. Princeton, 1984. Vol. 37. No. 1. Pp. 24-47.