

Нижегородский исламский институт имени Х. Фаизханова  
Факультет международных отношений ННГУ имени Н. И. Лобачевского  
Институт стратегических исследований ННГУ имени Н. И. Лобачевского  
Общественный фонд поддержки детства «Дети в опасности»  
Кыргызско-российский славянский университет  
Центр повседневного права (Street Law Center)  
при поддержке Американской ассоциации юристов  
Программа верховенства права (ABA/ROLI)

# **Современные проблемы и перспективы развития исламоведения, востоковедения и тюркологии**

**Материалы II Всероссийской молодежной  
научно-практической конференции  
(Нижний Новгород, 23 мая 2008 г.)**

Ежегодный научный альманах № 2, 2008,  
включающий доклады круглого стола  
«Права человека в светском праве и шариате»,  
прошедшего в Бишкеке  
в 2008 г.

Москва – Бишкек – Нижний Новгород  
Издательский дом «Медина»  
2009

Материалы II Всероссийской молодежной научно-практической конференции «Современные проблемы и перспективы развития исламоведения, востоковедения и тюркологии» / Под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. – Нижний Новгород: Издательский дом «Медина», 2009. – 204 с.

Редколлегия:

**Юрий Алексеевич Балашов** –  
доцент кафедры регионоведения ФМО ННГУ им. Н. И. Лобачевского, кандидат исторических наук;  
**Фирдаус Габдуллазяновна Вагапова** –  
доцент ФМО ННГУ им. Н. И. Лобачевского, кандидат филологических наук;  
**Александр Алексеевич Корнилов** –  
профессор, заведующий кафедрой регионоведения ФМО ННГУ им. Н. И. Лобачевского, доктор исторических наук;  
**Артем Геннадьевич Никитин** –  
проректор НИИ им. Х. Фаизханова по научной работе, кандидат исторических наук;  
**Ольга Николаевна Сениюткина** –  
профессор НГЛУ им. Добролюбова, доктор исторических наук;  
**Айдар Юрьевич Хабутдинов** –  
профессор Казанского филиала Российской академии правосудия, доктор исторических наук;  
**Марат Зиннурович Хайретдинов** –  
редактор аналитического отдела информационно-аналитического портала IslamRF, Москва;  
**Петр Борисович Чуприков** –  
ФМО ННГУ им. Н. И. Лобачевского, кандидат исторических наук

Под общей редакцией  
ректора НИИ им. Х. Фаизханова, доцента ННГУ им. Н. И. Лобачевского  
к. полит. н. **Д. В. Мухетдинова**

23 мая 2008 года в Нижнем Новгороде состоялась II Всероссийская молодежная научно-практическая конференция «Современные проблемы и перспективы развития исламоведения, востоковедения и тюркологии». Организаторами конференции на это раз выступили Нижегородский исламский институт им. Х. Фаизханова, Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского при содействии Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования и Фонда имени имама Абу-Ханифы. В рамках конференции был обсужден широкий спектр проблем, относящихся к современным международным отношениям на Ближнем Востоке и в других регионах, межрелигиозному и внутрирелигиозному диалогу в регионах со значительным исламским населением, вопросам исторического развития исламских сообществ. Значительное место было отведено проблемам современного российского востоковедения и тюркологии. В работе конференции приняли участие представители ряда научных центров, как российских, так и зарубежных (таких, как Кувейтский государственный университет, Ташкентский исламский университет, Казахский национальный университет им. Аль-Фараби). В издание включен также сборник студенческих докладов «Права человека в светском праве и шариате», подготовленный Центром повседневного права (Street Law Center) кафедры конституционного права и гендерной политики КРСУ по правовому образованию в исламских религиозных образовательных учреждениях. Включены доклады студентов юридического факультета КРСУ на «круглом столе» «Права человека в светском праве и шариате», организованном Центром повседневного права в апреле 2008 г. Важность подобных форумов представляется несомненной, а их практическое воплощение и периодическая повторяемость – одной из ключевых задач ведущих научных центров России. Для широкого круга читателей.

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов.

*при содействии  
Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования  
Фонда имени имама Абу-Ханифы*

Сборник зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи и массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации СМИ ПИ № ФС77-33593 от 17 октября 2008 г. При перепечатке ссылка обязательна.

## Вступительное слово

По сложившейся традиции уже во второй раз мы выпускаем сборник материалов Всероссийской молодежной научно-практической конференции «Современные проблемы и перспективы развития исламоведения, востоковедения и тюркологии». В сборнике представлены доклады, озвученные на конференции и посвященные наиболее актуальным вопросам развития отечественных исламоведения, востоковедения и тюркологии. На сегодня это уже десятое периодическое издание, регулярно выходящее под эгидой Издательского дома «Медина». Кроме того, в 2008 году на данное издание было получено свидетельство о регистрации СМИ, чем закреплен официальный статус сборника. Издание материалов конференции продолжается, несмотря на разного рода трудности.

Мусульмане не являются какими-то чужаками, какой-то «пятой колонной» чуждого России мира или маргиналами, в категорию которых нас все время хотят упрятать. Мы хотим показать, что мы часть большой и дружественной России общности людей, которая, может быть, непонятна культурно людям русской культуры и они испытывают дискомфорт от общения, а для нас это братья по вере, и мы видим, что в большинстве своем это те, кто уповает на Россию как на привычного гаранта как светскости их государственного устройства, так и уважения мусульманского начала их культуры. Эта идея евразийского единства, ответственности соседей друг перед другом возникла не просто так. Она была выстрадана нами и нашими исследованиями в проекте «Ислам в Российской Федерации», и нашими СМИ, и наконец обрела очертания в дискуссиях с нашими коллегами на Северном Кавказе и Средней Азии.

Первые месяцы 2009 года бьют рекорды в падении промышленного производства и жизненных стандартов, роста безработицы, совпадающих с подъемом цен на жизненно важные товары и услуги. Как указывает президент Д. А. Медведев: «Люди более зрелые имеют собственный опыт, они набили уже свои шишки... у них есть внутренний стержень... А для молодежи все гораздо более подвижно, более сложно». То есть среднее поколение уже имеет определенную квалификацию и посты, жировую прослойку и опыт жизни в кризисных условиях. Для молодежи же, помнящей только сытые путинские годы, настал весьма неприятный момент истины. И если еще несколько месяцев назад заводы и офисы, казармы и роддома, казалось, готовы были поглотить вчерашних выпускников, то теперь они стремятся сохранить лишь наиболее опытных и работоспособных сотрудников. Работодатели в больших городах привыкли, что дворники, водители, строители, малоквалифицированные рабочие появляются с пространств СНГ и депрессивных регионов России. Поэтому не нужно особо беспокоиться об условиях их быта и труда.

Молодежь из городов-миллионников не привлекает такая работа. Загоды новой России большинство городских детей получили высшее образование, они предпочитают быть «белыми воротничками». В дни кризиса этих молодых специалистов все чаще называют «офисным планктоном» и первыми отправляют на улицу. Студенты все чаще задумываются о своем будущем месте под солнцем, и атмосфера напряженности все разливается в вузовских аудиториях. В силу своей образованности они вряд ли пополнят ряды уличной преступности, но зато вполне могут предъявить свои претензии власть предержащим. Стремление подольше удержать молодежь в стенах вузов выразили первый вице-премьер Игорь Шувалов и участники мартовского IX съезда Российского союза ректоров. С другой стороны, на молодежь стремится оказывать все большее влияние Русская православная церковь Московского патриархата (РПЦ МП) в лице прежде всего патриарха Кирилла.

Эпоха кризиса неизбежно заставляет искать виновного. В России на это место определен западный мир, прежде всего США. Но неизбежно возникает вопрос об ответственных за огромный разрыв в уровне жизни в России. Не случайно, что в декларации, подписанной религиозными лидерами в Туле, говорится об отвержении любой не только национальной и религиозной, но и социальной розни. Здесь констатируется: «Сообща народы России создали великое государство с высокой духовной традицией, богатейшей культурой, сильной экономикой, устойчивой политической системой, развитым гражданским обществом». Боюсь, что такие тезисы не получают единодушного согласия в студенческой аудитории. Ведь по практически единодушному мнению экспертов, именно огромное социальное неравенство, отсутствие работы и перспектив у молодежи являются неизменными факторами радикализации, особенно на Северном Кавказе.

Кроме того, в условиях русскоязычного ЕГЭ и ликвидации национальных школ вне титульных тюркских республик религия Ислама остается единственным вариантом сплочения. За более чем

1300 лет своего существования на территории Восточной Европы, Северного Кавказа и Сибири умма исламийя переживала различные времена. Но после периодов очередных репрессий следовал новый этап возрождения мусульманских традиций. И всегда находились проповедники, несущие слово Истины людям. Сегодня существуют Интернет и мини-типографии, аудио- и видеозаписи. В России всегда находились правители и эксперты, понимавшие необходимость диалога с мусульманами. Ведь за их спиной не стоит миллиардное ядерное государство, как в случае с китайцами. Если деятели вроде Даниила Сысоева, и не только он, стремятся отторгнуть мусульман от своей тысячелетней традиции, то найдутся и такие, кто напомнят, что дева Марьям не жила в Казани. Да и российские мусульмане знают, что численность всемирной уммы в четыре раза превышает число всех православных, а Россия не может восполнить убыль населения. И поэтому нам лучше вспоминать традиции великих нижегородцев Николая Лобачевского и Хусаина Фаизханова, встретившихся на казанской земле. Россия не может существовать без мусульман, как она не может существовать без православных. И в этой великой правде лежит залог нашего общего благополучия и процветания...

*Дамир Мухетдинов,  
ректор НИИ им. Х. Фаизханова,  
кандидат политических наук*

# **ПЛЕНАРНЫЕ ВЫСТУПЛЕНИЯ**

*И. А. Нуриманов,*

*магистрант Института стран Азии и Африки при МГУ им. М. В. Ломоносова*

## **Паломническая традиция российских христиан и мусульман в святые места Арабского Востока**

Религиозное мировоззрение является во многом фундаментом, на котором строится развитие того или иного общества. Пережив невиданный террор, развязанный против всех религий в советские годы, религиозная традиция продолжала жить, принимая скрытые формы, и в тяжелейших условиях переживалась народом как исповедничество, подвиг стояния в вере. Несмотря на долгие годы борьбы против веры в Бога, верующий человек остался на своем пути.

Если все вышесказанное верно относительно современности, то для средневекового общества религиозное мировоззрение было фактически доминирующим, определявшим и политическую, и экономическую, и социальную сферы жизнедеятельности народов и государств. В ту эпоху религия являлась главным фактором жизненного пути и программы как отдельного индивида, так и целого общества.

На протяжении более 12 веков последователи ислама и христианства, проживавшие на территории России, не считаясь с расстояниями, трудностями и большими расходами, спешили лицезреть вблизи величайшие святыни своей религии, душевно очиститься от грехов и заслужить особый статус – статус паломника, тем самым приобрести пред своим народом значимое уважение и авторитет. Они вольно или невольно способствовали сближению нашего Отечества с народами и государствами Ближнего Востока – арабским миром. Это в равной степени относится и к православным, посещающим святые места в Палестине, на Синае, и к мусульманам, у которых, помимо Иерусалима, священными являются города Мекка и Медина.

Паломники вносили заметный вклад в установление политических, культурно-общественных, экономических контактов с иерархами и мирянами древнеправославных церквей Востока<sup>1</sup>, с арабским, турецким и еврейским населением, властями Арабского халифата, государства Мамлюков и Османской империи. В позднее время Россия пользовалась этим каналом для возможности

активизировать дипломатические отношения со странами Востока, о чем можно судить по открытию дополнительных консульских учреждений в Суэце и Джидде параллельно с торговыми представительствами. Так, документ от 1851 г. говорит о необходимости создания консульского агентства России в Суэце и в одном из портов Красного моря «как для распространения торговли, так и в видах покровительства российским подданным магометанского исповедания, в большом числе посещающим берега Чермного моря для поклонения гробу Магомета...»<sup>2</sup>

Фактор паломничества является одним из особо значимых причин в установлении отношения между разными государствами, между простыми людьми и последователями того или иного религиозного мировоззрения. Именно на базе первых посещения Арабского Востока паломниками из Древней Руси, на основе их представлений об этих территориях, населении, порядков и обычаев стали формироваться и дипломатические, и экономические, и политические, и культурные отношения в целом. Стал возможным цивилизационный обмен.

Россия – многонациональная и многоконфессиональная страна. Она расположена на стыке мировых цивилизаций по континенту Евразия, исторически выполняя уникальную геополитическую миссию поддержки глобального равновесия между христианским и нехристианским мирами. Исторически добровольное объединение, сотрудничество, добрососедские отношения долгое время были характерны для славян, русских-христиан и тюркских народов – мусульман. Будучи частью исламской цивилизации, мусульмане нашей страны одновременно не перестают быть составным компонентом российской цивилизации. Живя бок о бок с русскими и другими народами России на протяжении многих столетий, взаимодействуя с ними в различных областях жизни, мусульманские народы внесли немалый вклад в развитие экономики и культуры своей Отчизны, в формирование ее социокультурного своеобразия.

<sup>1</sup> Иерусалимский, Антиохийский, Александрийский, Константинопольский патриархаты.

<sup>2</sup> Хайретдинов Д. З. Мусульманская община Москвы в XIV – начале XX вв. – Нижний Новгород, 2002. – С. 169.

Обращение к исторической памяти наших народов, раскрытие духовно-нравственных источников их взаимопонимания, приумножение позитивного опыта, накопленного прошлыми поколениями, позволит российскому обществу успешнее двигаться вперед сегодня.

Со времени появления ислама на территории нынешней России он прошел ряд этапов в определенные временные рамки, сталкиваясь разными преградами и проблемами, но каждый раз отстаивая право на существование: существование относительно в собственно мусульманском государстве (IX–XVI вв.); в православном русском государстве (XVI–XX вв.); в советском государстве (нач. XX в. – конец 80 гг. XX в.); в постсоветской России.

История хаджа<sup>3</sup> для российских мусульман всегда была рассказом о приходе и возвращении в основные регионы мусульманского мира (дар аль-Ислам). В эпоху до падения Казанского ханства хадж регламентировала общеполитическая ситуация и эпидемии. От времени независимости мусульманских тюркских государств у нас не осталось непосредственных свидетельств – рассказов о хадже (хадж-наме) с болгарских или золотоордынских территорий, хотя выходцы из этих земель, несомненно, совершали хадж. Именно поэтому источниками раннего мусульманского паломничества служат в основном работы арабско-персидских ученых, географов и историков.

Персидский географ Ибн Русте, побывавший в Булгарии в 903–907 гг., в своем труде «Книга драгоценных сокровищ» отмечал о наличии там мечетей, медресе, мусульманских кладбищ уже в то время<sup>4</sup>. Богатства и земли Волжской Булгарии в свою очередь всегда были под прицелом Хазарского каганата, поэтому направление в Багдад послов с просьбой прислать к ним знатоков ислама и зодчих, которые смогли бы построить новые мечети, объясняется тем, что они искали защиту у Халифата. Доказательством этому служит обмен послами 921–922 гг. между правителем Булгарии Альмушем и аббасидским халифом Джафаром аль-Муктадиром. Ответным визитом из Халифата прибыл к царю волжских болгар и на Балканы Ахмад ибн Фадлан<sup>5</sup>. Но все-таки одно из первых

сообщений о том, как болгары совершали хадж, относится к 1041/1042 годам. Об их приезде в Багдад упоминает арабский историк ибн аль-Джаузи: «И прибыл один человек из болгар, – говорят, что он один из больших людей того народа, со свитой из 50 человек, направляясь совершить хадж»<sup>6</sup>.

История христианской паломнической традиции начинается сразу после принятия христианства в 988 году. Первым произведением о реально-исторических событиях, известным как путевые записки или хождения, стал широко известный памятник древнерусской литературы «Житие и хождение Данила, Русьския земли игумена», который совершил свое паломничество в промежутке между 1106 и 1108 гг.<sup>7</sup>, на него ровнялись все остальные паломники в своих путешествиях и написании путевых заметок. С падением Византийской империи в 1453 г. Россия, крупнейшее православное государство, стала преемницей Византии в качестве хранительницы православной веры. «Москва – третий Рим, а четвертому не бывать», – говорили в ту пору. Период со второй половины XIX столетия до революции 1917 г. характеризуется наибольшей интенсивностью паломнического потока<sup>8</sup>, а также его наибольшей организованностью. Создаются духовная миссия в 1847 г., Императорское православное палестинское общество в 1882 г., которые берут на себя функции обустройства русских паломников и занимаются просветительской и научно-исследовательской деятельностью. Россия приобретает подворья, строит монастыри и гостиницы для приезжих паломников – все это сказалось на увеличении числа богомольцев.

Так как до середины XVIII столетия не был закреплён официальный статус ислама в России, притеснения на мусульман со стороны государства периодически имели массовый характер.

Каких-либо официальных документов по паломничеству, статистики и данных не существует. Об организованности паломничества также не может быть и речи. Нам известно только о периодических запрещениях на хадж, которые аргументировались как отсутствием свободы заграничных поездок для всех россиян, так и периодическими войнами между Россией и Османской империей, в

<sup>3</sup> Хадж (араб.) – паломничество мусульман в Мекку к храму Каабе 8–12-го числа зуль-хиджа (лунного месяца хиджры) для совершения жертвоприношения в праздник курбан-байрам. Считается одной из основных обязанностей мусульманина.

<sup>4</sup> История религий в России / под общ. ред. д. ф. н. Трофимчук Н. А. – М.: Агент, 1998. – С. 427.

<sup>5</sup> Тимофеев И. Жизнь замечательных людей. Дорогой пилигримов. Ибн Баттута. – М.: Молодая Гвардия, 1983. – С.

175.

<sup>6</sup> Ахунов А. Хадж: от прошлого к настоящему // Медина аль-Ислам (город мира). – Январь 2006 г./ зуль-хиджа 1426. – № 1 (14). – С. 12.

<sup>7</sup> Путешествия в святую землю. Записки русских паломников и путешественников XII–XX [составление, предисловие, справки об авторах и примечания Бориса Романова]. – М.: Лепта, 1995. – С. 256.

<sup>8</sup> См. приложение № 1, таблица № 1.

состав которой до 1918 г. входили Мекка и Медина. Первым известным нам хаджем после падения ханств Казани и Астрахани является паломничество Муртазы б. Кутлугуша ас-Симети, датированное 1110 годом хиджры (1697/1698 гг.). По свидетельству работ Шигабутдина Марджани «Мустафад аль-ахбар» и Ризаэтдина Фахретдина «Асар», многие известные в Поволжье и Приуралье религиозные деятели совершали хадж или умерли по пути<sup>9</sup>. Мы можем сделать вывод, что каждый считавший себя правоверным мусульманином, имевший в обществе высокий религиозный статус, стремился совершить хадж в святое места ислама.

С середины XVIII в. до 70-х годов XIX в. происходит юридическое оформление государственно-исламских отношений в целом и отношения правительства к мусульманскому богослужению. Этот процесс начинался с момента «воинствующей христианизации», игнорирования ислама, запрета на богослужения в мечетях, постепенного перехода к признанию легитимности мечетей и сотрудничеству с мусульманами. Это время образования российской мусульманской общности, консолидации мусульман. Требования о свободе вероисповедания и хаджа, направленные престолу Российской империи, являлись единым для всех мусульман Внутренней России. Во-вторых, восстание под руководством Батырши, затем и Пугачевское восстание 1773–1775 гг., в котором активное участие приняли татары и башкиры, вынудили власти изменить свое отношение к «иногородцам» – магометанам. В-третьих, указом Екатерины II от 22 сентября 1788 г. было учреждено ОМДС, объединившее всех российских мусульман, кроме Крыма, и обладавшее определенной автономией. В-четвертых, происходит включение мусульманских территорий Кавказа, Закавказья, Казахстана и Средней Азии, где правоверные составляли большинство, в состав России.

С 70-х годов XIX в. до начала XX столетия проблемы хаджа мусульман – подданных России активно обсуждаются во внешнеполитических ведомствах – Министерстве иностранных дел, посольстве в Константинополе, консульстве в Джидде, открытом в 1891 г. Только тогда российские граждане, включая мусульман, получили право на свободные поездки за границу. Однако хадж периодически ограничивался по причине эпидемий в регионе Мекки. К решению проблемы хаджа были привлечены главы администрации тех регионов, где компактно проживали мусульмане.

Соответственно в конце XIX – начале XX столетий количество паломников-мусульман увеличилось, велась статистика и появилась возможность следить за развитием паломнического движения<sup>10</sup>. Отдельной строкой следует отметить и то, что российские мусульмане имели в Медине, Мекке и в других городах свои учебные заведения – так называемые «текке», куда стекались хаджи не только для совершения хаджа, но и для того, чтобы набраться знаний. Можно выделить несколько основных маршрутов из России, когда хаджи заезжали в разные города, где имелись медресе: 1) через Среднюю Азию, Иран и Ирак либо до Дамаска, оттуда в составе каравана до Мекки либо до Персидского Залива, откуда в обход весь Аравийский полуостров до Джидды; 2) из одесского порта до Стамбула, оттуда на пароходе до Александрии через Измир, потом Каир, Суэц, Янбо, Медина и Мекка<sup>11</sup>.

Как и у православных, так и у мусульман паломническая традиция в советский период претерпела упадок. Между поездкой делегации советских мусульман во главе с муфтием ЦДУМ Р. Фахретдином на конгресс в Мекке в 1926 г. и поездкой лидеров советских мусульман в 1945 г., включая муфтия САДУМ Бабаханова и муфтия ЦДУМ Г. Расули, традиции хаджа были прерваны на два десятилетия. Невозможно забыть сталинские репрессии 1930-х гг., унесшие жизни религиозных деятелей, и не только, лишившие мусульманское общество авторитетных улемов, имамов, муфтиев, на ком и держалась мусульманская община. Все это сказалось и на связях мусульман России с арабским миром. Налаженные отношения прервались, и лишь в конце 80-х – начале 90-х эти связи начали возрождаться. Для сравнения приведем цифры: количество паломников в конце XIX в. – 5000, в начале XX в. – 11 000, в 40–50-е годы мусульманских паломников было всего около 15 человек в год. Последующие годы (1960–1990) хадж совершили всего 850–900 советских мусульман.

С образованием Российской Федерации, с новой Конституцией россияне получили свободу вероисповедания и отправления религиозной практики. Развитие паломнической традиции у мусульман налицо: с начала 90-х по сегодняшний день их количество возросло от полутора до двадцати пяти тысяч, примечательно то, что 80% всего количества хаджи составляют мусульмане

<sup>10</sup> См.: Современные проблемы и перспективы развития исламоведения, востоковедения и тюркологии: Сб. материалов. № 1. – Нижний Новгород, 2007. – С. 233.

<sup>11</sup> Хадж российских мусульман. – Нижний Новгород: Медина, 2008. – С. 11–23.

<sup>9</sup> Ризаэтдин Фахретдин. Асар. Т. 1. – Казань: Рухият, 2006.

Северного Кавказа. Однако рост количества не в полной мере указывает на четкую организованность хаджа из России в Мекку и Медину. При современных возможностях и технологиях российский хаджи, к сожалению, лишен полного внимания, медицинского и гостиничного сервиса. Помимо этого, высокие цены на хадж обусловлены тем, что отправкой паломников в Мекку и Медину занимаются всего лишь 4–5 турфирм, в то время как у православных – более 350 паломнических служб.

Несмотря на перечисленные трудности, верующие стремятся совершить хадж, их количество растет. В новом тысячелетии хадж становится все более связанным с финансовыми и организационными вопросами. Выполнение пятого столпа ислама в эпоху современных технологий и средств приобретает новые аспекты и требует решения новых проблем.

К сожалению, у мусульман России нет соответствующего органа, как, например, у православных – Духовная миссия или ИППО, которые занимаются исследованием паломничества, решением проблем его организации и выпуском исторической литературы. В мусульманских газетах при духовных управлениях, в периодических изданиях появляются отдельные исследования паломнической традиции отдельного периода или в пределах определенной территории. Комплексного исследования по этой тематике не существует.

Однако здесь хотелось бы отметить работы по исследованию хаджа Марджани, Ризы Фахретдина и других великих улемов, в настоящее время Альфины Сингатуллиной. Также в 2006 году издательский дом «Медина» издал хадж-наме Хамидуллы Альмушева, который совершил свой хадж в конце XIX – начале XX вв., и лишь более чем через 100 лет мы узнали об этом труде?! В связи с этим примечательно то, что по нашей инициативе и непосредственно нашем участии в начале 2008 г. вышел в свет первый номер ежегодного сборника «Хадж российских мусульман». Книга содержит путевые заметки великих алимов из их паломничеств к святыням ислама прошлых веков и впечатления хаджиев – наших современников, приведена статистика и рассмотрены проблемы в организации хаджа.

Помимо этого, надо отдать должное ДУМНО за неоценимый вклад в дело возрождения ислама в России и традиций наших предков, НИИ имени Х. Фаизханова и лично ректору Дамир-хазрату за предоставление возможности молодым ученым, исследователям участвовать в конференциях и публиковать выступления и издавать книги. Особо хочется выразить благодарность Фонду поддержки исламской культуры, науки и образования, по инициативе которого и стали возможны обучение российских мусульман в вузах страны, подготовка новых кадров и проведение таких встреч, как наша.

**Р. В. Ислямов,**  
*магистрант Нижегородского государственного университета  
им. Н. И. Лобачевского*

## **К вопросу о роли и месте учения Мухаммада ибн Аль-Ваххаба в процессе образования Королевства Саудовская Аравия (2-я половина XVIII века – 1932 г.)**

Изучение вопроса о роли и месте учения Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба в период с XVIII в. до первой трети XX в. является важным для понимания социально-политических процессов, происходивших на Аравийском полуострове в описываемый период, а также истории становления Королевства Саудовская Аравия.

XVIII век – время появления вероучения, именуемого «ваххабизм». Это название происходит от имени основоположника шейха Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба (1704–1792). Суть его учения заключала в себе идею возврата к исламу времен пророка Мухаммада путем очищения его от нововведений («бид'а»). В его деятельности можно выделить два этапа: период от первых его открытых обращений со своим учением к арабам (со второй половины 20-х гг. XVIII в.) до политического соглашения с Саудидами в 1744/45 году и 2-й период – после соглашения 1744/45 г. вплоть до кончины шейха. На первом этапе Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб для осуществления поставленной цели использовал агитацию, обучение и наставление в ходе своих многочисленных поездок – так называемое «хождение в народ»<sup>1</sup>. На начальном этапе своей деятельности он не выдвигал каких-либо политических целей. Главной его задачей в это время было исправление вероубеждения арабов и возврат их в «клоно чистого ислама»<sup>2</sup>. На 2-м этапе, соответственно после заключения союза с Саудидами, он предпринимает более действенные и решительные меры, выразившиеся в вырубке деревьев и разрушении надгробий, которые жители оазисов наделяли сверхъестественной силой и приходили к ним для поклонения, исцеления и благословения<sup>3</sup>. Это стало возможным благодаря поддержке Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба со стороны наиболее сильного и влиятельного

клана светских князей Центральной Аравии Саудидов, которые в указанный период были едва ли не единственным арабским кланом, сохранившим независимость от турок-османов. Следует сказать, что основополагающим в его учении был принцип единобожия (таухида), заключающийся в поклонении только единому Аллаху и следовании Корану и сунне<sup>4</sup> пророка Мухаммада.

Одним из ключевых положений призыва шейха было ведение джихада. По его представлениям, следование примеру пророка Мухаммада в отношениях с ближними вместе с джихадом представляют собой полную веру<sup>5</sup>. А «лучший джихад – это джихад против лицемеров в смутные времена»<sup>6</sup>. Однако сложно сказать, что именно понималось под словом «джихад» на 1-м этапе жизни шейха, поскольку мы не встретили в его главном труде «Книге единобожия» подробного разъяснения этого термина. Более того, современные мусульманские ученые выделяют несколько ступеней джихада<sup>7</sup>: «большой джихад» (джихад сердца – борьба со своими недостатками, страстями и т. д.), джихад языка, связанный с распространением и получением знаний, «джихад руки» (исполнения приговоров) и лишь на 4-й позиции – «джихад меча», который трактуется как вооруженная борьба с агрессорами или нарушителями мирных соглашений.

На втором этапе, в условиях господства турок и междоусобных войн, происходит трансформация призыва в джихад (четвертой ступени), которая, по словам профессора А. Малашенко, являлась необходимым политическим действием, целью которого было объединение Неджда<sup>8</sup>. Для ре-

<sup>4</sup> Сунна – священное мусульманское предание, содержащие рассказы (хадисы) о Мухаммаде, а также его высказывания и деяния; считается дополнением к Корану.

<sup>5</sup> Сулейман ибн Абд ар-Рахман аль-Хукайль Ук. соч. С. 93.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> См.: Ибрагим Т. Война согласно Корану // Минарет. – М., 2005. – № 2. – С. 2–9; Хайретдинов М. З. Цели и способы джихада. – Н. Новгород, 2005; Ислам на Нижегородчине: энциклопедический словарь. – Н. Новгород, 2007. – С. 50.

<sup>8</sup> Малашенко А. Шейх ибн Абд аль-Ваххаб: проповедь и политика // Сулейман ибн Абд ар-Рахман аль-Хукайль

<sup>1</sup> Сулейман ибн Абд ар-Рахман аль-Хукайль. Жизнь шейха Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба... – М., 2003. – С. 40–41.

<sup>2</sup> Мантаев, А.А. Историко-религиозные аспекты возникновения и распространения ваххабизма. URL: <http://www.djamaat.ru/News-view-3-2-1.html>

<sup>3</sup> Сулейман ибн Абд ар-Рахман аль-Хукайль Указ. соч. С. 40–41.

ализации своей цели – создания государства путем консолидации разрозненных земель и княжеств с помощью идеологии таухида (единобожия) – Саудида применяли не только методы убеждения и пропаганды, но и военные методы, вплоть до уничтожения несогласных и противников усиления власти Саудовского клана.

После 1744/45 гг. политический центр Саудида Дир'ия<sup>9</sup> становится центром распространения таухида. В соседние оазисы и племена были разосланы миссионеры, склонявшие население принять новое вероучение, а в саму Дир'ию стекались прозелиты, которых не только кормили, но и щедро награждали одеждой и деньгами. Противников таухида преследовали. Все это привело к заметным успехам. Путешественник и исследователь К. Нибур, как раз в эти годы находившийся в Аравии и привезший в Европу первые сведения о «муваххидах» (одно из самоназваний ваххабитов), сообщал, что Дир'ия уже объединила вокруг себя ряд других эмиратов и в Центральной Аравии появилась крупная политическая сила<sup>10</sup>.

Подавляющее большинство жителей полуострова Аравии в описываемый период составляли бедуины-кочевники, жившие родоплеменными общинами. Для них безоговорочными лидерами и авторитетами являлись шейхи, стоявшие во главе племен и обеспечивающие постоянные военные походы, набеги, составлявшие наряду со скотоводством и верблюдоводством бедуинский образ жизни и основной источник их доходов. Следует отметить, что бедуины совершенно не разбирались в вопросах ислама, не говоря уже о тонкостях религиозного учения. Об этом, в частности, упоминали и европейские путешественники<sup>11</sup>. Но именно бедуины оказались главными распространителями «ваххабизма». Будучи воинами, не имея ясного представления и глубокого понимания сути учения Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба, они толковали джихад как войну с неверными и источник собственного обогащения. Так, в частности, в 1802 году при взятии ваххабитами шиитского города Кербелы было убито примерно 2 тысячи человек. Жестоко убивали и тех, кто находился на рынках и в домах. Примечательно, что об

этом писали не только европейские путешественники, но и один из главных ваххабитских летописцев Ибн Бишр<sup>12</sup>.

В практику ваххабитов впоследствии легло правило повсюду разрушать надгробия и памятники на могилах святых и праведников при захвате оазиса или города. Этим самым они закрепляли в осязаемом виде победу своего учения. В результате для истории потеряна масса ценных памятников. Ваххабиты сожгли также много книг богословов, не согласных с ними. На протяжении нескольких лет они грабили паломников в Мекку. В конце концов, как отмечали очевидцы, грабеж окончился беспрецедентным в истории ислама событием – прекращением на несколько лет ежегодного паломничества в Мекку и Медину<sup>13</sup>.

В среде ваххабитов фанатизм принимал крайние, необузданные формы. Убеждение, что их противники – «неверные» и «многобожники», оправдывало жестокость по отношению к ним. Одновременно фанатизм сплачивал и дисциплинировал ваххабитов, воодушевляя на новые военные подвиги. Таким образом, создавались идеологические и политические предпосылки для объявления священной войны (джихада) всем неваххабитам. Саудида активно использовали эту идеологию для объединения разрозненных территорий и консолидации арабских племен вплоть до момента провозглашения Королевства Саудовская Аравия.

В начале XX в. необузданность и фанатизм части бедуинов стали представлять реальную опасность для власти Саудида и для нарождающегося государства, что в свою очередь заставило последних предпринять чрезвычайные меры по их устранению. В частности, одной из мер было создание земледельческих поселений в период правления Абдуль Азиза II ибн Сауда (1902–1953), куда под предлогом различных выгод сгонялись бедуины. Таким образом, они были оторваны от своей родной племенной среды и превращались в оседлых жителей, не представлявших опасности для государства. Проводилась политика кнута и пряника: непокорным объявлялась священная война – «джихад», прозелиты получали пособия из эмирской казны.

Продолжалось собирание Саудидами арабских земель. В 20-х годах XX столетия процесс собирания земель значительно усилился и вступил в заключительную фазу. Именно в этот

Жизнь шейха Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба... – М., 2003. – С. 11–12.

<sup>9</sup> Оазис в Центральной Аравии.

<sup>10</sup> Дзуцев Х. В., Першиц А. И. Ваххабиты на Северном Кавказе – религия, политика, социальная практика // Вестник РАН. – М., 1998. – Т. 68, № 12. – С. 1113–1116.

<sup>11</sup> См.: Вольней К. Ф. Путешествие по Сирии и Египту. – Париж, 1959; Бургхардт И. М. Заметки о бедуинах, собранные во время путешествия по Востоку. – М., 1961.

<sup>12</sup> Гаджиев Р. Г. Распространение ваххабитского движения в Саудовской Аравии и на Северном Кавказе. Сравнительный анализ. URL: <http://www.kavkaz21.ru/Archiv/2001/06/19/analitik10.htm>

<sup>13</sup> Ibid.

период были захвачены и присоединены Джебель-Шаммар, Хиджаз, Асир, а также удалось подавить ряд восстаний в крупных бедуинских племенах. Феодално-племенная раздробленность была преодолена, и в 1932 году Саудовская Аравия была провозглашена королевством.

Рассматривая вопрос о роли и месте учения Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба и путях его распространения среди населения Аравии, следует подчеркнуть ряд важных моментов. А именно:

– не вызывает сомнений, что первоначальный призыв М. ибн Абд аль-Ваххаба не ставил политических задач, а был направлен на очищение «душ и умов» арабов, к XVIII в. в силу исторической ситуации предавших забвению наставления пророка Мухаммада. При этом в проповедях М. ибн Абд аль-Ваххаба не было призыва к насильственным действиям или физическому уничтожению несогласных с его учением;

– все, что связано с преследованием инакомыслия, уничтожением «неверных», появляется в период политической консолидации и объединения арабских племен и их территории под знаменем Саудилов со второй половины XVIII в. вплоть до образования королевства. В этот период «ваххабизм» становится идеологией нового нарождающегося государства, теряя при этом первоначальный смысл и превращаясь в упрощенную политическую доктрину, носителями которой становятся бедуины, далекие от теории и практики ислама.

Таким образом, учение М. ибн Абд аль-Ваххаба было трансформировано из религиозной доктрины в политическую идеологию светских князей Саудилов, преследовавших политические цели, а также в средство достижения бедуинами чисто корыстных целей – получение выгод, которые сулили им частые войны.

**Р. Р. Исхаков,**  
*младший научный сотрудник отдела средневековой истории  
Института истории им. Ш. Марджани*

## **Изучение языков мусульманских народов в духовных учебных заведениях Среднего Поволжья в первой половине XIX в.**

К началу XIX в. наблюдается резкое снижение активности православных миссионеров. Это было связано как с позицией государства, фактически отказавшегося поддерживать курс на тотальную, религиозную унификацию мусульманских народов Среднего Поволжья, так и в неспособности самой церкви к качественному изменению методов христианско-просветительской деятельности. Не обладая квалифицированными миссионерскими кадрами, знающими местные языки, церковь не имела механизмов религиозного воздействия на «иноверцев». Закрытие «новокрещеных» школ привело к прерыванию традиции подготовки православных священнослужителей, знающих язык своих прихожан, способных вести проповедническую деятельность среди коренных народов Среднего Поволжья<sup>1</sup>.

Чтобы исправить это положение, казанским архиепископом Серапионом (Стефан Сергеевич Александровский) было предложено организовать в стенах созданной в 1797 г.<sup>2</sup> Казанской духовной академии (далее КазДА) класс татарского языка. Это предложение было высочайше утверждено 31 мая 1800 г.<sup>3</sup> Для преподавания этого предмета был приглашен священник Царевококшайского уезда села Сонтуры Александр Александрович Трояновский. Родом из крещено-татарской села Апазова (Казанский уезд), А. Трояновский, еще в детстве живя в среде татар, хорошо изучил их язык, так что владел им «так же чисто и свободно, как родным»<sup>4</sup>. Впоследствии учась в Каз-

ДА, А. Трояновский продолжил совершенствовать свои познания в языке, обучаясь у живших в городе татар-мусульман. Выбор казанского архиепископа оказался как нельзя удачным. С самого начала своей преподавательской деятельности в академии А. Трояновский проявил себя как хороший знаток татарского языка и религиозных обычаев мусульман.

По мысли авторов проекта, занятия по татарскому языку должны были посещать студенты всех классов академии по своему желанию. Поэтому они назначались на послеобеденное время и имели необязательный характер. Этим обстоятельством можно объяснить значительное колебание числа слушателей этого класса в разные годы<sup>5</sup>. Разработанным А. Трояновским курсом предполагалось изучение системы письма, грамматической основы татарского языка, разбора предложений, перевода на татарский, христианских молитв. Не имея никакой учебно-методической базы, ученики изучали эти предметы по рукописным работам и тетрадям своего учителя, а с 1814 г. – по напечатанной им «Краткой татарской грамматике»<sup>6</sup>. В 1820 г. для помощи студентам А. Трояновским был подготовлен к изданию двухтомный «Словарь татарского языка и некоторых употребительных в нем речений арабских и персидских», напечатанный в Казани в 1822 г. общим тиражом в 1200 экземпляров<sup>7</sup>.

В 1815 г. казанский опыт по преподаванию татарского языка было решено распространить на все духовные училища Среднего Поволжья и Западной Сибири. Для подготовки будущих учителей предлагалось командировать желающих изучать татарский язык в Казанскую духовную

<sup>1</sup> С закрытием в 1764 г. «Новокрещеной конторы» Святым синодом было предложено упразднить и «новокрещеные» школы. Причем это объяснялось отсутствием вакантных священнических мест для «инородческих» священников. Окончательное закрытие школ вследствие прекращения финансирования произошло в 1797–1800 гг.: Малов Е. А. О новокрещенской конторе. Речь произнесенная в торжественный годичного собрания Казанской духовной академии 1878 г. экстраординарным профессором, священником Е. А. Маловым. – Казань: Типография императорского университета, 1878. – С. 194.

<sup>2</sup> ПСЗ-1. Т. XXV. № 18273.

<sup>3</sup> ПСПР. Т. I. № 472. С. 587.

<sup>4</sup> Ильминский Н. И. Опыты переложения христианского вероучительных книг на татарский и другие инородческие

языки в начале текущего столетия. – 1883. – С. 168.

<sup>5</sup> Благовещенский А. История старой Казанской духовной академии (1797–1818). – Казань: Типография Императорского университета, 1875. – С. 115.

<sup>6</sup> Покровский И. К столетию кафедры татарского языка в духовно-учебных заведениях г. Казани (1800–1900 гг.) // Православный собеседник. – 1900. – С. 584.

<sup>7</sup> Национальный архив Республики Татарстан (далее НА РТ). Ф. 11. Оп. 1. Д. 102. Л. 472–475.

семинарию<sup>8</sup>. В 1821 г. местным епархиальным начальством были направлены на обучение в Казань Петр Листов и Петр Введенский (Нижегородская духовная семинария), Тимофей Угрянский и Филипп Каменский (Тамбовская духовная семинария), Тимофей Турчанинов и Егор Печенежский (Пензенская духовная семинария)<sup>9</sup>, в 1822 г. – Василий Парадоксов и Егор Репьев (Симбирское духовное училище), Михаил Стефанов, Николай Якимов (Вятская духовная семинария)<sup>10</sup>. После двухлетнего профилированного обучения в Казани эти слушатели стали основателями кафедр татарского языка в духовных учебных заведениях своих родных епархий.

Кроме подготовки священников и миссионеров, имевших комплексные знания, необходимые для проповеднической деятельности среди татар, в КазДА делаются первые попытки переводов православных богослужебных книг на языки тюркоязычных народов Среднего Поволжья. Вследствие «отпадений» в ислам «номинальных» христиан из татар в Нижегородской губернии в 1802–1803 гг. Святым синодом указом от 22 января 1803 г. было предписано духовному начальству поволжских и сибирских епархий перевести на татарский язык символы веры, десятословие и некоторые молитвы. При разборе присланных вариантов Святой синод признал нужным напечатать переводы, сделанные в Казанской академии<sup>11</sup>. Этот труд, по оценке Н. И. Ильминского, был более удачным, чем остальные, чему способствовало участие в переводческой деятельности учителя татарского языка Казанской гимназии Исхака Хальфина<sup>12</sup>. Отдельным изданием эта работа вышла в 1805 г. в Московской синодальной типографии. Весь тираж был бесплатно розослан в

<sup>8</sup> 18 августа 1818 г. Казанская духовная академия решением Комиссии духовных училищ Святого синода была преобразована в семинарию и подчинена правлению Московской духовной академии. Впрочем, изменение статуса практически не отразилось на преподавании татарского языка. Решением Комиссии от 19 апреля 1819 г. в казанской семинарии наряду с Казанским уездным училищем вводились классы татарского языка, преподавание в которых, как и раньше, было возложено на А. Трояновского. НА РТ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 12. Л. 221.

<sup>9</sup> НА РТ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 181. Л. 472–475.

<sup>10</sup> Покровский И. К столетию кафедры татарского языка в духовно-учебных заведениях г. Казани (1800–1900 гг.) // Православный собеседник. – 1900. – С. 602.

<sup>11</sup> Прокопьев И. П. Переводы христианских книг на инородческие языки в первой половине XIX века. (Исторический очерк). – Казань: Типография Императорского университета, 1904. – С. 6.

<sup>12</sup> Ильминский Н. И. Опыты переложения христианского вероучительных книг на татарский и другие инородческие языки в начале текущего столетия. – 1883. – С. 170.

Казанскую, Оренбургскую, Тамбовскую, Нижегородскую, Вятскую, Иркутскую, Пермскую, Астраханские епархии для раздачи православному духовенству, которое должно было использовать эти переводы во время богослужения<sup>13</sup>.

Но, как показала практика, эти переводы оказались непонятными для татар из-за своей сложности, многочисленных арабских и персидских заимствований, несовершенства терминологического аппарата. Неудачи в переводах свидетельствуют об общем невысоком состоянии изучения татарского языка в синодальных учебных заведениях Среднего Поволжья. Несмотря на попытки создания устойчивой системы подготовки священников и миссионеров, знающих языки местных народов, эта цель в полном объеме не была решена. Явный кризис в изучении татарского языка в Казанской духовной семинарии отмечается после смерти в 1824 г. А. Трояновского. В силу ряда причин ему не удалось создать свою миссионерскую школу изучения тюркских наречий. Его преемники на кафедре татарского языка не обладали ни научным, ни педагогическим талантом своего учителя<sup>14</sup>. Хотя в 30-х гг. предпринимаются шаги по качественному улучшению преподавания восточковедческих дисциплин, возобновляется практика командировок учеников поволжских синодальных учебных заведений для языковой подготовки в Казань<sup>15</sup>, кардинально решить проблему не удается.

Немаловажной причиной упадка изучения татарского языка в духовных заведениях Среднего Поволжья был его неофициальный статус. Занятия не были обязательными для посещения, успехи в их изучении не давали никаких преимуществ в назначении на священнические места. В действующем в том времени уставе духовных семинарий преподавание местных языков вообще ни предусматривалось, поэтому часы на их изучение назначались на свободное от занятий время. Хотя на изучение татарского языка планировалось выделение двух часов в неделю, в действительности занятия сводились к одному часу в субботнее послеобеденное время, когда большинство семина-

<sup>13</sup> Каримуллин А. Татарская книга пореформенной России. – Казань: Татарское кн. изд-во, 1983. – С. 236–237.

<sup>14</sup> С 1824–1834 гг. татарский язык в Казанской духовной семинарии преподавал священник села Чертановка Симбирской губернии Алексей Онисифоров. С 1834 г. – священник Казанской Тихвинской церкви Аполлон Александров.

<sup>15</sup> В 1831 г. в Казанскую духовную семинарию были направлены для изучения татарского языка студенты Оренбургской духовной семинарии: Адриан Костылев, Матфей Боголюбов, Василий Унвицкий, Георгий Ильин. НА РТ. Ф. 116. Оп. 1. Д. 111. Л. 1.

ристов отдыхали от занятий<sup>16</sup>. Такого количества часов было явно недостаточно для изучения этого предмета, поэтому даже те немногие семинаристы, которые посещали занятия в течение двух лет, по окончании курса не могли свободно изъясняться на татарском языке. К этому надо добавить, что учителя татарских классов готовились по той же системе, что и обычные семинаристы, поэтому уровень их подготовки не сильно отличался от уровня их воспитанников.

При выяснении причин «отпадений» от православия в ислам крещеных татар в 1827–1830 г. церковные власти приходят к выводу, что одним из важнейших факторов, приведших к массовому движению за возвращение в ислам, явилась некомпетентность православного духовенства, которая не только не оказывало никакого религиозного влияния на местное население, но, напротив, своими многочисленными поборами и произволом отталкивало от церкви «номинальных» христиан. Из собранных в 1828 г. Казанской духовной консисторией сведений оказалось, что в «инородческих» приходах священников знающих языки своих прихожан практически не было. В большинстве своем в этих приходах служили «неученые» (не имевшие полного семинарского образования) священники. Из 43 крещено-татарских приходов только в 7 имелись священники, окончившие полный курс в духовных учебных заведениях<sup>17</sup>. Примечательно, что попытки властей активизировать миссионерскую деятельность среди татар наталкивались на неспособность местного церковного причта вести проповедь на родном языке прихожан, без чего практически нельзя было рассчитывать на утверждение их в православии. Хотя указом от 23 мая 1830 г. Святым синодом предписывалось, «чтобы в воскресные и праздничные дни во всех новокрещеных церквях при служении литургии и прочих молитвословия... читаны были на их (родном. – Р. И.) языке»<sup>18</sup>, вследствие незнания священниками этого языка, отсутствия качественных переводов православных молитв это предписание практически не выполнялось.

Понимая необходимость кардинального улучшения изучения местных языков, казанским архиепископом Филаретом в 1828 г. было предложено создать при Казанской духовной семинарии особое учреждение для обучения миссионеров. В

разработанном им проекте предполагалось создать многоступенчатую систему изучения языков. Их преподавание должно было начинаться еще в низших классах духовных училищ. При поступлении в семинарию будущие миссионеры должны были продолжать специализированное обучение. После окончания курса наиболее прилежных учеников предполагалось оставлять еще на два года для дальнейшего обучения с назначением казенного содержания в 200 рублей в год<sup>19</sup>. Но Святой синод в связи со значительными финансовыми затратами (5400 рублей в год) нашло создание этого миссионерского института нецелесообразным и отклонило предложение казанского иерея.

Только с открытием в 1842 г. в Казани духовной академии<sup>20</sup> происходят значительные качественные изменения в системе преподавания востоковедческих дисциплин. Самим созданием духовной академии в поликонфессиональном, полиэтническом регионе, кроме общеобразовательных целей, государство, по словам Е. А. Малова, преследовало задачу «научно осветить сложный инородческий вопрос в России и выработать рациональные меры к сближению многочисленного инородческого мира с коренным населением империи на почве религии и культуры»<sup>21</sup>. КазДА должна была стать научным центром православной миссии. Вскоре после открытия указом Святого синода от 25 мая 1842 г. было постановлено создать при ней особые кафедры «инородческих» языков, употребляемыми язычниками и мусульманами Казанского учебного округа<sup>22</sup>. Правление КазДА после сбора необходимых сведений и консультаций с руководством местных епархий открывает в 1844–45 учебном году две миссионерские кафедры: татаро-турецкого и калмыцко-монгольского языков<sup>23</sup>.

Не располагая собственными педагогическими кадрами ученых-востоковедов, руководству академии пришлось обратиться за помощью в Казанский университет, в котором в это время при философском факультете существовал Восточный разряд. Для преподавания этих языков были приглашены профессора А. К. Казем-Бек

<sup>16</sup> Колесова Е. В. Востоковедение в синодальных учебных заведениях Казани (середина XIX – начало XX вв.): дис. ... канд. ист. наук / Е. В. Колесова. – Казань, 2000. – С. 38.

<sup>17</sup> Можаровский А. Указ. соч. – С. 135.

<sup>18</sup> Цит по: Ильминский Н. И. Казанская центральная крещено-татарская школа. – Казань: Центральная типография, 1887. – С. 344.

<sup>19</sup> Благовещенский А. История Казанской духовной семинарии с восьмью низшими училищами за XVIII–XIX столетия. – Казань: Типография Императорского университета, 1881. – С. 424.

<sup>20</sup> НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 61. Л. 5.

<sup>21</sup> Малов Е. А. (Старый миссионер) Миссионерское отделение при Казанской духовной академии и внутренняя миссия в России // Церковно-общественная жизнь. – 1906. – № 18. – С. 634.

<sup>22</sup> НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 243. Л. 2 об.

<sup>23</sup> Там же. Л. 6.

(татарский и арабский язык) и А. В. Попов (калмыцкий и монгольский язык)<sup>24</sup>. Для изучения языков мусульманских народов было отобрано 11 человек, которые после прохождения полного курса должны были заместить вакантные кафедры миссионерских дисциплин в академии и других духовных учебных заведениях Среднего Поволжья и Западной Сибири<sup>25</sup>. На их изучение было назначено по три часа в неделю.

Определение на кафедру татарского и арабского языка одного из ведущих российских ориенталистов, основателя казанской школы арабистики А. К. Казем-Бека<sup>26</sup> поставило преподавание этих предметов на довольно высокий научный уровень, придав им общую преэминентность с академической школой востоковедения. Для практических занятий по языкам был приглашен ученый татарин Г. Махмудов (1820–1891), прекрасный специалист по восточной каллиграфии<sup>27</sup>. Уже через полтора года, в 1846 г., А. Казем-Бек из числа студентов академии было подготовлено несколько хороших специалистов-востоковедов, среди которых особо выделялся воспитанник Пензенской

духовной семинарии Николай Иванович Ильминский, который и возглавил 26 октября 1846 г. кафедру татарского и арабского языков КазДА<sup>28</sup>.

В отличие от своего учителя, в системе преподавания которого основное место занимали специально-филологические дисциплины, носившие сугубо научный характер, Н. И. Ильминский, преследуя практические цели, уделял основное внимание необходимым для подготовки квалифицированных миссионеров предметам: разговорному татарскому языку (А. Казем-Бек им практически не занимался), изучению религиозных верований и быта татар, истории ислама, разбора мусульманского вероучения<sup>29</sup>. Татарский язык преподавался им на основе грамматики А. Трояновского и А. Казем-Бека, исторических отрывков, изданных И. Хальфином<sup>30</sup>.

Рост научного уровня преподавания сказался на увеличении популярности этих предметов среди студентов и, как следствие, росте количества слушателей миссионерских дисциплин в академии. Несмотря на их необязательный характер, к 1850 г. количество изучающих его достигло 42 человек (притом что количество всех воспитанников академии не превышало 60 человек)<sup>31</sup>.

Для дальнейшего улучшения изучения языков в практику преподавателей миссионерских кафедр КазДА входят научные командировки. Вследствие планировавшегося расширения преподавания миссионерских предметов, организации специального «противомусульманского» миссионерского отделения при КазДА в 1851 г. Святой синод направляет бакалавра Н. И. Ильминского в научное путешествие по странам Ближнего Востока с назначением содержания по 2 тысячи рублей в год<sup>32</sup>. Это путешествие стало первым опытом учебных командировок в страны мусульманского Востока в истории духовных академий<sup>33</sup>. Во время этой командировки (1851–1855 гг.) Н. И. Ильминский посетил Сирию, Ливан, Египет. Здесь он продолжил совершенствовать свои знания в арабском и персидском языках у ученого шейха Али Баррани. У местных ученых Н. И.

<sup>24</sup> Извлечения из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего правительствующего синода за 1845 год. – СПб.: Синодальная типография, 1846. – С. 62.

<sup>25</sup> На занятия по татарскому языку записались студенты первого курса: Н. Ильминский, Е. Лапустин, М. Бобровский, Г. Соколов, П. Политов, А. Мальхов, М. Ушенский, А. Агровский, М. Емельянов; второго курса: Я. Попов и И. Подарин; Знаменский П. В. История казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 гг.). Вып. 2. Состояние академии по учебной части. – Казань: Типография Императорского университета, 1891. – С. 328.

<sup>26</sup> Мохаммед Али Казим-Бек (после принятия христианства Александр Касимович) родился в 1809 г. в персидском городе Решт, в семье высокопоставленного чиновника Мирзы Хаджи Казим-Бека. Мохаммед Али получил блестящее домашнее образование. В 17 лет им была написана первая научная работа по языкознанию – грамматика арабского языка. В 1822 г. вслед за семьей переезжает в Астрахань. Здесь молодой ученый познакомился с шотландскими миссионерами, под влиянием которых в 1823 г. принимает протестантство. В 1826 г. назначен преподавателем татарского и турецкого языка в Казанский университет. В 1830 г. А. Казем-Бек присвоено должность адъюнкта, в 1837 г. – ординарного профессора и декана факультета. В 1829 г. Королевское Азиатское общество Великобритании избирает его своим членом-корреспондентом; Российская академия наук в свою очередь удостоила его такой чести в 1835 г. Впоследствии научные достижения А. Казем-Бека были признаны востоковедческими научными обществами Парижа, Берлина, Бостона. Более подробно см.: Схиммельпенник Ван дер Ойе Д. Мирза Казем-Бек и Казанская школа востоковедения // Новая имперская история постсоветского пространства. – Казань: Центр исследований национализма и империи, 2004. – С. 243–269.

<sup>27</sup> Крачковский И. Ю. Очерки по истории русской арабистики. – М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – С. 179.

<sup>28</sup> НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 463. Л. 1.

<sup>29</sup> НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 827. Л. 1–4.

<sup>30</sup> НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 785. Л. 8.

<sup>31</sup> Извлечения из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего правительствующего синода за 1850 год. – СПб.: Синодальная типография, 1851. – С. 59.

<sup>32</sup> НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 994. Л. 1–4, Извлечения из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего правительствующего синода за 1851 год. – СПб.: Синодальная типография, 1852. – С. 56.

<sup>33</sup> Валеев Р. М. Казанское востоковедение. Истоки и развитие. (XIX – 20 г. XX в.): дис. ... д-ра ист. наук / Р. М. Валеев. – Казань, 1999. – С. 224.

Ильминский брал уроки по мусульманскому богословию, толкованию Корана, законоведению и др., знакомится с деятельностью протестантских и католических миссий на Ближнем Востоке<sup>34</sup>. Определенным результатом этой поездки стала его работа «Опровержение исламизма, как необходимое условие к твердому принятию татарами христианской веры...»<sup>35</sup>, в которой предпринимается попытка разработки методов «противомусульманской» полемики, опровержения исламского вероучения с позиции православия.

После реорганизации в 1854 г. в КазДА на базе кафедр восточных языков открываются специальные миссионерские отделения: «противомусульманское», «противобуддийское», «чувашико-черемисское» «противораскольническое»<sup>36</sup>. Преподавателем «противомусульманского» отделения был назначен Н. И. Ильминский, который после своей учебной командировки по мусульманским странам, по мнению академика И. Ю. Крачковского, по своей научной подготовке становится ведущим российским арабистом и исламоведом<sup>37</sup>.

Студенты «противомусульманского» отделения должны были заниматься преимущественно сочинениями по миссионерским предметам, для чего были освобождены от изучения истории философии, математики и естественных наук<sup>38</sup>. Для практических занятий по татарскому и арабскому языку был приглашен мулла деревни Казаклар Лаишевского уезда Биктемир Юсуфов<sup>39</sup>. Кроме того, по инициативе Н. И. Ильминского во время летних каникул для языковой практики студенты отделения начинают определяться на проживание в татарскую слободу Казани<sup>40</sup>.

Решением Святого синода от 27 октября 1856 г. ввиду организации миссионерских отделений был расширен штат преподавателей академии<sup>41</sup>. На «противомусульманское» отделение был переведен учитель татарского языка Саратовской семинарии Г. С. Саблуков<sup>42</sup>, который должен был

преподавать татарский и арабский язык, за Н. И. Ильминским был оставлены курсы по «противомусульманской» полемике, истории ислама, мусульманскому вероучению. Такое разделение способствовало расширению преподавания миссионерских дисциплин, их систематическому изучению. В разработанном Н. И. Ильминским и Г. С. Саблуковым учебном плане занятий предусматривалось изучение исламского догматического богословия, мусульманского законоведения, жизнь пророка Мухаммеда, история и обличение мухаммеданства, детальное изучение татарского и арабского языка. К концу 50-х гг. в академии вырабатывается определенная методика изучения востоковедческих предметов, подготовки высококвалифицированных специалистов, обладающих комплексным знанием языков и религиозных верований мусульманских народов империи, чему в немалой степени способствовал блестящий преподавательский состав отделения.

Создание кафедр восточных языков и специальных миссионерских отделений в КазДА способствовало росту научного уровня преподавания миссионерских дисциплин в подчиненных ей духовных учебных заведениях Среднего Поволжья. В начале 1849 г. на кафедру татарского языка Казанской семинарии вместо о. Аполлона Александра был определен бакалавр КазДА Г. С. Саблуков<sup>43</sup>. Найдя изучение миссионерских дисциплин здесь в полном упадке, Г. С. Саблуков предлагает правлению семинарии план качественного улучшения преподавания этих предметов. По его инициативе наряду с татарским языком в семинарии вводится курс арабского языка, значительно

губернии. Родился на архангельском заводе на р. Белой где его отец был священником. Еще в детстве под влиянием родителей начал заниматься изучением татарского и башкирского языков. Высшее духовное образование получил в Московской духовной академии, где в 1830 г. окончил курс со званием кандидата богословия. Был назначен в Саратовскую духовную семинарию наставником по гражданской истории и татарскому языку. Здесь он продолжил изучению тюркских языков под руководством местного муллы Насырова. С 1845 г. Г. С. Саблуков начинает активно публиковаться в научных изданиях, заявляет о себе как о серьезном ученом-востоковеде. В 1849 г. был вызван в КазДА для участия в переводах на татарский язык православных богослужебных книг. В 1858 г. возведен в должность ординарного профессора «противомусульманского» отделения академии. В 1862 г. уволен от службы с полной пенсией. Скончался 29 января 1880 г. в Казани. Основатель миссионерской, полемической школы. Автор множества научных работ по тюркологии, арабистике, исламоведению. Более подробно см.: Валеев Р. М. Из истории Казанского востоковедения середины – второй половины XIX в. Гордий Семенович Саблуков. Тюрколог и исламовед. – Казань: изд-во Казань, 1993.

<sup>43</sup> Гордий Семенович Саблуков / Е. А. Малов. – Казань: Типография Императорского университета, 1880. – С. 9–10.

<sup>34</sup> НА РГ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 994. Л. 20–60.

<sup>35</sup> Ильминский Н. И. Опровержение исламизма, как необходимое условие к твердому принятию татарами христианской веры, всего полезнее может начать разубеждением их в пророческом достоинстве Магомета // П. В. Знаменский На память о Н. И. Ильминском. К двадцатипятилетию братства святителя Гурия. – Казань: Типография Ильяшенко, 1892. – С. 387–402.

<sup>36</sup> НА РГ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 1324. Л. 1.

<sup>37</sup> Крачковский И. Ю. Указ. соч. С. 180.

<sup>38</sup> НА РГ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 1324. Л. 98 об.

<sup>39</sup> НА РГ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 1301. Л. 2 об.

<sup>40</sup> НА РГ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 1434. Л. 6.

<sup>41</sup> Извлечения из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшей правительствующего синода за 1856 год. – СПб.: Синодальная типография, 1857. – С. 60–61.

<sup>42</sup> Гордий Семенович Саблуков – уроженец Уфимской

увеличивается число часов на их изучение (до 4 часов в неделю) за счет других предметов<sup>44</sup>. По примеру академии в 1854 г. здесь водится должность практиканта татарского языка, на которую был назначен татарин Хаир-ула Айбетов с жалованием 100 рублей в год<sup>45</sup>. Класс татарского языка был разделен на два отделения. В первом отделении (подготовительном) семинаристы обучались основам арабской и татарской письменности, разговорному татарскому языку. Во втором отделении давался полный курс татарской и арабской грамматики, изучение исторической части мусульманского вероучения и полемики против мусульманства на татарском языке. Студенты учились чтению арабских и татарских текстов, переводу мусульманских вероучительных книг (в первую очередь Корана). Обязательным условием для аттестации слушателей отделения было написание курсовых сочинений на татарском языке о предметах христианской веры и мусульманского вероучения<sup>46</sup>.

Разработанная Г. С. Саблуковым методика преподавания была распространена и на другие семинарии Казанского духовного учебного округа, в которых на основании распоряжения Духовного училищного совета при Св. синоде с 1848 г. было введено обязательное изучение миссионерских дисциплин<sup>47</sup>. «Старые» классы татарского языка, открытые во многих семинариях в первой четверти XIX в., подвергаются значительной реорганизации, повышается качество преподавания, увеличивается количество часов на их изучение. Сюда в качестве учителей начинают назначаться воспитанники миссионерских кафедр КазДА. Так, в 1850 г. в открывшийся в Симбирской духовной семинарии класс татарского языка был определен воспитанник академии Иоанн Лебедев<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Извлечения из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего правительствующего синода за 1852 год. – СПб.: Синодальная типография, 1853. – С. 60–62.

<sup>45</sup> В 1855 г. на должность практиканта татарского языка в Казанскую семинарию назначается известный татарский просветитель Каюм Насыри (замещал эту должность до 1870 г.): Ханбиков Я. И. Русские педагоги в Татарии и их роль в развитии просвещения и педагогической мысли татарского народа. Из истории русско-татарских педагогических связей. – Казань: КГПУ, 1968. – С. 74.

<sup>46</sup> НА РТ. Ф. 116. Оп. 1. Д. 265. Л. 12–12 об., Благовещенский А. История Казанской духовной семинарии с восьмью низшими училищами за XVIII–XIX столетия. – Казань, 1881. – С. 433–434.

<sup>47</sup> Извлечения из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего правительствующего синода за 1848 год. – СПб.: Синодальная типография, 1849. – С. 51.

<sup>48</sup> Государственный архив Ульяновской области. Ф. 89. Оп. 1. Д. 19. Л. 16–18, Извлечения из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего правительствующего синода за

Хотя, как и раньше, курсы изучения татарского языка носили необязательный характер, под влиянием местного епархиального начальства, заинтересованного в подготовке профессиональных кадров миссионеров и священников, факт его изучения начинает играть важную роль в аттестации и назначении на священнические места<sup>49</sup>. Этим можно объяснить рост числа семинаристов, изучавших эти предметы. В 1860 г. занятия по татарскому языку посещали: в Казанской – 48, Пермской – 35, Уфимской – 7, Нижегородской – 21, Симбирской – 54, Саратовской – 47, Самарской семинарии – 29 семинаристов<sup>50</sup>.

Таким образом, к началу второй половины XIX в. можно говорить о создании устойчивой системы изучения языков мусульманских народов России в православных учебных заведениях Среднего Поволжья, формировании определенной традиции преподавания, развитии так называемой миссионерской школы ориентализма, центром которой становится Казанская духовная академия. Сам рост научного уровня востоковедческой и исламоведческой подготовки в синодальных заведениях был связан с необходимостью подготовки квалифицированных православных проповедников, которые могли бы вести эффективную христианско-просветительскую деятельность среди мусульман, возможную только в случае хорошего знания основ исламского вероучения, языков, культуры, нравов и обычаев татар.

1850 год. – СПб.: Синодальная типография, 1851. – С. 60.

<sup>49</sup> Например: Казанская духовная консистория 26 декабря 1856 г. распорядилась, чтобы: 1) студенты Казанской духовной семинарии не занимали «инородческих» приходов без знания местных языков; 2) детям духовенства предписывалось с ранних лет изучать эти языки; 3) священники должны были приглашаться в Казанскую академию или консисторию для сдачи экзаменов на знание языков своих приходов: Никольский Н. В. Конспект по истории христианского просвещения чуваш. – Казань: Центральная типография, 1909. – С. 26.

<sup>50</sup> Извлечения из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего правительствующего синода за 1860 год. – СПб.: Синодальная типография, 1861. – Приложение № 17.

**ИСЛАМОВЕДЧЕСКАЯ СЕКЦИЯ:  
«ИСЛАМ: РЕЛИГИЯ,  
ИДЕОЛОГИЯ, КУЛЬТУРА»**

**К. Р. Рахимов,**

*исследователь Академии государственного и общественного строительства  
при президенте Республики Узбекистан*

## **Абдулкарим ас-Самъани из Мерва о бухарских Ал-Мустамли**

Мерв, крупнейший торгово-ремесленный и культурный центр средневекового Востока, расположенный на Великом Шелковом пути, был одним из важнейших центров мусульманской культуры и дал миру целый ряд выдающихся ученых в различных областях науки. Этому свидетельство сохранившиеся в анналах истории под нисбой «Ал-Марвази» (выходец из Мерва) прославленные ученые-энциклопедисты, в числе которых Абу Асома Нух ибн Язид (ум. 173/790)<sup>1</sup>, Абдуллох ибн Муборак (ум. 118/736–181/797)<sup>2</sup>, Мухаммад ибн Хусайн ал-Азди аз-Загули (472/1080–559/1164)<sup>3</sup>, Мухаммад ибн Хамдавайх ас-Синджи ал-Хуркани<sup>4</sup> (ум. 306/919), Абул Аббас Ахмад ибн Саид ал-Мадани<sup>5</sup> (291/903–374/985), Ахмад ибн Сайяр (ум. 268/881)<sup>6</sup>, Сулайман ибн Салих ан-Нахви<sup>7</sup> (IX век),

Сулайман ибн Маъбад ас-Синджи<sup>8</sup> (ум. 257/871), Фазл ибн Умайр Ал-Асми ас-Саъди<sup>9</sup> (ум. 275/888), Ахмад ибн Мухаммад ал-Арвай<sup>10</sup> (X век), Ахмад ибн Мухаммад ас-Синджи<sup>11</sup> (X век) и многочисленные другие мервские ученые, имена которых вспоминают с почтением и уважением. Однако среди этих имен особой славой овеяно имя великого мыслителя, ученого-энциклопедиста, историка, филолога, законоведа и хадисоведа Абдулкарима ас-Самъани (1113–1167). Он принадлежал к древнему мервскому роду, представители которого насчитывали несколько поколений ученых, известных во всем мусульманском мире. Род Самъани имел древние историко-филологические традиции и свою школу, в которой воспитывались многие ученые того времени, приезжавшие в Мерв из различных областей Хорасана и Мавераннахра. Его знаменитый «Аль-Ансаб» (Книга нисб) – важнейший источник информации об ученых, внесших неоценимый вклад в развитие мировой цивилизации. В этом уникальном произведении среди имен сотен узбекских ученых особо упоминаются имена бухарских мыслителей.

Общеизвестно, что Бухара в средние века была одним из крупнейших политических и

<sup>1</sup> Одним из первых энциклопедистов Средней Азии был ученый из Мерва по прозвищу «Джамиъ» (Собиратель). Он был верховным судьей Мерва и знатоком различных наук, читал лекции в Мерве по четырем предметам: хадисоведению, законоведению, грамматике арабского языка и поэзии. Он первым в Мерве написал сборник (джамийъ) по ханафитскому толку мусульманского законоведения и имел много учеников в Мерве и других городах Хорасана и Ирака (Камалиддинов Ш. С. «Китаб Ал-Ансаб» Абу Саъда Абдалкарима ибн Мухаммада ас-Самъани как источник по истории и истории культуры Средней Азии». – Т.: Фан, 140–6.)

<sup>2</sup> Был известным суфием, хадисоведом, законоведом, историком, филологом и поэтом, имел много учеников в разных странах. Обладая исключительной культурой и образованностью, он был известен во всем мусульманском мире.

<sup>3</sup> Он был известным законоведом, хадисоведом и филологом, Ас-Самъани учился у него. Он вел споры с крупнейшими учеными по адабу и написал энциклопедический труд, состоявший якобы из 400 томов (Камалиддинов Ш. С. Китаб ал-Ансаб. С. 142).

<sup>4</sup> Он написал не дошедшую до нас «Историю Мерва». Ас-Самъани приводит из нее несколько цитат.

<sup>5</sup> Также написал «Историю Мерва», которой пользовался Ас-Самъани. Он приводит из нее цитаты в рассказах о 13 ученых и поэтах Мерва (Камалиддинов Ш. С. Китаб ал-Ансаб. С. 147).

<sup>6</sup> Он тоже написал «Историю Мерва» (Камалиддинов Ш. С. Китаб ал-Ансаб. С. 147).

<sup>7</sup> Он написал не сохранившийся до наших дней исторический труд «Футух Хурасан» (Завоевание Хорасана). Этот труд изучал его ученик, историк из Мерва Мухаммад ибн Ибрахим ар-Равади, в свою очередь, его изучал

Абул Хасан Ахмад ибн Сайяр ал-Марвази (ум. 268/881) (Камалиддинов Ш. С. Китаб ал-Ансаб. С. 147).

<sup>8</sup> Из несохранившихся до наших дней сочинений среднеазиатских ученых по лексике Ас-Самъани называет труд филолога и поэта из Мерва Ас-Синджи (Камалиддинов Ш. С. Китаб ал-Ансаб. С. 147).

<sup>9</sup> Происходит из селения Уштурдж Бала в области Мерва, создал филологический труд «Ал-Адаб ва ал-балага» (Адаб и риторика).

<sup>10</sup> Происходит из селения Арва в области Мерва, знаток историй, рассказов, остроумных изречений и поговорок, написал «Китаб ас-самир ва ан-надим» (Книга рассказчика и собеседника).

<sup>11</sup> Поэт из Мерва, который писал стихи на фарси. Его поэтический сборник был знаменит в Мерве. Он построил и украсил минарет соборной мечети у ворот внутреннего города Мерва, а также минарет соборной мечети крепости Синдж, откуда он был родом. Похоронен в мечети квартала Бушах (или Нусадж) в Синдже. Некоторые из стихов Ас-Синджи включены в толковый словарь персидского языка, составленный в XI в. Абу Мансуром ат-Туси. Часть из них переведена и опубликована на русском языке (Камалиддинов Ш. С. Китаб ал-Ансаб. С. 152).

культурных центров Средней Азии. Ас-Самъани несколько раз бывал в Бухаре, жил там продолжительное время и был хорошо знаком как с самим городом, так и с его окрестностями, со здешними учеными. В Бухаре широкой известностью пользовались великие ученые, носящие нисбу «Аль-Мустамли». Ас-Самъани в книге «Аль-Ансаб» дает о них бесценные сведения.

Слово «мустамли», будучи арабского происхождения, означает «повторяющий, поясняющий, трактующий». Помощник преподавателя носил звание мустамли; этот термин упоминается во времена Абдулла ибн Тахира или, возможно, ранее. Ибн Тахир указывает, что обязанность мустамли состоит в том, чтобы повторить слова учителя для тех, кто не смог услышать его, но, возможно, мустамли был наставником<sup>12</sup>. Аль-Жуббаи имел мустамли, который ассистировал ему и отвечал на вопросы учащихся. В других источниках это помощник наставника, исправляющий ошибки. Кроме того, в его функции входило призывать класс к порядку после первого чтения и молитвы.

Хасан ибн Абдулмалик ал-Мустамли ал-Яшкур был из бухарского рода Бани Яшкур. Ал-Мустамли был одним из бухарских шейхов и являлся Полусом своего времени. Он обучался хадисоведению у бухарских мухаддисов Ахмада ибн Абдуллаха ал-Музани, Халафа ибн Мухаммада аль-Хайяма ал-Бухари и у багдадских мухаддисов Ахмада ибн Юсуфа ан-Нусайби, Абу Бакра Ахмада ал-Катиъи и Мухаммада ибн Ахмада ас-Саввофа. Он подготовил множество учеников. Скончался перед намазом в месяце рабиул ахир в 393/1004 году в Бухаре<sup>13</sup>.

Абу Тахир Ибрахим ибн Ахмад ал-Мустамли ал-Бухари ат-Табиб также был из бухарских шейхов. Он занимался также и целительством. Его отец

обучался у Мухаммада ибн Сабира аль-Бухари и у Мухаммада ибн Хасана аль-Бухари. Абдулазиз ибн Мухаммад ан-Нахшабий аль-Хафиз передал хадисы, полученные от него.

Один из основоположников бухарской школы тасаввуфа (суфизма) – универсальный ученый, имам-предводитель мистицизма, толкователь хадисов Абу Ибрахим Исмаил ибн Мухаммад аль-Мустамли аль-Муфассир также был родом из Бухары. Он обучался у Абул Аббаса Джаъфара ибн Мухаммада ан-Накбуни аль-Бухари, кози Абу Саида Халила ибн Ахмада ас-Сижзи, Абу Хамида Мухаммада ас-Соиги. Мухаддисы Абдулазиз ибн Мухаммад ан-Нахшаби и Абу Бакр Мухаммад ибн Али ал-Джаъфари передавали хадисы с его слов. Абдулазиз ан-Нахшаби упоминает о Мустамли Бухари в своем энциклопедическом труде «Муъжам аш-шуюх» (Энциклопедия шейхов)<sup>14</sup>. Мустамли Бухари написал сборник комментариев к книге Абу Бакра ибн Абу Исхака аль-Калабади «Китаб ат-таъарруф ли-мазхаб ат-тасаввуф» (Книга ознакомления с путем тасаввуфа) и назвал его «Шарх ат-таъарруф ли-мазхаб ат-тасаввуф» (Комментарии к «Книге ознакомления с путем тасаввуфа»). Эта книга известна также под названием «Нур ул-муридин» (Сияние лучей муридов). Он также обучался у шейхов Омула (ныне Чарджоу). Скончался после молитвы пешин в понедельник 16-го дня месяца зулкаъда 434/1043 года.

В заключение нужно подчеркнуть, что ученый из Мерва Абдулкарим ас-Самъани, неоднократно бывавший на священной земле древней Бухары, оставил потомкам бесценные знания о истории, культуре и великих личностях этого благословенного города. Это свидетельство многовековых традиций единства исторических ценностей наших братских народов.

<sup>12</sup> Триттон С. Мусульманское образование в средние века. – Лондон: Лузак, 1957. – Р. 87.

<sup>13</sup> Абдулкарим ас-Самъоний. Насабнома (Ал-Ансоб). Перевод: Хаджи Абдулгафур Раззак Бухари и Камилджан Рахимов. – Бухара: Бухара, 2003. – С. 107.

<sup>14</sup> Абдулкарим ас-Самъаний. Аль-Ансаб. – Бейрут: Дар уль-жинон, 1988. – Т. 5. – С. 289.

**Ю. З. Замалетдинова,**

*аспирантка Московского городского психолого-педагогического университета*

## **Люди с нарушениями слуха в исламе: теория и практика**

Положение людей с нарушениями развития в исламе понятно и определено. Однако данная тема считается не актуальной в кругу российских мусульман. Между тем постепенно вопросы поддержки и образования лиц с особенностями развития начинают выходить из тени. Мусульманская община смогла наметить пути решения многих наиболее насущных проблем, накопившихся за советский период, и теперь вполне способна обратить внимание на одно из наименее защищенных слоев общества – инвалидов.

Необходимо отметить, что иные конфессии имеют весьма обширные теоретические наработки по поднятому в работе вопросу, который они широко используют на практике как в нашей стране, так и за рубежом<sup>1</sup>. Христиане накопили богатый литературный материал касательно религиозного просвещения людей с нарушениями слуха, имеют свою историю образования. Есть немало священников, которые могут осуществлять специальный перевод не только глухим, но и слепоглухим (людям, имеющим двойную сенсорную потерю – зрения и слуха), открыты специальные храмы для неслышащих людей. Священнослужители поддерживают связи со школами-интернатами и детскими садами для детей с нарушениями развития, проводят там молебны, богослужения, рассказывают детям о религии, обучают их основам служения церкви.

В обществе существует установка, что ислам – религия, враждебно относящаяся к людям с проблемами в физическом развитии. Например, в 1966 году в журнале *Heaving* (август–сентябрь) были представлены результаты поездки сотрудницы компании ВВС Урсулы Изен (U. Eason) по положению глухих людей в странах Среднего Востока (Израиль, Иордания, Иран, Ирак, Кипр, Кувейт, Ливан, Турция)<sup>2</sup>. В статье показано, что в странах, где преобладающим населением явля-

ются мусульмане, люди с нарушением слуха не имеют возможности где-либо обучаться, нет специальных педагогов, медицинского оборудования, методов диагностики. Автором статьи приводится мысль о том, что существует разница в обучении в христианских и мусульманских странах. Если христиане считают, что неслышащему необходимо помочь и в обучении и в трудоустройстве, то у мусульман существует догма: «Если человек глухой, то такова воля Аллаха. Мы должны кормить и одевать этих бесполезных людей, но кроме этого для них ничего нельзя сделать» (по: [Цукерман И. В., 1967, с. 46]).

В настоящее время в нашей стране среди людей, занимающихся проблемами лиц с нарушениями развития, также можно встретить подобные взгляды. И не всегда с этим можно не согласиться. Потому что мусульмане действительно мало заинтересованы в помощи неслышащим людям, в том числе предоставлении им религиозного исламского образования. Мусульманская община не создает возможности для их обучения и воспитания, в умме мало людей, владеющих жестовым языком, нет компетентных лиц касательно данной проблемы.

Однако призыв оказывать помощь таким людям не является исключительно криком заинтересованного в данной теме человека. Это является обязанностью мусульман на уровне повседневных житейских будней.

Аллах в Коране напоминает: «Он – Тот, Кто сотворил для вас слух, зрение и сердца. Но как мала ваша благодарность!» (Верующие, 78).

Всевышний Аллах взрастил человека, одарил его видимыми и невидимыми способностями, такими как слух и зрение, а также разными частями тела. Он придал им совершенную форму и наделил их возможностью служить для определенных целей.

Известно, что `Аиша сказала: «Совершая земной поклон после чтения Корана ночью, посланник Аллаха обычно говорил: «Лицом своим припадаю к земле пред Тем, кто создал его, придал ему форму и наделил его слухом и зрением посредством силы и мощи» (Ат-Тирмизи).

<sup>1</sup> Например, голландский священник патер Андеви (Andeweg) – популярный просветитель глухих в странах Арабского Востока.

<sup>2</sup> Переведенные на русский язык сведения, полученные U. Eason, представлены в статье И. В. Цукерман «Обучение глухих в странах Среднего Востока» в журнале «Специальная школа». – 1967. – № 6 (126).

Как видно, согласно вероучению ислама, мусульмане должны помнить о благе, дарованном Всевышним, о котором, как правило, человек не задумывается в суете будничных дней. Наравне с этим необходимо знать и о том, что среди слышащих людей есть те, кто не обладают способностью слышать в физическом смысле и поэтому общаются с помощью специальных жестов и знаков.

В сурдологии – науке, занимающейся изучением проблем людей с нарушениями слуха, – существует версия, что дактильный алфавит, посредством которого общаются неслышащие, появился в древности. Изображение пальцевых букв встречается в латинской Библии X в. Известно, что ручные знаки применяли для общения монахи (монахини), которые давали обет молчания, поддерживая тем самым общение друг с другом.

В Священном Коране встречаются аяты, указывающие на то, что в еще более ранние времена люди изъяснялись знаками. Приказ Аллаха общаться с помощью жестов получал Пророк Закария – попечитель Марьям: «Он [Закария] сказал: «Господи! Покажи мне знамение». Он (Аллах) сказал: «Твое знамение будет в том, что ты будешь три дня разговаривать с людьми только знаками. Много поминай своего Господа и славь Его перед закатом и утром» (Семейство Имрана, 41).

Пророк Закария наблюдал много чудес, которые Аллах творил с Марьям. У самого пророка не было детей. Однажды, когда Закарийя молился, к нему пришли ангелы и предсказали ему рождение сына – пророка Яхьи. Закарийя попросил Аллаха показать ему знамение, чтобы еще больше возрадоваться благой вести. Тогда в качестве знамения Аллах велел ему три дня разговаривать с людьми только жестами и возвеличивать Его в начале и в конце дня.

Повеление хранить молчание в течение трех дней напоминало ему о том, что даже многолетний старик и бесплодная женщина могут иметь детей. Еще одним знаменем для него было то, что он не мог разговаривать с людьми, хотя его язык был постоянно занят поминанием и восхвалением Аллаха. Это сильно обрадовало Закарию, и он принялся благодарить Аллаха и многократно поминал Его перед закатом и на рассвете.

Позже повеление хранить молчание и общаться знаками получила Марьям: «Ешь, пей и радуйся! Если же увидишь кого-либо из людей, то скажи: “Я дала Милостивому обет хранить молчание и не стану сегодня разговаривать с людьми”» (Марьям, 26).

Это слова, которые ангел сказал Марьям после появления Исы на свет чудесным образом.

Однако она еще не знала, что будут говорить люди, и поэтому ангел повелел ей при встрече с ними знаками дать понять, что дала обет хранить молчание. Аллах запретил ей общаться с людьми для того, чтобы избавить ее от их слов и речей. Обет хранить молчание в то время был одним из обрядов поклонения, и соплеменники Марьям знали об этом.

Другой аспект особенностей общения неслышащих людей, помимо общения жестами, – это отсутствие отчетливой понятной устной речи. В суре «Пчела» в 76-м аяйте говорится о человеке с речевым расстройством: «Аллах также привел притчу о двух мужах, один из которых – немой, ни на что не способен и обременяет своего господина. Куда бы его ни послали, он не приносит добра. Разве он равен тому, кто отдает справедливые приказы и следует прямым путем?»

Этот немой мужчина не может слышать, говорить и вершить большие или малые дела. Он несчастен, преисполнен пороков и недостатков. Его господин помогает ему, велит поступать справедливо и следовать прямым путем, потому что тот не способен позаботиться о себе самостоятельно.

Таким образом, анализ аятов Корана показывает, что в Священном Писании упоминаются люди, изъясняющиеся знаками (жестами) или неспособные говорить, которыми часто бывают слабослышащие и неслышащие. Такие физические недуги могли постигнуть как людей праведных, в том числе пророков, так и лицемеров как наказание для них и назидание для верующих.

Среди изречений пророка также можно встретить упоминания о глухих людях, хотя, следует отметить, на русский язык переведено не так много хадисов по рассматриваемой тематике. Эта группа людей упоминается наряду с другими категориями лиц, но толкователи хадисов, как кажется, не дают разъяснений именно по рассматриваемой проблеме или на подобных изречениях они не заостряют особого внимания.

Тем не менее из сунны Пророка становится ясно, что помощь людям с физическими нарушениями является вратами блага и милости от Всевышнего Аллаха, а также обязанностью мусульман.

В хадисе со слов Абу Зарра передается, что пророк сказал: «Нет ни одной человеческой души, для которой саадака не является обязательной каждый день, в которой восходит солнце». (Люди) спросили: «О посланник Аллаха, откуда же нам взять садаку, которую мы стали бы подавать?» (На это) он сказал: «Поистине, врат благ имеется множество: (это и) прославление Аллаха, и восхваление Его, и возвеличение слов: «Нет бога, кроме

Аллаха», и побуждение к одобряемому, и удержание от порицаемого, и устранение с дороги того, что может принести людям вред, и объяснение сказанного глухому, и выведение на путь слепого, и указание тому, кто просит указаний, на то, в чем он нуждается, и (садакой для тебя будет) ты пойдешь к опечаленному, который просит о помощи, и если ты поможешь своими руками слабому, и все это – садака от тебя тебе же» (Ибн Хаббан).

Из приведенного хадиса видно, что, с одной стороны, донесение информации до глухого – это огромная возможность получить от Аллаха Всевышнего вознаграждение как если бы человек произносил свидетельство единобожия. Аллах обращает наше внимание на то, что возможности получить вознаграждение от Него велики. Есть дела, награда за которые равна награде подающего милостыню, положение же совершающего такие дела близко к положению расходующего, а иногда и выше его.

Человеку с нарушениями в физическом развитии можно оказать внимание, помочь в передвижении, донесении информации, объяснении религии Ислам. Это люди, которые весьма нуждаются и которым очень не хватает информации из внешнего, нашего с вами, мира. Потому что они, как показывает положение в социуме, выключены из общего джамаата. Постоянное памятование и забота об инвалидах – признак духовного здоровья и благополучия общества. Забота об их душах важна не меньше, чем забота материальная.

С другой стороны, садака является обязательной для каждого человека каждый день, «в который восходит солнце». Человек должен оказывать помощь нуждающемуся и просящему по силе своих возможностей. До неслышащего, невидящего, немощного необходимо донести смысл единобожия, знания основ религии, молитвы, чтения Корана. Если видящий и слышащий обладает такими знаниями, то передать их другому является его обязанностью. Конечно, людям с нарушениями физического развития не так просто дается обучение, но как говорится в хадисе: «Тот, кто читает Коран, будучи искусным в этом, (окажется) с благородными и покорными писцами, а тому, кто читает Коран, запинаясь и испытывая затруднения, (уготована) двойная награда».

Не это ли прекрасная награда? Аллах не оставит без внимания ни одно деяние человека. Однажды пророк сказал `Али: «И, клянусь Аллахом, поистине (если) Аллах через тебя выведет на прямой путь (хотя бы) одного человека, это будет для тебя лучше (обладания) красными верблюдами!» (Аль-Бухари, Муслим).

О том, что люди с нарушениями слуха, также как и слышащие, входят в число тех, кто обязан выполнять все обязательства, предписанные исламом, отмечают и современные ученые.

Шейх Абдул-Азиз Ибн Баз объяснял, что неслышащий и немой ребенок по достижении им половой зрелости считается совершеннолетним полноценным человеком, которому предписано выполнение молитвы, соблюдение поста, выплата закята и т. д. Шейх добавил, что такого ребенка можно учить посредством доступных ему средств обучения – письменной или жестовой речью. Потому что соблюдение норм шариата вменено в обязанность каждому благоразумному, достигшему возраста половой зрелости<sup>3</sup>. Шейх Мухаммед Салих Аль-Мунаджжид в своей фетве также подтвердил обязательность выполнения всех религиозных предписаний неслышащими людьми. Пока глухой человек благоразумен и способен нести ответственность за свои поступки, он обязан совершать все постановления ислама, которые в состоянии выполнять<sup>4</sup>.

Постановлениям Корана и сунны, пожеланиям шейхов следуют многие страны, государственной религией которых является ислам (Йемен, КСА, Ливан, ОАЭ и др.). Лига арабских государств регулярно проводит конференции, семинары по проблемам лиц с нарушениями слуха. Результатом подобных встреч является то, что в 2001 году общественности наконец был представлен разработанный унифицированный арабский словарь жестов, выпущенный в Бахрейне<sup>5</sup>. В Кувейте работа по совершенствованию языка жестов велась с 1994 года<sup>6</sup>.

В последнее десятилетие Египет весьма активно ведет работу по религиозному просвещению глухих людей. Доброволец Хеба Аль-Самлави, работающий в александрийской штаб-квартире благотворительного фонда Risala, рассказывает: «...когда мы побывали в специальной школе для неслышащих, перед нами предстало весьма удручающее зрелище. Мы собственными глазами увидели, насколько отдалены эти люди от общества и решили сделать все, что в наших силах, чтобы им помочь»<sup>7</sup>. В 2007 году благодаря усилиям

<sup>3</sup> Sheikh 'Abd al-'Azeez ibn 'Abd-Allaah ibn Baaz Obligatory duties for those who are deaf and mute // Kitaab Majmoo' Fataawa wa Maqaalaat Mutanawwi'ah li Samaahat al-Shaykh al-'Allaamah 'Abd al-'Azeez ibn 'Abd-Allaah ibn Baaz (may Allaah have mercy on him). – Vol. 9. – p. 336.

<sup>4</sup> Sheikh Muhammed Salih Al-Munajjid Ruling on accepting compensation for disability caused at a private school. URL: <http://islamqa.com/Question№4540>

<sup>5</sup> <http://www.blindinstitute.org/>

<sup>6</sup> <http://www.stockholmchallenge.se>

<sup>7</sup> <http://islam.com.ua>

благотворительной организации Sarkha в нескольких каирских мечетях появились сурдопереводчики, работающие с неслышащими и слабослышащими прихожанами. По словам руководителя благотворительной организации Алаа ад-Дина ас-Саида, данный проект поможет мусульманам, у которых имеются проблемы со слухом, почувствовать себя полноценными членами общества<sup>8</sup>.

В Малайзии услуги сурдопереводчика начали предоставлять чуть ранее, в 2006 году, в специально открытых для глухих людей мечетях<sup>9</sup>. В 2004 году председатель Управления мусульман Узбекистана муфтий Абдурашид Бахрамов говорил об организации сурдоперевода для людей с нарушениями слуха в двух пятничных мечетях Ташкента, а затем о необходимости внедрения данного опыта и в другие регионы республики<sup>10</sup>.

В «немусульманских» странах наши единоверцы также обращают свое активное внимание на людей с нарушениями слуха. В некоторых мечетях Великобритании, например, с 2007 года неслышащим мусульманам рассказывают об исламе, приглашают на лекции сурдопереводчиков и т. п. Организация Muslim Deaf Group (MDG) осуществляет перевод Священного Корана на британский язык жестов, проводит интернет-конференции, на которые приглашаются неслышащие мусульмане и знающие Ислам люди из мечетей Лондона, Манчестера, Лидса<sup>11</sup>. Во Франции действует организация неслышащих мусульман – Association pour les sourds Musulmans de France, имеющая свой сайт в Интернете, с помощью которого сообщает о событиях, происходящих в исламском мире. Также с помощью интернет-ресурса организаторы просвещают родителей неслышащих детей тому, как можно общаться со своими детьми на религиозную тематику<sup>12</sup>. В Соединенных Штатах Америки весьма продуктивно свою работу ведет организация для неслышащих мусульман – Global Deaf Muslims (GDM). GDM занимается исламским образованием мусульман с нарушениями слуха, стремится к тому, чтобы данная категория людей поняла и осознала красоту религии ислам. Организаторы приглашают сурдопереводчиков, лояльно относящихся к исламу, на пятничные проповеди, различные мероприятия для того, чтобы глухие мусульмане могли полноценно принимать участие в общественной религиозной жизни. С 2007 года в некоторых мечетях США проводятся лекции не только для слышащих мусульман,

но и для глухих. GDM готовит к выпуску видеолекции на жестовом языке различной религиозной тематики, что позволит мусульманам с нарушениями слуха получать исламское образование. В 2008 году организация планирует провести Исламскую конференцию для глухих всего мира<sup>13</sup>.

Одна из проблем неслышащих людей – это часто отсутствие единого жестового языка в одной субкультуре. Так один и тот же жест может показываться по-разному жителями одной страны или какое-либо слово может не иметь своего знакового обозначения. К Лиге арабских государств для решения данного вопроса присоединились и мусульмане США, Франции и др. В Голландии одна из организаций глухих, оказывающих помощь неслышащим детям, разработала 163 жеста, связанных с исламом. Унифицированные жесты помогают глухим страны лучше понимать друг друга, когда речь заходит о религии ислам<sup>14</sup>. Решение данной проблемы позволит глухим мусульманам всего мира легко понимать друг друга.

Мусульмане Российской Федерации в настоящий момент не оказывают централизованную помощь в исламском просвещении глухих людей. Единственным местом в нашей стране, в котором ведется официальная квалифицированная работа с неслышащими людьми, является казанская мечеть «Сулейман». Благодаря усилиям не только добровольных помощников и энтузиастов, но и властей Татарстана, имама мечети люди с нарушениями слуха имеют возможность получать исламское образование, недостающее общение в кругу единоверцев, проводить совместный досуг.

Первые попытки организации исламских уроков для людей с ограниченными возможностями были предприняты имамом мечети Ильдаром Баязитовым в 2004 году. Здесь же обучение языку жестов прошла преподаватель основ ислама, учитель с многолетним стажем работы Малика Гельмутдинова, которая в дальнейшем разработала программу обучения неслышащих детей. С 2006 года мечеть «Сулейман» начала проводить летние мусульманские лагеря для глухих детей. В течение смены продолжительностью две недели воспитанникам преподаются основы ислама<sup>15</sup>.

В Казанском исламском колледже (КИК) с февраля 2005 года также начали проводиться курсы для неслышащих людей. В программу обучения входило знакомство слушателей с основами исламского вероучения, изучение истории родного края, посещение древних столиц Волжской

<sup>8</sup> <http://www.islamnews.ru>

<sup>9</sup> [www.newsru.com](http://www.newsru.com).

<sup>10</sup> <http://www.religare.ru>

<sup>11</sup> <http://www.altmuslim.com>

<sup>12</sup> <http://www.donne-moi-un-signe.com>

<sup>13</sup> <http://www.globaldeafmuslim.org>

<sup>14</sup> <http://www.globaldeafmuslim.org>

<sup>15</sup> <http://www.suleiman.ru>

Булгарию – Болгар и Билярска, различные спортивные, культурно-просветительские и просто развлекательные мероприятия<sup>16</sup>.

Данные курсы открывались не только при Казанском исламском колледже, но и в Иоанно-Предтеченском мужском монастыре, в котором предполагалось обучение неслышащих православия. Зампредседатель правления Татарского регионального отделения общероссийской общественной организации инвалидов «Помощь и социализация» Ольга Субботина отмечала, что главное в данном совместном проекте – «это вывести глухонемых из-под влияния сектантов, которые в последнее время проявляют все большую активность»<sup>17</sup>.

В настоящее время проведение таких курсов, к сожалению, приостановлено. Организаторы надеются, что в скором времени они вновь смогут пригласить неслышащих учеников узнать основы своей религии.

Таким образом, можно видеть, что и в современном мире есть люди с сенсорными нарушениями, нуждающиеся в поддержке со стороны духовных лидеров и желающие получать религиозные знания. В разных уголках мира такая помощь тем или иным образом оказывается.

В России, без сомнения, таким центром поддержки людей с нарушениями развития является Казань. Активная централизованная работа в этом направлении ведется с конца девяностых годов XX века и развивается по настоящее время. К сожалению, остальные регионы нашей страны пока такой работой похвастаться не могут. Можно назвать две основные причины отсутствия образовательной, материальной, духовной и другой поддержки людей с особыми нуждами. Во-первых, среди исламских руководителей в настоящий момент не стоит задача образования, религиозного просвещения людей с нарушениями развития. Во-вторых, исламские деятели не знают особенностей обучения, развития и общения людей с нарушениями слуха.

Сами неслышащие люди говорят о том, что им необходимо общение с единоверцами и исламское образование. В нашей стране многие этнические мусульмане с нарушениями слуха, а также родители таких детей не знают, куда они могут обратиться за помощью. Информационный вакуум, в котором они живут, с легкостью восполняют христиане, всегда открытые для таких людей и имеющие программы для их призыва в религию.

<sup>16</sup> <http://www.islamnews.ru>

<sup>17</sup> Аксенов Е. В мечеть и церковь – с сурдопереводчиком // Вечерняя Казань / Образование. – 2005. – 4 марта.

Вот что говорят сами неслышащие люди разных стран о необходимости и желании получать исламские знания доступными для них способами<sup>18</sup>.

«Я считаю, что школы для глухих нуждаются в анализе и пересмотре образовательной программы. Преподаватели должны поменять свое отношение к неслышащим студентам, чтобы суметь донести до них свое знание. Если родители имеют глухих детей, им необходимо выучить жестовый язык для общения со своими детьми на одном, понятном для всех, языке, тогда они свободно смогут рассказывать своим неслышащим детям об исламе» (Кувейт).

«Раньше я чувствовал себя очень неудобно из-за своих малых знаний об исламе. Мне не хотелось, чтобы мои слышащие родственники знали, что я не могу изучать религию. Когда же я получил немало сведений, мне стало настолько хорошо и свободно, что я смог доказать им, что способен на это. Они действительно удивлялись этому. И я чувствовал себя по-настоящему счастливым! Сейчас я знаю, что должен и дальше учиться религии. Обучение никогда не должно прекращаться! Родители должны пересмотреть свой подход к общению со своими глухими детьми, потому что это важно для их понимания ислама. Неслышащему ребенку очень и очень трудно понять религию через устную речь, так же как нелегко это было для меня. Мои родители не знают язык жестов. Что касается преподавателей школ для неслышащих, то они должны включить в программу обучения уроки по изучению религии ислам» (Англия).

«Родители рассказывали мне немного об исламе. Они водили меня в мечеть, но я не понимал того, что там происходит, поскольку говорили на арабском устном языке. Моя семья хотела, чтобы я учил главным образом английский язык. Мои братья и сестры знают об исламе больше меня, потому что они понимают арабский язык, и в этом их большое преимущество передо мной. Родители в основном рассказывали мне о том, что является правильным и неправильным, разрешенным и запрещенным. Но при этом я не умею молиться, не знаю слов намаза, Корана, истории ислама. Я чувствую, что способен многое узнать об исламе. Родители учили меня, как могли, теми способами, которые им были доступны. Но я уверен, что должен предпринять дополнительные усилия к получению знаний» (США).

«Мы очень нуждаемся в мечетях, которые могли бы предоставлять услуги сурдопереводчика

<sup>18</sup> Замалетдинова Ю. З. Надо ли обучать религии неслышащих мусульман school. URL: muslima.ru – 2008.

или религиозно образованных людей, которые владеют языком жестов, чтобы они могли преподавать неслышащим людям ислам. Такие учителя должны чувствовать своих глухих учеников и быть внимательными к ним» (Иран).

«Неслышащие люди нуждаются в общении на языке жестов, потому что это их ключ к пониманию окружающего мира. Мой друг постоянно зовет меня в церковь. Мне было любопытно, и однажды я сходил туда. Я был очень удивлен тому, что священник, слышащий человек, хорошо владеет жестовым языком. Я очень расстроен, что среди слышащих мусульман нет людей, которые знают язык жестов. Не понимаю, почему мусульмане не обучают глухих людей. Я считаю, что мусульмане-проповедники без нарушения слуха должны выучить жестовый язык. Если бы они знали наш язык, тогда бы неслышащие люди смогли с удовольствием посещать мечеть и по пятницам и каждый день» (Сомали).

«Люди должны знать, какие у нас возникают трудности и что было бы, если бы они сами были глухие. Ведь от этого никто не застрахован. Аллах не оставляет никого без своего внимания. Те глухие мусульмане, у которых получается хоть что-то узнать об исламе, очень радуются, как будто они получили много золота. Это чувство незабываемо, я радуюсь каждому шагу на пути к знаниям. Аллах сказал, чтобы мы совершенствовались свое знание, значит, и глухие имеют право получать исламское образование. Я очень хочу, чтобы глухие мусульмане знали ислам. Вот рядом с моим домом есть церковь для глухих. А что есть у нас? Когда я приняла ислам, то меня сильно волновал вопрос, есть ли у мусульман организация для глухих или мечети с сурдопереводчиками. Но быстро поняла, что мало уделяют внимание глухим мусульманам в России» (Россия).

Хочется верить, что в будущем помощь станет доступной для всех неслышащих людей, желающих больше узнать об исламе и они смогут

получать квалифицированное религиозное образование во всем мире и любом городе Российской Федерации.

В Священном Коране и сунне не остались незамеченными люди с нарушениями слуха. Среди сподвижников и великих деятелей ислама как в прошлом, так и настоящем были и есть люди с сенсорными нарушениями. В этом таинство жизненного испытания как для самих этих людей, так и для общества. Такие люди могут появляться в любой мусульманской семье, такие дети рождаются в условиях плохой экологии, слух теряют в результате различных боевых действий. Глухие принимают ислам, становятся правоверными мусульманами. Аллах Всевышний не оставил их без своего внимания. Иначе не могло бы и быть.

Слух – это дар Создателя Своему творению, как напоминание о Величии и Могуществе. Сквозь болезни и горести открываются двери разума, расширяется горизонт сознания. Иногда Аллах отнимает у человека ногу, но взамен Он дарует многое в будущей жизни. Отнимая зрение или слух, Он показывает человеку его беспомощность и бессилие. Обращая же к Себе его сердце, развивая его душу, Аллах дарует многое взамен отнятого малого. А значит, таким образом, проявляется милость Божья. Можно даже сказать, что, лишившись слуха, человек избавлен от того, чтобы слушать запретное. Как сказал один из неслышащих персонажей героине кинофильма «Страна глухих»: «Ты слышишь миллионы ненужных звуков. Если бы я все это слышал, я бы сошел с ума».

Известно, что очень многие инвалиды становятся ближе к Создателю. С нашей стороны, людей слышащих, главное – это дать им знания в поклонении, помочь стать ближе к своему Творцу.

Как говорил Ибрагим Хаккы:

«В каждом Его деле видна мудрость,  
Не сотворит Аллах бесполезного...»<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Амр Халид Довольство. – Египет: «Дар Аридж». – 64 с.

*А. М. Бирюков,  
студент факультета востоковедения  
Дагестанского государственного университета*

## **Тенгрианский монотеизм в свете данных лингвистики, историографии и археологии**

Древние цивилизации были далеко не так просты и примитивны в своих духовных устоях, как это представлялось еще недавно. Уже задолго до новой эры у людей в разных концах земного шара стало постепенно складываться представление о Едином Боге как о творце Вселенной. Моя работа – о зарождении подобных воззрений в недрах цивилизации, которую можно условно назвать Великой степной.

После открытия археологом А. Окладниковым на берегах Енисея следов древней тюркской культуры появилась возможность говорить о религии тюрков-кипчаков, населявших огромные просторы от подножья Альп до Байкала и от Москвы-реки до Черного и Каспийского морей, великую Дешт-и-Кипчак.

Раскопки показали, что задолго до нашей эры тюрки Алтая и Южной Сибири поклонялись Человеку-Небу, Человеку – Солнцу–Тенгри–Хану. Кипчаки называли его Тенгри, монголы – Тэнгэр, чувашаи – Тура, буряты – Тэнгэри, в современном турецком – это Танры, но, несмотря на разное произношение, речь идет об одном – о мужском божественном начале, о Боге-отце. Китайский историк отмечают, что культ Тенгри у кипчаков сложился не позднее V–III в. до н. э. О монотеизме хазар говорит и немецкий ученый Г. Дерфер, проследивший эволюцию самого понятия Тенгри от раннего, еще шаманского представления этого образа до высших стадий его религиозно-мифологического развития и пришедший к выводу, что речь идет об одной из первых монотеистических религий мира.

Итогом эволюции стало осмысление Тенгри как божества поистине космических масштабов, распорядившегося судьбами человека, народа, государства.

Свою покорность Тенгри кипчаки подчеркивали, используя древнейший символ – знак равностороннего креста (аджи). Его наносили на лоб либо краской, либо в виде татуировки. Это и дало повод европейским историкам (Приску, Иордану) считать гуннов и их царей – Доната, Харатона и Аттилу – христианами. О монотеизме хазар писал грузинский автор VIII века Себастиан.

Скорее всего, знак креста заимствован кипчаками из древней тибетской (добуддийской) культуры. Он символизировал понятие «рум» – мир, откуда все берет начало и куда все возвращается. Рум плавает в безбрежном океане на спине огромной рыбы или черепахи, придавленной (для большей устойчивости) горой. Время от времени в Руме вспыхивает крестообразная ваджра – алмаз, символ бессмертия, вечности и неуничтожимости.

Свои храмы кипчаки называли килиса. Слово это происходит от названия священной горы Кайласа, одной из высочайших гор тибетского нагорья. Расположена она к северу от небольшого озера Манас.

Бытовало поверье, что увидевший эту гору будет счастлив всю жизнь. Однако люди, боясь прогневить богов, останавливались на берегу Манаса, смотрели на Кайласу издали, читали молитвы, вели философские беседы... Согласно мнению М. Аджиева, Манас – тир в переводе с тюркского – означало «собираться около Манаса на молитву».

В одном из древних китайских рукописных источников сообщается, что к 165 г. до н. э. тюрки обладали сложившейся религией с развитым канонем. Этот канон во многом повторял буддийский, завещанный индийским царем Канишкой. Видимо, оттуда же пришла основная сакральная книга тенгриан – «Псалтырь». По-тюркски это означало «венец алтаря». О наличии у тюрков священной книги писали китайские летописи, писал о ней и Моисей Каганкатвацци, армянский историк времен Великого переселения народов. По сохранившимся преданиям, одну из этих книг привез в Рим епископ Александр из города Тан на Дону. О достоверности этих сведений можно судить хотя бы по тому, что в библиотеке Ватикана хранится экземпляр «Псалтыри», написанный на тюркском языке руническими письменами.

Века жестоко распорядились судьбой тенгрианских храмов. Лишь фундаменты уцелели от них. Но и при их исследовании можно выявить ряд интересных закономерностей, выявленных профессором М. Магомедовым в ходе раскопок в Прикаспии. Как правило, храмы находились в центре

курганных групп. Возводились они на фундаментах в виде равностороннего креста. После ухода с Алтая они приобрели географическую ориентацию: алтарную часть обращали строго на восток, в направлении Алтая. Материалом для постройки храмов служил ракушечник мелких и средних размеров.

Первые соприкосновение тенгрианства и христианства, видимо, происходило на Кавказе в конце III – начале IV веков н. э. Моисей Хоренский (V–VI в.) в своей «Истории Армении» отмечал, что с конца II века началось тесное общение армян с кипчаками. О кипчаках на Кавказе в этот же период упоминает и античный автор Агафангел. Он писал, что они служили наемниками в войсках армянского царя Хосроя I, правившего в III веке.

Именно в Армении в IV веке христианство впервые стало государственной религией и эта страна стала самым ранним центром зарождения различных форм церковно-архитектурного строительства. Откуда же армяне заимствовали архитектуру своих церквей? Удивительно, но факт: ранние армянские храмы своими формами и размерами прекрасно «встают» на фундаменты, оставшиеся после тенгрианских. Разумеется, это умозаключение небесспорно, при желании можно найти сходство древнеармянских памятников с сирийскими или какими-то иными, но именно в Армении (впервые в истории) строительство христианских храмов велось силами самого государства, а в Европе такой архитектуры еще не было...

Армянские проповедники обращали свои взоры в степь, стремясь христианизировать кипчаков. Начало подобным контактам положил молодой армянский епископ Григорис. Он предстал перед царем кипчаков и испросил разрешения на проповедь христианства. Есть все основания утверждать, что начало проповеди было воспринято спокойно из-за внешнего сходства тенгрианства и

христианства. Однако Григорис, по-видимому, переусердствовал в проповедях, и кипчаки, храня верность Тенгри, «поймали дикого коня, привязали юного Григориса к хвосту его и пустили по полю». Так заканчивает свое повествование античный историк Фавст Бузанд (V век).

Степное религиозное влияние ощущалось в казачьих поселениях Волги, Урала и Дона и в позднейший период. Вот сохранившееся свидетельство дьяка Федора Иванова, записанное на суде во второй половине XVII века: «Многие поселяне, и попы, и дьяконы, живучи по селам своим, поклоняются Богу-солнцу, где с ними не случится образа иконы Христовой и креста Его». в 80-х годах XVII века старообрядца Василия Желтовского судили за то, что он не ходил в храм, говоря: «Бог наш на небеси, а на земле Бога нет», – и крестился, глядя на небо. Секта дырников – классический продукт взаимовлияния цивилизаций. В хорошую погоду дырники молились во дворе, в укромном месте, глядя на небо. В плохую – они молились, глядя на небо через «дырки» – форточки, просверленные с восточной стороны.

Одно из имен Бога-Отца, употребляемое дырниками, – Тенгирим, что в переводе с современного литературного турецкого означает «мой Бог».

Данная работа не претендует на полное освещение темы тенгрианства, темы, исследованной далеко не так глубоко и масштабно, как она того заслуживает. Нашей целью было привлечь внимание научной общественности к тому факту, что у тюрок задолго до знакомства с христианством и исламом имелась развитая религиозно-мифологическая система, а не примитивный шаманизм. Причем система эта в своем развитии, по сути, пришла к монотеизму, что и стало одним из факторов высокой степени готовности тюрок к межцивилизационной и межнациональной коммуникации в позднейшие периоды.

*И. Р. Гибадуллин,*

*студент Казанского государственного университета им. В. И. Ульянова-Ленина*

## **Исламская революция в истолковании иранского мыслителя аятоллы М. Мотаххари**

Аятолла Мортаза Мотаххари (1920–1979) стоял у самых истоков исламского революционного движения в Иране и принадлежал к его высшему руководящему звену. С началом Исламской революции, особенно после падения режима Мохаммада Реза-шаха Пехлеви и образования органов исламской революционной власти, Мотаххари являлся одним из главных выразителей идеологии новой власти. Он выступал с публичными речами, читал лекции и проповеди и широко использовал представившиеся ему новые возможности радио и телевидения. В своих выступлениях Мотаххари представлял вниманию широкой аудитории концепцию Исламской революции, отвечая на многочисленные вопросы журналистов, он разъяснял цели и задачи этой революции, демонстрировал ее уникальность. За достаточно короткий период Мотаххари успел дать оценку феномену Исламской революции, сформулировать целостное видение этого феномена и донести его до иранского народа.

Речи, выступления и беседы Мотаххари, произнесенные им на начальном этапе существования исламской власти в Иране, содержат в себе первый опыт теоретического осмысления Исламской революции. Мотаххари как главный «мыслитель» (мотафаккер) революционной прослойки шиитских улемов в свойственной ему яркой и образной манере выразил основное кредо пролагавшей себе путь среди политического хаоса и нестабильности исламской революции.

Для самого Мотаххари целью предпринятой им попытки теоретического осмысления феномена Исламской революции 1978–1979 годов было обстоятельное и доступное разъяснение ее сущности (махият) для самой широкой иранской аудитории, что в первую очередь означало обоснование ее исламского характера. Мотаххари, подобно представителям марксистской социологии, принимается анализировать сущность, факторы, движущие силы, причины, условия, социальную опору, цели и задачи Исламской революции, но рассматривает он эти составляющие революционного процесса через призму исключительности и уникальности этой революции, акцентируя внимание на тех моментах, которые свидетельствуют

о ее принципиальной несхожести с другими революционными движениями. Следует отметить, что Мотаххари как представитель традиционной шиитской богословской мысли не обладал опытом и методологическим инструментарием для решения подобных социально-теоретических вопросов, в связи с чем во многом руководствовался логикой социальной теории марксизма, критика отдельных положений которой определяла и направленность его собственных подходов к осмыслению Иранской революции 1978–1979 годов.

Согласно теории Мотаххари, помимо экономических или чисто политических революций, существуют революции, в которых в роли ведущего фактора выступает религиозная доктрина или идеология. Среди признаков таких революций он называет «чистейшие гуманистические побуждения», «ориентация на идеал», «мотив общественного блага и гармонии», «соответствие [человеческому] естеству (фетрат)». Именно такого рода революции можно считать движущей силой исторического прогресса (концепция «социальной эволюции человека» М. Мотаххари). Как считает Мотаххари, такая революция может происходить без вмешательства таких факторов, как развитие средств производства или классовая борьба. Такая революция не отдает предпочтения какому-либо классу, а призвана объединить все слои общества вокруг одной единой цели. Единственным примером данной революции в современный период (но не единственным в истории человечества), Мотаххари считает Исламскую революцию<sup>1</sup>.

Как было сказано, Исламская революция была не единственным явлением своего рода в истории человечества. Мотаххари видит в ней продолжение тенденций, раскрывшихся в ранний период истории ислама, который он называет временем «революции изначального ислама» (энгелаб-е садр-е эслами). Он неоднократно упоминал, что «основу пути Исламской революции заложил Святой Пророк Ислама»<sup>2</sup>. Он обращается к сюжетам ранней истории ислама, первому опыту

<sup>1</sup> Там же. С. 114–116.

<sup>2</sup> Там же. С. 27.

мусульманской государственности, формированию мусульманской общины (оммат) и проводит параллели между ними и современными ему событиями. Подъем религиозных чувств и всплеск религиозного энтузиазма в народных массах вместе с преданностью своему духовному лидеру Хомейни вызывали к жизни ассоциации с раннеисламской историей. Еще чаще Мотаххари прибегает к эпизодам истории ислама, связанным с жизнью ключевых фигур для шиитов-имамитов – имама Али б. Аби Талиба и имама Хусейна б. Али. Жизнеописания этих личностей стали образцом справедливости и революционного порыва для идеолога современной Исламской революции. Мотаххари говорит о «революции изначального ислама» как о перманентном процессе, требовавшем своего «продолжения и сохранения», что осуществлялось благодаря усилиям двенадцати шиитских имамов и их последователей. Как считает Мотаххари, именно шиитские имамы противостояли многочисленным попыткам «приостановить» революцию со стороны врагов ислама или придать ей этнический или социально-классовый характер. Также заметно было стремление Мотаххари интерпретировать историю других мусульманских пророков (Моисей, Авраам и т. д.) в духе «революции изначального ислама».

В свете вышесказанного Исламская революция трактовалась как естественное продолжение «революции», начатой самим Пророком Мухаммадом (САВС) на заре истории ислама, и носила сакральный характер, так как приобщала ее участников к самой высокой религиозной и исторической миссии. В то же самое время Мотаххари стремился всячески дистанцироваться от так называемой Конституционной революции 1905–1911 годов, видя в ней скорее неудачный опыт, нежели прообраз будущей Исламской революции<sup>3</sup>.

Таков в общих чертах исторический контекст, в который Мотаххари вписывает Исламскую революцию. Однако в качестве главных причин Исламской революции он называет «разочарование в западном либерализме и отчаяние в восточном социализме», добавляя к ним «осознание и возвращение нашей мусульманской нации к себе, ощущение настоящего чуда, обретение себя и своей философии этим народом»<sup>4</sup>. Именно этот последний аспект Исламской революции заслуживает особо пристального внимания, так как концепция «возвращения к себе» (базгашт бе ход) занимает центральное место в трактовке Мотаххари скрытых причин и мотивов Исламской революции,

лежащих в самых глубинных слоях социальной психологии иранского общества.

«Возвращение к себе» было прекрасной метафорой национального возрождения иранского народа, когда он осознает, что «обладает собственной доктриной и самостоятельной мыслью, может стоять на своих ногах и полагаться только на свои силы»<sup>5</sup>. Говоря о «возвращении к себе», Мотаххари прибегает также и к другим метафорам для характеристики состояния иранского общества. Он часто упоминает «растерянность» (ходбахтеги<sup>6</sup>) и «оцепенение» (эстесба<sup>7</sup>) как свойства иранскому обществу до революции духовно-психологические установки, сформировавшиеся под воздействием колониализма. Мотаххари отмечает, что худшей и опаснейшей формой колониализма является «культурный колониализм» (эсте'мар-е фарханги), когда «с целью получения выгоды от человека у него отбирают его интеллектуальную индивидуальность, настраивают его пессимистично относительно всего своего, а взамен очаровывают его тем, что предлагается самим колонизатором»<sup>7</sup>. Для того чтобы как можно ярче обрисовать ситуацию, Мотаххари обращается к образу «мечети-убийцы»<sup>8</sup>, использованному Джамал-ад-Дином аль-Афгани в одной из статей, опубликованных в журнале «Урват аль-вуска». В этой статье аль-Афгани уподобляет Великобританию и западный мир в целом легендарной «мечети-убийце», в которой каждую ночь погибали остановившиеся в ней путники, и только один смелый человек обнаружил, что мечеть оказалась миражом, навеянным темными силами. Через призму данного образа Мотаххари стремится показать ложность и иллюзорность тех идеалов, под очарование которых попало иранское общество. Как мы увидим далее, он неспроста сравнивает общество, ставшее объектом культурного колониализма, с человеком, околдованным и погубленным некими сатанинскими силами.

Следует рассмотреть подробнее такие понятия, как «ходбахтеги» («растерянность», «утрата самого себя», «самоотчуждение») и «эстесба<sup>7</sup>» («оцепенение»), которые также исполнены метафорического смысла и символизируют для Мотаххари духовно-психологическое состояние современного ему иранского общества. Под «ходбахтеги» Мотаххари понимает «беспокойное состояние личности, отсутствие веры в самого себя, утрата самого, утрата чувства собственного

<sup>5</sup> Там же. С. 45.

<sup>6</sup> Другой вариант перевода этого слова – «утрата самого себя», «утрата своей самости», «самоотчуждение».

<sup>7</sup> Там же. С. 160–161.

<sup>8</sup> Там же. С. 46–47.

<sup>3</sup> Там же. С. 45.

<sup>4</sup> Там же. С. 118.

достоинства, недоверие к своей собственной культуре, своим способностям и возможностям»<sup>9</sup>. Все эти качества он относит как к иранскому обществу в целом, так и к каждому его представителю в отдельности и противопоставляет им идеал «возвращения к себе», который получает свое воплощение в Исламской революции. Другая метафора, к которой прибегает Мотаххари, это «эстесба<sup>7</sup>», которая буквально обозначает «оцепенение жертвы перед врагом». С помощью этой метафоры Мотаххари раскрывает неспособность иранского общества, лишённого защитных механизмов своей культуры, противостоять культурному колониализму великих держав, что в конце концов может обернуться для него полным уничтожением<sup>10</sup>.

Представления Мотаххари об обществе, изложенные в рамках его концепции «возвращения к себе», имеют религиозно-мистический оттенок и вновь основываются на параллелях между индивидуумом как микрокосмической реальностью и социумом как реальностью макрокосмического уровня. Например, Мотаххари утверждает, что каждое общество подобно человеку обладает духом (рух), и приравнивает этот дух к культуре данного общества. Далее он высказывает интересную мысль о том, что «если кто-то сможет расстрять этот дух, оживить его, то он сможет сразу же привести в движение все тело общества». В этом высказывании наиболее кратким образом выражено понимание Мотаххари истоков Исламской революции, которые лежат далеко за пределами материально-экономических условий жизни иранского социума.

Такое понимание общественной жизни и Исламской революции тесно связано с религиозно-мистическими элементами во взглядах Мотаххари, сформировавшихся под влиянием шиитской дисциплины «Ирфан»<sup>11</sup>. Революция, по его мнению, в основе своей представляла собой чисто духовный феномен, то есть буквально означала «обретение самого себя», «обретение своей души» (только в масштабе целого общества, а не индивида), что в свете исламской традиции является актом богопознания (ма'рифатуллах)<sup>12</sup>. В этом, по мнению Мотаххари, и проявляло

себя религиозное (исламское) содержание революции.

Теперь обратимся к тому, как Мотаххари определял сущность Исламской революции. Он считал, что «Исламская революция имеет исламскую сущность, то есть является революцией, которая во всех материальных и духовных, политических и идеологических аспектах обладает исламским духом и идентичностью...»<sup>13</sup>. Именно Исламскую революцию Мотаххари называет «революцией в подлинном смысле»<sup>14</sup>. При этом исламский характер революции не ограничивается «распространением религиозных предписаний и свободой исполнения религиозных обрядов»<sup>15</sup>, а означает тотальное преобразование всех сторон жизни общества на основе ислама.

Рассматривая различные точки зрения относительно факторов Исламской революции, Мотаххари предлагает три фактора, каждый из которых соответствует упомянутым ранее типам социальной революции. Во-первых, фактор материальных, или экономических, отношений; во-вторых, политический фактор, или фактор стремления к свободе (азадихахи); в-третьих, идеологический, или религиозный, фактор. Исламская революция, по убеждению Мотаххари, была единственной революцией, в которой соединились все три обозначенных выше фактора, что объясняется целостностью и всеохватностью исламской доктрины. То есть в Исламской революции в отличие от других революций все три фактора действуют совместно. Например, Мотаххари относит социальную справедливость, свободу и бесклассовое общество к ценностям ислама, в котором они опираются также и на «глубокую духовность»<sup>16</sup>.

Тем не менее Мотаххари признает ведущей роль идеологического фактора в Исламской революции. В контексте его теории «социальной эволюции человека» идеология, а именно религиозная идеология, является инструментом освобождения человека от воздействия материальных и социальных факторов его жизни. Она позволяет человеку преодолеть животное начало в самом себе, осознать «истинные ценности» своей жизни и вырваться из оков экономической, социальной и политической детерминации, т. е. из объекта воздействия сторонних сил превратиться в субъект преобразовательной деятельности, направленной на природное и социальное окружение этого

<sup>9</sup> Там же. С. 118.

<sup>10</sup> Там же. С. 118–120.

<sup>11</sup> Mohammad Javad Rudgar. The Role of Morality and Gnosticism (mysticism) in Islamic Political System / Islamic Government, № 31, 2004. URL: [www.nezam.org/islamicgovernment/31.html](http://www.nezam.org/islamicgovernment/31.html)

<sup>12</sup> Например, известный хадис Пророка Мухаммада (САВС): «Кто познает свою душу (ар. нафсаху), тот познает своего Господа».

<sup>13</sup> Остад Шахид Мортаза Мотаххари, Пейрамун-е энглаб-е эслами. – Техран, энтешарат-е «Садра», 1372. – С. 48.

<sup>14</sup> Там же. С. 30.

<sup>15</sup> Там же. С. 41.

<sup>16</sup> Там же. С. 40–41.

человека<sup>17</sup>. Таким образом, экономический и политический факторы, определяющие лицо других, «половинчатых революций» (шебх-е энгелабха), в Исламской революции тесно связаны с идеологическим или религиозным фактором и не существуют отдельно от него. Например, экономическая борьба в Исламской революции, согласно идеалу Мотаххари, базируется не на «низменных» классовых чувствах и стремлении к удовлетворению своих животных потребностей, а на желании установления справедливости во всех сферах общественной жизни в соответствии с требованиями совершенной «тоухидной идеологии», т. е. в основе своей имеет идеологическую мотивацию. Чуть позже мы вернемся к этому вопросу, когда будем рассматривать дискуссию между Мотаххари и марксистами о роли экономического фактора в Исламской революции.

Анализируя сущность Исламской революции и обосновывая ее исламский характер, Мотаххари затрагивает такой вопрос, как цели Исламской революции. В трактовке Мотаххари они также тесно связаны с идеологией и культурой. Он указывает среди целей революции «борьбу с политическим порабощением и экономическим колониализмом», которые как бы лежат на поверхности революции и осознаются всеми ее участниками, но ключевую роль отводит «восстанию против культуры и идеологии Запада и следования за Западом, которое прикрывалось обманчивыми названиями: свобода, демократия, социализм, цивилизация, возрождение, прогресс, “Великая цивилизация”<sup>18</sup> и т. д.»<sup>19</sup>. Эти последние цели он возводит к области «чувств народа» (эхсасат-е мардом), что позволяет говорить об их особой значимости, так как они являются непосредственным отражением народной воли. И тут мы действительно можем согласиться с Мотаххари, поскольку главным катализатором Исламской революции была не экономическая эксплуатация или политические репрессии шаха, а проводимая Пехлеви беспрецедентная по своим масштабам вестернизация, вызвавшая «культурный шок» у традиционных слоев Ирана<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Там же. С. 114.

<sup>18</sup> Имеется в виду труд Мохаммада Реза-шаха Пехлеви «На пути к великой цивилизации», в котором он излагает свое видение будущего Ирана, основанное на возрождении «великой цивилизации древнего Ирана». См.: Мохаммад Реза Пехлеви. Бесуйе тамаддоне бозорг. – Тегеран, 1978.

<sup>19</sup> Там же. С. 84–85.

<sup>20</sup> Мотаххари указывает в числе главных поводов к активизации оппозиционного движения введение в 1977 году так называемого «шахиншахского календаря», заменившего традиционную для Ирана солнечную хиджру (тагвим-е хеджри-йе шамси). Никакие другие политические и экономические мероприятия правящего режима не создавали такого повода для

В одной из своих бесед Мотаххари говорит о том, что в Исламской революции иранский народ преследовал две цели – справедливость (адалят) и свободу (эстеклаль), но не в абстрактном смысле, а «с исламским цветом и запахом» (т. е. с исламским смыслом и значением).

Вопрос о субъекте Исламской революции, ее «широте и охвате» Мотаххари считает одним из важнейших для понимания сущности Исламской революции. Согласно его мнению, Исламская революция 1978–1979 годов является «всеохватной» и объединяет все слои населения в отличие от Конституционной революции 1905–1911 годов, которая была в основном городской. Эту «всеохватность» Исламской революции Мотаххари также объясняет ее исламским характером, придающим гармонию и единство всему обществу. Мотаххари ни на секунду не сомневается в том, что данная революция носит всеобщий характер и воспринимает это как самоочевидный факт. Подтверждением этого он считает то обстоятельство, что «даже классы, находящиеся в услужении правящего класса, такие как низшие слои армии, приступили к деятельности на службе революции»<sup>21</sup>. Тем не менее он признает, что доля участия различных групп и слоев иранского народа в революции была неодинаковой<sup>22</sup>.

Мотаххари также резко выступает против стремления некоторых представителей оппозиционных по отношению к исламскому режиму партий и политических групп истолковать Исламскую революцию как клерикальную («революция ахундов»), ограниченную только шиитским духовенством и тесно связанными с ним традиционными слоями населения (базари). Он подчеркивает всенародный и массовый характер революции, в которой духовенство исполняло функцию идеологического руководства, так как только духовенство, профессионально связанное с изучением религиозных дисциплин и адекватно понимающее исламскую доктрину, могло осуществлять эту миссию в исламском обществе. Он объясняет, что революционное духовенство не стремилось к положению «господствующего класса» (табаге-йе хакеме) или к политической власти, а было авангардом революционного движения, объединившим все слои населения вокруг одной цели<sup>23</sup>.

Говоря о том, как Мотаххари оценивал социальную базу Исламской революции, мы затронули вопрос идеологического руководства

широких антишахских выступлений в народе.

<sup>21</sup> Там же. С. 140.

<sup>22</sup> Там же. С. 45.

<sup>23</sup> Там же. С. 85–86.

в революционном движении, который сам Мотаххари называет вопросом «лидерства в исламском движении» (рахбари дар нехзат-е эслами). Он также признает, что «анализ сущности Исламской революции неразрывно связан с анализом ее лидерства»<sup>24</sup>. Вопрос о «лидерстве» является одним из главных аргументов Мотаххари в пользу исламского характера произошедшей революции. Здесь Мотаххари сосредотачивает свое внимание на личности имама Хомейни, который возглавил революционное движение и стал лидером иранской нации, подобным которому не было на протяжении всей истории Ирана. Задав вопрос о том, почему именно Хомейни «был избран народом в качестве вождя», он указывает на различные качества Хомейни как лидера, например, «честность», «смелость», «проницательность», «твердость» и т. д., чтобы в конце концов заявить, что ни одно из них не было присуще исключительно личности имама. С целью разъяснить этот вопрос, он поднимает проблему отношения между личностью и историей. Придерживаясь точки зрения, изложенной им в фундаментальном труде «Философия истории», Мотаххари утверждает, что «личность и история являются результатом взаимодействия друг с другом»<sup>25</sup>. Чтобы лидер мог вести общество к некому идеалу, он сам должен быть отражением «духа» этого общества. Таким образом, главной причиной выдвижения Хомейни в качестве народного лидера были прежде всего не его лидерские качества, а то, что он «находился в идейном и духовном русле народа и знал о его нуждах».

То есть Хомейни и был именно тем человеком, сумевшим «оживить дух общества» и этим самым «привести все общество в движение», о котором Мотаххари упомянул, излагая свою религиозно-мистическую концепцию «возвращения к себе». В одном из своих публичных выступлений он отзывался следующим образом о Хомейни: «Имам дал самосознание нашему народу. Он дал им истинную сущность и исламскую идентичность. Он смог возродить их веру тогда, когда она была утрачена, и заставить их поверить в самих себя»<sup>26</sup>. Мотаххари также допускает, что «если бы имам не обладал степенью религиозного и исламского предводительства, и если бы в глубинах духа иранского народа не было бы любви и привязанности к исламу, и если бы не было любви, которую питает народ к роду Пророка, и если бы народ не почувствовал бы, что это призыв Пророка, призыв имама Али и призыв имама Хусейна сходит с уст этого

человека (Хомейни. – И. Г.), вряд ли бы настолько широкое [революционное] движение и революция возникли бы в нашей стране»<sup>27</sup>.

Как следует из всего вышесказанного, роль личности «лидера» (рахбар) или вождя в Исламской революции была весьма значительной. Мотаххари рассматривает эту проблему в контексте концепции «возвращения к себе», проникнутой духом шиитской мистической доктрины «Ирфан», и придает роли «лидера» мистический оттенок. То есть «лидер», а точнее имам Хомейни, в интерпретации Мотаххари не просто является общепризнанным руководителем широкого и народного в своей основе революционного движения, а представляет собой как бы alter ego иранского народа, отражение сокровенных глубин его духа, раскрытие которых и является сутью Исламской революции.

Предпринятая аятоллой Мотаххари попытка всестороннего теоретического осмысления феномена Исламской революции, на основе которой им была сформулирована оригинальная концепция революции как инструмента «социальной эволюции человечества», стала первым опытом теоретической и философской рефлексии Исламской революции 1978–1979 годов в Иране. Эта рефлексия, еще неразрывно связанная с решением актуальных задач революции, как бы включенная в сам революционный процесс была во многом лишена той дистанции (хронологической и пространственной), которая необходима для объективного осмысления такого масштабного явления, как Исламская революция. В этом отношении теоретические наработки Мотаххари мало отвечают строгим научным требованиям современной социологии, политологии и других социогуманитарных дисциплин. Однако научная и познавательная значимость идейно-теоретического наследия Мотаххари, в том числе его взглядов на Исламскую революцию, заключается в отражении им внутренних, глубинных пластов в общественном сознании различных слоев иранского общества, обусловленных исламской традицией. Именно этот «глубинный» аспект Исламской революции оказался вне поля зрения многих отечественных и зарубежных западных исследователей, анализировавших ее причины и истоки, что предопределило несколько поверхностный характер их трактовок иранской революции. Мотаххари, признавая наличие нескольких уровней в Исламской революции и принимая во внимание экономические и политические предпосылки революции, в отличие от сторонних наблюдателей ведущую

<sup>24</sup> Там же. С. 118.

<sup>25</sup> Там же. С. 50.

<sup>26</sup> Там же. С. 21.

<sup>27</sup> Там же. С. 51.

роль отводит религиозно-идеологическим и даже духовно-психологическим факторам.

Нами была отмечена религиозно-мистическая направленность в понимании Мотаххари феномена революции, которая была связана с возрождением в духовной семинарии Кума шиитской мистической доктрины «Ирфан», активными пропагандистами которой были его учителя Табатабаи, Али Ширази, Хомейни и он сам. Мистический акцент в осмыслении сущности Исламской революции придавал ей самый высокий, метафизический смысл, наделял ее особым статусом и исторической миссией. Мотаххари сумел показать уникальность и исключительность произошедшей в его стране революции, в которой парадоксальным

образом религиозный фактор оказался ведущим. Именно поэтому мы не можем рассматривать его религиозно-метафизическое истолкование Исламской революции как чистый образец политической мифологии: иранская революция действительно имеет глубокие идейные и духовные предпосылки в шиитском религиозном сознании. Кроме того, значимость религиозно-идеологических установок, которые иранское общество получило во время Исламской революции, не подлежит сомнению, так как сегодня, спустя почти тридцать лет после прихода к власти имама Хомейни, они продолжают определять ориентиры этого динамично развивающегося и модернизирующегося социума.

*Л. Д. Гаязов,  
студент исторического факультета  
Казанского государственного университета им. В. И. Ульянова-Ленина*

## **Теоретические основы идеологии панисламизма: взгляды Джамала ад-Дин аль-Афгани и Мухаммада Абдо**

Отдавая себе отчет в том, что деятели панисламизма осветили достаточно широкий круг вопросов, в рамках данного исследования мы обратимся к самым основным из них, чего будет вполне достаточно для того, чтобы составить представление о теоретической составляющей их деятельности.

Родоначальником панисламизма является Джамаль ад-Дин аль-Афгани Асадабади (1838–1897). Вопрос о его происхождении является дискуссионным. Некоторые ученые считают, что он был афганцем, другие – что персом. Путаница возникла из-за его нисбы аль-Афгани – по этой причине некоторая часть ученых стала считать его афганцем. Если обратиться к современным иранским интернет-ресурсам, то в них мы не обнаруживаем в его имени этой нисбы. Вместо нее имеется лишь нисба Асадабади – город в Иране. По всей видимости, являясь по происхождению персом-шиитом, аль-Афгани принял такое прозвище по каким-то своим соображениям. Шиитские воззрения, очевидно, повлияли на формирование концептуальных взглядов этого общественного деятеля. Это доказывает и то, что он учился в школе Муллы Садра в Персии до переселения в Каир<sup>1</sup>. Таким образом, нет сомнения, что его мировоззрение, во всяком случае в молодости, формировалось под значительным влиянием шиизма.

Начальное образование Афгани получил у отца. Затем продолжил обучение в Индии, позже работал в Афганистане, Стамбуле, Египте, Париже. Путешествия во многие страны как мусульманского, так и западного миров безусловно не могли не сказаться на становлении у него особого взгляда на проблемы исламского общества. Правильнее будет сказать, что знакомство с достижениями Европы в культурной, научной, политической, экономической и др. сферах сформировало у него взгляды, которые и стали идеологической основой панисламизма. Аль-Афгани не был первым, кто обратил внимание мусульманского общества

на его многочисленные проблемы. Являясь представителем реформаторского течения, он в то же время не был пионером этого направления, но его деятельность в конечном счете оформилась в наиболее законченную, пусть и с элементами утопизма, доктрину и получила в свое время наибольший резонанс. И хотя панисламистское движение на определенном этапе исторического развития утратило свой потенциал, но, оглядываясь сегодня назад, мы видим, что в XX веке и даже сегодня панисламистские идеи, выдвинутые более ста лет назад, возникают, пусть и в несколько трансформированном виде, в той или иной части мусульманского мира. Они служили идейным основанием и для египетских «Братьев-мусульман», так или иначе они повлияли и на светских правителей мусульманских стран в 50–80-х гг. XX в.; сегодня они лежат в основе Организации Исламская конференция. То есть цель всех этих движений и организаций была и остается одной – достижение независимого поступательного развития исламского мира.

В предыдущей главе мы пришли к выводу, что панисламизм, как любое другое историческое явление, нужно рассматривать в контексте развития всемирной истории. Более того, мы убеждены, что эволюцию панисламистского движения, ее идеологического каркаса нужно истолковывать с исламской точки зрения, т. е. беря за основу исламские ценности, т. к. активисты панисламизма были мусульманами, и в этом отношении важно понять психологию и философию мусульманских религиозных мыслителей XIX столетия.

Таким образом, в основе панисламизма, как видно уже из названия, лежит представление о единой общности всех мусульман. Какой смысл вкладывал в это единство Аль-Афгани? Он имел в виду организацию единого государства для мусульман всего мира. В предыдущей главе мы уже обсуждали, что данная идея восходит ко времени Пророка (СГВС) и первых четырех халифов. С некоторыми оговорками этот период «сожития» мусульман в едином государстве-халифате можно довести вплоть до прихода к власти династии

<sup>1</sup> History of Islamic Philosophy, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (Routledge History of World Philosophies, Volume 1). – London and New York, 2007. – P. 12.

Аббасидов. Таким образом, Аль-Афгани обратился к «золотому веку» ислама.

Здесь хотелось бы обратить внимание на один существенный, как нам кажется, момент. Это вопрос влияния происхождения аль-Афгани на формирование его мировоззрения. Мы уже подчеркивали, что Афгани был мусульманином-шиитом. По нашему глубокому убеждению, шиитское мировоззрение во многом определило его взгляды на многие проблемы современности, под воздействием шиитского воспитания он выработал свои весьма радикальные и своеобразные подходы к тем или иным вопросам. В данном случае интересным представляется анализ шиизма в истории ислама, его сравнительной характеристики с суннизмом, проведенный ориенталистом Б. Луисом: «Принимать существующие факты как они есть – религиозный долг, поскольку отрицать их означало бы признать, что вся исламская община, так сказать, живет во грехе, а такая точка зрения для суннизма недопустима. Для шиитов дело обстоит иначе. По их мнению, все исламские правительства с момента убийства Али ибн Талиба незаконны или в лучшем случае временны. В существующем порядке нет легитимности. Иногда его неохотно принимают, стараясь уйти в себя и не принимать участия в начинаниях государства, в остальное же время шииты берутся за выполнение грандиозных планов и действий, цель которых состоит в том, чтобы вернуть историю на правильный путь»<sup>2</sup>.

Деятельность аль-Афгани вполне может быть охарактеризована как попытка возвращения истории на истинный путь. Кажется не случайным тот факт, что такие глобальные идеи были выдвинуты шиитским общественным деятелем. Шиизм является более радикальным течением в исламе. С большой долей уверенности можно утверждать, что глубинные корни духовных исканий Дж. Аль-Афгани сокрыты в учении об имамате<sup>3</sup>, являющемся концептуальной идеей шиитского богословия. Правда, сам Афгани не воспринимал учение об имамате в подлинно шиитской точке зрения. Если шииты считают, что власть в исламской общине должна принадлежать потомкам четвертого халифа Али, то, по мнению Афгани, халифом, способным сплотить все мусульманское население Земли, мог быть только османский султан Абдул Хамид II, ибо в его время большая часть исламского населения земного шара жила на

территории Османской империи и реальной альтернативы султану просто не существовало. Хотя он и обращался в разное время к разным правителям, например египетскому хедиву, персидскому шаху, но, естественно, возобладала апелляция к турецкому султану по выше обозначенной причине. Но вопрос легитимизации власти османского султана не может быть решен не в суннитском, ни в шиитском исламе. Мы уже обозначали, что с точки зрения шиизма имамат – это право Али и имамов, следующих непосредственно за ним, на исключительное духовное и политическое руководство халифатом. В свою очередь в суннитском богословии политическим руководителем халифата признается любой авторитетный мусульманин, выбранный большинством. Исходя из этих теологических положений можно сделать вывод, что власть османского султана, который имел также звание халифа, была нелегитимной. Во-первых, он не был избран, во-вторых, он не был арабом из рода курейшитов. Но в данном случае этот вопрос не являлся принципиальным для Афгани. Иначе говоря, сама постановка проблемы (возвращение истории на правильный путь) вытекала из шиитского вероучения, способы же ее решения – нет.

Вместе с тем шиитская направленность Аль-Афгани проявляется, например, в таком вопросе как средства ведения борьбы. Афгани выступал за правомочность революции, т. е. активных вооруженных действий. А несправедливого лидера, по его мнению, нужно было свергнуть. В рамках суннизма, как уже отмечалось, отношение к монарху было лояльным. Идеологическая преемственность между панисламизмом и махдизмом<sup>4</sup>, которое возникло под сильным влиянием шиитских идей, также может говорить в пользу шиитского мировосприятия Аль-Афгани. Не случайно отличительным характерным свойством и панисламизма, и махдизма был протест или даже выступление против существующего миропорядка. Все эти примеры служат в поддержку вывода о том, что неприятие сложившегося положения мусульманской общины гораздо острее ощущалось в шиитской среде, и не случайно, что столь радикальные в некоторых аспектах решения проблем исламского мира были предложены шиитским лидером Джамалем Ад-Дин аль-Афгани.

Если коснуться вопроса о непосредственной форме государственного устройства, таким, как

<sup>2</sup> Луис Б. Ислам и Запад. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2003. – С. 259.

<sup>3</sup> Общее название мусульманского теократического государства. – Л. Г.

<sup>4</sup> Восстание в Судане во 2-й пол. XIX в., принявшее форму национально-освободительного движения. Его руководитель Мухаммад Ахмад объявил себя махди, т. е. мессией, пришедшим освободить общество от пороков и вывести его на путь истинный. – Л. Г.

его видел основатель панисламизма, то идеальной формой правления он считал конституционную монархию. При этом свою точку зрения он обосновывал как исламскими принципами, видя в халифате праведных халифов конституционно-монархический строй, так и современным ему государственным устройством европейских стран. Мы вплотную подошли к существенному, на наш взгляд вопросу, а именно влияние европейских идеологий и научно-технических достижений на представителей панисламизма и вопросу правильной оценки. Как известно, определенная часть мусульманской интеллигенции подвергает данную сторону деятельности аль-Афгани резкой критике<sup>5</sup>.

В частности, в вопросе о государственном устройстве он не гнушается взять в качестве образца конституционную монархию, а также такие институты, как конституция и парламент. Если исходить из исламской точки зрения и принять данные политические институты, которые в чистом виде являются европейским продуктом, то родоначальник панисламизма в этом вопросе придерживался неправильной позиции. Ислам дает ответы на все вопросы человека, нужно лишь уметь их находить. Ведь источником знаний в Исламе являются Коран и сунна Пророка (СГВС). В частности, приведение к общему знаменателю конституционной монархии и совещательной формы власти шура не является не только необходимым, но и неправильным. Да и конституция в том виде, как она оформлена на Западе, не нужна. Главным законом для мусульманина является Коран. Парламент же опять же в исламском обществе заменяется шурой. Таким образом, можно заключить, что в поиске идеальных, как ему казалось, установлений он вместо того, чтобы заглянуть в нормативно-правовые установления собственного исламского происхождения, пытался заимствовать совершенно ненужные элементы из европейского общества. В дальнейшем мы будем обращаться неоднократно к такого рода изысканиям аль-Афгани и других видных деятелей панисламизма, которые в большинстве своем хотя и требовались, но их источник при желании можно было найти и в самом исламе.

Таким образом, реформаторское движение на мусульманском Востоке, хотя и утверждает в своей основе непреходящие ценности Корана и сунны, но в некоторых вопросах ориентируется на западные ценности. Это тем более удивительно, что

сами европейцы еще с эпохи Просвещения смотрели на Восток сверху вниз, считая, что Европа является центром мироздания. Именно в это время оформилась концепция европоцентризма. Отношение к мусульманскому Востоку было еще более негативным, тысячелетнее противостояние вылилось в пренебрежительное отношение со стороны Европы, как только она освободилась от угрозы со стороны Османской империи. Неприятие Европой мусульманского мира явственно проявлялось даже в трудах европейских мыслителей. Об этом можно судить хотя бы по работе Вольтера, которая называется «Фанатизм, или Пророк Магомет». Эта абсолютно невежественная ангажированная трагедия является своего рода квинтэссенцией всего последующего отношения европейских деятелей к исламской цивилизации.

Одним из главных вопросов, которые лежали в основе учения аль-Афгани, было его отношение к иджтихаду. Суть проблемы заключалась в том, что до XII века решения по вопросам религиозно-общественной жизни мусульман, которые, как считается, не нашли своего отражения в Коране и хадисах, принимались самостоятельным утверждением муджтахидов (представители высшей категории мусульманских богословов-законоведов. – Л. Г.). В течение IX–X вв. сложились четыре религиозно-правовые школы – мазхабы. В X в. «врата иджтихада» (вынесение самостоятельного суждения) закрылись, последними мужтахидами, имевшими право независимого суждения, были объявлены основатели этих четырех мазхабов. Отныне те или иные необходимые для уммы решения, которые нужно было принять, выносились под авторитетом имама-основателя того или иного мазхаба, т. е. не было возможности самостоятельного вынесения решения. Возобладал таклид (букв. традиция – ссылки на утверждения имамов).

Взгляд аль-Афгани на проблему иджтихада определяется его рационалистическим отношением к действительности. По его глубокому убеждению, «закрытые врата иджтихада» являлись препятствием на пути прогрессивного развития исламского мира. Он был категорически против таклида, считая, что некоторые современные условия развития общества не соответствуют тем нормам, которые были зафиксированы в исламской религиозно-правовой системе почти тысячу лет назад. Таким образом, он выступил за то, что и в наше время можно выносить самостоятельное решение по тем или иным вопросам исламского вероучения, не опираясь на сложившуюся традицию. Здесь затрагивается очень болезненный для

<sup>5</sup> См. статью турецкого общественного деятеля Ali Riza Bayzan: *Oryantalizm ve dinde reform meselesi* на сайте [www.yenimesaj.com/tr](http://www.yenimesaj.com/tr).

мусульманского вероучения вопрос – вопрос о соотношения таклида (традиция) и бид‘а<sup>6</sup> (нововведение). По нашему мнению, зачастую грань между этими понятиями очень тонка и, вынося самостоятельное решение по тем или иным богословским вопросам, опираясь исключительно на собственное мнение, существует серьезная опасность перехода за эту грань, что автоматически будет означать, что это решение попадет под категорию бид‘а. С другой стороны, в Коране сказано: «Сегодня Я ради вас усовершенствовал вашу религию, довел до конца Мою милость к вам и одобрил для вас в качестве религии ислам». Таким образом, можно сделать вывод, что в исламе есть ответы на все вопросы и в самостоятельном суждении нет настоятельной необходимости.

Для более полного и глубокого анализа панисламизма мало обращения лишь к одному Джамалю ад-Дин аль-Афгани. Не менее значительной фигурой в панисламистской доктрины был Мухаммад Абдо. Его идеи существенно обогатили панисламистскую теорию и оказали значительное влияние на последующее развитие общественной мысли в исламском мире.

Мухаммад Абдо (1849–1905) родился в Египте. В период пребывания аль-Афгани в Египте он попал под его влияние. Но в отличие от родоначальника панисламизма Абдо не смешивал религиозные реформы с преобразованиями в политической сфере. Он вообще больше внимания уделял вопросам просвещения, нежели политическим проблемам.

Мы можем заметить, что взгляды Абдо на протяжении его жизни претерпели существенную эволюцию. Если вначале своих общественно-политических и религиозных изысканий, находясь под прямым влиянием идей аль-Афгани, он занимал радикальную позицию, то потом у него произошел разрыв с ним и Абдо стал более либеральным во многих вопросах. Вообще если сравнивать

Абдо и Афгани, то первый в целом, конечно, был более ориентирован на жизненные реалии, тогда как второй оперировал больше идеологическими абстракциями. Это видно и в его теоретических изысканиях, и в практических шагах. В целом Абдо занимался более компромиссную позицию по тем или иным вопросам, чем аль-Афгани. В частности, по вопросу о способе завоевания власти он не принимал революционной позиции последнего, считая, что только путем просвещения можно подготовить народ к мирным реформам. Естественно, он поддерживал халифатистскую идею Афгани, так же как и он, Абдо поддерживал объединение мусульманских народов под началом османов, но при этом ратовал за конфедерацию исламских государств в халифате. Египетский реформатор был (видимо, из-за своего происхождения) скорее, даже враждебен по отношению к туркам и принимал их господство, лишь считая, что оно лучше, чем английское. В этом плане Афгани являлся настоящим космополитом, для которого вопрос о том, кто будет по происхождению халиф, решающего значения не имел. В вопросе о форме власти Абдо, как и родоначальник панисламизма, придерживался конституционно-монархической формы правления.

Небезынтересны изыскания Абдо в сфере исламского вероучения. Что интересно, несмотря на то что он являлся выпускником каирского университета Аль-Азхар (крупнейшее в то время богословское высшее учебное заведение в мусульманском мире), в котором во времена учебы в нем Мухаммада Абдо обучение велось в традиционной манере, т. е. из учебной программы были исключены все светские учебные дисциплины, у него сформировался совершенно специфический взгляд на религиозные вопросы, на соотношение веры и разума, соразмерность мирского и духовного и т. д. Квинтэссенцией его религиозных рефлексий было то, что он пытался «оправдать» примат разума над верой. Он считал, что ислам не только не противоречит науке, но, более того, человеческое существование невозможно без научного познания. Ведь, например, чтение Корана и размышление над его смыслами невозможно без рационального мышления. При этом, являясь апологетом «чистого» ислама, он отрицал полезность греческих и персидских элементов в исламской философской традиции, считая, что они не соотносятся с современным развитием религиозно-философской мысли. Его стремление к теоретическому обоснованию необходимости развития науки порой доходило до совершенно фантастических экзегез коранических аятов. В частности,

<sup>6</sup> Происходит из того же корня, что и философское понятие ибда‘, семантическое значение которого «творение из абсолютного небытия». – Материал из книги “A Dictionary of Muslim Philosophy”, помещенной на сайте [www.islamicphilosophy.com](http://www.islamicphilosophy.com). Создание без наличия инструментов, материалов времени и места, что присуще только Аллаху. Языковое значение бид‘а – все, что сделано без подобия, не имея примера перед своим изготовлением. Значение бид‘а в шариате – по словам ан-Навави – это новое, чего не было во времена Пророка (СГВС). По мнению Ал-Фаюми, «это добавление или убавление в религии. Некоторые виды бид‘а не порицаются и поэтому названы одобряемой бид‘а. Такая бид‘а имеет достоверную основу, подтверждается шариатом, имеет целью избавление от негативного, вредного». – Юсуф Хаттар Мухаммад. Суфийская энциклопедия. – Казань: Иман, 2004/1425. – С. 152.

реальность существования джиннов он обосновывал наличием в природе микробов, считая эти мельчайшие организмы их биологическим воплощением<sup>7</sup>.

Как и родоначальник панисламизма, М. Абдо твердо отстаивал право мусульманина на иджтихад. Мы уже сказали, что в рамках суннитского течения «врата иджтихада» закрыты, а в шиизме они никогда не закрывались. И если отношение к иджтихаду Афгани можно отнести к его шиитскому происхождению, то сходность позиции Абдо по этому вопросу с позицией аль-Афгани можно объяснить либо его близостью к своему учителю, либо какими-то другими причинами. Тем не менее в некоторых вопросах, относящихся к иджтихаду, египетский мыслитель пошел еще дальше своего учителя. Здесь мы прежде всего имеем в виду вопрос о рибе (проценте).

Занимая должность муфтия Египта, Мухаммад Абдо издал фетву о правомерности введения в исламском мире банковского процента. Не углубляясь глубоко в тему, мы лишь подчеркнем, что такое действие прямо не согласуется с нормами

ислама. Стремление идти в ногу со временем, вывести мусульманский мир на прогрессивный путь развития, как нам кажется, не должно сопровождаться с внедрением в исламскую умму западных тенденций развития.

Сегодня, оценивая вклад панисламистских деятелей Джамала ад-Дин аль-Афгани и Мухаммада Абдо на развитие мусульманской мысли, мы не можем не отметить, что они всколыхнули мусульманскую общественность, заставили ее искать в себе новые потенции для развития в новых условиях исторического развития. Панисламизм, безусловно, оказал огромное влияние на последующую эволюцию мусульманской общественной мысли. И хотя аль-Афгани и Абдо пытались искать в самом исламе прогрессивные начала, но их частое обращение к западной цивилизации в надежде найти и внедрить его некоторые достижения в исламский мир несут печать потерянности, неспособности найти в самом исламе ту внутреннюю энергию, которая в свое время помогла создать поистине великую цивилизацию ислама.

<sup>7</sup> Muhammad Abduh. Biographical Note. Works. Selected Biography. URL: <http://cis-ca.org/voices/a/abduh.htm>.

**М. В. Медоваров,**  
*студент Нижегородского государственного университета  
им. Н. И. Лобачевского*

## **Исламская цивилизация в оценках Н. В. Гоголя и П. Я. Чаадаева**

В первой трети XIX века, в эпоху романтизма, в России закладывались те основы, из которых затем будет развиваться востоковедение как наука. В те годы происходил переход от эмоционального увлечения восточной экзотикой к первым, робким и непоследовательным попыткам осмысления истории стран Азии, в том числе и исламских. Большую роль в этом процесс сыграл граф С. С. Уваров. Еще в 1810 г. он выдвинул проект создания Азиатской академии в России. Он считал Азию центром мировой цивилизации, который может спасти Россию «от дряхлости преждевременной и от европейской заразы»<sup>1</sup>. По мнению Уварова, эта академия должна была стать связующим звеном между Западом и Востоком. В ее программу предполагалось включить среди прочего арабскую, персидскую, турецкую и татарскую проблематику<sup>2</sup>. Проект Азиатской академии так и остался неосуществленным, но за годы своего пребывания на посту министра народного просвещения (1833–1849) Уваров значительно продвинул изучение стран и народов Азии в российских университетах и даже в ряде гимназий. Именно в эти годы был подготовлен последующий взлет отечественного востоковедения.

В начале 30-х годов Уваров привлек к сотрудничеству в «Журнале Министерства народного просвещения» ряд видных ученых и писателей, в том числе Н. В. Гоголя, преподававшего тогда всемирную историю в Патриотическом институте<sup>3</sup>. В 1834 г. по рекомендации А. С. Пушкина и В. А. Жуковского Гоголь назначается Уваровым на должность адъюнкт-профессора по кафедре всеобщей истории Петербургского университета<sup>4</sup>. Он начинает читать лекции, опубликованные

впервые в № 9 «Журнала Министерства народного просвещения» за 1834 год. Среди них была и лекция «Первобытная жизнь арабов. Переворот в образовании нации, произведенный Магометом, и завоевания их», отражающая воззрения молодого писателя на возникновение ислама.

Для Гоголя характерно противоречие между критикой мусульманской религии и романтическим восхищением перед завоеваниями арабов. Он писал: «Между тем на Востоке остатки римлян теснятся и покоряются новым сильным народом, мгновенно, как бы фантастически, возродившимся на своем каменном Аравийском полуострове, подвигнутым до иступления религией, совершенно восточной, основанной полупомешанным энтузиастом Магометом; как этот народ, с азиатской саблей в руках, распространял магометанство на место прежних остатков греческого просвещения, и как изумительно, быстро этот чудесный народ из завоевателей делается просветителем, развертывается во всем блеске, с своей роскошной фантазией, глубокими мыслями и поэзией жизни, и как он вдруг меркнет и затмевается выходцами из-за моря Каспийского, которым оставляет в наследство одно магометанство»<sup>5</sup>.

Противоречие между оценкой Мухаммеда как «полупомешанного энтузиаста» и «сочинителя» новой религии и высказыванием о «глубокой мысли» арабской культуры налицо. В другой статье, опубликованной в том же номере ЖМПН, исламской цивилизации дается уже однозначно положительная оценка: «Возьмем то блестящее время, когда появились аравитяне – краса народов восточных. И одному только человеку и созданной им религии, роскошной, как ночи и вечера Востока, пламенной, как природа, близкая к Индийскому морю, важной и размышляющей, какую только могли внушить великие пустыни Азии, – обязаны они всем своим блестящим, радостным существованием! С непостижимою быстротою они, эти смуглые чалмоносцы, воздвигают свои калифаты с трех сторон Средиземного моря. И воображение их, ум и все способности, которыми

<sup>1</sup> Рязановский Н. В. Азия глазами русских // В раздумьях о России (XIX век). – М., 1996. – С. 396; Зорин А. Л. Идеология «православия – самодержавия – народности» и ее немецкие источники // В раздумьях о России (XIX век). – М., 1996. – С. 110–111.

<sup>2</sup> Рязановский Н. В. Указ. соч. С. 398.

<sup>3</sup> Виноградов И. А. Гоголь – художник и мыслитель: христианские основы мирозерцания. К 150-летию со дня смерти Гоголя. – М., 2000. – С. 249.

<sup>4</sup> Эймонтова Р. Г. Непризнанный пророк примирения (Гоголь и просвещение России) // В раздумьях о России (XIX век). – М., 1996. – С. 158.

<sup>5</sup> Гоголь Н. В. Собр. соч. в 8 т. Т. 7. – М., 1984. – С. 41–42.

природа так чудно одарила араба, развиваются в виду изумленного Запада... Век вперед – и уже он исчез, этот необыкновенный народ, так что в раздумье спрашиваешь себя: точно ли он жил и существовал или он – самое прекрасное создание нашего воображения?»<sup>6</sup>.

Гоголь так и не выработал однозначной позиции даже по отношению к событиям VII века: он то говорил о распространении ислама исключительно военным путем, то допускал и мирный вариант исламизации<sup>7</sup>. Противоречивы и гоголевские оценки роли арабской культуры в развитии просвещения (этот термин писатель всегда трактовал не в атеистическом ключе, а в христианском). С одной стороны, Гоголь писал: «Народ, который сначала отличался только удивительной храбростью, вскоре присвоил себе остатки греческой учености и предался наукам так пламенно и успешно, что самые европейские христиане частью у него учились... Просвещение у христианского духовенства было слабым оттенком против просвещения аравитян»<sup>8</sup>. С другой стороны, Гоголь, идеализируя европейское средневековье, считал усиление папства меньшим злом по сравнению с арабским завоеванием<sup>9</sup>.

Внешними причинами упадка Халифата Гоголь считал междоусобицы и вторжения турок и татар<sup>10</sup>. Особенно его интересовали годы правления халифа аль-Мамуна (813–833), когда Халифат сотрясали народные восстания и войны с Византией, когда «арабы перешли эпоху своего фанатизма и завоеваний, но все еще были исполнены энтузиазма, и огненные страницы Корана перелистывались с тем же благоговением, исполнялись столь же раболепно»<sup>11</sup>. Статья Гоголя «Ал-Мамун» начинается с похвал халифу Харуну ар-Рашиду (786–809), который соединял в себе качества «философа, политика, воина и литератора». «Просвещение чужеземное он прививал к своей нации в такой только степени, чтобы помочь развитию ее собственного»<sup>12</sup>, – пишет Гоголь, и в этих словах легко узнается его мнение о петровских реформах. «Гарун умел ускорить весь административный государственный ход и исполнение повелений страхом своей вездесущности», – отмечает Гоголь, предвосхищая аналогичные строки об обязанностях государя из «Выбранных мест из переписки с друзьями».

Аль-Мамун на этом фоне выглядит крайне неудачно. Погрузившись в занятия наукой и философией, он доверил управление государством «секретарям и любимцам». Желая счастья своим подданным, аль-Мамун насаждал такое просвещение, которое «менее всего отвечало природным элементам и колоссальности воображения арабов»<sup>13</sup>. По Гоголю, он предлагал своему народу скомканные и извращенные обрывки античной и христианской философии. Арабский народ «обещал дотоле невиданное совершенство нации. Но Ал-Мамун не понял его. Он упустил из виду великую истину, что образование черпается из самого же народа, что просвещение наносное должно быть в такой степени заимствовано, сколько может оно помогать собственному развитию, но что развиваться народ должен из своих же национальных стихий»<sup>14</sup>. Поэтому в итоге благие намерения аль-Мамуна вылились в «космополитизм» и «безродное чужестранное просвещение». Халиф, будучи «больше философом-теоретиком, нежели философом-практиком, каким должен быть государь»<sup>15</sup>, устранился от дел управления, что привело к произволу чиновников на местах и отпадению ряда провинций. Покровительство же христианам, по мнению Гоголя, усилило оппозицию аль-Мамуну среди мусульман.

Двойственно отношение Гоголя к религиозному реформаторству халифа. Сочувствуя его намерению бороться с «суевериями и предрассудками», писатель указывал на политическую нецелесообразность такого шага: «Он не мог не видеть всех бесчисленных противоречий, пламенных нелепостей, которые вырывались повсеместно в постановлениях исступленного творца Корана. Он решился очистить и преобразовать священную книгу магометан и – в то самое время, когда... вся чернь была уверена, что она принесена с неба... Первым шагом к образованию своего народа он почитал истребление энтузиазма, того энтузиазма, который составлял существование народа аравийского, того энтузиазма, которому он обязан был всем своим развитием и блестящею эпохою, подорвать который – значило подорвать политический состав всего государства»<sup>16</sup>. Гоголь как православный христианин считал многие положения ислама, с которыми боролся аль-Мамун, суевериями, однако признавал их необходимость для функционирования арабской цивилизации. «Ал-Мамун не постигал азиатской природы своих подданных», – делает вывод Гоголь<sup>17</sup>, и это вывод

<sup>6</sup> Там же. С. 28–29.

<sup>7</sup> Неизданный Гоголь. – М., 2001. – С. 59, 72.

<sup>8</sup> Там же. С. 59, 74.

<sup>9</sup> Там же. С. 80.

<sup>10</sup> Там же. С. 59, 73.

<sup>11</sup> Гоголь Н.В. Собр. соч. в 8 т. Т. 7. – С. 84.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же. С. 86.

<sup>14</sup> Там же. С. 87.

<sup>15</sup> Там же. С. 88.

<sup>16</sup> Там же. С. 88.

<sup>17</sup> Там же. С. 89.

перекликается с его позднейшей оценкой Петра I<sup>18</sup>. Итогом правления аль-Мамуна, по Гоголю, стало усиление фанатизма «ослепленных сект» карматов и ассасинов. Халиф-реформатор «умер, не поняв своего народа, не понятый своим народом. Во всяком случае он дал поучительный урок. Он показал собою государя, который при всем желании блага, при всей кротости сердца, при самоотвержении и необыкновенной страсти к наукам был, между прочим, невольно одною из главных причин, ускоривших падение государства»<sup>19</sup>.

Значительное внимание возникновению ислама одновременно с Гоголем уделил и другой великий русский мыслитель – П. Я. Чаадаев. Сравнение их судеб и образа мышления, при всем различии их взглядов, не раз становилось предметом исследования<sup>20</sup>, однако размышления Чаадаева и Гоголя об исламе еще никогда не были предметом сравнительного анализа. Вместе с тем широко известно, что в чаадаевской философии истории исламу уделено особое место.

Чаадаев противопоставлял два образа мышления – объективистский и субъективистский. Первый (иудаизм, зороастризм, христианство, ислам и философия Нового времени, а также Пифагор, Платон и Эпикур) направлен на поиск универсальной истины, второй (античность и Возрождение) вреден для человечества<sup>21</sup> (ч. 30). Чаадаев указывал, что лишь христиане и мусульмане способны умирать за свои убеждения. Он ставил Мухаммеда в один ряд с Платоном и Ньютоном<sup>22</sup>. Противопоставляя Моисея Сократу, Давида Марку Аврелию, Эпикура Катону, Чаадаев в шестом письме добавлял сюда и пару Аристотель – Мухаммед: «Имя Стагирита, например, станут проносить с неким отвращением, имя Магомета – с глубоким уважением; на первого будут смотреть как на ангела тьмы, который сковывал на протяжении нескольких веков все силы добра среди людей; на второго – как на благодетельное существо, кто всего более способствовал осуществлению плана божественной мудрости для спасения рода человеческого»<sup>23</sup>. По мнению Чаадаева, лишь отсутствие собственной философской традиции вы-

нудило арабов обратиться к чуждому им Аристотелю<sup>24</sup>.

В седьмом «Философском письме» (1830) Чаадаев дает развернутую характеристику возникновению ислама и личности Мухаммеда: «Если подумать о благе, вытекающем для человека из его религии, то видно, что... она вместе с другими более сильными причинами содействовала уничтожению многобожия... распространила на громадном протяжении земного шара, и притом в таких областях, которые можно было бы считать недоступными влиянию общего движения разума, – идею единого Бога и всемирного верования... приготовила бесчисленное множество людей к конечным судьбам человеческого рода; поэтому необходимо признать, что, несмотря на дань, которую этот великий человек заплатил своему времени и своей родине, он заслуживает несравненно большего уважения людей, чем толпа бесполезных мудрецов, которые никогда не умели воплотить и использовать ни одно из своих измышлений»<sup>25</sup>.

Для провиденциальной концепции Чаадаева характерно признание Западной Европы высшей ступенью развития человечества. Поэтому, признавая большие достижения арабов, японцев, христиан-эфиопов, автор «Философических писем» все же пытался так или иначе свести их цивилизации к западной. Это побудило Чаадаева рассматривать ислам как разновидность христианства, приспособленного для арабов VII века: «Исламизм есть одно из самых замечательных проявлений всеобщего закона; судить о нем иначе значит не понимать всемирное влияние христианства, от которого он происходит. Самое существенное свойство нашей религии состоит в способности принимать самые различные формы религиозного мышления, в умении согласовывать свои действия, в случае необходимости, даже и с заблуждением, для того чтобы достигнуть конечного результата. В великом историческом развитии религиозного откровения религия Магомета должна быть непременно рассматриваема как одно из ее разветвлений»<sup>26</sup>.

Однако исторически в христианской мысли преобладали несколько иные точки зрения. Причину вражды двух религий Чаадаев считает чисто политической: «Самый исключительный догматизм должен без затруднений признать этот важный факт; он бы это и сделал, если бы только хоть раз отдал себе ясный отчет в том, что именно заставляет нас смотреть на магометан как на

<sup>18</sup> Эймонтова Р. Г. Указ. соч. С. 173.

<sup>19</sup> Гоголь Н. В. Собр. соч. в 8 т. Т. 7. – С. 90.

<sup>20</sup> Веселовский А. Гоголь и Чаадаев. Из этюда о Гоголе // Вестник Европы. – 1896. – Т. 5. – Кн. 9. – С. 84–95; Мильдон В. И. Чаадаев и Гоголь (Опыт понимания образной логики) // Вопросы философии. – 1989. – № 11. – С. 77–89; Щеглова Л. В. Судьба российского самопознания. Гоголь и Чаадаев. – Волгоград, 2000.

<sup>21</sup> Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма в 2 т. – Т. 1. – М., 1991. – С. 30.

<sup>22</sup> Там же. С. 585, 616.

<sup>23</sup> Там же. С. 396–397.

<sup>24</sup> Там же. С. 428.

<sup>25</sup> Там же. С. 429.

<sup>26</sup> Там же.

естественных врагов нашей религии, потому что только из этого и возник данный предрассудок. (Примечание: вначале у магометан не было никакого враждебного чувства к христианам; только в результате продолжительных войн между ними и христианами у них возникла ненависть и презрение к последним. Что касается христиан, то совершенно естественно, что они должны были смотреть на магометан как на язычников, позднее как на врагов своей веры; а те затем ими и стали.)»<sup>27</sup>.

Этому исторически сложившемуся взгляду Чаадаев противопоставляет свое мнение. Он оценивает ислам как ответвление христианства, как «неосознанное христианство»: «Почти нет главы в Коране, где не говорилось бы об Иисусе Христе. А мы согласились... что ничего не понятно в тайне царства Христа, пока не видно действия христианства везде, где только произнесено имя Спасителя, пока не понятно, что его влияние распространяется на все умы, соприкасающиеся как бы то ни было с его учением». В противном случае, по Чаадаеву, большинство христиан, плохо знающих свою религию, нельзя было бы назвать христианами: «Не значило ли это свести все царство Иисуса Христа к ничтожным пустякам, а всемирность христианства к смешному притворству?»<sup>28</sup>.

Отсюда Чаадаев заключает: «Магометанство как результат религиозного брожения, вызванного на Востоке появлением новой веры, стоит в первом ряду тех явлений, которые на первый взгляд не вытекают из христианства, но на самом деле, конечно, происходят из него». Мыслитель указывает три урока, которые дало истории возникновение ислама. Во-первых, это объединение множества народов в рамках одного государства и одной культуры. Во-вторых, это передача огромных пластов культурного наследия Европе, «что следует рассматривать как косвенные пути, использованные Провидением для довершения возрождения человеческого рода». В-третьих, согласно Чаадаеву, «в собственном воздействии ислама на дух покоренных им народов следует видеть прямое положительное действие учения, из которого оно исходит, которое здесь лишь приспособилось к некоторым местным и современным потребностям для того, чтобы получить средство посеять семена истины на более обширном пространстве»<sup>29</sup>.

Таким образом, ислам низводится Чаадаевым с уровня отдельной религии на местный географический вариант христианства. Мыслитель восклицает: «Счастливы те, кто служит Господу

сознательно и убежденно! Но не забудем и того, что имеется в мире бесконечное множество сил, послушных голосу Христа, хотя они не имеют никакого понятия о верховной силе, которая приводит их в движение!»<sup>30</sup>. Таким нехитрым способом Чаадаев смог вписать ислам в свою линейную схему всемирной истории, представив его как одну из ступеней провиденциального плана развития человечества (чего ему не удалось сделать с православием).

Но откуда мог черпать филокатолик Чаадаев свои идеи относительно ислама? Есть все основания считать, что он не был их автором, что в его построениях отразились некоторые веяния европейской мысли начала XIX века. Когда друг Чаадаева Э. Мещерский составлял докладную записку III Отделению о «Философических письмах», в которой пытался всячески преуменьшить вину мыслителя, он уделил основное внимание его религиозному направлению. Не видя политической подоплеки в книге Чаадаева, Мещерский указывает на то, что его симпатии к католицизму имеют аполитичный и «умозрительный» характер, после чего добавляет: «Превознесение автором Магомета отзывается сен-симонизмом. Но основа философской системы автора все же христианская и мнения неправовверные прорываются в некоторых выражениях его мысли, в некоторых выводах», которые порою не согласуются и с католицизмом. Более того, даже и «следов политического учения сен-симонизма в письмах этих не обнаруживается»<sup>31</sup>. В таком случае можно говорить о том, что Чаадаев смешал католические доктрины первой трети XIX века, утопические учения (Сен-Симон) и собственные рассуждения в рамках своей провиденциальной концепции всемирной истории и таким образом пришел к выводу об исламе как разновидности христианства и об арабской цивилизации как ступени мирового прогресса.

Точки зрения Гоголя и Чаадаева на ислам, казалось бы, имеют мало общего. Но сама попытка вписать историю арабов в контекст истории всего человечества, попытка установить место исламской цивилизации между античностью, ранним христианством и позднейшей цивилизацией Запада является общей для двух мыслителей. Их интерес в начале 30-х годов XIX века к исламу был отнюдь не случаен, но отражал некоторые процессы в общественной мысли Западной Европы и России в период перехода от романтизма к зарождению научного востоковедения.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Там же. С. 430.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма в 2 т. – Т. 2. – М., 1991. – С. 535.

**К. В. Акопян,**  
*аспирантка Нижегородского государственного университета  
им. Н. И. Лобачевского*

## **Влияние ислама на религиозную ситуацию в США**

Как любая форма общественного сознания, религия воздействует на общественную жизнь в различных направлениях и выполняет наряду со свойственной лишь ей иллюзорно-компенсаторной функцией также другие неспецифические функции, реализующиеся в зависимости от конкретных исторических условий. Осуществляют их в социальной практике религиозные организации, которые возникают на основе общности верований и культовых действий и в дальнейшем развиваются в самостоятельные институты, активно вмешивающиеся в общественную и политическую жизнь. США до сих пор остаются одним из самых религиозных государств среди индустриально развитых стран мира. Показательна высокая степень проникновения религии во многие области общественной, политической и культурной жизни государства и ее влияния на формирование мировоззрения американцев.

Начиная с колониальной эпохи и до сегодняшнего дня, религии и религиозные верования играли значительную роль в политической жизни США. Религия составляла основу некоторых как лучших, так и худших движений в американской истории. Сейчас, когда Америка из страны главным образом протестантского плюрализма XVII века превратилась в страну, где существует около 3000 религиозных групп, большую, чем когда-либо важность имеет понимание каждым гражданином роли религии в жизни общества и оставление им конституционных гарантий религиозной свободы или свободы совести для людей всех вероисповеданий или же ни одного из них<sup>1</sup>.

Религия каждого человека должна оставаться делом убеждений и совести каждого человека; и каждый человек вправе следовать ей так, как предписывается. Это право является по своей природе неотъемлемым правом. Положения к Первой поправке Конституции, посвященные свободе вероисповедания, представляют собой решение исключительной важности, самое важное политическое решение в истории в области свободы вероисповедания и правосудия. В Уильямсбургской

хартии, принятой в 1988 году, говорится: «Через 200 лет после их вступления в силу они являются собой смелый контраст с веком, омраченным государственными репрессиями и сектантскими конфликтами. Но сегодняшняя необразованность и разноречивое толкование этих статей напоминают нам, что их поддержка и защита является задачей для каждого нового поколения»<sup>2</sup>. Гарантии свободы вероисповедания зафиксированы в Конституции США. Руководящие принципы, служащие основой определения свободы вероисповедания, изложены в статье VI Конституции США и во вступительных словах Первой поправки к Конституции. Эти принципы стали основными правилами, на основе которых люди всех вероисповеданий или не принадлежащие ни к одному из них, могут жить вместе как граждане одной страны. Статья VI Конституции завершается следующими словами: «Не может быть затребовано какое-либо подтверждение религиозных убеждений в качестве условия для занятия какой-либо должности либо официального поста, учрежденных Соединенными Штатами»<sup>3</sup>. Этим смелым движением создатели Конституции порвали с европейской традицией и открыли доступ к должностям в федеральной системе власти для людей всех вероисповеданий или не принадлежащих ни к одному из них. В статье Первой поправки о свободе вероисповедания говорится: «Конгресс не должен издавать ни одного закона, относящегося к установлению религии или запрещающего свободное ее исповедание...» В совокупности эти два положения гарантируют свободу вероисповедания, защищая религии и религиозные убеждения от вмешательства или контроля со стороны властей. Они гарантируют сохранение добровольного характера религиозных верований или неверия и свободу от принуждения со стороны властей.

Очень трудно понять, как функционирует американское общество, если не понимать, насколько

<sup>1</sup> Галкина Е. В. Американский протестантизм. URL: aeli.altai.ru

<sup>2</sup> Уильямсбургская хартия, 1988 // США: Общество и Ценности. – Электронный журнал ЮСИА. – Март 1997. – Т. 2, № 2. – С. 22.

<sup>3</sup> Конституции США. Статья VI // Конституции зарубежных государств. – М., 2000. – С. 32.

динамична в нем религиозная жизнь, которая определяет установки и поведение его членов. В наши дни в США не прекращаются усилия в поиске некоей общей формулы гармонизации отношений в религиозной сфере, включая межрасовые и межнациональные аспекты проблемы. Присутствуют и попытки доказать, что только иудео-христианские ценности являются жизненно важными для спасения американской нации. Тем самым Америка все еще в поиске, но главный фокус тот же – свобода религии для всех<sup>4</sup>.

Соединенные Штаты Америки представляют собой уникальное культурологическое явление. С одной стороны, это страна многих культур, национальностей и вероисповеданий, сосуществующих на одной территории. С другой – любая культура, приходящая в США, извне попадает в так называемый «плавильный котел», где она ассимилируется и становится частью общего американского культурного фона. Конечно, эти люди продолжают сохранять свои этнические особенности, однако они уже прежде всего граждане Америки. Впрочем, эта концепция в последнее время стала давать сбои. И связано это прежде всего с ростом исламской общины на территории США.

В 1913 году была основана первая «черная» мечеть – Мавро-американский научный храм в штате Нью-Джерси. А в 40–60-х годах начался настоящий бум возрождения ислама среди чернокожего населения, чему в немалой степени способствовали иммигранты, целыми потоками прибывавшие в Америку с Ближнего и Среднего Востока. В это время так называемые «черные мусульмане» создают целый ряд организаций, самой известной среди которых стала «Нация ислама», основанная в 1977 году Луисом Фарраханом (Luis Farrakhan). Организация стала известна главным образом расистским компонентом своей доктрины, согласно которому «белые» считались генетическими мутантами без цвета кожи и морали. Афроамериканцам предлагалось отказаться от христианства – религии белых людей и вернуться к традиционной религии своих предков – исламу, чтобы выжить во враждебном белом обществе. Такому резкому возрождению традиций ислама в немалой степени способствовало дискриминационное отношение к афроамериканцам со стороны белого большинства. В такой ситуации появление иммигрантов с Востока с их сплоченностью между собой и большой взаимовыручкой внутри общины представилось афроамериканцам «выходом из положения». Они считали ислам способом национального и культурного самоопределения,

возможностью сохранить свою афроамериканскую идентичность<sup>5</sup>. На протяжении всей истории «черных мусульман» в Америке рост их численности продолжал неуклонно расти, и в 90-х годах американскому правительству пришлось признать их существование и влияние на афроамериканскую общину. Так, в 1990 г. состоялась первая конференция солидарности «Мусульмане против апартеида» в поддержку чернокожего большинства ЮАР, а в 1991 г. церемония традиционного чтения молитвы в Палате представителей Конгресса США была дополнена мусульманской молитвой. Сейчас «черные мусульмане» составляют, по разным оценкам, от 25 до 50% всех мусульман Америки, т. е. около 2 млн человек. В афроамериканской общине мусульманином является каждый пятый. Согласно статистике один из десяти афроамериканцев принимает ислам в тюрьме, где среди чернокожего населения проводится активная пропаганда исламских ценностей, в основном со стороны «Нации ислама». Этот факт влияет на отношение к «черным мусульманам» – многие люди воспринимают их как маргиналов, общество преступников. Афроамериканцы, исповедующие ислам, подвергаются также дискриминационным нападениям со стороны белого населения из-за отождествления их с «Нацией ислама», численность которой сейчас составляет всего несколько тысяч. Такое отождествление связано с тем, что многие афроамериканцы действительно начали свой путь в исламе с членства в этой организации, не задерживаясь там, правда, надолго. Итак, афроамериканцы стали первыми мусульманами в США и, по словам профессора Вашингтонского университета Акбара Ахмеда, «создали своего рода фундамент мусульманского сообщества США»<sup>6</sup>.

Первые заметные потоки мусульман – иммигрантов с Востока начались в 1948 году, когда первые палестинские беженцы прибыли в Америку после создания Израиля. После 1965 года, когда иммиграционные законы стали либеральными (принятие закона Маккаррена – Уолтера и проведение иммиграционной реформы) численность мусульманской общины в Америке продолжила свой рост. Мусульмане из Ближнего и Среднего Востока, а также из Южной Азии (Пакистан, Индия, Бангладеш) сформировали значительные сообщества по всей стране, но оставались для своих

<sup>5</sup> Воробьева А. А. Ислам в США: тенденции развития // Путь Востока. Материалы VIII Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия “Symposium”, вып. 34. – СПб.: 2005. – С. 59.

<sup>6</sup> Смирнов М. Американцы в исламе // НГ-религии. – 15.01.2003. – С. 18.

<sup>4</sup> Кармадонов О. А. Указ. соч. С.95.

«белых» соседей практически незаметными, причем во многом по собственной воле. Одна из причин подобной пассивности состояла в том, что многие иммигранты искали в Америке спасения от политических неурядиц и преследований на своей родине, а потому старались держать головы как можно ниже. Их не замечали до 1995 года, когда 19 апреля взрывом бомбы был разрушен административно-культурный центр в Оклахома-Сити. В результате взрыва погибли 168 человек. Сначала в этом происшествии обвинили именно мусульман, однако скоро выяснилось, что взрыв был организован белым немусульманином по имени Тимоти Макквей. Однако действительно пристальное внимание на мусульман было обращено после трагических событий 11 сентября 2001 года, когда террористы взорвали Всемирный торговый центр<sup>7</sup>. После этого происшествия рядовые американцы заметили, как много рядом с ними проживает мусульман. В последующие недели Коран стал одной из самых продаваемых книг в американских книжных магазинах. Сразу же после теракта президент США Джордж Буш-младший, предвидя возможную реакцию граждан, просил нацию воздержаться от нанесения «ответного удара» по мусульманскому американскому обществу. Тем не менее этот удар был нанесен. Реакция американцев была двоякой. С одной стороны, на арабов, мусульман или просто на людей, которые были похожи на арабов или мусульман, был совершен ряд нападений, в мусульманских кварталах прокатилась волна погромов. Несмотря на заявления многих американских и западноевропейских политиков о том, что нельзя отождествлять терроризм и ислам, «некоторые христианские проповедники после 11 сентября обрушились на ислам как на религию. Для миллионов американских мусульман одиозной фигурой стал священник Франклин Грэм, который не так давно объявил ислам «порочной религией», а пророка Мухаммада – “демоном и педофилом”»<sup>8</sup>. С другой стороны, такая атака на ислам и его приверженцев только спровоцировала рост интереса к этой религии среди немусульманского населения Америки. Продажа книг по исламу стала одним из самых доходных видов бизнеса в этой области. Многие интернет-сайты исламских организаций в США испытывают постоянные перегрузки. Эта тенденция не спадает даже сейчас, по прошествии семи лет. Перед мусульманским сообществом, с одной стороны, и правительством США – с другой встала проблема дальнейшего сосуществования на

одной территории. Между тем доподлинно неизвестно даже точное число проживающих в США мусульман. Цифры колеблются от 3 миллионов, по самым скромным оценкам, до 15 миллионов, по данным Исламского верховного совета Америки. По данным крупнейшего американского специалиста в области религиозной статистики Дэвида Баррета, в 1900 году в США жили 10 тыс. мусульман, в 1970 г. – 800 тыс. (из них 200 тыс. афроамериканцев), в 2000 г. – 4,1 млн (в том числе 1,7 млн афроамериканцев). Самый большой и всесторонний опрос – Национальный опрос религиозной идентификации (113 тыс. респондентов) – был проведен в 1990 г. учеными из академии Нью-Йоркского университета во главе с Барри Космином и Сеймуром Лачманом: доля мусульман в населении США составила 0,30%<sup>9</sup>. Таким образом, даже из относительно устаревших данных видна неуклонная тенденция роста мусульманской общины в США. Этот рост обусловлен двумя основными причинами: во-первых, притоком иммигрантов, который, правда, в последнее время ослаб из-за ужесточения въезда и выдачи виз для жителей восточных государств, но все же продолжается; во-вторых, традиционно большими семьями – в мусульманских странах принято иметь много детей. В США ясно выделяются две исламские традиции. Негры (афроамериканцы), стремящиеся найти альтернативу своему «рабскому» самоощущению, использовали тот факт, что многие из первых рабов Америки, вероятно, были мусульманами<sup>10</sup>. В конце XIX века в Америке развилось сообщество «черных мусульман», но самостоятельно утвердилось оно лишь в середине XX века. На рубеже двух столетий в Америке были мусульмане из Ливана и Сирии, но в результате пересмотра законов об иммиграции в середине 60-х доступ в Америку получили многие образованные мусульмане из Пакистана, Бангладеш, Индии и Ближнего Востока. Именно эта группа иммигрантов оказала основное формирующее влияние на вторую американскую исламскую традицию.

Рост популярности ислама среди немусульманского населения Америки вызван, как полагают многие эксперты, особенностями самой религии, а именно возможностью общения с Богом без посредников. Кроме того, в вопросе прилива в ряды мусульман новых последователей играет роль сплоченность мусульманской общины,

<sup>9</sup> Тульский М. Ислам в неисламском мире // Независимая газета. – 29.09.2001. – С. 2.

<sup>10</sup> Хэйнс Ч. Корни американской свободы вероисповедания // США: Общество и ценности. – Электронный журнал ЮСИА. – Март 1997. – Т. 2, № 2. – С. 45.

<sup>7</sup> Воробьева А.А. Указ. соч. С. 59.

<sup>8</sup> Бай Е. Исламский бум // Известия. – 01.09.2002. – С. 55.

что очень важно для вновь прибывших иммигрантов из других, немусульманских стран. Действия мусульманской общины в основном направлены на развенчание мифов об исламе, созданных СМИ Америки. Так, в 2002 году в США начал вещание первый англоязычный кабельный телеканал для мусульман, сообщает газета *Washington Times*<sup>11</sup>. Поводом к созданию *Bridges TV* стало желание продемонстрировать американцам истинное лицо быстрорастущего мусульманского сообщества и реальную картину их жизни. Правительство США, в свою очередь, выпустило ряд видеороликов о жизни мусульман в Америке. По замыслу авторов, эти фильмы призваны развеять популярные среди мусульман мифы о преследовании ислама в США. Однако правительства исламских стран сочли содержание этих роликов не соответствующим действительности и власти Ливана даже запретили их показ в своей стране. Комментируя этот шаг, министр информации Ливана Гази Ариди заявил: «Эти фильмы содержат слова, противоположные истине. В них говорится, что Америка хорошо относится к арабам и мусульманам, а это неправда». Такие заявления небеспочвенны. Так, в США зафиксировано множество случаев высылки из страны мусульман, имеющих проблемы с визами. При этом отношение к нарушителям другого вероисповедания гораздо более либерально. Кроме того, по оценкам общественной организации «Совет по американским исламским связям» (*Council on American Islamic Relations, CAIR*), в 2002 году число антиисламских актов в США выросло на 15% по сравнению с 2001 годом. То есть акции возмездия продолжают. Американское правительство сейчас ищет новые пути диалога с мусульманами своей страны, однако способ разрешения сложившейся ситуации американские политики видят только один – модернизировать ислам. Бывший заместитель министра обороны США Пол Вулфовиц заявил о необходимости исламской реформации накануне вторжения американских войск в Ирак. Тем не менее мусульманская община в Америке продолжает неуклонно расти – увеличивается количество мечетей (сейчас в стране их около 1500) и мусульманских школ (в США их насчитывается около 550), которые в последнее время стали очень популярными в США.

По данным исследования, проведенного *Pew Research Center for the People and the Press*, только 10% американских мусульман имеет низкий уровень дохода. 52% относятся к среднему классу,

28% могут назвать себя богатыми людьми<sup>12</sup>. Этим ситуация с мусульманским меньшинством в США отличается от ситуации, сложившейся в Западной Европе, где большинство людей, исповедующих ислам, принадлежат к рабочему классу. Благодаря такой сравнительно высокой классовой принадлежности мусульманская община в Америке имеет немалое влияние на политическую и общественную ситуацию в местах своего наиболее компактного проживания, т. е. в таких штатах, как Нью-Йорк, Калифорния, Нью-Джерси, Вашингтон, Иллинойс, Массачусетс и Огайо. Социологи прогнозируют, что к 2010 году исламская община станет второй по численности в США после христиан, обогнав иудейскую. С таким ростом количества мусульман в Америке связаны многие опасения американского правительства. Особенно это опасения связаны с ситуацией в американской армии, где мусульмане сейчас составляют самое большое религиозное меньшинство. Подобное беспокойство выразил консультант по вопросам национальной безопасности Пентагона и ЦРУ, ведущий научный сотрудник Центра политики безопасности, руководитель программы «Исламский радикализм и международный терроризм» Алекс Алексиев на семинаре в Москве в 2003 году. Он заявил, что военные сейчас являются «целевой аудиторией» для насаждения мусульманства; так, во время войны в Персидском заливе ислам приняли более 3 тыс. американских военных. Решением подобной проблемы Алексиев считает начало активных действий против распространения ислама в США<sup>13</sup>.

Таким образом, видно, что политика американского правительства по отношению к мусульманам, проживающим в США, крайне противоречива: с одной стороны, власти заявляют о необходимости налаживания отношений с исламским населением страны, а с другой – методы, которые используются для такого «налаживания», весьма двусмысленны. Мусульманская община, в свою очередь, несмотря на активные внешние действия, все же, во многом из-за особенностей религии, остается замкнутым сообществом. Для мусульманской традиции характерно деление всего мира на «Дар Аль-Ислам» – «Землю ислама» и «Дар Аль-Харб» – «Землю войны». Раньше считалось, что мусульманину не следует жить на «Земле войны». Сейчас ситуация изменилась в связи с процессом глобализации всего мира и превращением его в «глобальную деревню». И мусульмане,

<sup>12</sup> Воробьева А.А. Указ. соч. С.63.

<sup>13</sup> Алексиев А. Д. Ислам и мир // Россия в глобальной политике. – 21.11.2003. – С. 9.

<sup>11</sup> Цит. по: Кобелева Н. А. Ислам в США // Новое Русское Слово. – 01.12.2004. – С. 8.

как считает директор проекта «Роль мусульман в общественной жизни Америки» профессор Джорджаунского университета Захид Бухари, «вполне могут жить в странах, где большинство населения не исповедует ислам, принимать участие в жизни этих государств и оставаться хорошими мусульманами»<sup>14</sup>. Однако на данный момент обстоятельства в США складываются таким образом, что за исламом до сих пор сохраняется образ «иной веры», «иной культуры».

Влияние ислама в США колоссально. И поэтому ислам заслуживает уважения, с ним необходимо сосуществовать. А для сосуществования необходимо его изучать, поскольку строить сосуществование без знания, на одних только предрассудках невозможно. Предрассудки заключаются в убеждении, будто исламу миру можно навязать западную модель политической системы. В той же мере необходимо сознавать, что ислам не может отречься от своей миссии, а она состоит в стремлении омульманить весь мир<sup>15</sup>.

Ислам занимает серьезные позиции в США, но он неоднороден. Часть мусульман стремится интегрироваться в общество, другая, сохраняя свою идентичность, – извлечь максимальную выгоду из успешного экономического развития и благополучия Запада. Наряду с ростом агрессивности правоверных мусульман наблюдается и постепенная демократизация ислама даже в самых консервативных обществах.

Массовый приток иностранцев, в основном из афро-азиатских государств, с иной культурой, укладом, религией, образом мышления, образованием, обострил прежде всего социальные проблемы, поставил под угрозу национально-культурное

своеобразие, а в последнее время в связи с ростом исламского экстремизма и терроризма – и опасность государства в США. Этот историко-религиозный фактор обязательно необходимо учитывать при анализе роли и места мусульманской общины в религиозной жизни США.

Анализируя роль исламской общины в США, можно предположить, что арабы недолго будут использоваться как рабочая сила второго уровня, подобно афроамериканцам в Америке, хотя сейчас последних уже можно заметить и среди политиков, и деятелей культуры, и среди военных высокого ранга.

Вряд ли можно согласиться с мнением экспертов, считающих, что арабов ждет та же судьба, что и других мигрантов, постепенно растворяющихся в западных обществах. Скорее наоборот, они станут весьма влиятельной силой, опровергнув привычные схемы. Тот, кто хорошо знает историю арабов, могут вполне обоснованно предположить, что ход событий будет способствовать их успеху. Такое мнение нередко высказывается и на страницах арабских газет и журналов.

В США развитие типа национального характера зависит от состояния общественного сознания и социально-политической обстановки. В них содержатся реальные предпосылки для активизации как либеральных, так и консервативных тенденций, что обуславливает современное влияние религии, в том числе и ислама, на эту важную составляющую часть американского менталитета.

«Единство в многообразии», начертанное на государственных штандартах американской нации, действует, но религиозная толерантность заграничной Америки под большим вопросом.

<sup>14</sup> Скоков Р. Л., Воробьева А.А. США и мусульманский Восток. – СПб., 2005. – С. 34

<sup>15</sup> Евтич М. Ислам необходимо знать // Свободная мысль. – 2004. – № 12. – С. 39.

**Т. Н. Шарафутдинов,**  
*студент Нижегородского государственного университета  
им. Н. И. Лобачевского*

## **PR-технологии в деятельности Духовного управления мусульман Нижегородской области (ДУМНО)**

На наш взгляд одной из основных целей связей с общественностью в религиозных организациях является преодоление непонимания и враждебности, которое может быть этим непониманием вызвано. Нет ничего несообразного в том, что основные религиозные организации будут опираться на PR-технологии как метод коммуникативного взаимодействия и со своими сторонниками и с людьми внешними. Более того, использование всех каналов коммуникации позволяет основным религиозным организациям наиболее эффективно доносить до адресата информацию без определенных помех. Связи с общественностью позволяют в этой связи отстаивать свою точку зрения и принимать удар со стороны внешних источников и организаций, который каким-либо образом и по различным причинам дискредитируют деятельность той или иной религиозной организации в частности или религии в целом.

Духовное управление мусульман Нижегородской области (ДУМНО) уже не первый год уделяет особое внимание в своей деятельности связям с общественностью как стратегической основе коммуникации не только среди мусульман, но и в связях с другими религиозными и общественными организациями, органами государственной и муниципальной власти, и что не мало важно, в связях со всеми жителями Нижегородской области, гражданами Российской Федерации и представителями других государств.

Исследуя деятельность в сфере связей с общественностью Духовного управления мусульман Нижегородской области, стоит сначала обратиться к истории создания данной организации.

В начале 1990-х гг. молодым имамам Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС) стала очевидна необходимость реформ, в то время как руководство Управления все еще раздумывало. Идея образования отдельных мухтасибатов в составе ДУМЕС уже успела потерять актуальность в связи с фактическим развалом единого Управления, а его лидеры только приступили к ее реализации.

Нижегородский мухтасибат ДУМЕС, образованный в 1991 г. на базе незадолго перед тем возвращенной Соборной мечети Нижнего Новгорода,

долго выжидал, прежде чем принять какое либо решение. В те годы многие упрекали молодого нижегородского имама в нерешительности по вопросу о выходе из ДУМЕС. Жизнь показала правильность пути, избранного Умаром-хазратом Идрисовым. Он не стал действовать в духе неповоротливого уфимского стиля и осознал бесперспективность чрезмерной политизации оппозиционных структур.

В Нижнем Новгороде обязанности второго имама он стал выполнять с июля 1987 г., после завершения обучения. Начиная с 1983 г., в течение 10 лет, первым имамом там был Фаим Ибрагимович Ибрагимов, его заместителем – муаззин Нурислам Сабирович Хуснутдинов (с 1987 по 1997 гг.). В 1993 г. У. Идрисов становится имамом-хатыбом Нижегородской Соборной мечети и Председателем новообразованного центра мусульман края – Духовного управления мусульман Нижнего Новгорода и Нижегородской области. Впервые за несколько столетий на Нижегородчине было создано самостоятельное региональное Духовное управление мусульман. Совместно с московскими и другими близлежащими общинами на паритетных братских началах нижегородцы учреждают Духовное управление мусульман Центрально-Европейской части России (ДУМ-ЦЕР). Никогда прежде сельские общины региона не были связаны с Нижним административно. Более того, само понятие «нижегородские мусульмане» было на тот момент достаточно аморфным, ибо за долгое время разобщенного существования жители соседних сел не воспринимали друг друга в качестве земляков. Конечно, становление ДУМНО не произошло в одночасье, тем не менее, на сегодняшний день можно утверждать очевидное: единое, никогда не имевшее «параллельных» образований, мощное и жизнеспособное Духовное управление мусульман области состоялось.

Одним из наиболее значимых событий в истории Нижегородского Духовного управления стало открытие Нижегородского исламского медресе «Махинур» в 1994 г. Многие региональные центры обзавелись в те годы своими учебными заведениями, но далеко не у всех они оказались работоспособными.

В 2002 г. принимается решение о структурной реформе ДУМНО. Тогда были созданы пять мухтасибатов, каждый из которых объединил по несколько мечетей, медресе и воскресных исламских школ (мектебе). Так Духовное управление мусульман приобрело свою окончательную форму, в рамках которой возрождаются утраченные традиции<sup>1</sup>.

Практически каждый отдел ДУМНО вносит свою лепту в общую пиар-кампанию всей организации. Тем не менее, ключевые отделы, связанные непосредственно с PR деятельностью считаются отделы: Отдел информации и пропаганды, Отдел пресс-службы и протоколов. Создан отдел по связям с общественностью, который начал свое официальное функционирование с 1 мая 2009 года. Данный отдел координирует деятельность работников медиа-холдинга с руководством ДУМНО. Через отдел по связям с общественностью ведутся переговоры руководства ДУМНО с представителями СМИ, отдел занимается подготовкой официальных встреч руководства ДУМНО с представителями власти, ученых, СМИ, выступление на конференциях, круглых столах активной работой в Интернет-пространстве и т.д.

Пожалуй, главным ньюсмейкером ДУМНО является председатель совета улемов ДУМНО Дамир Мухетдинов. Он является, по сути, главным ключевым человеком ДУМНО, вокруг которого и строится практически вся PR-кампания данной религиозной организации. Сам Дамир Мухетдинов руководит и принимает непосредственное участие в подготовке и реализации различных PR-проектов.

Таким образом, ДУМНО в рамках своей коммуникационной деятельности широко использует технологии связей с общественностью, причем делает это в различных областях и сферах и ориентированы данные технологии на воздействие на несколько целевых аудиторий.

В сфере масс-медиа ДУМНО целенаправленно и концептуально действует на фронте выпуска собственной периодической литературы (ежедневная газета российских мусульман «Медина аль-Ислам», различные ежемесячные, ежеквартальные и ежегодные журналы, бюллетени, альманахи). Большинство издательских проектов управление мусульман реализует в рамках издательского дома «Медина». Все это говорит о том, что ДУМНО в полной мере использует современные коммуникационные возможности издательской деятельности, и в этой связи, несомненно,

является одним из лидеров среди, не только мусульманских организаций, но и представителей других основных религий на рынке богословской периодической литературы. Подобная активность в области издательской деятельности в целом дополняется тем, что руководители ДУМНО регулярно выступают по различным актуальным вопросам в светских СМИ, независимых от ДУМНО.<sup>2</sup> Духовное управление мусульман Нижегородской области выпускает в эфире Нижегородской телекомпании ННТВ свою программу «Минарет».

Следующим, не менее важным направлением деятельности ДУМНО в области связей с общественностью являются PR-акции. В данном контексте к PR-акциям мы относим как точечные проявления активности в медиа-среде, вызывающие ответную реакцию со стороны общественности, так и долгосрочные и краткосрочные проекты, к которым мы относим различные мероприятия, конференции, круглые столы, праздники, которые привлекают внимание общественности к актуальным проблемам развития ислама в нашей стране и за рубежом. Так решением Президиума ДУМНО наступивший 2009 год решено провозгласить «Годом евразийской молодёжи».

Среди других общественных мероприятий, проводимых ДУМНО, стоит выделить акции, носящие благотворительный характер. Так, благотворительный отдел Духовного управления мусульман Нижегородской области постоянно проводит праздничные мероприятия для ветеранов Великой Отечественной войны и тружеников тыла, проживающих в татарских селах Нижегородчины, посвященные Дню победы и другим праздникам воинской славы Российской Федерации. Постоянно поводятся праздники для детей из детских домов и приютов, организуются благотворительные обеды по случаю мусульманских праздников. Данный вид деятельности в первую очередь носит социальный характер.

Отдельные PR-атаки ДУМНО ставят под собой цель привлечь внимание со стороны общественности к различным актуальным вопросам развития ислама. Вместе с тем, они не всегда ставят под собой задачу донести до адресата определенную информацию, и уж более того не ставят задачу, что бы общественность в целой массе одобрила заявления и действия данной организации. Зачастую определенные заявления всего

<sup>1</sup> <http://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=1484#nakanune> Ислам на нижегородчине №2.2003

<sup>2</sup> ИИК Ислам в Нижнем Новгороде [электронный ресурс] //ДУМНО – Электрон. Данные. – Нижний Новгород, 2003. – Режим доступа <http://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=3808> свободный. – Загл. с экрана.

лишь вызваны тем, что бы духовное управление мусульман Нижегородской области и его руководители постоянно находились в информационном поле. Такие атаки хороши в период «застоя», когда организация не проводит никаких крупных общественно значимых мероприятий и ДУМНО в данной ситуации не может привлечь внимания средств массовой информации будничной деятельностью организации. В этой связи руководители ДУМНО могут пробить информационный вакуум за счет интересного, актуального, желателен неординарного, пусть даже и неоднозначного явления.

Так же духовное управление мусульман очень успешно используют такого вида PR-технологии, как участие во всевозможных мероприятиях, общегосударственных и городских праздниках светского характера. Ввиду того, что Управление мусульман представляет собой достаточно авторитетную организацию не только в Нижегородской области, но и за ее пределами, то сами организаторы различных светских с целью повышения статуса мероприятий стараются пригласить руководителей ДУМНО принять участие в своих праздниках, конференциях, презентациях. Здесь, конечно, стоит сделать оговорку о том, что сам по себе проект или отдельно взятое мероприятие должно вписываться в устои и законы ислама. Более того, Духовное управление мусульман Нижегородской области само разработало несколько проектов, направленных на улучшения социально-экономической ситуации в Нижегородской области.

Поступательное развитие связей с общественностью ДУМНО происходит и за счет постоянного контакта и общения с различными органами государственной власти и правопорядка, общественными и культурными организациями. Управление мусульман Нижегородской области ведет постоянный конструктивный диалог с аппаратом Полномочного представителя Президента в Приволжском федеральном округе, администрацией Нижегородской области и Нижнего Новгорода, с правительством Нижегородской области, администрацией Нижнего Новгорода, епархией Русской православной церкви Московского патриархата, профильными министерствами, правоохранительными органами и т. п.<sup>3</sup> Связи с общественностью ДУМНО стали более многогранными с началом международного сотрудничества управления мусульман не только с представителями исламского мира, но и с руководителями светских правительственных и неправительственных организаций.

Одной из приоритетных форм коммуникации для ДУМНО в последние годы стал Интернет, а именно создание своего информационного портала. Сайт «Ислам в Нижнем Новгороде» является официальным сайтом Духовного управления мусульман Нижегородской области (ДУМНО). Сайт был создан в 2003 году и всего за несколько лет данный сайт стал центром Интернет-жизни нижегородских мусульман. Несомненно, портал [www.islamnn.ru](http://www.islamnn.ru) является уникальным источником информации об исламе. Вместе с тем, его привязка к деятельности Нижегородской области и деятельности ДУМНО, не позволяет говорить о том, что данный сайт стал информационным порталом федерального уровня. В данной ситуации руководители ДУМНО в целях усиления своего присутствия в информационном поле в сети Интернет приняли решение о создании нового сайта [www.islamrf.ru](http://www.islamrf.ru), который стал, по сути, главным Интернет-ресурсом Российского ислама.

В целом, стоит отметить, что Духовное управление мусульман Нижегородской области создало несколько, выполняющих свои определенные задачи, информационных Интернет – ресурсов, что позволяет ДУМНО постоянно расширять свое информационное присутствие в сфере массовых коммуникаций. Данные факты говорят о том, что Управление мусульман Нижегородской области и его руководители эффективно используют связи с общественностью в своей деятельности и позволяет ДУМНО становиться востребованным в процессе информационного обмена по актуальным проблемам ислама в Российской Федерации и за ее пределами. Более того, руководители ДУМНО используют в своей деятельности новейшие технологии, дающие новые возможности расширения своего влияния и присутствия в информационном поле.

Духовное управление мусульман Нижегородской области (ДУМНО), являясь одной из ведущих религиозных организаций современной России, уже не первый год проводит активную коммуникационную деятельность и использует технологии связей с общественностью. ДУМНО единственное управление мусульман в России, выпускающая большое количество официально зарегистрированных средств массовой информации.

ДУМНО в процессе своей деятельности в сфере PR постоянно развивает свои технологии и методы коммуникаций с общественностью. Новейшие технологии позволяют руководителям Управления мусульман Нижегородской области проводить более эффективную информационную

<sup>3</sup> Там же. – С.100.

политику российского ислама в целом, и своей организации в частности.

Созданные информационные порталы отличаются высококачественным интерфейсом и большим объемом новостной, исторической и аналитической информации об исламе. Эксклюзивную составляющую сети сайтов придает наличие громадного количества исламской литературы. В связи с этим, количество посетителей данных сайтов неизменно растет.

Таким образом, собственные Интернет ресурсы позволяют ДУМНО целенаправленно воздействовать на различные целевые аудитории и расширять свое информационное присутствие в медиасреде. Использование новейших коммуникационных PR-технологий в своей деятельности в перспективе приведет к усилению влияния Духовного управления мусульман Нижегородской области не только в исламской среде, но и среди институтов гражданского общества Российской Федерации.

В ходе проведенного прикладного исследования на основании метода экспертного опроса, специалисты исламоведы подтвердили высокий уровень эффективности деятельности ДУМНО

в сфере связей с общественностью и обозначили перспективы для дальнейшего внедрения инновационных PR-технологий в процесс коммуникационной деятельности ДУМНО.

В данной связи, стоит отметить, что на базе исследования работы ДУМНО в области связей с общественностью можно определить алгоритм и концепцию создания и развития подобных служб в других религиозных организациях.

Пожалуй, главным итогом нашего исследования является доказательство того факта, что целенаправленная и эффективная информационно-просветительская деятельность ДУМНО в сфере связей с общественностью привела к тому, что именно данная религиозная организация в большей степени формирует общественное мнение по различным актуальным проблемам ислама.

Именно ДУМНО и его руководители во многом заставили представителей неисламского мира России совершенно по-новому взглянуть на ислам как религию и культуру и дали возможность каждому гражданину не только нашей страны, но и жителей других стран получать полную и объективную информацию о данной религии.

**ВОСТОКОВЕДЧЕСКАЯ СЕКЦИЯ:  
«ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ  
НА ВОСТОКЕ: ИСТОРИЧЕСКИЕ  
ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ  
И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ»**

*К. Ф. Рахманова,*

*студентка Казанского государственного университета им. В. И. Ульянова-Ленина*

## **Истоки принципа «валайате факих».**

### **Теория имамата**

Проблема власти была и остается центральной проблемой теории и практики ислама. Именно проблема власти привела мусульманскую общину, а затем и весь мир к расколу на суннитов и шиитов. Различия в истолковании природы власти оформились со временем в две принципиально различные доктрины верховной власти. Одним из основополагающих догматов ислама стало учение об имамаате – верховной власти в мусульманском государстве.

Имам в отношении к общине – это человек, примеру которого следуют, и который благодаря данной ему силе мышления и видения приносит пользу тем, кем он руководит. Его поведение и образ жизни становятся предметом подражания. Люди подчиняются его повелениям.

Такое главенство и руководство, в его правильном и реалистичном понимании, является ничем иным, как осуществлением целей ислама и претворением в жизнь миссии ислама, той миссии, основа которой заложена посланником Аллаха.

А имамаат и руководство, в узком и ограниченном смысле слова, имеют в виду имама – руководителя, того, кто берет на себя только управление кормилом социальных и политических дел и ограничивает отличительный признак имамата для себя этими границами.

В том случае, когда личные способности человека сливаются с религиозной миссией, духовный авторитет и политическое руководство сливаются в одном лице, представляющим верховное руководство умой.

Данные ему Аллахом возможности этот человек использует на пути правильного донесения до людей религиозного закона и небесного послания во всех отношениях, следит за правильностью их исполнения и воплощения в жизнь, действует в направлении защиты исламской личности и человеческого достоинства от упадка и унижения. Этот выдающийся человек и есть действительно подлинный имам – в его руках находятся бразды религиозных дел и мирской жизни целиком.

Одним словом, имам – это руководящее лицо, чья деятельность в силу божественной природы руководства направлена на защиту единобожия. Его деятельность между Аллахом и его рабами

заключается в том, чтобы следить за правильностью воплощения в жизнь культовых, нравственных и социальных предписаний религии Аллаха. Он представляет собой совершенный образ человечества, и он в состоянии руководить движением людей к человеческому совершенству. Большинство ученых из людей сунны утверждают, что имамаат и халифат ни в чем не отличаются по своей сути – синонимичные понятия с одним значением, подразумевающим великую общественную и религиозную ответственность, которая возлагается на имама-халифа со стороны общины. Он получает это высокое место и далее может не интересоваться тем, что они избрали и назначили его на это место, т. е. халиф берет на себя обязанность решать религиозные проблемы, следить за боеготовностью армии в целях защиты границ государства и обеспечения безопасности. Таким образом, имам является обычным лидером и уполномоченным общиной правителем, действующим лишь в направлении обеспечения социальной справедливости и безопасности государства, ибо он избран для этого. Условиями главенства здесь являются знания и личное достоинство того, кто претендует на правление.

Всякий, кто имеет возможность брать на себя дела, которые выполнял Пророк, получает право быть названным халифом после него. Таким образом, если властью над мусульманским обществом благодаря могуществу и военной мощи завладеет тиран, который будет нарушать права людей и проливать кровь, либо возьмет на себя роль наследника какой-нибудь извращенный политический деятель, который будет править людьми согласно своим нравственным и духовным качествам и поставит конец процессу продвижения по пути справедливости и истины, то в этом нет неразрешимой проблемы. Напротив, следует повиноваться ему и не должно повиноваться ему.

На этой позиции стоит один из крупных ученых людей сунны ал-Кадил-Бакиллани, который пишет в разделе о том, что делает обязательным смещение имама и снимает обязанность повиноваться ему, следующее:

«Большинство сторонников доказательства и сторонников предания говорят: “Не смещается

имам за свое распутство, угнетение, преступный захват достояния, избивание людей, нанесение обиды почтенным лицам, нарушение прав и непризнание постановлений религиозного закона относительно дозволенного и запретного»).

Суннитский ученый доктор Абд Ал-Азиз ад-Дури пишет по этому поводу следующее: «В период становления халифского правления эта политическая теория людей сунны основывалась не только на Коране, но и на принятии основы, предусматривающей толкование Корана и осмысление предания в соответствии с неожиданно наступившими новыми обстоятельствами. И поэтому почти каждое новое поколение оставило свой след на теории халифата, ибо эта теория, приведя себя в соответствие с изменяющимися обстоятельствами, принимала различные формы, и в этом отношении может служить очевидным примером. Он стремился использовать свой разум в целях применения суждений прежних законодателей соответственно с настоящими обстоятельствами, с событиями, происходящими в его время. Он всячески стремился избежать свободного самостоятельного толкования основ вероучения по-новому и вот что он написал: “Допустим, имамат недостойного при наличии достойного руководителя. Если избран для начальства тот, кто недостойн, то не следует его сместить, т. к. существует достойнейший”. Он, приемля эту основу и придерживаясь ее, старался оправдать правления многих недостойных халифов...»<sup>1</sup>

Согласно же имамитским шиитам, имамат – правление, имеющее божественную природу, на которое Аллах воздвигает из своих рабов кого желает, подобно тому, как он дарует пророчество великим правителям рода человеческого, с одной лишь разницей: Пророк – основатель этой религии, в то время как имам исполняет роль хранителя этой божественной религии. Люди извлекают из него нравственные и духовные ценности, пригодные для всех сторон их материальной и духовной жизни.

Имамат и халифат представляют собой неделимое целое, подобно тому как имамат Посланника неотделим от его пророчества, ибо духовная сущность ислама и его политическая сущность являются двумя сторонами, составляющую единую систему под названием ислам, хотя на протяжении истории ислама эти стороны и были разделены друг от друга, политическая сторона отделилась от духовно-нравственной стороны.

Поскольку между задачами правления и качественными характеристиками правящего

руководителя существует особая связь, то достижение этих задач тесно связано с наличием лидера, в котором проявились бы все единичные и общие преимущества совершенного человека.

Поскольку ислам в своих предписаниях, являющихся совершенными, обеспечивает людям все их индивидуальные и коллективные запросы, материальные и духовные потребности, поскольку он должен реагировать и на эту естественную потребность, т. е. обеспечить им руководство в той форме, которая гармонировала бы с человеческой природой.

Творец предоставил каждому созданию для его совершенства все необходимые и прочие средства, чтобы оно могло преодолеть рубежи недостатка и слабости и достичь степени совершенства. Как Он может сделать исключение в этом для человека, обеспечивая все его естественные потребности, не представить ему фактора, столь важного для его духовного и нравственного развития?

Поистине мусульманская община после смерти Посланника никогда не была на таком уровне исламского, идейного и культурного развития, благодаря которому она могла бы продолжать свое эволюционное развитие, кроме тех периодов, когда она жила под покровительством восприемника духовного завещания Посланника. На самом деле пока программа, предложенная исламом для совершенства, роста и развития человека, не сливается воедино с программой божественного имамата, она остается не только ущербной, но и безжизненной, лишенной возможности играть какую-нибудь значительную роль в освобождении человека, в развитии его способностей.

Исламские источники открыто заявляют, что если из числа основ исламского вероучения будет изъято учение об имамате, то это означало бы потерю первоначального духа всех постановлений ислама, дополняющих друг друга, что в свою очередь означало бы неосуществимость в исламе идеи объединенного в одно целое общества, базирующегося на единобожии. Ислам в таком случае окажется исламом без души.

Пророк знал, что община после его смерти потеряет свое единство и окажется в пучине разногласий и разобщенности.

Новая мусульманская община в то время состояла из мухаджиров из числа хашимитов, омейядов и племен адй и тамим, и ансаров и ауситов и хазраджитов. После смерти Пророка началась борьба за то, чтобы заменить руководство, которое имело до сих пор божественную природу, правлением, которое было бы централизованным, сильным и могущественным. Расхождение

<sup>1</sup> Прозоров. Шиитская доктрина верховной власти // Ислам в политике стран Востока. – М., 1987.

интересов, намерений и желаний – в результате разрыв некогда сильных и крепких религиозных связей. На это указывал Посланник своим сподвижникам и говорил: «Община Муссы разделась на 71 секту, община моя разделась на 73 секты, одна из которых спасется, остальные секты окажутся в огне».

Сильнейший удар, постигший союз мусульман после смерти Пророка и посеявший семена раскола среди них, исходил из разногласий вокруг вопроса об исламском правителе. Эти разногласия послужили причиной войн, борьбы и мятежей между мусульманами, взбунтовали их и раскололи их ряды.

«Ислам был подобен в тот период растущему деревцу, которому предстоял длительный путь, перед тем как принести свои плоды. Знаменосец этой религии принял тогда на себя обязательство искоренить всякие проявления невежества и очистить умы и души людей от его пережитков. Этот ислам испытывал угрозу с двух сторон. Первая угроза исходила изнутри, со стороны лицемеров, которые проникли под знаменем ислама и в рядах мусульман в каждый центр и область, и которые неоднократно принимали попытки убить Пророка, и дело дошло до того, что в 9-м году хиджры, когда он намеревался совершить поход на Табук, опасаясь вероломства с их стороны в Медине, назначил Али своим заместителем во избежание каких-либо неблагоприятных обстоятельств. Вторая угроза исламу исходила извне, со стороны двух великих в то время императоров – Византии и Персии, и Пророк опасаясь, что одна из этих империй может совершить нападение на центр ислама».

Очевидно, что при таких исключительных и крайне опасных обстоятельствах Пророк должен был поручить ответственность за сохранность послания и защиту общины кому-либо, одному или нескольким лицам, которые были бы способны к этому, могли бы укрепить призыв к исламу и защитить его от всякой опасности.

Первый халиф испытывал ответственность за будущее исламского правления, трезво оценил последствия вакуума, который мог образоваться после него, и поэтому определенно указал на своего преемника, будучи большим наказывая людям следующее:

«Этим Абу Бакр, халиф Посланника Аллаха, поручает правоверным и мусульманам: Мир вам! Возношу вместе с вами хвалу Аллаху за Его милость! Далее, назначил я правителем над вами Умара бин ал-Хаттаба. Слушайте его и повинуйтесь! Поистине, я сделал все возможное, чтобы дать вам наставление и все!».

Из этого следует, что он считал своим правом назначить халифа после себя и обязывать людей к послушанию ему. Таким же образом поступил и второй халиф, понявший необходимость незамедлительного принятия решения после того, как ему была нанесена рана. Он приказал составить совет из 6 человек, а это означает, что он не считает мусульман вправе назначать халифа и поэтому ограничил совет шестью лицами. А Али согласился со свершившимся фактом, опасаясь смуты среди людей и их отката к джахилийе.

Халиф являлся не только «предстоятелем на молитве», но и главой государства со всеми вытекающими отсюда полномочиями. Халиф-имам является носителем светской и духовной власти. Отсюда функции имамата. Имамат определяется как верховное руководство мусульманской общины – государством. Однако до первого раскола в мусульманской общине, вызванного убийством халифа Османа и последовавшим за ним обострением борьбы за власть, термин имамат для обозначения функции верховной власти не употребляется.<sup>2</sup>

Во всяком случае ни в Коране, ни в хадисах, относящихся ко времени Мухаммада и «справедливых» халифов, этот термин не употребляется. Термин имамат в его конкретном значении стал употребляться, видимо, в период так называемой первой гражданской войны, когда в борьбе за власть включилась новая политическая сила. Хариджиты и сама борьба перешла в качественно новую стадию.

Интенсивная разработка учения об имамате начинается с появления сочинений, посвященных обоснованию прав Алидов на верховную власть. Обострение идеологической борьбы в последнее десятилетие правления Омейядов нашло отражение прежде всего в комментариях к Корану, ставших главным идеологическим оружием в борьбе за власть. Интерпретация отдельных мест Корана в пользу Али и его потомков приобрела политическое звучание. Авторитетом Священного писания проалидские комментаторы Корана пытались склонить чашу весов в идеологической борьбе за власть в пользу Алидов.

Одним из первых эту идею осуществил алидский историк и комментатор Коран из Куфы Джабир б. Йазид-ал-Джуфи, интерпретировавший некоторые стихи Коран как намек на Али ибн Абу Талиба.

Разработкой учения об имамате занимались не столько сами имамы, сколько теологи из числа их приверженцев. Особенно интенсивно эта

<sup>2</sup> Коран. пер.с арабского акад. И. Ю. Крачковского. – М.: Наука, 1990, С. 4–6.

работа велась на многочисленных диспутах, которые устраивал имам Джафад ас-Садик.

Основная задача проалидской религиозно-полемиической литературы раннего периода состояла в том, чтобы обосновать притязания Алидов на имамат. Сочинения, в которых обосновывались преимущественные права Алидов на верховную власть и рассматривались теоретические основы имамитов:

Основные доказательства необходимости имамата и его «божественной природы», его принадлежности к роду Али шиитские теологи черпали из хадисов. Поскольку в Коране нет прямого упоминания Али, проалидские экзегеты прибегали к аллегорическому толкованию отдельных коранических выражений. По этой же причине они отрицали подлинность некоторых сур Корана и считали, видимо, не без оснований, фальсифицированной Османову редакцию Корана.

Шиитская традиция хранит также множество хадисов в которых содержатся, по мнению шиитов, «ясные указания на то, что Мухаммад (с.а.с.) назначил Али своим преемником халифа, «хранителем откровений» («амин ал-вахи»), «имамом», «эмиром верующих».

В таком смысле они интерпретируют высказывания Мухаммада, сделанные им якобы в Гадир ал-Хуммк: «Кому я господин, тому и Али господин».

Для доказательства имамата Али, шииты приводят хадис о том, как Мухаммад призвал своих ближайших родственников и соплеменников и указал на Али, который в то время был еще мальчиком, сказал: «Это мой брат, мой восприемник и мой заместитель после меня. Слушайте его и повинуйтесь ему». Усилия алидских теологов привели к выработке представления о том, что верховная власть – «имамат» в силу «божественного установления» принадлежит роду Али. Однако единый принцип передачи имамата внутри рода Али с самого начала не был установлен, и по мере естественного дробления алидского рода увеличилось число потенциальных претендентов на верховную власть. После смерти ал-Хасана и ал-Хусейна встал вопрос о преемственности старшинства в роде Али. Первыми обособились так называемые кайсаниты, признавшие законности притязаний на верховную власть их брата Мухаммада, сына Али от ханефитки. После его смерти образовалось несколько сект считавших его «сокрытым имамом» – «Махди». Последователи этих сект пришли к его обожествлению.

После смерти десятого имама Али ал-Хади также нашлись сторонники передачи имамата от брата к брату.

Таким образом, принцип передачи имамата от брата к брату, т. е. по прямой линии, был у шиитов общепризнанный. Для шиитского ислама, зародившегося в недрах религиозно-политического движения, борьба за праведного правителя была и остается гарантией правильности жизненного пути. Открытой целью этой борьбы было возвращение верховной власти ее «законным обладателям» – Алидам. Вдохновляющей силой шиитского движения была надежда на благоденствие, ибо шиитская пропаганда утверждала, что с возвращение верховной власти потомков Али «земля наполнится правосудием и справедливостью», как прежде она была наполнена «несправедливостью и притеснением»<sup>3</sup>.

Представления шиитов о верховной власти вытекало из представления о продолжении «Божественного руководства» общиной через Алидов, которым перешла «божественная субстанция» – оно и определило всю религиозную концепцию шиитов. Идея божественной природы верховной власти, которую и поныне проповедают шииты, в разное время воспринималось в различных формах религиозного сознания: от веры во вселение «божественного света» в род Али до прямого обожествления Али и его потомков. Согласно шиитским преданиям, уже были те, кто обожествлял его. Первыми из них называют сабаитов, последователей Абдаллаха ибн Саба, отрицавших смерть Али и обожествлявших его власть «божественным установлением». Так, в VIII веке многочисленные секты «крайних шиитов» (харбиты, хариситы) проповедовали эманацию «извлеченного святого духа» в роду Али, обожествляя Алидов по линии Мухаммада ибн ал-Ханафийи<sup>4</sup>.

«Крайние шииты» считали Али «богом земли и неба, обитавшим в облаках». В XI веке в Багдаде Исхакибн Мухаммад ал-Ахмар, глава секты исхакитов, также проповедовал эманацию «божественного духа» в роду Али.

Отвергая прямое обожествление имамов, шиитский ислам фанатично защищает «божественную» сущность имамата. Это в свою очередь определило безграничную власть имамов как непогрешимых и обладающих особым знанием.

Завершающий этап разработки учения об имамате приходится на последнюю четверть IX века, когда физически прекратился признанный ряд имамов. В 874 г. исчез последний, двенадцатый имам шиитов-имамитов Мухаммед ас-Аскари.

<sup>3</sup> Мехди Санаи. Политическая мысль в исламском государстве // Иран: ислам и власть. – М., 1999. – С. 10–12.

<sup>4</sup> Прозоров. Шиитская доктрина верховной власти // Ислам в политике стран Востока. – С. 49.

Вопрос об имамате приобрел весьма актуальное значение в связи с потребностью в практическом руководстве шиитской общиной. Шииты провозгласили последнего, двенадцатого имама «сокрытым» и Махди, который должен вернуться и восстановить погрязшие права потомков пророка.

Идея «сокрытого» существования имама, которую проповедовали различные шиитские секты уже с начала VIII века, стала для шиитов связующим звеном между их представлениями о священном характере власти, о непрекращающемся «божественном» руководстве и их повседневной практикой.

Основой ее послужила доктрина верховной власти – имамата. К четырем основным догмам суннитского ислама (вера в единобожие, божественную справедливость, пророчество и загробную жизнь) шииты добавили 5-й мазхаб – имамат. Согласно шиитской доктрине, имамат есть милость от Аллаха, своего рода продолжение, пророчества, как и пророчество, он не может быть выборным, т. е. зависеть от желания людей. Имамат существует только в силу «божественного» установления, которое передается устами пророка или предшественника имама. Исходя из «божественной» природы имамата, шииты верят в непогрешимость имамов, в их особые качества и знания, из чего вытекает требование безусловного повиновения им. Несмотря на то что двенадцатый шиитский имам Мухаммад ал-Аскари таинственно исчез между 871–878 годами, шииты считают, что он сокрыт, находится в состоянии «гайбы» – «сокрытия» или отсутствия, взят «живым на небо» и «там живой и сокрытый пребывает по сей день и пребудет до дня Страшного суда», чтобы, вернувшись, устранить «тиранию тиранов» и установить на земле «царство правды и справедливости».

Волю «сокрытого имама до возвращения ее землю выполняют доверенные лица. До сокрытия существовал открытый имамат, после чего около 70 лет продолжался период «малой гайбы», когда правили четыре наиба, или вакиля, – заместники сокрытого имама (873–940). Последний, четвертый вакиль умер в 940 году и не назначил после себя приемника. «Малую гайбу» сменила эпоха «сокрытого» имама, которая продолжается до настоящего времени, т. е. период «большой гайбы».

Только в начале XVI века, с приходом к власти династии Сефевидов, шиизм в форме наиболее

распространившегося толка двенадцати имамов (имамитов) провозглашен государственной религией. Шах Исмаил (1502–1524) при чтении хутбы в мечетях ввел основной догмат шиизма: «Нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммед – посланник божий, а Али – вали Аллаха», а также упоминание всех 12 шиитских имамов и установление публичного проклятия трех первых «праведных» суннитских халифов<sup>5</sup>. В правление шаха Аббаса I (1589–1620) Иран становится относительно централизованным государством. Усиливается влияние шиитского духовенства. Именно при Аббасидах сложилось сословие профессиональных законоведов-богословов, называемых факихами, на которых смотрели как на авторитетных знатоков и хранителей вероучения<sup>6</sup>.

Шиитская доктрина о двенадцати имамах и особенно «сокрытом» имаме Махди – не только основа шиитской догматики, но и символ шиизма<sup>7</sup>. Имам – духовный глава общины и «единственный законный толкователь божественной власти». Согласно шиизму, «нет эпохи без имама, будет ли он открыто править общиной или выражать свою волю через доверенных уполномоченных, сам оставаясь скрытым».

Таким образом, теория имамата – это политика, религиозное учение, возникшее и разработанное в рамках мусульманской религии, в ее шиитской версии, шиитскими богословами. Данное учение основывается на мусульманских священных текстах, священных преданиях и религиозных трудах шиитских богословов. В связи с тем что учение возникло в рамках религии и основывается на священных текстах, его основные положения принимаются верующими на основе веры и не подвергаются научному исследованию. Религия и разработанные на ее основе учения, в том числе теория имамата, оказывали и оказывают огромное влияние на развитие и становление многих обществ и государств.

<sup>5</sup> Абд ал-Кахир б.Тахир ал-Багдади. Усул ад-дин фи-лкалам («Основы религии в богословии») // Хрестоматия по исламу.

<sup>6</sup> Дорошенко Е. А. Пути и формы воздействия шиитского духовенства на общественно-политическую жизнь Ирана // Ислам в истории народов Востока. – М., 1981. – С. 58.

<sup>7</sup> Дорошенко Е. А. Шиитское духовенство в Иране // Наука и религия. – 1983. – № 9. – С. 127.

*Е. Л. Маргарян,*  
*аспирант Нижегородского государственного университета*  
*им. Н. И. Лобачевского*

## **Влияние этнопсихологических факторов на внутренний имидж региона**

Роль и значение этнической психологии все более возрастает на современном этапе развития нашего государства. В сегодняшних условиях развала прежних национальных отношений, разногласий между населяющими Россию этническими общностями, небывалого роста национального самосознания ее народов, изучение и учет закономерностей проявления и функционирования национально-психологических особенностей людей, определяющихся национально специфическими потребностями, интересами, ценностными ориентациями и кардинально влияющих на все стороны жизни и деятельности народов, их взаимодействия и сотрудничества, приобретают новый важный смысл, требуют приоритетного внимания со стороны всех категорий населения и руководства страны для создания эффективного имиджа. В этих условиях этнопсихология должна развиваться не спонтанно и хаотически, а целенаправленно и закономерно, на основе устойчивых представлений о ее сущности и источниках развития, в соответствии с потребностями общества, политических, экономических и других отношений, в результате взаимных усилий и исследований представителей многих отраслей знаний.

На наш взгляд, этнопсихология должна сыграть особую роль в формировании культуры межличностных отношений, которая представляет собой совокупность мировоззренческих, нравственных, эстетических ценностей нашего общества, взаимообогащающихся и творчески развивающихся в процессе общения представителей различных наций. Этнопсихология, исследуя вместе с другими науками психологическое содержание составных элементов культуры межнациональных отношений, может приводить к значимым научным выводам относительно путей повышения эффективности деятельности по формированию доверительности, согласия, взаимопомощи по взаимоотношениям представителей конкретных этнических общностей.

Осуществляться все это должно на базе тщательного изучения и всестороннего анализа содержания и направленности взаимодействия

представителей различных этнических общностей, выявления негативных установок в ходе различного рода контактов людей той или иной национальной принадлежности, определения путей и средств выхода из конфликтных ситуаций, возникающих в разных национальных регионах.

Что же представляет собой понятие «этнопсихология»? Понятие «этнопсихология» появилось в конце XIX века, однако эта дисциплина почти не получила специального развития и по сей день. Только в последние годы стали появляться отдельные исследования, которые так или иначе затрагивают проблемы национальной, бытовой и социальной психологии. Несмотря на это, хотелось бы отметить некоторые определения «этнопсихологии».

Этнопсихология – это наука, изучающая традиционные особенности восприятия и описания реальности, присущие тем или иным этническим образованиям, которые формируются в процессе этногенеза под влиянием специфических условий окружающей среды в местах зарождения и обитания этносов<sup>1</sup>.

Этнопсихология – это самостоятельная, довольно молодая и одновременно сложная отрасль знаний, возникшая на стыке таких наук, как психология, социология (философия), культурология и этнология (этнография), которые в той или иной мере изучают национальные особенности психики человека и групп людей<sup>2</sup>.

В основе этнопсихологии лежит изучение менталитета, который затрагивает политические, социальные, психологические, национальные и другие интересы в стране для создания эффективного внутреннего имиджа отдельных регионов. Многие исследователи указывают на то, что национальное самосознание – одна из самых устойчивых доминант, присутствующая в современном обществе.

На этом фундаменте строится конструкция национальной идентичности, включая ее культурный и политический аспект. Решающим фактором в формировании феномена национальной

<sup>1</sup> [www.indem.ru/ceprs/Minorities/1.1.OpitRegu.htm-20.06.05](http://www.indem.ru/ceprs/Minorities/1.1.OpitRegu.htm-20.06.05)

<sup>2</sup> <http://www.edudition.ru/>

идентичности является историко-политический аспект. Он выражается, например, в мифологическом, культурном и политическом национализме<sup>3</sup>.

Национальная идентичность является собой важнейший фактор построения позитивного имиджа региона в глазах общественности, так как предлагает основу для консолидации общества<sup>4</sup>.

Национальное самосознание является базовой категорией при проведении большинства коммуникационных акций имиджевого характера, Оно во многом определяется тем уровнем политической культуры, который присутствует в российском обществе.

На национальное сознание очень сильное влияние оказывает национальные образы-символы. Некоторые из них вызывают интерес, другие привлекают внимание своими формами, и это приводит к тому, что человек начинает глубоко изучать данный образ-символ. Однако в последнее время в связи с межнациональными проблемами, некоторые символы вызывают отрицательное отношение у некоторых людей.

Символика – некое представление, разделяемое целыми народами или группой людей. Это образ, для которого характерна устойчивая связь между знаком или предметом и бессознательным содержанием. Символ одновременно включает в себя знаковую форму, явное содержание и скрытое значение<sup>5</sup>.

Символы различаются по древности и степени воздействия на человека. В связи с этим можно выделить несколько уровней символики<sup>6</sup>:

1. Первый, глубочайший уровень образуют наиболее древние символы. Они носят универсальный характер и практически не зависят от типа культуры. Это уровень базовых символов. Они вызывают схожие реакции у людей различных этносов и обладают самым мощным зарядом воздействия. Например, солнце, небо, земля, огонь, вода, пирамида, золото и другие.

2. Второй уровень символики можно назвать конвенционально-этническим. Такие символы создаются большими группами людей, например, народами и государствами. Они действуют в рамках определенной культуры. Сюда относятся разнообразная национальная атрибутика (герб, флаг, гимн), язык жестов, цветовая символика,

культовые фигуры (герой), а также идеологические мифы и ведущие ценности конкретной этнической группы.

3. Третий уровень составляют социально-групповые символы. Это символы, специально разрабатываемые для формирования групповой идентичности участников средних и малых групп – партий, общественных объединений, организаций, коллективов и так далее.

4. Четвертый уровень включает в себя индивидуальную символику. Это символы, имеющие глубоко личное значение. Они основаны на индивидуальном опыте и могут быть не понятны для окружающих. Среди личных символов – имя, постоянные атрибуты внешнего вида, талисманы, кумиры и так далее. Личные символы основаны на индивидуальном опыте человека. Они выражают скрытые значения и бессознательные желания.

Современная российская политическая культура как основа общественно-политической организации общества базируется на совокупности двух исторических традиций – авторитарной и демократической. Для российской авторитарной традиции характерны конформизм, непротивление насилию, архаические обычаи верноподданничества.

Необходимо заметить, что на внутренний имидж региона сильно влияет отождествление ее с одним действительным образом-символом: в России – медведь; в Нижнем Новгороде – олень; в Москве – Георгий Победоносец<sup>7</sup>.

В данном случае мы имеем дело с феноменом влияния на внутренний имидж страны и региона такого явления, как национальная память народа. Национальная память всех народов избирательна. К примеру, у русских в национальной памяти живут такие эпизоды отечественной истории, как Куликовская битва или «Невское побоище», и практически отсутствует память о войнах князей друг с другом.

Такая избирательность обусловлена особыми механизмами эмоциональной памяти и психологическими особенностями, которые часто оказываются эффективнее любых рациональных доводов.

Национальная память является непременным атрибутом национального самосознания народа и определяющей характеристикой его ментальности.

Также особенности российской ментальности во многом обусловлены многонациональным характером России. Например, на то, что русский

<sup>3</sup> Почепцов Г. Теория и практика коммуникации. – М.: Центр, 1998. – С. 138.

<sup>4</sup> Захарова С.Е. Некоторые психологические особенности имиджа ведущих российских политических партий // Наука и образование. 2001. № 4. – С. 17.

<sup>5</sup> Ранк О. Миф о рождении героя. – М., 1997. – С. 127.

<sup>6</sup> Змановская Е. В. Основы прикладного психоанализа. – СПб., 2005. – С. 35.

<sup>7</sup> Степанов Л. Социальная мифология и проблемы современного социального мышления. – М., 1999. – С. 40.

этнос практически во всех регионах страны составляет большинство населения, тем не менее во многих из них представители коренной национальности, являясь этническим меньшинством, все же оказывают решающее влияние на политические и социально-экономические процессы. То же самое отмечено и на федеральном уровне<sup>8</sup>.

Такое положение вещей закономерно объяснимо, с одной стороны, основами федеративного устройства Российского государства, а с другой – тем, что, как отмечают большинство исследователей, для многих русских характерна слабая национальная самоидентификация, низкая национальная сплоченность<sup>9</sup>.

Психологические установки различных сегментов российского общества на восприятие образа региона невозможно понять без анализа их отношений к различным типам политиков. Отечественные исследователи выводят примерные факторы, отражающие существующие в обществе стереотипы восприятия политиков. Они могут быть выражены смысловыми парами: «консерватор–реформатор», «русский–нерусский», «богатый–бедный» и так далее. При этом в сознании людей складываются цепочки переменных стереотипов. Эта цепочка ассоциаций обладает переменными характеристиками, наиболее свежие из которых способны реально воздействовать на отношение общества к власти и к своему государству<sup>10</sup>.

Устойчивый позитивный имидж региона имеет огромное значение, он является значимым фактором привлечения инвестиций в регион, концентрации в нем интеллектуального потенциала, влияния на международной политической арене. Неудачный имидж или же его психологически нечеткие очертания оказывают негативное влияние.

Можно констатировать, что имидж России в разные исторические эпохи, скорее, бывал отрицательным. На сегодняшний день проблема в области национальных отношений в России существует, и она весьма острая. Это особенно проявляется среди населения отдельных регионов. Ксенофобные настроения сегодня разделяет большинство населения России. Проводился опрос фондом «Экспертиза» перед президентскими выборами, и выборка составила 2533 человека, из чего пришли к выводу, что 77% респондентов негативно относятся к кавказцам, 50% не любят китайцев, 42%

считают, что этнические меньшинства «пользуются в нашей стране слишком большой властью и влиянием»<sup>11</sup>.

Такое психологическое состояние приводит к появлению ксенофобии в обществе.

В конце XX – начале XXI веков в мире отмечается резкая активизация деятельности террористических организаций. Примером тому являются взрывы жилых домов в Москве, Волгодонске, гибель тысяч людей под руинами здания Международного торгового центра в Нью-Йорке, Пентагона в Вашингтоне, страшная трагедия Беслана и другие бесчеловечные акты терроризма. Постепенно терроризм приобретает характер одной из глобальных проблем человечества, так как угрожает сложившемуся мировому и внутригосударственному порядку, посягает на фундаментальные ценности человеческой цивилизации – право личности на жизнь, свободу, собственность и др. Это заставляет мировое сообщество по-новому оценить характер и приоритеты международного сотрудничества, подводит к необходимости изменения подходов к вопросам национальной безопасности, обуславливает необходимость обращения к изучению сущности, причин и признаков этого явления, поиска путей нейтрализации террористической деятельности<sup>12</sup>.

В современном мире особую опасность представляют экстремистские структуры, действующие на основе исламского фундаментализма, или так называемого «чистого ислама».

Идейное обоснование «исламского» терроризма связано с неоднозначным толкованием текстов Корана, касающихся морального аспекта применения верующими насилия. Как следует из разъяснений последователей фундаментализма, насилие не только возможно и оправдано, но в ряде случаев его применение в процессе религиозной деятельности прямо предписывается. Рассматривая насилие с религиозно-нравственных позиций, религиозные экстремисты скрывают подлинные причины и общественно опасный характер насилия, утверждая, что насилие – неизбежный компонент человеческого развития.

Необходимо отметить, что в настоящее время террористические организации, действующие на базе исламского фундаментализма, преобладают в системе террористических структур, действующих на территории различных государств. По разным подсчетам, их количество достигает

<sup>8</sup> Богданов Е. Н., Зыскин В. Г. Психологические основы PR. – СПб.: ПИТЕР, 2003. – С. 107.

<sup>9</sup> Ратинов А. Р., Ефремов Г. Х. Масс-Медиа в России. – М.: Права человека, 1998. – С. 59.

<sup>10</sup> Богданов Е. Н., Зыскин В. Г. Ук. соч. С. 35.

<sup>11</sup> <http://www.open-forum.ru/media/895.html>

<sup>12</sup> Терроризм и контртерроризм в современном мире: аналитические материалы, документы, глоссарий; Под ред. О. А. Колобова. – М.: Экслит, 2003.

около 150, в том числе наиболее активны «Братья-мусульмане», «Хезболлах» и другие<sup>13</sup>.

Отсюда следует, что опасность терроризма неминуемо растет. Он становится все более самодостаточным, поскольку идеология для многих террористов стала прикрывающим их зонтиком и они обладают все большей финансовой и оперативной независимостью. Терроризм можно характеризовать как прогрессивную и динамично развивающуюся структуру, что с учетом его сетевой составляющей делает его мировой угрозой № 1.

Сейчас можно с очень осторожным оптимизмом утверждать, что ситуация начинает медленно меняться в лучшую сторону.

Таким образом, имидж региона в большинстве случаев должен соответствовать социальным ожиданиям массовой общественности. Несответствие касается обычно деятельности руководителей данного региона. Чем больше это несоответствие, тем сильнее негативное восприятие образа региона и тем больше желание иметь иного лидера.

Если деятельность власти и имидж региона оценивается негативно, то формируется потребность в изменении существующего положения вещей в экономике, в социальной сфере и так далее, а также в выдвижении другого лидера,

<sup>13</sup> Ляхов Е. Г., Попов А. В. Терроризм: национальный, региональный и международный контроль. Монография. – Ростов-на-Дону: РЮИ МВД России, 1999.

обладающего качествами, способными обеспечить деятельность, удовлетворяющую ожиданиями. Таким образом, имидж региона находится как бы между социальными ожиданиями и личностью нового лидера. А изменение имиджа региона в ту или иную сторону зависит от силы проявления личности ее лидера или социальны ожиданий.

Имидж региона должен отражать ожидания больших стабильных социальных групп, тогда он будет устойчивым и привлекательным. Отсюда следует, что необходимо регулярно проводить социально-психологический мониторинг «психологического пространства» региона<sup>14</sup>.

Таким образом, проводя итоги в рассмотрении особенностей российского менталитета в соответствии с этнопсихологическими факторами, можно сказать, что внутренний имидж региона должен:

- 1) обязательно целенаправленно формироваться, тогда как стихийный процесс может сделать его не только малоэффективным, но даже совсем не тем, какой нужен;
- 2) включать многие ценимые в народе качества, или же требуется создание условий для того, чтобы их начали приписывать региону;
- 3) соответствовать доминирующим социальным ожиданиям общества.

<sup>14</sup> Панасюк А. Ю. Вам нужен имиджмейкер? Или о том, как создать свой имидж. – М., 1998 – С. 74.

**А. А. Гаранина,**  
*студентка Института международных отношений  
факультета иностранных языков и профессиональной коммуникации  
Ульяновского государственного университета*

## **Социокультурная среда и тип рациональности мышления (на основе сравнения Запада и Востока)**

Еще К. Маркс ставил задачу – «объяснить сознание» исходя из противоречий материальной жизни<sup>1</sup>. Распознавая истоки рациональности мышления в предметно-практической деятельности, мы тем самым связываем мышление с необходимыми предпосылками его возникновения – природой и трудом как способом собственно человеческого присвоения вещества природы. При этом мы получаем принципиально новую возможность – вывести понятие рациональности за чисто когнитивные границы и применить его в качестве важнейшей характеристики человеческой деятельности вообще.

Изучая становление и смену типов рациональности (как синхроническую смену, так и скачок в диахронической традиции), мы оказываемся перед исключительно важным вопросом: что же обуславливает формирование определенного типа рациональности?

Обратимся к проблеме детерминации рациональности, которая не может быть никакой иной, нежели социокультурной детерминацией. Проявление ее двояко. В отношении диахронических типов рациональности детерминантами способов мышления выступают предметные области конкретных наук, искусств, ремесел, других видов материальной и духовной деятельности; уже накопившиеся методы и стандарты осмысления и обращения со своим материалом. Сама фактура специфических видов деятельности определяет их социокультурный статус, структуру и характер мыслительных процедур, их отражающих.

Значительно сложнее дело обстоит с анализом синхронических типов рациональности мышления, охватывающих полифонию различий культурных регионов, цивилизаций при всем единстве духовно-культурных проявлений. Наш вопрос приобретает более точную формулировку в несколько иной плоскости: каковы различия и сходства социокультурных факторов, ведущих к сосуществованию в одном историческом горизонте

специфических типов культур с несводимыми друг к другу нормами и механизмами восприятия и оценки?

В моем исследовании поставлена, конечно, несравненно более узкая задача – проанализировать с точки зрения типов рациональности два значительных культурных региона, точнее, два типа культур – Восток и Запад. Конечно, понятия эти во многом размыты, порой неточны, иногда просто спорны. В данном случае они ограничены для нас следующим образом: под Востоком мы подразумеваем преимущественно Дальний Восток (Китай, Японию); под Западом – культура Западной Европы в целом, без специфических нюансов отдельных культурных потоков в рамках европейских наций и государств. Под Западом понимается своеобразный тип цивилизации, сущность которого во многом задана научно – техническим вектором, развитием крупной индустрии и сверхсложной технологии. В данном случае именно эти черты интересуют нас в связи с так называемым западным типом мышления<sup>2</sup>.

В культурологическом плане основанием обобщения выступает специфика возрожденческого типа мышления в Западной Европе и на Востоке. В качестве переходного этапа, крайне насыщенной и напряженной эпохи Ренессанс является весьма подходящим материалом для анализа базисных рациональных процедур.

Обращаясь к социокультурному фундаменту способов мышления эпохи применительно к Востоку, мы не можем миновать проблему азиатского способа производства. Широко известны слова К. Маркса: «В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи экономической общественной формации». Правомерно ли считать, на исторические судьбы Востока легла неизгладимая печать некоего особого способа производства? Специальный

<sup>1</sup> Маркс К. Критике политической экономии.

<sup>2</sup> Никифоров В. Н. Восток и всемирная история. – М., 1975.

политэкономический анализ не входит в задачи нашего исследования. Кроме того, нас в силу поставленных задач интересуют нормы уже сложившихся типов рациональности мышления в их функционировании в рамках конкретной исторической эпохи. Тем не менее нам необходимо определить основы подхода к данному явлению, поскольку мы рассматриваем социокультурную ситуацию в качестве исходного пункта типологизации рациональности.

Полагается, что при углубленном анализе данного вопроса перед нами выступает решающий культурологический парадокс всемирной истории. Коль скоро мы признаем полное единообразие историко-формационного процесса, то с неизбежностью последует вывод о единообразии социокультурной надстройки. Между тем реальная история свидетельствует, что это далеко не так, и мы вынуждены постулировать различие способов производства, чтобы сохранить историко-материалистические позиции. Думается, однако, что это было бы слишком прямолинейным решением. Истинный путь, на наш взгляд, состоит в раскрытии реальной диалектики базиса и надстройки с учетом того важнейшего общества как такового связан с безусловным приматом базиса, вне которого возникновение надстройки немыслимо. Однако далее, в развитом функционирующем социуме нарастает обратное влияние надстройки на базис. Только так мы можем осмыслить всю полноту картины всемирной истории.

В срезе нашей проблемы это означает правомерность двух вопросов: каково обратное влияние сформировавшихся рациональных структур, во-первых, на дальнейшее развитие социальных и даже экономических отношений, во-вторых, на развитие самих структур мышления?

В целом можно согласиться с Ю. В. Качановским, выделяющим пять основных черт своеобразия исторического развития Востока: более сильная тенденция сохранения общинных структур; важная экономическая роль государства; установление верховной собственности на землю; тенденции к развитию феодализма без крупного помещичьего хозяйства; централизованная, деспотичная власть<sup>3</sup>. Все это так. Однако выводима ли отсюда целиком грандиозная картина специфики двух культурно-исторических традиций Запада и Востока?

Прежде всего отметим, что сами каноны и стандарты изучения вопроса о статусе азиатского способа производства носили чисто европейский, точнее, европоцентристский характер. В самом

деле, предлагалось «подогнать» под готовую схему всю структуру социально-экономических отношений Востока. Думается, что одним из крупных недостатков общей платформы противников особого статуса азиатского способа производства, как раз и явился псевдоуниверсальный, на деле узкоевропоцентристский подход к поиску неповторимой специфичности восточных культур, черты которой закономерно стерлись и размылись в берегах примененной методологии<sup>4</sup>.

Кроме данных соображений, которые могут казаться сугубо частноисторическими, возникает целый ряд вопросов и проблем общемировоззренческого плана. Правомерно ли говорить о единстве и цельности исторического процесса? Если да, то в чем коренятся столь глубокие культурно-исторические расхождения цивилизаций? А если нет, то как осмыслить статус всемирно-исторического процесса вообще? Стремление унифицировать историческую реальность приводит нас к гипостазированию роли и значимости нашего весьма локального культурно-исторического мира, стремление же чрезмерно индивидуализировать культуры чревато разрывом внутренних нитей единства развития человечества. Так вопрос о статусе и сущности различных культур и цивилизаций перерастает из частноисторического вопроса в общефилософский.

В анализе событий, особенно гуманитарно-исторических, мы слишком привыкли навязывать европейским причинно-следственным связям роль всеобщих, роль, которую они – и это вполне естественно – выполнить не могут. Так, мы привыкли напрямую связывать бурное развитие техники с механической физикой, а последнюю – с механистической натурфилософией; считать нормальной абсолютизацию евклидовой геометрии в живописи и в обыденном видении мира; полагать, что крупные технико-научные открытия и достижения сами по себе служат базой промышленного переворота и повышения общего уровня социума. Речь не идет о том, чтобы зачислить эти положения в ранг заблуждений. Речь идет об обогащении наших представлений путем анализа такого фактического материала, который не вписывается в эти схемы столь однозначно.

К. Маркс справедливо писал: «В основе всех явлений на Востоке... лежит отсутствие частной собственности на землю. Вот настоящий ключ даже к восточному небу». Другое дело, что специфику Востока, как, впрочем, и любого обратного влияния установившегося «неба» на интенсификацию или, наоборот, стагнацию социокультурных

<sup>3</sup> Маркс К. Капитал. Т. 3.

<sup>4</sup> Хайдеггер М. Наука и осмысление.

и даже экономических форм. Так, технико-технологический «застой» Востока (при колоссальности технико-математического и общеидейного вклада в мировую цивилизацию мы не можем взять это слово без кавычек) во многом был обусловлен как раз могучим обратным влиянием мировосприятия и его несущего ядра – типа рациональности, выросших из определенного типа социокультурных и экономических отношений.

Охарактеризуем в плане социокультурной детерминации рациональных норм различие Запада и Востока. В Европе сложился сильный частновладельческий сектор в отличие от восточного преобладания общинной и государственно-феодальной собственности на землю. Различен был и статус городов: в восточных государствах они в большей степени были военно-административными единицами, чем хозяйственно-экономическими центрами, как на Западе. Устойчивость общинных структур в отсутствие выраженных очагов индивидуального разрозненного предпринимательства, какими становились западные города, влекла за собой устойчивость общинных представлений, способствовала выработке особого взгляда на мир, где человек пребывал в существенной взаимосвязи со всеобщим, не являясь ни экономической, ни нравственной монадой. Восток не знает культивирования самости, индивидуально-субъективного содержания личности.

Сознательная девальвация «Эго» и его растворение в общем бытийственном потоке не приводили, однако, к обезличиванию и деформации личностного начала как такового. Подобная трактовка есть типично западное поверхностное искажение. Проведя сравнительный анализ типов рациональности, мы увидим, что, как это ни парадоксально на первый взгляд, внутренняя индивидуальная ответственность восточной личности в ее миротворящем поведении значительно выше, чем западной. Индивидуализм как крайний лозунг – это лишь оборотная сторона технократическо-промышленного обезличивания, это культ абстрактного производителя и потребителя, утрачивающего полноту со-человеческого измерения и со-седства, «утратившего одновременно как свои древние формы цивилизации, так и свои исконные источники существования».

Отметим еще одно существенное социокультурное различие Запада и Востока. Европейское понимание культуры идет от понятий возделывания, культивирования, изменения, превращения продукта природы в человеческий продукт. Китайский же иероглиф «вэнь» (культура) пиктографически восходит к начертанию символа «украшенный человек»<sup>5</sup>. Отсюда смыслообразующий стержень развития этого понятия – украшение, цвет, изящество, литература. Благодаря антониму «чжи» (нечто нетронутое, эстетически грубое, духовно неутонченное) был акцентирован оттенок развития и совершенствования. Таким образом, если на Западе под культурой подразумевается совокупность всех материальных и духовных продуктов человеческой деятельности, то на Востоке в культуру входят лишь те из них, которые делают мир и человека «украшенными», «утонченными», «внутренне усовершенствованными».

Итак, только проведение всестороннего сравнительного исследования историко-культурных процессов может дать картину исторического движения основных общественных формаций. И именно полнокровный, а не схематический анализ Востока может дать неоценимые результаты в исследовании исторического процесса как всемирного в полном смысле этого слова, дать ключ к рациональной реконструкции различий в способах мышления различных цивилизаций и регионов.

Обратим внимание на то, что именно на Востоке исторический процесс никогда не понимался как узкорегionalный (чем всегда «грешила» Европа, где до сих пор школьная история преподается как история практически одной Европы). На Востоке же длительное время вообще не существовало понятия «Запад», оно появилось у китайцев и японцев лишь в новейшее время и своим возникновением обязано понятию «Восток» в специфическом для европейцев понимании<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Крель Ю. Л. Проблема времени в китайской культуре и «Рассуждение о соли и железе» Хуань Куаня // Из истории традиционной китайской логики. – М., 1984.

<sup>6</sup> Конрад Н. И. Средние века в исторической науке.

*Д. М. Гараев,*

*магистр Казанского государственного университета им. В. И. Ульянова-Ленина*

## **Женский мусульманский платок в Казани (взгляд социолога)**

В начале 90-х годов на улицах Казани стали появляться девушки в мусульманских головных платках, правда, их было немного и воспринимались они как некая диковинка. С того времени многое изменилось: в начале XXI века в Казани и во всем Татарстане мы наблюдаем процесс настоящего исламского возрождения. Девушки в платках стали частью урбанистического ландшафта, и с каждым годом их становится все больше и больше, так же как и исламских учебных заведений, мечетей, магазинов мусульманской одежды и литературы.

Что значит быть практикующей мусульманкой в большом российском городе? Хиджаб – это возврат к традиционализму или, наоборот, новое проявление современности? На эти вопросы я и попробую ответить в рамках данной статьи. В основу ее легли порядка сорока интервью с мусульманками Казани (продолжавшиеся в среднем от одного часа до двух), анализ интернет-изданий, прессы, научной литературы.

Путь мусульманки к исламу в современном российском городе имеет некоторые свои особенности, связанные, прежде всего с условиями жизни в мегаполисе, историческим контекстом 70-летнего государственного атеизма и национальным (в нашем случае татарским) фоном.

Начавшийся в 90-е годы процесс роста религиозности в среде татар Татарстана, в 2000-е годы становится особенно ощутимым. По данным петербургского социолога Эдуарда Понарина, до 25 процентов татар Татарстана (из 2 млн проживающих в республике) в 2006 году регулярно посещают мечети (как минимум раз в неделю). Особенно активно сейчас молодое поколение, которое составляет большинство во всех 54 мечетях Казани. Особой активностью в исламской умме Казани выделяются мусульманки.

Говоря о платке и хиджабе, сразу стоит оговориться, что далеко не всегда «девушка в платке» – это «девушка в хиджабе». Дело в том, что хиджаб (арабское слово, означающее «преграда, завеса») – это не только платок, а весь внешний вид девушки, главное требование к которому заключается в том, чтобы она полностью скрывала голову и очертания фигуры, кроме лица и кистей рук.

Такую одежду также называют «внешним хиджабом», поскольку существует еще и понятие «внутреннего хиджаба» как некоторого кодекса поведения, которого должна придерживаться любая девушка.

Очень часто девушки, которые носят платок, не всегда полностью соблюдают правила «внешнего хиджаба», позволяя себе некоторые отступления от канонической нормы. Например, некоторые молодые мусульманки надевают джинсы и тунику, которые подчеркивают их фигуру, а некоторые открывают шею и мочки ушей, чтобы носить украшения, что тоже является отступлением, не позволяющим называть их одежду хиджабом. Это признают и сами мусульманки. Таким образом, хиджаб становится некоторым идеалом, к которому надо стремиться.

Многие западные социологи, изучающие современных мусульманок в Париже, Стамбуле, Каире и других городах, прежде всего обращают внимание на тот факт, что возрастание женской мусульманской активности в светских странах (как в европейских, так и в азиатских) связано не столько с воспроизводством традиционалистской исламской ортодоксии, сколько с актуализацией прав женщин и мультикультуралистским дискурсом, а также с попыткой выработать свой модернистский проект, который, не отрицая многие достижения демократии и гражданского общества, выдвигал бы новую (альтернативную) систему ценностей (культурную и моральную). Подобная оценка адекватна аналогичной ситуации в современной Казани. Большинство молодых мусульманок Казани воспитывались в светских, часто атеистически настроенных, семьях. Те модели поведения, которые прививались им с детства, не соответствовали ценностным представлениям исламской религии. Обычно их воспитание не создавало условий для появления мусульманской идентичности.

Более того, решение надеть платок нередко сопровождается конфликтом с родителями, социализация которых происходила совершенно в других условиях советского общества. Даже имея мусульманскую идентичность и соблюдая некоторые исламские обряды, представители старшего

поколения видят в ношении платка излишний фанатизм и крайность.

Соответственно путь в ислам на уровне практики оказывается путем самовоспитания, постоянной рефлексии относительно своего выбора и работы над собой. По большому счету, девушка «делает» из себя мусульманку. В этом процессе «делания» часто ключевую (если не сказать решающую роль) принимает одна практика: ношение головного платка.

Изучение биографий молодых мусульманок Казани позволяет говорить, что поворотным пунктом их жизненных историй оказывается факт надевание головного платка, который в итоге превращается в процесс постепенного комплексного изменения практик и образа жизни. Платок здесь оказывается дисциплинирующим фактором. Вот интересная в этом контексте цитата из интервью с одной из практикующих мусульманок:

«И в идеале должен пройти какой-то период, в продолжение которого ты постепенно отказываешься от обтягивающей одежды, ходишь без платка, как некоторый переходный период. Но моя практика показывает, что невозможно так ходить, когда вокруг столько искушений: в одежде, в развлечениях (те же клубы). Когда у человека нет преграды, то он всегда опускается: по одному шагу, постепенно. Для меня платок стал этой преградой. Я его воспринимаю как то, что удерживает. Ведь ношение платка ко многому обязывает».

При этом ключевым оказывается именно волевое решение поменять свою судьбу. В интервью мусульманки подчеркивают свое рефлексивное отношение к религии, акцентируя внимание на том, что к исламу они пришли самостоятельно и осознанно. Девушки подчеркивают, что решение принять ислам и надеть платок – результат критического восприятия окружающей действительности, порождающий нежелание мириться с некоторыми его проявлениями, что, в свою очередь, ведет к поиску альтернативного способа существования.

Мусульманки относятся рефлексивно не только к своей биографии, но и к условиям, в которых живут: они критичны в отношении современной западной системы ценностей, настроены на актуальное включение в публичную сферу и социальную активность, на решение значимых проблем современности (алкоголизм, наркомания, кризис семьи, преступность и т. д.) и сами пытаются воздействовать на преобразование общества. Включаясь в решение современных проблем, они предлагают альтернативный модернистский проект, основанный на исламской системе ценностей.

Известная французская исследовательница Нилюфер Голе, описывая ситуацию с мусульманками современной Турции, пишет, что отличие современных мусульманок от западных женщин в том, что для последних характерно презентация своей женственности через заботу о своей одежде и теле, для мусульманок же важнее прикрыть свое тело под хиджабом, таким образом, противопоставляя «неприкосновенное тело» «эстетическому». Подобный культурный вызов – это результат отказа от многих ценностей западного общества, в такой же степени характерен и для мусульманок Казани. В виде примера приведу очень характерную цитату:

«...На меня сильно повлияли лекции в университете. Я помню, перед тем как надеть хиджаб, мы слушали курс по постмодерну. Мы много думали. Что делать нам? Мы с подругой слушаем, и у нас одинаковое восприятие. Там нам рассказывали о человеке массовой культуры, о том, что представляет его мировоззрение. И ведь это все сплошное потребление! И вот ты это слушаешь и понимаешь, что хочешь от этого отказаться. И эти лекции по постмодерну показали нам, что от всего этого надо отказаться, так как это путь в тупик».

На самом деле, надев платок, мусульманка вовсе не оказывается затворницей как это принято считать. Парадоксом оказывается то, что ношение головного платка делает их еще более публичными.

Исламские атрибуты (особенно платок), как показало мое исследование, усиливают позицию мусульманок в публичной сфере, где они становятся заметными факторами, способными выдвигать серьезные требования и бороться за свои права. Девушки объединяются в группы с целью решения актуальных вопросов своей повестки дня. В частности, здесь можно упомянуть, что в 2003 году в течение полугода группа казанских мусульманок во главе с Зульфией Фатхуллиной и Альмирой Идиатуллиной добивалась права для всех мусульманок России фотографироваться на паспорт в платке. И в мае 2003 года Верховный суд России удовлетворил их ходатайство.

В 2006 году в Казани при Духовном управлении мусульман Республики Татарстан был создан Союз мусульманок РТ, который сразу развил активную деятельность. Помимо проведения регулярных съездов, организации женского конкурса исламской красоты и показа мусульманских мод, он участвовал в создании детского мусульманского садика, учредил службу экстренной помощи разводящимся, запустил проект по профилактике

алкогольной зависимости женщин, подал в Министерство труда республики список предприятий, которые отказывают мусульманкам в трудоустройстве из-за ношения ими платка, добился закрытия пивного бара, располагавшегося рядом с мечетью Кул-Шариф, и т. д. Как мы видим, мусульманки берутся не только отстаивать свои права, но и активно включаются в решение современных социальных проблем.

Особенность описываемой в Татарстане ситуации заключается в том, что здесь часто ставится вопрос соотношения современной практики ношения мусульманского платка и татарской национальной традиции. В частности, как рассказывают мусульманки, многим из них приходилось сталкиваться с обвинениями в том, что они не соблюдают татарских традиций. Реакция на это бывает разной. Некоторые соглашаются с тем, что они не соблюдают татарскую национальную традицию, поскольку ислам для них не имеет национальных коннотаций:

«А еще нам говорят, что вы не по-татарски (татарки ведь с косами ходили) сейчас одеваетесь. Но мы ведь не национальную религию исповедуем. Мы ислам исповедуем и закрываем то, что нужно. И у кого, как не у арабов нам учиться? Истинную веру нам приносят арабы, потому что у них ислам не запрещался, верно ведь? У арабов эти знания как бы сохранены».

Однако для большинства мусульманок Казани их религиозные практики являются выражением татарской национальной идентичности. В частности, казанские социологи Ирина Кузнецова-Моренко и Лейсан Салахутдинова, которые проводили опросы в столице Татарстана, отмечают, что девушки-мусульманки не приветствуют, как правило, межэтнические браки. На вопрос: «Как бы вы отнеслись к тому, что кто-либо из ваших ближайших родственников вступил в брак с представителем другой национальности?» первое место в их ответах заняла позиция: «Считаю такой брак нежелательным». Добавлю, что из сорока глубинных интервью, которые мне удалось провести с мусульманками, носящими платок в Казани, более тридцати (тридцать три) подчеркивают особое значение своей национальной идентичности. И когда в их адрес выдвигались обвинения в несоблюдении канонів татарской культуры, они доказывали, что для татар ношение женщинами платка и сокрытие тела является традиционной практикой. Мнение, что это было не так, на их взгляд, является

поверхностным, поскольку, несмотря на отсутствие в старотатарском языке слова «хиджаб», для татарской дореволюционной культуры была характерна форма женского костюма, которая мало чем отличается от современного хиджаба.

Кроме того, для этих девушек особое значение имеет татарский язык: они стремятся на нем говорить и хотят, чтобы их дети также его знали. Также важным оказывается, чтобы будущий муж был татарин.

Касаюсь развернувшейся дискуссии о «традиционности» платка, хочу отметить, что действительно, несмотря на существование до революции 1917 года среди казанских татар такого женского головного убора, как калфак, платок, как свидетельствуют этнографические данные, также имел большое распространение. В некоторых случаях он полностью скрывал волосы девушки, хотя во многих случаях они были видны – например, допускалось показывать косы.

Противники платка (называющие его хиджабом) апеллируют к сохранившимся фотографиям казанских городских татар конца XIX – начала XX вв., на которых татарки покрывают голову порой только миниатюрным калфаком, который, по сути, не скрывает их волосы. Однако если критически отнестись к этому источнику, то следует отметить, что в конце XIX – начале XX веков далеко не каждая татарка могла себе позволить фотографироваться, как с финансовой, так и, что особенно важно, с моральной точки зрения (в данном случае это связано с тем, что в патриархальной среде сельских татар дореволюционной России далеко не каждая татарская женщина могла себе позволить фотографироваться). Поэтому большинство фотографий, на которые ссылаются противники хиджаба, изображают городских татарок из обеспеченных слоев и, что важно, принадлежавших к семьям татарских реформаторов и предпринимателей, то есть самой европеизированной части городской татарской среды. Финансовые и идеологические возможности данной группы стали причиной того, что фотографии с их изображением за указанный период встречаются значительно чаще.

По большому счету, дискуссии о «традиционности/нетрадиционности» хиджаба для татар сейчас не имеют большого значения, так как хиджаб или платок уже стал частью татарской городской среды и в ближайшее время число девушек, носящих его, станет только больше. То есть это уже социальный факт, который интересен сам по себе.

*Л. М. Гаратуева,*

*студентка Казанского государственного университета им. В. И. Ульянова-Ленина*

## **Реформы в области высшего образования в Турецкой республике (30–50-е гг. XX в.)**

Изучение истории любого государства включает в себя несколько аспектов. Это политическая сторона, экономическое развитие, общественные движения, развитие науки, системы просвещения и культуры. Зачастую большее внимание при исследованиях уделяют первым факторам, реже – вторым. Но это не говорит о маловажности последних.

На мой взгляд, образование является одним из важных элементов развития общества. Ведь еще в древности ему уделяли большое внимание, так как только образованные люди могли занимать высокие государственные должности и управлять государством.

Актуальность темы заключается в том, что проблема образования очень сложна, в то же время очень интересна и имеет место быть в любое время. К тому же она мало изучена. Можно лишь отметить, что данную проблему со всех сторон раскрыл Т. П. Дадашев в своей работе «Просвещение в Турции в новейшее время (1923–1960)»<sup>1</sup>, в которой дается полная характеристика системы просвещения в Турции в указанный период. В основном же данной теме посвящены статьи, в которых рассматриваются отдельные вопросы, так или иначе касающиеся системы просвещения.

В первой половине XX века в Турции произошли коренные изменения, которые оказали значительное влияние на все стороны жизни турецкого народа. 29 октября 1923 г. была провозглашена Турецкая республика во главе с президентом Кемалем Ататюрком и 20 марта 1924 г. принята новая конституция, 3 марта этого же года был ликвидирован халифат. Таким образом, в истории Турции начался новый период, известный как Первая Турецкая республика.

Преобразования в государственном устройстве повлекли за собой изменения во всех сферах жизни, в частности в области просвещения. Цель данной работы состоит в том, чтобы выявить основные направления реформирования высшего образования в Турции в 30–50-е гг. XX века и его

результаты. Для достижения цели необходимо решить следующие задачи:

рассмотреть основные этапы преобразований в 30-е гг. и их итоги;

выяснить, каким изменениям подверглось высшее образование в период правления нового правительства в 50-е гг.

Основной задачей кемалистского правительства в культурном строительстве в 30-е годы было улучшение системы светского образования, которое с каждым годом охватывало все больше граждан страны. Особенно важными были мероприятия по усовершенствованию университетского образования. С этой целью было решено приступить к реформе Стамбульского университета.

31 мая турецкий меджлис принял закон, по которому «Дарюльфюнун» (старое название университета) был переименован в университет. В тот же день был принят еще один закон, где говорилось, что «реформируемый университет должен стать центром научно-исследовательской работы в стране и осуществлять связи с научными центрами других стран»<sup>2</sup>.

1 августа 1933 г. состоялось официальное открытие реорганизованного университета. Почти полностью был обновлен его состав в том смысле, что из стен университета были удалены все лица, ничем не доказавшие научного характера своей работы, и приглашен ряд профессоров, главным образом из Германии.

Проводя реформу, правительство преследовало также цель покончить с остатками богословского образования. По личному указанию Кемала Ататюрка в 1933 г. было принято решение, согласно которому теологический факультет университета прекратил свое существование. Вместо него был создан специальный исследовательский институт по изучению ислама. Это было первое в истории Турции исследовательское учреждение, которое изучало историю ислама не с религиозных, а с научных позиций.

Важным мероприятием при реорганизации Стамбульского университета явилось принятие закона, согласно которому поступающие

<sup>1</sup> Дадашев Т. П. Просвещение в Турции в новейшее время (1923–1960). – М.: Наука, 1972. – 171 с.

<sup>2</sup> Там же. С. 60.

в университет должны были сдавать государственные экзамены по одному из иностранных языков.

Определенное развитие в 30-е годы получила научно-исследовательская работа преподавательского состава университета. В течение 1933–1938 гг. было издано 54 научных труда по различным отраслям знаний<sup>3</sup>. По тем временам это было немало, если учесть, что прежде все высшие учебные заведения Турции, вместе взятые, не выпустили столько научной литературы, сколько выпустил один университет за пять-шесть лет.

В числе мероприятий турецкого правительства, направленных на дальнейшее развитие высшего образования, следует отметить введение бесплатного обучения для небольшой части молодежи, а также назначение государственной стипендии особо отличившимся в учебе студентам, которая выплачивалась в размере 100–150 лир два раза в год<sup>4</sup>. Это было сделано с целью привлечь в университет и высшие учебные заведения страны наиболее способных молодых людей. Первые государственные стипендии были выплачены уже в 1934 г.

Во второй половине 30-х гг. правительство провело ряд мероприятий, связанных с подготовкой к открытию университета в Анкаре. В 1934–1935 гг. было организовано два самостоятельных факультета – юридический и лингвистико-историко-географический. Также в 1935 г. в Анкару была переведена стамбульская школа гражданских чиновников и преобразована в Школу политических знаний. Она стала одним из ведущих учебных заведений по подготовке государственных чиновников, дипломатов, финансистов, юристов и т. д.

Вышеуказанные два факультета и Школа политических знаний вместе составили основу открытого в 1946 г. Анкарского университета.

Развитие высшего образования в Турции шло неравномерно и своеобразно. Высшие учебные заведения были сосредоточены главным образом в Анкаре и Стамбуле. К 1939 г. из 19 высших учебных заведений 15 находились там. Из 10 967 студентов в 1938/39 гг. в Стамбульском университете училось 5075 человек.

Развитие высшего образования, открытие учебных заведений в столице вызвало необходимость централизованного руководства высшими школами. Таким образом, в 1933 г. был создан Комитет по делам высшего образования.

Турецкое правительство также проделало работу по подготовке научных и преподавательских кадров высшей квалификации. Некоторые из них были откомандированы за границу. Так, например, Хильми паша первым из турецких ученых защитил в Парижском университете диссертацию на степень доктора юридических наук, Афет Инан первая среди турчанок получила в Женевском университете степень доктора исторических наук.

В 30-х гг. кемалисты провели ряд мероприятий в области эмансипации женщин. В 1930 г. меджлис утвердил закон, который предоставлял женщинам право участвовать в выборах в городское самоуправление. Через год им было предоставлено право избрания в сельские советы старейшин, а в 1934 г. – в Меджлис. В конституции Турецкой республики говорилось, что «каждый турок, пользующийся своими политическими правами, имеет право занимать государственные должности в соответствии со своими способностями и заслугами»<sup>5</sup>. Так что и женщины могли с полной уверенностью пользоваться этим правом.

Развитие женского образования положительно сказывалось на активизации деятельности женщин в высших школах страны. Среди преподавателей вузов появляются первые женщины-турчанки: Себиха Джалиль (преподаватель философии в Стамбульском университете), Сабахат ханым (преподаватель истории в Анкарском педагогическом институте), Афет Инан (доцент Стамбульского университета) и др.

В 1939 г. во всех вузах страны преподавало 99 женщин, в том числе 38 – в Стамбульском и Анкарском университетах<sup>6</sup>.

Постепенно женщины-турчанки выдвигались на государственные должности, в частности в органы управления народного образования. Десятки женщин стали директорами школ и лицеев, а также руководителями вилайетских отделов народного образования, инспекторами министерства народного просвещения. Так, например, Нефзад Айше была назначена директором отдела высшего образования министерства просвещения.

Таким образом, в 30-е гг. XX века кемалистское правительство проделало большую работу по реорганизации и усовершенствованию высшего образования, что явилось несомненным скачком вперед на пути развития всего государства.

В начале 1950 г. в Турции к власти пришло правительство Демократической партии во главе

<sup>3</sup> Рыжова Л. Высшая школа в новой Турции // Высшая школа. – 1937. – № 4. – С. 106.

<sup>4</sup> Дадашев Т. П. Просвещение в Турции в новейшее время (1923–1960). – М.: Наука, 1972. – С. 125.

<sup>5</sup> Конституции буржуазных стран: в 4 т. Т. 3. Государства Азии, Аравийского полуострова и Африки / под ред. Ю. В. Кобчикова. – М.: Соцэргиз, 1936. – С. 21.

<sup>6</sup> Почаев Н. Н. Высшее образование в Турции // Вестник высшей школы. – 1962. – № 4. – С. 85.

с Джелилем Баяром и Аднаном Мендересом, которое повело иную политику в области высшего образования. Началось восстановление религиозного обучения во всех звеньях образовательной системы. Нарушался принцип светского образования, созданию которого приложил немало сил Кемаль Ататюрк.

В 1950 г. в Анкарском университете был создан теологический факультет. Некоторые из университетской профессуры предложили ввести духовое образование во всех высших учебных заведениях. Профессор права Анкарского университета Али Фуад Башгиль осудил за «безбожие» всю страну и потребовал ликвидацию государственного контроля над преподаванием религии, передачи высшего религиозного образования в руки Управления по религиозным делам.

Теологический факультет развернул активную деятельность не только по подготовке улемов (духовных лиц высшей квалификации), но и по пропаганде мусульманской религии. На факультете наряду с религиозными дисциплинами преподавались и общие предметы, такие как логика, искусство, право стран ислама, классическая турецкая и мусульманская литература, которые толковались с религиозной точки зрения.

Первыми преподавателями на факультете были выпускники недавно открытых курсов и школ имамов и хатибов. Также приглашались профессора богословия из-за границы (Италии, Франции).

В этой связи активизировалось мусульманское духовенство. Важную роль в распространении пропаганды, в укреплении позиций ислама в культурной и общественной жизни Турции играли преподаватели и студенты. Они создавали учебные пособия для средних школ, вели пропаганду в университете и за его пределами. По их инициативе в 1958–1959 гг. был открыт ряд мечетей и духовных школ в Анкаре, Стамбуле, Конье и других городах Турции.

В 1959 г. в Стамбуле был открыт Институт ислама, который занимался подготовкой мусульманских богословов и ежегодно выпускал около 80–100 имамов<sup>7</sup>. Тремя годами раньше был открыт институт исследования ислама в Анкаре. Там изучали основы ислама, выявляли и исследовали редкие мусульманские тексты и книги, изучали религиозные законы и обряды и т. д.

Большое внимание правительство Демократической партии уделяло расширению сети высших технических учебных заведений с целью

повышения числа инженерно-технических кадров. Это можно отчасти объяснить тем, что подавляющее большинство студентов училось на гуманитарных факультетах.

Еще в 1773 г. был открыт Стамбульский технический университет, деятельность которого в 50-е гг. XX века значительно активизировалась. Были открыты два новых факультета: судостроительных инженеров и горный. Стамбульский технический университет считался одним из ведущих высших учебных заведений. За 1951–1960 гг. он подготовил более 2,5 тысячи специалистов<sup>8</sup>.

Бюджет этого университета, как и многих других, в основном состоял из государственной дотации, другие же источники его пополнения (сборы со студентов за экзамены, доходы, который получают факультеты, ведущие исследовательскую работу для частных промышленных и коммерчески организаций, доходы от издательства и т. д.) были незначительны. Бюджет 1949/1950 гг. составлял 12 658 696 турецких лир, из них 12 310 145 субсидирует государство<sup>9</sup>. К тому же надо отметить, что в 1953 г. правительство несколько ограничило автономию университета в вопросах распределения бюджета.

В 1958 г. в Анкаре был открыт Средневосточный технический университет, состоящий из трех факультетов: естественно-математических наук, инженерного и административного. Здесь вместе с турецкими студентами обучались молодые люди из других государств, таких как Иордания, Саудовская Аравия, Иран, Ирак и др. Этот университет должен был готовить специалистов для вышперечисленных стран (и для Турции в том числе), содействовать их экономическому развитию и укреплять престиж Турции в мусульманском мире.

Определенную помощь новым техническим университетам оказывали американские университеты, которые снабжали их современным оборудованием, специальными машинами, приборами, необходимыми учебными пособиями.

В новых технических университетах для более глубокого изучения ряда технических наук было введено обучение на английском языке. Это объяснялось прежде всего отсутствием в Турции высококвалифицированных преподавателей технических дисциплин, а также тем, что на турецком языке не было необходимых учебников и научной литературы. Наряду с иностранными

<sup>7</sup> Дадашев Т. П. Просвещение в Турции в новейшее время (1923–1960). – М.: Наука, 1972. – С. 134.

<sup>8</sup> Рыжова Л. Высшая школа в новой Турции // Высшая школа. – 1937. – № 4. – С. 107.

<sup>9</sup> Даниелян Р. С. Высшее образование в Турции // Известия. – 1965. – № 2. – С. 50.

учеными в чтении технических курсов активное участие принимали и турецкие преподаватели. Ведь зачастую иностранцы не знали ни турецкого языка, ни истории Турции, а некоторые были даже малограмотными.

Открытие новых технических университетов, а также расширение деятельности Стамбульского технического университета способствовали развитию технического образования и ускоряли подготовку кадров технического профиля. Уже к концу 50-х годов в Турции одних только инженеров и архитекторов было подготовлено 5550 человек<sup>10</sup>: наличие технических кадров высшей квалификации позволило правительству использовать их в строительстве новых промышленных предприятий, культурно-просветительских и административных учреждений.

Однако подготовка технических кадров в Турции далеко отставало от передовых развитых стран того времени. Это можно объяснить нехваткой квалифицированных преподавателей, отсутствием нужных учебников и научной литературы. Не в лучшем положении находились и сами студенты. Во-первых, в университетах и институтах учились немногие, ведь до поступления нужно было окончить школу и лицей, к тому же обучение было платным. Поэтому в вузах учились и оканчивали их дети из состоятельных семей.

<sup>10</sup> Дадашев Т. П. Просвещение в Турции в новейшее время (1923–1960). – М.: Наука, 1972. – С. 128.

Во-вторых, частыми были случаи нехватки мест в общежитиях, да и условия проживания в них оставляли желать лучшего.

Подводя итог, можно сказать следующее: за двадцать лет система образования в Турции претерпела значительные изменения, которые положительно сказались на ее развитии. Росло количество студентов, желающих обучаться в университетах и институтах, хотя бывали и случаи, когда мест в вузах не хватало. Женщины получили право получать высшее образование наряду с мужчинами, а также впоследствии занимать государственные должности. В общем, положительных моментов было достаточно, чтобы сказать, что высшее образование в Турции шло по правильному пути. Но были и свои недостатки, просчеты, которые надо было устранять. К ним можно отнести недостаточное оснащение необходимым оборудованием, нехватка преподавателей высшей квалификации, малочисленность выпускников, имеющих отличные знания в той или иной области, ограниченный доступ в высшие учебные заведения и т. д.

Таким образом, реформы в области высшего образования затронули все его ступени и явились толчком к дальнейшему развитию, ведь предстояло сделать еще многое, чтобы устранить все те недостатки, которые тогда имели место быть.

**Р. К. Валеев,**  
*профессор исторического факультета*  
*Казанского государственного университета, д. и. н.*  
**К. Р. Шакуров,**  
*аспирант кафедры современной отечественной истории*  
*исторического факультета Казанского государственного университета*

## **Общественно-политическая деятельность ваисовцев в ссылке<sup>1</sup>**

Ваисовское движение является одним из феноменов татарского общества второй половины XIX и первой трети XX веков. Исследование архивных материалов показывает, что жандармерия царской России внимательным образом следила за развитием этого движения в исламской среде на территории империи. Именно в Среднем Поволжье движение обрело наибольшее число сторонников. Основателем и идейным вдохновителем движения был член суфийского Накшбандийского братства Багаутдин Ваисов (1810–1893), который родился в деревне Мулла Иле Свяжского уезда Казанской губернии, учился в родной деревне, затем в Старокулаткинском медресе (Саратовская губ.) у шейха ордена Накшбандия Джагфара Салихова. Через своего наставника он примкнул к этому суфийскому братству и стал последователем и проповедником суфийских идей. Основателем этого ордена был Багаутдин Накшбанд, живший в XIV веке в Бухаре. Одним из положений этого братства было активное участие в общественной и политической жизни мусульманского общества.

Ваисовское движение ведет свою историю с 1862 года, когда в Казани был открыт «Императорский молитвенный дом мектеб Гирфан» (школа просвещения). Багаутдин Ваисов титуловал себя «сардаром» (полководцем), своих последователей – «Фиркаи наджия» («Спасшаяся группа»). Название «Фиркаи наджия» восходит к хадису пророка Мухаммада о том, что после его смерти община Мухаммада распадется на 73 общины, из них сможет спастись только одна наиболее праведная, а все остальные попадут в ад. Багаутдин Ваисов предупреждал казанских татар о том, что

в случае неподчинения ему, Сардару, люди перестанут быть мусульманами и лишатся спасения.

Ваисовское движение не признавало царской администрации, суда, налогов, воинской службы, мулл, поддерживающих самодержавие, требовало восстановления Булгарского государства. Ваисовцы представляли прежде всего интересы крестьянства. Положения ваисовского учения были привлекательны для народа, много терпевшего от царской власти. Они выражали протест против гнета русского самодержавия и его чиновничьего аппарата. По разным данным, в этом движении состояло от 2 до 15 тысяч человек. Ваисовцы стояли во главе крестьянских волнений в Казанской губернии в 1870–1880 гг. Как результат столкновения ваисовцев с полицией последовали аресты и суды над ними. Основатель движения был заключен в Казанскую окружную психиатрическую лечебницу, где умер в 1893 г. Спустя некоторое время после смерти Багаутдина Ваисова этим движением стал руководить его сын Гайнан Ваисов (1874–1918). После трагической смерти Гайнана Ваисова 28 февраля 1918 года продолжателем его дела становится младший сын Багаутдина Газизян Ваисов (1887–1963)<sup>2</sup>.

При Багаутдине Ваисове это движение имело преимущественно религиозный характер. Однако с приходом его преемника Гайнана Ваисова движение приобретает и политическую окраску. Хотя религиозная составляющая остается основным компонентом идеологии ваисовцев, она тесно переплетается с социальными, этническими и политическими интересами татарского народа<sup>3</sup>. Деятельность ваисовцев стала распространяться

<sup>2</sup> Вәлиев Р. К. Өзелгән дога. – Казан, 2007. – Б. 77.

<sup>3</sup> Усманова Д. М. Источниковедческие аспекты изучения истории ваисовского движения. «Ваисовский божий полк староверов-мусульман»: история движения // Россия и современный мир: проблемы политического развития: материалы II Международной межвузовской научной конференции. – М., 2006. – Ч. 2. – С. 37.

<sup>1</sup> Авторы выражают благодарность Л. Н. Приль, заведующей сектором информации и публикаций Центра документации новейшей истории Томской области, за предоставление возможности использования архивных документов по ваисовскому движению.

ся за пределы Поволжья, этому способствовала ссылка ваисовцев с 1884 года в Сибирь. Царская администрация пыталась противостоять распространению «вредного учения ваисовского божьего полка» среди крестьян Среднего Поволжья. Но на деле власти получили две проблемы вместо одной. В итоге в 1909 году томский губернатор просит земский отдел Министерства внутренних дел «о недопущении высылки в Томскую губернию из Казанской губернии лиц, принадлежащей к секте “ваисовцев”». «К ним присоединялись как целые семейства мусульманские, так и христианские, принимая ислам и становясь ваисовцами. Одним из таких был Петр Морозов, который целой семьей принял идеологию Ваисова»<sup>4</sup>.

Деятельность ваисовцев привлекала к себе внимание православных служителей и миссионеров, проповедовавших в Тобольской губернии. Священник Ефрем Елисеев в «Тобольских епархиальных ведомостях» от 1 марта 1912 года затрагивает проблему деятельности в Тобольской губернии ссыльных поселенцев, приписанных к Абатской волости Ишимского уезда, сосланных за принадлежность к ваисовскому учению. С первых дней пребывания в Сибири они принялись за агитацию в основном на сельских ярмарках в Ишимском и Ялуторовском уездах, разъясняя основополагающие идеи своего учения. Ефрем Елисеев как защитник государственных устоев считает, что «секта эта опаснее и вреднее всяких рационалистических и мистических сект. Начало ведет она из Турции, где мусульманская печать стремится к пантюркизму и панисламизму, и в основе лежит тенденция младотурецкой политики»<sup>5</sup>. Для пресечения пропаганды ваисовцев Ефрем Елисеев вошел в контакт с муллами г. Тюмень и Ачинских юрт Ялуторовского уезда. Они также опасались распространения этого учения.

Агитация ваисовского движения активно проходила и в Оренбургском крае. На запросы Министерства внутренних дел о наличии на территории Оренбургской губернии ваисовцев жандармское управление посылало в столицу отрицательный ответ, что ваисовцы в Оренбуржье не действуют. 2 го июля 1907 г. оренбургский полицмейстер сообщил о задержании татарина. Из личных опросов выяснилось, что он является крестьянином деревни Новой Кенабаш Балташевской волости Казанского уезда. «Газизулла Шарафутдинов, состоит членом Ваисовского мусульманского

общества, подчиняется только своему Духовному начальству, от которого и снабжен документом на жительство и лично Русскому царю, и гражданских властей поставленных от того же Царя не признает, установленного паспорта не имеет и не желает иметь так как это по его понятию запрещается священным Кораном, шариатом и книгой под заглавием «Отечество»<sup>6</sup>. У Г. Шарафутдинова при обыске было найдено 57 брошюр на татарском языке без цензуры.

На активизацию общественной жизни сибирских татар повлияла подготовка к выборам в Государственную думу. В 1907 г. власти Тобольской и Томской губерний начали подготовку к выборам. 20 января 1907 г. в Тюмени состоялся съезд избирателей Тюменского уезда. Неразрешенность аграрного вопроса в Тобольской и Томской губерниях, как и в целом, обостряла общественно-политическую борьбу крестьянства, особенно в период первой русской революции<sup>7</sup>.

Ярким свидетельством действительного положения дел в Томской губернии и конкретной деятельности ваисовцев является «Объяснение уполномоченных Тунужской инородческой управы Каинского уезда» томскому губернатору от 14 ноября 1906 г. «В дополнение к Приговору о выборе уполномоченных для участия в съезде при предъявлении раскладки Государственной оброчной подати, для каковой цели, т. е. выбора уполномоченных, было сделано старшиною распоряжение всем домохозяевам управы 187. Но между прочими явилось на сход от 118 домохозяйств, а остальные 69 домохозяев совершенно взбунтовались, отказались от явки на сход и выбора уполномоченных, точно также отказывались и в прошлый раз от выбора уполномоченных в Государственную думу. Также и ныне отказались, как от выборов уполномоченных на съезд, так и в Государственную думу»<sup>8</sup>. Из донесения старшины Титова видно, что возмутителем взбунтовавшихся 69 домохозяев является ссыльный Юсуф Файзуллин, живший в селении Новый Майзас. Он был посажен весной 1906 г. под арест за аналогичные действия, но по поручительству товарищей был выпущен на свободу. Старшина Титов поставил вопрос перед уполномоченным Тунужской инородческой управы о новом водворении Юсуфа Файзуллина под стражу на время всех выборов и узаконений.

«Юсуф Файзуллин административно ссыльный сослан в Сибирь в 1899 году за дурное

<sup>4</sup> Wajsow, Chodja Muchammed Gajan. Wajsow, wajsowsy i stosunek do nich Lwa Tolstoja // Rocznik Tatarski. – Wilno, 1932. – Tom I. – P. 218.

<sup>5</sup> Елисеев Е. Миссионерские хроники // Тобольские епархиальные ведомости. – 1912. № 5. – С. 77.

<sup>6</sup> ГАОО Ф. 21. Оп. 2. Д. 625. Л. 3 об.

<sup>7</sup> Файзрахманов Г. Л. История сибирских татар (с древнейших времен до начала XX века). – Казань, 2002. – С. 420.

<sup>8</sup> ГАТО. Ф. 3. Оп. 74. Д. 94. Л. 14.

поведение», – так предельно коротко и строго пишется в рапорте пристава 5-го стана Каинского уезда Томской губернии. Понятие «дурное поведение» возвращает нас в Казанскую губернию и дает возможность проследить деятельность Юсуфа Файзуллина в Поволжье. «Земский Начальник 5 участка Казанского уезда отношением, от 15 сего [1897. – Р. В., К. Ш.] января за № 695, уведомил Казанского Губернского исправника, что одним из главных подстрекателей к недопущению производства в селениях Больше-Атнинской и Больше-Менгерской волостей всеобщей переписи является крестьянин Больших Верезей Больше-Атнинской волости Мухаммет Юсуф Файзуллин, который пишет какие-то списки и раздает их, почему г. Исправник поручил уряднику Кошелеву доставить его, Файзуллина, к нему 19 января для того, чтобы до выяснения виновности Файзуллина, в виду преследования дальнейшего возбуждения им населения против переписи, подвергнуть предварительному обыску на основании 29 ст. Но явившемуся задержать его уряднику Кошелеву Файзуллин с матерью оказали вооруженное сопротивление, при чем сам Файзуллин вооружился кинжалом, мать его топором»<sup>9</sup>.

В селении Новый Майзас Юсуф Файзуллин считался человеком трудолюбивым, исполняющим все мусульманские обряды. Из представленного письма следует, что он числился имамом. К его учению примкнули жители деревень Майзас, Агачаула, Чек, Саруабалыка (Усманка), Большого и Малого Мангыта, и Энабиль. Взгляды и учения «Файзуллина касаются исключительно старообрядческого мусульманского учения, которому противятся муллы и ахуны Оренбургского магметанского духовного собрания, от учения которого как Файзуллин, как и его последователи, отторгнулись. Учение Файзуллина не имеет характера антиправительственной пропаганды, напротив, как он, так и его последователи молятся за царя и противники всяких беспорядков; выборных на управный сход они не послали в виду тех соображений, что тех, коих бы они хотели иметь своими представителями в Государственной думе – сход управный не выбрал бы, а также и потому, что все семь деревень подали прошение на Высочайшее Имя об отделении этих деревень в отдельную от Тунужской управы, но не инородческую, как ныне именуется Тунужская, а мусульманскую, от имени которой они и предлагают послать в Государственную думу выборных»<sup>10</sup>.

Протестные выступления мусульман Каинского уезда также были связаны с деятельностью местного жителя Мухамметрахима Гумерова, претендовавшем на место муллы. Из-за отсутствия соответствующего образовательного ценза губернским управлением он не был утвержден в должности имама. Несмотря на это, Гумеров среди своих сторонников выполнял роль фактического муллы, исполняя религиозные обряды и вызывая тем самым недовольство своих противников: «распространению секты способствовал больше всего Гумеров как местный инородец, признававшийся значительной частью населения за муллу»<sup>11</sup>. Мухамметрахим Гумеров вел агитационную работу среди мусульман Каинского уезда, в деревне Саруабалык представителями Томского губернского жандармского управления у него было отобрано 52 экземпляра брошюр и объявлений<sup>12</sup>. Несомненно, что восприятию Мухамметрахимом Гумеровым идей ваисовцев способствовало его неудовлетворенное желание стать муллой. Таким образом, среди мусульман Каинского уезда Томской губернии имелись как сторонники, так и противники ваисовского движения.

Исполняющий дел пристава пятого стана Кознухин в противоречиях между коренным населением Тунужской управы и ваисовцами видел чисто религиозные мотивы. Выход из проблемной ситуации он находил в скорейшем отделении вышеупомянутых деревень в особую управу. Инородцы остальных деревень управы решение сложившейся задачи видели в высылке Файзуллина и его помощников Гумерова и Габдулгильмана за пределы губернии. Но, по мнению пристава, эти меры привели бы к крупным вооруженным столкновениям и беспорядкам, которые пришлось бы прекращать силою оружия<sup>13</sup>. По резолюции временного генерал-губернатора «Юсуфа Файзуллина и проживающего в юртах Бугояк, инородца Тунужской Инородческой управы Б. Габдулгильмана, в виду вредного их влияния на инородческое население, выражающегося в подстрекательстве своих однообщественников к неповиновению властям и неплатежу податей, выслать этапным порядком на время продолжения военного положения в Новокусовскую волость Томского уезда под надзор полиции»<sup>14</sup>. Таким образом, последователи учения Багаутдина Ваисова были высланы

Каинскому уездному исправнику.

<sup>11</sup> ГАТО. Ф. 3. Оп. 74. Д. 94. Л. 136об.

<sup>12</sup> ГАРФ. Ф. 102. Особый отдел. Оп. 238. Д. 48. Л. 202.

<sup>13</sup> ГАТО. Ф. 3. Оп. 74. Д. 94. Л. 19.

<sup>14</sup> ГАРФ. Ф. 102. 5 делопроизводство. Оп. 143. 1907 г. Д. 19. Ч. 3. Л. 49.

<sup>9</sup> НАРТ. Ф. 390. Оп. 1. Д. 617. Л. 2–2об.

<sup>10</sup> ГАТО. Ф. 3. Оп. 74. Д. 94. Л. 19. – Из рапорта пристава 5-го стана Каинского уезда Томской губернии Кознухина

из пределов Каинского уезда в местность без инородческого населения.

Действия томского губернатора вызвали реакцию и у руководителя ваисовцев Гайнана Ваисова. В своей телеграмме из Казани от 4 февраля 1908 г. томскому губернатору он обвинял власть в произволе и насилии со стороны уездной полиции над ваисовцами. «От духовного лица Имама отобрано грабежом разные духовные книги и метрические книги, выданные из автономного духовного правления. Несколько членов божьего полка подвергнуты незаконному выселению за исполнение духовной религиозной обязанности. Как имели право оборвать религиозную свободу и за исполнение религии наказать членов нашего божьего полка? Прошу немедленно сделать распоряжение освободить всех и выдать все отобранные книги и предупреждаю не касаться не в свое дело. Имею в виду, это дело лично будет доложено Великому Государю»<sup>15</sup>. Жалобы на избиение чинами полиции в Каинском уезде Томской губернии и заявление об аресте своих единоверцев поступили со стороны Ю. Файзуллина и Б. Габдулгильмана в адрес казанского губернатора<sup>16</sup>.

К 14 августа 1909 г. в Каинском уезде насчитывалось 3639 душ обоого пола мусульман-татар. До 1900 г. деятельность ваисовцев не замечалась, с прибытием в ссылку Мухаммет Юсуфа Файзуллина учение стало распространяться среди татар, входящих в состав Тунужской инородческой волости, в районе жительства Файзуллина. Последователей «секты» всего насчитывалось 296 душ обоого пола. Из них 2 души проживали в ауле Ургульской Барабинской инородческой волости, а остальные жили в пределах Тунужской волости, в деревнях Энабильской – 40 душ, Большом Мангыте – 64 души, Малом Мангыте – 9 душ, Саруабалыке – 54 души, Чеке – 49 душ, Агауле – 45 душ, и Майзасе – 33 души<sup>17</sup>. Успех в распространении ваисовского учения доказывается тем, что из числа мусульман этих деревень к секте не примкнули 57 душ. Между «коренными» татарами и «сектантами» создались неприязненные и враждебные отношения. «Сектанты» стремились к обособленности от общественной жизни, стараясь сформировать свою общественную организацию. Сбор податей был затруднен, власть инородного старшины игнорировалась, и платежи податей происходили только при непосредственном участии полиции. Ваисовцы вели себя крайне скрытно, уклонялись от общения, скрываясь от полиции, при

появлении которой в деревнях, создавалось впечатление, что в деревне живут только старики и дети. Указные муллы в этих деревнях пользовались слабым авторитетом. Их борьба сводилась к ходатайствам об административном выдворении «сектантов». В рапорте имамов Каинского уезда, Любайской инородческой управы Хабибуллы Кирюкова и Тунужской инородческой управы, деревни Киндирлиной Мухаммет Магруфа Шамсутдинова говорится о деятельности Юсуфа Файзуллина: «который вместе с другими сосланными магометанами староверами совращают инородцев Барабинской инородческой управы в свое староверческое учение и многих уже совратили. Каждому переходящему в секту учителя их Багаутдина выдают печатный экземпляр брошюры “Истинная мусульманская вера” и 5 или 7 рублей деньгами, в брошюре значатся следующие слова: “Кто не имеет сей брошюры, тот вероотступник”. Учение Файзуллина с его товарищами гласит: 1, мы верховные духовные начальники мира сего, 2, не получившие от нас брошюры не мусульмане, 3, мы мусульмане староверы, 4, мы Воины Ваисовского полка, 5, совершающие большие грехи есть вероотступники, от коих жены талак (прочь), 6, действительны только браки, записанные в староверческие метрические книги, а записанные в прочие магометанские метрические не действительны»<sup>18</sup>. Имамы обвиняют ваисовцев во вмешательстве в духовные дела приходов Оренбургского магометанского духовного собрания, в совершении браков между несовершеннолетними, в расторжении браков и выдачи замужних жен за других мужей, в присвоении брачных пошлин, совершении обряда богомоления не по шариату, сопровождающемуся телодвижениями и громким проговариванием восхвалений к богу (такбир).

По решению Казанской судебной палаты от 23 октября 1910 года Гайнан Ваисов и еще 11 последователей были приговорены к уголовному преследованию как «вступившие в сообщество, присвоившее себе название староверческого общества мусульман ваисовского Божьего полка и поставившие целью своей деятельности, в видах достижения полной автономности в деле удовлетворения своих религиозных потребностей, возбуждение к неповиновению и противодействию закону и законному распоряжению власти»<sup>19</sup>.

На основании 1 п. 125 и 18 статьи Уголовного уложения Гайнан Ваисов был осужден на четыре

<sup>15</sup> ГАТО. Ф. 3. Оп. 74. Д. 94. Л. 3.

<sup>16</sup> НАРТ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 366. Л. 118.

<sup>17</sup> ГАТО. Ф. 3. Оп. 74. Д. 94. Л. 154.

<sup>18</sup> Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. – Казань, 1909. – Т. 25. – Вып. 9: Документы, относящиеся к секте ваисовцев. – С. 156.

<sup>19</sup> НАРТ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 366. Л. 296-298.

года в исправительное отделение. Гайнан Ваисов в статусе секретного узника 3 года ссылки – с 1910 по 1913 год отбыл в Томском исправительном арестантском отделении. 23 июня 1913 года после окончания срока наказания его отправляют в г. Зайсан Семипалатинской области под надзор полиции<sup>20</sup>.

Старшина Кознухин в некоторой мере предвидел конфликтный потенциал последователей ваисовского движения. «До 1912 года жители аула Бугояк платили только казенные платежи. Татары отказались платить подати, проводить выборы должностных лиц села. (В ауле жили представители мусульманской секты “ваисовцев”, отрицательно относящихся к государственному управлению и мусульманскому духовенству). Они не представили в волостное управление посемейные списки для землеустройства. К 1913 году за ними накопились недоимки в сумме 430 руб. 30 коп. В аул прибыл вице-губернатор с взводом казаков и 15 солдатами Каинской воинской команды, однако татары снова отказались платить недоимку. В результате все взрослое население аула в количестве 30 человек было оштрафовано на 15 рублей каждый, 19 человек арестованы. У татар забрали скот, после чего недоимки были изысканы»<sup>21</sup>. Ожесточенное сопротивление оказывали жены ваисовцев. Одна из вооруженных женщин, несмотря на многочисленные ранения, продолжала обороняться до последнего<sup>22</sup>.

Любопытно отметить также и примеры противоположного толка, то есть сотрудничества мусульман с властями. Среди документов, хранящихся в деле за № 94 Государственного архива Томской области, находится удостоверение № 252 за 1909 год «Союза русского народа» Томского губернского отдела на имя Гильмана Габдул Оглы Булгари. Лозунгом этого общества являлось: «Русское народное общество за веру, царя и Отечество в Томске»<sup>23</sup>. Когда в 1907 году в печати появилось сообщение, что Союз русского народа приглашает татар войти в свой состав, азербайджанский общественный деятель Ахмет Агаев высказался против этого союза, сочтя его противоестественным<sup>24</sup>. Еще в 1906 году в газете

«Вақыт» от 18 ноября за № 100 была опубликована статья «Обратное движение среди мусульман». Автор статьи говорит о вступлении мулл Стерлитамака вместе с государственными чиновниками в партию «Русский союз», а также о проявлении приверженности одной из татарских газет черносотенной идее (название газеты не упоминается. – Р. В., К. Ш.). Удостоверение Гильмана Габдул Оглы Булгари является единичным документом. В казанских архивах такого рода документы не обнаружены. Вероятно, этот документ являлся своего рода «охранной грамотой», ограждавшей от «лишних посягательств» на личность Гильмана Булгари.

Известия о Февральской революции 1917 г. в Петрограде жители сибирских национальных районов восприняли довольно сдержанно. Отречение царя от престола и создание Временного правительства послужило толчком к проявлению активности национальной периферии. Февральская революция 1917 г. дает право легального существования различных обществ и политических организаций. 8 марта 1917 г. в Тобольске организуется Мусульманский комитет. Руководителем этого комитета был избран Гайнан Ваисов. От имени Мусульманского комитета были посланы поздравительные телеграммы Временному правительству, руководителю мусульманской фракции, местному Исполнительному комитету<sup>25</sup>. В телеграмме Михаилу Владимировичу Родзянко, руководителю Временного комитета Государственной думы, посланной Гайнаном Ваисовым в марте 1917 года из села Усть-Ишим Тобольской губернии, говорится: «Я, Сардар староверского общества мусульман ваисовского Божьего полка, от имени всех моих многомиллионных единоверцев в России горячо приветствуем новое правительство, принявшее на себя столь тяжелую священную задачу управления страной в такое трудное время, да поможет Бог за правду восстановителям справедливости, ныне он наказал и будет наказывать несправедливых врагов своих. Аминь.

Великий мученик за правду сотрудник всего мира Сардар Ходзя Мухаммед Гайнан Ваисов»<sup>26</sup>.

Гайнан Ваисов ведет разъяснительную работу среди мусульман. В начале деятельности мусульманского комитета у Ваисова возникает конфликт с Габдуллой Тимиревым, также претендовавшим на руководство мусульманским комитетом. Комитет раскалывается на «казанское» и «тобольское»

<sup>20</sup> ГАТО. Ф. 3. Оп. 74. Д. 94. Л. 9.

<sup>21</sup> Файзрахманов Г.Л. Сибирские татары в составе Российского государства: дис. ... д-ра ист. наук. – Казань, 2005. – С. 280.

<sup>22</sup> Рэми И. Г. Эдэби сүзлек (Элекке чор татар эдэбияты һәм мәданияты буенча кыскача белешмәлек) – Казан, 2001. – Б. 66.

<sup>23</sup> ГАТО. Ф. 3. Оп. 74. Д. 94. Л. 153.

<sup>24</sup> Хоружин А. Н. Современное движение в среде русских мусульман // Православный собеседник. – 1910. – Апрель. – С. 430.

<sup>25</sup> Ваисов Г. Каһармане милләт Мөҗаһидел-ислам Вәисиләр тарихы һәм ижмалы программасы. – Казан, Мәгариф, 1917. – Б. 19.

<sup>26</sup> Архив Управления ФСБ РФ по РТ Ф. 109. Оп. 9. Д. 10. Л. 96 об.

крыло. В конце апреля Гайнан Ваисов отправляется в Казань.

Отношение национальных организаций и групп к «Фиркаи наджия» в обстановке 1917 г. было различным. Ее не воспринимала организация мусульманского духовенства «Улема», считавшая сторонников и руководителей «ваисовских божьих воинов» осквернителями ислама. В то же время Казанский губернский Совет рабочих и крестьянских депутатов активно сотрудничал с его «зеленогвардейцами» и даже вооружал их. Гайнан Ваисов был убит 28 февраля 1918 г., а в первый день провозглашения «Забулачной республики», при невыясненных обстоятельствах во время погрома штаба «божьего полка» сторонниками Военного Шура.

Таким образом, очевидно, что в начале XX столетия, богатого историческими событиями, в ваисовском движении стали доминировать политические идеи. Движение получило импульс в ходе событий 1905–1907 гг. Защищая свои религиозные и политические права, они организовали автономное духовное управление, учредили мухамеданский шариатский суд, подняли

зеленое знамя с изображением звезды и полумесяца. В исторической литературе сложилось мнение о непримиримом отношении ваисовцев к светским органам власти, и в частности к Государственной думе. С учетом данных новейшей литературы и источников мы можем утверждать, что это положение нуждается в уточнении. Дело в том, что ваисовцы видели в Государственной думе легитимную власть, представлявшую интересы многонационального российского народа, а членов Думы – народными избранниками. Например, ваисовцы подали на имя Николая II прошение с просьбой об отделении от инородческой Тунужской управы в отдельную мусульманскую, чтобы от ее имени послать выборных в Государственную думу. На данном этапе развития ваисовского движения Дума рассматривалась ваисовцами как учреждение, в котором возможен поиск справедливости. Хотя идеи ваисовского движения не были поддержаны широким кругом общественности, в этом движении как в зеркале отразились все основные тенденции и явления, происходившие в татарском обществе конца XIX – начала XX веков.

*Т. В. Григорьева,*

*аспирантка Казанского государственного университета им. В. И. Ульянова-Ленина*

## **Государственное устройство и правовая система Османской империи в освещении отечественной историографии второй половины XX века (к постановке проблемы)**

Одной из актуальных проблем на современном этапе развития отечественной туркологии является исследование вопросов политико-правового развития Турции, а именно: изучение государственного строя, основных этапов становления правовой системы, основных законодательных актов и других источников права по важнейшим отраслям. Сегодня Турция по своему экономическому потенциалу среди мусульманских стран Ближнего и Среднего Востока занимает лидирующее положение и играет значительную роль в международных делах. Эта страна во многом уникальна с точки зрения конституционного права и имеет большую специфику во внутривластном государственном развитии.

Вообще историко-правовые вопросы, бесспорно имеющие важное значение в изучении истории любой страны, носят междисциплинарный характер и являются объектом исследования как исторической науки (политическая история), так и юридической (всеобщая история государства и права). Нельзя не согласиться с утверждением: чтобы узнать страну, надо знать ее право; чтобы полнее изучить историю страны, надо изучить и историю ее права.

Несмотря на это, указанные вопросы в правовой литературе освещены крайне неравномерно и по некоторым странам не подвергались еще генеральному и всестороннему исследованию. В первую очередь это относится к Турции, и прежде всего к ее османскому периоду. Нами были проанализированы современные авторитетные учебники по всеобщей истории государства и права<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См., например: Автономов А. С. Конституционное (государственное) право зарубежных стран. – М., 2006; Вологдин А. А. История государства и права зарубежных стран. – М., 2005; Графский В. Г. Всеобщая история права и государства. – М., 2008; Златопольский Д. Л. Государственное право зарубежных стран: Вост. Европы и Азии. – М., 2000; Конституции зарубежных стран / Сост. В. Н. Дубровин. – М., 2003; Конституционное право зарубежных стран / под ред. М. В. Баглая. – М., 2008; Косарев А. И. Всеобщая история государства и права. – М., 2007; Прудников М. Н. История государства и права зарубежных стран. Ростов н/Д, 2005; Решетников Ф. М. Правовые системы стран мира: справочник.

Однако практически во всех отсутствует раздел, посвященный вопросам государства и права Турции, лишь в некоторых из них имеются фрагментарные сведения, но и они относятся к республиканскому периоду. Лишь в хрестоматиях представлены некоторые важнейшие законодательные акты и иные источники, раскрывающие вопросы государственного управления Турцией<sup>2</sup>.

Нам представляется, что восполнить этот пробел можно привлечением работ отечественных историков, занимающихся изучением политической истории Турции, в которых, как правило, подробно рассматриваются и государственно-правовые вопросы ее развития. В исторической науке отечественными туркологами также отмечается важность и необходимость разработки данной проблемы. Так, еще в середине 70-х гг. XX в. выдающийся исследователь Турции эпохи нового времени Ю. А. Петросян, оценивая то, что уже сделано в советской исторической науке, сформулировал те проблемы, решение которых, на его взгляд, возможно и необходимо. Среди прочих им отмечается необходимость исследования всего комплекса государственных учреждений и правовых институтов Турции эпохи нового времени. Было бы весьма полезно, подчеркивает Юрий Ашотович, «располагать работой, показывающей в динамике их развития не только центральные, но и провинциальные органы власти, роль и значение религиозных установлений и ряда сложившихся традиций в процессе функционирования государственных и правовых институтов»<sup>3</sup>. Такую работу, по его мнению, надо создавать усилиями туркологов, арабистов и балканистов, поскольку она должна показать специфику административного развития различных провинций

– М., 1993; Чиркин В. Е. Конституционное право зарубежных стран. М., 2005 и др.

<sup>2</sup> См., например: Хрестоматия по истории государства и права зарубежных стран / сост. В. Н. Садилов. – М., 2008. С. 234–240, 464–476, 479–484, 711–718.

<sup>3</sup> Петросян Ю. А. Некоторые узловые проблемы исследования истории Османской империи в новое время // Туркологический сборник 1978 г. – М., 1984. – С. 218.

Османской империи. Нам представляется, что подобная работа необходима и по средневековому периоду Турции.

За вторую половину XX в. многое было сделано в этом направлении, расширилась тематика исследований, были введены в широкий научный оборот не опубликованные ранее источники. И на современном этапе необходим уже историографический анализ того, что уже сделано в отечественной исторической науке, а в перспективе следует рассмотреть также весь опыт зарубежной историографии по данной теме.

Данная статья является попыткой подвести итоги многолетних усилий отечественных туркологов по разработке политико-правовых аспектов. Основная цель заключается в постановке данной проблемы и в попытке доказать необходимость дальнейшего изучения историко-правовых вопросов.

В рамках одной статьи невозможно осветить весь комплекс вопросов, связанных с государственно-правовым развитием Османской империи, поэтому нами будут затронуты лишь ключевые проблемы.

Начиная с 40-х гг. XX в. османское источниковедение переживает бурное развитие. Одним из ведущих направлений исследований является изучение османского законодательства и законодательной практики, проблемы соотношения султанского и шариатского законодательства. Дело в том, что в Османской империи законодательство развивалось по двум самостоятельным линиям. Первая линия османского законодательства связана с принципами общемусульманского права и соответствовала официально принятому в империи толкованию ханифитской правовой школы. В соответствии с ее предписаниями решения принимались кадиями. Шариатское право, как известно, не кодифицировано. Однако в Османской империи наряду с шариатской существовала и вторая, параллельная ей система законодательства. Лишь в одной мусульманской стране – Османской империи – на почве обычного права выросло самостоятельное светское законодательство. Сосуществование канунов и шариата – специфическая особенность османского государства.

Однако история законодательства в Османской империи во всех ее деталях еще не исследована и не написана, здесь имеется немало спорных моментов, особенно если это касается ранних этапов ее становления.

Наиболее серьезные работы, содержащие анализ данных по истории законодательства в Османской империи, принадлежат видному турецкому

специалисту в этой области Омеру Лютфи Баркану<sup>4</sup>. Он отмечал, что большие трудности для всестороннего исследования турецкого законодательства в средние века создаются отсутствием в архивах Турции официальных текстов даже тех законодательных сводов, которые известны историкам по различным публикациям. Что касается характера опубликованных текстов, то вследствие известной их фрагментарности, встречающихся в них повторений и даже некоторых противоречий можно предположить, что они представляют собой весьма распространенные в то время сборники документов (мюншеат) или частного характера записи, составлявшиеся обычно либо в познавательных целях, либо в качестве вспомогательных пособий, необходимых кади и другим причастным к судебнo-административным функциям лицам для их юридической, административной или фискальной практики. Именно поэтому в настоящее время еще нет возможности составить уверенные суждения об основных этапах систематизации появившихся в разное время отдельных султанских указов и постановлений, относившихся к различным правовым, военно-административным и фискальным вопросам. Таким образом, только после критического анализа известных списков канунаме возможно будет проследить развитие правовых концепций турецких законодателей.

В историографии считается, что в той или иной мере законодательная деятельность имела место при всех османских султанах. Тексты постановлений первых османских правителей до нас не дошли. Лишь из позднейших записей законодателей нам стали известны установления Османа (правила взимания базарных пошлин, закон о порядке раздачи тимарных владений), Орхана (о чеканке собственных монет акче, о создании иррегулярного пехотного войска яя и мюселлемов), Мурада I (о порядке наследования тимаров и исполнения их владельцами военно-ленных обязанностей), Баязида I (установление таксы для кади за исполнение различных судебных обязанностей). Перечисленные и многие другие постановления первых османских султанов оставались в разрозненном, несистематизированном состоянии до второй половины XV в. Первая кодификация их относится к периоду султана Мехмеда II Фатиха (1451–1481). Полный текст этого канунаме – первого официального государственного свода законов Османской империи, составленного в 1477 г., охватывающего наиболее существенные вопросы социально-экономических и правовых отношений

<sup>4</sup> Barkan Ö. L. Kanun-name. – IA, 1955; Barkan Ö. L. Osmanlı Kanun-nameleri. – Ankara, 1948.

того времени, содержится в опубликованной А. С. Тверитиновой хронике Хюсейна «Удивительные события»<sup>5</sup>. Текст канун-наме Мехмеда II Фатиха, изданный М. Арифом, есть и в переводе Р. И. Керим-заде<sup>6</sup>.

Основные этапы в развитии османского законодательства после Мехмеда II историки Турции связывают с именами султанов Сулеймана Кануни (1520–1566), Ахмеда I (1603–1617) и с деятельностью, преимущественно в XVI–XVII вв., многих законовладельцев (нишанджи, шейх уль-исламов и др.).

В исторической литературе сложилось представление, что именно в законодательстве Сулеймана и получили окончательное оформление и унификацию все правовые положения, основы которых были заложены при султани Мехмеде II. Вопрос о возможном в период между царствованиями этих султанов законодательстве долгое время оставался невыясненным, т. к. для этого не имелось документальных данных. Что касается кодекса султана Ахмеда I, известного также под названием «Земельный закон 1609 года», то изучение его приводит к выводу, что содержащиеся в нем постановления, связанные главным образом с землевладением и налогообложением, в целом, лишь подтверждают незыблемость основных законоположений прежних султанов.

О книге законов Селима I (1512–1520) почти до конца 60-х гг. сведений не имелось. Мало что было известно и о законодательной деятельности этого султана вообще. В конце 60-х гг. выдающимся отечественным туркологом Анной Степановной Тверитиновой были выявлены две рукописи «Книги законов султана Селима I» и был проведен тщательный анализ канун-наме Селима I с кодексом Мехмеда II и кодексом Сулеймана Кануни<sup>7</sup>. На основании этого анализа ею были сделаны следующие выводы:

1. В канун-наме Селима I по сравнению с кодексом Мехмеда II прослеживается дальнейшее развитие основных принципов законодательства, расширение сферы применения правовых норм и регламентаций, основанных на постановлениях султана. Иными словами, складывание основных

элементов правовой системы Османской империи, формирование которых относили лишь к периоду Сулеймана Кануни, было завершено уже при Селиме I, и социальная структура общества тогда же получила все важнейшие правовые основы.

2. Кодекс Сулеймана Кануни, содержащий большую по сравнению с канун-наме Селима I конкретизацию отдельных частных положений, вместе с тем сохраняет ставшую традиционной структуру, состоящую из трех основных частей: 1) уложение о наказаниях, 2) статьи о ленном землевладении, райятах и налогах с них и 3) статьи о рыночных пошлинах.

Исходя из этого, А. С. Тверитинова приходит к заключению, что возможно «придется в известной мере пересмотреть вопрос об оценке законодательной деятельности Сулеймана Кануни, которая теперь несколько утрачивает свое самостоятельное значение, являясь лишь развитием тех основ, которые были заложены его предшественником Селимом I»<sup>8</sup>.

На современном этапе большой вклад в дальнейшую разработку этой проблемы внесли турецкие ученые. Так, турецким историком, ныне профессором Чикагского университета, Х. Иналджиком было установлено, что существовал лишь один свод законов, который совершенствовался, дополнялся, подвергался ряду изменений на протяжении длительной истории. А поэтому вряд ли стоит говорить об отдельных кодексах Мехмеда II, Селима I, Сулеймана I, как это было принято в нашей историографии. Начало этому законодательству было положено составлением при Мехмеде II двух дополняющих друг друга канун-наме. Один из них был составлен вскоре после взятия Константинополя в 1453 г. и содержал законы по административным, финансовым и уголовным вопросам, а также по налогообложению райятов. Второй составлен, вероятно, в 70-х гг. и посвящен государственному устройству Османской империи. Причем, как установлено Х. Иналджиком, тот свод законов, который известен в истории как канун-наме Сулеймана I, был оформлен еще до его правления, очевидно, при Баязиде II, в 90-х гг. XV в. Идеи, зафиксированные в этом документе, и стали основой политики Селима I и Сулеймана I<sup>9</sup>.

Большая заслуга в выявлении и введении в научный оборот многих законодательных источников по средневековому периоду Турции принадлежит А. С. Тверитиновой. Помимо уже указанных (свод законов Селима I и хроника Хюсейна

<sup>5</sup> Хюсейн. Беда' и' ул-века' и' (Удивительные события): в 2 ч. / Изд. текста, введение и общая ред. А. С. Тверитиновой. – М., 1961.

<sup>6</sup> «Канун-наме» Мехмеда II Фатиха о военно-административной и гражданской бюрократии Османской империи в XV в. / Пер. Р. И. Керим-заде // Османская империя: государственная власть и социально-политическая структура: сб. ст. – М., 1990. – С. 81–96.

<sup>7</sup> Книга законов султана Селима I / Публ. текста, пер., коммент. А. С. Тверитиновой. – М., 1969.

<sup>8</sup> Там же. С. 17.

<sup>9</sup> Inalcik H. Suleiman the Lawgiver and the Ottoman Law. – L., 1969.

«Удивительные события») ею были опубликованы документы и материалы по аграрному строю Османской империи XV–XVII вв. Это издание представляет собой собрание важнейших общегосударственных законодательных актов (приводятся выдержки из Книги законов султана Мехмеда II Фатиха и Книги законов султана Сулеймана Кануни) и законоположений вилайетов Османской империи, образцов султанских указов, жалованных и вакуфных грамот, дефтеров земельных владений и других документов, касающихся вопросов землевладения и налогообложения<sup>10</sup>.

Вообще в советской историографии значительное внимание уделялось вопросам землевладения и особенностям налогообложения в Османской империи. В научный оборот было введено большое количество документов, раскрывающих эти вопросы. В частности, это проблемы вакуфного землевладения, разрабатывавшиеся А. М. Шамсутдиновым<sup>11</sup> на основе анализа акта Ибрагима бея из княжества Караман, который в 1432 г. основал вакуф в городе Ларенде; изучение османских налогов и налоговой системы Н. Н. Шенгелией<sup>12</sup> (на примере «Пространного реестра вилайета Гюрджюстан») и др.

Основные этапы складывания османской политической системы и особенности функционирования государственно-правовых институтов Турции средневекового периода нашли отражение в исследованиях А. В. Витола, Р. Градевой, И. Л. Фадеевой, С. Ф. Орешковой, М. С. Мейера, А. Ф. Миллера, А. Д. Новичева и др.<sup>13</sup> Среди прочих активно разрабатываются вопросы о соотношении светской и духовной власти в османской политической системе, о роли ислама в

социально-политической жизни Турции<sup>14</sup>. О возрастании интереса отечественных туркологов к данной проблематике свидетельствует издание специальных тематических сборников статей: «Османская империя: система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы», «Османская империя: государственная власть и социально-политическая структура» (под редакцией С. Ф. Орешковой)<sup>15</sup>.

Среди ключевых проблем истории Османской империи нового времени важное место занимают танзиматские реформы, их роль и значение в истории Турции. Отечественными туркологами, а именно: А. Д. Новичевым, Н. А. Дулиной, Ф. Ш. Шабановым и другими проделана значительная работа в этом направлении<sup>16</sup>. Работа Ф. Ш. Шабанова – первое специальное монографическое исследование, посвященное вопросам государственного устройства и правовой системы Турции в период Танзимата. Подробно рассматриваются реформы в организации государственной власти и государственного управления, деятельность центральных и местных органов власти, военное и финансовое устройство. Отдельная глава посвящена правовой системе Турции периода Танзимата, здесь нашли отражение все основные отрасли права: гражданское, земельное, обязательственное, брачно-семейное и наследственное, уголовное право, а также организация суда и судопроизводства.

Советские туркологи уделили значительное внимание и изучению прогрессивных общественных движений в Османской империи второй половины XIX – начала XX вв. В специальных работах о «новых османах», конституции 1876 г., младотурецком движении конца XIX – начала XX вв. подробно освещены и вопросы функционирования основных государственно-правовых институтов в этот период и значительные изменения в этой сфере<sup>17</sup>.

<sup>10</sup> Аграрный строй Османской империи XV–XVII вв.: документы и материалы / Сост., пер. и коммент. А. С. Тверитиновой. – М., 1963.

<sup>11</sup> Шамсутдинов А. М. «Вақф-наме» Ибрагима бея из княжества караман // Краткие сообщения ИВ АН СССР. – 1956. – Т. 22. – С. 75–81.

<sup>12</sup> Шенгелия Н. Н. Османские налоги и повинности по «Пространному реестру вилайета Гюрджюстан» // Труды ТГУ. Т. 91. Сер. востоковедения. – 1960. – № 2. – С. 277–304.

<sup>13</sup> Витол А. В. К вопросу о значении института великих везиров в системе государственного управления Османской империи конца XVII – начала XVIII вв. // ППиПИКНВ. XIII годичная науч. сессия (краткие сообщения). – М., 1977. – С. 3–5; Градева Р. О некоторых проблемах формирования османской системы управления (XIV – начало XVI в.) // Османская империя: государственная власть и социально-политическая структура. – М., 1990. С. 40–65; Мейер М. С. Османская империя в XVIII веке: черты структурного кризиса. – М., 1991; Фадеева И. Л. Концепция власти на Ближнем Востоке: средневековье и новое время. – М., 1993; Орешкова С. Ф. Османская автократия: опыт типологической характеристики // Государство в докапиталистических обществах Азии: сб. ст. – М., 1987. С. 190–202 и др.

<sup>14</sup> См., например: Мейер М. С. Роль ислама в социально-политической жизни Турции // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. – 1986. № 4. – С. 33–42.

<sup>15</sup> Османская империя: система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы: сб. ст. / Отв. ред. С. Ф. Орешкова. – М., 1986; Османская империя: государственная власть и социально-политическая структура: сб. ст. / Отв. ред. С. Ф. Орешкова. – М., 1990.

<sup>16</sup> См., например: Новичев А. Д. История Турции. Т. 3. – Л., 1973; Он же. История Турции. – Т. 4. – Л., 1978; Дулина Н. А. Танзимат и Мустафа Решид-паша. – М., 1984; Она же. Первое светское уголовное уложение в Османской империи (1840 г.) // ППиПИКНВ. XIII годичная науч. сессия (краткие сообщения). – М., 1977. – С. 11–14; Шабанов Ф. Ш. Государственный строй и правовая система Турции в период Танзимата. – Баку, 1967 и др.

<sup>17</sup> Алиев Г. З. Турция в период правления младотурок

Таким образом, анализ отечественной тюркологии второй половины XX в. показывает, что проделана огромная работа в области разработки проблем государственно-правового развития Турции османского периода. Однако есть еще ряд спорных вопросов и недостаточно изученных проблем. В связи с этим необходимо углубление и расширение источниковедческой базы. Нельзя считать, что с достаточной полнотой выявлен весь комплекс источников, необходимых для изучения сложных проблем политико-правового развития Турции. Более того, необходимо обновить и теоретико-методологический инструментарий исследований.

Итак, мы попытались обозначить лишь главные темы, ставшие предметом исследования отечественных историков Турции. Несомненно, что координация усилий различных специалистов, прежде всего историков и правоведов, позволит создать специальное монографическое исследование по данной теме. Оно должно включать сведения о государственном устройстве страны; общую характеристику правовой системы, включая анализ основных исторических этапов ее становления, и источников права; обзор важнейших отраслей права (вопросы гражданского права и смежных с ним отраслей и вопросы уголовного законодательства, а также вопросы процессуального

законодательства). При анализе отдельных отраслей права необходимо выделить важнейшие из законодательных актов в соответствующей области. Завершить можно описанием судебной системы (структура судов различных инстанций и различной компетенции). Бесспорно, в этой монографии должны быть названы те отечественные тюркологи, которые внесли значительный вклад в разработку историко-правовых вопросов. Создание подобного исследования – это, на наш взгляд, не только увлекательная научная задача, но и насущная необходимость.

Весьма полезной как с научной, так и с практической точки зрения, на наш взгляд, будет работа, содержащая опыт сравнительно-типологической характеристики различных правовых систем стран Востока. Специалистам-востоковедам необходима ценная информация, касающаяся деятельности основных государственно-правовых институтов в этих странах, которая бы позволила выявить особенности развития политических систем на Востоке.

Таким образом, дальнейшее углубленное изучение правовых аспектов турецкой истории и создание специальных монографических исследований по данной теме является одним из перспективных направлений развития отечественной тюркологии.

---

(1908–1918). – М., 1972; Петросян Ю. А. Первая турецкая конституция (к столетию со дня провозглашения) // Народы Азии и Африки. – 1976. – № 6. – С. 76–85; Петросян Ю. А. Младотурецкое движение (вторая половина XIX – начало XX вв.). – М., 1971; Шпилькова В. И. Младотурецкая революция (1908–1909 гг.). – М., 1977 и др.

*А. Ф. Хахимзянова,*

*студентка Казанского государственного университета им. В. И. Ульянова-Ленина*

## **Политическая модернизация в Тунисе во второй половине XX – начале XXI вв.**

Современная политика, проводимая правительством Туниса, связывают с нынешним президентом Тунисской Республики – Зин аль-Абидином Бен Али. Переворот 7 ноября 1987 г. считается новым этапом в истории данной страны, а именно с политикой демократизации в Тунисе. Но можно ли считать Бен Али человеком-модернизатором? В отечественной историографии большинство ученых придерживаются данной позиции, и, по моему мнению, это односторонняя оценка. На мой взгляд, нельзя этот процесс рассматривать только с одной позиции, противопоставляя предыдущего президента (Хабиба Бургибу) Бен Али. С моей точки зрения не нужно противопоставлять, а необходимо сопоставить все общие черты правления и их различия во внутренней политике этих президентов.

Хабиб Бургиба начал свою карьеру еще в начале XX века, став во главе отколовшейся от умеренно реформаторской партии и образовав свою, более радикальную, Новый Дустур. В сторону отколовшегося крыла партии Дустур перешла значительная часть активистов, что в последующем помогло этому движению укрепиться и выбиться в лидеры. После Второй мировой войны лидерство Нового Дустура становится неоспоримым.

Этот факт сыграл важную роль в становлении и характера политического режима независимого Туниса. Можно даже сказать, что еще до обретения независимости, несмотря на то что на тунисской политической арене в этот период помимо Нового Дустура существовали Тунисская коммунистическая партия (ТКП), а также Старый Дустур, просуществовавший до 1960 г, сложился однопартийный режим.

Становление государственности независимого Туниса началось с создания выборного представительного органа. На выборах в Национальное учредительное собрание Новый Дустур, обладавший безоговорочной поддержкой населения, выступил в составе Национального фронта вместе с профсоюзным центром – ВТСТ (Всеобщий тунисский союз труда), Тунисским союзом ремесленников и торговцев и Национальным союзом тунисских земледельцев, что позволило занять этому блоку все места в парламенте. Во главе сформированного 14 апреля 1956 г. правительства стал Х. Бургиба, а в его состав вошли члены политбюро Нового Дустура и

министры-синдикалисты. Таким образом, узаконение новой власти происходила с соблюдением необходимых демократических процедур.

Следовательно, с момента завоевания независимости в 1956 г. в Тунисе были заложены необходимые основы для дальнейшего развития страны по демократическому пути. Это видно по тому, как Хабиб Бургиба проводил решительную политику, направленную на реформирование тунисского общества, оставшегося во многом традиционным. Среди реформ, наиболее значимой является принятие в 1956 г. «Кодекса гражданского права». Новый кодекс коренным образом менял систему брачно-семейных отношений, запрещал многоженство, учреждал гражданскую регистрацию брака, вводил равенство обеих сторон при разводе. В дальнейшем тунисской женщине были предоставлены политические права и, в частности, право избирать и быть избранной. В рамках реформы упразднились шариатские суды и устанавливалась единая система светского судопроизводства. Одновременно устанавливалась программа мер, направленных на уменьшение влияния мусульманского духовенства. Старейший, известный во всем исламском мире мусульманский университет аз-Зитуна в Тунисе вместе с сетью коранических школ был передан Министерству образования.

Однако, несмотря на такие демократические меры, после получения независимости лидер в обществе наделяется большими и всесторонними полномочиями не только как главы государства, но и как «признанного руководителя нации, вождя освободительного движения»<sup>1</sup>. Отсюда причинами появления авторитаризма были, как и исторические предпосылки (традиции авторитарного правления), так и психологическая готовность населения. С точки зрения В. Мироновой, это обуславливается «подданническим типом политической культуры, что выражается в предпочтении сильной власти главы государства»<sup>2</sup>.

Любое общество, с психологической точки зрения, склонно полагать, что смена режима,

<sup>1</sup> Миронова В. Политический выбор лидеров Магриба: авторитаризм или демократия? // Азия и Африка. – 2005. – № 8. – С. 15.

<sup>2</sup> Там же.

власти, а также обретение независимости (как случилось в данной ситуации) само по себе приведет к улучшению условий жизни основной массы населения. Однако Тунис, как и другие страны Магриба, не располагал реальными возможностями для решения социально-экономических и политических проблем. Это побуждало правительство устанавливать авторитарный метод управления. «Правящая элита прибегала к авторитарным мерам для усиления власти своего политического лидера с целью обеспечения политического выживания за счет других элитных групп внутри общества», – пишет В. Миронова<sup>3</sup>.

1 июня 1959 г. была принята республиканская конституция Туниса, с многочисленными поправками существующая по настоящее время. Основным законом наделял президента широкими властными полномочиями и создавал соответствующие юридические предпосылки для укрепления авторитарного режима.

В конце 50-х и особенно с начала 60-х годов правящие круги Туниса во главе с президентом Бургибой повели курс на установление в стране однопартийного режима, в связи с чем были закрыты оппозиционные и независимые органы печати, запрещена деятельность Тунисской коммунистической партии (1963 г.)<sup>4</sup>. Политические лидеры стремились добиться непосредственного подчинения аппарату Нового Дустура всех общественных организаций, представлявших женское, молодежное и профсоюзное движение. Из состава политбюро Нового Дустура выдвигались лица, занимавшие в них руководящие посты. Такая политика не могла не вызвать волнения и недовольства не только в обществе, но и в самой среде руководящей верхушки. После очередных политических столкновений, правительство Бургибы на IX съезде 10 апреля 1981 г. берет курс на либерализацию политики.

Но фактически партийная система формально являющаяся многопартийной, была и остается лишь прикрытием, скрывающее господство пропрезидентских партий, а межпартийная конкуренция на выборах носит формальный характер. В результате парламент характеризуется практически полным доминированием господствующей партии. Правительство формируется под прямым патронажем президента. Таким образом, в отсутствие разделения властей, а также учитывая то, что пребывание одного лица на посту президента было

пожизненным, довольно хорошо проявляется авторитарный режим.

Можно сказать, что попытка демократизации провалилась. Но причиной переворота 1987 г., по сути, не заключалось только в том, что в 80-х годах в тунисском обществе нарастало социальное напряжение. Политическую ситуацию в стране существенно ухудшала опасная активность исламистских сил. Во второй половине 80-х годов тунисские исламисты проводили многочисленные антиправительственные манифестации, готовились вооруженным путем захватить власть. В 1987 г. было совершено несколько терактов (в городах Тир и Монастир). В ответ на исламистский террор правоохранительные органы провели массовые аресты исламистских активистов.

Б. В. Долгов же связывает становление исламизма и с политикой властей. Он выделяет два обстоятельства<sup>5</sup>:

1) Реформы власти не оказывали ожидаемого эффекта в глазах населения, что вызвало их сопротивление. В такой обстановке народ начинает прибегать к религии.

2) Борясь с левыми движениями, правительство намеренно начинает противопоставлять им исламистов, что вызывает усиление последних. С этой целью было разрешено создание «Ассоциации в защиту Корана» и постройка мечети на территории столичного университетского комплекса, которая впоследствии стала одним из опорных пунктов исламистов.

Поскольку политика Х. Бургибы в 80-е гг. все больше вызывало неодобрение, то переворот на этом фоне воспринимался как спасение. Этому способствовало по большей части умелая политика Бен Али. Он сразу же принялся легимитизировать свою власть с помощью обращения к нормам конституции. Бен Али в декларации 7 ноября 1987 г. подчеркивал, что смена власти в Тунисе произошла в соответствии со ст. 57 Основного закона, гласившей, что в случае вакансии поста президента по причине его смерти или невозможности выполнять им полномочия их берет на себя в порядке временного замещения премьер-министр<sup>6</sup>. Бен Али объявив себя президентом, одновременно стал председателем правящей партии. Новый правитель публич-

<sup>3</sup> Миронова В. Политический... С. 16.

<sup>4</sup> Садок Шаабан Тунис: путь к политическому плюрализму. Курс президента Зин аль-Абидана Бен Али [Электронный ресурс] / Шаабан Садок // СЕРЕС. – 1996. – Режим доступа: [http://www.iaas.msu.ru/pub\\_on/ben-ali/ben-ali.html](http://www.iaas.msu.ru/pub_on/ben-ali/ben-ali.html), свободный. Имеется печатный аналог.

<sup>5</sup> Ближний Восток и современность / Б. В. Долгов [и др.]; отв. ред. А. О. Филоник. – М.: Институт востоковедения РАН, 2006. – С. 38.

<sup>6</sup> La declaration du 7 novembre 1987 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.tunisieninfo.com/indexreference.html>, свободный. – Проверено 11.03.2008. La constitution de la Republique Tunisienne [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.tunisieninfo.com/indexreference.html>, свободный. – Проверено 11.03.2008.

но прославлял Х. Бургибу за его заслуги в освободительном движении: «Большие жертвы, на которые пошел наш вождь, первый президент Тунисской Республики Хабиб Бургиба... ради освобождения и развития Туниса, неисчислимы. За это мы любили и ценили его...»<sup>7</sup> Подчеркивая значение Бургибы, он тем самым возвышал себя в глазах общества, повышая свой авторитет.

Легимитизация власти шла через Конституцию и СМИ, а также была пропаганда в обществе идей, которые служили бы предпосылками в реформировании политической системы. С этой целью правительство нового президента разрабатывает Национальный пакт, который был обнародован ровно через год после прихода к власти Бен Али – 7 ноября 1988 г. Этот документ представлял собой политический договор о национальном согласии, соблюдать который обязывались все присоединившиеся к Пакту стороны. В тексте Национального пакта говорится, что этот документ представляет собой конкретизацию принципов, провозглашенных в декларации 7 ноября 1987 г., выражает чаяния народа и гарантирует ему достойную жизнь, основанную на демократии, плюрализме, суверенитете<sup>8</sup>.

Заявления Зин аль-Абидин Бен Али были подкреплены и практическими шагами. С целью поддержания идеи создания «нового политического климата» президент в первую очередь начинает реформирование судебно-правовой системы. 31 декабря 1987 г. в стране была объявлена всеобщая амнистия. 29 декабря 1987 г. был упразднен суд государственной безопасности как инстанция, которая не могла гарантировать справедливость судопроизводства. Одновременно была ликвидирована должность генерального прокурора Республики<sup>9</sup>. 26 ноября 1987 г. были внесены поправки в уголовный кодекс, предусматривавшие ограничение срока задержания полицией, а также вводившие гарантии для задержанного<sup>10</sup>. В июле 1988 г. Тунис стал первой арабской страной, подписавшей Конвенцию ООН против использования пыток и других антигуманных и унижительных действий по отношению к человеку<sup>11</sup>.

Для того чтобы придать новый облик режиму, в июле 1988 г. Палата депутатов (парламент) страны вынесла ряд предложений об изменении некоторых

статей конституции. Это объяснялось тем, что Основной закон 1959 г. более не отвечал новым направлениям эволюции Туниса. Конституция 1959 г. либо непосредственно наделяла президента чрезвычайно широкими полномочиями, либо создавала соответствующие юридические предпосылки для укрепления авторитарной власти. Внесенные же изменения в текст конституции в основном затронули те статьи, которые регулировали институт президентства и некоторые вопросы выборов<sup>12</sup>. Хотя впоследствии, преимущественно в 2002 г., поправки были введены во всех главах конституции.

Всего относительно исполнительной власти в конституцию, действующую на сегодняшний день, внесено поправок 14 раз, причем эти исправления были также и по одной и той же статье. Рассмотрим наиболее важные коррективы, внесенные в конституцию.

1. Появляется новая статья, согласно которой президент избирается на пятилетний срок на основе прямых выборов при тайном голосовании. Переизбрание одного и того же президента допускалось не более двух сроков подряд (ст. 39, измененная основным законом № 88-88 25 июля 1988 г. и основным законом № 2002-51 1 июня 2002 г.).

2. Упразднив пожизненное президентство, была установлена нижняя и верхняя граница возрастного ценза для президента: от 40 до 70 лет, позднее до 75 лет (ст. 40, измененная основным законом № 88-88 25 июля 1988 г. и основным законом № 2002-51 1 июня 2002 г.).

3. Важнейшей прерогативой президента становится наблюдение за исполнением законов (ст. 53, введенная основным законом № 2002-51 1 июня 2002 г.).

4. Президенту предоставляется возможность влиять на сферу законотворчества. Ему принадлежит право законодательной инициативы, как и право обнародовать законы (ст. 28, введенная основным законом № 88-88 25 июля 1988 г. и измененная основным законом № 2002-51 1 июня 2002 г.).

Таким образом, введенные поправки в Конституцию 1959 г., хотя и являлись существенными, но в то же время фактически не изменили существовавшее ранее положение. Власть президента оставалась непоколебимой, поскольку ему предоставлялись основные рычаги как исполнительной, так и законодательной власти.

К концу 80-х гг. в Тунисе уже сложились контуры круга тех политических сил, которые могли

<sup>7</sup> La declaration du 7 novembre 1987 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.tunisieninfo.com/indexreference.html>, свободный. – Проверено 11.03.2008.

<sup>8</sup> Здесь и далее: Le Pacte National [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.tunisieninfo.com/indexreference.html>, свободный. – Проверено 11.03.2008.

<sup>9</sup> Шаабан С. Тунис... п. 108 [Электронный ресурс].

<sup>10</sup> Шаабан С. Тунис... п. 109 [Электронный ресурс].

<sup>11</sup> Шаабан С. Тунис... п. 115 [Электронный ресурс].

<sup>12</sup> Здесь и далее: La constitution de la Republique Tunisienne [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.tunisieninfo.com/indexreference.html>, свободный. – Проверено 11.03.2008.

бы стать элементами плюралистической политической системы. Среди них были как партии традиционной левой ориентации – Тунисская коммунистическая партия (ТКП), Движение демократов–социалистов (ДДС) и Прогрессивное социалистическое объединение (ПСО), так и Движение исламской направленности (ДИН), выступавшее с позиций религиозного интегризма. Наконец в центре этого круга политические силы находилась реформированная де-стуровская партия – Демократическое конституционное объединение (ДКО).

В апреле 1987г. тунисский парламент принял закон № 32 о политических партиях, который был обнародован 3 мая 1988 г. Этот закон призвал обеспечить правовые гарантии деятельности партий легальной оппозиции. Тем самым юридически оформлялся переход от однопартийности к политическому плюрализму.

В Тунисе, как свидетельствовали итоги последних парламентских выборов в 2004 г., по сути дела, не произошло коренных изменений в системе государственного управления. ДКО не только остается господствующей партией, но и сохраняет унаследованный от прошлого мобилизационный характер своей партийной организации и практики политического действия<sup>13</sup>.

Таким образом, Тунис хоть и не стал демократическим государством, но были сделаны определенные достижения. Во-первых, это достаточно безболезненное оттеснение от авансены политического процесса исламистские настроения. Во-вторых, демократизация общественной жизни, пусть и довольно поверхностная, дает возможность недовольным политическим режимом действовать легально, вступив в ряды одной из оппозиционных партий.

Итак, исходя из проведенного анализа, я пришла к выводу, что в политической жизни Туниса наблюдается, с одной стороны, определенное развитие демократического процесса на фоне жесткого государственного контроля, с другой – ограничение демократии во имя внутреннего спокойствия и гарантий экономического развития. При этом наблюдается явное усиление авторитарных черт режима. Но нельзя упускать один момент. Хоть тунисское общество и выступает за либерализацию, большинство населения в стране только начинает формироваться и не готово к резким преобразованиям. Следовательно, форсированная демократизация была бы чревата нарастанием центробежных тенденций в общественно-политической жизни. Однако,

<sup>13</sup> Макух В. Об итогах президентских и парламентских выборов в Тунисе [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2004/26-11-04.html>, свободный. – Проверено 4.03.2008.

сравнивая Хабиба Бургибу и Бен Али, нужно отметить следующее. Во-первых, политика демократизации как таковая началась с Бургибы, но по сравнению с его преемником эта политика оказалась неудачной. Во-вторых, сохраняется авторитарный режим. Если при первом это было открыто заявлено, то при втором – тщательно завуалировано под лозунгом «демократизации». Это видно даже по тому, как Бен Али постепенно вносит исправления в Конституцию, продлевая сроки правления и увеличивая возрастную ценз.

В то же время важно не упустить еще один момент. Арабский мир специфичен в своем развитии, отличается от Запада. По этой причине не следует оценивать происходящее по западным меркам. Это проявляется в самом понятии демократии. В ее хрестоматийном понятии<sup>14</sup> для Туниса эпохи демократии еще не наступило. Да и возможно ли такое в этом обществе? На мой взгляд, понятие демократия для Востока представляет собой некий синтез авторитарных и демократических черт. Обуславливается это рядом причин: исторических и психологических. Если же брать в этом понимании, то курс на демократизацию в Тунисской Республике проходит вполне успешно.

#### *Литература*

Барковская Е. Арабский мир: движение за женское равноправие // Азия и Африка. – 2005. – №7. – С. 27–31.

Долгов Б. В. Исламизм и демократия в мусульманских странах (на примере Туниса) // Ближний восток и современность. – М., 2006. – С. 34–54.

Гутчель Г. И. Демократизация в арабском мире: опыт Туниса и Сирии; отв. ред. А. Г. Ковтунов. – М., 1999. – 133 с.

Миронова В. Политические системы арабских стран: между авторитаризмом и демократией // Азия и Африка. – 2005. – № 8. – С. 15–20.

Труевцев К. Политические системы арабских стран: между авторитаризмом и демократией // Азия и Африка. – 2005. – № 7. – С. 15–21.

<sup>14</sup> Демократия как форма государственного устройства, при которой осуществляется власть народа. Гарантией прав граждан является разделение функций власти – законодательной, исполнительной и судебной; децентрализация в социально-экономической и культурной сферах. При этом защиту прав граждан берут на себя демократические ассоциации – гражданские и политические. Они становятся посредниками между центральной властью и различными слоями общества, представляя интересы последних. Реализации прав человека в демократическом государстве служат также свобода печати и суд присяжных.

**П. С. Шаблей,**  
*преподаватель Кустанайского филиала  
Челябинского государственного университета*

## **Востоковедение в Казахстане: современные достижения и перспективы развития**

Казахстанское востоковедение, как и вся наука, в начале 90-х годов находилось в периоде системного кризиса. Распад СССР усложнил не только развитие фундаментальных научных проектов, но и процедуру подготовки кадров в Москве и Санкт-Петербурге. Ослабла государственная поддержка в финансировании научных изысканий, а само востоковедение было подвержено процессу структурной ломки.

Впрочем, многие проблемы не привели к гибели науки. В Казахстане, как и в Узбекистане, Таджикистане, сильные научные традиции, сформировавшиеся в советское время, необходимость возрождения историко-культурного наследия позволили выжить востоковедению. Вначале отдел востоковедения был образован при Институте уйгуроведения, затем возник Центр востоковедения, а уже в ноябре 1996 г. стал функционировать Институт востоковедения им. Р. Б. Сулейменова как самостоятельная единица в структуре Национальной академии наук. В институте функционируют шесть отделов и один научный центр. Это отдел стран Ближнего и Среднего Востока, состоящий из секторов: арабистики, туркологии и иранистики; отдел Центральной и Южной Азии, подразделяющийся на секторы Средней Азии, индологии и монголоведения; отдел Азиатско-Тихоокеанского региона, состоящий из секторов китаеведения, японоведения и корееведения; отдел восточного источниковедения; отдел истории культуры народов Востока; отдел научного прогнозирования и анализа; центр уйгуроведения.

Основными направлениями научно-исследовательской деятельности являются исследование взаимодействия политических, этнических и культурных систем Центральной Азии и стран Востока в древности и средневековье; изучение роли и места Казахстана в историко-культурных и международных связях народов и стран Евразии; изучение восточных письменных памятников по истории и культуре Казахстана; взаимодействие различных религиозных систем на территории Центральной Азии (тенгрианство, буддизм, ислам, христианство и другие конфессии); история, культура, язык

уйгуров в древности и средневековье в системе духовных ценностей тюркских народов; социально-экономические и национально-культурные процессы в СУАР КНР в свете дальнейшего расширения казахстанско-китайских отношений; история дипломатических отношений Казахстана со странами Востока; проблемы социально-экономического и политического развития современных стран Востока; сравнительный анализ восточных обществ с процессами, происходящими в постсоветской Центральной Азии; анализ современного культурного, экономического и геополитического положения Республики Казахстан в системе стран Востока; разработка концептуальных подходов к взаимоотношениям Республики Казахстан со странами Востока, выделение приоритетных политических и торгово-экономических партнеров; прогнозирование перспектив развития международных отношений в Азии<sup>1</sup>.

За более чем десятилетнюю историю своего существования Институтом востоковедения сделано немало. В рамках проекта «Казахстанские востоковедные исследования» издано значительное количество исследований и источников. По истории и культуре народов Центральной Азии увидели свет ценные с источниковедческой и библиографической точки зрения труды. Работа М. Х. Абусейтовой и Ю. Г. Барановой «Письменные источники по истории и культуре Казахстана и Центральной Азии в XIII–XVIII вв. (библиографические обзоры)»; В. П. Юдина «Центральная Азия в XIV–XVIII вв. глазами востоковеда»; Ю. А. Зуева «Ранние тюрки: очерки истории и идеологии»; в рамках совместного проекта Института востоковедения им. Ал-Бируни АН РУз, Бернского университета, Ташкентского государственного института востоковедения и Института востоковедения им. Р. Б. Сулейменова МОН РК были опубликованы первоисточники: «Манакиб-и Дукчи Ишан» (аноним жития Дукчи Ишана – предводителя андижанского восстания 1898 г.), «Диспуты мусульманских религиозных авторитетов в Центральной Азии в XX в.». Среди специальных работ по востоковедению

<sup>1</sup> [www.natcom.kz/turkestan/ro2\\_geo\\_policy.htm](http://www.natcom.kz/turkestan/ro2_geo_policy.htm)

следует отметить исследование Е. Д. Турсунова «Древнетюркский фольклор: истоки и становление», Ж. М. Тулебаевой «Казахстан и Бухарское ханство в XVIII – первой половине XIX вв.», А. К. Камалова «Древние уйгуры VIII–IX вв.», Ш. Ж. Тохтабаевой «Культурные взаимосвязи казахов и народов Востока в традиционной металлопластике XVIII–XX вв.» и др.<sup>2</sup>

Между тем многие важные проблемы по истории Центральной Азии не получили еще фундаментального и глубокого изучения. В первую очередь трудности связаны с расширением источниковой базы. В Казахстане нет собственной базы для хранения источников. Многие из них сосредоточены либо в частных коллекциях, а сравнительно небольшая часть – в Национальной библиотеке Республики Казахстан. Необходима координация усилий ученых по приобретению микрофильмов рукописей из основных хранилищ мира<sup>3</sup>. В 80–е гг. активную работу по приобретению рукописей проводила Востоковедческая археографическая экспедиция, созданная по инициативе флагмана не только казахстанского, но тогда еще и советского востоковедения В. П. Юдина. С 1981 г. было предпринято восемь археографических экспедиций в Москву, Санкт-Петербург, Ташкент, Казань, Омск, Тобольск, Чимкентскую область<sup>4</sup>.

Важным направлением деятельности Института востоковедения является переиздание и издание новых источников, ранее не публиковавшихся или не переведенных на русский язык. В последние годы благодаря государственной программе «Культурное наследие» была опубликована масса первоисточников. В серию «История Казахстана в персидских источниках» вошли как извлечения, так и полные персидские сочинения, всего пять томов. Они содержат ценную информацию по истории и культуре Казахстана и Центральной Азии в период с XIII по XIX в. В серии «История Казахстана в арабских источниках» вышло уже четыре тома в которых имеются сведения по ранней средневековой истории Казахстана и Центральной Азии. Однако наибольшее количество источников было издано в серии «История Казахстана в русских источниках». Свет увидело уже восемь фундаментальных томов. Сюда вошли самые разнообразные

материалы за период с XVI по XX в. Это разнообразные отчеты, описания, путевые заметки, документы делопроизводства и многое другое извлеченное из российских и казахстанских архивов. Особо следует отметить дневники и журналы А. И. Тевкелева, труды П. И. Рычкова, Христофора Барданеса, записки, журналы и дневники путешествия Н. Муравина, К. Миллера, П. Величко, С. Ключарева, М. Черняева и многих других<sup>5</sup>.

Деятельность Института востоковедения РК активно проявляется в международных программах (совместно с Монголией, Индией, Ираном, США, Францией), в постоянно расширяющемся сотрудничестве с ЮНЕСКО, Республикой Корея, Арабской Республикой Египет. Производится работа с полусотней зарубежных исследовательских центров, университетов и институтов, мы являемся членами Международного института кочевых цивилизаций (Париж) и Европейской ассоциации по изучению Центральной Азии; в прошлом году в нашем институте создана кафедра ЮНЕСКО «Наука и духовность»<sup>6</sup>. Особенно эффективен совместный казахско-швейцарско-узбекский проект «Диспуты мусульманских религиозных авторитетов (XIX–XX вв.)». Им руководит Анке фон Кюгельген. По этой программе уже издано несколько ценных первоисточников по истории Центральной Азии<sup>7</sup>. Казахстан также активно сотрудничает с российской востоковедческой наукой. Среди крупных совместных научных проектов – Форум российско-казахстанской науки в Приуралье, Международная научная конференция «Центральная Азия: диалог цивилизаций в XXI веке», Всемирный конгресс востоковедов (ICANAS-37), Всероссийский конгресс востоковедов, прошедший в 2007 г. в Уфе.

В настоящее время продолжают исследования по теме «Арабо-персо-тюркоязычные, китайские источники по истории и культуре Казахстана, других стран Центральной Азии и их взаимоотношений в XIII–XIX вв.». Впереди еще предстоит работа по выявлению, сопоставлению и сравнению источников. Необходима разработка новых теоретических вопросов источниковедения.

<sup>2</sup> См.: Книжная серия «Казахстанские востоковедные издания». – Алматы, 2001–2007 гг.

<sup>3</sup> Абусейтова М. Х., Баранова Ю. Г. Письменные источники по истории и культуре Казахстана и Центральной Азии в XIII–XVIII вв. – Алматы, 2001. – С. 11; Ауэзов М. М. Мы должны обеспечить историко-культурную преемственность // Восточная коллекция. – 2005. – № 3. – С. 12–13.

<sup>4</sup> Утемиш-Хаджи. Чингиз-Наме / пер. и комм. В. П. Юдина. – Алматы., 1992. – С. 223–224.

<sup>5</sup> См.: История Казахстана в персидских источниках в пяти томах. – Алматы, 2005–2007; История Казахстана в арабских источниках, в 4 т. – Алматы, 2005–2007; История Казахстана в русских источниках, в 8 т. – Алматы, 2005–2007.

<sup>6</sup> Востоковедение – дело тонкое (беседа с директором Института востоковедения им. Р. Б. Сулейменова МОН РК М. Х. Абусейтовой). URL: [www.kazpravda.kz](http://www.kazpravda.kz)

<sup>7</sup> Бабаджанов Б. М., Муминов А. К., Кюгельген Анке фон. Диспуты мусульманских религиозных авторитетов в Центральной Азии в XX в. – Алматы, 2007. – С. 5.

**П. Г. Царев,**  
*соискатель Нижегородского государственного университета  
им. Н. И. Лобачевского*

## **Проблема водных ресурсов как фактор нестабильности на Ближнем Востоке**

В опубликованном в 2006 году докладе ООН сообщается, что, несмотря на достаточные запасы водных ресурсов на Земле, чтобы удовлетворить нужды всего человечества, 1,1 миллиарда человек не имеют доступа к чистой питьевой воде, а 2,6 миллиарда – к канализации. Сложившаяся ситуация может привести к войнам за водные ресурсы.

«Возможно, такого рода страхи преувеличены. Но вероятность пограничных трений и конфликтов не следует исключать. Нехватка воды и слабые механизмы ее распределения могут послужить реальной основой таких конфликтов», – говорится в докладе.

По подсчетам экспертов, человеку в сутки необходимо минимум 20 литров воды. Однако 1,1 миллиарда человек в мире используют около пяти литров в день. При этом жители Европы потребляют 200 литров воды на человека, а население США – все 400 литров. Когда европеец или американец принимает душ, он выливает воды больше, чем сотни миллионов обитателей городских трущоб или засушливых районов развивающихся стран.

Отсутствие доступа к воде и канализации влечет за собой ужасные последствия. В условиях антисанитарии дети часто болеют. Ежегодно от диареи умирает 1,8 миллиона детей, что равно числу всех малышей в возрасте до пяти лет в Нью-Йорке и Лондоне<sup>1</sup>.

Ближний Восток – это регион, где проблема воды стоит особенно остро. Большая часть территории многих стран региона занята пустынями и полупустынями или выжженными солнцем и почти лишенными осадков степными пространствами. Например, в Египте пустыни покрывают свыше 90% территории, в Иордании – 85%, в Судане – свыше 70%, в Сирии – около 70%, в Израиле – почти 60%. По данным экономистов, арабские страны Ближнего Востока, занимающие в целом 9,6% поверхности земной суши, располагают менее чем 1% возобновляемых мировых запасов пресных вод.

Количество осадков, выпадающих в странах Ближнего Востока, за исключением Турции и прибрежных районов Сирии и Ливана, недостаточно для возделывания земли без искусственного орошения.

Все более острый дефицит пресной воды, который испытывает большинство стран Ближнего Востока, за исключением, может быть, лишь одной страны – Турции, помимо чисто природных и экологических причин, во многом связан также с возникновением во второй половине XX века ряда существенных новых тенденций в социально-экономической жизни региона. Одна из них – небывало быстрый рост населения и темпов урбанизации, особенно в арабских странах Ближнего Востока, составляющих его основной массив, – Египте, Судане, Сирии, Ираке, Ливане, Иордании, Саудовской Аравии, Кувейте, Катаре, Объединенных Арабских Эмиратах (ОАЭ), Бахрейне, Омане и Йемене. За период 1960–1990-х годов общая численность населения в арабском мире увеличилась в 3 раза при одновременном возрастании потребления воды на душу населения в 4 раза. Демографический взрыв и изменившееся качество жизни арабов повлекли за собой резкое обострение продовольственной проблемы в арабских странах.

Другой характерной тенденцией стало общее ускорение темпов экономического развития ближневосточных стран, промышленности, сельскохозяйственного производства, введение в сельскохозяйственный оборот новых площадей для выращивания сельскохозяйственных культур, основанных на искусственном орошении, требующих все большее количество воды; наконец, еще одной тенденцией, неразрывно связанной с двумя первыми, стало постепенное, но неуклонное истощение водных ресурсов региона.

Развитие упомянутых новых тенденций и связанных с ними изменений в социально-экономической жизни арабского мира и стран Ближнего Востока в целом оказало весьма противоречивое влияние на общую политическую обстановку и международные отношения в регионе. С одной стороны, эти изменения вели к обострению противоречий в двусторонних отношениях и

<sup>1</sup> Грозят ли миру войны за водные ресурсы? URL: <http://www.un.org/russian/news/fullstorynews.asp?newsID=6483>

к возникновению региональных конфликтов. Самым убедительным свидетельством этого стал затяжной арабо-израильский конфликт. Следует подчеркнуть, что коренные причины этого самого длительного и сложного конфликта на Ближнем Востоке второй половины XX столетия заключались не только в колонизации Палестины и изгнании из этой арабской страны большинства ее коренного населения – палестинских арабов, но и в стремлении Государства Израиль, образованного на палестинской земле, к установлению своего преимущественного контроля над водными ресурсами в зоне арабо-израильского конфликта.

С другой стороны, заметное истощение водных ресурсов побуждало правительства стран региона вступать в ту или иную форму сотрудничества в области совместного использования водных ресурсов и тем самым влияло на их внешнюю политику. Примером в этом отношении могут служить иордано-израильские проекты по совместному использованию вод реки Иордан, предусмотренные в договоре о мире между Иорданией и Израилем, подписанном 26 октября 1994 г.<sup>2</sup>

Однако эти, равно как проявившиеся и ранее намерения заинтересованных сторон урегулировать вопросы водопользования в данном регионе, не сопровождались сколь-либо существенным улучшением «водной» ситуации. Страны лишь разграничили сферы влияния. Воды от этого больше не стало, а население растет. То есть проблему пока отодвинули на неопределенный срок, но ее неизбежно придется решать в будущем.

Хочу заметить, что региональные проблемы Ближнего Востока – это проблемы всего мирового сообщества в силу огромной роли Ближнего Востока в энергетической сфере. В данном регионе сосредоточено 2/3 мировых запасов нефти, от которых сильно зависят крупнейшие игроки на мировой политической арене – США и страны Европы.

Поэтому не случайно США серьезно озаботились «водным» вопросом. Еще планируя нападение на Ирак, одной из главных задач, которые определило военное командование США, стал захват водных резервуаров и обеспечение безопасности систем водоснабжения.

В августе 2004 года, выступая с докладом в Институте анализа глобальной безопасности, Алан Р. Хоффман, ведущий аналитик министерства энергетики США, заявил, что энергетическая безопасность Соединенных Штатов в настоящее время зависит от состояния водных ресурсов,

и напомнил о растущем кризисе водной безопасности по всему миру. Он указал на то, что энергетическим интересам США на Среднем Востоке могут угрожать водные конфликты в этом регионе: «Водные конфликты добавляют нестабильность в этом регионе, от нефти из которого США серьезно зависят». Алан Р. Хоффман также отметил, что центральной проблемой становится: извлечение воды из разных ресурсов и подземных источников, транспортировка воды через водоводы и каналы, управление и «извлечение» ранее используемой воды, а также опреснение соленых вод и морской воды – разработка этих технологий предлагается правительством США своим партнерским компаниям<sup>3</sup>.

Как же будет решаться проблема водных ресурсов в ближайшем будущем? Есть два возможных пути: экстенсивный и интенсивный. Экстенсивный, тупиковый путь – это отторжение водных ресурсов у сопредельных стран, причем необязательно путем захвата его территории. Один из вариантов – это создание крупного водохранилища на территории одной из стран, в результате чего увеличатся водные запасы этой страны, но уменьшится поступление воды в соседние государства. В качестве примера можно привести проект хранения нильских вод в озере Тана в Эфиопии, которым в настоящее время продолжает заниматься Американское бюро мелиорации (US Bureau of Land Reclamation).

В начале мая в египетской газете «Аль-Ахрам» появилась статья, в которой говорится о том, что в настоящее время одна из соседних с Египтом стран рассматривает возможности доступа к водным ресурсам реки Нил, как только начнет ощущать нехватку собственных водных источников. Причем планы этого государства сильно напоминают американский проект. Об этом газете сообщил просивший не называть его имя чиновник Министерства водных ресурсов и ирригации Египта<sup>4</sup>. Основные запасы пресной воды в Египте – это воды Нила. Понятно, что сокращение этих источников создаст в государстве водный кризис и неизбежно приведет к вооруженному конфликту.

Другой путь – интенсивный – это внедрение инновационных технологий, которые требуют огромных капиталовложений. Конечно, пойти таким путем могут позволить себе только самые богатые страны региона, такие, например, как ОАЭ и Саудовская Аравия.

<sup>2</sup> Водный кризис и грядущая битва за право на воду. URL: <http://www.warandpeace.ru/ru/exclusive/view/22134>

<sup>3</sup> Мустафа Абдель Ахим Мухамед Халиль. Проблема водных ресурсов в международных отношениях на Ближнем Востоке. URL: [http://planetadisser.com/see/dis\\_111677.html](http://planetadisser.com/see/dis_111677.html)

<sup>4</sup> Water war. URL: <http://weekly.ahram.org.eg/index.htm>

В ОАЭ специалисты Национального центра метеорологии и сейсмологии совместно с учеными из университетов США, ЮАР и Национального космического агентства (NASA) с 2001 года работают над проектом по искусственному вызыванию дождя. В общей сложности уже было проведено более 200 экспериментов. Последний опыт прошел 7 мая 2008 года. Среди облаков, которые пришли из Саудовской Аравии, были распылены специальные реагенты, вызвавшие дождь и грозу на юге и западе ОАЭ, в том числе в городах Абу-Даби и Дубаи. Надо заметить, что дождь в ОАЭ в это время года – это очень редкое явление<sup>5</sup>.

Ученые из Саудовской Аравии совместно с немецкими коллегами занимаются исследованиями в области опреснения морской воды и получения ее из подземных источников. Их последние достижения были представлены на форуме Международной ярмарочно-торговой ассоциации, который состоялся в Мюнхене в начале мая. Вниманию публики были представлены наиболее перспективные инновационные проекты, которые позволят значительно снизить расходы на опреснение воды, ее доставку и переработку для повторного использования<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Cloud seeding experiment has thundering success. URL: <http://archive.gulfnews.com/articles/08/05/08/10211450.html>

<sup>6</sup> Saudi-German Talks on Water From May 5. URL: <http://www.arabnews.com/?page=6&section=0&article=109419&d=29&m=4&y=2008&pix=business.jpg&category=Business>

Саудовская Аравия уже приступила к реализации некоторых проектов, например, в ближайшее время начнутся работы по возведению плавучего завода по опреснению воды в городе Джидда, который сможет обеспечивать потребности в питьевой воде 60% жителей города<sup>7</sup>.

Понятно, что внедрение новых технологий – это, несомненно, перспективный путь развития, который позволит обеспечить страны Ближнего Востока питьевой водой и не допустить вооруженных конфликтов в регионе на почве воды, как понятно и то, что у большинства стран региона не хватит средств на осуществление таких грандиозных проектов. Вот подходящее поле деятельности для ООН.

Идею создания водного резервуара, но под контролем группы государств или ООН тоже не стоит отбрасывать в сторону. За основу можно взять еще один проект США, которые предлагали создать водохранилище в одном из Великих озер Африки, в центре Африканского континента, где вода была бы собрана в гигантский резервуар и продавалась в любую страну, которой требуется. В транспортировке воды использовались бы трубы, подобные тем, которые используются при перегонке нефти<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Jeddah water crisis to end soon: Minister. URL: <http://www.saudigazette.com.sa/index.cfm?method=home.regcon&contentID=200805227133>

<sup>8</sup> Water war. URL: <http://weekly.ahram.org.eg/index.htm>

*А. А. Камраков,*  
*соискатель Нижегородского государственного университета*  
*им. Н. И. Лобачевского*

## **Особенности развития черкесской диаспоры на Ближнем Востоке**

Сегодня в сложившейся непростой обстановке в таких регионах, как Ближний Восток, Северный Кавказ, постсоветское пространство, нельзя не учитывать тот факт, что многие этнические меньшинства и диаспоры Ближнего Востока генетически связаны с народами, населяющими регионы Большого Кавказа и Центральной Азии. И исследование заявленной темы представляется важным с точки зрения понимания этнополитических процессов на постсоветском пространстве, тем более что целый ряд этнических групп Северного Кавказа (адыгские этносы) всячески демонстрируют свою близость с соплеменниками, проживающими в Турции и арабских странах. Таким образом, исследование этнополитических процессов на Ближнем Востоке может иметь и практическое значение для оценки угроз стабильности южных регионов Российской Федерации.

Черкесами на Ближнем Востоке обобщенно называют выходцев с Северного Кавказа, т. е. большую их часть составляют представители адыгских народов. Зарождение данной диаспоры относится к середине – второй половине XIX века и связано с продвижением России на Кавказ и соответственно выдавливанием оттуда коренного населения, оказывавшего ожесточенное сопротивление. Однако сама черкесская община на Ближнем Востоке о времени мухаджирства (переселенчества) уже имела без малого тысячелетнюю историю, что не могло не способствовать эффективной культурной и политической адаптации волны переселенцев<sup>1</sup>.

По мнению исследователя черкесской диаспоры Ф. Бадерхана, решающую роль в переселении горцев в Османскую империю сыграло российское правительство, проводившее политику военной колонизации земель. В то же самое время османское правительство охотно принимало черкесов, необходимых для реализации ряда военно-политических планов: горцы были размещены в стратегически важных пунктах империи и могли быть задействованы либо в случае

нападения внешнего врага, либо же в случае внутренних беспорядков<sup>2</sup>.

С начала младотурецкой революции положение черкесов заметно ухудшается, а их образ в глазах местного населения становится все более и более мрачным в силу того, что младотурки отводили им роль карательного инструмента в своей политике отуречения полиэтничного населения империи. Со времени введения мандатной системы в жизни переселенцев наступает новый этап, связанный с их адаптацией к новым условиям. Несмотря на то что их до сих пор считали защитниками турок, в черкесской среде появились проарабская и проевропейская партии. Многие черкесы шли на службу к мандатным властям и участвовали в подавлении партизанских движений. Однако на последующих этапах приоритет перешел к проарабской партии – после Второй мировой войны большинство черкесов уже поддерживало национально-освободительное движение арабов<sup>3</sup>.

С момента обретения независимости Сирией и другими арабскими государствами в истории диаспоры наметился новый этап. Черкесы стали служить в армии независимой Сирии и даже принимали участие в арабо-израильских войнах. По некоторым данным, в 1965 году они составляли 2/3 рядового состава и значительную часть офицерского корпуса<sup>4</sup>.

Иорданию черкесы стали заселять еще в 1903 году, когда первые 700 семей поселились в безлюдных местах (Зарка, Свейлах, Сухна, Азрак), найдя общий язык с бедуинами, контролировавшими эти территории. Черкесы принимали активное участие в защите Иордании. Во время Первой мировой войны они сражались в составе турецких вооруженных сил, после установления английского мандата вошли в состав мобильного полицейского отряда, а с образованием независимого королевства черкесская гвардия

<sup>1</sup> Спенсер Э. Путешествие в Черкессию. – Майкоп, 1994. – С. 31.

<sup>2</sup> Бадерхан Ф. Северокавказская диаспора в Турции, Сирии, Иордании / . – М., 2001. – С. 27–28.

<sup>3</sup> Половинкина Т. Черкесия – боль моя. – Майкоп, 2001. – С. 143–145.

<sup>4</sup> Левин З. И. Менталитет диаспоры. – М., 2001. – С. 49–52.

стала верной опорой королевской власти. Лояльность черкесов Хашимитам практически не подвергалась эрозии вследствие многочисленных «политических бурь». Так, например, в 1956 году во время тройственной агрессии против Египта, в Иордании усилились оппозиционные настроения, и черкесы оставались едва ли не единственной опорой режима.

Некоторые черкесы занимали высокие посты в иорданской администрации, были представлены в парламенте, в спецслужбах и т. д. Например, Саид аль-Муфти, ставший во второй половине XX века лидером иорданских черкесов, в 1950-е гг. занимал пост премьер-министра королевства. Первым в Иордании начальником полиции был черкес Омар Хикмет. В конце 1940-х гг. МВД королевства возглавлял черкес Аббас Мирза. Высокий статус диаспоры в органах государственной власти Иордании был поколеблен только в 1980-е гг., когда Хашимиты стали проводить курс на арабизацию кадров государственных служащих путём привлечения во власть бедуинов<sup>5</sup>.

Всеми силами переселенцы с Кавказа стремились сохранить свою специфическую культуру. На чужбине все выходцы с Кавказа сблизились до такой степени, что этнические и племенные различия постепенно нивелировались, и к концу прошлого столетия сформировалась принципиально новая этнокультурная общность. Интересно, что вот уже несколько десятилетий в Иордании выходит ежедневная радиопередача «Из черкесского искусства», в которой принимают участие ведущие представители диаспоры. Традиционный стиль воспитания детей и традиционные социальные отношения, привнесенные с Кавказа, сохранились у черкесов и поныне. Так, например, до сих пор актуальны своды неписаных правил черкесского этикета «Адыгэ Хабза» и кодекса бытового поведения «Базанджа»<sup>6</sup>.

Черкесская диаспора в Сирии насчитывает в настоящее время около 80 тысяч человек и состоит из адыгейцев, кабардинцев, дагестанских народов, вайнахов, абхазов и осетин. Представители диаспоры объединяются вокруг Черкесского благотворительного общества и целого ряда других общественных организаций, которые начали создаваться еще в период 1920-х гг. с целью сохранения их традиционных ценностей. В уставах черкесских обществ говорилось и о том, что они создаются в том числе для поддержания сплоченности общин в условиях обилия локальных

конфликтов с представителями местных племен и этноконфессий (бедуины, друзы). В 1927 году в городе Эль-Кунейтра впервые было организовано Черкесское общество содействия просвещению и культуре. Оно имело собственную типографию и выпускало общественно-политическую газету на нескольких языках. Идентичные структуры создавались и на территории Турции. Благодаря деятельности указанных центров в диаспоре сохраняется традиционная идентичность, сплачивающая черкесов и служащая залогом перспективного развития их общин<sup>7</sup>.

Обосновавшиеся в Иордании черкесы также обладают разветвленной сетью общинных институтов, поддерживающих развитие традиционного черкесского искусства и традиционной горской идентичности, а также институтов благотворительного характера и институтов, способствующих налаживанию связей с исторической родиной (Общество друзей Чеченской республики, Общество иордано-чеченской дружбы, Иорданское общество друзей черкесов Кавказа и т. д.). Благодаря деятельности институтов такого рода сохраняется сетевое взаимодействие не только с исторической родиной, но и взаимодействие между сегментами черкесской диаспоры в разных странах Ближнего Востока<sup>8</sup>.

Таким образом, можно отметить, что располагающая значительным институциональным потенциалом черкесская диаспора может эффективно поддерживать специфическую этническую идентичность своих членов в условиях иноэтничного окружения благодаря широкому спектру общинных институтов, функционирующих как в сфере культуры, так и в сфере экономики и внешних связей. Сказанное выше предопределяет высокий статус черкесов в системе межэтнических коммуникаций региона и устойчивость их общин, испытывающих тем не менее серьезное давление со стороны доминирующего арабского населения.

Мозаичность этноконфессионального состава населения ближневосточных государств предопределила многие тенденции их развития, значительная часть которых сохранилась до сих пор, пережив крушение Османской империи, исламскую революцию в Иране и целый ряд других социально-политических катаклизмов. Обилие этнических меньшинств, диаспор, этноконфессий, разделенных этносов и субэтнических образований, а также весьма слабая

<sup>5</sup> Бадерхан Ф. Указ. соч. С. 44.

<sup>6</sup> Хавжого Ш. М. Герои и императоры в черкесской истории / . – Нальчик, 1994. – С. 278.

<sup>7</sup> Левин З. И. Указ. соч. С. 52.

<sup>8</sup> Бадерхан Ф. Указ. соч. С. 60.

консолидированность доминирующих этнических групп привели к тому, что ближневосточный социальный организм выработал целый ряд специфических защитных механизмов, позволяющих в условиях поликультурности избегать масштабных конфликтов, способных привести к «войне всех против всех» и поставить под угрозу сам факт существования ближневосточных

государств. Эти механизмы, являющиеся, судя по всему, одной из уникальных характеристик ближневосточного социума, или, если угодно, ближневосточной цивилизации, стабилизируют общество и создают условия для минимизации возможностей перехода существующих противоречий и латентных этноконфессиональных конфликтов в актуализированную форму.

**О. В. Родионов,**  
*аспирант Нижегородского государственного университета  
им. Н. И. Лобачевского*

## **Особенности турецко-европейских отношений в политической сфере в 1990-е годы**

Взаимоотношения с государствами Европы, прежде всего со странами Европейского экономического сообщества (ЕЭС) а затем Европейского союза (ЕС), всегда занимали особое место во внешней политике Турецкой Республики. Многие европейские страны также рассматривали Турцию в качестве своего приоритетного партнера в регионе Ближнего Востока, что объяснялось особенностями геополитического положения Турции в указанном регионе, историческими особенностями взаимоотношений государств. Немалую роль здесь играла (и играет) политика Турции, направленная на максимальное сближение со странами Евросоюза с конечной целью вступления в ЕС. Кроме того, некоторыми государствами Турция рассматривалась в качестве союзника и проводника собственных интересов в богатом нефтегазовыми ресурсами регионе Ближнего Востока.

В то же время особенности социально-политической системы, исторического развития Турции, а также напряженные отношения с некоторыми государствами Европы стали серьезными препятствиями в процессе последовательного и плавного вступления ближневосточной страны в ЕС. Все это вызывает обоснованный интерес исследователей к проблемам и основным аспектам европейского направления внешней политики Турции.

Окончание «холодной войны» побудило Европейское сообщество повернуться спиной к Турции, поскольку для трансатлантического альянса измерение безопасности уже не имело первостепенного значения, т. к. советская угроза исчезла. ЕС был занят проблемами объединения Германии и должен был задуматься о своем расширении, чтобы стабилизировать восточную часть континента. Долгое время турецкая элита не осознавала, насколько изменились условия европейского контекста, которые в отличие оттого, что было раньше, делали невозможным толерантное отношение к несовершенной демократии с ее дефицитами в ситуации с правами человека. В ходе гражданской войны, которая велась под руководством Курдской рабочей партии (КРП), была снята с повестки дня программа демократизации. Отношения между Турцией и

ЕС испортила и убежденность части государственной элиты, что Европа (и в особенности Германия) если не поддерживает, то по меньшей мере терпит КПП. Таким образом, итог 90-х годов для отношений между ЕС и Турцией и в особенности Германии и Турции был негативным<sup>1</sup>.

Несмотря на эту испорченную атмосферу, 18 декабря 1989 года Комиссия Европейских сообществ (КЕС) опубликовала два документа: «Мнение Комиссии по заявке Турции на вступление в Сообщество» и доклад «Турецкая экономика: структура и развитие», который представлял собой развернутый анализ состояния турецкой экономики, в том числе ее сравнение с Грецией, Испанией и Португалией как наименее развитыми членами Турции в ЕЭС на данном этапе. Кроме того, Комиссия заявила о том, что «вопрос о расширении Сообщества должен быть рассмотрен только после объективной оценки реального осуществления мер по интеграции внутри ЕЭС, которые планировались на конец 1992 года»<sup>2</sup>.

5 февраля 1990 года Совет без изменений принял доклад КЕС. Не подвергнув сомнению статус Турции как ассоциированного члена, он тем не менее не назначил дату начала переговоров о полномочном вступлении Турции в ЕЭС. Кроме того, заявка Турции не была рассмотрена в Европарламенте, как того требует процедура. И все же 6 июня 1990 года КЕС разработала и представила Совету программу, получившую название «Пакет Мэтьюса». В ней предусматривались конкретные меры по созданию в 1995 году таможенного союза, а также сотрудничество с Турцией в области политики, промышленности и сельского хозяйства. Однако противодействие Греции, причиной которого послужили ее территориальные споры с Турцией в Эгейском море и присутствие турецких войск на Кипре, нивелировало вышеупомянутую инициативу Еврокомиссии<sup>3</sup>.

В процессе подготовки к созданию таможенного союза с ЕС Турция в торговле со странами, входящими в этот блок, снизила пошлины на

<sup>1</sup> Дружиловский С. Б. Турецкая Республика в 80–90-е годы. – М., 1998.

<sup>2</sup> Там же. С. 270.

<sup>3</sup> Там же. С. 275.

импортные товары с 19,7% в 1993 г. до 12,8% в 1994 г., что для нее было нелегко, поскольку торговый дефицит с ЕС рос и составлял в 1993 г. 5 миллиардов долларов. ЕС рассматривал меры государственного содействия экспорту как проявление несправедливой конкуренции. Турецкое правительство вынуждено было считаться с подобными требованиями Евросоюза. В начале октября 1993 года во все государственные организации Турции был разослан утвержденный президентом С. Демирелем циркуляр премьер-министра, в котором указывалось, что необходимо поэтапно отменить все поощрительные меры и субсидии, не соответствующие законодательству ЕС. На деле это означало ликвидацию прямых денежных субсидий (в том числе на транспортные цели или экспортные отрасли) и ряда налоговых льгот<sup>4</sup>.

6 марта 1995 года в Брюсселе было подписано соглашение о создании таможенного союза Турции и Европейского союза (ЕС). В соответствии с ним были отменены пошлины во взаимной торговле промышленными товарами; Турция прекратила практику взимания с импорта из стран ЕС сборов в Фонд массового жилищного строительства (ТКФ), были полностью ликвидированы количественные ограничения на экспорт, в частности квоты на турецкую текстильную продукцию, а также контингенты, ограничивавшие импорт турецких продуктов нефтепереработки. Турция начала применять в отношении импорта из третьих стран Единый внешний тариф (ЕВТ) ЕС. Таким образом, произошло снижение защитных мер во взаимной торговле Турции и ЕЭС<sup>5</sup>.

Важным дополнением к соглашению о таможенном союзе стало соглашение между Турцией и Европейским сообществом угля и стали (ЕОУС) о свободной торговле, которое вступило в силу 1 августа 1996 г. В рамках этого соглашения страны ЕС отменили пошлины на турецкие товары, входящие в компетенцию ЕОУС (изделия черной металлургии, являющиеся продуктами первой стадии переработки). Турции было предоставлено право осуществить подобное снижение на 142 наименования соответствующих товаров постепенно, в течение трех лет.

В 1999 году на ЕС приходилось 47% экспорта Турции, а импорт из стран Евросоюза достиг 51% общего объема. В странах ЕС работало почти 2 млн турецких иммигрантов, а на инвалютных счетах турецких рабочих находилось 13 млрд долларов.

Объем взаимной торговли товарами превышал 28 млрд долларов в год<sup>6</sup>.

Серьезным препятствием для принятия Турции в ЕС является сохраняющийся разрыв в уровнях социально-экономического развития. Турция опережает наименее развитые страны ЕС: Испанию, Португалию и Грецию лишь по темпу роста ВВП, экспорта и размерам дефицита государственного бюджета. Пока тем не менее с точки зрения показателей эффективности экономики Турция не вписывается в рамки, приемлемые для страны – члена Евросоюза.

Несмотря на очевидные прорывы в экономическом сотрудничестве сторон, на интенсивных переговорах с представителями Евросоюза в начале 1995 года Турции не удалось добиться включения в итоговые документы положения о повышении уровня политического диалога с ЕС, ориентированного на перспективу полноправного вступления страны в эту организацию. Отдельно в докладе Еврокомиссии от 13 декабря 1995 года были сформулированы основные области, заслуживающие внимания для вступления Турции в ЕС: конституция 1982 года, соблюдение прав человека и поиск политического решения курдской проблемы<sup>7</sup>.

Таким образом, Турция, еще не являясь членом Европейского сообщества, вошла в его составляющую – Таможенный союз.

Это событие имело огромное значение для Турции со всех точек зрения. Во-первых, достижение Таможенного союза с ЕС стало важным этапом на пути к полноправному членству в Евросоюзе. Несмотря на значительные трудности этого шага, Турция сумела к намеченной дате (то есть к 1995 году) реализовать свои обязательства перед ЕС и таким образом завершить второй этап программы интеграции в ЕС<sup>8</sup>.

Во-вторых, с переходом в режим таможенного союза с ЕС кардинально изменились условия функционирования экономики страны, которая с этого момента не защищена протекционистскими барьерами. Подписание соглашения о таможенном союзе еще раз продемонстрировало заинтересованность Евросоюза в развитии отношений с Турцией, прежде всего ради сохранения ее в целом прозападной ориентации, стремление к закреплению за ней статуса «полноценного» европейского государства. Создание таможенного союза Турции и ЕС в очередной раз затронуло вопрос о путях развития турецко-европейского сотрудничества и о

<sup>4</sup> Уразова Е. И. Экономика Турции: от этатизма к рынку (внутренние и внешние источники экономического роста). – М.: Наука, 1993. – С. 17.

<sup>5</sup> Дружиловский С. Б. Ук. соч.

<sup>6</sup> Кунаков В. В. Турция и ЕС: проблемы экономической интеграции. – М., 1999. – С. 120.

<sup>7</sup> Там же. С. 123.

<sup>8</sup> Official Journal of the European Communities. Luxembourg. URL: <http://www.europa.eu/int/t:ur-lex/en/oj/index.html>

перспективах вхождения Турции в ЕС. Однако, несмотря на вроде бы достигнутый успех в сотрудничестве Турции с ЕС, некоторые разногласия все же оставались<sup>9</sup>.

Вскоре, 7 февраля 1992 года, в Маастрихе был подписан договор о Европейском союзе. Важные цели данного договора состоят в создании Экономического и валютного союза, переход к общей внешней политике и политике безопасности и сотрудничество государств-членов в области внутренней политики. Но с преобразованием Европейского экономического сообщества отношения Турции и ЕС продолжали ухудшаться<sup>10</sup>.

Особо острый характер отношения Турции с ЕС приобрели в конце 1997 года в связи с обнаружением планов Евросоюза о начале переговоров о полноправном членстве с Польшей, Чехией, Венгрией, Словенией, Эстонией и Кипром. В Анкаре воспринималось весьма болезненно то обстоятельство, что ни в этом, ни в «перспективном» списке кандидатов на вступление в ЕС Турция вообще не была обозначена<sup>11</sup>.

После состоявшегося в декабре 1997 года саммита ЕС в Люксембурге отношения Турции и Европейского союза были отмечены нарастающим охлаждением. Дело в том, что ЕС не разработал ясной и удовлетворительной для Анкары концепции своих отношений с Турцией, в турецко-европейских отношениях преобладала большей частью неопределенность по поводу путей выхода из сложившегося тупика. Возражения по поводу вступления Турции в ЕС были резюмированы в заявлении люксембургского премьер-министра о том, что Турция, в которой практикуются пытки, не может сидеть за столом Европейского союза. После этой встречи турецкий премьер-министр Месут Йилмаз обвинил ЕС в возведении новой, «культурной» Берлинской стены, что подтверждалось религиозной дискриминацией Турции<sup>12</sup>.

Однако в декабре 1999 года на саммите Европейского союза в Хельсинки Турция наконец официально была включена в список претендентов в члены Евросоюза. ЕС провозгласил, что «Турция является страной – кандидатом на вступление в Союз с учетом критериев, предъявленных остальным кандидатам».

<sup>9</sup> Турецкая Республика. Справочник. – М., 2000. – С. 42–91.

<sup>10</sup> Там же. С. 56.

<sup>11</sup> Беленькая М. Ближний Восток: большая политика «большой восьмерки» // Азия и Африка сегодня. – 2006. – № 6. – С. 44.

<sup>12</sup> Международное право: Учебник. Отв. ред. Ю. М. Колосов, Э. С. Кривчикова. – М.: Международные отношения, 2003. – С. 269–270.

Однако ориентированные на Запад перемены, осуществлявшиеся в Турции в течение без малого трех столетий, находятся в настоящее время в критической фазе. Результат рассмотрения заявки Турции на вступление в Европейский союз, если все-таки будут преодолены препятствия, мешающие этому шагу, станет оценкой попытки османско-республиканской Турции добиться трансформации своей цивилизации<sup>13</sup>.

От Турции как потенциального члена Европейского союза ожидают выполнения выработанных в Копенгагене критериев:

- построение действующей рыночной экономики, которая сможет утвердить себя в международной конкуренции;

- принятие государством обязательства не использовать силу или угрозу применения силы во внутриевропейских конфликтах, включая те, что существуют между Турцией и Грецией, а также Турцией и Кипром;

- развитие действующей демократии, в условиях которой защищаются всеобщие права граждан, а вооруженные силы подчиняются избранным гражданским властям.

- принять общие правила, стандарты и политику, составляющие основу законодательства ЕС, включая приверженность целям политического, экономического и валютного союза.

Турция обязалась соблюдать правила и уставные требования Европейского союза. Однако за ней было закреплено лишь право «однажды присоединиться»<sup>14</sup>.

Нужно сказать, что двусторонние связи Турции с членами ЕС развиваются в довольно широком диапазоне между двумя «полюсами» – Германией и Грецией. Причем если турецко-германское взаимодействие достигло уровня интеграционных связей, имеющих для обеих сторон жизненно важное значение (особая роль в этом принадлежит, несомненно, турецкой общине в Германии, масштабы и степень интегрированности которой в общественную жизнь ФРГ позволяют говорить уже о формировании турецкого национального меньшинства), то, казалось бы, объективно неизбежное развитие связей с Грецией тормозится как комплексом застарелых политических проблем (среди которых наиболее запутанным представляется кипрский вопрос), так и в целом конкурентными позициями сторон в целом ряде секторов экономики.

<sup>13</sup> Official Journal of the European Communities. Luxembourg. URL: <http://www.europa.eu/int/t:ur-lex/en/oj/index.html>

<sup>14</sup> Там же.

**А. А. Рогожин,**  
*магистрант Нижегородского государственного университета  
им. Н. И. Лобачевского*

## **Проблема интеграции мусульманских диаспор в ФРГ**

На сегодняшний день проблема интеграции иммигрантов является одной из самых важных в странах Евросоюза. Особенно проблематичной для европейских стран является интеграция мусульманских диаспор. В Германии эта проблема нашла наиболее яркое выражение не только из-за размера диаспоры, но и из-за трудностей в разработке эффективной политики по отношению к мусульманским иммигрантам.

Одним из первых источников формирования мусульманской диаспоры были гастарбайтеры из Турции. Начиная с 1950-х гг., когда в послевоенной Германии стала возрастать потребность в дополнительной рабочей силе, началась вербовка иностранных рабочих. В 1961 г. между Германией и Турцией был заключен договор «О наборе турецкой рабочей силы для немецкого рынка труда». Гастарбайтеры представляли собой мало-квалифицированную рабочую силу, прибывшую в ФРГ для работы по контракту в годы экономического бума. Существовавшее законодательство позволяло работающим иностранцам уже через несколько лет получить разрешение на постоянное проживание, а со временем – и на гражданство. В 1973 г. ввоз рабочей силы из-за рубежа был запрещен, однако в 1997 г. число проживающих в Германии иностранцев составило 7,4 млн человек. Самой многочисленной группой иностранцев были турки, численность которых составляла 2,1 млн человек<sup>1</sup>.

Иммигрантов, приезжавших на заработки, на первом этапе селили, как правило, вне городских зон, на окраинах, в особых лагерях. Но постепенно они перебирались в города, снимая квартиры в старых рабочих кварталах. Со временем к ним начали приезжать их семьи. Однако по мере развития производства потребность в неквалифицированном труде стала понижаться, и гастарбайтеры потеряли работу. Особенно пострадала турецкая диаспора, значительная часть которой была занята в сталелитейной промышленности. Потеря рабочего места означала для турецкого гастарбайтера прекращение контакта с немцами. Следовательно, возникла угроза возникновения в ФРГ так называемых

«параллельных сообществ». Все большей замкнутости мусульманских диаспор способствовали и значительные культурные и религиозные различия<sup>2</sup>.

Ислам, даже в умеренном варианте, препятствовал «растворению» диаспоры в либерально-демократическом государстве с христианскими корнями. Турки селились, как правило, в пределах определенных районов, создавали там инфраструктуру, ориентированную на «своего» потребителя. Причина культурно-религиозного фундаментализма турецких иммигрантов заключалась не в последнюю очередь в том, что гастарбайтеры и их семьи принадлежали к наименее образованному слою турецкого населения, были выходцами из сельских областей, где религиозные традиции особенно сильны<sup>3</sup>.

Возвращение к «своим» корням, опора на «свою» культуру и религию – явление, присущее на сегодняшний день не только социально обделенным, но и благополучным в имущественном отношении мусульманам, проживающим в Германии. Не только дети арабских иммигрантов, но и дети из благополучных турецких семей, помимо обычных школ, четыре раза в неделю посещают «школы Корана». Данные опросов показывают, что нынешнее молодое поколение значительно религиознее предшествовавшего.

Обособлению мусульманских диаспор способствует также малое количество смешанных браков. Турецкие мигранты предпочитают жениться на представительницах своего этноса, вывозимых из Турции, что позволяет им сохранять традиционную систему семейных отношений. Учитывая большую занятость мигрантов, воспитанием детей в таких семьях в основном занимаются жены. Как результат, мигранты во втором поколении становятся еще меньше адаптированными к жизни в Германии, чем их отцы. Родившиеся в Германии турки имеют больше шансов на получение гражданства и соответственно на больший объем социальных выплат. Эти обстоятельства, в свою очередь, также не могут

<sup>1</sup> Конфликт цивилизаций. Германия. URL: <http://www.slavrus.net/cs/1/3711/>

<sup>2</sup> Türkische Minderheit in Deutschland. URL: <http://www.bpb.de/>

<sup>3</sup> Погорельская С. Прощание с «мульти-культи». URL: <http://i-r-p.ru/page/stream-event/index-6666.html>

стимулировать турецкую молодежь интегрироваться в немецкое общество<sup>4</sup>.

В настоящее время численность мусульман в ФРГ достигает 3,5 млн человек. Они стали третьей по величине религиозной группой после католиков и протестантов. Естественный прирост населения в турецкой диаспоре (1,2–1,5% в год) остается значительным, а следовательно, численность и их доля в населении страны увеличивается, в то время как население Германии в целом стареет и сокращается.

В Германии растет число городских кварталов и школьных классов с незначительным количеством говорящих на немецком языке. В одном лишь Западном Берлине в конце 2002 года проживали 235 тысяч мусульман, в районе Кройцберг – 23 845 одних только турецких граждан, не считая многочисленных турок с немецким гражданством<sup>5</sup>. Такое компактное проживание диаспор в совокупности с культурными и религиозными различиями, а также тем фактом, что принимающему обществу приходится содержать большое количество не приносящих пользу экономике страны мигрантов, привело к возникновению у немцев негативного отношения к представителям мусульманских диаспор, а зачастую и к появлению страха перед тем, что в страну прибывает все больше иностранцев. После террористических актов в США в сентябре 2001 г. эта неприязнь усилилась еще больше.

Согласно опросам, более 20% немцев считают необходимым любым способом как можно скорее сократить число иностранцев в Германии. Время от времени даже либеральные публицисты сетуют на то, что иностранцы являются обузой для государства, так как в массовом порядке становятся объектами социальной помощи. Что же касается правоэкстремистских взглядов, то их, согласно исследованиям, придерживаются все больше представителей среднего класса. Появляются так называемые «национально освобожденные зоны», то есть районы, где сильны немецкие националистические чувства и появление иностранцев нежелательно. В связи с растущей «исламофобией» населения граждане мусульманского вероисповедания начинают подвергаться дискриминации, что еще больше осложняет положение.

Ситуацию усугубляет также тот факт, что 1–2% живущих в Германии мусульман, по данным Федерального ведомства по защите конституции, участвуют в организациях, деятельность

и цели которых могут рассматриваться как антиконституционные, а каждая третья мечеть рассматривается, как потенциальный центр мусульманского экстремизма<sup>6</sup>. Согласно социологическим опросам, 10–12% мусульман находятся на позициях, враждебных демократии<sup>7</sup>.

Таким образом, перечисленные факты указывают на неспособность правительства ФРГ разработать эффективную политику по интеграции мусульманских диаспор в немецкое общество. Одной из причин этого положения является наличие у немцев комплекса вины за национал-социалистическое прошлое, который оказал существенное влияние на формирование западно-германской политической культуры. Поскольку именно национальная идея в ее утрированной форме привела Германию к краху политики, идеологи и интеллектуалы Западной Германии предпочитали «дистанцироваться» от всего, что могло напомнить возвращение к временам гитлеровского рейха. Существовал целый ряд политических тем, которые просто не принято было обсуждать на официальном политическом уровне. Население приучали быть толерантным, терпимым по отношению к людям, исповедующим иные взгляды на жизнь, придерживающимся иной культурной ориентации<sup>8</sup>.

Эти тенденции нашли свое выражение в политике «мультикультурализма», появившейся на Западе ближе к концу 60-х гг. Под «мультикультурализмом» подразумевают равноправное сосуществование в одной стране разнообразных этнических групп с их культурными и религиозными ценностями и постепенное слияние этих групп в некую новую общность в рамках одной государственной нации и на основе демократических ценностей. Коренное население в вопросах «мультикультуранности» руководствовалось представлениями о «диалоге», цель которого – обсуждение спорных вопросов и достижение взаимопонимания. Такое представление о «диалоге» базировалось на традициях европейского просвещения, настолько привычных для европейцев, что они считали их универсальными. Однако в странах, из которых в Европу устремились миграционные потоки, представления о «диалоге» оказались другими: более наступательными и бескомпромиссными.

На практике идея мультикультурного общества была непопулярна как у немцев, так и у

<sup>4</sup> <http://ru.wikipedia.org/>

<sup>5</sup> Погорельская С. Прощание с «мульти-культур». URL: <http://i-r-p.ru/page/stream-event/index-6666.html>

<sup>6</sup> Конфликт цивилизаций. Германия. URL: <http://www.slavrus.net/cs/1/3711/>

<sup>7</sup> Greven L. Islamisten-Alarm. URL: <http://www.zeit.de/online/2007/52/islamisten?page=all>

<sup>8</sup> Погорельская С. Прощание с «мульти-культур». URL: <http://i-r-p.ru/page/stream-event/index-6666.html>

представителей мусульманских диаспор. Таким образом, политика, господствовавшая в течение продолжительного времени на политической арене ФРГ, доказала свою несостоятельность. Итогом неверной иммиграционной государственной политики ФРГ стало то, что уже почти полмиллиона этнических немцев приняли ислам, что свидетельствует

об угрозе для национальной идентичности немцев, которая ввиду исторических причин и без того все еще находится на стадии формирования. На современном этапе политики и общественные деятели призывают европейцев вернуться к своим духовным «корням», чтобы избежать исламизации уже коренного населения Европы.

*М. М. Панюшева,  
магистрантка Нижегородского государственного университета им.  
Н. И. Лобачевского*

## **Особенности ближневосточной политики США и Франции (2002–2009 гг.)**

Постоянное франко-американское соперничество в различных регионах мира происходит как за политическое влияние, так и за выгодные контракты, за рынки вооружения. Примечательно, что американская политическая элита видит именно французское влияние во всех американо-европейских разногласиях<sup>1</sup>. Среди средств, которые в будущем может воспользоваться Вашингтон, нужно выделить привлечение Западной Европы к управлению миром, формирование глобального евроамериканского кондоминиума, Pax Atlantica, над трудноуправляемым миром.

С 2002 года в Париже действует секретный разведывательный центр под кодовым названием «База Альянс» (Alliance Base), учрежденный совместно с ЦРУ и его французским аналогом – Генеральным директором внешней безопасности (DGSE)<sup>2</sup>.

Борьба с международным терроризмом считается приоритетом № 1 для этих стран, но зачастую методы, цели, поставленные Вашингтоном чужды, неприемлемы в Париже. Около 1500 французских солдат, принятие командования натовскими силами превратили Францию в главного партнера США в афганской кампании<sup>3</sup>. Американо-французское сотрудничество по борьбе с терроризмом продолжает набирать обороты в Африке, особенно в Восточной Африке, на Ближнем Востоке и на Кавказе. Власти США выделяют особо тот факт, что французское участие является образцовым в этой области<sup>4</sup>.

Наблюдается двойственный подход: французские войска не присоединяются к американским и английским в Ираке, но Н. Саркози ясно дал понять, что следует ожидать прекращения негативно-вербального фона из Парижа и сожалеет о резкой критике французской дипломатией США во время иракского кризиса<sup>5</sup>. Изменение тональности нашло

отражение в том, что Париж и Вашингтон более четко скоординировали свои позиции по ситуации в Ливане, по ядерной программе Ирана, по отправке новых солдат и техники в Афганистан. Саркози сохранил традицию уделять особое внимание Ливану, созвав конференцию в Париже всех ливанских политических организаций, включая и Хизбалла, отношения между которыми на грани новой гражданской войны. Новый элемент в политике – отправка в Дамаск французского эмиссара для возобновления диалога с президентом Башаром Асадом. Не желая делить ответственность за сирийское досье, Израиль и США отнеслись к этим инициативам прохладно, намекнув, что судьба оккупированных Израилем Голанских высот находится не в Париже<sup>6</sup>. Четырехсторонний саммит Франции, Турции, Сирии и Катара в сентябре 2008 г., направленный на содействие мирному процессу на сирийско-израильском направлении, показал желание Франции сотрудничать с этими странами и играть обновленную региональную роль, стать ведущим игроком на ближневосточной арене.

Основная идея Саркози относительно политики на Ближнем Востоке – создание условий для реализации плана Средиземноморского союза, который соединил бы Европу, Африку и Ближний Восток, т. е. то, что было создано для Европы 60 лет назад<sup>7</sup>. Американцы в настоящее время пытаются сформировать региональный антииранский альянс, но пока успехами эти инициативы не увенчались; в арабских столицах преобладает точка зрения, что основную угрозу стабильности на Ближнем Востоке создает нерешенность израильско-палестинского конфликта. Наряду с оказанием военной помощи для обеспечения безопасности Израиля в течение ближайших десяти лет ему будет поставлено вооружение на сумму 30 млрд долларов<sup>8</sup>. Симптоматично заявление Дж. Буша в Абу-Даби о том, что создание независимого, жизнеспособного, демократического и миролюбивого палестинского государства – луч-

<sup>1</sup> Обичкина Е. О. Франция – США: две модели мира // США – Канада: экономика, политика, культура. – 2004. – № 4. – С. 29.

<sup>2</sup> В Париже обнаружили тайную базу ЦРУ. URL: <http://lenta.ru/news/2005/07/04/base/>

<sup>3</sup> Embassy of France in the US/ France-United States. Cooperation that counts. January 2, 2004. URL: <http://www.diplomatic.gouv.fr>

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> McNamara S. Sarkozy's Victory and the Future of US-French Relations / Sally McNamara. URL: <http://www.heritage.org>

<sup>6</sup> Рубинский Ю. И. Франция и США: испытание Ираком. URL: <http://www.inion.ru/product/eurosec/st3vp9.htm>

<sup>7</sup> Bremner Ch. Will Mr. Sarkozy shift France from its close ties to the Arab world? . URL: <http://www.timesonline.co.uk>

<sup>8</sup> Подцероб А. Б. Ближневосточная политика США. URL: <http://www.iimes.ru>

шая гарантия мира для всех его соседей<sup>9</sup>. Поскольку движение ФАТХ пользуется слабой поддержкой, а ХАМАС продолжает удерживать контроль в секторе Газе, сейчас актуальна реализация на Западном берегу хотя бы первого этапа «Дорожной карты» – пресечение терроризма и замораживание строительства поселений.

Интересно, что Вашингтон уделяет особое внимание еще одному государству – Египту, стратегические отношения с которым краеугольный камень американской политики в регионе и который получает помощь около 2 млрд долларов, имея статус союзника США<sup>10</sup> вне рамок НАТО. В сущности, США продолжают сотрудничество с органами государственной безопасности ближневосточных стран, состоящее из обмена информации, оказания технической помощи и подготовки кадров для борьбы с терроризмом; придают большое значение политической либерализации<sup>11</sup>. США акцентируют теперь на формировании прочных гражданских институтов. Хотя Соединенные Штаты являются важным вне-региональным игроком на ближневосточной арене, им необходимо взаимодействовать для эффективно-го влияния на обстановку с Россией и Францией.

Заключение контрактов за 2007–2008 гг. на 15–20 млрд евро и договоренности о заключении сделок на сумму свыше 100 млрд евро – один из итогов новой ближневосточной политики Парижа при президенте Н. Саркози<sup>12</sup>. Основные черты нынешней политики – прагматизм, стремление играть роль на всех ближневосточных путях, треках, намерение расширить географическое сотрудничество за счет нетрадиционных партнеров, военное присутствие в регионе, всемерная поддержка французскому бизнесу путем содействия в строительстве атомных реакторов<sup>13</sup>. За период с 2007–2008 гг. Н. Саркози посетил с государственным визитом Марокко, Алжир, Египет, Иорданию, Катар, Саудовской Аравии, где Париж стремится стать партнером не только экономическим, но и политическим. 15 января 2008 г. Франция и ОАЭ подписали соглашение о размещении 500 французских военнослужащих на первой французской базе в Абу-Даби со времен эпохи

колониализма и соглашение в области атомной энергетики<sup>14</sup>. Для ОАЭ этот демарш – защита от иранской угрозы, для Франции – доступ в стратегически важный Ормузский пролив, где проходит до 40% мировой транспортировки нефтепродуктов. На сирийском треке Н. Саркози более гибко подходит к проблемам, нормализовав приостановленные дипломатические отношения после убийства в 2005 году премьер-министра Ливана Р. Харири. В ходе визита президента Дж. Буша в КСА (Королевство Саудовской Аравии) также в январе 2008 г. главными темами были цены на нефть и проблемы, связанные с Ираном.

Эти визиты демонстрируют желание Франции играть важную роль в этом регионе, стремление повсеместно предлагать французские атомные реакторы обусловлено возможностью предать новый импульс развитию французской экономики и не отступать от США и России. Однако этот процесс чреват опасными последствиями в этом турбулентном регионе. Создание военной базы в регионе Персидского залива представляет собой новую практику в области развития военного сотрудничества государств региона с иностранными странами. Только США имеют военно-морскую базу на Бахрейне. Франция, очевидно, расширяет сферу своего участия в обеспечении безопасности государств этого региона<sup>15</sup>. Развивая военные связи с государствами Персидского залива, Франция, скорее всего, приняла это решение вместе с США, чтобы повысить военный потенциал этих государств и изменить существующий неблагоприятный баланс сил против наступательной политики Ирана.

Вместе с тем нестабильность в регионе растет, тенденции тревожны: религиозные конфликты, усиление политического веса исламистов, высокий конфликтный потенциал, невысокий экономический уровень. Главное для региона даже не демократия, а стабильность, поддержка Западом умеренных режимов.

Посещение Ближнего Востока лидерами США и Франции говорит об их стремлении всемерно укреплять свои политические, экономические и военные позиции, а также свидетельствуют о франко-американском соперничестве в этом регионе.

Пока Белый дом надеется обрести еще одного потенциального друга в Европе и новый стиль Елисейского дворца расценивается как введение Парижа в логику глобализации, от которой Франция якобы при Ж. Шираке безнадежно отставала<sup>16</sup>,

<sup>9</sup> President Bush Discusses Importance of Freedom in the Middle East. URL: <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2008/01/20080113-1.html>

<sup>10</sup> President Bush Meets with President Hosni Mubarak of Egypt. URL: <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2008/01/20080116-2.html>

<sup>11</sup> President Bush Discusses Importance of Freedom in the Middle East. URL: <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2008/01/20080113-1.html>

<sup>12</sup> Куделев В. В. Ближневосточная политика Н. Саркози: первые итоги. URL: <http://www.iimes.ru>

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Мелкумян Е. С. Итоги визита Н. Саркози в государства Персидского залива. URL: <http://www.iimes.ru>

<sup>16</sup> Игнатов А. Николая Саркози отработал 100 дней. URL: <http://www.ng.ru>

Н. Саркози при сильном отходе от традиционного голлистского курса неминуемо столкнется с позициями французского политического истеблишмента и общественным мнением граждан, которые будут сопротивляться фундаментальным изменениям французского подхода к Вашингтону. Поэтому США не следует ожидать немедленного преобразования во французской внешней политике в ближайшее время. Франция во главе с Н. Саркози на Ближнем Востоке будет, по-видимому, придерживаться принципа избирательности при выборе партнеров для поддержки. Сейчас видна склонность к более произраильской и антитурецкой (по поводу интеграции Турции в ЕС) ориентации. Существует преимущество во внешнеполитическом курсе Н. Саркози, он так же, как и его предшественник Ж. Ширак, считает: 1) процесс адаптации Турции к ЕС может затянуться на полтора десятка лет; 2) наиболее приемлем путь усиления связей без официального включения Турции в ЕС. Укрепляя свои позиции в ближневосточном регионе, США пытаются нейтрализовать противников ее членства в ЕС, т. е. в первую очередь Францию.

Сбалансированная политика Франции на Ближнем Востоке поможет ей укрепить отношения с арабскими странами, которые стали улучшаться после создания Средиземноморского союза на саммите в Париже 2008 г., что привело к восстановлению отношений Дамаска и Парижа. Именно на это направлены первый визит Саркози в качестве президента в Ирак, его визиты в Оман, Бахрейн, Йемен, Кувейт с 10 по 11 февраля 2009 г. Заявленной целью поездки было укрепление позиций Франции в этих странах, где традиционно сильно влияние Соединенных Штатов и Великобритании<sup>17</sup>.

Проведение в начале 2008 г. в Париже международной конференции, состоящей из 70 стран – доноров Палестинской национальной администрации; разработка Египтом и Францией совместного документа «Саркози–Мубарак» в 2009 г., направленного на прекращение конфликта в Газе между Израилем и членами ХАМАС; организация сирийско-израильских переговоров; полуофициальные переговоры с движением ХАМАС, переговоры главы Палестинской автономии Махмуда Аббаса с руководством Франции в Париже, где обсуждались вопросы оказания гуманитарной помощи населению сектора Газа, а также проблема палестинского примирения между администрацией Палестинской автономии и ХАМАС<sup>18</sup> – все эти шаги – проявление

<sup>17</sup> У Саркози больше шансов на Ближнем Востоке, чем у Обамы. URL: <http://news-ru.trend.az/important/exclusive/1423719.html>

<sup>18</sup> Переговоры по Ближнему Востоку в Париже. URL: [http://www.rfi.fr/actu/articles/110/article\\_2417.asp](http://www.rfi.fr/actu/articles/110/article_2417.asp)

активности французской дипломатии, стремящейся к независимости.

Поездка нового госсекретаря США Хилари Клинтон по Ближнему Востоку началась в марте 2009 г. с конференции в египетском Шарм-аш-Шейхе по проблемам сектора Газа, фактически по сбору средств на его восстановление. Вашингтон активно взялся за выстраивание новой политики на Ближнем Востоке в целом. В частности, речь идет о том, что Барак Обама уже начал размораживать отношения с Сирией, назначив в Дамаск двух эмиссаров, которые займутся обсуждением не только развития отношений США–Сирия, но и других вопросов регионального значения<sup>19</sup>.

В американо-французском коммюнике от 2009 г. большой объем отведен Афганистану, его внутренним проблемам, увеличению контингента НАТО в данной стране. Администрация президента Б. Обамы стремится сконцентрировать сотрудничество с Францией на этом направлении. Из ближневосточных проблем отмечается израильско-палестинский конфликт, иранское досье<sup>20</sup>.

Итак, ближневосточная политика США и Франции проводится параллельно, подчас конкурируя друг с другом. В действиях Н. Саркози можно разглядеть попытки сделать Францию альтернативой США на Ближнем Востоке, но без резкого противопоставления. США в краткосрочной перспективе будут приветствовать сотрудничество с Францией особенно по Афганистану, Ираку, Ирану, по израильско-палестинскому конфликту, так как ЕС всегда является надежным партнером Вашингтона на Ближнем Востоке. Франция не равняется на Соединенные Штаты, хотя является их другом и союзником (*l'ami allié, mais non aligné*)<sup>21</sup>. В будущем Франция, вероятно, продолжит стремиться к собственной универсальной миссии, призванной утвердить многополярность, уважение правовых норм, отвержение силы и гегемонии одного государства в глобальном масштабе, сохранив свое особое положение, но при большей согласованности и сотрудничестве с США. Франко-американские отношения отмечены этой двойственностью, особенно наглядно эта тенденция проглядывается, когда речь идет об урегулировании кризисов как на Ближнем Востоке, так и в мире.

<sup>19</sup> Коровина Е. В. Первый визит госсекретаря США Х. Клинтон на Ближний Восток. URL: [http://www.iimes.ru/rus/frame\\_stat.html](http://www.iimes.ru/rus/frame_stat.html)

<sup>20</sup> Remarks by Secretary Clinton, French Foreign Minister Kouchner / U.S. Department of State Office of the Spokesman. February 5, 2009. URL: <http://useu.usmission.gov/Article/asp?ID=FADEBCA2F-B50E-47BD-9AA4-045720012700>

<sup>21</sup> Védérine H. La Politique étrangère de la France de 1981 à 1995 // RI et S. – hiver 1996. – № 24. – P. 33–34.

*А. Н. Миронов,  
аспирант Нижегородского государственного университета  
им. Н.И. Лобачевского*

## **Итог плана размежевания (план одностороннего ухода Государства Израиль с палестинских территорий). Основные этапы развития ситуации после его реализации**

Размежевание сектора Газа завершилось 22 августа, а северных областей – 23 августа 2005 года. 12 сентября 2005 года Армия обороны Израиля закончила вывод своих войск из Газы. Была подписана декларация, подтверждавшая окончание 38-летнего военного управления сектором Газа.

Покинув сектор Газа, Государство Израиль создало возможность для мирного урегулирования ситуации. После выборов в ПНА (январь 2006 года), закончившихся победой ХАМАС и формированием правительства с его большинством, Государство Израиль приняло двойную стратегию по отношению к палестинцам: с одной стороны, направленную против ХАМАС и экстремистов – с другой, не отказывающуюся от диалога с палестинскими либералами, направленного на достижение двустороннего решения по палестино-израильскому конфликту.

После победы исламских фундаменталистов из движения ХАМАС на выборах в Палестинский законодательный совет 25 января 2006 года, считающееся в Государстве Израиль (а также в США и Европе) террористической организацией, 27 января исполняющий обязанности премьер-министра Государства Израиль Эхуд Ольмерт заявил о прекращении любых контактов с новым палестинским правительством до тех пор, пока движение ХАМАС не признает право еврейского государства на существование и не откажется от вооруженной борьбы. Председатель Палестинской администрации Махмуд Аббас заявил, что он остается главнокомандующим палестинскими силами безопасности (в рядах которых насчитывалось до 50 тысяч бойцов) вопреки протестам ХАМАС<sup>1</sup>.

18 февраля 2006 года состоялось первое заседание Палестинского законодательного совета нового созыва, большинство мест в котором заняли представители ХАМАС. 19 марта премьер-министр Исмаил Хания представил список будущего палестинского кабинета главе автономии

Махмуду Аббасу. Несмотря на усилия, ХАМАС так и не удалось достигнуть коалиционного соглашения с ФАТХ, и представители ХАМАС составили абсолютное большинство среди 24 министров в новом кабинете. 28 марта парламент Палестины утвердил новое правительство. В этих условиях Государство Израиль отказалось вести любые переговоры с правительством ХАМАС. В итоге палестинское правительство оказалось в условиях международной блокады<sup>2</sup>.

В конце марта 2006 года в Палестинской автономии обострился конфликт между соперничающими вооруженными группировками – «Батальонами Салах ад-Дина» (боевое крыло «Комитетов народного сопротивления») и палестинскими службами безопасности вместе с боевиками военизированного крыла ФАТХ – «Бригад мучеников аль-Аксы». К зиме 2006 года ситуация накалилась до предела, поставив Палестинскую автономию на грань гражданской войны. В январе 2007 года при посредничестве короля Саудовской Аравии Абдаллы в Мекке были достигнуты договоренности между ФАТХ и ХАМАС о прекращении огня и о создании правительства народного единства. Это дало шанс для дальнейшего возобновления переговорного процесса по ближневосточному урегулированию<sup>3</sup>.

В этих условиях 17 июня 2007 года в ПНА установилось чрезвычайное правительство во главе с Саламом Файадом. Состоит оно из 12 министров, подавляющее большинство которых идентифицирует себя с национальным движением ФАТХ. Состав чрезвычайного правительства указывает на то, что оно было сформировано для демонстрации объединения разрозненных политических и социальных сил.

С другой стороны, установление этого правительства создало уникальное положение – «двоевластие» в ПНА. С одной стороны – чрезвычайное

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> The Israel-Palestinian peace process: Two states for two peoples. URL: <http://www.mfa.gov.il/MFA/Peace+Process/Guide+to+the+Peace+Process/The+Israel-Palestinian+peace+process+Two-state+vision.htm>

<sup>1</sup> The Israel-Palestinian Negotiations. URL: <http://www.mfa.gov.il/MFA/Peace%20Process/Guide%20to%20the%20Peace%20Process/Israel-Palestinian%20Negotiations>.

правительство во главе с С. Файадом и подчиненное Махмуду Аббасу, которое контролирует Иудею и Самарию, Западный берег реки Иордан; а с другой стороны – правительство ХАМАС, во главе с Исмаилом Хания, контролирующее сектор Газа<sup>4</sup>.

И естественно, что сложившаяся ситуация привела к борьбе этих двух правительств. Оба – соперники, борющиеся за свою легитимность как в арабском мире, так и на международной арене.

Также в июне 2007 года движение ХАМАС взяло под полный контроль сектор Газа и продолжилось последующее формирование новых либералов ФАТХ, имеющих парламентское большинство под руководством президента Махмуда Аббаса и премьера Салама Файада. Данная ситуация открыла возможность для возобновления переговоров между Государством Израиль и Палестиной. Это дало возможность создать два государства для двух народов Палестины и Израиля, живущих друг с другом в мире и безопасности. Эта концепция считается ключевой, она воспринимается как конечная цель переговорного процесса между Палестиной и Израилем<sup>5</sup>.

После образования чрезвычайного правительства ПНА премьер-министр Государства Израиль Эхуд Ольмерт заявил на Саммите в Шарм-аш-Шейхе в июне 2007 года, что он приветствует правительство, которое признает право Государства Израиль на существование и план – «два государства для двух народов». В свою очередь, Государство Израиль признает правительство С. Файада, которое не использует террор и насилие как основное средство достижения целей. Ольмерт также отметил, что Государство Израиль будет работать и сотрудничать вместе с таким правительством по скорейшему урегулированию конфликта<sup>6</sup>.

Премьер-министр Государства Израиль выразил намерение вместе возобновить сотрудничество в области безопасности и экономического развития с ПНА, возобновить и расширить торговые связи между Израилем и ПНА в Иудее и Самарии, что постепенно приведет к экономическому благосостоянию.

27 ноября 2007 года в Аннаполисе (США) прошла международная конференция с целью возобновления переговорного процесса. В свою очередь, 17 декабря 2007 года в Париже состоялась

международная конференция государств, поддерживающих Палестину, направленная на оказание политической и финансовой помощи правительству президента Махмуда Аббаса и премьер-министра Салама Файада. Также государства выразили свое видение будущего палестинского государства, тем самым подкрепив политический процесс, начатый в Аннаполисе<sup>7</sup>.

Делегации из 87 стран и международных организаций обязались оказать финансовую поддержку институциональному строительству и экономическому восстановлению Палестины в размере 7,4 млрд долларов в течение трех лет.

Напомним, что Государство Израиль и ПНА возобновив мирные переговоры в ноябре 2007 года, договорились приложить максимум усилий для урегулирования конфликта до конца года. Однако дальнейшие действия сторон противоречат их договоренностям.

Министр жилищного строительства Государства Израиль Зеэв Бойм в начале 2008 года сообщил, что Израиль планирует построить 750 новых домов в еврейском поселении Писгат-Зеэв, расположенном неподалеку от спорного Восточного Иерусалима. Строительство в Восточном Иерусалиме неоднократно вызывало критику со стороны палестинских властей и населения. После конференции по Ближнему Востоку, прошедшей в американском городе Аннаполис в конце ноября 2007 года, премьер-министр Государства Израиль Эхуд Ольмерт пообещал, что его страна не будет возводить новых поселений на захваченных в 1967 году территориях, однако подчеркнул, что строительство в Иерусалиме остановлено не будет<sup>8</sup>.

В марте 2008 года Эхуд Ольмерт пообещал продолжить мирные переговоры с палестинцами, пока не будет найдено решение, удовлетворяющее обе стороны. В то же время он отметил, что пока продолжаются атаки на Государство Израиль со стороны Палестины, переговорный процесс не может быть интенсивным<sup>9</sup>.

Тем не менее Э. Ольмерт добавил, что строительство в некоторых населенных пунктах Западного берега р. Иордан и в Иерусалиме будет продолжено. Уточним, что вопрос о еврейских поселениях наряду с проблемой палестинских

<sup>7</sup> Israel's Disengagement Plan: Renewing the Peace Process. URL: <http://www.mfa.gov.il/MFA/Peace+Process/Guide+to+the+Peace+Process/Israels+Disengagement+Plan+Renewing+the+Peace+Process+Apr+2005.htm>

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Behind the Headlines: Recent events in Gaza and the Mideast peace process. URL: <http://www.mfa.gov.il/MFA/About+the+Ministry/Behind+the+Headlines/Recent+events+in+Gaza+and+the+Mideast+peace+process+24-Jun-2007.htm>

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Behind the Headlines: Recent events in Gaza and the Mideast peace process. URL: <http://www.mfa.gov.il/MFA/About+the+Ministry/Behind+the+Headlines/Recent+events+in+Gaza+and+the+Mideast+peace+process+24-Jun-2007.htm>

беженцев и определением статуса Иерусалима является ключевым вопросом урегулирования<sup>10</sup>.

Однако в начале марта 2008 года переговоры оказались под угрозой срыва в связи с израильской вооруженной операцией в секторе Газа, в ходе которой погибли по меньшей мере 70 палестинцев. Тогда глава ПНА Махмуд Аббас отдал распоряжение переговорщикам прекратить все контакты с Государством Израиль вплоть до полной остановки операции израильских войск в секторе Газа<sup>11</sup>.

Причиной проведения данной операции было действие боевиков ХАМАС и исламского джихада в секторе Газа. Израиль неоднократно заявлял, что не потерпит экстремистского исламского государства под контролем движения ХАМАС. Ведь это ставит под угрозу безопасность и достигнутые договоренности. Поэтому возникает вопрос о возможном возвращении сил ЦАХАЛ в сектор Газа для обеспечения безопасности и контроля над действиями террористов. Но, по словам министра иностранных дел Ц. Ливни, Израиль не

намерен возвращаться в Газу после одностороннего ухода из сектора в 2005 году, но если не будет альтернативы, то возникнет необходимость снова оккупировать этот район<sup>12</sup>.

Отметим, что премьер-министр Государства Израиль Эхуд Ольмерт и глава Палестинской национальной администрации Махмуд Аббас провели в начале апреля 2008 года первую после продолжительного перерыва встречу для обсуждения состояния и перспектив развития двустороннего мирного диалога. Контакт между обоими лидерами не было с конца февраля, когда ПНА приостановила диалог с Государством Израиль в знак протеста против эскалации напряженности в секторе Газа. После вмешательства госсекретаря США Кондолизы Райс переговоры были возобновлены на уровне рабочих групп, возглавляемых министром иностранных дел Государства Израиль Ципи Ливни и бывшим палестинским премьер-министром Ахмедом Курей<sup>13</sup>. Это дает возможность вновь вернуться к обсуждению плана «два государства для двух народов».

---

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid.

---

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Новости Rambler. URL: [rambler.ru/news/03.04.2008](http://rambler.ru/news/03.04.2008).

**М. В. Малыгина,**  
*аспирантка Казанского государственного университета*  
*им. В. И. Ульянова-Ленина*

## **Социальные процессы Индии в средствах массовой информации (конец XX – начало XXI вв.)**

Система парламентской демократии в Индии переживает переломный момент. В политику вовлекаются новые и все более мелкие группы населения. Растет роль местных и региональных групп интересов, утверждается коалиционный принцип организации политических сил и формирования органов власти в центре и в штатах. Все это, с одной стороны, ведет к временному оживлению традиционализма в политике, а с другой – свидетельствует о дальнейшем углублении демократического процесса в стране. Сдвиги в общественном сознании и политической культуре электората убеждают в том, что страна, хотя и медленно и противоречиво, но движется в сторону формирования некой индийской модели гражданского общества. Рассмотрим каждую группу населения в отдельности.

По степени значимости и воздействия на общественно-политическую жизнь страны из всех групп населения самую важную роль играет каста. В индийском обществе она служит проникающей структурой в том смысле, что принципы ее устройства, ее идеология, психология в той или иной мере распространяются на все общество, на другие традиционные группы и их взаимоотношения. Касты в отличие от религиозных и этнических общностей являются социальными общностями. Кастовые и иные традиционные общности играют политическую роль, которая заключается в возможности мобилизации их членов на основе традиционной солидарности и организации для действий, имеющих политическое значение. В то же время традиционные общности претерпевают эволюцию, которая ведет к постепенному снижению, а в перспективе и к утрате унаследованного от прошлого социально-экономического значения этих общностей, а тем самым и их политической роли. На такой основе создавались и создаются политические партии и группировки, выступающие от имени низших каст. Одна из них – Республиканская партия – даже считалась в свое время общеиндийской партией<sup>1</sup>.

Политика – только одна из функций касты, причем сравнительно недавнего происхождения. Роль каст в политике на протяжении последних десятилетий постоянно менялась, становясь все более активной и самостоятельной.

По вполне понятным причинам в поле зрения политиков в первую очередь попадали численно крупные «доминирующие крестьянские касты» и их пучки: ядавы, коери, курми, джаты, гуджары – в Северной Индии; кунби – в Махараштре; редди – в Андхра-Прадеш и т. д.

Политизация каст имела как минимум два последствия. Первое – укрепление кастовых групп интересов. Второе – образование кастовых политических партий. Инициативу в этом отношении проявили «доминирующие крестьянские касты», создавшие партии типа «Джаната дал», «Самаджвади парти» и др.<sup>2</sup>. За ними последовали далиты.

Засилье представителей высоких каст среди политической элиты привнесло в политику характерные для групп стереотипы и предрассудки, в частности, статусное чванство<sup>3</sup>, пренебрежительное отношение и даже неприязнь к низким кастам. Одним из таких расхожих стереотипов является убеждение в том, что выходцы из низших и особенно бывших «неприкасаемых» каст (в современной терминологии – далиты) якобы уступают представителям кастовой элиты в талантах, способностях<sup>4</sup>. Действительно, уровень культуры и образования некоторых политиков-далитов по понятным причинам часто оставляет желать лучшего. Но это не связано с их «природой». Многие далиты, судьба которых сложилась благоприятно, достигли больших успехов в науке, искусстве, в общественной и государственной деятельности и являются гордостью страны. Тем не менее «реакция лидеров из высших каст на предложение включить людей из отсталых слоев в состав структур, принимающих решения, остается весьма показательной», – отмечает Сарал К. Чаттер-

<sup>1</sup> Экономическое, социальное и политическое развитие Индии (1947–1987): [Сб. ст.]. – М.: Наука, 1989. – С. 147.

<sup>2</sup> Куценков А. А. Эволюция индийской касты. – М., 1983. – С. 56.

<sup>3</sup> Yadav Yogendra, Chandra Kanchan. Post-Poll: who voted for whom? // India Today. – 17.08.1998.

<sup>4</sup> Walia Kaajal. Crossfire // Sunday. January 17–23.1999.

джи. – Во время первого правления ОФ (Объединенного фронта) в Западной Бенгалии был поднят вопрос о том, что в составе кабинета нет ни одного представителя «списочных каст». В ответ эти борцы за социализм и социальную справедливость немедленно заговорили о человеческих способностях далитов»<sup>5</sup>.

Перейдем от политиков к тем, кто их выбирает. Здесь прослеживается интересная зависимость. Оказывается, предпочтения в голосовании на индийских выборах напрямую связано с тем, к какой касте принадлежит избиратель. Из высших каст индусов 55% голосует за НДА. А регионы, где большинство голосующих составляют низшие касты, принадлежат Конгрессу. Эта партия установила первенство среди далитов – 35% голосов отдаются ей<sup>6</sup>. Особенность же состоит в том, что само правительство относится к избирателям не как к электорату в общем, а заранее предвзято, как к кастам и классам<sup>7</sup>, соответственно этому и выбирает свою политическую стратегию, так же и избиратели ориентируются не на правительство как таковое, а на свои кастовые или классовые интересы<sup>8</sup>. Получается замкнутый круг. И пока в головах правительства и избирателей не наступит объективная ясность, так и будет продолжаться.

Политизация общества, развитие парламентской демократии оказывают многообразное воздействие на состав и характер политической элиты. Растет ее численность, прежде всего в результате вступления в политику наследственных лидеров кастовых, общинных и других традиционных групп. Располагая определенными «банками» голосов, лидеры крупных традиционных групп становятся значимыми фигурами на политической арене. Стремясь к расширению массовости, политические партии включают их в состав своих органов управления, предоставляют им посты властных структур.

Благодаря политике государства, направленной на расширение представительства кастовых низов в политическом руководстве страны, также в результате роста политической активности самих далитов традиционной политической элите приходится серьезно потесниться на политическом Олимпе. Среди высшего эшелона руководства страны сегодня можно видеть немало выходцев из кастовых низов<sup>9</sup>. Достаточно сказать, что бывший президент страны К. Р. Нараянан также

происходит из одной из далитских каст, а спикер предыдущего состава Лок сабхи – Сангма является выходцем из «списочного» племени<sup>10</sup>.

Жители Индии исповедуют все известные миру религии. Индусы, или индуисты, составляют 82,4% населения, мусульмане – 11, далее следуют христиане – 2,4, сикхи – 2, буддисты – 0,7 и джайны – 0,5%. Кроме этих основных, индийская статистика выделяет группу «прочих» религий, к которой отнесены примитивные верования культуры – им следует население племен и их придерживается 0,4% жителей страны<sup>11</sup>. В Индии жизнь людей в значительной степени контролируется религией<sup>12</sup>.

В ходе проведенного журналом «Индия тудей» и Индийским советом по социальным исследованиям опроса молодого (от 16 до 30 лет) городского населения Дели, Мумбаи, Ченаи и Бангалора на вопрос «Верите ли вы в Бога?» 94% опрошенных ответили «да» и только 6% – «нет». Среди тех, кто сказал «да», мужчины составили 91% женщины – 96; индусы – 92; сикхи – 98; христиане – 98; мусульмане – 99%<sup>13</sup>.

Обращение к религиозному чувству становится и верным средством их объединения и организации. Шила Равал в журнале «Индия тудей» отмечала, что религия взята на вооружение не только политическими организациями, но и преступным миром. В междоусобной борьбе за передел сфер влияния криминальные группировки Мумбаи раскололись по религиозному признаку на индусские и мусульманские<sup>14</sup>.

Индусская община де-факто и де-юре является общиной большинства. Она доминирует в экономической и политической жизни страны, определяет общественно-психологическую атмосферу в большинстве крупнейших и наиболее развитых регионов. Для защиты интересов религиозных меньшинств Конституция Индии признает их право на сохранение языка, письменности, культурной самобытности. Государство оказывает им помощь в получении образования, в трудоустройстве, выделяет средства на осуществление программ социально-экономического развития регионов их наибольшей концентрации. Однако это не избавляет меньшинства от дискриминации со стороны большинства, от чувства дискомфорта и опасности, а общество в целом – от межобщинной напряженности и противоречий.

<sup>5</sup> Индия сегодня. Справочно-аналитическое издание. – М.: Ариаварта-Пресс, 2005. – С. 218.

<sup>6</sup> Hindu. 20.05.2004.

<sup>7</sup> The Hindustan Times. 23.09.2004.

<sup>8</sup> The times of India. 13.07.2003.

<sup>9</sup> The Hindu. 25.01.2003.

<sup>10</sup> The Economist. 03.11.2002.

<sup>11</sup> Индия сегодня... С. 215.

<sup>12</sup> India Today. 23.07.2002.

<sup>13</sup> Jain Madhu. My God Hasn't Died Young // India Today. – 05.10.1998.

<sup>14</sup> Raval Sheela. Unholy war // India Today. – 26.04.1999.

В масштабах страны среди индусского большинства существует два основных идейно-политических течения. Одно – культурно-религиозный национализм, которого придерживается «Бхаратия джаната парти» (БДП). Начав свою деятельность как политическое крыло индусской шовинистической организации «Раштрия севак сангх» (РСС), в борьбе за избирателей БДП заметно смягчила свои установки и сегодня выступает с общенациональных патриотических позиций. Это дало ей возможность расширить свою социальную базу, получить поддержку некоторых религиозных меньшинств.

Другое течение религиозного большинства – религиозный шовинизм, который характеризуется агрессивной нетерпимостью к иноверцам. Ярким представителем этого направления является влиятельная «культурная организация» «Шив сена» (ШС), а также РСС и примыкающие к ней партии: «Семьи сангха» (Сангх паривар), «Вишва хинду паришад», «Хинду джагран манч», «Баджранг дал» и другие, выступающие за построение государства индусов (Хинду раштра, Хиндутва и т. д.). Индусские шовинисты несут основную ответственность за случаи межобщинных столкновений, которые стали обычным явлением в жизни страны. Только в 1998 г. Было зафиксировано 626 таких столкновений. При этом погибли 209 человек и были ранены 2065<sup>15</sup>.

В 90-е годы прошлого века отмечено динамичное изменение картины влияния всех политических партий. Происходит активная регионализация политической системы Индии; усиливается влияние относительно небольших партий, выступающих в защиту интересов локальных этнических, кастовых, социальных групп населения<sup>16</sup>.

Страной накоплен обширный опыт ненасильственного разрешения противоречий между противоборствующими политическими силами, между штатами (субъектами федерации) и центральным правительством<sup>17</sup>. На протяжении всего периода независимости структурные сдвиги в индийском обществе происходят в условиях демократии и развитого парламентского строя. Огромная территория, множество этносов и конфессий, наличие национально-лингвистических административных образований – объективная основа относительной аналогичности условий эволюции политических систем Индии. В последние десятилетия в социальной структуре Индии возросло зна-

чение групп интересов этнорегионального типа<sup>18</sup>. Регулярность проведения выборов, их определяющее значение для политической системы страны, ярко выраженная и углубляющаяся территориальная дифференциация результатов голосований обуславливают важность и объективную обоснованность географического изучения политической системы Индии.

Результаты выборов отражают территориальное распределение политических предпочтений населения и позволяют выделить географические элементы политической системы – электоральные районы<sup>19</sup>. Сеть электоральных районов изменяется во времени: каждые новые выборы приводят к пространственной трансформации ареалов влияния политических партий<sup>20</sup>. При этом формируются районы относительной устойчивости поддержки населением партий разной идеологической ориентации и районы, характеризующиеся постоянной сменой электоральных предпочтений большинства избирателей<sup>21</sup>.

В 1989–1996 гг. число центров таких районов составило пять: ИНК в историко-географической области Райялсима на юге Андхра Прадеша, левodemократических партий в северном Бихаре, правых партий в северном Бихаре, правых партий в историко-географической области Малва на границе Раджастхана и Мадхья Прадеша, коммунистических партий в сельских районах запада Западной Бенгалии, региональных тамильских партий в Тамилнаде<sup>22</sup>. Каждый из выделенных центров охватывает относительно небольшую территорию; более того, ни один из них не оказывает решающего воздействия на политическую эволюцию страны.

Тенденция к сосредоточению борьбы разных партий оппозиции с Конгрессом в определенных географических ареалах выразилась в регионализации их влияния<sup>23</sup>. Оппозиционные ИНК партии фактически превратились в партии региональные, располагающие поддержкой избирателей только в определенных, достаточно четко географически выраженных ареалах. Характерный пример, отражающий общую тенденцию, представляет Коммунистическая партия Индии (марксистская)

<sup>18</sup> Петров В. В. Народонаселение Индии. Демографическая характеристика. – М., 1976. – С. 67.

<sup>19</sup> Лебедев В. Б. Эволюция электоральной структуры Индии в 90-е годы // Вестник Московского ун-та. Сер. 5. География. – 2000. – № 6. – С. 24.

<sup>20</sup> Indian Express. 04.06.1997.

<sup>21</sup> The Hindu. 23.03.2000.

<sup>22</sup> Лебедев В. Б. Эволюция электоральной структуры Индии в 90-е годы // Вестник Московского ун-та. Сер. 5. География. – 2000. – № 6. – С. 26.

<sup>23</sup> Sunday. 17.01.2001.

<sup>15</sup> Клюев Б.И. Опасные связи // Азия и Африка сегодня. – 1999. – № 12. – С. 60.

<sup>16</sup> Mainstream. May 22. 1999.

<sup>17</sup> The Sunday Times of India. 22.03.1998.

– зарегистрированная центральной избирательной комиссией Индии в качестве общенациональной. Районы влияния КПИ(м) сохраняются практически неизменными с середины 70-х годов: это почти вся Западная Бенгалия, отдельные округа Кералы и Трипура.

Регионализация – характерная черта эволюции электоральной структуры Индии. Результат этого процесса – образование собственных политических подсистем в пределах каждого крупного штата. Функционируя в рамках общеиндийской политической системы, они характеризуются своеобразием расстановки политических сил, социальной базы различных партий, важнейших вопросов общественного и экономического развития.

Решающую роль в процессе этногенеза (понимаемого как разграничение групп и их внутренняя консолидация) в независимой Индии играл и играет язык. Население страны говорит на 1662 диалектах, многие из которых имеют тенденцию стать самостоятельными языками, все они привязаны к 14 основным языкам, принадлежащим часто не только к разным группам внутри языковых ветвей, но и к различным языковым семьям, что делает невозможным языковое взаимопонимание между их носителями.

Из-за неоднородности индийских этнокультурных групп региональные интересы, как правило, представляет не одна, а несколько политических организаций, имеющих определенную общинную основу.

В ходе 13-х всеобщих выборов в штате Махараштра, например, помимо двух национальных партий – БДП и Конгресса, – в Лок сабху провели своих представителей региональных партий. Это «Шив сена», «Бхарипа бахуджан махасангх», «Нешенелист конгресс парти» и «Пезанте энд уоркерз парти оф Индия». Махараштра не является исключением<sup>24</sup>. Из 532 избранных депутатов 13-го состава Лок сабхи только 295 (55%) прошли по билетам БДП и Конгресса. Среди депутатов нижней палаты парламента от Кералы представители региональных партий оставляют 60%, от Джемму и Кашмира – 67, от Андхра-Прадеш – 76, от Тамилнаду – 4, а от Западной Бенгалии – даже 88%<sup>25</sup>.

Состав одной и той же национальной партии может существенно меняться от региона к региону. Разнообразие, а подчас и непримиримость интересов различных участников такой партии не позволяют ей предложить избирателям оригинальную программу с более или менее четкими социальными или идеологическими

ориентирами. От выборов к выборам различия в программах основных противоборствующих сил стираются. Печать констатировала, что в период подготовки к 13-м всеобщим выборам программа БДП становилась все более похожей на программу Конгресса, и наоборот. Говоря о будущем правительстве БДП в центре, один из людей, близких к руководству партии, остроумно заметил, что, по существу, оно будет правительством Конгресса, только «чутью более организованным»<sup>26</sup>.

Последнее слово на выборах принадлежит избирателю, т. е. рядовому гражданину, «человеку с улицы». Опросы населения накануне и после 1-х, 12-х и 13-х выборов с неизменным постоянством показывают, что интересы индийцев в принципе не отличаются от интересов граждан любой другой страны. Если исключить чисто конъюнктурные моменты (убийство Раджива Ганди, события в Айодхье, вторжение сепаратистов и пакистанских солдат в Каргиле), то они сводятся к вопросам трудоустройства, цен, зарплаты, налогов и т. д.<sup>27</sup>. Вопрос состоит в том, с какой группой, организацией или лидером избиратель связывает возможность решения волнующих его проблем. При этом свобода выбора у индийского избирателя весьма ограничена. В силу особенностей электоральной системы избиратель обречен играть, скорее, пассивную, чем активную роль на выборах. «Самым крупным изъяном выборов является то, что избиратель не имеет слова в отборе кандидатов. Кандидатов назначают и навязывают избирательным округам политические партии», – пишет Сиддхартх Варадараджан<sup>28</sup>. Но даже из того состава кандидатов, который предполагается, далеко не все избиратели могут сделать осознанный выбор. Индийское общество крайне дифференцировано. Существует колоссальный разрыв между городом и деревней, верхами и низами общества по уровню доходов, образования, культуры, и в том числе политической культуры<sup>29</sup>. Политическая и деловая элита, верхушка «среднего класса», часть квалифицированных рабочих организованного сектора промышленности достаточно осведомлены о положении в стране, осознают свои интересы, разбираются в политике. Но они составляют меньшую часть корпуса избирателей. К тому же печать постоянно жалуется на то, что интерес «образованных классов» к политике падает и их участие в выборах снижается<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Sunday Times of India. 22.03.1998.

<sup>27</sup> Dasgupta Swapan. BJP's early surge // India Today. – 05.01.1998

<sup>28</sup> Times of India. 2.12.1997.

<sup>29</sup> India Today. 29.05.2001.

<sup>30</sup> The Hindu. 11.02.2001.

<sup>24</sup> Economist. 12.04.2004.

<sup>25</sup> The Hindu. 30.06.2004.

Чтобы представить себе культурный и политический кругозор голосующего большинства, приведу следующие цифры. Практически каждый второй индеец не умеет читать и писать. О ядерных испытаниях в мае 1998 г., которые стали самым значительным событием в стране за последние годы, знали только 46% избирателей<sup>31</sup>. Более 300 млн человек живут за чертой бедности. Это самая забитая часть общества. Она внушаема, служит податливым материалом для манипулирования с помощью примитивных «технологий» – красочных обрядов, процессий и шоу с участием святых, магов и заклинателей, популярных артистов кино и телевидения. Используя отсталость бедноты, сильные мира сего нередко буквально загоняют ее на избирательные участки и принуждают отдавать голоса за определенных кандидатов. Некоторые циники от политики пренебрежительно называют эту категорию сограждан «головоюющим скотом (voting cattle)»<sup>32</sup>.

Таким образом, значительной части граждан бывает нелегко разобраться в хитросплетениях большой политики, в программах, лозунгах различных претендентов на власть. Решение о том, за какого кандидата голосовать, какой партии отдать предпочтение, 49% избирателей принимают в ходе самой избирательной кампании, 17% – в день голосования и только 28% – до начала выборной гонки, т. е. на основе более или менее устойчивого представления о партиях или кандидатах<sup>33</sup>.

В мае 2004 года газетой «Хинду» был проведен опрос среди избирателей. При ответе на вопрос как, их собственное финансовое положение изменилось за последние пять лет, были замечены ощутимые расхождения во мнениях по классовому принципу. Большинство бедного населения заметили, что их финансовое положение ухудшилось, в то время как верхушка среднего класса, наоборот, отметила улучшения. 22% из них полностью довольны своим нынешним финансовым положением, с ними согласны 12% беднейших слоев населения. Это связано и с предпочтениями на выборах. К Конгрессу больше тяготеют бедные и очень бедные слои граждан. БДП в основном получает поддержку у высших и средних каст, а также у богатой части общества и у среднего класса. Когда этого уровня поддержки избирателей стало недостаточно, БДП занялось поиском дополнительных резервов. И нашла различные группы

населения, которые можно присоединить к ядру поддержки в разных частях страны. БДП легче консолидировать своих избирателей, так как по территориальному признаку располагаются более компактно, тогда как у Конгресса избиратели рассредоточены не только по территории, но и по группам населения. Замечено также, что Конгресс больше популярен среди женщин, а БДП среди мужчин. И, видимо, не случайно во главе Конгресса стоит женщина<sup>34</sup>.

В целом же необходимо подчеркнуть, что общественное сознание индийского электората переживает существенные сдвиги. Это видно из итогов опросов избирателей, проводившихся Индийским советом по социальным наукам и журналом «Индия тудей». В 1971 г. на вопрос, важно ли для избирателя голосовать вместе со своей общиной, положительно ответили 51% респондентов, в 1996 г. – только 29%. И наоборот, доля тех, кто придерживается противоположного мнения, за то же время выросла с 30 до 51%. В 1971 г. 22% опрошенных выразили убеждение, что их община голосовала на выборах дифференцированно, т. е. за разных кандидатов от различных партий<sup>35</sup>. В 1996 г. эта доля поднялась до 48%. На вопрос, существует ли партия, которая отстаивает исключительно интересы вашей касты или общины, в 1996 г. ответы распределились следующим образом: да – 20%, «нет» – 64%, «не знаю» – 16%<sup>36</sup>.

На основании обследования, предпринятого Центром изучения развивающихся обществ в Дели, журнал «Экономист» выстраивает некую обобщающую иерархию гражданских предпочтений индийских избирателей. Внутри штата «каста – самый влиятельный фактор для рядового избирателя», отмечает журнал<sup>37</sup>. Ответить на вопрос о том, как конкретно каста влияет на голосование, продолжает «Экономист», невозможно, поскольку такой общей формулы не существует вообще. Все меняется от касты к касте, от выборов к выборам, от штата к штату<sup>38</sup>. Лояльность по отношению к касте сужает гражданский кругозор личности, поскольку «партии, основанные на касте, редко что-либо значат за пределами одного штата»<sup>39</sup>. За лояльностью к своей эндогамной группе следует лояльность к региональному сообществу. Половина респондентов согласилась с предложенной формулой: «Мы в первую очередь должны

<sup>31</sup> Economist. 16.10.1999.

<sup>32</sup> Times of India. 20.12.1997.

<sup>33</sup> Yadav Yogendra. Blurred Battle Lines // India Today. – February 2.1998.

<sup>34</sup> Hindu. 20.05.2004.

<sup>35</sup> India Today, 1985, № 8.

<sup>36</sup> India Today. 12.03.1998.

<sup>37</sup> Economist. 16.10.1999.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Там же.

быть верны собственному региону, а затем Индии в целом»<sup>40</sup>.

Однако этот порядок предпочтений: эндогамная группа – региональная или этнокультурная группа – страна, родина – весьма условен. Он может меняться под влиянием конкретных обстоятельств, особенно в случае возникновения угрозы для той или иной группы самоидентификации, в которую входит личность.

В необычайно разнообразном индийском обществе качественное отличие политических процессов состоит в сохранении устойчивого влияния традиционных социально-институциональных связей на политическую активность населения. СМИ прямо говорят об усилении политической роли традиционных социальных институтов индийского общества (касты, клана, религиозной общины), пространственное распределение которых

отличается большим разнообразием, не может не сказываться на политических процессах, в особенности на таком важном как парламентские выборы. Прежде всего на это обращают внимание средства массовой информации. На материалах СМИ хорошо прослеживаются тенденции, достижения и неудачи политической жизни страны.

Население Индии по-разному участвует в политической и общественной жизни страны. Как показывают исследования, на сегодняшний день возможность есть у всех, но не у всех есть желание. Грамотных образованных людей, тем более интересующихся политикой, в Индии меньшинство. Однако это меньшинство, хоть оно и является таковым, принимает большое участие в политических процессах. Эти люди хорошо осознают проблему и уделяют ей очень много внимания именно в СМИ, в прессе.

---

<sup>40</sup> Там же.

**А. А. Интяков,**  
*аспирант Нижегородского государственного университета  
им. Н. И. Лобачевского*

## **Урегулирование ближневосточного конфликта при поддержке ООН на современном этапе (1991–2007 гг.)**

С момента создания ООН проблематика ближневосточного урегулирования заняла одно из приоритетных мест в деятельности всемирной организации. За минувшие годы ООН наработала солидный опыт в регионе, присутствует во многих частях Ближнего Востока. Активное обсуждение региональных вопросов проходит на Генеральной Ассамблее ООН, где ежегодно палестинцами и арабской группой ставится на голосование «ближневосточный блок» резолюций. Палестино-израильский кризис и положение в регионе в целом остается сквозной тематикой в работе Совета Безопасности.

Именно с 1991 года (момент созыва Мадридской мирной конференции) начинается особый этап в рамках ближневосточного урегулирования, который по-другому называют «Мадридский мирный процесс на Ближнем Востоке». В свете последних событий (2006–2007 гг.) хотелось бы отметить избрание нового генерального секретаря ООН Пан Ги Муна, который среди приоритетных направлений деятельности ООН особо выделил урегулирование ближневосточного конфликта.

Необходимо отметить тот факт, что «хевронская» трагедия в феврале 1994 г.<sup>1</sup> сфокусировала в одну точку серьезные трудности на пути ближневосточного урегулирования. По инициативе России и США Совет Безопасности ООН впервые прямо подключился к мирному процессу на Ближнем Востоке и 18 марта 1994 г. принял резолюцию 904<sup>2</sup>, на базе которой в этот район были направлены международные наблюдатели, а также была достигнута договоренность между Израилем и ООП о мерах безопасности для Хеврона. Позднее, в беседе с президентом РФ 20 апреля 1994 г., Ясир Арафат особо отметил основополагающую роль российской дипломатии в принятии резолюции 904 Совета Безопасности ООН и в реализации мер по укреплению безопасности палестинцев<sup>3</sup>.

В феврале–марте 1997 г. в Совет Безопасности ООН был внесен ряд проектов резолюций, отвергавших израильские планы строительства поселений в Восточном Иерусалиме и требовавших их незамедлительной отмены. Однако все эти проекты резолюций были заветированы США, в результате чего Совет оказался не в состоянии адекватно реагировать на ситуацию. В этих условиях созданная в апреле 1997 г. по инициативе арабских стран чрезвычайная специальная сессия Генеральной Ассамблеи ООН подавляющим большинством голосов приняла резолюцию, осуждавшую политику Израиля в Восточном Иерусалиме как чреватую серьезной угрозой миру на Ближнем Востоке. Против этой резолюции проголосовали лишь США, Израиль и Микронезия. Россия поддержала эту резолюцию так же, как и упомянутые проекты резолюций, выносившиеся в Совет Безопасности ООН.

28 сентября 2000 г. один из лидеров правых А. Шарон с согласия израильского правительства и под прикрытием 3 тысяч израильских солдат и полицейских появился вопреки существующим договоренностям о недопущении такого рода действий на Храмовой горе, у священной мечети Аль-Акса (Восточный Иерусалим) с явной целью взорвать обстановку и перекрыть путь международным усилиям по разрешению палестинской проблемы. Вслед за вторжением Шарона израильские военные организовали две боины против молившихся в Аль-Аксе мусульман. Израильские вооруженные силы, в том числе танки и БТР, были введены на территорию ПНА и заблокировали все палестинские территории и места компактного проживания палестинцев, перекрыли проходы между Западным берегом реки Иордан, сектором Газа и Иерусалимом. В ответ начался продолжающийся до сих пор второй этап палестинского восстания (интифад)<sup>4</sup>.

20 октября 2000 г. специальная сессия Генеральной Ассамблеи ООН, обсудив ситуацию, создавшуюся после провокационной акции

<sup>1</sup> Массовое убийство палестинцев в мечети г. Хеврона, где, по поверью, похоронен праотец евреев и арабов Авраам.

<sup>2</sup> Текст резолюции СБ ООН 904 – <http://www.un.org/russian/documen/scresol/res1994/scres94.htm>

<sup>3</sup> «Российская газета», 20 апреля 1994 г.

<sup>4</sup> «Интифада» (буквально «встряска», или, в другом истолковании, «пробуждение») началась утром 9 декабря 1987 г. в лагере Жабалия в Газе.

Шарона, приняла резолюцию, осуждавшую незаконную израильскую оккупацию Восточного Иерусалима и других палестинских территорий, а также акты насилия на этих территориях и «особенно излишнее применение Израилем силы против палестинских гражданских лиц»<sup>5</sup>. Резолюция подтверждала, что «израильские поселения на оккупированных палестинских территориях, включая Восточный Иерусалим, незаконны и являются препятствием к миру»<sup>6</sup>. Она также призывала к предотвращению актов насилия со стороны израильских поселенцев<sup>7</sup>. За эту резолюцию проголосовали Россия, Франция, Индия, Мексика, Украина, Армения, Азербайджан, Бельгия, КНДР и Финляндия. Среди «воздержавшихся» были Германия, Англия, Канада, Италия, Япония, страны Балтии и ряд других государств. Против резолюции голосовали лишь Израиль, США, а также Маршалловы острова, Науру, Тувалу и Микронезия.

19 ноября 2003 года Совет Безопасности ООН единогласно принял иницированную Россией резолюцию 1515, в которой выражается поддержка указанному документу и содержится призыв к сторонам выполнять его положения в сотрудничестве с «четвёркой» международных посредников (Россия, США, ЕС и ООН). Соавторами проекта резолюции выступили Франция, Великобритания, Германия, Китай, Испания, Чили, Мексика, Болгария и Гвинея.

Это решение Совета Безопасности ООН является логическим развитием последовательных усилий международного сообщества, при активной роли ООН, по запуску процесса реализации «Дорожной карты»<sup>8</sup> урегулирования израильско-палестинского конфликта – безальтернативного на сегодняшний день документа, в соответствии с которым стороны взяли на себя конкретные обязательства.

Нужно сказать, что «Дорожная карта» по существу не раскрывает и не детализирует содержания ни одной резолюции Совета Безопасности ООН, относящейся к палестино-израильскому конфликту, хотя и ссылается на эти резолюции. Разумеется, палестинцы дают собственную интерпретацию многим положениям «Дорожной карты» и, главное, удовлетворены тем, что еще в одном международном документе подтверждено

их право «на создание собственного независимого государства»<sup>9</sup>.

В этом контексте важно подчеркнуть значение резолюции 515 Совета Безопасности ООН от 19 ноября 2003 г., в которой отмечается, что Совет «поддерживает подготовленную «четверкой» «Дорожную карту». Резолюция 515 Совета Безопасности была принята по инициативе России, причем вместе с Россией ее соавторами стали Франция, Великобритания, Германия, КНР, Испания, Чили, Мексика, Болгария и Гвинея. За резолюцию проголосовали все члены Совета и считается, что она придала «Дорожной карте» международно-правовой статус. Вместе с тем очевидно, что формула «Совет поддерживает “Дорожную карту”» не означает, что Совет Безопасности одобрил этот документ во всех его частях, положениях и взаимосвязях и тем более не означает согласия Совета на различные, часто полярные его интерпретации. Поэтому неудивительно, что «Дорожная карта», как и другие документы подобного рода, с самого начала стала предметом острой политической и дипломатической борьбы вокруг принципиальных вопросов ближневосточного урегулирования.

Таковой «Дорожная карта» остается и до сих пор, хотя давно уже стало ясно, что намеченные в ней этапы и сроки достижения всеобъемлющего ближневосточного урегулирования не являются реальными. Серьезным осложняющим моментом на пути достижения прогресса в выполнении «Дорожной карты» продолжает оставаться политика правительства Израиля, которое с видимым поощрением со стороны США продолжает противиться возобновлению переговоров по окончательному политическому урегулированию, предписанному резолюциями 242, 338 и 1397 Совета Безопасности.

30 ноября 2005 года Совет Безопасности ООН провел консультации по Ближнему Востоку. После их завершения, его председатель, бывший постоянный представитель Российской Федерации при ООН Андрей Денисов призвал правительство Израиля и Палестинскую администрацию возобновить параллельные действия по выполнению своих обязательств в соответствии с «Дорожной картой». Такие шаги сторон в конфликте должны обеспечить поступательное движение вперед на пути к созданию жизнеспособной, демократической, суверенной и территориально непрерывной Палестины, живущей бок о бок с Израилем в условиях мира и безопасности. В заявлении председателя Совета подчеркивалась важность

<sup>5</sup> Текст резолюции ГА ООН от 20 окт. 2000 г. URL: <http://www.un.org/russian/document/gadocs/55sess/55reslis.htm>

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Текст «Дорожной карты» – плана ближневосточного урегулирования (на русском языке): URL: <http://vip.lenta.ru/doc/2003/05/01/roadmap/index.htm>

<sup>9</sup> Там же.

и необходимость достижения справедливого и прочного мира на Ближнем Востоке на основе резолюций Совета и принципа «земля в обмен на мир».

Таким образом, как мы можем видеть, положения «Дорожной карты», которая продолжает оставаться безальтернативной программой установления мира в регионе, выполняются пока очень медленно. Многие пункты данного плана ближневосточного урегулирования остаются действительно тупиковыми. Но тот факт, что реализация данного соглашения проходит под четким наблюдением «четверки» международных посредников (США, Россия, ЕС и ООН), и в первую очередь под руководством Организации Объединенных Наций, вселяют надежду на возможность пусть не окончательного урегулирования конфликта, но сведения его к минимуму.

В целом, оценивая деятельность Организации Объединенных Наций по урегулированию ближневосточного конфликта с 1991 по 2007 г.,

можно почти с уверенностью сказать, что данная международная организация не смогла в полной мере повлиять на успешное и, главное, быстрое урегулирование данного конфликта. События развивались стремительно, причем обратно пропорционально действиям по его предотвращению. Поэтому в этих условиях, как можно было увидеть, ООН действовала нерешительно и неорганизованно. Однако здесь, скорее всего, уже стоит вопрос не столько о ликвидации ближневосточного кризиса, сколько о возможностях и оправдании деятельности самой системы ООН, как гаранта мира и безопасности на планете. Более того, в связи с последними резкими высказываниями в сторону Организации Объединенных Наций со стороны общественного мнения и процессом ее реформирования выполнение всех положений «Дорожной карты», а следовательно, ликвидация данного конфликта являются, безусловно, во многом определяющими для имиджа самой ООН.

**К. В. Пивник,**  
*студентка Нижегородского государственного университета  
им. Н.И. Лобачевского*

## **Влияние США на контртеррористическую политику арабских государств**

На первый взгляд, влияние США на контртеррористическую политику арабских государств несоизмеримо велико. Во-первых, сегодня США рассматривают себя как главного гаранта стабильности в мире. Их стремление построить однополярный мир подразумевает способность США действовать в одностороннем порядке в соответствии с собственными правилами, отводя ООН и другим международным организациям, по существу, второстепенную роль. Во-вторых, после громких терактов 11 сентября США возложили на себя должность лидера антитеррористической коалиции, что также предполагает выстраивание другими государствами контртеррористической политики на основе модели, предложенной США.

В целом заинтересованность США в многостороннем развитии контртеррористической борьбы достаточно велика. Угроза терроризма обозначена в качестве приоритетной в Стратегии национальной безопасности США 2002 г. Руководство Штатов убеждено, что ни одна страна не может в одиночку построить более безопасный мир, и в связи с этим предусматривает возможность проведения прямых и продолжительных действий с использованием различных ресурсов, в том числе и международных, для уничтожения террористических групп<sup>1</sup>. Террористическое нападение на здания в Нью-Йорке и Вашингтоне в 2001 г. рассматривается в доктрине как нападение на всех, на весь мир. Объявленная президентом и Конгрессом США война является, таким образом, по выражению Дж. Буша, «не только битвой Америки, но битвой всего мира, битвой цивилизации». Смысл ее в том, что «цивилизованный мир объединяется вокруг Америки»<sup>2</sup>.

В марте 2006 г. в США принимается новая Стратегия национальной безопасности<sup>3</sup>. Эта доктрина стала первым значительным пересмотром стратегии от 2002 г., в которой обосновывались

упреждающие удары по предполагаемым террористическим мишеням. В предисловии к стратегии президент Джордж Буш младший говорит, что она зиждется на двух столпах: содействии свободе и противодействию глобальным угрозам «во главе ширящегося сообщества демократий». Борьба против воинствующего исламизма названа «крупным идеологическим конфликтом первых лет XXI века»<sup>4</sup>.

В данной связи особую роль играет регион Ближний Восток, рассматриваемый США как сосредоточение большинства террористических организаций. Деятельность США в этом регионе неоднозначна, вызывает много споров, нареканий. Регион, обладающий колоссальными запасами энергоресурсов, занимающий стратегическое положение, испокон веков привлекает интересы великих держав. В этой связи распространение влияния в этом регионе, выстраивание курса его развития в соответствии с интересами США очень хорошо вписывается в рамки объявленной войны терроризму. Наряду со странами региона, такие как страны Аравийского полуострова, входящими в сферу влияния США, есть открыто выступающие против, например Сирийская Арабская Республика.

Начало крупномасштабной акции против терроризма призвано было решить сразу несколько задач. Во-первых, эта акция позволяла США стать во главе разрешения общемировой проблемы и продемонстрировать свое могущество как гегемона в формирующемся однополярном мире. Во-вторых, Штаты получили зеленую карту на поведение контртеррористических акций в отношении неугодных режимов, что и произошло в Ираке, Афганистане, под прицел попали Сирия и Иран. В этой связи политика арабских государств, находящихся под пристальным вниманием США, должна была начать носить более выраженный проамериканский характер, чтобы избежать конфронтации с Америкой и не вызвать удар на себя.

С момента объявления всеобъемлющей борьбы с терроризмом арабские страны начинают активно

<sup>1</sup> The National Security Strategy of the United States of America. URL: <http://www.whitehouse.gov/ncs>

<sup>2</sup> Bush George W. The State of the Union Address by the President of the United States. URL: <http://www.usinfo.state.gov/topical/pol/pol.htm>

<sup>3</sup> A National Security Strategy for a New Century. URL: <http://www.whitehouse.gov>

<sup>4</sup> The National Security Strategy of the United States of America. URL: <http://www.whitehouse.gov/ncs/>

приводить свое внутреннее законодательство в соответствие с новыми установившимися стандартами, протоколами по противодействию терроризма в финансовой, общественной и иных сферах. Если проанализировать отчеты арабских государств, то в них они все в один голос, от Саудовской Аравии до Сирии делают упор на факторы, наиболее важные с точки зрения США в борьбе с терроризмом – финансирование террористической деятельности, преследование и наказание подозреваемых в терроризме, пресечение наркотрафиков и т. п.<sup>5</sup> Они становятся инициаторами проведения большого числа конференции по решению проблем с терроризмом. Практически на каждой встрече двустороннего и многостороннего уровня делаются заявления осуждающие терроризм и все его проявления, говорится о необходимости искоренения этого зла<sup>6</sup>. Государства начинают ратифицировать международные конвенции, выработанные в рамках Организации Объединенных Наций, призванные противостоять распространению угрозы международного терроризма<sup>7</sup>.

Подобная активность вызвана не только осознанием серьезности проблемы, она существовала и до 2001 г. и арабские страны, как никто другой, знают о деструктивном характере терроризма. Еще в 1998 г. ими было подписано Арабское соглашение по борьбе с терроризмом, которое создало необходимый фундамент для дальнейшего сотрудничества в этой области: определение терроризма, условия для обмена информацией, оказания помощи при расследовании террористических действий и т. д.<sup>8</sup> Они активно сотрудничают и в рамках других международных и региональных структур, являясь участниками соглашений по терроризму Организации Исламская конференция<sup>9</sup>, аф-

риканского единства<sup>10</sup>. Эти страны испытывают на себе влияние экстремистской активности, находя пути снижения угрозы, исходящей от религиозных фанатиков, сепаратистов, радикальных антиправительственных группировок.

Влияние США на контртеррористическую политику арабских стран ознаменовалось тем, что Штаты начали устанавливать свои правила игры, несогласие с которыми грозило попаданием в так называемые «черные списки» государств – пособников террористам. Ежегодно госдепартамент США публикует отчеты, где по выработанным ими критериям та или иная страна определяется как «государство, поддерживающая терроризм». Так, например, Сирия состоит в этих списках с 1979 г., разделяя первое место с Ираном по уровню содействия распространению международного терроризма<sup>11</sup>. Государствам, попадающим в эти списки, угрожает применение экономических, военных и различных международных санкций. Опасность попасть в категорию новой «оси зла» очень велика для тех стран, которые в той или иной степени встают на пути США по реализации ими своих геополитических планов.

В этой связи как предостережение для остальных Штатами была продемонстрирована военная мощь в Афганистане, а затем и в Ираке. Военные операции стали предупредительными мерами, демонстрирующими опасность поддержания тех, кто определяется США как террористы и представляет угрозу мировому сообществу.

Кроме того, США имеют возможность и ресурсы для принятия мер воздействия на политику других государств, посредством их главенствующей роли в международных организациях. В частности, одним из примеров этого стало проведение через СБ ООН резолюций по израильско-ливанской войне 2006 г., одним из пунктов которых было перевооружение ливанской армии согласно образцам западных вооружений. Данное обстоятельство позволяет контролировать поставки оружия в Ливан, отслеживать и предупреждать появление оружия других акторов системы международных отношений, включая и Россию<sup>12</sup>. Все это вписывается в рамки так называемой

Проспект, 2005. – С. 275–286.

<sup>10</sup> Конвенция Организации африканского единства по предотвращению и борьбе с терроризмом от 14 июля 1999 г. / Борьба с терроризмом: сборник документов // сост. К. А. Бекяшев, М. Р. Авясов; науч. ред. В. В. Устинов. – М.: ТК Велби, Проспект, 2005. – С. 287–295.

<sup>11</sup> CRS Report for Congress. Trends in Terrorism: 2007. URL: <http://www.state.gov/documents/organization/65462.pdf>

<sup>12</sup> Резолюция 1701 (2006), принятая Советом Безопасности на его 5511-м заседании 11 августа 2006 года. URL: <http://www.un.org/russian/documen/sresol/res2006/res1701.htm>

<sup>5</sup> См. напр.: письмо постоянного представителя Иордании при Организации Объединенных Наций от 24 марта 2006 года на имя председателя контртеррористического комитета. См. напр.: письмо постоянного представителя Сирийской Арабской Республики при Организации Объединенных Наций от 2 августа 2006 года на имя Председателя Контртеррористического комитета.

<sup>6</sup> См. напр.: Эр-риядская декларация Международной конференции по борьбе с терроризмом. URL: <http://www.in.mid.ru/nsrkonfl.nsf/ac72b85191b0db0643256adc002905c1/7fbd0e939a043870c3257075004b9ba7?OpenDocument>

<sup>7</sup> Терроризм. Конвенции и Соглашения. URL: <http://www.un.org/russian/documen/convents/terrorism.htm>

<sup>8</sup> Итифакия аль-арабия лимукафиха аль-рахбия (Арабское соглашение по борьбе с терроризмом) – перевод с арабского языка. URL: [http://www.arableagueonline.org/arableague/arabic/level2\\_ar.jsp?level\\_id=62](http://www.arableagueonline.org/arableague/arabic/level2_ar.jsp?level_id=62)

<sup>9</sup> Конвенция Организации Исламская конференция о борьбе с международным терроризмом от 1 июля 1999 г. / Борьба с терроризмом: сборник документов // сост. К. А. Бекяшев, М. Р. Авясов; науч. ред. В. В. Устинов. – М.: ТК Велби,

информационной войны, создающей в обществе образ врага-террориста согласно характеристикам, разработанным в США.

В результате этого мы можем наблюдать развитие ситуации, при которой арабские государства выискивают способы не идти на конфронтацию с США и выполнять их требования. Вместе с тем в государствах проблема терроризма носит более комплексный характер – в арабских государствах резкое изменение политического курса, запрещение того или иного явления способно привести к дестабилизации внутригосударственной обстановки. Например, если в Саудовской Аравии ввести все предлагаемые ограничения по поддержке общественных, благотворительных организаций, страну захлестнет всплеск внутригосударственного экстремизма. Наиболее актуальные вопросы терроризма, способные действительно продвинуть кампанию по борьбе с терроризмом вперед, создание общепринятой теоретической базы, остаются неразрешимыми.

Таким образом, в XXI век США вступили, обладая серьезным потенциалом и претензиями на мировое господство. Это дало государству возможность рассматривать себя как способное

устанавливать правила в новых реалиях. Вопросы обеспечения национальной безопасности вышли за рамки территориального контура государства. Проведение военных операций под лозунгами антитеррористической кампании, вмешательство во внутренние дела других государств – один из основных инструментов США на мировой арене. Реализуя свою внешнеполитическую деятельность по этим направлениям, Штаты намериваются не только обеспечить национальную безопасность, но и упрочить свои позиции в мире, что, впрочем, также отвечает национальным интересам Соединенных Штатов Америки. Проблема терроризма является особенно примечательной в этом случае, т. к. позволяет рассматривать одно явление под разными углами и соответственно трактовать его как террористическое или контртеррористическое, в зависимости от интересов государства. Фактически Соединенные Штаты Америки играют на отсутствии общепринятой теоретической базы по борьбе с терроризмом, продвигаясь к реализации своей стратегической цели – построение однополярного мира с государством-гегемоном – США.

*Н. А. Беренкова,*

*студентка Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского*

## **Хизбалла как национальная и региональная сила**

Хизбалла – это принципиально новый, уникальный вид политической организации. Ее деятельность достаточно широка, а ее повестку дня определяют внутри- и внешнеполитические, военные, социальные, экономические факторы. В своей идеологии она занимает место между исламским универсализмом и ливанским национализмом. Идентичность Хизбаллы раскрывается на трех уровнях: во-первых, это организация с родственной Ирану шиитской исламистской идеологией, являющаяся важным игроком на геополитической арене Ближнего Востока; во-вторых, это движение сопротивления, призывающее к объединению всех арабов перед лицом израильской агрессии; в-третьих, это политическая ливанская партия, стремящаяся к увеличению своего влияния и ликвидации архаичной политической системы в стране. Война с Израилем летом 2006 г. вывела Хизбаллу на мировую сцену, она получила широкую поддержку среди арабских стран и внутри Ливана, но не потеряла свой статус террористической организации во многих странах мира.

Хизбалла появилась и сформировалась в условиях войны, оккупации, социально-экономического кризиса и политической маргинализации, окрасивших 1980-е гг. в Ливане. Это оказало огромное влияние на первичные цели этого движения, которыми стали сопротивление всемирному империализму, сионизму и установление справедливого режима в Ливане. Однако Хизбалла значительно отличается от всех остальных вооруженных групп, сформированных в период гражданской войны в Ливане. Она основывалась на достижениях так называемого «шиитского возрождения» 60–70-х гг., вызванного противоречием между растущим потенциалом этой общины и ее малыми политическими возможностями, предусмотренными ливанской государственной системой. Эти процессы были тесно связаны с появлением особой шиитской идеологии, близкой иранской. Основными ее представителями в Ливане стали Муса Ас-Садр, Хусейн Фадлалла и ряд молодых теологов, получавших образование в 60-е годы в Наджафе и сформировавших особую ливанскую «баальбекскую теологическую школу». Шиитский активизм стал реакцией против традиционно пассивного шиитского мировоззрения,

которое рассматривало отказ от участия в политике как более предпочтительную линию поведения в условиях отсутствия Двенадцатого имама.

Рассмотрим основы многоуровневой деятельности Хизбаллы. Само ее название «Партия Бога» указывает на универсальные притязания. Претензия ислама быть вселенским посланием, обращенным ко всему человечеству, составляет важнейшую характерную черту Хизбаллы. Она выделяет себе и своим сторонникам роль авангарда в ведении общей революционной борьбы исламского сообщества против империализма и сионизма. Основная цель Хизбаллы – построения всеохватывающего исламского государства, которое бы включило в себя и Ливан. Согласно ее идеологам, необходимы огромные усилия, чтобы установить исламский режим в Ливане, который, являясь слишком маленькой, гетерогенной и зависимой страной сам по себе не может стать идеальной моделью исламского государства. Границы будущего государства справедливости, основанного на исламе, должны выходить за границы Ливана, и вместе с ними идентичность Хизбаллы выходит на наднациональный уровень.

В универсализме Хизбаллы кроются психологические факторы, оказавшие влияние на популярность партии. «Посредством членства в Хизбалле религиозные деятели, офицеры и обычные последователи движения могут избежать узкой идентичности и вступить в обширную группу, превосходящую границы семьи, клана, конфессии и государства. Через присоединение к Хизбалле индивид перестает быть ливанцем, шиитом, арабом или членом угнетенной общины в маленькой, разрываемой войной на части страны, населенной различными конфессиями. С помощью Хизбаллы бедный деревенский парень или житель трущоб становится истинным мусульманином, членом религиозно-политического общества, охватывающего три континента, и солдатом мирового движения, ведомого Имамом Хомейни, для восстановления баланса между Исламом и безбожием»<sup>1</sup>.

Тремя основными составляющими идеологии Хизбаллы являются ислам, джихад и вилайят

<sup>1</sup> Kremer, Martin Hizbullah: The Calculus of Jihad / Martin Kremer on the Middle East: Alternative readings of Islam and the Arab World // <http://www.martinkramer.org/>.

аль-факих, что, несомненно, демонстрирует связь с идеологией Аятоллы Хомейни. Однако нужно отметить, что Исламская революция не стала непосредственной причиной создания Хизбаллы, а лишь послужила толчком к организационному оформлению существующих идей по мере укрепления сотрудничества единственной на тот момент шиитской организации Амаль с ливанским правительством. В «Открытом письме», ставшем своеобразной программой Хизбаллы, говорится: «Только исламский режим может остановить дальнейшие попытки проникновения империализма в нашу страну»<sup>2</sup>. До этого «мало кто в мире ливанской политики воспринимал обещания исламской утопии всерьез, даже в шиитской общине»<sup>3</sup>. Здесь нужно отметить некий парадокс: самое влиятельное шиитское движение возникло в стране, не имеющей границ с Ираном, которая вроде бы изначально не являлась целью экспорта исламской революции и где проживает всего 2–3% всех шиитов за пределами Ирана<sup>4</sup>. Этому можно найти разумное объяснение: гражданская война усилила влияние иранской Исламской революции, она еще более ухудшила социальное и экономическое положение ливанских шиитов и заставила лидеров нарождающихся общественных движений сопротивления обратиться за помощью извне. По словам Наима Касема, «жажда Исламской революции пришла вместе с возрастающей и устойчивой необходимостью политической реставрации в стране, такой как Ливан»<sup>5</sup>. Более того, ливанское правительство не могло подавлять очаги симпатии к идеям Исламской революции, как это делали правительства Ирака, Кувейта, Саудовской Аравии, развернувших своего рода «холодную войну» против Ирана.

Хизбалла призывает к созданию Исламского государства мирным путем, а не через его насильственное насаждение. Она провозглашает ислам как лучшую форму возможного строительства государства, основанную не на угнетении, а на равенстве и единстве всего ливанского народа. Для нее нет противоречия между многоконфессиональным государством и исламским строем, так как исламское общество – это общество свободного выбора. Здесь следует отметить, что внутри страны Хизбалла позиционирует себя как национальное, а не конфессиональное объединение.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> An Open Letter. The Hizballah Program// [www.standwithus.com/pdfs/flyers/hezbollah\\_program.pdf](http://www.standwithus.com/pdfs/flyers/hezbollah_program.pdf)

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Qassem, Naim Hizbullah: The Story from Within. – London, 2005. – P. 18.

Несмотря на первоначальный отказ от работы в рамках ливанской политической системы как несправедливой и призванной закрепить господство одной общины над остальными, в 1992 г. Хизбалла приняла участие в парламентских выборах и даже согласилась ситуативно участвовать в формировании правительств, чтобы продвигать свои идеи и улучшать положение общины. Сейчас эта организация, которую в полной мере можно назвать политической партией, играет ключевую роль в ливанской политике и помогает удерживать хрупкий баланс сил, сложившийся после войны с Израилем 2006 г.

Хизбалла проявила себя как националистическая организация в деле изгнания израильской армии с территории Ливана, и поэтому приобрела многочисленных сторонников не только из шиитской среды, но и других общин страны. Хизбалла не собирается разоружаться, несмотря на все резолюции, принятые Советом Безопасности ООН, так как пока существует Израильское государство, существует угроза независимости Ливану и всему арабскому миру. Политико-стратегическими целями Хизбаллы являются не только сопротивление Израилю, но и недопущение вхождения Ливана в орбиту влияния США. Следовательно, оппозиция ливанскому прозападному правительству Ливана может рассматриваться как внутренняя борьба за эту цель. Лидеры Хизбаллы не скрывают, что главные их враги в этом конфликте не правительство Синьоры, а США и Израиль. И эта борьба ведется за политическое выживание, ибо, если Хизбалла потерпит поражение на внутреннем фронте, она вынуждена будет сложить оружие.

Сейчас она обладает огромным военным потенциалом, который превышает военный потенциал ливанской армии, поэтому последняя предпочитает координировать свои действия с «Партией Бога». Можно даже говорить о негласной координации действий этих структур: армия берет на себя внутреннюю безопасность, а Хизбалла противостояние Израилю. Также нужно отметить, что Мишель Сулейман, командующий ливанской армией и являющийся главным претендентом на пост президента, был выдвинут на эту должность именно Хизбаллой.

Хизбаллу поддерживают не как шиитскую организацию, а, скорее, как национальное движение сопротивления, оказывающее, кроме того, экономическую поддержку нуждающимся слоям населения, чем как исламистскую организацию.

Социальная деятельность Хизбаллы заслуживает особого внимания. Организация оказывает

финансовую помощь в восстановлении домов, пострадавших в ходе боевых действий, участвует в реставрации дорог и других средств инфраструктуры. В ее управлении находятся школы, больницы, детские сады, специализированные клиники. Причем помощь оказывается не по конфессиональному признаку, а по национальному.

Отсутствие компромисса во внутренней политике Ливана в течение более чем полутора лет, сделало невозможным нормальное функционирование страны, парализовало экономическую жизнь. В этих условиях Хизбалла играет ключевую роль в политике. Она возглавляет так называемые патриотические силы, противопоставляющие себя прозападному правительству, и выступает в основном от их лица. Причем сегодняшние коалиции в Ливане перешли конфессиональные

границы, поэтому нельзя говорить о межобщинном противостоянии, этот кризис является прежде всего политическим, так как государственная система Ливана не соответствует сложившимся реалиям и ее механизмы саморегуляции уже не работают. На этом уровне Хизбалла действует как националист, несмотря на весь универсализм ее идеологических основ. Ведь если один миллион из четырехмиллионного населения выходит на улицу – это уже повод задуматься над легитимностью режима.

Таким образом, мы увидели, что Хизбаллу можно рассматривать и как ливанского игрока, и как игрока, стремящегося выйти на региональную арену. Она действует в совершенно разных ипостасях, тем самым привлекая сторонников из всех общин Ливана и из многих государств региона.

**Е. О. Андерсон,**  
*студентка Нижегородского государственного университета им.  
Н. И. Лобачевского*

## **Состояние национального самосознания палестинской диаспоры на современном этапе**

Приступая к анализу такой проблемы, как национальное самосознание палестинцев, проживающих в диаспоре, необходимо подчеркнуть следующий факт. Безусловно, «палестинская диаспора» как таковая является достаточно абстрактным понятием в силу того, что палестинские общины существуют во многих странах мира, как на Западе, так и на Востоке, и обладают различными специфическими характеристиками. Вместе с тем представляется возможным выделение неких общих особенностей национального самосознания и идентичности палестинцев, проживающих в диаспоре, которые и будут проанализированы далее.

Согласно одному из определений, диаспора представляет собой «часть народа... живущую вне страны своего происхождения, своей исторической родины»<sup>1</sup>. Что касается палестинской диаспоры, то в настоящее время ее численность оценивается в 5,2 млн чел.<sup>2</sup>, при этом большая часть палестинцев (около 3 млн) проживает в Иордании. Следует также отметить, что около 71% палестинцев, проживающих вне палестинских территорий, составляют перемещенные лица и беженцы, при этом в лагерях беженцев проживает лишь 20% из числа последних<sup>3</sup>. Остальные палестинцы, которые номинально числятся беженцами и получают соответствующую помощь от ООН, проживают в крупных городах, где работают и ведут политическую деятельность<sup>4</sup>.

Необходимо остановиться на двух аспектах, которые придают проблеме палестинской диаспоры особое звучание. Во-первых, несмотря на то что миграция палестинских арабов в страны Запада и Ближнего Востока началась еще в XVIII в., чаще всего под палестинской диаспорой подразумевают именно сообщество палестинцев, покинувших Палестину после событий 1948 г.,

Шестидневной войны 1967 г., а также в последующие годы. Иными словами, под диаспорой понимается совокупность общин, образованных палестинцами после создания Государства Израиль, то есть сам термин «диаспора» носит некий эмоциональный оттенок и содержит мотив изгнанничества, схожий с коннотацией данного термина применительно к еврейской Диаспоре. Этот факт превращает слово «диаспора» из простого термина, являющегося неотъемлемой частью понятийного аппарата этнологии, в элемент специфического палестинского националистического дискурса, подчеркивающего «изгнанничество и обездоленность» палестинского народа.

Во-вторых, следует отметить, что использования понятия «диаспора» по отношению к палестинцам не является общепринятым и безусловным. В частности, известно, что ряд палестинских и арабских авторов считают некорректным применение данного термина в силу того, что оно несет в себе «неявное признание факта разъединенности палестинского общества, отрицающего то, что палестинцы – это беженцы, изгнанные из своей страны силой и неспособные вернуться в свои дома»<sup>5</sup>. Очевидно, что данное суждение мотивировано не столько соображениями соблюдения точности научной терминологии, сколько отмеченным выше стремлением интегрировать данный термин в палестинский националистический дискурс. Та же картина наблюдается в отношении термина «беженец» (refugee), который в рамках националистического дискурса рассматривается как уничижительный и заменяется на термин «репатриант» (returnee), который «обозначает [активное] действие, приверженность идее вернуться на родину и предполагает, что пребывание в принимающем обществе носит лишь временный характер»<sup>6</sup>.

Таким образом, одно только рассмотрение особенностей терминологии, связанной с палестинской диаспорой, дает представления о важности

<sup>1</sup> Новейший словарь иностранных слов и выражений. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, 2002. – С. 280.

<sup>2</sup> Palestine in Figures. Palestinian Central Bureau of Statistics, Ramalla, 2007. – P. 13.

<sup>3</sup> Gassner Ingrid Jaradat. Palestinians Living in the Diaspora/ This Week in Palestine// <http://www.thisweekinpalestine.com/details.php?id=2402&ed=151&edid=151>

<sup>4</sup> Социальный облик Востока. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – С. 42

<sup>5</sup> Shiblak Abbas. Reflections on the Palestinian Diaspora in Europe [The Palestinian Diaspora in Europe: Challenges of Dual Identity and Adaptation]/ Refugee Studies Centre// <http://www.rsc.ox.ac.uk/PDFs/Shiblak.pdf>. P. 10.

<sup>6</sup> Ibid. P. 21.

данного явления для палестинского национального самосознания. Мотив изгнанничества и неприкаянности, а также вера в право на возвращение составляют ядро палестинского понимания диаспоры. В палестинском дискурсе диаспора воспринимается не просто как совокупность палестинских общин вне палестинских территорий, но как ключевое понятие, характеризующее палестинский народ в целом, превращающийся, таким образом, в народ-изгнанник, в «народ диаспоры», отторгаемый и не принимаемый нигде в мире. Представляется важным отметить, что появление и распространение данного убеждения обусловлено, в первую очередь историческими условиями развития палестинского национального самосознания в конце 1980–1990-е гг., то есть в начале современного этапа. Продолжающийся кризис панарабизма, сокращение поддержки из арабских стран, развал Советского Союза, оказывавшего значительную помощь палестинскому национальному движению, – все это вызывало фрустрацию в палестинском обществе, что отражено, например, в такой характеристике этого периода: «Палестинцев обвиняли в неспособности к развитию, навешивали на них ярлык нарушителей спокойствия; в лучшем случае на них смотрели как на обременительную тяжкую ношу»<sup>7</sup>. Рост антипалестинских настроений привел к обостренному ощущению палестинцами своей обособленности, что было спроецировано на предыдущие периоды их истории, в том числе и предшествовавшие образованию Государства Израиль. Так, палестинский автор пишет: «[Декларация Бальфура] характеризует нас [палестинцев], большинство населения, владевшего Палестиной, как “существующее нееврейское население”. Здесь английский язык определяет нас с помощью отрицания – “не-еврей”, то есть некоренное население. Фактически Декларация Бальфура сделала нас изгнанниками на собственной земле задолго до образования реальной палестинской диаспоры»<sup>8</sup>. Таким образом, для национального самосознания палестинцев на современном этапе характерно восприятие суммы коллективного опыта как опыта изгнанничества и обездоленности, символом чего и становится диаспора.

Также необходимо отметить, что на современном этапе развития палестинского национального

самосознания произошел слом идентичности нового поколения палестинцев, родившегося и проживающего в диаспоре и зачастую ни разу не бывавшего на палестинских территориях. Для этого поколения проблема «бездомности» обретает совершенно иное звучание, нежели чем для предыдущих поколений, родившихся в Палестине и вынужденных покинуть ее по той или иной причине, в тот или иной период. Представляется необходимым привести выдержки из статьи Наджвы Шейх, палестинки, родившейся и выросшей в лагере беженцев. «Для меня Накба – это не просто потеря своей родины и идентичности. Для меня это означает не иметь ни единого воспоминания о своей родине, той земле, которая была родиной для моих родителей, для моих предков. Это означает не иметь возможности рассказать своим детям, каковы на вкус плоды моей земли и как пахнет ее песок, рассказать о ее истории и людях. <...> Воспоминания, которые хранят мои родители и бабушка с бабушкой, смягчают их чувство утраты и боль. <...> Это привилегия, которой я и мои дети... лишены»<sup>9</sup>. В данном отрывке отражена важная особенность национальной идентичности нового поколения палестинцев, проживающих в диаспоре. Фактически данное поколение пребывает в непрекращающейся фрустрации, связанной с ослаблением связей с исторической родиной и отсутствием коллективного опыта и воспоминаний о «золотом веке», периоде мирной и спокойной жизни в Палестине. Принимая во внимание важность локального компонента идентичности для палестинского национального самосознания, можно предположить, какое разрушительное воздействие на национальную идентичность нового поколения проживающих в диаспоре палестинцев оказывает данный феномен.

Кроме того, следует отметить, что фрустрация нового поколения палестинцев усиливается сложностями в адаптации к культуре принимающего общества, которая протекает параллельно с перениманием социальных и культурных паттернов предыдущего поколения. Как отмечает палестинский автор, «загнанное меж двух культур и страдающее от недостатка социального единства, второе поколение палестинцев старается примирить унаследованные от родителей ценности с доминирующими ценностями новой культуры и вынуждены в результате изменять и перестраивать свое чувство идентичности в ходе непрекращающегося процесса интеграции»<sup>10</sup>. Иными словами,

<sup>7</sup> Кон-Шербок Ден эль-Алами Дауд. Палестино-израильский конфликт: Две точки зрения. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. – С. 258.

<sup>8</sup> Kanaana Sharif. Towards the Preservation Of Palestinian National Identity [The Palestinian Diaspora in Europe: Challenges of Dual Identity and Adaptation]/ Refugee Studies Centre// <http://www.rsc.ox.ac.uk/PDFs/Shiblak.pdf>. P. 117.

<sup>9</sup> Sheikh Najwa. My Nakba / Electronic Intifada // <http://electronicintifada.net/v2/article9466.shtml>

<sup>10</sup> Shiblak Abbas. Reflections on the Palestinian Diaspora in

эрозия национальной идентичности нового поколения палестинцев обусловлена не только кризисом локального компонента в их национальном самосознании, но и влиянием фактора аккультурации и воздействия принимающего общества на их идентичность.

В связи с этим следует отметить, что в палестинской диаспоре наблюдается и обратный процесс, связанный с выработкой защитных механизмов, действие которых направлено на сохранение или по крайней мере консервацию локальной идентичности. «По всему миру, в частности в лагерях беженцев и рядом с ними, палестинские общины организуются на основе своего происхождения из той или иной деревни, даже спустя 60 лет после перемещения. Например, в Сирии лагерь «аль-Ярмук» делится на кварталы в зависимости от принадлежности беженцев к различным деревням»<sup>11</sup>. Данное явление можно объяснить как бессознательную реакцию палестинского национального самосознания на эрозию традиционных связей в диаспоре: известно, что «традиционная структура сопротивляется и защищает себя тем решительнее, чем острее чувствует угрозу своей ликвидации»<sup>12</sup>.

Свидетельства того, что локальный компонент обретает особую значимость для палестинцев, проживающих в диаспоре, можно обнаружить и в палестинской поэзии, посвященной теме диаспоры. В частности, известно, что ряд палестинских поэтов диаспоры в своих произведениях упоминают названия конкретных деревень или городов, подразумевая всю Палестину в целом.

Исходя из вышесказанного, можно сделать вывод, что если более ранние поколения палестинцев, сохранившие воспоминания о жизни в Палестине, стремятся выработать замещающие механизмы для защиты ядра своей национальной

идентичности, то новое поколение палестинцев, проживающих в диаспоре, не имеют такой возможности, что приводит к акцентированию ими своего «изгнанничества». Также, по некоторым данным, старшие поколения палестинцев в диаспоре, в силу существования вышеупомянутых защитных механизмов, склонны к более лояльному отношению к палестинской политической элите в отличие от нового поколения. Так, например, автор статьи о палестинской диаспоре в Ливане пишет: «...палестинцы в Ливане еще не осознали, что... в храбром маленьком государстве [Палестинской автономии] для них не найдется места. Пятьдесят лет мечта о возвращении занимала все их мысли, не оставляя места ни для чего другого»<sup>13</sup>. С другой стороны, представители нового поколения палестинцев, проживающих в диаспоре, придерживаются более скептического отношения к традиционной политической элите. Их организации, в основном включающие людей до 35 лет, склонны критиковать диаспоральные институты, связанные с доминирующими политическими группировками, обвиняя их в том, что они «не сумели обеспечить базовые услуги, помощь и поддержку, которую любая община должна предоставлять иммигрантам»<sup>14</sup>.

В целом следует отметить, что отсутствие единого механизма сохранения и передачи коллективного опыта между поколениями, приверженность старшего поколения идее «права на возвращение» и формирование двойственной идентичности у нового поколения приводят к острому кризису национальной идентичности палестинцев, проживающих в диаспоре. Данная тенденция, безусловно, в значительной степени обусловлена кризисом локального компонента идентичности палестинцев, который является ключевым элементом национального самосознания последних.

Europe [The Palestinian Diaspora in Europe: Challenges of Dual Identity and Adaptation]/ Refugee Studies Centre// <http://www.rsc.ox.ac.uk/PDFs/Shiblak.pdf>. P. 16.

<sup>11</sup> Gassner Ingrid Jaradat. Palestinians Living in the Diaspora/ This Week in Palestine// <http://www.thisweekinpalestine.com/details.php?id=2402&ed=151&edid=151>

<sup>12</sup> Социальный облик Востока. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – С. 67.

<sup>13</sup> Foster Charles. The Palestinians in Lebanon: singing somebody's song in a strange land/ Find Articles at BNET.com// [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_m2242/is\\_n1553\\_v266/ai\\_17381418](http://findarticles.com/p/articles/mi_m2242/is_n1553_v266/ai_17381418)

<sup>14</sup> Marouf Laith. Palestinian Diaspora: With or against collaboration? / Electronic Intifada // <http://electronicintifada.net/v2/article8991.shtml>

*А. Р. Мухаматчина,*

*студентка Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского*

## **Особенности влияния социального и религиозного факторов на политическую позицию мусульман ФРГ**

В настоящее время ведется много разговоров о необходимости диалога цивилизаций. Центральное место занимает вопрос о взаимодействии христиан и мусульман, Востока и Запада.

Эта тема за последние полвека приобрела животрепещущее значение и для европейцев, которые столкнулись с проблемой урегулирования отношений с мигрантами и новыми гражданами Европы, преимущественно выходцами из исламских стран.

Не очень давно по Франции прокатилась волна беспорядков, которая заставила глубоко задуматься европейские страны, в том числе и Германию, о том, кем являются их новые жители, какова их социально-экономическая роль и, конечно, о том, насколько они безопасны. В то же время эти события дали толчок для развития нового витка исламофобии (часть из «опасных» мигрантов идентифицируют себя с исламом) и поставили вопрос о возможной роли ислама в урегулировании или дестабилизации ситуации. Ответ на этот вопрос попытались найти немецкие исследователи, активно поддерживаемые немецким правительством. Стремление немцев разобраться в этом хитросплетении социально-экономического и религиозно-культурного факторов не случайно. Хотя на фоне 82-миллионного населения ФРГ 3 млн мусульман являются явным меньшинством, тем не менее они играют достаточно важную роль для немецкого общества. Согласно исследованиям, именно они обеспечивают естественный прирост населения ФРГ, все больше мусульман служат в немецкой армии, иммигранты удовлетворяют потребность немецкой экономики в рабочей силе... И немецкое общество уже нуждается в них и признает, что «мусульмане стали неотъемлемой его частью».

Ученые попробовали изучить самые разные сферы жизни немецких мусульман: кто они по национальности, когда по каким причинам приехали в ФРГ, насколько остались в стране, чем занимаются на текущий момент, как оценивают свое благосостояние, насколько важна религия в их жизни, какую роль она играет в определении их социальной и политической позиции. Основным источником информации для исследователей стали

стандартизированные опросы, которые были проведены в крупных городах Германии, охватившие около 1 тыс. человек разного возраста, социального и экономического положения.

В результате анализа результатов опросов ученые пришли к выводам, что исламская община Германии весьма неоднородна. Во-первых, в ней представлены различные национальности (наряду с турецким большинством, иранцы, иракцы, пакистанцы, выходцы с Ближнего Востока и из Северной Африки), во-вторых, различные религиозные взгляды (от традиционных шиитов и суннитов до околоисламских течений алавитов и ахмадийцев). Кроме того, сами позиции мусульман значительно расходятся в отношении вопросов о роли ФРГ в их жизни, о роли ислама в повседневной жизни, о роли родной культуры и значимости немецкого общества. Даже в плане религиозности наблюдаются значимые расхождения, которые позволили исследователям разделить мусульман на группы.

К первой группе они отнесли нерелигиозных, слабо связанных с исламом мусульман. Их доля составила около 19% всех респондентов. 20% ученые назвали «ортодоксальными мусульманами», так как они строго придерживаются предписаний ислама, глубоко верят в изложенные в Коране принципы. Но притом что представители этой группы высоко ценят ислам, они не склонны к неуважению и нетерпимости по отношению к другим убеждениям, в том числе они не отделяют от себя «нерелигиозных» мусульман. Сильно отличается от них третья группа, которую исследователи назвали «традиционно-консервативной». Представители этой группы единогласны в непререкаемости соблюдения религиозных обрядов и ритуалов, но при этом они менее религиозны в повседневной жизни, и не придают вере много значения в будни. Среди этих людей доминирует не столько превозношение ислама, сколько стремление унижить Запад и современное «аморальное» общество. Такая группа мусульман, придающая много значения обрядовой стороне, но ограниченная в плане внутренней религиозности – составляют около 20% респондентов. Самую большую группу (40%) – составили те мусульмане, чья

оценка роли религии в повседневной жизни, а также их религиозная практика сопоставима с показателями мусульман, относящихся к ортодоксальной группе. Однако они отличаются тем, что более строго следят за сохранением и соблюдением исторически неизменного ислама. Высокая религиозность и значимость ислама в повседневной жизни сочетается у них с убеждением в особом статусе ислама, с пониманием его как единственной верной религией, противопоставленной всем остальным. Для этой точки зрения характерно также отрицание необходимости приспособлять ислам к реалиям современного общества, со ссылкой на неискаженный, данный в Коране неизменный ислам как на единственное верное знание. И хотя большая часть всех опрошенных была отнесена к этой фундаментально-религиозной группе, тем не менее ее нельзя назвать однородной. Внутри нее также существует дифференциация в плане категоричности убеждений. Особая приверженность «фундаментализму» в архаичном виде присуща только одной шестой ее представителей, что составляет лишь 6% всех участников опроса. Для 34% характерна фундаментальная установка, не принимающая крайних форм.

Ученые также сравнили, как мусульмане той или иной группы относятся к идее правового государства и демократии. И тут выяснилось, что для глубоко религиозных мусульман эти понятия не расходятся, в то время как экстремизм вызывает у них неодобрение. Что же касается влияния религиозности на интеграцию, то оно, по мнению исследователей, скорее, отрицательно, самые низкие показатели социально-языковой интеграции оказались у третьей группы опрошенных. Именно к этой группе относится больше всего людей с низкой готовностью к социализации и тенденцией к сегрегации.

Само явление сегрегации оказалось, по результатам исследования, также относительно распространенным. Согласно опросам, идея создания параллельной общественной структуры в смысле сегрегации находит одобрение только среди меньшинства мусульман (около одной пятой). Преимущественное большинство – 61% – показывает готовность приспособиться к германскому обществу, однако при условии заботы о сохранении собственной культурной идентичности.

В целом исследование показало, что мусульмане ФРГ неоднородны по своей структуре,

по-разному смотрят на демократию и по-разному воспринимают германское общество. Однако преимущественное большинство сумело добиться хорошего социального положения, более того, многие довольны своей жизнью. Об этом свидетельствует тот факт, что к ним постепенно перебираются их семьи (не случайно самой популярной причиной иммиграции в ФРГ стало «воссоединение с семьей»). Люди могут свободно проповедовать свою религию – и это главное для них. Они могут в соответствии с нормами ислама (ни сколько не противоречащими демократии) мирно бороться за свои политические и религиозные права. В этом ключе ислам может стать поддержкой немецкому правительству, которое, похоже, осознало всю выгоду союза с мусульманами. Поэтому оно и обещает, что «дальнейшая интеграция будет поддерживаться всеми силами, а их культура и религия в свободном демократическом обществе непременно будут уважаться взамен на безоговорочное признание свободного демократического порядка страны в качестве фундамента толерантности и открытости». На этом принципе – «поддерживать и требовать» – строится новая миграционная и интеграционная политика, направленная с одной стороны на то, чтобы наладить контакт с мусульманами (сотрудничество с Исламской конференцией, идеи о введении уроков об исламе в школах), с другой – ужесточить требования следовать законам ФРГ, страны в которой они находятся.

Ошибка в проведении политики в отношении такого важного вопроса, может привести к опасности использования социальных недовольств и знамени ислама в качестве «пятой колонны», которая, конечно же, правительству ФРГ не нужна. Именно поэтому жителям Германии необходимо побороть такие негативные социальные явления как ксенофобия и расовые предрассудки, чтобы поддержать толерантные основы ислама, сделав шаг навстречу мусульманам, которые сами вскоре могут стать поддержкой для этого европейского государства. Впрочем, так же, как и для других государств, где есть мусульманские общины.

*По материалам:* Бреттфельд Катрина, Ветцельс Питер. Мусульмане в ФРГ: интеграция, препятствия для интеграции, религия; взгляд на демократию, правовое государство и экстремизм. – Гамбург, 2007.

**ТЮРКОЛОГИЧЕСКАЯ СЕКЦИЯ:  
«ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ  
СОВРЕМЕННОЙ ТЮРКОЛОГИИ»**

**И. Н. Шарафутдинов,**

*аспирант Института истории Академии наук Республики Татарстан*

## **Некоторые сюжеты семантики древнетюркской монументальной скульптуры**

Одним из ярчайших явлений эпохи раннего Средневековья в Центральной Азии являются каменные антропоморфные изваяния, создание которых непосредственно связано с распространением кочевых тюркских народов. Они устанавливались около или на курганных сооружениях, которые носили поминальный или ритуальный характер. Памятники тюркского искусства скульптуры – каменные статуи (балбалы) – являются важнейшим элементом погребального обряда тюрков. Обычай ставить на могилах балбалов – изображение самого воина или его слуг – существовал у многих тюркских народов начиная с VIII в.<sup>1</sup> Ареал распространения этих уникальных памятников древнего искусства достаточно обширен: Монголия, Саяно-Алтай, Южная Сибирь, Восточный Туркестан и Семиречье.

Каменные статуи, в огромном числе разбросанные по широким степным евразийским просторам, воздвигнутые на высоких курганах и майданах, на перекрестках степных дорог и рек, давно привлекали к себе внимание путешественников и ученых.

Первые упоминания о них мы находим у Низами, создавшего в конце XII в. прекрасную поэтическую картину поклонения кипчаков идолам, которых мастера ваяли по своему образу и подобию<sup>2</sup>.

Обычай поклонения статуям и приношения им в жертву скота, а также оставление в знак почтения стрел находит многочисленные этнографические параллели в культе предков у тюрков.

Семантики статуй в той или иной мере касались все исследователи, изучавшие каменные изваяния Сибири, Средней Азии и восточноевропейских степей.

В енисейских надписях рядом со словом «тангри» встречается слово «балбал», по-видимому, в смысле духа, почитаемого шаманистами. Вообще со словом «балбал» в археологической литературе связана значительная путаница. В одних

работах оно означает только могильные камни, иногда грубо обработанные в виде антропоморфных стел<sup>3</sup>. В других балбалами называются каменные изваяния, в третьих – под балбалами понимается и то и другое<sup>4</sup>. Поэтому полезно обратиться к данным тюркологии. Первые переводчики рунических текстов весьма осмотрительно толковали смысл слова «балбал», допуская возможность переводить его как «камень или каменная фигура»<sup>5</sup>. Впоследствии С. Е. Малов, несомненно, под влиянием археологов, написал в своем словаре: «balbal – статуя, каменная баба»<sup>6</sup>, хотя ни в одном из древнетюркских текстов нет ни одного прямого или косвенного указания на то, что балбал можно отождествить с каменным изваянием. Из китайских источников известно, что тюрками около могил воинов ставились статуи убитых ими врагов. Орхонские надписи вполне подтвердили это известие. Надписи не говорят, была ли установка балбалов связана с исполнением каких-нибудь обрядов, но из византийских источников мы знаем, что у могил тюркских каганов иногда убивались взятые в плен вожди врагов. В основе этого обычая лежит, несомненно, верование, которое мы встречаем и у шаманистов: что убитые будут на том свете служить тем, которыми или ради которых они были убиты<sup>7</sup>.

Исследователи сибирских и среднеазиатских статуй столкнулись с необходимостью решить сразу две проблемы: этническую принадлежность и культовое назначение изваяний. Одна группа считает, что статуи возводились в честь наиболее богатых и знатных воинов – тюрков, другая – что это статуи убитых врагов. Обе гипотезы подробно

<sup>1</sup> Евтюхова Л. А. Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии // *Материалы и исследования по археологии СССР*. – М. –Л., 1952. – № 24.

<sup>2</sup> Низами. Пять поэм. Искандер-намэ. – М., 1968.

<sup>3</sup> Евтюхова Л. А. Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии // *Материалы и исследования по археологии СССР*. – М. –Л., 1952. – № 24. – С. 115–116.

<sup>4</sup> Бернштам А. Н. Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алтая // *Материалы и исследования по археологии СССР*. – М. –Л., 1952. – № 26. – С. 78.

<sup>5</sup> Радлов В. В., Мелиоранский П. М. Древнетюркские памятники в Кошо-Цайдаме // *Труды Орхонской экспедиции*. Т. IV. – СПб., 1897. – С. 20.

<sup>6</sup> Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. – М. –Л., 1951. – С. 368.

<sup>7</sup> Евтюхова Л. А. Указ. соч.

разработаны Л. Р. Кызласовым, который, будучи сторонником первой группы ученых, обстоятельно и последовательно доказал несостоятельность теории о принадлежности «врагам»<sup>8</sup>.

Сторонники второй точки зрения, видевшие в изваянии изображение главного убитого врага, обратили внимание на детали одежды и на особенности антропологического типа статуй, отличного от антропологического типа населения тех районов, где эти статуи были поставлены.

Каменные изваяния долгое время считались надгробными памятниками. Однако специальные исследования установили, что нет связи между погребениями в курганах и статуями, стоящими на курганах. Кроме того, было показано, что везде в тюркском мире каменные изваяния не связаны с погребениями человека. Вопрос о назначении каменных изваяний не может решаться в отрыве от изучения сибирских и монгольских каменных статуй. Там статуи и сопутствующие оградки являлись местом поминального культа, непосредственно не связанного с погребением умершего. Л. Р. Кызласов отметил, что установка статуй при оградках свидетельствует, видимо, об определенной знатности и богатстве умершего или его рода<sup>9</sup>.

Естественно, что заказывать изображения умерших родичей могли только наиболее богатые кочевники, поэтому статуи изображали всегда представителей аристократической верхушки тюркского общества (знатных князей и их жен). Ремесленники-камнерезы, изготовлявшие статуи, воплощали в них идеалы воинов и женщин.

В Сибири и Средней Азии в подавляющем большинстве случаев статуи ставились не на могилах, а в специально сооруженных оградках из камней, игравших, по-видимому, роль жертвенников<sup>10</sup>. Внутри этого замкнутого пространства совершались жертвоприношения. Этот обычай прослежен у кимаков<sup>11</sup>. Чтобы статуя была издали заметна и привлекала внимание, ее ставили на большие курганы предыдущих эпох (отсюда возникла версия, что каменные бабы сделаны были скифами или в бронзовую эпоху).

Таким образом, нам представляется очевидным, что каменные изваяния стояли в отдалении от могил в специальных святилищах. Им приносились жертвы, им поклонялись и просили их о помощи. Характерно, что вера в их могущество

сохранилась в отдельных районах нашей страны вплоть до наших дней. Обыкновенно, обращаясь к изваянию, молились о хорошем урожае и верили, что уничтожение статуи ведет к различным бедам – засухе, сильным дождям и т. д.

Рядом со статуями обычно стоят вереницы простых камней-балбалов. Существует две основные точки зрения относительно изваяний и камней-балбалов. Одни исследователи считают, что изваяния изображали умершего, а простые камни – убитых врагов, которые должны стать после смерти слугами погребенного<sup>12</sup>. Другие, будучи согласны в вопросе о назначении простых камней, приписывают изваяниям роль изображения главного врага и соответственно – главного вассала погребенного в загробном мире<sup>13</sup>.

Обряды, связанные с каменными статуями в Восточной Европе, отличаются существенно от восточносибирских и монгольских. Во-первых, в степях Южной России нет верениц простых камней-балбалов, во-вторых, нет каменных оградок около изваяний, в-третьих, кроме мужских статуй в Сибири и Монголии, в южнорусских степях представлено большое количество женских статуй.

В целом тюркские изваяния на всей территории своего распространения распадаются на две большие группы, которые очень четко различаются по способу оформления, по форме и размерам камней, по наличию определенных атрибутов. Первая группа – это камни с изображением лица или головы, вторая группа – изваяния, передающие фигуру человека.

Изваяния первой группы с изображением лица или головы человека наиболее многочисленны, распространены по всему ареалу тюрков. На Иртыше они преобладают. Эти изваяния являются традиционными для поминальных памятников тюркоязычных народов, необходимым атрибутом культового места. Они могли создаваться на всем протяжении древнетюркского времени, более дробная их датировка невозможна. Такие стелы обычно устанавливались около прямоугольных поминальных оградок из плоских плит с восточной стороны, лицом на восток, и от них также на восток отходит ряд камней-балбалов. Лицевые изваяния представляют собой плоские плиты песчаника высотой до 1 м, почти необработанные (пришлифовывается только лицевая часть стелы, углы сглаживаются).

<sup>8</sup> Кызласов Л. Р. Древнетюркские каменные изваяния Тувы // Советская археология. – № 1. – М., 1964.

<sup>9</sup> Кызласов Л. Р. Указ. соч.

<sup>10</sup> Евтюхова Л. А. Указ. соч.

<sup>11</sup> Арсланова Ф. Х., Чариков А. А. Каменные изваяния Верхнего Прииртышья // Советская археология. – № 3. – М., 1974.

<sup>12</sup> Евтюхова Л. А. Указ. соч.

<sup>13</sup> Бартольд В. В. К вопросу о погребальном обряде тюрков и монголов // Записки Восточного отделения Российского археологического общества. – 1918. – Т. XXV.

Изваяния первой группы достаточно разнообразны, но их можно разделить на два основных типа: 1) плоские или необработанные каменные блоки с изображением лица, 2) слегка обработанные камни с головой, вытесанной в виде объемной скульптуры.

Изваяния второй группы, воспроизводящие скульптурную фигуру человека, безусловно, могут считаться неповторимыми и первоклассными произведениями искусства. Необходимым атрибутом их является сосуд (кроме нескольких фигур с птицей в руке вместо сосуда).

С особой тщательностью на тюркских скульптурах воспроизводится пояс с подвесными украшениями, который был очень важной деталью костюма кочевника.

Оружие (сабли, палаши, мечи, кинжалы, ножи) помещено с левой стороны статуи, наискосок по отношению к поясу. На семиреченских изваяниях, которые находят аналогии на афрасиабских фресках, изображено по две сабли друг под другом, одна из которых немного короче. Сабли, мечи или палаши имеют крестообразное перекрестие, и подобные им найдены в погребениях с VI по IX в. и позднее у кыргызов<sup>14</sup>.

По-видимому, стилистические различия в оформлении тюркской скульптуры были продиктованы не столько временными изменениями, сколько семантической нагрузкой памятников.

<sup>14</sup> Плетнева С. А. Печенеги, торки и половцы в южнорусских степях // Материалы и исследования по археологии СССР. – М., 1958. – № 62.

В Туве до сих пор сохранился цикл культовых представлений, связанных с каменными изваяниями, которые могли изображать не только конкретных умерших воинов, но и вообще божественных предков, а может быть, и самих верховных божеств типа Тенгри или Умай.

Однако индивидуальность каждой скульптуры, передача портретных черт свидетельствуют, что в большинстве своем они ставились во имя конкретно умершего человека (это подтверждается и китайскими хрониками). Каменные изваяния отражали представление тюрков о сакральности и божественной сущности человека и его изображения. У коренных тюркоязычных народов Южной Сибири эти представления воплотились в понятии «сюр», а в Киргизии «тул» – «душа-двойник», «изображение», «лицо».

Для продолжения жизни на земле, рождения нового человека необходимо было какое-то время сохранять облик покойного, его вторую душу. Эти представления возникли, по-видимому, очень давно – в скифское время и связаны с традицией создания заместителя умершего (погребальные маски, куклы, каменные изваяния, деревянные столбы)<sup>15</sup>.

В каменных изваяниях древних тюрков нашли отражения верования, связанные с культом предков, различными обрядами переходного цикла, которые неотъемлемой частью вошли в духовную культуру многих тюркских народов.

<sup>15</sup> Килуновская М. Память в скульптуре // Слово Кыргызстана. – 1998. – № 12.

**Б. А. Илюшин,**  
*студент Нижегородского государственного университета  
им. Н. И. Лобачевского*

## **Армия Тамерлана: опыт историко-психологической реконструкции**

Без сомнения, одним из наиболее значимых событий в истории Евразии второй половины XIV века является образование державы Тимура, охватившей большую часть Передней Азии. Аксак Тимур железной рукой объединил разрозненные земли этого региона и создал небывало благоприятные для развития торговли условия, не виданные со времен существования стабильной системы монгольских государств. В ходе осуществления программы завоеваний Тимур столкнулся с Золотой Ордой. Как известно, великий барлас победил и тем самым заметно ускорил крах бывшего гегемона Восточной Европы. После нескольких тимуровых нашествий Золотая Орда уже не смогла оправиться. Ее степные города, строившиеся в период наивысшего могущества и внутренней стабильности, не имели стен<sup>1</sup>, что сделало их совершенно незащитными перед свирепыми гулямами среднеазиатского хищника. Городская цивилизация западной части Великой степи пришла в упадок.

Изучение армии Тамерлана важно по двум причинам. Во-первых, можно без преувеличения сказать, что создание на руинах Чагатайского улуса державы Аксак Тимура и последующие произведенные им завоевания являются одним из важнейших событий в истории Евразии XIV в. Во-вторых, изучение такого немаловажного аспекта культуры того или иного народа, как военное дело, позволяет более полно увидеть и почувствовать прошедшие эпохи. В данной статье предпринимается попытка рассмотреть ментальные основы армии Тимура, взглянуть на самих тимуровых воинов – людей, «делающих» историю, узнать о побудительных мотивах их действий, ценностных установках, реконструировать психологический портрет простого воина-гуляма.

Основным источником исследования является так называемое. «Уложение» Тимура. Первоначально «Уложение» было составлено на джагатайском языке. Вероятно, при его составлении использовалась официальная летопись Тимура – «История подвигов»; возможно, к написанию этого произведения, как и другого – «Автобиографии», имеет прямое отношение сам Железный Хромец. В XVII веке один

из списков «Уложения» хранился в библиотеке йеменского правителя Джафар-паши. Тогда с него был сделан перевод на фарси, который и дошел до нас; судьба списка с оригинала – того, что на джагатайском языке, – неизвестна. Для нашей темы этот источник интересен прежде всего тем, что содержит так называемые уложения по комплектованию войск, по вопросу поощрения и наказания воинов и т. п., на основе которых можно немало узнать и о психологическом облике воинов Тимура<sup>2</sup>.

Теперь следует сделать несколько замечаний относительно этнической и религиозной ситуации. Как известно, после монгольского завоевания Средней Азии в этом регионе наблюдались заметные изменения этнического характера: сюда перекочевало некоторое количество монголов, затем отторчевшееся и составившее основу этноса джагатай. Джагатаи делились на ряд племен. Это были барласы, дже-лаиры, каучины и арулаты. Сам Тимур происходил из барласов. Большая часть населения региона состояла из потомков тюрков-карлуков. Немало было и таджиков – потомков местного ираноязычного дотюркского населения. Они чаще всего обитали в городах, занимались ремеслом и торговлей и были, разумеется, билингвами – владели в равной степени и таджикским, и тюркским языками. Таким образом, видно, что население земель, вошедших в состав державы Тимура, было весьма разнородным в этническом плане. Тем не менее в войска великого эмира принимались все желающие, способные носить оружие; это видно из текста «Уложения»: «В мои войска принимались те из подданных, которые прежде носили соответствующее оружие, и я назначил им соответствующее их положению жалованье» (Уложение. С. 356).

Таким образом, мы можем заметить полиэтничный характер армии Тимура (хотя в нее шли, как представляется нам, большей частью тюрки, чем таджики).

Большая часть населения в державе Тимура исповедовала ислам. Тем не менее можно говорить о религиозной неоднородности населения. Помимо того что мусульмане делились на суннитов и шиитов, встречались еще представители различных

<sup>1</sup> Кульпин Э. С. Золотая Орда. Проблемы генезиса Российского государства. – М., 2006. С. 48.

<sup>2</sup> Тамерлан. Автобиография. Уложение. – М., 2006.

мелких сект и мистических орденов, и главное, что в этой связи нужно отметить, разные этнические общности были затронуты исламом в разной степени. И если таджики и тюрки – потомки карлуков могли считаться правоверными мусульманами (хотя и весьма терпимого, ханифитского толка), то джагатаи были затронуты исламом поверхностно (хотя бы потому, что среди них он стал насаждаться только в первой половине века, а государственной религией улуса был объявлен Тармаширин-ханом около 1331 г.). В их среде были живы многие языческие традиции. Верно отмечал в свое время французский ориенталист Жан-Поль Ру, что «даже если религиозное рвение Тарагая (отца Тимура. – И. Б.) было велико или стало таковым в его преклонные лета, ислам проник в его душу неглубоко», т. к. настоящие мусульмане не носили тотемистических тюркских имен (тарагай – жаворонок), да еще столь «слабые» (в отличие от таких, как Арслан или Тогрул)<sup>3</sup>. Тамерлан и большинство его воинов-джагатаев вышли из маргинальной среды, формально исламизированной, но на деле сохранявшей языческие традиции и относившейся к другим мусульманам далеко не как к братьям по вере. Впрочем, сам Тимур считался искренним мусульманином и приверженность к исламу проявлял с рвением неопита (он провозглашал ислам государственной религией, строил мечети и декларировал себя как Гази – победитель неверных). Таковыми, вероятно, являлись многие из его воинов.

Теперь перейдем к рассмотрению особенностей комплектования армии Тимура, порядков в ней, системы поощрений и наказаний. Как сказано в «Уложении...» в разделе «уложения для орд тюркских...», в войско мог записаться любой человек, «чувствующий призвание к ... службе», независимо от происхождения [Уложение. С. 356]. За службу воины и военачальники получали жалованье [Уложение. С. 361]. То есть мы видим, что армия у Тимура была в основе своей наемной, состоявшей из гулямов (незнатных людей). Только со временем в ней начала появляться прослойка наследственных военных, происходившая из сыновей тимуровых ветеранов. Об этом можно судить по сведениям из того же уложения «для орд». Принцип организации в войсках Тамерлана был, как и в других кочевнических армиях, десятиричным. Это простой и эффективный способ организации, закономерный для народа, говорящего на языке с десятиричной системой счета. Поэтому вряд ли можно согласиться с мнением Ж.-П. Ру, что десятиричная система первоначально зародилась в ахеменидском Иране, а позднее распространилась в Центральной и Средней Азии<sup>4</sup>. В «уложении по

устройству войска» [Уложение. С. 360] описываются военные чины и их функции. В каждом отряде из десяти человек главным становился воин, соединявший мудрость и храбрость, и имевший уважение среди других девяти. Он именовался десятником, или главой десятка (ун башы). Таким же образом из десяти десятников избирался один сотник (йҮз башы). Далее выборность чинов ограничивалась: десять йҮз башы подчинялись мирзе, или мин башы (тысячнику), назначавшемуся, видимо, сверху. Такой мирза, однако, также должен был показать себя в бою хорошим командиром. Каждый чин имел следующие полномочия:

- командование воинами или тактическими единицами в бою;
- наказание провинившихся;
- увольнение со службы недобросовестных воинов (или нижестоящих командиров);
- поиск замены дезертирам, выгнанным, изувеченным или погибшим служащим;
- (сотники и выше) утверждение в должности нижестоящих командиров с согласия их будущих подчиненных. При этом обо всех кадровых изменениях необходимо было докладывать вышестоящему начальнику;
- выплата жалованья нижестоящим чинам.

Размеры жалованья для рядовых и начальников сильно различались. В соответствующем «уложении» [С. 361] говорится о том, что жалованье рядового равнялось стоимости его лошади; только храбрецы получали жалованье, равное стоимости четырех лошадей. Десятник же получал жалованье в 10 раз больше, чем у простого воина. Сотник получал два оклада ун башы, а тысячник – 3 оклада сотника. Жалованье крупного военачальника в 10 раз превосходило жалованье мин башы. При этом каждый простой воин должен был иметь особый лист, на котором записывались по мере выдачи суммы, которые он получал. Жалованье воинам выдавалось раз в полгода, для чего они должны были лично являться в казначейство. Пешие воины и стража получали жалованье раз в год. Известно, что выдача жалованья ун башы производилась из сумм податей, собираемых с городов и областей, а более высокие чины получали доходы с земельных наделов [Уложение. С. 362]. Это, однако, не делает их феодалами: они не владели землей за службу, а лишь получали жалованье с определенных наделов.

Вероятно, главной статьёй доходов каждого воина было не жалованье, а доля в военной добычи. Во многом именно алчность делала воинов Тамерлана столь смелыми и сильными воинами. Ведь известно, что боевой дух поднимает именно какая-либо страсть, или, как обозначал это явление Л. Н.

<sup>3</sup> Жан-Поль Ру. Тамерлан. ЖЗЛ. – М., 2006. – С. 39.

<sup>4</sup> Он же... С. 240.

Гумилев, пассионарность. И чаще всего это не патриотизм, а именно алчность.

Хотя часто можно слышать, что Тамерлан – продолжатель традиций Чингисхана, однако с этим трудно согласиться. Об армии Тамерлана можно сказать так же, хотя ее вооружение и несло центрально-азиатские черты<sup>5</sup>, монгольская армия XIII века и армия Тимура во многом представляют собой противоположные явления: у монголов мы видим аратские ополчения и ханские дружины, а у джагатаев – наемные отряды. При этом различие в психологии монгольских и тимуровых воинов видно на примере различного представления о воинском долге. Если у монголов, как писал Плато Карпини, за бегство с поля боя полагалась смерть (причем это касалось не только «подневольных» аратов-ополченцев, но и воинов дружинников), то в армии Тимура за подобный поступок полагалось более легкое наказание: лишение доли в разделе добычи [Уложение. С. 376]. (За другие более мелкие проступки воин терял десятую часть жалованья [Уложение. С. 361].) При этом воин мог быть прощен, если враг имел на поле явное превосходство или воин получал ранения (т. е. опасность была очень близка). Таким образом, виден психологический облик воинов Тимура: это были корыстолюбивые алчные люди, воинственные не в силу традиционных кочевнических представлений о достойном муже-воине, а, скорее, из-за сугубо материальных побуждений, идущие в сложной ситуации даже на такой позорный с точки зрения традиционного сознания номада поступок, как бегство. При этом подобный поступок не осуждался даже самим Тимуром, а, скорее, оправдывался (см ниже).

В чем причина подобного перерождения? Для ответа на этот вопрос достаточно взглянуть на историю государства Чагатаидов, на развалинах которого возникла держава Тимура. Социально-экономическая, политическая и этническая ситуация накануне возвышения Тимура было совершенно иным, нежели в Монголии при Чингисхане. Если монгольские воины воевали и погибали сперва ради объединения кочевников, установления в степи порядка, затем ради возвышения своего государства, уничтожения врагов, ради своего «природного» хана, ими двигало высокое чувство долга перед ханом, улусом, народом (нельзя, конечно, и здесь сбрасывать со счетов стремление к наживе и карьере), то этого не могло наблюдаться в Средней Азии второй половины XIV в. Прежде всего этому мешала этноконфессиональная ситуация:

<sup>5</sup> Бобров Л. А., Худяков Ю. С. Защитное вооружение среднеазиатского воина эпохи позднего средневековья // Военное дело номадов Северной и Центральной Азии. – Новосибирск, 2002.

оседлые таджики, тюрки, кочевые потомки карлуков, пришлые джагатаи-завоеватели не стремились к объединению, особенно чужими выглядели «язычники»-джагатаи. Не было народа, ради возвышения которого стоило воевать. Не было и смертельной угрозы со стороны соседей (как в Монголии со стороны Цзинь), ради которой стоило объединяться. Далее, нужно учесть, что Тимур не имел права на верховную власть, т. к. не являлся Чингисидом. До последнего он оставался «всего лишь» великим эмиром, всегда имея при себе какого-либо хана-Чингисида. Несмотря на то что фактическую власть Чингисиды в своем улусе утрачивают с середины века, законное, освященное небом право на власть имеют только они. Не являясь обладателем «небесного мандата», Тимур, даже став фактическим властелином Средней Азии и части Ирана, и не мог рассчитывать на привлечение к участию в войнах широких слоев населения улуса. Он и начинал-то как предводитель таких вот удальцов, искавших на войне славу и добычу. Войны Тимура были направлены на установление железного порядка на территории Средней Азии, Ирана, устранение угрозы набегов со стороны моголов, пополнение казны за счет военной добычи. Воины его армии понимали зависимость своего благополучия от успехов всей державы Железного Хромца. Это в основном и двигало ими на войне – жажда наживы и личной славы (а никак не славы имени джагатаев).

Для сильных и храбрых воинов имелась реальная перспектива продвижения по службе или повышения жалованья. Специально в «уложении о повышении воинов...» указывается, что воин или военачальник должен проявить в бою рвение, не связанное с простым желанием выжить, т. к. «это не превосходит самозащиты быка...» [Уложение. С. 375]. В «Уложении» перечисляются конкретные примеры храбрости, за которые следует давать награды. Если тысячник опрокидывал тысячный вражеский отряд, то ему можно было доверить командование двумя тысячами. За подвиги сотник или тысячник могли стать правителями области или города (это уже более походит именно на феодализм). Наконец простой воин за подвиг получал помимо повышения жалованья и более высокого звания также булаву, вышитый шатер, кинжал и лошадь [Уложение. С. 380–381].

Не забывал Тимур и о ветеранах. Они сохраняли свое звание или передавали сыновьям, продолжали получать жалованье [Уложение. С. 376]. Они, видимо, устраивались на склады или в другие государственные учреждения, связанные с военным делом. Как сказано в «уложении»: «Тот, кто посвящает долгую жизнь, которую мог бы прожить спокойно, всем случайностям войны, достоин награды» [Там же].

Во многом такое отношение было продиктовано не только чувством справедливости (как об этом сказано в источнике), но и целесообразностью: гарантия обеспеченной старости позволяла многим войнам не беспокоиться о будущем, не стремиться покинуть армию при получении определенного материального состояния, а для низших слоев общества она, напротив, была «рекламой» к вступлению в наемное войско.

Как и у других кочевников и полукочевников, у джагатаев преобладала как род войск (хотя и не абсолютно) конница. Она делилась на легкую (использующуюся для разведки, ложного отступления и заманивания врага в засаду, выматывания противника постоянными нападениями и лучным боем, а также для преследования отступающих) и тяжелую (она применялась для нанесения таранного копейного удара). Для осады городов и крепостей использовалась или пехота (слабовооруженная и малоподготовленная), или спешившиеся конники, а также «инженерные» войска с осадными орудиями. В целом картина достаточно типичная для Средней Азии. Подобное можно сказать и о противниках Тамерлана. Однако они проигрывали ему. Причин этого много: комплексный кризис общества в Передней Азии, низкий боевой дух у противников Тимура и очень высокий – у его войска, военный гений самого Тимура, высочайший уровень военной подготовки джагатаев (который постоянно увеличивался), просто везение и т. д. И здесь есть возможность кое-что выяснить о правилах ведения войны Тимуром по данным «Уложения». В нем подробно описывается деление войска на крылья и отряды, порядок их вступления в бой, даются рекомендации относительно поведения начальника во время боя и т.п. Нет возможности рассматривать это в рамках данной статьи. Следует заметить только несколько принципиальных замечаний. Прежде всего обращает на себя внимание положение полководца и высших военачальников в битве: в отличие, например, от европейцев, у которых военачальник должен вести сам войска в бой, джагатайские (как, впрочем, монгольские, китайские и др.) полководцы в бой не вступали. Как сказано в «Уложении», даже если предводитель будет вынужден лично принять участие в бою, он не должен сильно рисковать собой, т. к. смерть предводителя может ввергнуть войско в панику и бегство и воодушевить врага [Уложение. С. 410]. Далее, постоянно отмечается, что не следует связываться с численно превосходящими силами противника, а следует в таком случае отступить, и это не будет проявлением трусости. Не следует поддаваться соблазну

преследовать отступающего врага: это может быть ловушка. Короче говоря, «Уложение» подчеркивает, что умение побеждать состоит не только в безудержной удали и силе, но и в большой степени в умении ясно и твердо мыслить даже в экстремальной ситуации. Все это говорит о том, что военное дело Тимура по праву считается одной из вершин развития военного искусства в средние века.

Таким образом, можно подвести итоги исследования.

Рассмотрев данные «Уложения» Тимура, мы охарактеризовали специфику комплектования, субординации, системы поощрений и наказаний в армии Тимура. Мы выяснили, что это было наемное войско, в состав которого мог войти любой желающий, имеющий соответствующие физические данные. Воины получали жалованье и долю в военной добыче. Ветераны имели определенные социальные гарантии. Порядки не были строгими: за проступок воин терял десятую часть жалованья, и даже за бегство с поля боя максимальным наказанием было лишение участия в разделе добычи. За особые боевые заслуги воины могли быстро продвигаться по службе. В целом армия Тимура представляла собой общество людей, движимых жадной наживы и воюющих из корыстных побуждений, что позволяло одерживать победы, т. к. часто именно алчность способна очень высоко поднять боевой дух войска.

Также были кратко рассмотрены вооружение воинов Тимура, тактика и стратегия. Вооружение во многом продолжало центральноазиатские традиции, принесенные в XIII веке монголами. Тактика и стратегия, определяемые преобладанием конницы как рода войск, были схожи с традиционными кочевническими.

#### ИСТОЧНИКИ

1. Тамерлан. Автобиография. Уложение. – М., 2006.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

1. Бобров, Л. А., Худяков, Ю. С. Защитное вооружение среднеазиатского воина эпохи позднего средневековья // Военное дело кочевников Северной и Центральной Азии. – Новосибирск, 2002.

2. Горелик М. В. Защитное вооружение степной зоны Евразии и прилегающих к ней территорий в I тыс. н. э // Военное дело населения юга Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск.

3. Жан-Поль Ру. Тамерлан. ЖЗЛ. – М., 2006.

4. Кульпин, Э. С. Золотая орда. Проблемы генезиса Российского государства. – М., 2006.

*М. Г. Давлетшин,  
аспирант Академии наук Республики Татарстан*

## **О духовной культуре Золотой Орды в исследованиях академика В. В. Бартольда**

В конце XIX века начинается пересмотр взглядов на историю Золотой Орды. Она начинает принимать более объективный характер. Этому во многом способствовало развитие источниковедческой базы и ориенталистики в России, которая проходила на фоне либерализации общественной жизни в стране: «Все сильнее стали раздаваться голоса о том, что предшествующие историки неправильно оценили роль монголов и монгольско-завоевания в истории человечества, что давно пора провести в этой области переоценку прежних взглядов, что монголы вовсе не явились такими разрушителями, как думали прежде, и что, напротив того, они внесли много положительного в жизнь покоренных народов и стран»<sup>1</sup>. Именно таких взглядов придерживался выдающийся русский ориенталист конца XIX первой трети XX в. В. В. Бартольд. Его труды до сегодняшнего дня не потеряли своей научной значимости, так как многочисленные работы «В. В. Бартольда, написанные на обширной источниковой базе, выгодно отличались от трудов других историков Востока. Для них было характерно богатство и разнообразие фактического материала и первоисточников, тщательная проверка отдельных фактов, событий, хронологических дат, собственных имен и географических названий при довольно слабой разработанности в то время техники изучения восточных исторических источников и приемов текстологического анализа»<sup>2</sup>.

Стоит обратить внимание на работы советских историографов анализирующих творчество В. В. Бартольда, имеются в виду работы А. Ю. Якубовского, А. А. Арслановой. Исследователи отмечают выдающуюся роль Бартольда в русском востоковедении, всячески подчеркивая, насколько хорошо он знал источники различного характера и учел все сделанное до него историками и филологами в области изучения этих источников и истории. Но, несмотря на это, они критикуют

его за неправильность выводов относительно завоеваний монголов и дальнейшего, возможно, более активного культурного развития этих стран. По меньшей мере это обстоятельство кажется странным при его то подготовленности. Объясняется это тем, что советская историческая наука признавала только крайне отрицательные последствия монгольских завоеваний, а также старалась очернить культуру Золотой Орды.

В. В. Бартольд впервые дал многостороннюю характеристику монгольских государств, при этом обращая не меньшее внимание и на культурные процессы, происходившие в этих государствах.

Отражение духовной культуры Золотой Орды нашло в ряде его работ. Большая часть информации почерпнута нами из «Двенадцати лекций по истории турецких народов Средней Азии», из его сочинения «Культура мусульманства», рассмотренном нами во Всемирной электронной сети, а также в ряде других работ.

Как нами отмечалось, В. В. Бартольд не оценивает культуру Золотой Орды как «варварскую», это один из не многих исследователей, который сумел, на наш взгляд, наиболее близко подойти к раскрытию явления культуры в Золотой Орде. В. Бартольд не следует традиции русской историографии в оценке последствий завоеваний и отмечает преувеличения, порожденные гиперболическими рассказами современников, пострадавших от этого завоевания: «В действительности последствия монгольского завоевания были менее тяжелы уже потому, что завоевание не сопровождалось переселением завоевателей. Кроме немногочисленных военных сил, монгольские ханы приволили с собой своих культурных советников, помогавших им устроить управление и применить ту стройную государственную и военную организацию, которая была выработана еще при Чингизхане.

По утверждению В. Бартольда, монголы сумели объединить народы не только территориально, но способствовали культурному обогащению их вследствие тесных контактов, имевших место после образования Монгольской империи: «Монгольская империя объединила под властью

<sup>1</sup> Якубовский А. Ю. Указ. соч. С. 64.

<sup>2</sup> Арсланова А. А. Из истории изучения Золотой Орды по данным персидских источников XIII – первой половины XV в. в отечественной историографии // Проблемы социально-экономического развития деревни Среднего Поволжья в период феодализма. – Казань, 1986. – С. 118.

одного народа и одной династии культурные страны Дальнего и Ближнего Востока, что не могло не способствовать торговле и обмену культурными ценностями». Образовавшиеся монгольские государства способствовали культурному развитию покоренных государств, именно в это время достигла наивысшего развития культура Ирана: «Если в какую-либо эпоху своей исторической жизни персидский народ занимал, бесспорно, первое место в мировой культурной работе, то именно в ту эпоху монгольского владычества, в которой многие ученые до сих пор видят только время подавления культуры варварством», этот процесс прослеживается также на территории образовавшейся Золотой Орды: «На самом деле западная часть владения Джучи, где правил его второй сын Бату, достигла при монголах значительной степени культуры»<sup>3</sup>.

Известно, что В. Бартольд в формировании культуры Золотой Орды не придавал особого значения Волжской Булгарии. Больше внимание, как правило, прослеживалось за Средней Азией и другими восточными странами.

Еще в конце XIX столетия исследователи отмечали множество археологических материалов, имеющих сходство именно с болгарской культурой. Если также учесть и то, что болгарская культура формировалась под влиянием среднеазиатской и отчасти персидской культуры, то, значит, можно предположить, что относимые археологами материалы золотоордынских городов к влиянию среднеазиатской культуры в такой же степени можно рассматривать и как влияние болгарской. Но мы не склонны преувеличивать значения болгарского элемента. Поистине золотоордынская культура впитала в себя достижения всех народов, входивших в состав государства, вопрос только в том, насколько значителен был тот или иной компонент.

Все же и сам В. Бартольд не может утвердительно ответить на вопрос о преобладании влияния того или иного народа на золотоордынскую культуру, окончившийся победой ислама и турецкого языка, характерных черт золотоордынской культуры. На это его могли подтолкнуть новые материалы, т. к. археологические раскопки показывали, насколько пестра была картина национального состава в городах Золотой Орды, а также где мог преобладать тот или иной компонент. В понимании В. Бартольда культура Золотой Орды не носит синкретичного характера и рассматриваются в основном культуры оседлых народов в особенности Средней Азии, преобладание

последнего в исследованиях В. Бартольда прослеживается практически повсеместно. Автор не отмечает места соприкосновения оседлой и кочевой культуры. Но все же при этом ставит правомерный вопрос, насколько можно судить по культурной жизни ордынских городов о культурном состоянии Золотой Орды. Если учесть то, что В. Бартольд считал Золотую Орду более сплоченным государством, чем владения других потомков Чингисхана, при этом, несмотря на то, что здесь соединялись две стихии кочевой и оседлой жизни, можно было бы проследить в какой-то степени общность культур, приведших к этой сплоченности, найти ее базу и источники влияния. В эти годы, к нашему сожалению, археология Золотой Орды была еще не развита, поэтому она не могла дать необходимого материала для утверждения процессов культурной эволюции в Золотой Орде. Как, известно, судя только по городским центрам, целостного представления о культуре Золотой Орды сложиться не может: «В каждом городе были свои традиции. В связи с этим возникает вопрос, насколько по культурной жизни отдельных городов можно судить о культурном состоянии государства потомков Джучи в целом. На основании находок, сделанных за последнее время в Сарае и других местах, стали говорить о культуре Золотой Орды и даже о культуре татарского народа. Потребуется, вероятно, еще продолжительные исследования, прежде чем можно будет сказать с уверенностью, какая национальность преобладала в том или другом городе или местности и как произошла культурная эволюция, окончившаяся победой ислама и турецкого языка»<sup>4</sup>.

Все же мы ощущаем и влияние монголов на культуру Золотой Орды. В. Бартольд писал: «Монголы принесли с собой и в Золотую Орду, как везде, уйгурскую письменность, которая до них в стране кипчаков едва ли была известна... По словам Абульгази, монгольский язык даже в XV в. еще не вполне вышел из употребления; но доказательств этого нет»<sup>5</sup>.

В. Бартольд считал, что в «Золотой Орде государственным языком был монгольский, как и после отуречения страны»<sup>6</sup>. Это мнение исследователя необходимо принять, т. к. действительно первоначально этот язык был официальным государственным языком, но в ходе ассимиляционного процесса, по сути дела, государственным языком становится тюркский, а статус монгольского и уйгурская письменность поддерживаются

<sup>3</sup> Бартольд В. В. Сочинения. Т. V. С. 136.

<sup>4</sup> Бартольд В. В. Указ. соч. С. 138.

<sup>5</sup> Там же. С. 139.

<sup>6</sup> Там же. С. 143.

в большинстве своем как дань традиции. В. Бартольд придает большое значение тюркскому языку в культурной жизни мусульманского Востока, который применялся совместно с арабским и персидскими языками. И достижение таких высот связывается именно с появлением на исторической арене монголов.

В исследованиях В. Бартольда немало внимания уделено изучению ислама. В центре его внимания находятся проблемы проникновения, распространения и развития ислама. Источником распространения ислама в Золотой Орде считается, по мнению В. Бартольда, в большей степени Средняя Азия, в частности Хорезм, нежели Волжская Булгария. На этот счет не приходится выдвигать каких-либо возражений, но все-таки мы против принижения роли булгар и в этом процессе. По этому поводу исследователь не привел каких-либо изъяснений. Первым ханом, принявшим ислам, являлся Берке, однако его окончательное утверждение произошло только при хане Узбеке.

Интересно, то, что В. Бартольд очень слабо рассматривает религиозные воззрения кочевников, в общем, их историческое освещение на фоне истории Золотой Орды проведено очень незначительно, по крайней мере в данной работе. При этом, на наш взгляд, преувеличено значение христианства среди кыпчаков.

Принятие ими и другими народами происходит по причине культурного превосходства в то время мусульманского мира. Конечно же, только

это обстоятельство не может быть причиной принятия ислама. «Под влиянием культурного превосходства мусульманского мира ислам принимали представители и таких народностей, где традиции христианства были продолжительнее и прочнее, чем среди кыпчаков»<sup>7</sup>. В. Бартольд отмечает мирный характер распространения мусульманства, в том числе и среди христиан. С принятием ислама языческое население не теряет своих прежних традиций, придерживаются их с былой строгостью.

В. Бартольд, один из первых историков по-новому подошедший к пониманию культуры Золотой Орды, постарался дать наиболее объективную оценку этому явлению. Эта оценка была основана на отменном знании ученым всевозможных источников и исследовании в области истории Золотой Орды. В понимании культуры этого государства для В. Бартольда характерно некоторое преувеличение роли среднеазиатских областей и в то же время приуменьшение значения кочевников и представителей других областей государства в формировании золотоордынской культуры. Им сделан большой упор на изучение городской жизни. Вследствие этого, а также недостатка археологических данных В. Бартольд не сумел раскрыть всю сущность золотоордынской культуры, не обратив должного внимания на симбиоз оседлой и кочевой жизни в Орде, который был отмечен еще И. Н. Березиным.

<sup>7</sup> Бартольд В. В. Указ. соч. С. 140.

**Э. Р. Баграмов,**

*аспирант Института истории Академии наук Республики Татарстан*

## **Синеводская битва и ее влияние на взаимоотношение Улуса Джучи и великого княжества Литовского**

Синеводская битва до сих пор является одной из самых таинственных битв в истории, так как сохранилось очень мало источников, освещавших ее, и в них содержится недостаточно материала. Основными источниками, освещавшими битву у Синих Вод и связываемое с нею в историографии распространение власти литовских феодалов на Подольскую землю, служат созданная в начале 30-х гг. XV в. и включенная в состав белорусско-литовских летописей пространная редакция Повести о Подолье, известие Густинского свода 30-х гг. XVIII в. о разгроме великим князем литовским Ольгердом трех ордынских «царьков» и дополняющие их записи русских летописей (Никоновской и Рогожского летописца), восходящие к тверским летописным источникам<sup>1</sup>. Они свидетельствуют о разгроме войсками Ольгерда в сражении у Синих Вод трех орд, князя которых были наследственными владетелями Подольской земли; о состоявшемся затем походе в глубь ордынских владений в направлении устьев Днепра и Южного Буга; о приходе в Подольскую землю Кориатовичей якобы по распоряжению Ольгерда и с приданной им литовской военной помощью и т. д. Этим летописным данным как будто противоречит сообщение Яна Длугоша о том, что еще в 1352 г. ордынцы напали на Подолье, принадлежавшее Польскому королевству, а «первый поход» литовских войск в пределы владений Орды был совершен под командованием Витовта в 1397 г. Принято связывать битву у Синих Вод с утверждением власти литовских феодалов на землях Юго-Западной Руси и включением их в состав великого княжества Литовского.

Относительно даты битвы на Синих Водах в научной литературе до самого последнего времени встречаются определенные расхождения, обусловленные отличающимися между собой показаниями источников. В летописной Повести о Подолье, например, битва отнесена к временам Ольгерда. В Хронике Быховца она датирована 1351 г.<sup>2</sup>, что противоречит данным других источников. М. Стрыйковский дает описание битвы у Синих Вод под 1331 г., но после рассказа об усобицах в Орде,

помеченных им 1357–1361 гг. Точную дату – 1362 г. – дают Густинская летопись, Никоновский свод и Рогожский летописец, причем последний содержит дополнительный определяющий признак: «осень» 6871 г., т. е. указывает на период с 24 сентября по 25 декабря 1362 г. К 1362 г. сложилась наиболее благоприятная обстановка для развертывания наступления великого княжества Литовского в Подольской земле. С Польским королевством до 1366 г. оно находилось в мирных отношениях. Несколько ослабел также натиск крестоносцев на коренную Литву. На протяжении 1362 г. они, используя, видимо, то обстоятельство, что значительные военные силы великого княжества Литовского были сконцентрированы на русско-ордынском пограничье, четырежды нападали на ее земли: в январе, феврале, марте–апреле и осенью<sup>3</sup>, и им даже удалось захватить в 1362 г. замок Ковно. Ольгерд и Кейстут попытались помочь, но не решились ввиду военного преимущества рыцарей. Тем не менее осенью того же года Ольгерд принял личное участие в битве у Синих Вод, возможно, с приведенным им воинским контингентом.

Его дружина вряд ли могла быть многочисленной. Основную массу войск Ольгерда, выступивших против ордынцев, составили феодальные ополчения княжеств Юго-Западной Руси.

Примечательна в этой связи роль в организации антиордынского похода Киева, ставшего местом сбора и операционной базой литовско-русских войск. Ценное свидетельство тому дает Хроника М. Стрыйковского, в которой Киев представлен как центр, с которым сопряжены все перипетии битвы у Синих Вод.

Подтверждение этому то что в составе двух кладов в конце XIX в. в с. Гвоздов (Васильковского района Киевской обл.) и на берегу р. Синюха в с. Малые Торговицы (совр. с. Торговицы Новоархангельского района Кировоградской обл.) обнаружены джучидские монеты, т. е. в начале и в конце маршрута литовско-русских войск. Оба клада были зарыты во времена, очень близкие ко времени Синеводской битвы. Оказывается также, что Киев имел непосредственное отношение

<sup>1</sup> ПСРЛ Т. XV Рогожский летописец. – 2000. – С. 75.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. 32. С. 139

<sup>3</sup> Ливонская хроника Германа Вартбегера. <http://safety.spbstu.ru/book/hrono/hrono/dokum/1300dok/1300livon.html>

к результатам битвы, т. е. освобождению от власти Орды Торговицы, Белой Церкви, Звенигорода и степей, начиная «от Киева и от Путивля вплоть до устья Дона» и до Очакова. Подольскую землю войско Ольгерда захватило довольно легко, поскольку там Ордынцы не имели никаких властных структур.

Общая картина расстановки противоборствующих сторон и их действий накануне схватки остается невыясненной, многие подробности, сообщаемые М. Стрыйковским о битве у Синих Вод, не имеют аналогий в других источниках, что, однако, не может быть доказательством их несоответствия исторической действительности. В пользу достоверности этих известий свидетельствует упоминание М. Стрыйковским о его пребывании на Подолье, устная традиция жителей которого о битве могла составить основу рассказа о ней Хроники. Описание битвы у Синих Вод дано лишь в одном источнике – Хронике М. Стрыйковского. По его словам, литовско-русское войско состояло из приведенных Ольгердом отряда отборных воинов, возвратившихся затем в Литву, и русских воинов («руссаков»), среди которых выделялись своей смелостью и воинским умением ратники из Новогрудка под командованием Кориатовичей. Описывая ход сражения, автор Хроники отмечает, что перед его началом татары выстроились в три полка во главе с тремя «царьками» – Кутлубахом-солтаном, Качибейкареем и Дмитрием-солтаном, а Ольгерд применил новую тактику для борьбы с конницей татар: литовско-русское войско выстроилось не в линию или несколько линий как обычно, а полукругом, когда каждый из полков прикрывал стоящий перед ним.

Благодаря этому тактическому приему первый натиск татар оказался малоэффективным: литовско-русские полки расступались перед железным градом стрел, не позволяя ордынской коннице окружить себя. Татары же понесли значительные потери от стрел луков и арбалетов. Затем последовал фронтальный удар под командованием братьев Кориатовичей, в результате чего конница Ольгерда взяла верх над татарской конницей, защитное вооружение которой уступало доспехам литовско-русских всадников также это наступление было поддержано наступлением на фланги ордынцев, что и решило исход битвы у Синих Вод. Преследуя противника, воины Ольгерда захватили его обозы с имуществом.

К началу 60-х гг. XIV в. господствующее положение в междуречье Днепра и Нижнего Дуная Северного Причерноморья заняли три орды: Крымская, Перекопская и Ямболукская (Джамболукская).

Цель похода Ольгерда состояла в том, чтобы разгромить те силы Золотой Орды, которые господствовали над обширной степной территорией Северного Причерноморья от киевского Поднепровья до низовьев Днестра, а возможно, и Дуная, высвободить население пограничных с нею земель Юго-Западной Руси, в первую очередь Киевской и Подольской, из непосредственной зависимости от Крымской, Перекопской и Ямболукской орд, расширить за их счет владения Литвы на юге. Главный удар при этом был нанесен по наиболее удаленным от центральных районов Орды Перекопской и Ямболукской ордам, что и зафиксировали летописи, отметив Белобережье как конечный пункт похода литовско-русских войск. В результате разгрома ордынцев в битве у Синих Вод пределы подвластной Золотой Орде территории в Северо-Западном Причерноморье были отодвинуты к прибрежной зоне в низовьях Днестра и Южного Буга, а на Днепре – к его порогам. Снизилось военно-политическое значение орд, размещавшихся западнее Днепра. Без помощи из центральных районов золотоордынской державы они уже не могли противостоять натиску вошедших в состав великого княжества Литовского земель Юго-Западной Руси, Польскому королевству и Молдавскому княжеству.

Разгром трех западных орд в битве у Синих Вод явился результатом политического сотрудничества литовской аристократии с боярством Юго-Западной Руси на базе борьбы против влияния Золотой Орды. Его следствием было расширение владений великого княжества Литовского на юге до устья Днепра и Днестра и закрепление в его составе Киевского и Волынского княжеств, Подолья и Чернигово-Северщины. Важную роль в этом сыграло стремление местного населения освободиться от власти Орды. Вместе с тем утверждение власти литовской знати в этом регионе Руси еще более осложнило дальнейшее развитие проявившейся здесь ранее тенденции объединения земель на основе общерусской политической программы. К тому же это не решило окончательно вопрос о ликвидации зависимости княжеств Юго-Западной Руси от Золотой Орды.

**И. А. Ахатов,**

*аспирант Института истории Академии наук Республики Татарстан*

## **К вопросу о политическом устройстве Большой Орды**

Политический строй Большой Орды, соответствовавший позднезолотоордынским традициям, известен довольно неполно. Мы можем определить конкретную территорию, описать роль хана в государстве, охарактеризовать военную силу, а вот административное устройство и разделение должностей описывается в источниках довольно скудно.

В 60-х годах XV века Астраханское ханство выделилось в самостоятельное государство<sup>1</sup>, остатки территории Золотой Орды на юго-западе также превратились в самостоятельное государственное объединение, известное под названием Большой Орды. Начало ее формирования относится к тридцатым годам XV века<sup>2</sup>, когда впервые появляется само название Большая Орда. Для ее окончательного оформления потребовалось значительное время. Только с образованием Казанского и Касимовского ханств определилась государственная граница Большой Орды на севере и северо-западе; в 40-х годах в связи с выделением Крымского ханства более или менее установилась пограничная линия между ею и Крымом. Государственная территория Большой Орды полностью определилась только в 60-х годах отделения ее из состава Астраханского ханства. Сохранившиеся в небольшом количестве документы<sup>3</sup> позволяют установить приблизительные районы кочевья населения Большой Орды. «Ахматовы Горы», в районе Саратова, «Ахматкин брод» на реке Инсаре, вблизи города Саранска, согласно татарским преданиям, получили свое название именно в связи с пребыванием там татарского царя, т. е. хана Большой Орды Ахмата. В районах реки Суры и Мокши Большая Орда граничила с Казанским ханством, в верховьях Цны и Дона – с Касимовским ханством и Рязанским княжеством. Таким образом, под властью хана Ахмата оставались большие владения, расположенные между Волгой и Днепром, с одной стороны, и от Северного Кавказа до границ Русского государства – с другой. Название «Большая

Орда» полностью оправдывала свое наименование в смысле обширности принадлежащей ей территории.

Внутренняя административно-политическая организация ханства практически неизвестна. Из письма хана Ахмата оттоманскому султану Мухаммету III (1476 г.) видно, что хан считал себя единственным претендентом на наследство Чингиз-хана, назвав себя единственным из Чингисхановых детей<sup>4</sup>. Хан Большой Орды Ахмат, хотя и считал себя верховным главой всех татарских государств, образовавшихся на распаде Золотой Орды, по существу он был ханом лишь той части бывшего владения Джучидов на западе, из которой сложилась Большая Орда, отличавшаяся от остальных татарских государств разве лишь по размеру своей территории. В Большой Орде правила собственная династия, причем в 1491–1504 гг. тут известен калга, т. е. в ханстве существовал институт официального наследника престола. Из ярлыка Ахмата Ивану III примерно этого же времени<sup>5</sup> вытекает, что ханство состояло из «семидесяти орд». Но в связи с тем, что достоверность данного ярлыка подвергается сомнению<sup>6</sup>, информация о делении государства на внутренние «орды» остается малонадежной. Можно лишь высказать предположение, что речь в данном случае идет о каких-то крупных кланах (возможно, во главе с карача-беями), имевших устойчивый характер и контролировавших фиксированные кочевья. Конечно, в Большой Орде существовал и свой административный аппарат (известны послы, «молзоода большой молна базарский»)<sup>7</sup>, но подробных сведений о его структуре мы не имеем.

Ни одно из вновь образованных татарских государств, за исключением Ногайской Орды, не могло располагать таким количеством воинских людей, которым располагал хан Ахмат. Наличие

<sup>1</sup> Зайцев И. В. Астраханское ханство. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2004. – С. 6.

<sup>2</sup> Зайцев И. В. Между Москвой и Стамбулом. Джучидские государства, Москва и Османская империя (нач. XV – пер. пол. XVI вв.). – М.: Фонд Сороса (Россия), 2004. – С. 61.

<sup>3</sup> Сборник Русского исторического общества. – Т. 95. – СПб., 1895. – С. 19, 149.

<sup>4</sup> Сафаргалиев М. Г. Распад Золотой Орды // На стыке континентов и цивилизаций... (из опыта образования и распада империй X–XVI вв.). – М.: ИНСАН, 1966. – С. 517.

<sup>5</sup> Там же. С. 516.

<sup>6</sup> Исаков Д. М. Тюрко-татарские государства XV–XVI вв. – Казань: Институт истории имени Ш. Марджани АН РТ, 2004. – С. 62.

<sup>7</sup> Зайцев И. В. Между Москвой и Стамбулом. Джучидские государства, Москва и Османская империя (нач. XV – пер. пол. XVI вв.). – М.: Фонд Сороса (Россия), 2004. – С. 53.

большого количества воинов давало возможность хану вести агрессивную политику по отношению к соседям Большой Орды. Ахмат был инициатором образования коалиции ханов сибирских, казахских и ногайских мурз против узбекского хана Шейх-Хайдара, сына преемника хана Абулхайра<sup>8</sup>. Агрессивную политику проводил Ахмат и по отношению к Руси<sup>9</sup>. Восстановление временной зависимости русских земель от хана, подчинение крымских татар, включение бывших татар Сеид-Ахметовой орды в состав Большой Орды<sup>10</sup> на время усилило могущество Большой Орды среди других татарских государств, образовавшихся после распада Золотой Орды. В ярлыке Ивану III Ахмат называет себя владельцем «четырех концов земли», «семьдесят орд», носителем «Батыева знамени»<sup>11</sup>. Такой же похвальный характер носит его письмо турецкому султану Мухаммеду III, написанное в июне 1476 года. В своем письме хан рассматривает себя как единственного претендента на наследство Чингис-хана; рекомендует своему «брату» турецкому султану не только установить братство и дружбу между обоими государствами, но и заключить военный союз, «в какую бы сторону султан совершит поход», «поддерживать его с этой стороны», т. е. со стороны Большой Орды<sup>12</sup>.

Как показало дальнейшее развитие событий, успехи Ахмата были кратковременными, тесно связанными со случайностью военного успеха, не подкрепленного социально-экономическим развитием страны. Население Большой Орды, как

прежде, оставались кочевниками, их хозяйство базировалось на примитивном скотоводстве и было почти не затронуто товарно-денежными отношениями<sup>13</sup>. Не случайно от хана Ахмата и от его преемников не сохранилось ни одной монеты, выбитой с их именами, в то время как его современники в Крыму, Астрахани чеканили свои монеты<sup>14</sup>.

Большая Орда имела обширную территорию, мощную военную силу, но все это не было подкреплено развитой административной и экономической системой.

Итак, политическое устройство Большой Орды выглядело следующим образом<sup>15</sup>.

Хан  
«Большой диван» – Совет всей земли  
«Малый диван» – Совет карача-беев  
Муфтий  
судья-кадий  
беи  
мурзы  
огланы  
Купцы и ремесленники  
«Кара халык» – «черный люд»

Судя по схеме, можем утверждать, что политическое устройство Большой Орды было продолжением золотоордынской политической традиции и была схожа с другими татарскими ханствами. Смогла ли Большая Орда выработать какие-то свои оригинальные политические институты, это уже вопрос будущих исследований.

<sup>8</sup> Сафаргалиев М. Г. Распад Золотой Орды // На стыке континентов и цивилизаций... (из опыта образования и распада империй X–XVI вв.). – М.: ИНСАН, 1966. – С. 517.

<sup>9</sup> Григорьев А. П. Время написания «ярлыка» Ахмата // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. – Вып. 10. – Л., 1987. – 47 с.

<sup>10</sup> Сафаргалиев М. Г. Распад Золотой Орды // На стыке континентов и цивилизаций... (из опыта образования и распада империй X–XVI вв.). – М.: ИНСАН, 1966. – С. 516.

<sup>11</sup> Зайцев И. В. Между Москвой и Стамбулом. Джучидские государства, Москва и Османская империя (нач. XV – пер. пол. XVI вв.). – М.: Фонд Сороса (Россия), 2004. – С. 60.

<sup>12</sup> Там же. С. 90.

<sup>13</sup> Исхаков Д. М. Тюрко-татарские государства XV–XVI вв. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2004. – С. 61–62.

<sup>14</sup> Сафаргалиев М. Г. Распад Золотой Орды // На стыке континентов и цивилизаций... (из опыта образования и распада империй X–XVI вв.). – М.: ИНСАН, 1966. – С. 517.

<sup>15</sup> По: Миргалеев И. М. Образование татарских ханств // Электронный учебник по истории татарского народа и Татарстана. Часть 2.

*М. Г. Давлетшин,*  
*аспирант Института истории Академии наук Республики Татарстан*

**М. А. Усманов –**  
**исследователь духовной культуры Золотой Орды**

Долгое время в отечественной исторической науке отношение к истории и культуре было весьма противоречивым, значительное время отрицательным, односторонним. Но, несмотря на это, и в те «запретные годы» истинные ученые не могли оставаться в рамках лишь официальной идеологии и исторической науки. Разработки их по истории и культуре Золотой Орды для того времени можно считать определенным подвигом. Среди них достойное место занимают исследования известного историка, археографа Миркасима Абдулахатовича Усманова.

Общеизвестна монография М. А. Усманова «Жалованные акты Золотой Орды XIV–XVI веков», Казань, 1979.). В этой книге рассматриваются вопросы, тесно связанные духовной культуры Золотой Орды.

Перечень разделов книги (1. Археография; 2. Палеография; 3. Сфрагистика; 4. Дипломатика), казалось бы, свидетельствует об узком и специфическом интересе автора к источникам. Однако на основе этого конкретного актового материала М. А. Усманов сумел нарисовать историческую картину становления и развития ряда культурных явлений в Золотой Орде. В особенностях документов он выявил конкретные черты, не остававшиеся неизменными на протяжении истории Золотой Орды, которые свидетельствовали о его культурных связях с другими государствами, языковой ситуации, об истоках его литературного языка и многом другом.

М. А. Усманов приходит к выводу, что литературным языком Золотой Орды был самостоятельный тюркский, в основе которого лежал местный кыпчакский, а не чагатайский. Во второй половине XV и в XVI вв. в результате распада государства Джучидов на враждующие между собою ханства их литературные языки развивались на базе старой письменной традиции и местных диалектных компонентов. Автор на основе анализа языковых особенностей дошедших до нас языков Золотой Орды делает выводы о развитии языка и прослеживает новые влияния в языковой сфере (например, османское в Крыму). К сожалению, в книге не приводятся конкретные примеры языковых

явлений и их лингвистический анализ. Далее М. А. Усманов рассмотрел развитие уйгурской и арабографичной письменности в Джучиевом Улусе, причины их совместного употребления и степень распространенности.

В вышеупомянутом труде М. А. Усманова также подробно исследованы письменные принадлежности этого времени, то есть рассмотрены и палеографические проблемы. Делопроизводство в Джучиевом Улусе было поставлено на высоком уровне. Многие деловые документы назывались ярлыками. Автор не только классифицировал и описал все ярлыки, но он их также проанализировал с точки зрения палеографии, археографии, сфрагистики и дипломатии, то есть в этом труде ярлыки описаны с определением языка, графики, почерка и того, на какой бумаге, какими чернилами и каким пером они написаны. Также подробно описаны в этом фундаментальном труде различные средства узаконивания, удостоверения документа – печати, дипломатические средства, социально-общественные термины.

Третий раздел книги посвящен сфрагистике. Автор отмечает, что из-за недостатка материала последняя была до сих пор одной из наиболее слабо разработанных областей тюркско-татарского источниковедения. М. А. Усманов имел в своем распоряжении довольно большое количество ярлыков с удостоверительными знаками; более 25 различных тамг, или печатей квадратной формы, в перстневых печатей миндалевидной формы. Кроме того, ряд печатных легенд сохранился в поздних копиях. Автор подверг анализу и формулы, или текстовые удостоверения.

Печати, которыми джучиды заверяли официальные акты, являются важным источником. Их тексты содержат официальный титул адресанта и сведения о его происхождении. Тамги более сложны по содержанию. Большое внимание М. А. Усманов уделил разновидностям гербовых знаков – трезубцев, находившихся в центре тамг (см. табл. XIII, с. 165). Отмечая своеобразие почерка куфи, который применялся в Восточной Европе не только на тамгах, но и на монетах, в эпитафиях Булгара, в архитектурной эпиграфике Поволжья,

Приуралья и Крыма, автор предлагает называть его золотоордынско-тюркским куфи. В книге приведены описания всех известных автору удостоверительных знаков, в том числе порядок расположения текста на печатях и специальные знаки. М. А. Усманов обратил внимание и на такие аспекты, как типы применявшихся красок, техника изготовления печатей и материал для печатей.

В разделе «Дипломатика» речь идет об основных смысловых компонентах ярлыков (начальном протоколе, основной части, конечном протоколе), о классификации документов и особенностях делопроизводства в Джучиевом Улусе. Здесь же автор написал о причинах наличия или отсутствия формул и о применявшихся системах летосчисления.

Официальное делопроизводство Золотой Орды рассмотрено в развитии – от периода его сложения в середине и второй половине XIII в. до упадка во второй половине XVI в. – и в то же время как самобытное по форме и содержанию явление общественной и государственной жизни Золотой Орды.

Своим исследованием М. А. Усманов заложил современную основу тюркско-татарской дипломатики.

Богатство их источниковой базы и аргументированность выводов были отмечаны в многочисленных отзывах и рецензиях, подготовленных учеными Казани, Москвы, Ленинграда, Баку, Тбилиси, Анкары и т. д. Книга М. А. Усманова признана высоким достижением отечественного источниковедения, большим вкладом в представление мировой науки о методике дипломатики и возможности использования источниковедческого плана трудов для реконструирования построенной общеисторического характера.

Важными по изучаемой теме являются и другие труды М. А. Усманова. Одним из них является его статья «О языковых особенностях надписи из Нового Сарая» в 1963 году в журнале «Советская археология», № 3. М. А. Усманов углубляет исследование Г. А. Федорова-Давыдова, И. Б. Вайнера и уточняет чтение предшествующих авторов надписи на лопаточной кости животного, особенно в языковом отношении. Надпись содержит только одно слово – тюркское «кул куйдым» («подписываюсь»). Примечательно, как отмечает автор, что это выражение в том же смысле и с тем же содержанием используется и в наши дни.

Важной является до сих пор статья М. А. Усманова, посвященная этапам, сложным процессам распространения ислама в Золотой Орде<sup>1</sup>. Действительно, монголы «не пытались навязывать покоренным народам свое верование – шаманизм. Чингизхан и его ближайшие потомки, несмотря на свои личные симпатии и антипатии, как бы уравнивали представителей различных церквей, тем самым, держа их на одинаковом от себя расстоянии» (с. 177). Монголы, сами исповедовавшие шаманизм, постепенно и напрямую знакомились с различными религиями – буддизмом, несторианством, мусульманством, не навязывая завоеванным народам свое шаманизм, но и сами не спешили принять какую-нибудь иную религию. Они стремились найти себе союзников в лице местной знати и исповедуемой ими религии. «Шаманизм в среде Джучидов второй половины XIV – XV вв. являлся синкретическим пережитком, впитавшим в себя элементы местных языческих верований и испытывавшим на себе влияние домусульманских религий уйгурских грамотеев» (с. 180). Как подчеркивает М. А. Усманов, проблема сложнее, чем «веротерпимость». Здесь можно наблюдать синтез двух факторов: один фактор – выгода, другой – психологический. В столице Золотой Орды жили ученые-богословы разных мазхабов (шафиты, маликиты), различные суфийские общины. Лишь при могущественном Узбеке (годы правления 1312–1342), вступившем на престол язычником, удалось осуществить исламизацию страны. Тем не менее стратегическая линия в отношении к религии, определившаяся уже на стадии становления Золотой Орды, полностью себя не исчерпала и после Узбека. Не было полностью изжито влияние старых верований, причем не только в гуще народных масс, но и среди высшей аристократии, в том числе и самих Джучидов» (с. 180).

В целом М. А. Усманов ввел в научный оборот многие первоклассные документы. У него наблюдается новый подход к имеющимся проблемам. Обоснованные мысли М. А. Усманова о письменности, языке, религиозной ситуации и т. д. в Золотой Орде актуальны и по сей день.

<sup>1</sup> Усманов М. А. Этапы исламизации Золотой Орды и мусульманское духовенство в татарских ханствах XII–XVI веков // Духовенство и политическая жизнь на ближнем и среднем Востоке в период феодализма. – М., 1985. – С. 177–185.

**Р. М. Муллагалиев,**

*аспирант Института истории Академии наук Республики Татарстан*

## **Земельные разделы среди татарских крестьян Казанской губернии во второй половине XIX века**

В 60-е гг. XIX века произошли аграрные преобразования в бывшей государственной деревне, что проявилось в передаче ее в 1866 году в административном плане из ведения Министерства государственных имуществ в общегубернское и уездные по крестьянским делам учреждения<sup>1</sup>. В том же году вышел указ о проведении земской ревизии по новым нормам. Земельная ревизия в бывшей государственной деревне Казанской губернии была завершена с некоторым опозданием – в 1871 году вместо 1870 года.

Крестьяне потеряли значительные площади лесных угодий. Земельная прирезка производилась по поземельным общинам, в рамках которых крестьяне получали неодинаковые наделы. Земельные наделы наибольшего размера получили крестьяне русской национальности, в среднем по 6 десятин, крестьяне татарской национальности наделались наименьшими землями, лишь около 4,7 десятины<sup>2</sup>. Кроме этого земли, занимаемые татарами, были наименее плодородными и соответственно менее доходными<sup>3</sup>.

Примечательно то, что после прирезки земли в 1867–1871 годах в поземельных общинах бывшей государственной деревни губернии не зафиксированы ни коренные, ни локальные переделы. Прирезка земли крестьянским общинам производилась в рамках уже имеющихся в пользовании сельских общественных земельных угодий. Исходя из местных обстоятельств чиновники, видимо, локально урезали или прибавляли земли. И эти локальные изменения в целом не отразились на сложившейся системе землепользования крестьян, видимо, данный подход чиновников сыграл свою роль помимо национальной политики в неравномерном распределении душевых наделов среди многонационального крестьянства Казанской губернии. В ходе земельной ревизии в 1865 и 1868 годах произошло всего два случая коренного передела в губернии среди бывших государ-

ственных крестьян<sup>4</sup>. А при прирезке произошла уменьшение лесных угодий общин государственных крестьян на 23%, что было обусловлено желанием чиновников не вызвать народного возмущения и, сохраняя пастбища, сенокосные угодья – основной источник животноводства, урезать «лишний» общинный земельный фонд за счет лучшей части лесных угодий, которые находились не на надельном, а на общественном владении<sup>5</sup>.

По данным, приведенным П. Н. Зыряновым, в европейской России в 1860 году проживало 50,3 миллиона человек, к 1900 году их число достигло 86,1 миллиона. Соответственно в результате роста населения также произошло уменьшение душевого надела, средняя величина которого с 4,8 десятины уменьшилось до 2,6 десятины<sup>6</sup>. С 1858 по 1892 год прирост населения в Казанской губернии составило 52,97%, то есть в год прирост населения равняется 1,3%<sup>7</sup>. Демографические процессы не могли обойти стороной и татарских крестьян. Их численность за пореформенный период увеличивается в 1,51 раза<sup>8</sup>. Эти факты свидетельствуют об аграрном перенаселении в пореформенной деревне, которое приводило к ухудшению благосостояния населения, увеличению численности безлошадных хозяйств и обострению земельного вопроса. Сами крестьяне, оценивая сложившуюся ситуацию, утверждали, что ухудшение благосостояния связано «с размножением»<sup>9</sup>. Причиной всему было то, что прирост населения опережало производительность наделов и крестьяне не были в состоянии посредством своего труда прокормить свое семейство, все более нарастающее, и

<sup>1</sup> Смыков Ю. И. Пореформенная деревня Казанской губернии: дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 1960. – С. 103.

<sup>2</sup> Загидуллин И. К. Татарские крестьяне второй половины XIX века: дис. ... канд. ист. наук. – Казань, 1992. – С. 41.

<sup>3</sup> Там же. С. 34.

<sup>4</sup> Общий свод данных хозяйственно-статистического исследования Казанской губернии. Часть экономическая. – Казань: Типо-литогарфия В. М. Ключникова, 1896. – С. 350–351.

<sup>5</sup> Загидуллин И. К. Указ соч. – С. 42.

<sup>6</sup> Зырянов Н. П. Крестьянская община Европейской России в 1907–1914 гг. – М.: Наука. – С. 48.

<sup>7</sup> Общий свод данных хозяйственно-статистического исследования Казанской губернии. Часть экономическая. – Казань: Типо-литогарфия В. М. Ключникова, 1896. – С. 150.

<sup>8</sup> Загидуллин И. К. Указ соч. – С. 32.

<sup>9</sup> Общий свод данных хозяйственно-статистического исследования Казанской губернии. Часть экономическая. – Казань: Типо-литогарфия В. М. Ключникова, 1896. – С. 165, 168.

платить государственные повинности и налоги. Такое положение вещей толкало крестьян к тому, чтобы искать заработка на стороне<sup>10</sup>. Это приводило к отлучению работника от земледельческих работ, результатом которого при небольшом количестве работников в семье становилось также уменьшение производительности крестьянского хозяйства.

На самовольное распределение земли крестьяне не решались, так как полагали, что «равнение» можно совершать лишь в связи с ревизией, то есть с санкции государства<sup>11</sup>. Эта неопределенность еще усугублялась борьбой внутри самой общины между самими крестьянами – «стародуниками» и «новодушниками», то есть между малоземельными, которые нуждались в новом переделе, и многоземельными, для которых новый передел могло привести к потере части надела. Противники передела в защиту своей позиции утверждали о том, что якобы передел без разрешения со стороны государства невозможен. В 70-х годах крестьяне нечерноземной полосы стали наделять земли по наличным душам мужского пола. Причиной этому стало крайнее земельное утеснение и появление все более ощутимого неравенства между крестьянами во владении земельными наделами<sup>12</sup>. Сведения о подобном разделе среди крестьян Казанской губернии известны по свидетельству В. П. Воронцова, который утверждает, что «кое где... одна-две общины совершают передел, не дожидаясь ревизии: в Казанском у. в 1871 г., Тетюшском в 1872...»<sup>13</sup>. Действительно, после завершения земельной ревизии с 1871 по 1873 год среди общин русских крестьян произошло 3 передела, среди татар – 4. Однако убеждение о том, что самовольный передел не имеет законной силы среди крестьян, бытовало долгое время, сохраняясь даже в девяностые годы XIX века, потому что в 70-е и в начале 80-х годов количество переделов по новым душам было не столь велико и лишь «...в течение всех 80-х годов мы видим массовый переход к распределению по новым основаниям»<sup>14</sup>.

До земельной реформы 1866 года распределение земли тесно было связано с систематически

повторявшимися ревизиями, по итогам которой и распределяли наделы согласно количеству мужских душ. Последняя, X ревизия состоялась в 1857 году. Долгое время крестьяне ждали следующей ревизии для совершения очередного «равнения». Естественный прирост населения и составление в 1874 году посемейных списков, которые хранились в волостных правлениях, в связи с введением всеобщей воинской повинности, и уменьшение земельных наделов общин обусловили инициативы крестьян отдельных общин по коренному переделу земельных угодий. Составление посемейных списков стало знаковым событием в понимании крестьянами того, что в дальнейшем ревизии уже не будут производиться, что поставило на повестку дня необходимость выработки новых критериев по распределению земель.

Основываясь на данных по Казанской губернии, мы видим, что с 1865 по 1879 год среди государственных крестьян произошло 262 передела, причем 120 из них состоялось в 1879 году; за период с 1880 по 1893 год количество коренных переделов уже равняется 1168. Также среди государственных крестьян татарской национальности большинство переделов состоялось в 80-е годы. Если до 1879 года количество переделов не превышало 16 случаев в год, то с 1880 по 1888 год минимальное количество переделов равняется 40, за исключением 1885 года, ознаменованного 37 переделами<sup>15</sup>.

Таким образом, в рассматриваемый период наблюдается учащение количества коренных переделов. На это обращали особое внимание земские деятели, в частности исследователи Тетюшского уезда, и объясняют наблюдаемое не тем, что происходит сокращение сроков передела, «... но происходит лишь замена жеребьевок коренными переделами»<sup>16</sup>.

Переделы производились по разному принципу: по ревизским, наличным душам и по тяглам, где учитывалось как мужское, так и женское население. Что же касается национальных особенностей, то в Казанской губернии практиковалась все эти названные виды разверстки. Также сохранялась и разверстка по данным последней ревизии, то есть разверстка по ревизским душам. Согласно данным, приведенным В. П. Воронцовым, среди татарских крестьян вообще не встречается наделение земель «по тяглам», такой принцип имеет распространение среди владельческих русских

<sup>10</sup> Там же. – С. 169.

<sup>11</sup> Воронцов В. П. Итоги экономического исследования России по данным земской статистики. Крестьянская община // А. Фортунатов. Общий обзор земской статистики крестьянского хозяйства. – Т. I. – М.: Типография А. И. Мамонова и Ко, 1892. – С. 57–58.

<sup>12</sup> Зырянов Н. П. Указ. соч. – С. 44.

<sup>13</sup> Цит. по: Воронцов В. П. Указ. соч. – С. 79.

<sup>14</sup> Цит. по: Общий свод данных хозяйственно-статистического исследования Казанской губернии. Часть экономическая. – Казань: Типо-литография В. М. Ключникова, 1896. – С. 355.

<sup>15</sup> Там же. С. 356–357.

<sup>16</sup> Цит. по: Материалы для сравнительной оценки земельных угодий в уездах Казанской губернии. Уезд Тетюшский. Вып. II. – Казань: Типография Г. М. Вечеслова. 1886. – С. 42.

## Сроки коренных переделов земли в многонациональных общинах Казанской губернии\*

		Русские	Татары-мусульмане	Чуваши	Крещеные татары	Мари	Мордва	Мещеряки	Удмурты
3 года	количество переделов	14	70	13			2		
	в процентах	4,2	10,28	3,46			15,38		
6 лет	количество переделов	83	162	69	6		2	6	1
	в процентах	24,62	23,79	18,35	31,58		15,38	100	12,5
9 лет	количество переделов	24	25	6	1		2		
	в процентах	7,2	3,67	1,59	5,26		15,38		
10 лет	количество переделов	59	35	48	10	3	4		
	в процентах	17,71	5,14	12,77	52,69	18,75	30,77		
12 лет	количество переделов	94	228	214		12			17
	в процентах	28,23	33,48	56,91		75			87,5

\* Общий свод данных хозяйственно-статистического исследования Казанской губернии. Часть экономическая. – Казань: Типо-литография В. М. Ключникова, 1896.

крестьян, но также встречается и среди крещеных татар (в одной общине Лаишевского уезда). Наиболее распространенной формой земельного «равнения» среди татарских крестьян был передел по наличным мужским душам<sup>17</sup>.

Сроки переделов были кратны трем и подчинялись нуждам трехпольного землепользования<sup>18</sup>. Среди государственных крестьян разных национальностей большинство переделов состоялось сроком на 3, 6, 9, 10, 12, 15 лет. Это видно из следующей таблицы, где приведены количество переделов и их доля по отношению к общему числу коренных переделов:

Как видно из данной таблицы, среди государственных крестьян русской национальности наибольшее количество коренных переделов состоялось на 12 (28,23%), 6 (24,62%), затем на 10 (17,71%), 15 (10,81%), 9 (7,2%) лет и 3 (4,2%) года; среди татар-мусульман – на 12 (33,48%), 6 (23,79%), 15 (12,04%), 3 (10,28%), 10 (5,14%), 9 (3,67%) лет; среди

чувашских – 12 (56,91%), 6 (18,35%), 10 (12,77%), 3 (3,46%), 9 (1,59%), 15 (0,53%). Как видно, наиболее часто переделы состоялись у государственных крестьян на 12 и 6 лет.

Государственные и земские налоги и повинности распределялись по уездам, по волостям. Волостные правления, как правило, с учетом численности населения распределяли их по крестьянским общинам. Существовала круговая порука при оплате налогов, и традиционно налоги распределялись по ревизским мужским душам, которые получали соответствующие душевые наделы. В новых условиях единиц распределения душевых наделов стало численность мужских душ в каждом семействе, без учета и возраста и работоспособности. Зафиксированная на момент коренного передела численность мужчин в крестьянском дворе сохранялась независимо от изменения состава семьи до следующего передела

<sup>17</sup> В. В. Указ соч. – С. 286–287.

<sup>18</sup> Общий свод данных хозяйственно-статистического исследования Казанской губернии. Часть экономическая. – Казань: Типо-литография В. М. Ключникова, 1896. – С. 350–351.

*Дилфуза Насриддинова,  
исследователь Наманганского государственного университета*

## **Деятельность татарских женщин в учебных заведениях Туркестана**

После февральской революции 1917 года большевики захватили власть и с самых первых лет своего правления особое внимание уделили просвещению женщин. Для решения проблемы просвещения женщин были созданы школы по ликвидации неграмотности. Эти школы функционировали в летний период. В частности, в Туркестанском государственном университете при секции мусульман были организованы в летний период школы второй степени для женщин.

Эти школы функционировали с 14 мая до 17 июня 1918 г., 4 из них были предназначены для женщин. В этих школах проводились занятия по таким предметам, как родной язык, арифметика, гигиена, природоведение даже кройка и шитье<sup>1</sup>. Одна из женских школ была открыта в той части Ташкента, где компактно проживали русские. Школой руководила татарка Сагадат Еникеева. В ней обучалось 95 учеников. Еще одна такая же школа была открыта в районе Бешагача Ташкента, директором этой школы была тоже татарка Муршида Исмоилова, в ней обучались 38 женщин. Третья школа была организована на Кукче, директором там была татарка Мухамедова (имя ее нигде не зафиксировано), в ней обучалось 15 женщин. Четвертая школа была открыта на Тахтапуле, ее временным директором была татарка С. Рахимова, в той школе обучались 14 женщин<sup>2</sup>.

Цель, которую преследовало правящее политическое руководство при создании таких школ – подготовка своих сторонников (выделено нами. – Д. Н.) из числа местных женщин. Этот путь служил политическим средством для претворения в жизнь вышеуказанных задач. 25 октября 1919 года открылось «Туркестанское женское учебное заведение»<sup>3</sup>. Цель открытия этого учебного заведения – обеспечение народных школ первой степени учителями-женщинами. Для того чтобы привлечь женщин в эти школы, правительство воспользовалось татарскими женщинами как посредниками (выделено нами. – Д. Н.), религия и язык которых были близки узбекам. Естественно, что в Туркестане, где были сильны традиционные

национальные обряды, в условиях религиозного запрета местным женщинам было сложно выйти на улицу, переступить порог дома. Поэтому учителями и учениками в этих учебных заведениях были в основном женщины-татарки.

Большевики поставили перед собой цель подготовить среди местных женщин «доверенных партнеров» и поэтому сочли целесообразным ликвидацию безграмотности среди них и повышение уровня их образования. Именно в этих целях советское правительство организовало школы по ликвидации безграмотности на местах. Однако в таких школах не хватало женщин-учителей. Одной из актуальных задач повестки дня была подготовка учителей в школы по ликвидации безграмотности.

В целях скорейшего решения этой задачи в 1919 году большое внимание было уделено разработке системы краткосрочных курсов. В частности, в Ташкенте были организованы краткосрочные годовые курсы по подготовке учителей-преподавателей местной национальности. Позднее точно такие курсы были созданы в «Узбекском женском учебном заведении». В те времена это учебное заведение среди населения называлось дорулмуаллимат (это название встречается на страницах местной печати. – Д. Н.). В этом учебном заведении в основном работали учителя-татарки. В результате их деятельности были привлечены местные женщины. В газете «Иштирокиюн» Б. Марям пишет о деятельности учителей-татарок, работающих в этом заведении. В статье критиковалось неполное понимание учителями-татарками диалекта местных девушек-студенток, что проводило к непониманию, иногда даже являлось причиной ухода девушек из учебного заведения.

Автор статьи Б. Марям подчеркивает, что причиной, побудившей к написанию этой статьи, являются жалобы женщин местной национальности на учителей-татарок<sup>4</sup>. Если мы проследим следующие номера газеты, увидим опровержения, написанные на статью Б. Марям. В 95-м

<sup>1</sup> ЦГА РУз. Ф. Р-34, Оп-1, д.110, л.337.

<sup>2</sup> ЦГА Р Уз. Ф. Р-34, О-1, д.110, л. 338.

<sup>3</sup> ЦГАР Уз. Ф. Р-34, Оп-1, д.386, л. 4.

<sup>4</sup> Марям Б. дорулмуаллимат хакида таассуротим // Иштирокиюн, 1919, 25 парел.

номере газеты «Иштирокиюн» в статье, написанной Лутфий, говорится о том, что прошел всего месяц со дня открытия этих курсов при женском учебном заведении, и возникновение таких ситуаций в результате временного непонимания диалекта естественно. Автор статьи дал высокую оценку деятельности татарок-учителей в обучении местных женщин<sup>5</sup>. В самом начале, когда эти курсы были только открыты, невозможно было найти учителей для этих курсов, с помощью учителей-татарок был найден выход из этой сложной ситуации.

Благодаря тому, что на этих курсах преподают татарки, усилился интерес местных женщин к получению образования. Кроме этого, подчеркивается, что учительницам-татаркам доверяется эта ответственная задача только после тщательной их проверки со стороны Тюркского отдела. В статье говорится также о том, что действительно, может, и есть 1–2 грубые учительницы, но это не является поводом для обвинения всех татарок-учителей подряд. Тюркский отдел привлек учителей-татарок для работы на курсах в принудительном порядке, потому что оказался в безвыходной ситуации – не было учителей местной национальности. В статье говорится о том, что были неоднократные случаи, когда бывшие ученики проходили вслед за своими учителями, что говорит только в пользу этих учителей. В конце статьи даются предложения о расширении деятельности татарских учительниц, о создании для них необходимых условий. Как видно из приведенных сведений, татарские учительницы внесли свой вклад в дело ликвидации безграмотности.

Правящее политическое руководство с их помощью добилось привлечения местных женщин на такие курсы. Если в самом начале такие курсы были организованы только в Ташкенте, впоследствии они были организованы на территории всего Туркестана. Часть выпускников курсов при Тюркском отделе была направлена в различные районы Туркестана, они были обязаны поработать 3 года на местах. Например, есть сведения о том, что Мунаввара Ярлыгаева, окончившая краткосрочные курсы учителей, была направлена на работу в Приаральский район<sup>6</sup>. Более подробно можно остановиться на деятельности Сагадат Еникеевой, которая вела эффективную работу в сфере просвещения в Туркестанском крае. Сагадат Еникеева была супругой подполковника С. Г. Еникеева. В их доме собирались татары – любители искусства,

проживавшие в Туркестане, и устраивали творческие вечера.

В период после октябрьского переворота 1917 года наблюдается подъем и расширение деятельности женщин татарок в Туркестанском крае. Причина этого кроется в усилении внимания со стороны большевиков к просвещению женщин и повышению их культуры. В приказе № 283 от 22 ноября 1919 года Комиссариат народного образования Туркестана Сагадат Еникееву, учительницу Старогородского отделения краевой народной консерватории, рекомендовал перевести в распоряжение Комиссариата народного просвещения. Сагадат Еникеева, будучи оставленной членом Старогородского управления народного просвещения, назначена на должность помощника заместителя начальника отдела дошкольного образования. Приказ подписан комиссаром народного просвещения Эфендиевым и делопроизводителем секретарем И. Янбаевым<sup>7</sup>. Для закрепления своей власти большевики поставили цель привлечь сторонников из числа местных женщин.

В осуществлении этой цели посредниками и помощниками явились женщины татарской национальности. В частности, почти во всех реформах, проводимых в сфере просвещения и культуры, были «эффективно» использованы женщины-татарки, их постоянное стремление вперед, их напористость, работа от души, их положительные качества подошли интересам господствующей партии. Привлечение местных женщин к просветительско-культурной работе прошло в некоторой степени легко. Местное население хорошо понимало язык женщин-татарок по сравнению с русскоговорящими женщинами. Все это подошло политическому руководству большевиков. Большевицкое советское правительство путем назначения на высокие государственные должности женщин-татарок ставило своей целью назначение на такие должности местных женщин.

В основе этой политики лежало стремление к привлечению местных женщин в производство и обретению в результате «дешевой рабочей силы». 23 мая 1923 года в учебном женском заведении состоялся педагогический совет, в нем приняли участие А. Авляни, Марк, Котельникова, Бахтиярова, Шафигуллина, Зиямухамедева, Янгулатова, Сабир Кариев. На повестке дня педагогического совета стоял также вопрос о назначении воспитателями учебного заведения С. Еникеевой и Кучуковой. Большинством голосов С. Еникеева была назначена воспитателем<sup>8</sup>. За короткое время, т. е.

<sup>5</sup> Лутфий. Ўлка муаллималар курси хакида // Иштирокиюн, 1919, 30 апрел.

<sup>6</sup> ЦГАР Уз. Ф. Р-34. Оп. 1. Д. 967. Л. 27.

<sup>7</sup> ЦГАР Уз. Ф. Р-34. Оп. 1. Д. 132. Л. 731.

<sup>8</sup> ЦГАР Уз. Р -34. Ф. Оп. 1. Д. 1333. Л. 199 и об.

за год, в 1923 году Сагадат Еникеева стала директором учебного заведения, потому что С. Еникеева любила свое дело, отличалась профессионализмом, а также имела способности руководителя. Благодаря своей преданности и любви к профессии она достигла больших успехов.

В качестве подтверждения этого мы приведем статью «Краткая история узбекского женского учебного заведения» в газете «Туркистон» от 14 сентября 1923 года. В этой статье дается высокая оценка деятельности С. Еникеевой. 12 октября 1923 года было организовано торжественное мероприятие, посвященное вручению свидетельства первым выпускникам этого учебного заведения. Было приглашено множество гостей, в частности, татарский просветитель Шакирджан Рахимий, который вел плодотворную деятельность в сфере просвещения Туркестана. В своем поздравительном слове, обращенном к выпускникам, он рассказал о том, как было организовано учебное заведение, что первым руководителем была Фатима-ханум Сутюшева, затем Загида Бурнашева, Анвар Яушева, Гариф Музаффаров, Маннон Рамз, Усман Тохтаходжаев, Салимхан Тилиханов, А. Авляни. Он отметил, что их вклад в развитие и укрепление дела просвещения неocenim. Деятельность Сагадат Еникеевой в качестве руководителя учебного заведения была высоко оценена Шакирджаном Рахимий. Он особо подчеркнул, что благодаря усилиям С. Еникеевой учебное заведение достигло больших успехов.

После окончания речи Ш. Рахимий заведующая научным отделом учебного заведения Загида Бурнашева вручила первым выпускникам свидетельство. Вот их имена:

Манзура Собир  
Назми Махзум  
Тожи Рустамбек  
Самида Тожи  
Робия Насриддин  
Хосият Зиемухаммад  
Манзура Янгулатова

Из вышеперечисленных 1 татарка, 6 узбечек. Как видно из приведенных материалов, в результате пропагандистской деятельности и привлечения девушек местной национальности в это учебное заведение, плодотворной деятельности женщин-татарок большинство выпускников учебного заведения – узбечки. На торжественном собрании администрация женского учебного заведения вручила выпускникам книгу «Фан ва тарбия сабоқлари», а также золотые значки с надписью: «Такой-то, несущей свет знания во тьму». Затем были вручены подарки от имени исполкома

и отдела просвещения Старогородского района, папки с надписью «От ЦК партии», также платья и шелковые платки. От имени молодежи выступил Алимджанов, который поздравил выпускников и пообещал открыть специальные читальни для выпускников, вручил им пионерские галстуки<sup>9</sup>.

По окончании собрания все присутствующие сфотографировались на память, затем сели за праздничный дастархан, и С. Еникеева сказала о том, что платья и шелковые платки, врученные выпускникам, – это подарок преподавателей учебного заведения<sup>10</sup>. Как видно из вышесказанного, торжественное вручение свидетельств первым выпускникам явилось причиной повышения любви к учебному заведению, к «матери Родине». Именно посредством этого велась подготовка доверенных представителей из местных женщин, которые служили бы укреплению советского правительства, претворению в жизнь целей правящего политического руководства. В результате плодотворной деятельности татарских преподавателей вырос авторитет учебного заведения, большинство студентов были узбечками. Например, по данным 1919 года, среди студентов было всего 9 узбечек и 15 татарок, в 1920 году среди учащихся было уже 120 узбечек и 30 татарок<sup>11</sup>.

Как мы видим, это был результат пропагандистской работы преподавателей-татарок. Правительство в целях осуществления своих задач эффективно использовало татарок. Как подчеркивала заведующая С. Еникеева, в учебном заведении были организованы читальня и библиотека, театральный и музыкальный кружок. Театральный и литературный кружок ставил спектакли и концерты для женщин местной национальности в краевом женском клубе. Для интересующихся музыкой были организованы кружки игры на рояле и балалайке, членами кружков были свыше 30 женщин<sup>12</sup>. В 1923 году заново был сформирован преподавательский коллектив женского учебного заведения. Были приглашены лучшие педагоги и воспитатели Ташкента, это: 1. Насретдинова, опытный преподаватель, 2. М. Бахтиярова, опытный преподаватель, 3. Хадича Капкаева – опытный преподаватель, 4. Марям Яушева – опытный преподаватель, 5. Ойша Бахтиозина – опытный

<sup>9</sup> Пионерские галстуки которые подарили на торжественных церемониях.

<sup>10</sup> Эрмат. Ўзбек хотин-кизларбилим юрти киска тарихидан // Туркистон. – 1923, 14 октябр.

<sup>11</sup> За пять лет. Сборник по вопросам работы коммунистической партии среди женщин Средней Азии. – М. 1925. – С. 79.

<sup>12</sup> Там же. С. 78.

преподаватель, 6. Сарви Яушева – опытный преподаватель, 7. М. Юсупова – опытный преподаватель, 8. Шагида Бойбурова – опытный преподаватель, 9. Загида Бурнашева – опытный преподаватель, 10. Рамгулова – опытный преподаватель и воспитательница Алиева<sup>13</sup>.

В качестве вывода необходимо отметить, что в результате создания просветительской системы и школ ликвидации безграмотности среди местных женщин и их эффективного функционирования выросла социальная активность женщин и степень их грамотности. В осуществлении этих целей правящее политическое

руководство плодотворно использовало труд татарских женщин. Мы можем проследить прогресс в сфере женского образования в изучаемый период в результате проведенных реформ. Однако советское правительство не имело целью ликвидации безграмотности, подлинная цель правительства – наряду с осуществлением всех мероприятий и решений по укреплению власти привлечение к общественному производству женщин и использование их. На этом пути правящая политическая сила использовала татарских женщин в качестве средства достижения своей цели.

<sup>13</sup> ЦГА РУз. Ф. Р-34. Оп. 1. Д. 1333. Л. 224.

# **ПРИЛОЖЕНИЯ**

# **«ПРАВА ЧЕЛОВЕКА В СВЕТСКОМ ПРАВЕ И ШАРИАТЕ»**

**Сборник  
студенческих докладов**

**Ответственные редакторы:**  
Н. А. Исмаилов, М. Ю. Никифоров

**Рецензенты:**

Маликов Кадыр –  
эксперт Института стратегического анализа и прогноза при КРСУ,  
доктор политологии и исламских исследований Мадридского университета

Жумабаев Абдилатиф –  
председатель Фонда «Адеп башаты», выпускник университета Аль Азхар Каира,  
факультет юриспруденции и исламского права

При финансовой поддержке USAID

*Болот кызы Шакдар,  
студентка 2-го курса*

## **Аборт и право на жизнь в светском праве и шариате**

Каждое человеческое существо в любой фазе развития – эмбрион, плод и ребенок, взрослый и пожилой человек, каждый *homo sapiens*, от зачатия до природной смерти, в любом состоянии, как здоровый, так и неизлечимо больной или находящийся в агонии, нормальный или недееспособный, богатый или бедный, – имеет изначальное право – право на жизнь. Жизнь нельзя распорядиться, она неприкосновенна. Она священна по своей природе, это может признать любой здравомыслящий человек, даже абстрагируясь от религии. С первых мгновений оплодотворения существует абсолютная непрерывность развития яйцеклетки вплоть до того момента, который сейчас переживает каждый из нас. Поэтому прерывание беременности вне зависимости от того, на какой стадии эта беременность находится, – это действие против человеческого существа. Развился уже мозг или еще нет (первые клетки мозга развиваются на четвертой неделе беременности) – это не имеет никакого значения: маленький человек уже «набрался сил» и имеет все элементы, необходимые для своего развития. Началась жизнь единственного в своем роде человеческого существа.

*Аборт* – это искусственное прерывание беременности. Возможность аборта предоставлена всем лицам, имеющим медицинское образование соответствующего профиля.

В последнее время количество абортов увеличилось, это обусловлено рядом причин: социальная безответственность биологических родителей, неуважение с их стороны человеческого достоинства зачатых и рожденных ими детей. Такое отношение проявляется в зачатии и рождении в семье нежеланных детей, в зачатии детей в результате случайных половых связей, в подростковой беременности.

Другой проблемой является безразличное и часто пренебрежительное отношение к беременной женщине со стороны семьи, трудового коллектива и общества в целом. Публичная демонстрация беременной женщине отсутствия внимания к ней и заботы о ней, учитывая ее повышенную потребность в таком отношении, ведет к формированию у нее чувства неполноценности, а

иногда и вины за свою беременность и к переносу этих негативных эмоций на будущего ребенка.

Объективно от аборта страдают все женщины, но субъективно реагируют по-разному, ибо неодинаково осознают зависимость между произошедшими нарушениями и прерыванием беременности. Сразу после прерывания беременности женщина чувствует облегчение, потому что нашелся «выход» из кризиса, который она переживала. Постепенно облегчение уступает место беспокойству. А возникшие нарушения небезопасны: потеря самоуважения, чувство вины, отсутствие аппетита, страх, бессонница, ночные кошмары, в которых ребенок либо ненавидит ее, либо, наоборот, зовет на помощь, иногда депрессия. У нее может снизиться способность любить, заботиться о близких, возникнуть своеобразное равнодушие, начинающееся неосознанно. Это способствует отдалению личности от ее человеческой сущности. Такие переживания приводят к пугающей отчужденности.

Даже если женщина не имеет внутренних сомнений по поводу прерывания беременности, ей все-таки наносится глубокая душевная травма, потому что она теряет часть своей человечности. И тогда, когда она в это не верит, – тоже. Пока женщина это осознает, могут пройти десятки лет, на протяжении которых она может не подозревать о своих психических расстройствах.

### **Регулирование производства аборта в светском праве и шариате**

В светском праве – в законодательствах как Кыргызской Республики, так и Российской Федерации – существует отдельная статья, касающаяся данной темы. Согласно статье 21 Закона КР «О репродуктивных правах граждан» *женщина имеет право на искусственное прерывание беременности (аборт) в срок до 12 недель беременности – по ее требованию, без объяснения причины и в срок до 22 недель – по медицинским или социальным показаниям.*

По медицинским показаниям аборт производится реже, так как для этого необходимо разрешение соответствующих медицинских органов. Чаще всего аборт производится по социальным показаниям, для чего достаточно устного

заявления беременной женщины, и такие аборт часто не регулируются.

Искусственное прерывание беременности проводится в рамках программ обязательного медицинского страхования в учреждениях, получивших лицензию на указанный вид деятельности, врачами, имеющими специальную подготовку.

Прерывание беременности исламом рассматривается и оценивается именно с точки зрения святости и нерушимости жизни. Ислам защищает права наиболее беспомощных и незащищенных, не только мусульман, но и всех верующих и неверующих. И отношение к аборту высказывает достаточно бескомпромиссное и твердое: он является убийством, большим грехом. Причем грехом не только с религиозной, но и просто с человеческой точки зрения. Это касается не только женщины, идущей на этот шаг, но и тех людей, которые подталкивают ее к совершению такого поступка.

Необходимо понять, что исламом осуждаются сами действия, являющиеся злом, а не лица, его чинящие. Защищая права зачатых детей, ислам становится на защиту одинакового права на жизнь всех человеческих существ. Ислам провозглашает, что либерализация статей о прерывании беременности является пренебрежением к основам демократии и злоупотреблением властью. Это право устанавливают люди, которых оно непосредственно не касается. А значение его очень велико, потому что оно создает область допустимости совершения преступления – лишения жизни незащищенного, невинного существа – и трансформирует смысл добра и зла в обществе, поскольку большинство людей считает, что разрешенное законом является добром.

Большинство богословов всех четырех мазхабов на основе Сунны Пророка (да благословит его Аллах и приветствует) считает, что аборт на сроке до 40 дней от зачатия не является запрещенным (только нежелательным). Но это при условии, что зачатие произошло по шариатскому браку и на аборт согласны муж и жена, а также если, по мнению врача, не будет нанесен вред здоровью матери.

А если плоду более 40 дней, то аборт уже запрещен и грех за него будет возрастать с увеличением срока беременности. Если аборт после 40 дней совершается по неуважительной причине (мать боится потерять красоту, фигуру, не хочет ребенка того или иного пола, нежеланная беременность в плане утраты материального благосостояния, а также страх, что родится больной ребенок), то такой аборт не разрешен и считается большим грехом.

Когда плоду больше 40 дней, то в этом случае, если даже супруги оба единодушно хотят от него

избавиться, врач не имеет права произвести аборт. И, прервав беременность, он совершает большой грех, за который ему придется отвечать перед Всевышним. А если врач произвел операцию после 120 дней, то согласно нормам шариата он является убийцей.

Исламом действительно, как исключение, разрешено прерывание беременности до 120 дней. К примеру, если продолжение беременности несет опасность для жизни и здоровья женщины и она в случае продолжения беременности может умереть. Это должно подтверждаться двумя богобоязненными квалифицированными врачами. Или при опасности для жизни грудного ребенка, при отсутствии невозможности кормить его грудью из-за отсутствия молока у матери или возможности выкормить его другими способами. В этом случае предпочтительней голодной смерти ребенка будет прерывание беременности. Но в наше время такое обоснование потеряло актуальность, так как есть множество способов замены грудного молока продуктами детского питания.

После 120 дней плод считается живым, полноценным человеком. Убийство этого плода, так же как и пятилетнего ребенка, двадцатилетнего юноши или столетнего старика, – все это является убийством живого человека. Ничто не делает аборт разрешенным на сроке после 120 дней. Единственное исключение, если женщина находится в родах и при этом возникают осложнения, при которых, по мнению специалистов, возможно лишь спасение одной жизни – матери или ребенка. В этом случае многие богословы считают спасение жизни матери приоритетным, поскольку такой малыш имеет мало шансов на выживание.

Независимо от метода прерывания беременности: манипуляция врачей, или это сделала сама беременная по чьему-либо совету, или выкидыш произошел после того, как женщина держала пост, – ответ держат все. В данном случае все: и врачи, и советчики, и помощники, и сами родители – являются участниками убийства.

Убийство мусульманина является вторым после неверия в Аллаха большим грехом. В Коране убийство без причины одного человека приравнивается к уничтожению всего человечества, а спасение одной жизни – к спасению всего человечества.

### **Наказание за производство аборта в светском праве и шариате**

В нормативных правовых актах КР и РФ предусмотрено наказание за данное деяние: статья 123 Уголовного кодекса РФ (статья 116 Уголовного

кодекса КР) «Незаконное производство аборта».

В соответствии со статьей 123 Уголовного кодекса РФ *производство аборта лицом, не имеющим высшего медицинского образования соответствующего профиля, наказывается штрафом в размере от 100 до 200 минимальных размеров оплаты труда или в размере заработной платы или иного дохода осужденного за период от 1 до 2 месяцев, либо обязательными работами на срок от 100 до 240 часов, либо исправительными работами на срок от 1 года до 2 лет.*

К сожалению, закон не устанавливает уголовную ответственность для дипломированных акушеров-гинекологов, которые при желании могут безнаказанно делать аборт в любых сроках, вне специализированных лечебных учреждений, совершая лишь проступок, нарушив нормативные акты Министерства здравоохранения РФ (КР) относительно порядка проведения аборт.

Немаловажно, что в указанных статьях Уголовных кодексов РФ и КР регламентируется ответственность лица, совершающего аборт, но ничего не говорится об ответственности матери.

Статья 106 Уголовного кодекса РФ (статья 100 Уголовного кодекса КР) «Убийство матерью новорожденного ребенка во время или сразу же после родов, а равно убийство матерью новорожденного ребенка в условиях психотравмирующей ситуации или в состоянии психического расстройства, не исключающего вменяемости» предусматривает ответственность матери в случае убийства уже рожденного ребенка, но не внутриутробно развивающегося.

Таким образом, мать не несет ответственности и тем более наказания за убийство эмбриона. Тем самым мы пренебрегаем человеческой жизнью, ее ценностью в обществе, не считаем человеческого эмбриона человеком. Хотя, по данным медиков, на 28-й день беременности сердце будущего человечка уже бьется, на 120-й день это – уже полноценный человек с уже сформировавшимися органами, а на 26-й неделе малыш уже демонстрирует полный набор человеческих реакций.

В исламе наказание за аборт иное. С момента формирования отдельных частей тела плода (врачи указывают на период примерно после 80 дней от зачатия) лица, чьи действия привели к прерыванию беременности, должны выплатить *гуррат* и *кафарат*.

*Кафарат* – это два месяца непрерывного поста с вычетом для женщин дней менструаций. Если же хоть один день такого поста пропущен, отсчет надо начинать сначала. Кроме того, искупление за кровь – *гуррат*. Оно равно стоимости

пяти верблюдов (примерно от 5 до 10 тысяч долларов). Те, кто совершил аборт (мать или врач), выплачивают его наследникам ребенка по порядку распределения наследства. И врач также должен понести подобное наказание для того, чтобы быть прощенным Аллахом. Тем не менее иное наказание ждет этих людей в *ахирате*, сведения о котором не доступны нам. Если постоянно, искренне, с большим раскаянием просить прощения у Всевышнего (делать *тавбу* при каждом воспоминании об этом), по возможности держать уразу, выплачивать *гуррат* и при этом не допускать подобный грех, то можно надеяться, что Всевышний сжалится, ибо милость его велика.

На основании изложенного можно сделать следующие выводы. Действительно, некоторые женщины могут чувствовать себя несчастными из-за нежелательной беременности (например, если она возникла вследствие изнасилования), но прерывание беременности лишь усилит их горе. Существуют другие способы решения проблемы. Протестуя против прерывания беременности, которое унижает достоинство женщины, ислам стремится защитить всех женщин.

Один аборт убивает больше чем одну жизнь. Жертвой аборта становится не только ребенок, но и женщина. И дело не только в различных осложнениях, возможных заболеваниях – последствиях грубого вмешательства в хрупкий женский организм. Многие женщины после содеянного приходят к доктору в поисках возможности избавиться от болезни, которая называется постабортивным синдромом.

Вполне понятно, почему прерывание беременности влечет за собой такие большие нарушения: искусственный аборт – это насилие, противоречащее природе. Большинство женщин решаются на аборт в период разочарований. Позже оказывается, что мало кто из них действительно хотел этого. В конце концов, когда женщина идет в больницу, чтобы избавиться от своего ребенка, ее никто не предупреждает о возможных физических и психических последствиях. Ей никто не показывает изображение ребенка девяти недель, не предоставляет информацию о развитии плода. Если бы она имела минимум знаний, то, возможно, отказалась бы от прерывания беременности. Когда женщины узнают больше из телепередач и журналов, то имеют претензии к врачам и акушерам за то, что те не сообщили им необходимых сведений для принятия столь важного решения.

Несмотря на то что прерывание беременности до 40 дней является разрешенным по шариату,

оно не может стать методом планирования семьи и его нельзя пропагандировать как метод регулирования рождения детей. Как бы ни возросло население Земли, надо помнить о том, что в Коране сказано: *Всевышний взял на себя пропитание всего живого на Земле* (сура 11, аят б). Мусульмане должны знать, что Коран и хадисы являются единственно истинным путем, приводящим человека к счастью на земле и вечным благам в *ахирате*.

Любая жизнь достойна уважения и любое убийство, в том числе не рожденного или новорожденного ребенка, осуждаемо. В преамбуле Конвенции о правах ребенка говорится, что *ребенок, ввиду его физической и умственной незрелости, нуждается в специальной охране и заботе, включая надлежащую правовую защиту, как до, так и после рождения*.

В биоэтике все больше дискутируется вопрос о признании достоинства человека на всех стадиях его развития, включая эмбриональную. В ряде стран уже приняты законы, охраняющие и защищающие человеческий эмбрион. Например, в Германии действует Закон «Об охране человеческого эмбриона», в котором правовое положение эмбриона определяется с учетом обязанности государства уважать и защищать человеческое достоинство и право на жизнь.

Однако в Кыргызстане эмбрион и плод не являются субъектами прав человека и, следовательно, их право на жизнь не защищается ни государством, ни обществом. Обеспечение и защита прав будущего человека находится в компетенции будущей матери. При этом государство не осуществляет контроля над ее жизнедеятельностью и, в частности, над соблюдением ею, если не прав, то хотя бы режима наибольшего благоприятствования для эмбриона и плода. Разрешая производство аборт, тем более по социальным показаниям, и наделяя беременную женщину полномочием единолично решать вопросы жизни и смерти эмбриона, государство демонстрирует неуважение к человеческой личности на стадии эмбрионального развития. Такая позиция ведет к падению ценности человеческой жизни вообще и, возможно, является

одной из причин увеличения числа убийств матерями своих новорожденных детей.

Более того, такой подход противоречит нормам национальных традиций кыргызского народа, религиозным нормам, ведет к падению рождаемости и постепенной депопуляции кыргызского этноса. Нарушая права будущего ребенка, государство нарушает права будущего поколения.

Государственная политика, допускающая аборт, в том числе по социальным показаниям, и не предписывающая при решении вопроса о жизни и смерти эмбриона или плода учитывать интересы семьи, рода, этноса, допустима и в настоящее время внедряется в некоторых государствах. Но это государства, в которых проживают мегаэтносы и такая государственная политика рассчитана на сокращение рождаемости. Кыргызцы, по данным ООН, в своем количестве менее 5 млн относятся к вымирающим этносам.

Таким образом, можно привести ряд аргументов, ввиду которых стоит ввести более строгие меры относительно производства аборт.

Аборт значительно сокращает численность новорожденных, особенно в странах Западной Европы.

Нарушается основное право – естественное право на жизнь.

Происходит девальвация ценности жизни человека.

Необходимо понять одно: искусственное прерывание беременности – это не способ избавления от проблем, а тяжкий грех перед Всевышним и просто перед собственной совестью.

### **Информация к размышлению**

Число аборт на 1000 женщин детородного возраста (от 15 до 44 лет):

Румыния – 188,

Россия – 60–70,

Германия – 8–10,

Голландия – 5–6.

В России на 100 родившихся – 156 аборт.

64% беременностей заканчиваются абортами.

Единственный положительный момент статистики – уменьшение в 2–3 раза за последние годы числа криминальных аборт.

**Жоро Абралиев,**  
*студент 2-го курса*

## **Ислам и эвтаназия**

На протяжении многих лет тема эвтаназии вызывает у людей неоднозначную реакцию, не является исключением и наш XXI век. В настоящее время проблема эвтаназии приобретает более широкий общественный резонанс. Это связано с тем, что появляются новые медицинские технологии поддержания жизнедеятельности тяжелобольных людей. Актуальность данной проблемы заключается в двух аспектах: во-первых, эвтаназия касается самого дорогого и важного, что есть у нас, – жизни; во-вторых, данная проблема мало изучена, она не нашла полного освещения в трудах ученых – юристов, философов, медиков и т. д. Об актуальности данной проблемы свидетельствуют и исторические факты. Наверное, из-за недостаточной изученности проблемы эвтаназии появилась такая наука, как биоэтика, также в уголовных кодексах многих демократических государств появился такой раздел, как «преступления против мира и безопасности человечества».

В начале XX века юрист Биндинг и психиатр Гохе предложили называть эвтаназией уничтожение так называемых «неполноценных» жизней. Такая интерпретация понятия *эвтаназия* нашла применение в гитлеровской Германии, где декретом от 1 сентября 1939 г. была введена в действие программа «Эвтаназия», имевшая ужасные последствия – сотни тысяч умерщвленных умственно отсталых, психически больных людей, эпилептиков, пациентов, страдающих от старческой немощи и различных органических неврологических расстройств (паралич, болезнь Паркинсона, рассеянный склероз, опухоль мозга). Их сочли бесполезными для общества и предали относительно «легкой» смерти в газовых камерах. Вопрос о «недостойности» в каждом случае решался врачебной тройкой. В результате в течение двух лет было уничтожено, по разным источникам, от 100 до 275 тысяч человек. Программа была формально закрыта после того, как 3 августа 1941 г. епископ Клеменс фон Гален в своей проповеди назвал нацистскую эвтаназийную программу «чистейшим убийством». Международный военный трибунал в Нюрнберге квалифицировал эти действия как преступления против человечества. Эти исторические факты свидетельствуют о важности правильного определения термина *эвтаназия*.

Английский философ Фрэнсис Бэкон (1561–1626) для обозначения легкой, безболезненной смерти ввел

термин *эвтаназия* (от греч. *euthanasia*, *eu* – хорошо, *thanatos* – смерть), т. е. хорошая, спокойная, легкая смерть, без мучений и страданий. Буквально *эвтаназия* переводится как «благоумирание», но сам термин стал означать не столько «благую» смерть саму по себе, сколько ее причинение.

Как мы отмечали выше, проблема эвтаназии стала объектом исследования в различных сферах жизнедеятельности человека, и в каждой из них дается свое определение.

В философии эвтаназия – безболезненный, щадящий и избавляющий от страданий необратимый исход в небытие. В медицине – это умерщвление неизлечимо больных людей по их просьбе с целью прекращения страданий. В юриспруденции этим термином обозначают сознательное действие, приводящее к смерти безнадежно больного человека относительно быстрым и безболезненным способом с целью прекращения страданий.

Ни одно из приведенных определений нельзя признать исчерпывающим, включающим все признаки и охватывающим все возможные ситуации эвтаназии. Первое определение не позволяет дифференцировать эвтаназию от самоубийства, совершаемого без участия другого лица. Второе – не учитывает случаи, когда больной не в состоянии высказать свою просьбу (находится в коматозном состоянии). Третье определение содержит указание на действие, приводящее к смертельному исходу, и не охватывает случаи сознательного бездействия врача, имеющего целью не препятствовать естественному ходу событий и наступлению смерти пациента. Ни одно из приведенных определений не подразумевает наличие субъекта, осуществляющего эвтаназию.

Термин *эвтаназия* отличается крайней неоднозначностью. В зависимости от его определения изменяется и подход к проблеме самого явления. Различают эвтаназию пассивную и активную (критерий – позиция врача); добровольную и недобровольную (критерий – позиция пациента).

*Пассивная эвтаназия* («метод отложенного шприца») выражается в том, что прекращается оказание направленной на продление жизни медицинской помощи, что, в свою очередь, ускоряет наступление естественной смерти.

Под *активной эвтаназией* («метод наполненного шприца») понимают введение больному каких-либо

лекарственных или иных средств либо другие действия, влекущие за собой быстрое и безболезненное наступление смерти (летальная инъекция).

*Добровольной* называется эвтаназия, которая осуществляется по недвусмысленной просьбе больного или с его предварительного согласия (заранее и в юридически достоверной форме выражать свою волю на случай необратимой комы стало широко распространенной практикой в США и других странах Запада).

*Недобровольная эвтаназия* осуществляется без непосредственного согласия больного.

Комбинируя эти формы эвтаназии, мы получаем четыре способа (случая) эвтаназии:

добровольной и активной,  
добровольной и пассивной,  
недобровольной и активной,  
недобровольной и пассивной.

По поводу первой и четвертой ситуации специалисты высказываются как «за», так и «против», по поводу третьей – мнения чаще всего бывают отрицательными. Те, кто высказывается в пользу эвтаназии, как правило, имеют в виду вторую ситуацию, когда эвтаназия является добровольной со стороны больного и пассивной со стороны врача.

В каком случае можно говорить об эвтаназии?

Присутствует эвтаназия, когда применяется препарат, вызывающий смерть, а также если больного лишают того, что ему необходимо для жизни (например, еда) или того, что для него благотворно (реанимация или лечение, способное дать шанс на продление жизни);

Отсутствует эвтаназия в следующих случаях:

когда прекращается лечение, которое имело бы неблагоприятное влияние на больного (например, лечение, которое продлило бы жизнь в мучениях, не облегчив состояния пациента);

в случае прекращения реанимации, когда состояние церебральной смерти является необратимым (никакое лечение не облегчает страданий, не дает шанса на выздоровление, а лишь удлиняет агонию, и, кроме того, приносит страдание семье и несоразмерные расходы государству);

когда не проводят реанимацию новорожденного, если он поражен врожденными уродствами или имеет тяжелую патологию, естественным образом ведущую к смерти (когда лишь искусственно можно продолжать жизнь без надежды на улучшение);

если «дают спокойно умереть» больному неизлечимой болезнью, которая естественным образом приводит к смертельному исходу в краткий срок – в случае, когда всякая терапия позволила бы лишь

на короткое время продлить жизнь в невыносимых условиях.

Наряду с философией, юриспруденцией и медициной свою точку зрения на проблему эвтаназии выражает религия. Но в отличие от них в исламе эвтаназия запрещена в любой форме. Применение эвтаназии врачом к своему пациенту, если даже при этом врач преследует самые гуманные цели и выполняет просьбу пациента, в любом случае считается убийством. Если же пациент сам предпринимает активные действия, чтобы убить себя с целью облегчения страданий, то это будет квалифицироваться как самоубийство. Такие действия признаются исламом как большой грех, поскольку мы не создали себя сами и не являемся владельцами собственного тела. Нам вверили тело, чтобы мы о нем заботились, питали и берегли. Нашими телами владеет Бог, который дает жизнь, а его право дать ее или отобрать, не должно быть нарушено. Попытка совершить самоубийство считается в исламе преступлением и большим грехом. В Священном Коране говорится: *Не убивайте самих себя! Воистину, Всевышний всемогуществен к вам. Потерпите, не ослабевая и не опускающая рук, Он поможет вам преодолеть трудности и воздаст из милости своей неопишутельными результатами в мирском и вечном* (Священный Коран, 4:29). Предостерегая от суицида, Пророк Мухаммед (да благословит его Господь и приветствует) говорил: *Тот, кто убьет себя железным оружием, будет всегда носить его в себе в аду. Тот, кто примет яд, чтобы умереть, будет всегда пить этот яд в аду. Тот, кто спрыгнет с горы, чтобы завершить свою жизнь, будет вечно падать в глубины ада.*

Человеческая жизнь сама по себе является ценностью, которую надо охранять независимо от обстоятельств. Ислам не исповедует принципа «жить не стоит», и оправдание смерти во избежание страданий его канонами не допускается. В доказательство о недопустимости эвтаназии можно привести следующее высказывание Пророка Мухаммеда (да благословит его Господь и приветствует): *Жил среди людей один человек, у которого была никак не заживающая и чрезвычайно болезненная рана. Он испытывал такие мучительные боли, что однажды, не в силах терпеть, он взял нож, сделал глубокий порез на руке и вскоре скончался от потери крови. Всевышний Аллах сказал: «Мой слуга сам опередил Меня. Я запретил ему Рай».*

Другой пример, когда Пророк Мухаммед (да благословит его Господь и приветствует) запретил самоубийство. В одной из военных кампаний был убит храбрый мусульманин, сподвижники вознесли молитвы за его мужество и храбрость в бою. Но вскоре, к их большому удивлению Пророк Мухаммед (да

благословит его Господь и приветствует) сказал: *Его участь в аду*. Изумившись, сподвижники узнали, что после серьезного ранения мужчина воткнул рукоятку своего меча в землю и бросился грудью на острие, совершив при этом самоубийство.

Учитывая нормы шариата, был издан Исламский кодекс медицинской этики, который гласит: *Убийство из милосердия, так же как и суицид, найдет поддержку в атеистическом образе мышления, полагающем, что после нашей земной жизни следует пустота. Требование убить, чтобы уменьшить страдания отклоняется, так как в мире нет такой боли, которая бы не облегчалась лекарствами или соответствующей нейрохирургией*<sup>1</sup>.

Как видно из этой цитаты, ислам запрещает лишение жизни человека в любой форме, кроме того, здесь говорится о том, что против любой боли есть лекарство. Такой оптимизм не лишен почвы и опирается на высказывания Пророка Мухаммеда (да благословит его Господь и приветствует): *Всевышний сотворил болезнь, Он же сотворил и лекарство. Лечитесь же!*

Один бедуин спросил у Пророка: *О посланник Всевышнего! А нужно ли нам лечиться?* Пророк Мухаммед (да благословит его Господь и приветствует) ответил: *Да, лечитесь! Аллах низвел болезни и вместе с ними лечебные средства. Кто-то знает о них, а кто-то нет.*

Заболевания, наносящие урон человеческой душе или телу, подчас несут в себе испытание, а иногда – наказание Господне, и искупление греха. Важным является правильное отношение к болезни, а также верный диагноз и форма лечения. По этому поводу Пророк Мухаммед (да благословит его Господь и приветствует) говорил: *От любого заболевания есть лекарство. Если оно точно будет выбрано, то человек выздоравливает по воле Творца.*

Болезнь, по исламу, – испытание или же искупление греха. Данная точка зрения находит поддержку в Священном Коране: *Если Господь мгновенно наказывал бы людей за прегрешения, то никого бы на Земле не осталось. Однако откладывает Он на определенный для них срок. И когда наступил срок их, то есть время умирать, то они не в состоянии отсрочить его или ускорить* (Священный Коран, 16:61).

Прочитав эту цитату можно понять, что заболевание – это шанс заслужить прощение своих грехов, а время смерти человека известно только Богу.

О том, что у человека есть не только право, но и обязанность лечиться, пишет Шамиль Аляутдинов:

<sup>1</sup> Исламский кодекс медицинской этики. – Кувейт, 1981. – С. 65.

*Смерть – это один из наиболее ярких примеров отсутствия у человека выбора в определенных жизненных ситуациях. Человеку не дано решать: умирать ему сегодня или нет, но у него есть право и даже обязанность лечиться и противостоять болезни, которая, по констатации врачей, является для него смертельной. Проявляя силу воли, данный человек может вылечиться, но это не говорит о том, что он отсрочил смерть. Просто время умирать для него еще не наступило. Точно также, человек может заболеть пустяковой болезнью, но врача рядом не окажется или материально человек не в состоянии будет купить себе лекарство и умрет. Срок наступил*<sup>2</sup>.

Итак, учитывая вышеприведенные нормы из Священного Корана и высказывания Пророка Мухаммеда (да благословит его Господь и приветствует), еще раз можно подчеркнуть, что эвтаназия является недопустимой для ислама. Пациент должен быть окружен моральной поддержкой и состраданием семьи и друзей, а также сосредоточить свои внутренние духовные ресурсы. Параллельно с терапевтическими мерами облегчения боли, доктор также обязан оказывать духовную и моральную поддержку пациенту. Дилемма возникает тогда, когда доза лекарства для облегчения боли вырастает до смертельной и может стать причиной гибели человека. В таких случаях Исламский кодекс медицинской этики гласит так: *Учитывая священность человеческой жизни, все же врачу рекомендуется критически оценить состояние пациента. Если врач, основываясь на научных знаниях, уверен, что человеку невозможно вернуть жизнь, то нет смысла упорно поддерживать организм в растительном состоянии, а также сохранить человека при помощи криозамораживания или других искусственных методов. Обязанность врача – поддерживать процесс жизни, а не умирания. Однако в любом случае доктор не должен предпринимать активных мер для прекращения человеческой жизни*<sup>3</sup>.

На первый взгляд, эта цитата все-таки дает право доктору применять эвтаназию. Но нет. Во-первых, в документе прямым текстом запрещается врачу совершать активные действия для прекращения жизни пациента. Во-вторых, если мы сравним условия, которые здесь оговорены, то при сравнении со случаями присутствия или отсутствия эвтаназии окажется, что здесь эвтаназия отсутствует.

<sup>2</sup> Аляутдинов Ш. Ответы на ваши вопросы об Исламе / Под ред. проф. А.С. Конурбаева. – М.: Фонд «Мир образования», 2003. – С. 20.

<sup>3</sup> Исламский кодекс медицинской этики. – Кувейт, 1981. – С. 65.

*Мунарбек Атчабаров,  
студент 2-го курса*

## **Смертная казнь с точки зрения светского права и шариата**

Одной из проблем уголовного права, волнующей не только юристов, но и все общество, вызывающей множество дискуссий, была и остается проблема смертной казни. В настоящее время ее актуальность связана также и с тем, что сейчас многие государства идут на смягчение законодательства, при этом отменяя и смертную казнь. В связи с этим возникает вопрос о правомерности и допустимости применения смертной казни, а также о ее необходимости и целесообразности.

### **Современные способы смертной казни<sup>1</sup>**

В настоящее время в мире используется несколько способов приведения в исполнение приговоров к смертной казни: повешение применяется в 78 странах, расстрел – в 86, обезглавливание предусмотрено в законодательстве 7 стран, но на практике используется только в Саудовской Аравии. Следующие три вида смертной казни применяются только в США: казнь на электрическом стуле, отравление газом, смертельная инъекция.

### **Применение смертной казни в современных государствах**

Глобальные мировые тенденции направлены на отмену смертной казни. В 1989–1995 гг. смертная казнь была отменена в 25 странах. Таким образом, на конец 1995 г. смертная казнь полностью отменена в 72 государствах, в 30 – не применяется, а в 90 – сохранена. В Уголовном кодексе КР смертная казнь отменена Законом КР «О внесении изменений и дополнений в Уголовный кодекс Кыргызской Республики...» от 25 июня 2007 г. Таким образом, большинство государств сокращает применение смертной казни и гуманизирует ее способы.

В настоящее время ученые-юристы разделились на два противоположных лагеря в отношении отмены смертной казни. Так, сторонники смертной казни выдвигают свои аргументы для ее сохранения. Американский криминолог В. Реклесс сформулировал четыре основных положения в защиту смертной казни:

соответствие наказания преступлению, принцип талиона;

наказание как искупление вины, преступник должен страдать, чтобы искупить свой грех;

наказание как устрашение других, напоминающее, что с ними может случиться то же самое, если они нарушат законы;

наказание как защита интересов общества.

Одновременно сторонники отмены смертной казни обосновывают свою точку зрения выдвиганием некоторых аргументов. Председатель Королевской комиссии по вопросам смертной казни в Англии Эрнст Гауэрс приводит ряд аргументов против этого наказания:

смертная казнь есть отрицание принципа наказания, основное содержание которого состоит в исправлении;

осуждение к смертной казни и исполнение приговоров оказывает деморализующее воздействие на общество и приводит иногда к совершению тех же преступлений в порядке подражания;

присяжные нередко не признают подсудимых виновными, так как не желают обрекать их на смертную казнь;

приведение смертного приговора в исполнение оказывает вредное воздействие на исполнителей и других заключенных;

ожидание исполнения приговора – это психологическая пытка, а совершение казни накладывает на близких осужденного вечное и незаслуженное позорное пятно.

### **Применение смертной казни с точки зрения мусульманских канонов**

Изначально важно отметить, что установление различных степеней наказания за те или иные преступные действия в первую очередь направлено на профилактическое, предупредительное воздействие относительно тех, кто завтра может совершить что-либо противозаконное.

С точки зрения мусульманских канонов основными преступлениями, за совершение которых допускается применение высшей меры наказания, являются преднамеренное убийство, разбойное нападение и прелюбодеяние, совершенное женатым мужчиной или замужней женщиной.

<sup>1</sup> Анашкин Г. З. Смертная казнь в капиталистических государствах. – М., 1971. – С. 71.

**Преднамеренное убийство** – лишение индивида жизни посредством использования орудий и методов, способных умертвить человека<sup>23</sup>. В противном случае (то есть в случае отсутствия применения спецсредств) убийство квалифицируется как «совершенное по ошибке, непреднамеренное, неумышленное». Исламские богословы единодушны в том, что по результату непреднамеренного убийства категорически недопустимо наказание виновного в форме смертной казни. Наказанием в такого рода случаях может быть материальная компенсация семье погибшего.

Кроме того, абсолютное большинство исламских богословов считает, что человек, находясь в состоянии аффекта, теряет контроль над своими действиями, чувствами и словами, поэтому к нему также неприменима рассматриваемая высшая форма наказания. Это подтверждается словами Корана: *И Мы предписали им [тем, кому было дано Писание до вас, то есть иудеям и христианам], что душа за душу, глаз за глаз, нос за нос, ухо за ухо, зуб за зуб, и ранения – кысас (возмездие, наказание) [то есть по результату судебного разбирательства наказывают посягнувшего на кровь другого так же, как он это сделал в отношении пострадавшего, потерпевшего]. Если же простит [пострадавший], то это – искупление его грехов [то есть, как истец простил ответчику, хотя мог требовать возмездия, так и Всевышний простит обиженному его ошибки, хотя мог бы и наказать его за них в мирском или в вечном] (Священный Коран, 5:45).*

В Коране сказано: *О те, которые уверовали, предписано вам возмездие в убийствах (Священный Коран, 2:178).* В хадисе подчеркивается: *Возмездие (смертная казнь) [допускается] только в случаях преднамеренных убийств<sup>4</sup>.*

На определенном этапе ниспослания Корана по милости Творца происходит божественная корректировка: *И если простят [убийце], то необходимо поступить с общепризнанным благородством [не требуя излишне высокой компенсации] и выполнить взятые обязательства [о материальной выплате родственникам потерпевшей стороны, не оттягивая и без задержек].*

<sup>23</sup> Му'джаму люгати аль-фукаха' [Словарь богословских терминов]. – Бейрут: Ан-Нафаис, 1988. – С. 357.

<sup>3</sup> Хадис от Ибн Хазма; св. х. Ат-Табарани. См., напр.: *Ас-Суюты Дж.* Аль-джамий' ас-сагыр [Малый сборник]. – Бейрут: Аль-Кутуб аль-'ильмийя, 1990. – С. 353. Хад. 5726.

<sup>4</sup> В Коране сказано, что Господь дает возможность людям помиловать такого преступника. См., напр.: *Аль-Куртуби М.* Аль-Джами' ли ахкям аль-кур'ан [Свод установлений Корана]: В 20 т. – Т. 2. – Бейрут: Аль-Кутуб аль-'ильмийя, 1988. – С. 169.

*Это – облегчение для вас от Господа вашего и милость<sup>5</sup>.*

Важно отметить, что вердикт о смертной казни обвиняемого может быть аннулирован по ходатайству о помиловании со стороны родных убитого, то есть с потерпевшей стороны. Родственники имеют полное право простить убийцу, преднамеренность действий которого доказана, и согласиться на материальную компенсацию. В таком случае суд не имеет права выносить решение о смертном приговоре, а обязан рассмотреть иную форму наказания, с учетом интересов общества.

Что касается времени Пророка Мухаммеда (мир ему), то не было ни одного случая кровного разбирательства, где Пророк (мир ему) повелел бы вершить возмездие кровью. Во всех случаях он призывал простить виновного<sup>6</sup>.

Перечислим условия, при которых возможно (по результату судебного разбирательства и при наличии неопровержимых улик, подтверждающих преднамеренность убийства) применение высшей меры наказания: 1) психическое здоровье, обладание разумом (умалишенные освобождаются от ответственности); 2) совершеннолетие (наступает с пятнадцати лет); 3) совершившим преступление без принуждения со стороны третьих лиц.

При исполнении наказания обязательно присутствие пострадавшей стороны<sup>7</sup>.

По завершении приведения приговора в исполнение все тело омывают водою, заворачивают в саван, совершают над ним погребальную молитву и хоронят<sup>89</sup>.

### **Разбой, разбойное нападение**

*Воистину, наказание тем, кто воюет против Бога и Посланника Его, чинят преступления на земле – жестокая смертная казнь или изоляция от общества (ссылка, тюремное заключение). Это – унижение для них в этой жизни, а в вечности их ждет великое наказание. Кроме тех, которые покаются (придут с повинной), до того как*

<sup>5</sup> Хадис от Анаса; св. х. аль-Байхаки и др. См., напр.: *Аль-Джазири А.* Аль-фикх 'аля аль-мазахиб аль-арба'а [Исламское право согласно четырем мазхабам]: В 5 т. – Т. 5. – Бейрут: Аль-Кутуб аль-'ильмийя, 1990. – С. 229.

<sup>6</sup> *Аз-Зухайли В.* Аль-фикх аль-ислами ва адиллятух [Исламское право и его аргументы]: В 11 т. – Т. 5. – Дамаск: Аль-Фикр, 1997. – С. 4069.

<sup>7</sup> Там же. – Т. 2. – С. 1583.

<sup>8</sup> См., напр.: *Аль-Куртуби М.* Аль-Джами' ли ахкям аль-кур'ан. – Т. 6. – С. 98; *Аль-Хамсы М.* Тафсир ва баян [Комментарий и объяснение]. – Дамаск: Ар-Ра-шид, [б. г.]. – С. 113.

<sup>9</sup> *Аляутдинов Ш.* Ответы на ваши вопросы об Исламе / Под ред. проф. А.С. Конурбаева. – М.: Фонд «Мир образования», 2003. – С. 397.

будут схвачены. Знайте же, что Аллах Всепрощающ и Всемиловит (Священный Коран, 5:33, 34).

Данный аят говорит именно о разбойниках, посягающих на честь, кровь и имущество других<sup>10</sup>. Если они не приходят с повинной, раскаявшись в своих поступках и исправившись, то после захвата их ожидает или смертная казнь, или изоляция (для защиты людей от их зла).

При исполнении наказания необходимо присутствие пострадавшей стороны. По завершении приведения приговора в исполнение тело казненного омывают водою, заворачивают в саван, совершают над ним погребальную молитву и хоронят. Если разбойники или грабители погибают во время захвата, то их не омывают и не совершают над ними погребальной молитвы, если в результате поимки и судебного разбирательства – то и омывают, и совершают над ними погребальную молитву<sup>11</sup>.

### Прелюбодение<sup>12</sup>

Допустимы лишь два случая применения смертной казни: при наличии четырех свидетелей, воочию видевших именно процесс полового сношения<sup>13, 14</sup> или явка человека (мужчины или женщины) с повинной. Подозрения и словесные обвинения во внимание не принимаются. Если есть свидетели (не менее четырех), то они допрашиваются каждый в отдельности. При очевидном расхождении в показаниях всех свидетелей публично наказывают за оскорбление чести женщины, а подозрения с женщины (или мужчины) снимают.

Важно отметить, что обвинение в адрес женщины, которая на самом деле не совершала этого проступка, является одним из семи самых пагубных грехов. Честь женщины в исламе имеет огромное значение, и посягательства на нее крайне греховны. Пророк Мухаммед (да благословит его Всевышний и приветствует) предупреждал: *Сторонитесь семи самых пагубных грехов: возведение*

*на уровень Бога кого-либо или чего-либо помимо Единого и Единственного Творца; колдовство; убийство человека; ростовщичество; присвоение себе имущества сирот; побег с поля боя; клевета, оскорбление в адрес целомудренных, верующих, но невнимательных [в поведении или любом другом, что становится причиной появления сомнений в их целомудренности].*

Любое весомое сомнение в причастности данного обвиняемого к одному из трех вышеописанных преступлений отменяет меру наказания в форме смертной казни. Пророк Мухаммед однозначно подчеркивал: *Наказания отменяются (аннулируются) сомнениями [в причастности обвиняемого к данному преступлению].* Пророк также подчеркивал: *Лучше ошибиться в прощении (помиловании), нежели в наказании.* То есть правосудие должно судить правдиво, но акцент при этом оно делает больше на помилование (смягчение меры наказания), нежели на казнь. Для любого человека (верующего или неверующего), с точки зрения любой из небесных религий, есть Высший Божий Суд, где каждый получит в полной мере справедливо.

Также важно отметить, что, с точки зрения ислама, наказания выносятся и приводятся в исполнение только компетентными государственными правовыми органами. Самосуд запрещен, карается по всей строгости закона.

В этой связи шариатское уголовное право в случае какого-либо сомнения в правильности и целесообразности применения строгих мер предусматривает уменьшение или отмену наказания. Так, к отсечению руки может быть приговорен только человек, имеющий возможность зарабатывать себе на пропитание законным путем, не стесненный крайними обстоятельствами и уже не первый раз пойманный на воровстве. Но все эти примеры должны свидетельствовать о гибкости и совершенстве шариата, а не служить оправданием перед теми, кто даже не вникает в сущность исламского права.

### Смертная казнь с позиции шариата и неисламского права

В современном мире, претендующем на гуманность, увеличивается количество противников смертной казни. Для мусульман данный вопрос обладает особым интересом, поскольку система наказаний за преступления является краеугольным камнем исламской правовой системы. Мнение мусульманских ученых таково, что смертная казнь за особо оговоренные преступления не может быть отменена ни с точки зрения

<sup>10</sup> Неженатый юноша и незамужняя девушка, совершившие данное общественное преступление, не наказываются в форме смертной казни. Наказание – сто ударов плетью публично (что изначально отбивает у кого-либо желание совершать данное социально-пагубное преступление).

<sup>11</sup> См., напр.: *Аз-Зухайли В.* Аль-фикх аль-ислами ва адил-лятух: В 8 т. – Т. 7. – С. 561.

<sup>12</sup> В исламе приговор о смертной казни преступника выносится только судом. Самосуд расценивается как преступление.

<sup>13</sup> Хадис от Абу Хурайры; св. х. аль-Бухари, Муслим, Абу Дауд и ан-Насаи. См., напр.: *Ас-Суюты Дж.* Аль-джами' ас-сагыр. – С. 17. Хад. 171.

<sup>14</sup> См., напр.: *Аль-Куртуби М.* Аль-Джами' ли ахкям аль-кур'ан. – Т. 2. – С. 165.

шариата, ни с точки зрения неисламского закона. И дело не в том, что даже те, кто призывает к отмене этого наказания, убеждены в его необходимости в некоторых экстренных случаях. Изначально смертная казнь является правовым наказанием, которое было предписано Всевышним Аллахом. А он, как никто другой, знает, в чем истинная польза для его рабов.

Смысл подобного наказания в том, что общество, как и отдельный человек, имеет право защищать себя от покушений преступников. Нормы исламского права, предусматривающие наложение различных наказаний (хууд), были предписаны в рамках ислама в качестве сдерживающего фактора для преступников и защиты остальных членов общества. Социологические исследования подтверждают, что смертная казнь является решающим сдерживающим фактором для потенциальных преступников. В случае отмены смертной казни они с большей вероятностью решились бы на преступление, надеясь избежать сурового наказания. Однако при этом нормы (хууд) не должны применяться в случае существования каких-либо сомнений относительно виновности подозреваемого. В этой связи шейх Ахмад аш-Шарабаси, профессор университета аль-Азхар, утверждал, что смертная казнь не является недавно изобретенной правовой нормой. Она была предписана людям долгое время назад Всевышним. Оттого все споры относительно того, следует ли ее отменять, лишены смысла. Те, кто призывает к отмене смертной казни, выдвигают для этого множество предложений. Например, их главным аргументом является утверждение о том, что смертная казнь приводит к совершению непоправимого вреда в случае судебных ошибок. Они напоминают о некоторых редких случаях, когда ни в чем не повинные люди были казнены по ошибке. Для предотвращения подобных ошибок аш-Шарабаси рекомендует всем западным судебным институтам

ориентироваться на исламский судебный опыт и традиции. В шариате существует страховочный механизм, позволяющий избежать непоправимого ущерба в результате судебных ошибок. Исламское право предусматривает, что наложение любого наказания должно быть основано на неоспоримых доказательствах; признания подозреваемых должны быть искренними; показания должны приниматься только от надежных свидетелей; решение судьи не должно основываться на косвенных доказательствах; при любых сомнениях, даже незначительных, хууд снимается. Все эти ограничения служат гарантией того, чтобы избежать наказания невиновного, поскольку Посланник Аллаха (мир ему и благословение) сказал в одном из своих хадисов, переданных ас-Суйюти: *Отменяйте применение хууд при имеющемся даже простом сомнении.*

Кроме того, шейх Мухаммад аль-Мубарак, профессор университета Имама Мухаммада ибн Сауда в Саудовской Аравии, указывает на другой мощный фактор недопущения пристрастных или корыстных решений следствия, обвинения, защиты и самого суда – это предельная искренность и богобоязненность. Противники смертной казни считают, что каждый человек является хозяином своей жизни и никто другой не имеет права на нее покушаться, будь это даже справедливым наказанием, возлагаемым справедливым судом. Однако с точки зрения ислама жизнь человека является не его собственностью, а даром от Всевышнего Аллаха, Творца всего Сущего. Посланник Аллаха (мир ему и благословение) говорил: *Человек является творением Аллаха. Проклят тот, кто покушается на чью-либо жизнь и отвергает право на нее.* Данный хадис не только указывает на то, что жизнь человека является даром Аллаха, но и на то, что любой на нее покусившийся не по праву, понесет наказание. Коран в этом отношении утверждает: *Воздаянием за зло является равноценное зло* (Священный Коран, 42:40).

*Римма Яныгина,  
студентка 4-го курса*

## **Брачный договор как гарантия социально-экономических прав женщин**

Согласно кораническому Откровению супружеский союз между мужчиной и женщиной является одной из важных заповедей Божьих, выполнение которой позволяет человеку обрести милость и благодать Всевышнего, познать радости и достоинства семейной жизни, исполнить замысел Господа о продолжении рода человеческого.

По воле Творца всего сущего браку было предопределено стать одним из самых значимых социальных институтов на протяжении всей человеческой истории. Свидетельством того, что от самого начала творения Всевышний замыслил особую роль брачного союза, стал пример благословенного супружества первочеловека, Пророка Адама (мир ему) и Евы (Хавы), высоко чтимых мусульманами. Именно этот – первый в истории – пример супружеской четы имел особую благодать Господа, ибо по определению Свыше Адам (мир ему) и Ева стали прародителями современного человечества (Священный Коран, 16:72).

Исламское право, основывающееся на Божественном Откровении Священного Корана и пророческом Предании (Сунне), определяет брак как духовную ценность и особый договор, заповеданные Творцом, именем которого освящаются супружеский союз между мужчиной женщиной, их совместный жизненный путь. *И Аллах создал для вас супруг и супругов из среды вашей, и наделил вас благами дарами,* – гласит Коран (Священный Коран, 16:72).

В мусульманском обществе брак, сопровождающийся рождением детей, является религиозной обязанностью, а безбрачие – прискорбным состоянием. «Законный брак» является объектом подробной регламентации, в которой характерно переплетаются юридические идеи и мусульманские обычаи.

Вообще же понятие *брак* (акду-з-завадж) шариатом определяется как заключение договора, по которому женщина перестает быть посторонней, «запретной» для мужчины, с которым она вступила в брачный союз. Брак в своем истинном смысле – неотъемлемое право каждого, имеющего достаточное желание и способного к вступлению в брачные отношения. Брак относится к деяниям, совершавшимся посланниками Всевышнего

Аллаха. Пророк Мухаммед женился и сказал: *Я беру в жены женщин, а кто не следует моему примеру, тот – не из нас.* (Смысл данного хадиса в том, что бракосочетание в исламе является одним из особо одобряемых институтов, характерных для мусульманской общины, и тот, кто отвергает данное явление, преступает общинные принципы.)

Цель брачного договора состоит в создании семьи и продолжении рода. Исходя из этого, можно сделать вывод о том, что заключение брачного договора сводится не просто к получению «взаимного удовольствия», но еще и означает создание хороших, крепких семей, а в целом здорового общества.

Законодательство мусульманских стран устанавливает ряд условий заключения брачного договора и предъявляет определенные условия к его форме. Сторонами, заключающими брачный договор, признаются те самые лица, половые сношения которых этим договором узакониваются или должны быть узаконены в будущем. Предельного брачного возраста не существует. Лица, достигшие совершеннолетия, могут заключить брачный договор по собственному желанию, без вмешательства их опекунов (согласие опекунов обязательно в отношении девушек во всех мазхабах, кроме ханафитского), а также домогаться расторжения брака, заключенного без их согласия. Совершеннолетними считаются юноши, достигшие 12-летнего и девушки 9-летнего возраста.

В качестве одного из первых шагов к заключению брака юноша должен в явной или завуалированной форме засвидетельствовать избраннице свое намерение жениться на ней. При взаимном согласии вступить в брак организуется сватовство и помолвка.

*Никах* – мусульманский брак, заключаемый в соответствии с шариатом. Для совершения никаха требуется достижение брачного возраста обоими супругами и материальное положение мужа, позволяющее ему уплатить выкуп (араб. «махр»; тюрк. «калым») невесте и содержать семью. Ограничения при заключении никаха: кровное родство по прямым линиям и ближе 3-й степени по боковым линиям, молочное родство ближе 2-й

степени. Обычно никах проводится духовным лицом в мечети или в доме родителей невесты (как это принято у кыргызов, узбеков и других народов) при обоюдном согласии сторон<sup>1</sup>.

Желательно начинать свадебную церемонию с брачной проповеди (хутба ан-никах), которая читается имамом мечети или религиозным человеком (однако проповедь может быть прочитана и самим женихом), о чем передано в сборниках хадисов Ат-Табарани, а также Аль-Бухари в его труде «Ат-тирих».

Основа брачного контракта – предложение и согласие на сделанное предложение (иджаб и кабуль), то есть обоюдное согласие двух сторон на заключение брачной связи. Иджаб и кабуль должны быть произнесены ясными и понятными словами, на одном и том же месте и в присутствии свидетелей. Проводящий церемонию может помочь сторонам с произнесением нужных слов. Наличие брачного контракта в письменном виде никак не влияет на правомерность брака. И все же этот документ может понадобиться как доказательство состоявшегося брака и гарантия защиты прав мужа и жены. Сразу после проведения никаха брак вступает в силу и обе стороны становятся ответственными друг перед другом.

Во время бракосочетания обязательно должны присутствовать свидетели (двое мужчин или один мужчина и две женщины), а также опекун невесты (кроме ханафитского мазхаба, в котором если девушка совершеннолетняя, то согласие опекуна необязательно). В качестве опекуна может выступить отец или дядя по отцовской линии или брат. В крайнем случае в качестве опекуна может выступить местный имам.

Свидетели бракосочетания должны быть благочестивыми мусульманами, соблюдать религиозную практику, быть далекими от распутства и неверия. Свидетели должны быть зрячими и понимать язык, на котором ведется бракосочетание.

Во время бракосочетания имам для официального закрепления брака повторно спрашивает согласие у жениха и невесты при свидетелях и опекуну невесты. И жених, и невеста должны словесно выразить свое согласие.

Весьма желательно оговорить во время акта бракосочетания вопросы, касающиеся свадебного подарка, причем не только факта его наличия, но и его конкретного содержания. Жениху желательно передать невесте свадебный подарок (махр) сразу, не откладывая. Размер махра может быть

зафиксирован в свидетельстве о браке, которое выдается регистрирующим лицом (имамом, кадимем, муфтием). Во время проповеди имам разъясняет жениху и невесте их права и обязанности, призывая при этом к богобоязненности в отношениях друг с другом.

Завершается брачная церемония поздравлением новобрачных и чтением благословения (дуъа) о единстве и будущем всестороннем благополучии семьи. Как правило, дуъа читается на арабском языке (*...Аллохумма аллиф кулубихима кама аллафта байна адама ва хава... – Господи свяжи их сердца, как Ты связал сердца Адама и Евы...*).

Никаких писанных актов или религиозных церемоний для вступления в действие брачного договора не требуется. Достаточно предложения и согласия на сделанное предложение – так называемая, формула бракосочетания (например, *согласна ли ты стать моей женой с условием выплаты махра в размере... и в срок...*). Формулу бракосочетания<sup>2</sup> читают жених и невеста или их доверенные лица, которыми могут быть как мужчины, так и женщины.

До заключения брачного договора жениху и невесте запрещается сближаться друг с другом (они могут видеться только при определенных условиях, например, в присутствии опекуна девушки или ее родных).

Временный брак у мусульман-шиитов осуществляется по той же форме, но с указанием срока брачного договора. Законодательство большинства арабских стран допускает внесения в брачный договор определенных условий по желанию заключающих его лиц. Если же внесенное условие противоречит смыслу брака, его правовым основам или имеет целью совершение запрещенного деяния (например, если один из супругов ставит другому условие не жить вместе с ним или не иметь супружеских отношений, употреблять спиртные напитки и т. д.), то брак считается действительным, а данное условие – недействительным.

Для заключения брачного договора шариат требует соблюдения следующих условий:

Жених и невеста должны быть согласны на брак, а не принуждены к нему.

Однако если невеста внешне проявляет отвращение, но «в душе согласна» (в такой ситуации молчание – знак согласия), брачный договор признается действительным.

Формулу бракосочетания желательно произнести на правильном арабском языке. Лишь в

<sup>1</sup> Юнусова А.Б., Валеева М.Г. Ислам: Энциклопедический словарь. – М., 1991 // <http://www.bashedu.ru/encikl/nnnn/nikah.htm>

<sup>2</sup> Интернет-ресурс: <http://www.bestreferat.ru/referat-37913.html>

виде исключения (если арабского языка не знают ни жених, ни невеста, ни свидетели бракосочетания) допускается прочтение на другом языке.

При произнесении формулы необходимо упомянуть имена невесты и жениха. Например, если отец невесты, читающий формулу бракосочетания за дочь, обращается к жениху со словами: *Я считаю одну из своих дочерей твоей женой*, то брачный договор считается неверным, поскольку не ясно, какую дочь он выдает замуж (случается, что жениху предлагают не ту невесту, которую он ожидал).

Имам, читающий благословение (дуа), должен быть совершеннолетним и находиться в здравом уме.

В случае, если при бракосочетании муж ставит условие, что женится на девушке, а позже выясняется, что это не так, он имеет право расторгнуть брак. Если во время бракосочетания женщина ставит условие, чтобы муж не увозил ее на другое место жительства, и муж соглашается с этим, он должен соблюдать условие жены.

Заключать брачный договор с замужней женщиной запрещается. Также в шариате существует и материальная основа брачного договора, а именно когда девушка ставит условием брака открытие банковского счета на ее имя (при этом размер махра не ограничен).

Раньше письменное составление брачного договора в шариате считалось желательным (мустахаб), и регистрация его в государственных органах не была обязательной. В настоящее время, когда налицо нарушения прав женщин или мужчин, некоторыми учеными признано обязательное (ваджиб) составление брачного договора и его регистрация в государственных органах (загс) или мечетях.

### **Брачный договор в светском праве**

Брачный договор заключается, когда жених и невеста заранее хотят определить границы своих прав и обязанностей как во время брака, так и в случае его расторжения. При этом супруги определяют меру своей ответственности: взаимное содержание, участие в совместных доходах и расходах и т. д.

Брачный договор может быть заключен еще до свадьбы, но в действие вступает только после заключения официального брака и заверения документа у нотариуса. Также можно заключить договор в любой момент уже во время семейной жизни.

Брачный договор регулирует только имущественные отношения! Он не регулирует

обязанности по ведению домашнего хозяйства, интимную жизнь супругов, общение с детьми после развода, распоряжения на случай смерти одного из супругов (поскольку брачный договор не может включать в себя элементы завещания) и т. д.<sup>3</sup>

Брачный договор не дает права одному супругу ограничивать свободу, волю и желания другого, то есть все то, что Гражданский кодекс относит к личным неимущественным отношениям. Например, не допускается ограничивать право супругов на обращение в суд, то есть в договоре не может быть указано, что раздел имущества будет осуществляться только в соответствии с данным договором. Нельзя также обязать члена семьи оставить работу или отказаться от права на раздел имущества.

Традиционный подход, основанный на законе, предполагает, что супруги владеют собственностью «в равных долях». При разводе их имущество, нажитое во время брака, делится пополам, за исключением тех случаев, когда у супругов есть несовершеннолетние дети. Имущество, приобретенное одним из супругов до брака, остается в его собственности.

Договорной подход (по брачному контракту) предполагает, что имущественные отношения супругов регулируются по их совместному усмотрению. Брачный договор позволяет супругам следующее:

установить режим совместной, долевой или раздельной собственности на все имущество супругов, на его отдельные виды или на имущество каждого из них;

определить долю каждого из них в принадлежащем им имуществе;

определить имущество, которое будет передано каждому из них в случае расторжения брака;

установить способ участия в доходах друг друга;

определить порядок несения семейных расходов, а также любые иные положения, касающиеся имущественных отношений, но не противоречащие закону и не ущемляющие интересы другого супруга (к примеру, жена с маленьким ребенком на руках при разводе обязательно должна получать алименты).

Обратимся к зарубежному опыту заключения брачных контрактов. Законодательство развитых стран Запада уже давно признало целесообразным заключение брачного договора. В разных странах этот институт имеет свои особенности, но основная цель брачного договора – предоставить

<sup>3</sup> Интернет-ресурс: <http://www.bestreferat.ru/referat-37913.html>

супругам достаточно широкие возможности для определения в браке своих имущественных отношений, что позволяет отступить от режима имущества, который автоматически начинает действовать с момента заключения брака. Однако практика заключения брачного договора существует, как правило, в состоятельных семьях. В брачном договоре определяется право собственности на имущество мужа и жены, принадлежавшее им до брака и приобретенное в период брака, иногда предусматриваются имущественные санкции на случаи развода. В современном зарубежном законодательстве супругам предлагаются различные варианты брачного договора. Так, во Франции закон предлагает на выбор супругам четыре различных режима имущества:

имущество супругов признается общим;

общность распространяется только на движимое имущество и на все, приобретенное каждым супругом после заключения брака;

определение неравных прав супругов в общем имуществе;

вариант, когда после расторжения брака один из супругов будет иметь право выбора определенной части общего имущества.

В законе предусмотрены различные варианты пользования общим имуществом супругов. Например, супруги могут управлять имуществом совместно и подписывать все документы по распоряжению имуществом по взаимному согласию. Они могут установить, что доверяют друг другу и каждый вправе действовать за другого. Супруги имеют возможность определить конкретные части имущества, которыми они будут управлять раздельно или совместно.

В законе предусмотрены ограничения свободы брачного договора. Он не должен противоречить «добрым нравам», нарушать нормы гражданского и семейного права. Положения брачного договора не могут нарушать равноправие супругов, ограничивать их свободу в выборе профессии и роде занятий.

В законах других европейских государств часто указано, что положения брачного договора не должны отменять обязанности взаимной верности, помощи и поддержки, ограничивать личные права и обязанности супругов по воспитанию и содержанию детей.

В американском праве известно развитие получили так называемые «добрачные соглашения», которые могут предусматривать любые условия будущей совместной жизни супругов. На практике в таких соглашениях часто содержатся условия о воспитании и содержании детей, иногда

подробные условия о распределении обязанностей при ведении общего хозяйства. Но в случае споров они не учитываются судом. В качестве общего правила предусмотрено, что брачный договор должен быть во всех отношениях «разумным» и «справедливым».

Порядок заключения брачного договора в зарубежных странах, как правило, требует соблюдения письменной формы и присутствия супругов. Во Франции он подлежит нотариальному удостоверению. В Италии он должен быть зарегистрирован в местном органе власти, а если договор касается недвижимого имущества, то в органах, регистрирующих сделки с недвижимостью.

Во многих зарубежных странах обеспечен свободный доступ к информации для лиц, заинтересованных в ознакомлении с содержанием брачного договора. Это правило учитывает в первую очередь интересы кредиторов супругов. Оно важно главным образом для отношений в сфере предпринимательства.

### **Права и обязанности**

Рождение детей, супружеская измена, потеря работы, болезнь – все это обстоятельства, в зависимости от которых могут возникать новые права и обязанности у обоих супругов. Некоторые из них, такие как беременность, можно предусмотреть и описать в контракте заранее, другие – изменить в уже составленном документе. Для этого супруги должны написать дополнительное соглашение и также заверить его у нотариуса.

Вот несколько пунктов, которые могут быть закреплены в брачном договоре:

Установление особого режима имущественных отношений на период беременности и на последующие несколько лет.

Для защиты прав женщины, которая, как правило, в такой период не работает, в брачном договоре может быть предусмотрен пункт, гарантирующий ей в период беременности получение от мужа денежного содержания в размере определенной доли от общих доходов, например, половины или двух третей.

Защита интересов семьи от взысканий по долгам одного из ее членов.

Если муж или жена занимается предпринимательской деятельностью, то все ценности, недвижимость и прочее имущество следует записать на второго супруга (супругу). Тогда при неблагоприятном стечении обстоятельств кредиторы не смогут претендовать на долю в этом имуществе.

Защита семьи от возможных потрясений и развода.

Если в брачном договоре будет указано, что одна из сторон теряет все свое имущество в случае супружеской неверности, то супруг(а) вряд ли решится на измену.

Регулирование финансовых отношений сторон.

В брачном договоре может быть указано, какая часть доходов каждого супруга будет уходить в семейный бюджет, а какая оставаться для его (ее) личного пользования.

Защита прав детей.

В договоре может содержаться пункт, предусматривающий, что в случае развода супруг обязуется оплатить содержание и/или образование ребенка.

Расторгнуть договор можно в любое время по обоюдному согласию. Для упрощения процедуры в договоре заранее указываются основания расторжения или срок его действия. В противном случае придется обращаться в суд, который может удовлетворить просьбу истца только в двух случаях. Первый: если сторона, против которой вы выступите в суде, серьезно нарушает брачный договор, что еще нужно будет доказать. Второй: если существенно изменились обстоятельства, исходя из которых супруги его заключали. Такими считаются обстоятельства, при которых подобный договор был бы заключен совершенно на других условиях или не был бы заключен вовсе.

Брачный договор прекращается после расторжения брака, а также после признания судом брака или брачного договора недействительным. Если в договор вписаны какие-либо послебрачные условия, его действие прекращается после их исполнения.

Заключая брачный договор, не надо смущаться. Какой бы безоблачной ни казалась будущая семейная жизнь, лучше застраховать ее от возможных рисков, способных испортить ваше взаимное счастье. Брачный контракт – это прочный фундамент открытых и основательных отношений, в которых каждый готов принять на себя свою долю ответственности. Такой брак уж никак нельзя назвать легкомысленным.

Однозначно положительного или резко отрицательного отношения граждан к брачному договору не наблюдается. Существуют возрастные различия в отношении к брачному договору: в старшей возрастной группе число явно понимающих важность данного документа значительно выше, чем в младшей, хотя молодежь более информирована по данному вопросу.

Женщины по сравнению с мужчинами относятся к брачному договору более лояльно. Отношение к брачному договору также зависит от материального и семейного положения супругов: люди с высоким достатком относятся к брачному договору более благосклонно, нежели те, чей доход ниже среднего. Среди людей, переживших развод, число отчетливо понимающих необходимость брачного договора выше.

Малая распространенность брачного договора в постсоветском обществе во многом связана с низкой информированностью населения о его существовании и функциях. Итак, согласно статистике за время законного существования у нас института брачного контракта было заключено ничтожно малое количество договоров. Казалось бы, заключение брачного контракта, даже касающегося только имущественной стороны семейной жизни, – выгодная сделка: каждый из супругов сохраняет свое, не претендует на чужое, спокойно зарабатывает деньги, покупает имущество и при этом ничем не рискует. В чем же причина непопулярности брачного контракта?

Существуют восемь причин непопулярности брачного контракта в нашей стране.

Наше законодательство и без того детально регулирует отношения супругов в браке.

Условия, согласно которым брачный контракт не может ухудшать положение кого-либо из супругов, даже в случае нарушения им условий контракта.

Отсутствие традиций составления брачного контракта и судебной практики в этой области.

Приоритет нормы закона перед нормой договора.

Брачный контракт – выражение полного равноправия супругов. В нашем обществе, несмотря на декларируемое равенство между мужчиной и женщиной, женщина фактически занимает подчиненное положение.

Заключение брачного контракта имеет смысл только тогда, когда у людей, вступающих в брак, уже есть свое имущество (квартиры, машины, виллы) и капитал (счет в банке, акции, ценные бумаги).

Часто предложение одного из молодых людей составить соглашение вызывает у другого неприятные эмоции и мысли о недоверии, порождает сомнения в правильности выбора спутника жизни.

Психологическое неприятие брачного контракта родителями молодоженов. Люди старшего поколения считают, что если они всю жизнь прожили без подобных контрактов, то и молодой семье это не даст ничего, кроме ссор и конфликтов.

В заключение хочется уточнить, что брачный договор призван укреплять институт семьи, позволяя более полно учитывать интересы каждого из супругов, уменьшить количество споров и конфликтов между ними, ну а если чувства прошли, на случай развода и раздела имущества – способен только облегчить жизнь разводящимся супругам, то есть решить проблемы цивилизованным способом.

Вспоминается старая восточная сказка, в которой рассказывается о том, как нарушивший договорные условия муж по брачному контракту должен был оставить дом, взяв с собой только что-нибудь одно, на свой вкус. И он ушел, прихватив... жену.

Вот такая добрая сказка. В связи с этим хочется пожелать, чтобы брачный контракт никогда не стал помехой для любви!

*Асем Мурзалиева,  
студентка 4-го курса*

## **Усыновление как право ребенка на благоприятное семейное окружение**

Защита прав и интересов ребенка во все времена являлась одним из важнейших направлений регулирования во всех правовых системах. При этом, признавая право ребенка на особую защиту и помощь, важное значение придавалось защите прав детей, родившихся вне брака и оставшихся без попечения родителей. В Кыргызстане в настоящее время насчитывается большое количество брошенных детей и детей-сирот. Одним из способов защиты прав и интересов этой категории детей является усыновление (удочерение), поэтому вопросы усыновления и воспитания брошенных детей и детей-сирот мусульманами являются крайне актуальными. В статье приводится сравнительный правовой анализ норм светского и мусульманского права (шариата) относительно института усыновления, а также практические рекомендации для мусульман, которые желают принять ребенка в семью, не нарушая при этом норм светского права и шариата.

В качестве источников мусульманского права для написания данной статьи были использованы труды правоведов, основанные на Коране, Сунне, Иджме, Киасе и других первоисточниках, в частности, информация о правовой защите матери и ребенка была взята из таких книг по мусульманскому праву ханафитского мазхаба, как «Хидая», «Шархуль викая», «Мухтасар-ул-викая» и др.

### **Усыновление по шариату (на примере ханафитского мазхаба)**

По шариату, рождение здорового ребенка, его обеспечение, воспитание до зрелого возраста в полном здравии, умственном и физическом, является божьим долгом отца и матери, а выполнение такой ответственной задачи невозможно без защиты их прав. Мусульманский брак (акду-никах) является основанием для создания семьи, и лишь родившиеся от этого брака дети считаются законнорожденными, а дети, родившиеся вне брака (дуна-никах), как правило, ограничены в правах. *Никах*, – говорится в «Хидая», – *это частный договор, имеющий целью узаконить деторождение*. Вместе с тем возможна опека внебрачного ребенка, так как внебрачность – это грех его

родителей, который на самого ребенка не распространяется<sup>1</sup>. Возможно также усыновление лицом своего собственного незаконнорожденного ребенка, поскольку исламское право в этом случае руководствуется интересами прежде всего ребенка, обеспечения ему необходимого семейного окружения, физической и духовной заботы о нем.

Брак по мусульманскому праву допускается и в младенческом возрасте ребенка, однако совместная жизнь должна начинаться после достижения ребенком зрелого возраста (как в физическом, так и в моральном плане). Зрелость определяется по различным критериям, в зависимости от территории проживания, обычаев, месторасположения данного государства, климата и др. К примеру, в Саудовской Аравии девочки считаются зрелыми по достижении 9–10 лет, мальчики – 12 лет. В мусульманском праве половая зрелость и совершеннолетие однозначны.

Ребенок имеет право на полное обеспечение со стороны отца и матери или опекунов. Права на полное обеспечение называются *радаъа* и *хадаана*. Период *радаъа* шариатом определен в два года, в этот период мать обязана кормить и ухаживать за младенцем, а отец обеспечивать мать и ребенка материально. В случае развода супругов в период *радаъа* за отцом сохраняется обязанность по обеспечению ребенка всем необходимым.

После периода *радаъа* наступает период *хадаана*, который разделяется на две части. При разводе супругов первоначально дети нуждаются в материнской ласке и уходе. Мальчики в этом нуждаются, как правило, до 7 лет, а девочки – до 9. Во второй части *хадаана*, после наступления семилетнего возраста, мальчики нуждаются в отцовской заботе и воспитании. В период до совершеннолетия дети обязательно должны получить образование, профессию, подготовиться к самостоятельной жизни. Поэтому мать передает в распоряжение отца детей: мальчиков – по достижении 7 лет (при этом сыновьям предоставляется выбор: или перейти к отцу, или остаться с матерью), а девочек – по достижении 9 лет, так как считается,

<sup>1</sup> Интернет-ресурс: <http://www.umma.ru>

что с этого возраста девочки взрослеют и больше нуждаются в защите со стороны отца.

Ребенок, лишившийся родителей, родственников и наследства, должен обеспечиваться за счет государства. Брошенные и безродные дети после их выявления называются *луката*, что означает «что-либо, поднятое с земли», «находка». Раньше из-за бедности или для уничтожения следов блудодеяния ребенка оставляли на большой дороге с тем, что он, вероятно, будет поднят с земли. Лицо, поднявшее найденыша, называется *мультакит*. Отнять найденыша у мультакита можно лишь в силу родительского права. Никто другой не вправе отнять у мультакита найденыша, так как за ним устанавливается право опекуна, ибо он первым овладел им. В результате чего лица, нашедшие таких детей, имеют преимущественное право, по сравнению с другими, на их защиту и воспитание. Защита заключается в том, что устанавливается запрет на эксплуатацию найденышей, продажу их в рабство и отдачу в найм. Родители найденыша в случае обнаружения своего ребенка могут забрать его у мультакита.

Содержание и воспитание детей-сирот, безродных детей для каждого мусульманина является благородным делом. Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: *Лучшим из домов мусульман является тот, в котором заботятся о сироте.*

Ислам добродетельно относится к тем, кто присматривает за сиротами, предоставляет им жилье и растит так, как растил бы собственных детей. Такому человеку полагается награда, и его добрый поступок компенсирует многие грехи. Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: *Тот, кто воспитает двух девочек до совершеннолетия, в Судный День будет со мной рядом* (Муслим). Это касается не только родных дочерей, но и других девочек. То же самое Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) говорил и о человеке, который возьмет на воспитание сироту, мальчика или девочку<sup>2</sup>.

Мусульмане должны уважать сирот и относиться к ним хорошо. Аллах любит тех, кто это делает. И большим грехом считается угнетение сирот каким-либо образом.

Сообщается, что Посланник Аллаха (мир ему и благословение Аллаха) сказал: *Того, кто нежно погладит сироту по голове, Аллах в Судный День вознаградит благами, равными количеству волос, которых коснется его ладонь* (Ибн Хаббана), а также *Аллах обязательно*

*дарует Рай тому, кто кормил сирот из мусульман* (Тирмизи)<sup>3</sup>.

Посланник Аллаха (мир ему и благословение) советовал: *Относитесь к детям милосердно и щедро, помогайте и делитесь с ними искренне, потому что они для вас – подарок от Аллаха* («Мафсуа атраф иль-хадис»)<sup>4</sup>.

### Усыновление по светскому праву

Усыновление (удочерение) – это один из самых старейших правовых институтов и согласно Семейному кодексу Кыргызской Республики оптимальная и наиболее предпочтительная форма устройства детей, оставшихся без попечения родителей.

В качестве источников светского права Кыргызской Республики, регулирующих институт усыновления, были использованы следующие нормативные правовые акты: Конвенция ООН о правах ребенка 1989 г., Конституция КР 1993 г., изложенная в Законе КР «О новой редакции Конституции Кыргызской Республики» 2007 г., Гражданский кодекс КР 1996 г., Семейный кодекс КР 2003 г., Кодекс КР о детях 2006 г. и др.

Согласно статье 20 Конвенции ООН о правах ребенка *ребенок, который временно или постоянно лишен своего семейного окружения или который в его собственных наилучших интересах не может оставаться в таком окружении, имеет право на особую защиту и помощь, предоставляемые государством.*

Государства-участники в соответствии со своими национальными законами обеспечивают замену ухода за таким ребенком.

Такой уход может включать, в частности, передачу на воспитание, «кафала» по исламскому праву, усыновление или, в случае необходимости, помещение в соответствующие учреждения по уходу за детьми. При рассмотрении вариантов замены необходимо должным образом учитывать желательность преемственности воспитания ребенка и его этническое происхождение, религиозную и культурную принадлежность и родной язык.

В Кыргызской Республике охрану и защиту прав детей осуществляют такие специальные органы, как отделы по поддержке семьи и детей и комиссии по делам детей.

В статье 26 Кодекса КР о детях регламентировано право ребенка на семейные правоотношения.

1. Каждый ребенок имеет право жить в семье, знать обоих своих родителей и право на их заботу, на совместное с ними проживание, за

<sup>2</sup> Интернет-ресурс: <http://www.credo.ru>

<sup>3</sup> Интернет-ресурс: <http://www.credo.ru>

<sup>4</sup> Интернет-ресурс: <http://www.islam.ru>

исключением случаев, когда разлучение с одним или обоими родителями необходимо в интересах ребенка.

2. Ребенок может быть разлучен с родителями исключительно в наилучших интересах ребенка и с учетом его мнения по решению, принятому в соответствии с нормами настоящего Кодекса и законодательства Кыргызской Республики.

3. Ребенок имеет право общаться со своими родителями в случае раздельного проживания его родителей, расторжения их брака или размещения ребенка вне семьи, за исключением случаев, когда разлучение с одним или обоими родителями необходимо в интересах ребенка.

В статье 27 этого же закона определена ответственность родителей и лиц, их заменяющих.

1. Родители и лица, их заменяющие, обязаны создавать необходимые условия для полноценного развития, воспитания, образования, укрепления здоровья ребенка и подготовки его к самостоятельной жизни в семье и обществе. Оба родителя или лица, их заменяющие, в равной мере обязаны заботиться о воспитании ребенка, должным образом осуществлять уход за ним, содержать его материально, обеспечить жильем.

2. Родители и лица, их заменяющие, имеют право и обязаны воспитывать ребенка, заботиться о получении им образования, руководить его действиями в соответствии с возрастом и способностями.

3. Родительские права не могут осуществляться в противоречии с интересами детей. Обеспечение интересов детей должно быть предметом основной заботы их родителей или лиц, их заменяющих.

4. При осуществлении родительских прав родители или лица, их заменяющие, не вправе причинять вред физическому и психическому здоровью детей, их нравственному развитию. Способы воспитания детей должны исключать пренебрежительное, жестокое, грубое, унижающее человеческое достоинство обращение, оскорбление или эксплуатацию детей.

В соответствии со статьей 29 данного кодекса *усыновление – это мера защиты прав и законных интересов ребенка, который лишен родительской заботы в своем семейном окружении.*

Дети-сироты или дети, оставшиеся без родительской опеки и попечительства, содержатся за счет государства в установленном законом порядке. Каждому ребенку без учета формы опеки государственные органы и органы местного самоуправления должны обеспечить одинаковые материальные условия.

Анализ источников светского и мусульманского права показал, что в шариате правового института усыновления, подобного институту усыновления в светском праве, не существует. В шариате имеются два основных понятия: *табанна*, что означает усыновление, и *тавалля*, то есть опекуновство. При этом понятие *табанна* имеет свои характерные особенности и тождественно понятию «опека и попечительство» в светском праве. Понятие *тавалля* означает оказание материальной и духовной поддержки, воспитание, заботу и помощь конкретному человеку и тождественно понятию «патронаж» в светском праве; при этом возраст опекаемого значения не имеет.

В статье 151 Семейного кодекса КР определены следующие нормы:

1. Опека или попечительство устанавливаются над детьми, оставшимися без попечения родителей... в целях их содержания, воспитания и образования, а также для защиты их прав и интересов.

2. Опека устанавливается над детьми, не достигшими возраста четырнадцати лет.

3. Попечительство устанавливается над детьми в возрасте от четырнадцати до восемнадцати лет.

4. Лицо, осуществляющее обязанности опекуна, при достижении опекаемым возраста четырнадцати лет, становится попечителем несовершеннолетнего без особого назначения и к нему переходят все права и обязанности попечителя.

*Фостерная семья* – это семья, которая в установленном порядке осуществляет опеку или попечительство над ребенком до достижения им совершеннолетнего возраста.

Согласно статье 67 Гражданского кодекса КР *опекуны являются представителями подопечных в силу закона и совершают от их имени и в их интересах все необходимые сделки.*

<sup>56</sup>В соответствии со статьей 68 этого же закона *попечители дают согласие на совершение тех сделок, которые граждане, находящиеся под попечительством, не вправе совершать самостоятельно.*

Попечители оказывают подопечным содействие в осуществлении ими своих прав и исполнении обязанностей, а также охраняют их от злоупотребления со стороны третьих лиц.

Таким образом, в исламском праве понятия «усыновление», тождественного понятию «усыновление» в светском праве, не существует. К такому выводу можно прийти, с учетом следующих положений шариата.

<sup>5</sup> Интернет-ресурс: <http://www.waytoquran.net>

<sup>6</sup> Интернет-ресурс: <http://www.credo.ru>

Усыновленному ребенку не присваивается фамилия и отчество лица, его усыновившего. Передают, со слов Василы б. аль-Аски, что посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: *Поистине, величайшей клеветой является объявление человеком себя сыном не своего отца, заявление о том, что он видел во сне то, чего на самом деле не видел, и приписывание посланнику Аллаха того, чего он не говорил* (Ахмад и аль-Бухари).

В основе запрета на присвоение усыновленному ребенку имени его воспитателя лежат следующие причины:

1) изречения Пророка Мухаммеда (да благословит его Аллах и приветствует), которые гласят, что в Судный День каждый человек будет призываться по своему имени и по имени своего отца;

2) необходимость сохранения памяти о биологических родителях ребенка и обеспечения доступности (для него) сведений о его настоящих родителях;

3) необходимость предотвращения в будущем ошибок и кровосмесительных браков.

Если ребенок называется родным ребенком приемных родителей, которые дают ему свою фамилию и отчество, и это все записывается в официальных документах – это считается обманом, который не разрешается исламом.

В случае если родители неизвестны, ребенку можно дать любое имя (отчество) или же необходимо поступить так, как это было бы наиболее практично для приемного ребенка и принявших его на воспитание людей.

Всевышний Аллах сказал: *Никому Аллах не даровал двух сердец в теле, не сделал вашими матерями тех ваших жен, с которыми вы разводитесь согласно обряду, и не сделал ваших приемных сыновей вашими [кровными] сыновьями. [Одно дело] – это ваши слова из ваших уст, Аллах же вещает [только] истину, и Он наставляет на прямой путь. Зовите их (т. е. приемных детей) по [именам] их [кровных] отцов, это более справедливо пред Аллахом. Если же вы не знаете их отцов, то они [все же] – ваши братья по вере и ваши близкие. Не будет на вас греха, если при этом вы совершите ошибку. Если же вы намеренно [лишаете приемного сына имени его кровного отца], то вы совершаете грех. А ведь Аллах – прощающий, милосердный* (Священный Коран, Аль-Ахзаб, 4–5).

По нормам светского права при оформлении опеки или попечительства подопечный ребенок сохраняет фамилию своих кровных родителей и не принимает фамилию опекуна или попечителя.

По нормам исламского права усыновленные дети не приравниваются в своих правах к кровным детям своих приемных родителей. В частности, они не обладают правом наследования после смерти приемных родителей, если в завещании не указана доля, которая им полагается. Однако размер выплат по завещанию не может превышать одной трети от всего наследства и только после обязательной выплаты всех долгов. Дети имеют полное право быть наследниками после смерти своих кровных родителей.

Согласно нормам светского права ребенок, находящийся под опекой/попечительством, не является автоматическим наследником по закону после смерти опекуна/попечителя. Он может наследовать по завещанию, а также, согласно статье 1148 Гражданского кодекса КР, если является нетрудоспособным иждивенцем наследодателя, который не менее одного года до смерти наследодателя находился на его иждивении и проживал совместно с ним. При наличии других наследников по закону они наследуют вместе с наследниками той очереди, которая призывается к наследованию.

Официальное усыновление с регистрацией в загсе приводит к запрету некоторых браков, которые разрешены в исламе.

Согласно статье 15 Семейного кодекса КР не допускается заключение брака между усыновителями и усыновленными. По шариату усыновленные могут жениться на ком-либо из своей приемной семьи, если предполагаемая невеста не кормила предполагаемого жениха грудью, так как молочное родство приравнивается к кровному.

До установления запрета на усыновление арабам запрещалось жениться на разведенных женах своих приемных сыновей. Ислам же запрещает мужчинам жениться на разведенных женах своих сыновей. Однако нормами ислама мужчине разрешено жениться на разведенной жене того мужчины, которого он вырастил, но который не придется ему кровным сыном (в понятии кормления молоком), о чем сказано в Коране. Пророк (да благословит его Аллах и приветствует) усыновил Зайда ибн Харису (да будет доволен им Аллах) еще до того, как ислам запретил усыновление. Его называли Зайдом ибн Мухаммедом (сыном Мухаммеда) до тех пор, пока не было запрещено усыновление, после чего его снова стали звать именем его настоящего отца.

Зайд женился на Зайнаб бинт Джахш, двоюродной сестре Пророка (да благословит его Аллах и приветствует). Позже у них возникли проблемы в отношениях, и Всевышний внушил Пророку (да

благословит его Аллах и приветствует), что она разведется, и он женится на ней, хотя ему было трудно это сделать из-за общественного мнения. Аллах ясно повелел ему об этом в откровении. Зайд развелся с Зайнаб, и когда у Зайнаб закончился период ожидания (идда), Пророку (да благословит его Аллах и приветствует) было наказано на ней жениться. Он послал самого Зайда попросить для себя руки Зайнаб. Зайнаб сказала, что не сделает этого, если не будет ниспослано откровение Всевышнего Аллаха. Когда она пошла в мечеть, были ниспосланы аяты, которые повелевали Пророку (да благословит его Аллах и приветствует) жениться на ней, и она вышла за него замуж.

Всевышний Аллах говорит: *[Вспомни, Мухаммед,] как ты сказал тому, кого облагодетельствовали Аллах и ты: «Удержи свою жену при себе и страшись Аллаха». Ты таил в своей душе то, чего не скрывал Аллах, и ты боялся людей, в то время как следует более страшиться Аллаха. Когда же Зайд удовлетворил с ней свое желание [и развелся], Мы женили тебя на ней, чтобы верующим было дозволено жениться на [разведенных] женах своих приемных сыновей, после того как те удовлетворят с ними свои желания. Веление Аллаха претворяется неукоснительно. Не в ответе Пророк за то, что установил Аллах для него согласно предписанию Аллаха для прежних [пророков]. Веление Аллаха predetermined [к исполнению] для тех, которые сообщают послания Аллаха и страшатся Его и не страшатся никого, кроме Аллаха. Только Аллах предьявляет счет [за содеянное]. Мухаммед – не отец кого-либо из ваших мужей, а только Посланник Аллаха и печать пророков. Аллах ведает о всем сущем (Коран, Аль-Ахзаб, 37–40).*

Если официально зарегистрированы опека или попечительство в отношении ребенка, то браки между подопечным и опекуном/попечителем также запрещены.

### **Вопросы возраста**

В светском праве оговорены три условия для осуществления опеки/попечительства.

Опека/попечительство осуществляются до достижения ребенком 18 лет.

Разница в возрасте между опекуном/попечителем и подопечным должна составлять не менее 16 лет.

Опекуны и попечители несовершеннолетних граждан обязаны проживать совместно со своими подопечными. Раздельное проживание попечителя с подопечным, достигшим шестнадцати лет, допускается с разрешения отдела по поддержке

семьи и детей при условии, что это не отразится неблагоприятно на воспитании и защите прав и интересов подопечного.

По нормам шариата при установлении опекуна («тавалля») возраст опекуна и подопечного, а также разница в возрасте не имеют значения, а при установлении усыновления («табанна») оговорены следующие условия:

Если усыновленный ребенок является молочным (то есть кровным), то он воспитывается до достижения зрелого возраста или далее, по желанию приемных родителей.

Если женщина, не состоящая в браке, усыновит ребенка, то она воспитывает: девочку – до достижения ею зрелого возраста или далее, по ее желанию; а мальчика – только до достижения им зрелого возраста, по наступлении которого она должна прекратить совместное с ним проживание в одном доме, так как совместное проживание лиц, не состоящих между собой в браке и не являющихся кровными родственниками, считается грехом (харам).

Мужчина, не состоящий в браке, не может удочерить девочку или девушку.

### **Порядок усыновления и осуществления опеки/попечительства**

Согласно статье 70 Гражданского кодекса КР *опекун или попечитель назначается отделом по поддержке семьи и детей по месту жительства лица, нуждающегося в опеке или попечительстве, в течение месяца с момента, когда данному отделу стало известно о необходимости установления опеки или попечительства над гражданином. При наличии заслуживающих внимания обстоятельств опекун или попечитель может быть назначен отделом по поддержке семьи и детей по месту жительства опекуна (попечителя). Если лицу, нуждающемуся в опеке или попечительстве, в течение месяца не назначен опекун или попечитель, исполнение обязанностей опекуна или попечителя временно возлагается на отделы по поддержке семьи и детей.*

Процедура усыновления по нормам шариата осуществляется согласно обычному праву – адату, сложившемуся в той или иной местности (органы: казии – судьи, правители и т. д.).

В Коране сказано: *И спрашивают тебя о сиротах. Скажи: «Совершение добра для них – благодеяние. И если примете вы их в свои заботы, они вам станут братьями»* (Священный Коран, 2:220)<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Интернет-ресурс: <http://www.credo.ru>

### Лишение родительских прав

Ислам не допускает лишения родительских прав навечно, как это установлено в светском праве, в частности в Семейном кодексе КР. Аллах создал любовь и особую духовную связь между родителями и детьми, поэтому каждый родитель имеет право заботиться, растить и воспитывать своих детей, и никто не может отнять право, дарованное Всевышним. Если же родители не выполняют своих обязанностей в отношении детей, ущемляют их права и всячески унижают их, то дело разрешается шариатским судом, который дает срок родителям на исправление.

Суд может разрешить дело (вынести решение о наказании по собственному усмотрению судьи – *таъзир*) наложением штрафа, лишением свободы или ссылкой (*тагриб*, что означает запрет приближаться к человеку на определенное судом расстояние).

Один из основных социальных постулатов ислама: *Каждый из вас является управляющим (попечителем) и ему держать ответ пред Богом за свое управление (за подопечных)*<sup>8</sup>.

Статьей 75 Семейного кодекса КР регламентируется порядок лишения родительских прав:

1. Лишение родительских прав производится в судебном порядке. Дела о лишении родительских прав рассматриваются по заявлению одного из родителей (лиц, их заменяющих), прокурора, а также по заявлениям органов или учреждений, на которые возложены обязанности по охране прав несовершеннолетних детей (органов опеки и попечительства, комиссий по делам несовершеннолетних, учреждений для детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей, и других).

2. Дела о лишении родительских прав рассматриваются с обязательным участием прокурора и органов опеки и попечительства.

3. При рассмотрении дела о лишении родительских прав суд решает вопрос о взыскании алиментов на ребенка с родителей (одного из них), лишенных родительских прав.

В статье 76 того же закона определены последствия лишения родительских прав:

1. Родители, лишенные родительских прав, теряют все права, основанные на факте родства с ребенком, в отношении которого они были лишены родительских прав, в том числе право на получение от него содержания..., а также право на льготы и государственные пособия, установленные для граждан, имеющих детей.

2. Лишение родительских прав не освобождает родителей от обязанности содержать своего ребенка.

По мусульманскому праву при живых родителях усыновление («табання») запрещено. При официальном оформлении опеки/попечительства согласия кровных родителей не требуется.

Согласно статье 138 Семейного кодекса КР для усыновления/ осуществления опеки/попечительства ребенка, достигшего возраста десяти лет, необходимо его согласие.

Если до подачи заявления об усыновлении ребенок проживал в семье усыновителя и считает его своим родителем, усыновление, в порядке исключения, может быть произведено без получения согласия усыновляемого ребенка.

По нормам шариата усыновление супругами мусульманами немусульманского ребенка возможно, но усыновление немусульманами ребенка мусульманина запрещено. И в светском праве, и в шариате имеется запрет на усыновление одного и того же ребенка лицами, не состоящими между собой в браке. Только в светском праве запрещается и наказывается разглашение тайны усыновления (удочерения) против воли усыновителя (удочерителя).

Если над ребенком установлена опека/попечительство, то в будущем такой ребенок может быть усыновлен/удочерен или принят в приемную семью.

Ислам наставляет попечителей хранить имущество своих приемных детей до достижения ими совершеннолетия, а затем передать его в целости и сохранности.

Обращение к опекающим сирот, к распоряжающимся их имуществом до достижения ими совершеннолетия, когда они смогут самостоятельно благоразумно распоряжаться этим, гласит:

*Передайте сиротам их имущество [часть наследства, оставшуюся от их отцов (родителей), по достижении ими совершеннолетия]. Не заменяйте плохое на хорошее [забирая из имущества сироты что-то хорошее, взамен оставляя то, что хуже]. Не присваивайте себе их имущества [не смешивайте их достаток с вашим достатком]. Это (присвоение себе имущества сирот) – великий грех! (Священный Коран, 4:2).*

*Не передавайте неразумным [то есть неблагоприятным, неспособным здраво распоряжаться средствами мужчинам, женщинам и детям] их имущество, которое вверено Всевышним в ваши руки [для присмотра, пока те не повзрелеют и не приобретут минимальный жизненный опыт]. Кормите их и одевайте из их же имущества и обращайтесь к ним с благородной, вежливой речью (Священный Коран, 4:5).*

*И испытывайте сирот [готовьте к самостоятельной жизни], пока не достигнут брачного*

<sup>8</sup> Интернет-ресурс: <http://www.umma.ru>

возраста [пока не станут готовы обзавестись семьей]. Если станет для вас очевидным их взросление [приобретение навыков для самостоятельного распоряжения материальными средствами], тогда полностью передайте им их имущество. Не растрачивайте же это поспешно до их взросления. Кто [из опекающих] богат, тот пусть воздержится [и не трогает принадлежащее сиротам], кто же беден, тот пусть если и возьмет, то лишь необходимое [на минимум пропитания и одежды, что будет платой за его опеку] (Священный Коран, 4:6).

Когда будете передавать сиротам [по достижении совершеннолетия и благоразумия] их имущество [хранившееся у вас временно], то пусть присутствуют свидетели при этом процессе [пусть пройдет это официально при свидетелях]. И достаточно [после всего упомянутого] Божьей осведомленности обо всем и очевидности ответа пред Ним за дела и поступки [если завершили вы опекунские обязанности благородно и по чести].

Пророк Мухаммед (да благословит его Всевышний и приветствует) сказал: *Я и опекающий сироту будем близки друг к другу в Раю подобно этому*, – и поднял указательный и средний пальцы, немного разжав их<sup>9</sup>.

Согласно статье 71 Гражданского кодекса КР обязанности по опеке и попечительству исполняются безвозмездно, кроме случаев, предусмотренных законом.

Основной социальной целью усыновления является создание детям, лишенным попечения родителей, наиболее благоприятных условий для жизни и воспитания в условиях семьи.

Как светское, так и мусульманское право предписывают особую охрану и защиту прав лиц, оставшихся без попечения и заботы родителей. При этом институт усыновления имеет свои характерные особенности в каждой из данных правовых систем. В настоящее время в Кыргызстане создана система защиты таких лиц, которая осуществляется как на государственной, так и на религиозной основе. Право ребенка на благоприятное семейное окружение может быть эффективно реализовано с учетом всех религиозных факторов и норм действующего законодательства, с должным обеспечением не только материального благополучия, но и духовного роста и развития системы моральных ценностей.

<sup>9</sup> Интернет-ресурс: <http://www.umma.ru>

*Умут Масылканова,  
студентка 3-го курса*

## **Свобода слова в светском праве и шариате**

Право на свободу выражения мнения – одно из важнейших прав человека, отвоеванных в результате долгой борьбы с диктатурой. Это право закреплено в ряде международных документов, в частности, в статье 19 Всеобщей декларации прав человека, статье 19 Международного пакта о гражданских и политических правах, статье 10 Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод. Смысл во всех документах примерно одинаковый: *каждый имеет право на свободное выражение своего мнения; это право включает право искать, получать и распространять всякого рода информацию, а также право выразить свое мнение в устной и письменной форме.*

В данном докладе рассматривается именно та часть, которая говорит о праве распространять различного рода информацию. По мнению автора, под понятием «свобода слова» в современное время понимается распространение информации в устной и письменной форме, с использованием средств печати и массовой информации. Если обратиться к истории возникновения данного права, то право на свободное выражение своего мнения возникло как инструмент обеспечения информированности и поддержания высокого уровня компетентности государственных органов власти. С этой точки зрения, свобода слова – это право беспрепятственно распространять информацию, которая в той или иной мере может повлиять на работу органов государственной власти.

Согласно Конституции КР *Кыргызская Республика – суверенное, унитарное, демократическое, правовое, светское, социальное государство* (статья 1). *Основные свободы и права человека принадлежат каждому от рождения* (статья 13). *Каждый имеет право на свободу мысли, слова и печати, а также на беспрепятственное выражение этих мыслей и убеждений* (статья 14).

Осуществление права на свободу слова, как и любого другого права, налагает определенные обязанности и ответственность. Так, каждый имеет право распространять информацию в печати или через другие СМИ в границах, предусмотренных национальным законодательством и международным правом, за нарушение которых гражданин несет юридическую ответственность.

Ограничения обусловлены необходимостью защиты национальной безопасности, общественного порядка, охраны здоровья и нравственности, защиты репутации или прав других лиц.

В соответствии со статьей 18 Конституции КР *ограничения свобод и прав человека допускаются в целях обеспечения свобод и прав других лиц, общественной безопасности и порядка, территориальной целостности, защиты конституционного строя.* Статья 23 Закона КР «О средствах массовой информации» содержит перечень информации, не подлежащей публичному распространению: разглашение государственной и коммерческой тайны; призыв к насильственному свержению или изменению существующего конституционно строя, нарушению суверенитета и территориальной целостности Кыргызской Республики и любого иного государства; пропаганда войны, насилия и жестокости, национальной, религиозной исключительности и нетерпимости к другим народам и нациям; оскорбление гражданской чести народов; оскорбление религиозных чувств верующих и служителей культа; распространение порнографии; употребление выражений, считающихся нецензурными; распространение материалов, нарушающих нормы гражданской и национальной этики, оскорбляющих атрибуты государственной символики (герб, флаг, гимн); посягательство на честь и достоинство личности; обнародование заведомо ложной информации.

За нарушение данных норм гражданин несет ответственность в порядке, предусмотренном законодательством КР. Уголовный кодекс КР содержит такие составы преступлений, как *клевета* (статья 127) и *оскорбление* (статья 128). Статья 18 Гражданского кодекса КР посвящена защите чести, достоинства и деловой репутации гражданина или деловой репутации юридического лица. Пункт 1 данной статьи гласит: *Гражданин вправе требовать по суду опровержения сведений, порочащих его честь, достоинство или деловую репутацию, а юридическое лицо – сведений, порочащих его деловую репутацию.* Согласно пункту 5 этой же статьи *гражданин, а также юридическое лицо, в отношении которых распространены данные сведения, вправе наряду с опровержением таких сведений требовать возмещения убытков и*

*морального вреда, причиненных их распространением.*

Казалось бы, что проблем возникнуть не должно – есть право, есть границы, есть ответственность за нарушение границ. Однако они возникают там, где речь идет о границах, определяемых для свободы слова в случае с госслужащими.

Из обзора практики Верховного суда КР следует, что число обращений в суд по делам о защите чести и достоинства и деловой репутации возрастает с каждым годом. Так, за 2001 г. подобных обращений было зарегистрировано 131, в 2002 г. – 152, а за первые полугодие 2003 г. – уже 138. Из этого же обзора следует, что 76,5% общего числа ответчиков – СМИ<sup>1</sup>.

Из независимых источников стало известно, что в последнее время с исками о защите чести и достоинства к СМИ стали очень часто обращаться чиновники. При этом они наделены определенными властными полномочиями и, учитывая уровень коррумпированности государственной власти, особенно судебной, имеют огромные перспективы выиграть данные споры. Таким образом, идет процесс подавления СМИ и свободы слова в целом.

В то же время единственный источник власти в демократическом государстве – народ, и госслужащие, особенно те, которые занимают политические должности, выполняют эти властные полномочия по делегированию народа и для народа. Тем более важно, чтобы народ знал, кто «вершит судьбы» страны.

Границы права на свободу слова не могут быть одинаковыми для рядовых граждан и госслужащих. Госслужащие, особенно занимающие политические должности, по роду своей деятельности сами провоцируют повышенное внимание общественности к себе, а также критические замечания со стороны оппонентов. В частности, это касается СМИ, работающих на коммерческой основе, которые, поддерживая того или иного политика, часто критикуют его оппонента.

Совершенно понятно, что при реализации права на свободу слова и права на уважение чести и достоинства, возникает вполне определенная коллизия: как сделать так, чтобы, защищая честь и достоинство одного человека, не ограничить право на свободу слова другого?

С обретением независимости Кыргызстан провозгласил курс на построение правового государства. В целях соответствия международным

<sup>1</sup> Обзор судебной практики по делам о защите чести, достоинства и деловой репутации за 2002 г. и первое полугодие 2003 г. // ИПС «Токтом».

стандартам проводились демократические реформы. Важнейшие права человека, в том числе право на свободу выражения мнения, были закреплены в Конституции КР. Однако сегодня многие начали говорить о том, что демократия как тип политического режима изжила себя. Одни склонны утверждать, что «закат демократии» уже начался и что скоро эта система уйдет в прошлое. Другие же, избегая слишком громких заявлений, считают, что демократия действительно терпит кризис, но из этого состояния можно выйти, сохранив демократию как таковую. В частности, М.Г. Делягин в своей статье «Глобализация бросает вызов демократии» пишет, что *...демократия в ее современном западном понимании испытывает жестокий кризис. Ее внутреннее устройство в целом перестало соответствовать объективным требованиям глобализации и уже не способно «автоматически» решать порождаемые ею проблемы, – а ведь именно в этом заключалась историческая сила демократии.*

По мнению доктора политологии и исламских исследований Мадридского университета К. Маликова, граждане как в Кыргызстане, так и во многих других странах, начали искать решение этих проблем в исламе. В процессе сильного внешнего воздействия политических, социальных, экономических факторов глобализации активизируется возрождение ислама как альтернативной идеологии, особенно в мусульманских странах с режимами авторитарной «демократии»<sup>2</sup>. Кыргызстан не является исключением.

В дискуссии об отношении ислама к демократии некоторые ученые-теологи утверждают, что основные принципы демократии раньше всего были установлены в исламе, а подробные разъяснения были оставлены на усмотрение мусульман, согласно принципам религии, потребностям мирской жизни, изменениям в зависимости от места и времени и состояния людей<sup>3</sup>. Более того, считается, что права человека, в том числе и право на свободу выражения мнения, сосредоточены в центре исламской доктрины. Если это действительно так, почему бы не учесть положительные стороны ислама и, тем самым, не попытаться найти решение многих актуальных проблем, которые демократия не в состоянии решить, вместо того чтобы противопоставлять ислам демократии и постоянно видеть в нем врага государственной власти? В конце

<sup>2</sup> Маликов К. Ислам + демократия в современном государстве: за или против?! // <http://www.easttime.ru/reganalitic/2/122.html>

<sup>3</sup> Маликов К. Противоречит ли исламу демократия? // <http://www.easttime.ru/reganalitic/2/101.html>

концов демократия в отличие от религии – это система, которая постоянно развивается и видоизменяется.

В этом ключе вполне логично попытаться найти ответ на поставленный в мусульманском праве вопрос, проанализировать, какие сходства и отличия существуют в регулировании вопроса о свободе слова в светском праве и шариате.

Понятие свободы слова в исламе практически совпадает с таковым в светском праве, за исключением некоторых особенностей, обусловленных моральными аспектами.

Так, по исламу каждый мусульманин имеет право свободно выражать свои мысли и убеждения как в устной, так и в письменной форме. Ограничения данного права касаются защиты чести, достоинства и деловой репутации, общественной и национальной безопасности и нравственного здоровья населения. Личная жизнь неприкосновенна. Каждый имеет право на судебную защиту чести, достоинства и деловой репутации, которая известна под понятием *хизба*. По ханафитскому мазхабу, за распространение информации, порочащей честь и достоинство человека, предусмотрены штрафы – своеобразная моральная компенсация, а также такие виды наказания, как изгнание и лишение свободы. Существует ответственность за клевету и оскорбление. При назначении наказания за клевету решающее значение имеет предмет клеветы, в зависимости от которого лицо привлекается к той или иной ответственности. Например, виновный в лжесвидетельстве наказывается тем, что на все его последующие показания налагается вето.

В определении того, что может считаться оскорблением, учитывается индивидуальное восприятие каждого человека. Так, если при высказывании данной информации человеку в лицо, это не вызывает у него чувства оскорбления, ответственность исключается.

Что же касается границ свободы слова для госслужащих, то существует ряд особенностей, основанных на общих принципах и целях ислама. Во-первых, конструктивная критика (ваджиб), указание на ошибки и недостатки в деятельности госслужащих считается не только правом, но и обязанностью каждого мусульманина. Из хадиса Абу Саид Худри: *Я слышал, что Пророк Мухаммед (мир ему) сказал: «Кто видит, что совершается запрещенное, должен предотвратить его своими руками; если у него нет возможности, тогда своим языком (словами); если не может, то сердцем – и это низшая степень имана (веры)».*

Во-вторых, указание на ошибки отдельному госслужащему обязательно должно происходить в три этапа: сначала этому человеку говорится лично, без свидетелей; если результат не следует, нужно сообщить об этом вышестоящему органу или чиновнику; если и в этом случае в отношении него не будут применены меры или такие меры не дадут своих результатов, то человек имеет право распространить информацию широкой массе. В этом случае и действует тот моральный аспект, о котором мы говорили выше: по шариату мусульманин не должен распространять какую-либо информацию, отрицательно характеризующую его брата-мусульманина, даже если она соответствует действительности, – мусульманин для мусульманина – *сокрытие* (аврат). Как мы видим, многое зависит от уровня нравственности каждого мусульманина и степени его богобоязненности.

Что же касается коллизии между правом на свободу слова и правом на защиту чести, достоинства и деловой репутации, этот вопрос вполне мог бы быть решен путем внедрения института диффамационного права. Понятие «диффамация» является достаточно новым и вызывает серьезный интерес у ученых-юристов.

*Диффамация* (от лат. diffamatio и англ. defame) переводится как «порочить». Диффамация – это правонарушение в виде распространения (произнесения слов или публикации) не соответствующих действительности фактических сведений, порочащих честь, достоинство и деловую репутацию потерпевшего. Институт диффамации значительно шире пределов защиты чести, достоинства и деловой репутации. Гражданско-правовая судебная защита этих благ допустима только при соблюдении закрепленного в Конституции права на свободу слова и массовой информации. На ее основе проводится грань между гражданско-правовым диффамационным деликтом в виде распространения в СМИ не соответствующих действительности, порочащих сведений фактического характера, и идеями, мнениями, распространяемыми СМИ в порядке реализации конституционного права на свободу слова и массовой информации.

Таким образом, диффамационное право является институтом, через который в гражданском праве реализуются, с одной стороны, конституционное право на судебную защиту чести, достоинства и деловой репутации, а с другой – конституционное право на свободу слова и массовой информации.

Нормы диффамационного права в настоящее время применяются во многих странах. Так,

в Великобритании действует закон о диффамации (Diffamation Act, 1996). Законодательство и судебная практика наиболее развитых демократических стран свидетельствуют, что суды этих стран проявляют повышенную терпимость в случае диффамационных высказываний в адрес политиков, депутатов, правительства и других органов государственной власти, отмечается тенденция прекращения применения уголовного наказания за диффамацию<sup>4</sup>. По нашему мнению, это

вполне справедливо, и нам было бы полезно перенять подобный опыт. Поскольку право на свободу слова является процессуальным и посредством него реализуются или защищаются другие права, то состояние свободы слова в государстве является индикатором состояния других прав.

<sup>4</sup> *Потапенко С.В.* Диффамация и российская практика в

контексте опыта Европейского Суда по правам человека // <http://www.medialaw.ru/article10/7/15.htm>

*Асель Айтиалиева,  
студентка 4-го курса*

## **Право на выражение своей индивидуальности: хиджаб**

Индивидуальность предполагает наличие чего-то личного, свойственного данному индивидууму, отличающего его характерными признаками от других<sup>1</sup>. Каждый человек обладает индивидуальностью, которую проявляет буквально во всем: в вероисповедании, предпочтениях, вкусах, ну и, конечно же, в одежде. Одежда является одним из самых ярких отличительных признаков человека, индивидуума в сегодняшней «штампованной» моде.

Индивидуальность есть признак каждого человека, она неотъемлема и, таким образом, естественно принадлежит каждому из нас, а выражение индивидуальности относится к категории естественных прав человека – являющихся природными, неотъемлемыми, неотчуждаемыми<sup>2</sup>. Право на выражение своей индивидуальности так же, как и другие права человека и гражданина, не должно нарушаться, ущемляться и должно получить свою защиту.

Сегодня идет бурный процесс исламизации: в мировой экономике появились исламские банки, появилось понятие исламской кредитной системы, повсеместно строятся мечети, все чаще можно встретить надпись «Халал», и все чаще можно встретить на наших улицах девушек в хиджабах.

Что представляет собой хиджаб? Как неисламское большинство относится к меньшинству в хиджабах? По этому поводу существует много мнений.

Одни считают, что хиджаб – своеобразное подобие, некая модернизированная форма паранджи, которая символизирует и насаждает идеал восточной женщины, обособленной в своем бытии от всего мира<sup>3</sup>. Другие полагают, что хиджаб – атрибут образа мусульманки, соблюдающей требования шариата. Третьи под хиджабом понимают одежду как товар потребления, выделяя еще и право потребителя на тот или иной товар.

Назойливая, подспудно давящая пропаганда в режиме нон-стоп лишает человека как подлинного духовного ядра, так и чисто внешней индивидуальности, превращая его в механизм по одержимому потреблению навязываемых товаров. Самая большая ложь этой кампании в том, что при этом обывателя постоянно убеждают, будто следование модным шаблонам лишь подчеркнет неповторимость его личности.

Поэтому первый миф, который возникает в сознании, – молодая девушка, надевшая хиджаб (особенно если он ей к лицу), просто эпатирует окружающих, стараясь таким образом привлечь внимание к собственной персоне. В этом случае мусульманка ставится в один ряд с девушками, которые красят волосы в зеленый цвет, делают пирсинг и татуировки. У людей, малознакомых с исламом и, в частности, его взглядом на роль, обязанности и образ мусульманки, возникает ряд стандартных заблуждений по поводу современных женщин, соблюдающих требования шариата к женской одежде. Странному наблюдателю, человеку неискушенному, зачастую сложно понять, что движет этими молодыми, симпатичными девушками, когда они, согласно фразеологии обывателя, «напяливают эти невообразимые простыни и балахоны в сорокаградусную жару». Из первого мифа порождается второй, согласно которому мусульманок принуждают носить хиджаб и что на самом деле они чувствуют себя в нем крайне неудобно. Этот пропагандистский миф активно использовали власти Франции, пытаясь обосновать запрет на хиджаб в школах как «защиту прав девочек, которых родители заставляют покрывать голову»<sup>4</sup>.

Наконец нельзя не отметить и то, что мусульмане заставляют своих женщин носить скрывающие соблазнительные очертания тела одежды из соображений пуританского ханжества. Однако последнее подлинному исламу как раз никогда не было свойственно. Секс при условии дозволенности мужчины и женщины друг для друга рассматривается в исламе как одна из форм поклонения Всевышнему. Современное общество настолько

<sup>1</sup> Ожегов С.И. Словарь русского языка / Под общ. ред. проф. Л.И. Скворцова. – 24-е изд. – М.: ОНИКС 21 век, 2003. – С. 1200.

<sup>2</sup> Права человека: Теория и практика / Под общ. ред. Л.Ч. Сыдыковой, Б.Н. Малабаева. – Б.: КРСУ, 1998. – С. 28.

<sup>3</sup> Женщина: ее права и свободы / Под общ. ред. Г.М. Тансыкбаевой. – Ташкент: Эльдинур, 2001.

<sup>4</sup> Интернет-ресурс: <http://www.Islam.ru>

пресыщено избытком доступного женского обнаженного тела, что последнее лишилось собственной эротической притягательности, страсть и чувственность низведены до безвкусного рекламного плаката.

Предназначение хиджаба – не нивелировать сексуальность, а охранять здоровую чувственность, делать сокровенным, загадочным то, что должно волновать, приводить в трепет, а не превращаться в созерцаемую вездe и изо дня в день банальность, где прекрасные изгибы женского тела перестали быть тайной.

Однако рассмотренное выше – это только внешняя сторона проблемы. Не менее важно рассмотреть и ее внутреннюю сторону, которая заключается в чувствах девушки, решившей надеть хиджаб, и отношении к ней окружающих. Трудно представить, какие испытания поджидают ее буквально на каждом шагу, изо дня в день. Главная проблема для нее – отношение семьи к ее новой манере одеваться.

К другим проблемам относятся отношение к ней на работе и в учебном заведении. К примеру, «светское государство» Турция лишило гражданства одну из своих избранных народом представительниц из-за того, что она посмела покрыть голову платком! В той же Турции для защиты гражданского общества от так называемого «религиозного дурмана» секуляристы полицейскими дубинками выгоняют мусульманок из школ и университетов.

Во Франции, стране, где в ходе Великой французской революции родилось современное понимание свободы, откуда приходит новая мода на одежду для всего мира, политики не дают девушкам в хиджабе учиться из-за претензий к покрою их платков<sup>5</sup>.

Сегодня в офисах, фирмах и государственных учреждениях порой существует достаточно жесткий дресс-код для сотрудников, обусловленный так называемым «имиджем организации». В этой связи зачастую девушкам-мусульманкам, получившим хорошее образование и являющимся квалифицированными специалистами, отказывают в приеме на работу из-за их внешнего вида.

<sup>5</sup> Интернет-ресурс: <http://www.fergana.ru>

Представители среднего класса – сотрудники и клиенты многих организаций – зависят от навязанных СМИ штампов и относятся к женщинам в хиджабах с предубеждением, если не с открытой опаской и неприязнью. Кроме того, зачастую негативную роль также играет и неприязнь работодателей к представителям многих мусульманских народов. Проходя через множество препятствий и предрассудков, наиболее настойчивые и целеустремленные мусульманки находят работу, где оценивают их профессиональные и личные качества. С другой стороны, многие женщины отчаиваются и снимают хиджаб на работе, надевая его лишь за пределами офиса. Лишь небольшому количеству мусульманок удается устроиться на работу в такие организации, где у них не возникает проблем с соблюдением предписаний шариата.

Таким образом, происходит грубейшее нарушение естественных прав человека – права на выражение своей индивидуальности, права на образование и занятие определенной деятельностью, права потребителя на выбор товара, а в совокупности это все – нарушение прав женщин. На наш взгляд, подобное нарушение прав человека происходит из-за противоречий различных культур, в частности исламских и неисламских<sup>6</sup>. Решение данной проблемы видится в готовности воспринять плюрализм взглядов, неидеологическом подходе и уважении культур, прав человека.

...И мужчины уступают мусульманкам место в метро, галантно улыбаются им, заботливо приоткрывают дверь, даже говорят робкие, тактичные комплименты, осознавая, что перед ними – женщина с чувством собственного достоинства. Хиджаб обладает манящей, непередаваемой в словах притягательностью, к сожалению, пока для многих необъяснимой и непостижимой.

В заключение хочется отметить, что в мусульманских странах хиджаб остается одним из важнейших элементов жизни, тогда как девушка в хиджабе, шагающая по улицам какого-нибудь крупного европейского города, становится символом современного мира и бурных процессов его трансформации.

<sup>6</sup> Права человека и процессы глобализации современного мира / Отв. ред. чл.-корр. РАН, докт. юрид. наук Е.А. Лукашева. – М.: Норма, 2005. – С. 464.

*Асель Сулайманова,  
студентка 4-го курса*

## **Право женщин на участие в управлении государством**

Права и возможности женщин представляют особый интерес для изучения, благодаря двум особенностям. Первая – статус и здоровье женщины непосредственно связаны с защитой материнства и здоровья детей. Вторая – женщины составляют большую часть населения, поэтому необходимо создавать условия, которые обеспечат их участие в социальной, политической и культурной жизни общества.

В числе важнейших актуальных проблем – участие женщин в политической жизни. Интенсивность и направленность этого участия зависят не только от политико-государственных институтов и норм, но и от заинтересованности и незаинтересованности в участии, от ценностных ориентаций, от интереса к политике, от доверия к политической системе и от многих других факторов. Возможности политического участия женщин обусловлены такими ресурсами участия, как свободное время, материальные резервы, образование, знания, обладание информацией, доступ к СМИ и др.

Естественно, женщины в политическую жизнь привносят свое видение проблем, психологию, свой стиль работы, заметно отличающиеся от мужских. По поводу этого существуют различные мнения. Некоторые считают, что женщина – это прежде всего мать и ее роль – воспитывать детей и хранить домашний очаг, и она никак не может быть политиком. А другие считают, женщина в политике – это всегда стабильность, отсутствие резких поворотов. Кроме того, женщины, находясь на высоких постах, как правило, много внимания уделяют социальной политике, семье, развитию здравоохранения, экологии и решению других очень важных современных проблем. Женщины дисциплинированы, трудолюбивы и не страдают многими мужскими пороками, например склонностью к алкоголю. Если они работают в сферах дипломатии на международной арене, то в силу своего положения используют нетрадиционные ходы и действуют очень успешно. Депутат Государственной думы РФ Алексей Лихачев считает, что женская интуиция часто оказывается сильнее мужской логики, а решения, которые принимают женщины, – более мудрыми и дальновидными, чем решения мужчин.

Международная практика свидетельствует о существовании тесной зависимости между высоким статусом женщин в обществе и их участием в принятии важных государственных решений. Очевидно, что право на участие в принятии таких решений неразрывно связано с соблюдением социально-экономических прав женщин, поскольку именно тяжелая экономическая ситуация стимулирует активных женщин к более осознанному участию в политике. Общеизвестно также, что для активизации политического участия женщин необходима поддержка социальных и экономических структур, отсутствие дискриминации на уровне законов, а также устранение негативных стереотипов в отношении женщин. Женщины не только в нашем государстве, но и в других странах мира недостаточно представлены на уровне принятия решений. Если рассматривать современное состояние нашей республики, то были предприняты некоторые попытки для решения этих вопросов. Например, внесены изменения в законодательство как путем принятия своих законов, так и путем имплементации международных документов.

В январе 1996 г. Жогорку Кенешем КР были ратифицированы следующие пять международных конвенций по правам женщин: Конвенция о политических правах женщин; Конвенция об охране материнства; Конвенция о гражданстве замужней женщины; Конвенция о согласии на вступление в брак; Конвенция о ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин.

Также приняты Закон КР «Об основах государственных гарантий обеспечения гендерного равенства в Кыргызской Республике» и Закон КР «О социально-правовой защите от насилия в семье».

Последние изменения касаются обязательно участия женщин при формировании органов власти. И в настоящее время в представительном органе власти женщины составляют 30%. С учетом особенностей нашей культуры и менталитета немаловажным является вопрос в том, готовы ли наши женщины участвовать в политической жизни общества наравне с мужчинами.

Прежде чем ответить на этот вопрос согласно светскому праву, рассмотрим, каким образом решается в шариате.

Шариат универсален, его гармонично соответствующие друг другу нормы естественны для людей, независимо от разнообразия условий их существования и рода занятий. Все установки шариата основаны на истинном и самом полном знании человеческой сущности, знании, которым обладает только Творец. По этой причине шариат не может не охватывать все без исключения стороны жизнедеятельности людей (от регламентирования поведения власть предержащих и сотрудничества деловых партнеров до изложения методов воспитания детей и правил личной гигиены)

Законы шариата не противопоставляют мужчин и женщин друг другу. Коран установил равенство между мужчиной и женщиной в тех вопросах, в которых между ними имеется сходство, но принял во внимание существующие между ними естественные и физиологические различия. В религиозных текстах последовательно провозглашается равенство между мужчинами и женщинами в праве на жизнь, личную свободу, частную собственность, наследство, труд, образование и многое другое. В то же время физиологические различия между двумя полами не могут не отражаться на их социальных правах и обязанностях. Так, материнство, деторождение и кормление детей грудью являются привилегией женщины.

Принимая во внимание физические и психологические особенности полов, ислам устанавливает определенные различия между имущественными правами и обязанностями мужчин и женщин. В частности, ответственность за материальное обеспечение семьи целиком и полностью ложится на мужчину. Именно это обстоятельство чаще всего приводят в подтверждение того, что мусульманская женщина находится в зависимом положении от мужчины. Однако нужно помнить, что верховенство мужчины в семье объясняется, в первую очередь, природными качествами, а затем уже материальными обязанностями мужа перед женой. Эти обязанности не сводятся только к денежным расходам, поскольку муж обязан выполнять их даже тогда, когда женщина богата и не нуждается в его помощи.

В шариате отсутствуют какие бы то ни было основания для угнетения женщины, поскольку роль женщины в обществе, также как и мужчины, велика и обширна. Она не ограничивается только семьей и ведением домашнего хозяйства. При желании женщина с согласия мужа или родственника, который несет ответственность за сохранность

ее чести и морали, может участвовать в жизни общества, работать во благо мусульманской уммы в приемлемых для нее сферах, таких, как медицина, образование, кулинария и т. д.<sup>1</sup>

На женщину возложена великая по своей значимости функция – сохранения человеческого рода. Немаловажное значение имеет, в каком виде будет сохранен это род, ведь рождение нового поколения еще не означает, что в будущем мы будем иметь здоровое и жизнеспособное общество. Поэтому воспитание детей, особенно на первых порах жизни, является важнейшей задачей матери. Этот процесс, естественно, требует определенной подготовки и наличия знаний в разных областях жизни.

Женщина – это и мать, и сестра, и дочь, и жена. Отношение ко всем этим группам женщин со стороны мужчин строго контролируется Аллахом. Притеснение и ущемление прав кого-либо из них является наказуемым. По поводу матерей в достоверном хадисе (изречении) сказано: *Рай находится под ногами матерей*, то есть отношение к ним определяет благополучие мужчины-мусульманина в вечности. Что же касается сестер, дочерей и жен, то мужчины ответственны за них перед Всевышним, так как *каждый из вас является управляющим, и каждый из вас будет ответственен за управление, возложенное на него*. На женщин возложена великая функция сохранения спокойствия, умиротворенности, религиозности домашнего очага; воспитанность и богобоязненность подрастающего поколения.

В соответствии с канонами шариата суть отношения к женщине заключается в глубоком уважении к ней! Пророк Мухаммед (мир ему) говорил, обращаясь к мужчинам-мусульманам: *Лучшие среди вас те, которые лучше относятся к женщине*. Высочайшая оценка! Отношение к женщине рассматривается как критерий нравственности верующих. В другом дошедшем до нас изречении Пророк Мухаммед (мир ему) называет праведную женщину богатством мужчины. Здесь речь идет именно о праведной женщине, о той, которая мужу является нежной и понимающей подругой, детям – заботливой матерью, родителям – участливой дочерью. Именно ее шариат превозносит, отводя ей особо почитаемое место в жизни семьи и общества.

Вот что говорится в следующем изречении Пророка Мухаммеда (мир ему): *Каждый человек в этой жизни – хозяин, несущий ответственность*

<sup>1</sup> Нуруллина Г. Женщины и бизнес: исламский взгляд // [http://www.muslima.ru/index\\_new/index.php?option=com\\_content&task=view&id=259&Itemid=1](http://www.muslima.ru/index_new/index.php?option=com_content&task=view&id=259&Itemid=1)

за свое хозяйство и заботящийся о нем: правитель – о народе, мужчина – о своей семье, женщина – о детях и доме. Как мы видим, в своем изречении Пророк (мир ему) указал на предназначение женщины – стать хорошей матерью, любящей верной женой, настоящей хозяйкой дома. И в этом шариат видит ценность женщины.

Принципиально то, что эта позиция соответствует внутренней предрасположенности женщины, созданной так, что она ощущает себя счастливой настолько, насколько реализуется ее истинное предназначение. Таким образом, ничего чуждого женщине не навязывается. Напротив, нормы шариата способствуют раскрытию заложенного в ней потенциала, направляют ее жизнь в то русло, где она, в силу врожденных способностей, может добиться впечатляющих успехов. Важным является также то, что шариат не закрывает перед женщиной возможностей участия в общественной жизни. Как известно, супруга Пророка Мухаммеда (мир ему) Хадиджа успешно вела торговое дело. История указывает нам имена мусульманок – государственных деятелей, к примеру, легендарной татарской царицы Сиюмбике (стоит отметить, что она была последней правительницей Казанского ханства непосредственно перед покорением Казани Иваном Грозным). И сегодня женщина-мусульманка общественно активна, она осваивает новые компьютерные технологии, занимается политической, преподавательской, журналистской деятельностью, врачует и т. д.

Учеба и работа, вопреки бытующему мнению, для мусульманок доступны и разрешены, но эти вопросы решаются индивидуально в каждой конкретной семье. Это объяснимо, ведь чем бы ни занималась женщина вне дома, ей не под силу (в отличие от мужчин) «с головой уйти» в работу, до конца отвлечься от мыслей о семье и своих близких. Дом, с которым ее связывают наиболее крепкие узы, объективно продолжает оставаться «на ней»<sup>2</sup>. Поэтому большинство мусульманок делает добровольный выбор в пользу своего изначально женского дела – посвятить жизнь своим близким и родным.

Шариат не ограничивается только декларированием уважительного отношения к женщине. Действительное соблюдение мусульманских законов гарантирует женщине защищенность (социальную, материальную, физическую и даже психологическую). Кроме того, он не запрещает женщине занимать высокие государственные посты.

Она имеет право занимать те посты, которые подходят ее натуре, знаниям, способностям, квалификации. Что касается хадиса Пророка (да благословит его Аллах и приветствует), на который опирались факихи, доказывая, что женщинам не разрешается занимать общественные посты – *не преуспеет народ, который себе в руководители взял женщину* (этот хадис передан аль-Бухари в книге «аль-Магази и аль-Фитан»), – то он был сказан по особому случаю. Когда Пророку (да благословит его Аллах и приветствует) сообщили, что персы провозгласили царицей дочь Хосроя, он произнес этот хадис. Из этого хадиса факихи сделали вывод, что женщине нельзя руководить мужчинами, то есть стать президентом или халифом. Но мы не должны забывать, что Священный Коран с похвалой говорит о царице Сабы в суре «ан-Намль», высоко оценивая ее мудрость в решении государственных вопросов. Это имеет важное значение, поскольку показывает, как высоко оценивает Коран женщину, ее способности и благоразумие, когда она находится на высшем государственном посту.

Многие исламские ученые в разное время придерживались прогрессивной точки зрения относительно общественной деятельности женщины. Имам Ибн Хазм сказал, что *женщине можно стоять у власти*.

Такого же мнения придерживается имам Абу Ханифа – основатель известной богословской правовой школы. Имам Ибн Гарир ат-Табари сказал, что *женщины могут разрешать без исключения все вопросы, которые могут разрешать мужчины*. Передано, что второй халиф Умар ибн аль-Хаттаб назначил аш-Шифаа бинт Абдуллаха аль-Махзумийа кади аль-Хисба (контролером за соблюдением мер и весов) на рынке в Медине. А это гражданско-религиозный пост, требующий опыта и строгости<sup>3</sup>.

Ислам не запрещает женщине занимать высокие государственные посты, пока она достойна этого, но общественная деятельность женщины и ее работа вне дома не должны осуществляться в ущерб выполнению обязанностей перед семьей, детьми, мужем. Ведь семья – ядро общества, если она разрушается, то разрушается и общество. Поэтому в интересах всего общества необходима гармония между работой женщины вне дома и ее ответственностью и обязанностями перед семьей. Другое дело, что права женщины в исламе отличаются от тех прав, за которые

<sup>2</sup> Нуруллина Г. Женщины и бизнес: исламский взгляд // [http://www.muslima.ru/index\\_new/index.php?option=com\\_content&task=view&id=259&Itemid=1](http://www.muslima.ru/index_new/index.php?option=com_content&task=view&id=259&Itemid=1)

<sup>3</sup> См., напр.: Д-р Йусуф аль-Каррауви. Фатава Муасира. – Сер. 1. – Дар Афак аль-Гад. – С. 63; Мухаммад аль-Газали. Сто вопросов об исламе. – Т. 2. – С. 260, 262, 276.

борются женщины на Западе. Вспомним, что 22 марта 1972 года конгресс США предложил внести в Конституцию страны поправку, обеспечивающую женщине полное равенство с мужчиной. Как ни странно, против этой поправки выступили в первую очередь женские организации США. Их возражения сводились к тому, что абсолютное равенство обязывает женщину работать и лишает ее права быть домохозяйкой при желании. Такое равенство освобождает мужчину от обязанности материально обеспечивать жену и даже наделяет его правом получать от нее материальную помощь. Равенство лишает женщину привилегий в местах лишения свободы и даже вменяет ей обязательную воинскую повинность. По причине этих возражений указанная поправка была в конечном итоге отвергнута в большинстве штатов.

Можно сделать вывод о том, что ислам узаконил всеобщее равенство в основных правах и свободах, установив ограничения и различия не для того, чтобы обидеть и унижить женщину, а для того, чтобы восстановить справедливость, направить стремления и усилия каждого пола к тому, что он может делать лучше всего, живя в гармонии со своей природой и естественными способностями<sup>4</sup>. По мнению доктора политологии и исламских исследований Мадридского университета К. Маликова, женщины и мужчины равны в своих правах. В отношении политических прав нам известны случаи, когда женщина была

премьер-министром в Пакистане или же занимала должность судьи в другом мусульманском государстве. Исключения составляют лишь некоторые должности: женщина не может быть судьей по уголовным делам и палачом в силу своих физиологических особенностей, она не может быть руководителем мужчин и управлять ими.

Кроме этого, существует оговорка, согласно которой *что не запрещено, то разрешено*. Поэтому можно сказать, что нет никаких ограничений, касающихся участия женщин в управлении. В силу сложившихся обычаев и мировоззрения мусульманки сами не поднимают этот вопрос. Возможно, они не нуждаются в реализации политических прав, так как остальные категории прав (гражданские, личные, культурные) полностью являются действующими и защищены нормами шариата.

Если вернемся к рассмотрению этого вопроса в светском праве, то мы думаем, что если бы в нашем государстве права женщин обеспечивались в полной мере, как это предписывается шариатом, то и наши женщины согласились бы вести домашнее хозяйство и заниматься только домом, не имея никакого отношения к политике. Именно экономическая ситуация, которая сложилась сегодня, вынуждает наших дорогих женщин идти и работать наравне с мужчинами. И для решения данной проблемы необходимы комплексные меры, касающиеся всех сфер общественной жизни.

<sup>4</sup> Мухаммад аль-Газали. Права человека в исламе. – М.: Андалус, 2006. – С. 67.

*Румия Фаттахутдинова,  
студентка 3-го курса*

## **Роль государства в обеспечении прав потребителей-верующих**

Проблема выпуска и проверки халал-продукции, безусловно, актуальна. Это можно объяснить все увеличивающимся спросом на подобные товары не только в нашем государстве, но и во всем мире. Поэтому неудивительно, что многие страны уже подняли вопрос о внедрении единого стандарта для халал-продукции на государственном уровне. Некоторые из них, например Малайзия, уже внедрили такие стандарты. Мы постараемся изложить, каким образом Кыргызстан, используя положительный опыт стран дальнего зарубежья и СНГ, может внедрить халал-стандарты для обеспечения более эффективной защиты прав потребителей-верующих.

### **Халал: понятие и сущность**

Для начала необходимо прийти к пониманию того, что такое халал. *Халал* (халяль, *حلال*) переводится с арабского как «разрешенное», это все что разрешается делать, говорить и является противоположностью «запретного» (харам). Понятие *халал* охватывает довольно широкий круг вопросов: отношения между мусульманами и немусульманами, отношения между женой и мужем, совершение молитвы и т. д. Мы несколько ограничим сферу этого понятия и остановимся на вопросах употребления пищи, а именно на мясных и колбасных изделиях.

Согласно суре 5, аят 3 «Трапеза» Священного Корана мусульманам запрещены *мртвечина, кровь, мясо свиньи и то, над чем не было произнесено имя Аллаха (или что было зарезано не ради Аллаха), или было задушено, или забито до смерти, или подохло при падении, или заколото рогами, или задрано хищником, если только вы не успеете зарезать его, и то, что зарезано на каменных жертвенниках (или для идолов)*...

Из этого можно выделить три основных элемента, по которым можно определить, какая продукция является халал:

животное во время забоя было живым и не принадлежало к числу запрещенных;

животное было посвящено Аллаху, то есть над ним было произнесено имя Аллаха;

животное было *зарезано* верующим, причем допускается, что это сделает не только мусульманин, но и христианин и иудей, то есть люди Писания.

То, что касается первого пункта, то здесь существует ряд особенностей. Во-первых, животное должно быть умерщвлено путем *перерезания шейных вен* у животного. Несоблюдение данной процедуры, за исключением если животное не было убито во время охоты, делает убитое животное запретным для потребления. Но из данного правила есть исключение: животное может быть убито с помощью специального приспособления, машины, но при условии, что все остальные условия<sup>1</sup> были соблюдены. Так же халалной пищей является животное, приобретенное человеком (например, во время охоты), если оно не было схвачено и растерзано хищником. Если же говорить о способах умерщвления животного во время охоты, то при выстреле человек должен произнести имя Аллаха, а также он должен сделать это и над своими собаками (при их отпуске). Иначе пищу, которую они схватят, нельзя будет есть, так как она не отвечает второму пункту.

Существуют некоторые разрешения, касающиеся запрета мртвечины, например, мртвечина моря (рыба, креветки и т. д.) не является харам и их можно употреблять в пищу.

Положение третьего пункта основано на том, что при забивании скота люди Писания также произносят имя Господа над животным. Кроме того, в хадисах мы можем найти разрешение на употребление пищи людей Писания. А в вышеупомянутой суре «Трапеза» сказано: *Если же кто-либо вынужден съесть запретное, не проявляя ослушания и не преступая пределы необходимого, то ведь Аллах – Прощающий, Милосердный*.

Таким образом, мы можем заключить, что для употребления пищи халал необходимо соблюдать ряд несложных условий, причем несоблюдение их по незнанию или из необходимости не дает повода усомниться в праведности мусульманина.

<sup>1</sup> Имеется в виду произнесение имени Аллаха и исполнение ритуала верующим.

Нужно отметить, что помимо понятий *халал* и *харам* в нормах шариата существует категория «сомнительное». В эту категорию включены вещи, которые по своей сути не являются харамом, но и халал они также не могут быть, поскольку никто из правоведов не высказал по этому поводу своего мнения. Такие вещи быстро переходят в одну из двух вышеуказанных категорий, как только проводится экспертиза и выясняется, нет ли в данной продукции запретных ингредиентов. Но необходимо отличать категорию «сомнительные» от разногласий в мазхабах, так как в этом случае даются разные толкования в отношении к одному и тому же пищевому продукту<sup>2</sup>, а «сомнительное» просто еще не является ни халалной, ни харамной пищей.

### **Внедрение стандартов для халал-продукции: опыт некоторых государств**

Как уже указывалось, употребление харамной продукции по незнанию не является грехом. Но тогда возникает вопрос: зачем необходимо внедрять стандарты для халал-продукции и организовывать специальные проверки? По своей сути все сделки, предметом которых является халал-продукция, являются договорными. Если говорить о продуктах питания, то чаще всего здесь заключаются договоры розничной купли-продажи. В соответствии с Гражданским кодексом КР одной из обязанностей продавца выступает передача товара надлежащего количества и качества, в надлежащем ассортименте, в надлежащей комплектности и в таре и упаковке. Несоблюдение хотя бы одного из данных условий влечет за собой определенные последствия, вследствие которых продавец обязан будет понести материальную ответственность, либо договор может быть расторгнут. При этом не важно, кто выступает в качестве продавца или покупателя: мусульманин или атеист. Кроме того, права покупателя защищены Законом КР «О защите прав потребителей». Таким образом, когда мы говорим о правах мусульман на приобретение доброкачественной халал-продукции, мы затрагиваем не только сферу, регулируемую религиозными нормами, но и правовую сферу, урегулированную государством.

В настоящее время на территории республики функционируют несколько служб, призванных

защитить потребителей от злоупотреблений продавцов и производителей. Однако за все время работы не поступило ни одной жалобы на некачественные продукты с пометкой «Халал». К тому же мусульмане обращались с просьбами не в органы государственной власти, а непосредственно в мечеть, также полномочную согласно религиозным догмам помочь верующим в решении этого вопроса. Это является показателем недоверия со стороны населения к полномочным органам, а также доказывает необходимость сотрудничества государства в подобных вопросах с мечетью. При этом не надо рассматривать как внедрение религиозных норм в светское право. Нужно рассматривать данную проблему с точки зрения защиты прав человека и защиты прав потребителя. Если производитель использует в своей деятельности бренд «Халал», то он обязан соблюдать все обязательства, которые на него этот бренд накладывает, то есть вышеописанные условия. Это предусмотрено нормами права, и нельзя ставить эту аксиому под сомнение только по причине того, что обязательные условия содержатся не в нормативных правовых актах, а в нормах той или иной религии.

Наиболее актуально этот вопрос встал в Соединенных Штатах Америки, где довольно долго шла дискуссия о необходимости внедрения такой маркировки. Ряд представителей общественности, сенаторов выступали против нее, так как, на их взгляд, этими вопросами должны были заниматься непосредственно религиозные общины и государство не должно было внедряться в сферы действия религии. Например, в Нью-Джерси была запрещена специальная маркировка для халалной и кошерной продукции и данный вопрос был полностью передан на рассмотрение представителей духовенства. Однако верующие оказались не защищенными перед продавцами, так как довольно сложно доказывать факт нарушения специфической процедуры забоя скота по нормам ислама и иудаизма. Поэтому в штате Вирджиния мусульмане и евреи объединили свои усилия и добились, чтобы любые пищевые продукты, соответствующие стандартам халал или кашрут (кошер), были снабжены соответствующими ярлыками. Для халал-продуктов – это знак «Полумесяц М», а для кошерных пищевых продуктов – целый ряд кошерных символов (илихекширов). Именно поэтому большое количество штатов приняло законы и положения, защищающие верующих от злоупотреблений со стороны производителей, в частности, вводящие обязательную маркировку для пищевых продуктов-халал и обязательное указание

<sup>2</sup> Например, маликитский мазхаб признает халалной пищей гораздо больше продуктов питания, нежели остальные мазхабы. К примеру, он разрешает употребление в пищу таких животных, как черепаха, лягушка, слон и т. д.

того лица, которое удостоверяет, что данная продукция является дозволенной.

Внедрение специальной маркировки является обязательным условием защиты прав потребителей-верующих от обмана и злоупотреблений их чувствами для извлечения выгоды. Известны случаи, когда производители изображали на своих продуктах символы, присущие той или иной религии, например, полумесяца, присущего мечети, и т. д. При этом их продукция не соответствовала по своему качеству требованиям той религии, символику которой они использовали.

Поэтому многие страны ввели международный стандарт халал-продукции. В частности, в Малайзии был введен стандарт МС 1500 – Halal Food, перенятый многими государствами. В Казахстане было принято решение о внедрении данного стандарта в производство. Для этого был создан Технический комитет стандартизации «Халяль» № 57, тесно сотрудничающий с Республиканским религиозным объединением «Ассоциация хаджи Казахстана». Данный комитет осуществляет полный контроль над всей выпускаемой пищевой продукцией на наличие генно-модифицированных элементов и выдает сертификаты казахским фирмам и производителям из Узбекистана и Кыргызстана. Это не единственный пример, когда государственный орган осуществляет контроль над халал-продукцией. Показательным в этом отношении можно считать опыт Российской Федерации, где действует Центр стандартизации и сертификации «Халяль». Данный центр появился в результате подписания соглашения между Советом муфтиев России и специальной организацией ОсОО «Нур». Задачами этого полномочного органа являются координация деятельности региональных и республиканских духовных управлений по сертификации «халал-продукции» производств, торговых предприятий и предприятий общественного питания; повышение квалификаций персонала, участвующего в работах по сертификации «Халяль»; участие в разработке государственных стандартов на продукцию и услуги «Халяль»; разработка методических материалов по организации производства и торговли продукцией «Халяль»; информирование мусульманских интернет-ресурсов и СМИ о принятых решениях, о мерах воздействия к недобросовестным производителям и торговым предприятиям.

Помимо центра «Халяль» на территории Российской Федерации действует ряд других региональных органов, таких, как Комитет по стандарту «Халяль» при Духовном управлении мусульман

Республики Татарстан и комитет «Халяль» (Пенза). Данные комитеты имеют право на утверждение различных положений, заключающих в себя требования, предъявляемые к оборудованию, сырью, спецодежде и т. д. Комитет по стандарту «Халяль» сотрудничает с Госстандартом Республики Татарстан. Таким образом, все производители, желающие выпускать халал-продукцию, должны обязательно пройти проверку на соответствие выпускаемого ими товара стандартам «Халяль», утвержденным Госстандартом Республики Татарстан.

#### **Кыргызская Республика: внедрение халал-стандартов и контроль за их соблюдением**

В Кыргызской Республике, как ранее отмечалось, внедрение халал-стандартов находится на стадии обсуждения. После многочисленных обращений мусульман в мечеть с просьбами проверить соответствие продукции, выдаваемой за халал, нормам ислама, была сформирована комиссия. Однако в постановлении Правительства КР от 6 ноября 2007 г. № 533 «О порядке проведения проверок субъектов предпринимательства и определении перечня уполномоченных органов, имеющих право на проведение проверок субъектов предпринимательства» четко очерчен круг органов, полномочных осуществлять проверки производителей и продавцов на территории Кыргызской Республики, в который комиссия, созданная при мечети, не входит. Таким образом, данная комиссия может осуществлять проверки предпринимателей только в соответствии с принципами общественного контроля, но применить при этом какие-либо санкции к нарушителям не может.

С точки зрения шариата, соответствие продуктов нормам халал может быть подтверждено только человеком-правоведом, то есть знающим нормы шариата – Священный Коран, Сунну и хадисы и умеющий правильно толковать их. Это может быть муфтий в силу своих полномочий (кстати, сейчас именно он подтверждает, является ли продукция разрешенной или нет) либо иной человек, имеющий соответствующее образование и снискавший уважение членов мусульманской общины. С позиции государства проверки может осуществлять орган, наделенный такими полномочиями, однако чиновник не всегда обладает достаточными знаниями в области шариата. Поэтому необходимо использовать положительный опыт стран СНГ, где государственные органы тесно сотрудничают с мечетью и осуществляют подобные проверки совместно. Это может избавить государство от ненужных затрат на переобучение

госслужащих. Данный совместный орган может быть создан при Госстандарте КР, так как единый стандарт халал-продукции в Кыргызстане еще не выработан. Возможно использование стандарта МС-1500, но при условии адаптации его к нашим условиям. Для решения этого вопроса можно также привлечь казахстанских коллег, которые не раз предлагали свою помощь.

Проблемы внедрения стандартов для халал-продукции и организации проверок на соответствие продуктов этим стандартам стоит довольно остро не только в Кыргызстане, но и в других странах мира. Это прежде всего проблема

мусульман, поскольку исповедование религии является правом любого человека, закрепленным в различных международных документах. Поэтому все верующие имеют право быть защищенными от недобросовестного употребления таких брендов, как «Халал» и «Кошер». Защита прав человека – это обязанность каждого государства, которое должно вводить различные стандарты и правила для того, чтобы всячески ограждать людей от нарушений их прав. В данном случае мусульманина надо рассматривать, прежде всего, как человека, чьи права нарушаются или могут быть нарушены.

*Жумагуль Нарбекова,  
студентка 4-го курса*

## **Налогообложение как ограничение права собственности (закят)**

Современный мир при всех существующих в нем противоречиях, многообразии составляющих его социальных, экономических и политических систем, расовых, этнических, религиозных, культурных и других различиях народов, представляет собой общность людей, для которых взаимопонимание и сотрудничество, основанное на принципах добра, справедливости и толерантности, являются важнейшим условием сохранения и развития человеческой цивилизации.

В современном мире более 700 миллионов человек на вопрос «Кто ты по вере?» отвечают арабским словом *муслим*, то есть человек, исповедующий ислам, мусульманин. Связь веры с традиционным образом жизни была характерна для ислама во все времена, но особенно очевидной она становится сегодня, когда произошло изменение роли религии и религиозных организаций в жизни страны. Это придало актуальность и проблеме соотношения норм светского законодательства и исламских канонов, регламентирующих жизнь верующих и составляющих основу внутренних установлений их объединений.

Уровень знаний канонов ислама неодинаков у различных слоев населения и в разных странах традиционного распространения ислама, однако основы религии знает всякий мусульманин, и образованный, и неграмотный.

Современным налоговым системам некоторых стран известен так называемый «необязательный» налог – церковный, установленный не актами государственной власти, а религиозными нормами, обеспечиваемыми моральным авторитетом соответствующей конфессии. В мусульманских странах, где институт государственной религии достаточно развит, таких, как Йемен, Саудовская Аравия, Пакистан и другие, религиозные налоговые нормы санкционированы государством и являются общеобязательными. В составе налоговых систем современных мусульманских государств до сих пор существуют налоги, которые имеют древнее происхождение. В частности, закят (очистительный налог) и его разновидности сохранили свое значение в качестве обязательных регулярных платежей. При этом они зачастую выполняют функции, которые изначально не были

им свойственны. Примечательно, что в тех странах, где сбором и распределением закята занимаются негосударственные организации, функционирует более эффективная система, чем в странах, где этот налог отнесен к компетенции государственных структур.

Первоначально выплата закята носила добровольный характер, однако со временем он превратился в один из обязательных налогов в стремительно развивающихся мусульманских государствах. Так, статья 21 Основ системы власти Королевства Саудовской Аравии гласит, что сбор и расходование закята регулируется шариатом. При этом если у человека нет достаточных средств для выплаты данного налога, то он должен стремиться их заработать, чтобы раздать в качестве простой милостыни (*садаки*). Если он все-таки не сможет заработать на милостыню, ему следует помочь тем, кто оказался в беде. Если же и это окажется ему недоступно, то Пророк рекомендовал такому человеку воздерживаться от совершения дурных действий. Иногда Мухаммед просил своих сподвижников дать тому или иному человеку милостыню, чтобы тот мог выполнить свою обязанность перед Аллахом и уплатить закят.

Закят приносит мусульманской общине огромную пользу: между богатыми и бедными устанавливаются теплые отношения, потому что люди по природе своей любят тех, кто делает им добро. Шариат предусматривает следующие условия выплаты закята:

закят предписан мусульманам, и не принимается ни от неверных, ни от вероотступников;

закят обязаны выплачивать свободные мусульмане, а рабы освобождаются от этой обязанности, потому что все, чем они владеют, принадлежит их хозяевам;

имущество должно достичь облагаемого минимума, причем каждый вид имущества, с которого полагается выплачивать закят, должен достичь облагаемого минимума независимо от других. Это означает, что если у мусульманина есть золото, которого чуть меньше облагаемого минимума, а также есть серебро, которого чуть меньше облагаемого минимума, то он не выплачивает с них закята.

### **Имущество, которое облагается закатом**

Ценности: золото, серебро, бумажные деньги (облагаемый закатом минимум равен стоимости 84,8 грамма золота<sup>1</sup>, или 595 граммов серебра, или эквивалентной этим количествам золота или серебра сумме денег).

Зерновые и плоды (облагаемый минимум продуктов земледелия равен 612 кг пшеницы либо других продуктов хорошего качества. Взимается одна десятая часть урожая при поливе без участия человека (дождь, источник) или одна двадцатая при самостоятельном орошении. А при смешанном способе орошения взимается одна пятнадцатая часть урожая – 7,5%).

Товары, являющиеся предметами торговли и получения доходов: недвижимость, скот, продукты, напитки, автомобили и другое имущество (закят не выплачивается с техники, автомобилей, домашней утвари, одежды и прочих предметов, которые человек приобрел для индивидуального использования).

Скот: верблюды, куры, овцы, козы (скот должен быть молочным, племенным и пастбищным, а его численность должна достигать облагаемого минимума. Пастбищным скот считается лишь в том случае, если он питался пастбищной травой в течение всего года или большую его часть. Если же скот не пастбищный, то закатом он облагается только тогда, когда предназначен для продажи. Когда скот является источником получения доходов посредством купли и продажи, он переходит в категорию товаров и облагается закатом в соответствии с установленным законом. В этом случае закат выплачивается как с пастбищного скота, так и со скота, находящегося на фуражном откорме при стойловом содержании, если его стоимость достигает облагаемого товарного минимума отдельно или в сочетании с другими товарами).

Облагаемый минимум верблюдов – 5 голов. Со стада, включающего от 5 до 9 голов, закат составляет одну овцу; от 10 до 14 голов – две овцы; от 15 до 19 голов – три овцы; от 20 до 24 голов – четыре овцы; от 25 до 35 голов – однолетка; от 36 до 45 голов – двухлетка; от 46 до 60 голов – трехлетка; от 61 до 75 голов – четырехлетка; от 76 до 90 голов – две двухлетки; от 91 до 120 голов – две трехлетки; более 121 головы – три двухлетки; и далее с каждых сорока голов взимается двухлетка, а с пятидесяти – трехлетка.

Облагаемый минимум коров – 30 голов. Со стада, включающего от 30 до 39 голов, закат

составляет одну однолетку; от 40 до 59 голов – одну двухлетку; более 60 голов – две однолетки; и далее с каждых 30 голов взимается однолетка, а с каждых 40 голов – двухлетка.

Облагаемый минимум овец – 40 голов. Со стада, включающего от 40 до 120 голов, закат составляет одну овцу; от 121 до 200 голов – две овцы; более 201 головы – три овцы; и далее с каждой сотни взимается одна овца.

В качестве закята нельзя отдавать козлов, а также больных, истощенных, старых, беременных и прожорливых животных, а также скот с физическими недостатками или изъянами.

Человек должен окончательно владеть имуществом, с которого он выплачивает закат. Если же он владеет им временно или условно, то оно не облагается закатом. Например, если человек дал деньги в долг тому, кто не в состоянии его вернуть, то он не выплачивает закат с этой суммы до тех пор, пока ему не вернут одолженные им деньги. Если же должник вернет ему долг, как только он попросит, то он должен выплачивать закат ежегодно, даже если деньги находятся у должника несколько лет<sup>2</sup>.

Закят выплачивается с имущества, которым человек владеет в течение целого года. Если имущество мусульманина достигло облагаемого минимума, то спустя один лунный год после этого он обязан выплатить с него закат. Для этого следует выбрать какой-нибудь месяц, например рамадан, и ежегодно в этот месяц подсчитывать свое облагаемое закатом имущество и выплачивать с него закат. Если в течение года имущество, с которого мусульманин собирался в конце года выплатить закат, уменьшилось, так что его стало меньше облагаемого минимума, то выжидаемый год прерывается, а когда оно вновь достигнет облагаемого минимума, то год должен отсчитываться заново.

В большинстве стран созданы специальные учреждения, которые отвечают за сбор этого налога. В наше время мусульманину, намеревающемуся уплатить закат, совсем необязательно выходить из дома. Он может сделать это через сеть Интернет, где давно уже перестали быть редкостью закат-калькуляторы, позволяющие определить точный размер закята с полученного дохода. В Эмиратах Фонд закята запустил новый вид сервиса, с помощью которого мусульманские компании смогут рассчитывать сумму выплачиваемого закята электронным способом. Благодаря новому сервису процедура расчета закята существенно упростится.

<sup>1</sup> Аляутдинов Ш. Ответы на ваши вопросы об Исламе / Под ред. проф. А.С. Конурбаева. – М.: Фонд «Мир образования», 2003. – С. 238.

<sup>2</sup> Фетва шейха Ибн База // Фатава аз-Закят. – С. 50.

Посредством такого важного института, как закят, государство координирует перераспределение богатства в обществе, дабы предотвратить его концентрацию в руках небольшого круга людей. Правда, это раньше не всегда удавалось и сегодня не часто удается: в мусульманских странах много миллиардеров и мультимиллионеров, обогатившихся несправедливым путем. Между тем шариат осуждает накопление богатства ради самого богатства и неиспользование полученного дохода в обороте. По этому поводу существует высказывание Пророка: *Для каждой общины предусмотрено испытание. Испытание для моей общины – богатство.*

Кроме того, материальные ресурсы не должны использоваться для причинения вреда другим людям. То, что человек заработал, должно быть по возможности как можно скорее получено им в соответствии со словами Пророка: *Отдавай работнику плату за труд, пока не высох его пот.*

#### **Категории людей, которым может выплачиваться закят**

Нищие – нуждающиеся люди, наполовину или менее обеспечивающие собственные потребности.

Бедняки – также нуждающиеся люди, однако их положение лучше, чем положение нищих, поскольку они удовлетворяют свои потребности на 70–80%.

Те, кто занимается сбором, учетом, хранением или распределением закята по назначению имама или его заместителя. К ним относятся сборщики, кладовщики, секретари, бухгалтеры, охранники, инкассаторы, разносчики и другие лица. Работающий в сфере закята должен быть совершеннолетним здравомыслящим надежным мусульманином, справляющимся со своей работой, за которую он получает соответствующую плату, даже если богат и не нуждается.

Те, чьи сердца хотят завоевать, – уважаемые старейшины, которых хотят обратить в ислам, или укрепить в них веру, или обратить в ислам их близких. Средства из закята также можно выплачивать им для защиты мусульман и прекращения их преследований. Этой категории людей выплачивается определенная доля из средств закята для того, чтобы они благожелательно относились к исламу, оказывали мусульманам помощь и защищали их.

На выкуп рабов – это средства, предназначенные для освобождения рабов и оказания помощи тем, кто заключил письменное соглашение о самовыкупе. Они также используются для

освобождения мусульман из вражеского плена, так как это сходно с освобождением должника от долговой кабалы, но выкуп пленника предпочтительней, поскольку его могут убить или заставить отказаться от мусульманской веры.

Должники – люди, которые обязаны выплатить свои долги.

На дела во имя Аллаха – эти средства раздаются добровольцам, которые не получают жалования от правительства, в том числе и вооруженным борцам за веру, находящимся в районах военного противостояния. Ими могут быть как бедные, так и богатые. Люди, занимающиеся благотворительной деятельностью, в этой категории не учитываются.

Путники – люди, оставшиеся в чужой стране без средств. Из закята им должны быть предоставлены средства, необходимые для возвращения домой. При этом необходимо, чтобы цель совершаемого путешествия не была греховной; эта поездка может быть обязательной, желательной или хотя бы не поощряемой, но и не запрещенной шариатом. Условием предоставления помощи является также отсутствие кого-либо, кто мог бы дать путнику деньги в долг. Он имеет право получить помощь и тогда, когда вынужден для завершения своих дел надолго задержаться в чужой стране. При расходовании средств закята не обязательно распределять средства по всем восьми категориям. Однако это становится желательным в зависимости от нужд и интересов дела. Решение о расходовании средств принимает имам, его заместитель или выплачивающий закят.

#### **Правила выплаты закята**

Средства закята разрешается выплачивать одной из указанных категорий людей, и не обязательно распределять их между всеми категориями, даже если есть люди, относящиеся к ним.

Разрешается выдавать должнику деньги как для выплаты всего долга, так и части его.

Средства из закята не выплачиваются немусульманам или вероотступникам. Если же человек соглашается принять ислам, то ему можно выдать помощь из закята в качестве поощрения.

Закят не выплачивается богатым людям, так как Посланник Аллаха сказал: *В нем (то есть в закяте) нет доли ни для богатого, ни для сильного трудоспособного человека*<sup>3</sup>. Закят вообще не принимается Аллахом, если он отдан тому, кому он не полагается. Однако если к мусульманину пришел человек, который выглядит бедным, и он дал ему

<sup>3</sup> Этот достоверный хадис передали Ахмад, Абу Дауд и ан-Насаи.

закят, а впоследствии оказалось, что он был богат и закят ему не полагался, то такой закят принимается, потому что человек может судить только исходя из того, что ему известно. Многие ученые придерживались такого мнения, но считали, что подобная ошибка прощается только в том случае, если дающий закят счел богатого бедным. Обо всех остальных случаях они говорили, что выплаченный закят не засчитывается. Однако более достоверным является то мнение, что закят принимается, если мусульманин старался поступить правильно, но по ошибке отнес к любой из восьми категорий лиц, которым разрешается брать закят, того, кто к ним не относится. Например, он раздал закят человеку, будучи уверенным, что тот имеет долг, а оказалось, что у того нет долга, и в этом случае его закят принимается.

Нельзя выплачивать закят тем, кого человек обязан содержать, то есть родителям, детям и жене, но разрешается выплачивать его другим родственникам (дяде, брату, сестре и др.), если они нуждаются. Если же сын обеспечивает отца и у отца есть долг, то сын может по своему усмотрению из своего закята вернуть долг отца. Сын обязан обеспечивать отца, но не обязан выплачивать за него его долги. Однако сыну не разрешается возвращать за отца долг из своего закята, если отец взял деньги в долг, чтобы обеспечить свое существование, потому что, как мы уже сказали, это является обязанностью сына. То же самое относится и к тем, кто обеспечивает мать, сыновей, дочерей и даже жену.

Женщина может выплачивать закят мужу, если он беден, так как она не обязана обеспечивать его материально.

Закят пересылается в другую страну или город только в случае особой необходимости: при голоде в зарубежной стране; при отсутствии бедных в городе, где собирался закят; по указанию имама, когда это делается в общих интересах, и в других случаях.

Если кто-либо трудился не в городе, где он постоянно проживает, то он должен выплачивать закят в той же местности, а пересылать его в родной город он может только в перечисленных выше случаях.

Если кто-либо не в состоянии сразу выплатить закят, которым облагается его имущество, то он должен сделать это, как только у него появится такая возможность.

Если по прошествии года имущество мусульманина, с которого он должен выплатить закят, пропало или сгорело, то он освобождается от закята, даже если точно знает, какую сумму он

должен был выплатить. Однако если он по прошествии года подсчитал закят, но медлил и не выплачивал его, после чего его имущество пропало, то он не освобождается от этой повинности.

Не разрешается выкупать обратно вещи, которые мусульманин раздал в качестве закята или жертвования.

И в заключении хотелось бы сказать, что сегодня взаимосвязь права и религии определяется необходимостью совместного сосуществования. В восточных правовых системах их взаимодействие часто выражено в проникновении религиозных норм в правовые. А европейское право, как правило, находит опору в нравственных принципах, которые выработало человечество за несколько тысячелетий своего существования.

Таким образом, религия и право как регулятивные системы тесно связаны. Их воздействие на социальное развитие, несомненно, является совокупным, а во многом и согласованным, так как направления регулирования ими общественных отношений практически совпадают. При этом в ряде случаев возникает ситуация, когда социально необходимое поведение людей обеспечивается одновременно санкциями как правовой, так и религиозной нормы<sup>4</sup>.

В то же время их содержание, механизм и средства обеспечения регуляционного воздействия на общественное и индивидуальное сознание, а также системы контроля за реализацией этих норм серьезно отличаются.

По мнению специалистов, проводивших тренинги для мусульман, проживающих в светских государствах, основной проблемой, с которой сталкивается эта категория людей касательно налогообложения, является различие в нормах светского права и шариата. Как уже отмечалось выше, в некоторых мусульманских странах закят закреплен на законодательном уровне и лица, выплачивающие закят, частично или полностью освобождаются от уплаты государственных налогов. Мусульмане, проживающие в светских государствах, подвергаются так называемому «двойному налогообложению». При этом за неуплату государственных налогов наступает ответственность перед государством, а за неуплату закята – перед Богом.

По нашему мнению, необходима государственная поддержка с целью внедрения специальной налоговой политики для исламских финансовых учреждений. Это отнюдь не подразумевает какие-либо льготы или поощрения со стороны государства. Одной из особенностей исламской

<sup>4</sup> Ключков В.В. Религия, государство, право. – М.: Мысль, 1978. – С. 98.

экономической модели является развитая система социальной активности посредством отчисления ежегодного обязательного налога (закята) и активной благотворительной деятельности. Разнообразие видов и механизмов отчисления социальных налогов регламентируются нормами шариата. При условии комплексного подхода к возможности совмещения двух налоговых систем

– государственной и исламской благотворительной – возможны позитивные результаты. На практике это может привести к увеличению налоговых поступлений в бюджет страны за счет благотворительных выплат большого контингента мусульманских бизнесменов и финансистов, религиозные побуждения которых не могут являться предметом обсуждений.

*Кадыр Маликов,*

*доктор политологии и исламских исследований Мадридского университета*

## **Некоторые аспекты соотношения между традиционным и современным подходами к исламу**

Дискуссии на тему модернизации исламского права в мусульманском сообществе ведутся уже давно. Основная проблема заключается в практическом применении норм шариата в условиях окружающей действительности, а именно: как совмещать религиозную практику, быть глубоко верующим мусульманином и одновременно активно участвовать в современных социально-политических процессах светского общества. В связи с этим возникает вопрос о модернизации ислама и его традиционных форм, о том, каким он должен быть в современном мире. Может ли ислам быть не формой в понятии традиции, а системой, исходящей из базисных целей шариата, и практиковаться как отдельные нормы в социально-экономической жизни светского государства?

С одной стороны, ислам у многих мусульманских народов уже оформился как традиционная форма в понятии национального элемента – культуры и самоидентификации. Многие мусульманские народы в условиях светско-атеистической идеологии или немусульманского большинства, чтобы сохранить ислам, тесно связывали его с национальным компонентом, культурой, языком и т. д. Сохранение ислама в отрыве от мировой исламской мысли, исламского мира, под нажимом довольно тяжелого законодательства вело к закреплению традиционных форм религии. Многие мусульманские народы как бы оказались в добровольной резервации.

С другой стороны, традиционные формы ислама остаются востребованными и в настоящее время. За всю историю развития ислама неоднократно предпринимались попытки отхода от ортодоксии и его реформирования. Например, для ваххабизма характерно исключение суфизма (гассавуфа), что не пошло на пользу духовности, возникли приоритет ритуализации, механическое исполнение исламских обрядов, косность.

Но важно признать и то, что немодернизированные подходы к исламу – это консервация идей и в определенной степени регресс. К примеру, в старых книгах по мазхабам прописано рабство. Как относиться современному мусульманину к

архаичным нормам, регулирующим рабство, покупку невольниц, продажу их детей до или после семи лет? Как в данном случае сопоставлять духовность ислама, современность и данные нормы? Следует ли отходить от некоторых правовых сторон мазхабов, тем более в светском обществе? Или необходимо сосредоточиться на нравственных нормах в виде вечных заповедей, определенных ритуалах? Сегодня рабство – это уже предмет истории, а не практики. Многое из того, что было зафиксировано ранее, в настоящее время не имеет практического содержания, но может быть использовано как историко-юридический пример методики разработок исламского права.

Здесь важно понимать сами методы познания ислама, цели шариата (макасидуль шарийа). И если мы видим ценность мазхаба в самом методе познания, то также необходимо согласиться, что и Имам Абу-Ханифа, и другие имамы творили для своего времени. В то время такие источники, как Коран и Сунна (адиллятуль наклия – вахьи, то есть внушенное от Бога), являются неизменными, изменяется лишь толкование и аргументация некоторых норм, где приемлем иджтихад (адиллятуль занния – логические доказательства, то есть – иджма, кияс, истихсан, истислах, адат, маслах мурсила). Первая группа представляет собой постоянный, неизменяющийся механизм законов. К ним относятся основы вероубеждения, основные запреты (на прелюбодеяние, ростовщичество, убийство, воровство и др.), нравственность (верность, честность, терпение, доброта, прощение, милость, застенчивость) и определенная сфера взаимоотношений (супружество, наследование, ответственность), прописанные в Коране и Сунне.

Вторая группа представляет собой механизм законов шариата, гибкость которых обеспечивается их изменяемостью в зависимости от времени, места, обстоятельств, условий и традиций. Они представлены сферой политики, научного прогресса и всем, что связано с практическими, бытовыми интересами людей. Можно привести наиболее важные примеры гибкости шариата.

*Изменяемость фатвы* (решение, принимаемое учеными на основе Корана, Сунны и их рационального понимания) в зависимости от времени, места, обстоятельств и традиций. Это самый важный фактор, обеспечивающий эволюцию и гибкость шариата. Решение, выносимое по одному и тому же вопросу, может изменяться, варьироваться в зависимости от различных обстоятельств: особенностей психологического уклада, степени вероубежденности, возраста человека, ситуации в обществе, времени, научно-технического прогресса, уровня экономического и морального развития общества, ситуации в мире, целесообразности.

*Учет крайних обстоятельств и исключительных случаев*, поскольку цель шариата – облегчение. В Коране сказано: *Аллах желает вам облегчения и не желает для вас затруднения*. На этом аяте основывается базовая формула исламского права: *трудность приносит облегчение*. Из нее вытекает огромное множество облегчений в сфере шариатских обязанностей, например, для больных, путников, людей, находящихся в затруднительном положении. Пророк Мухаммед (мир ему) сказал: *Всевышний Аллах любит, когда пользуются Его облегчениями так же, как он не любит, когда совершают греховное*.

Существует и другая формула мусульманского права: *крайние обстоятельства позволяют запретное*. Например, шариат запретил некоторые виды пищи: мертвечина, кровь, свинина, но все они допускаются к употреблению в крайних обстоятельствах. Также мусульманину позволяется совершать запрещенное шариатом под принуждением (отказ от веры, но с условием внутренней уверенности в единобожии).

Поэтому отсюда вытекает вопрос о малом иджтихаде, который сегодня получает распространение особенно в сфере современных исламских методов финансирования и т. д. Важно вспомнить о самих целях шариата как исходной составляющей любого иджтихада. Именно они предполагают привлечение как можно больших благ и пользы для людей и избегание вреда для верующего и общины – уммы (жалбу масалих ва дар уль мафасид). Блага верующих связаны с понятием насущных потребностей (зурурият). Для того чтобы понять сущность одобряемого и запретного в исламе, уметь прогнозировать угрозы неправильного решения (хукма), не искажать ислам, необходимо знать и исходить из целей самого шариата, духа религии. Данные блага (масалих) есть насущные потребности (зурурият), жизненные требования (хажат) и их постоянное развитие (тахсиниат).

Для раскрытия некоторых аспектов этого вопроса мы рассмотрим только насущные потребности (зурурият), которые состоят из пяти основ (ценностей), необходимых для человека согласно исламу, и мы имеем полное право, которое нам дает Аллах для их реализации:

*дин* – духовная основа (иман) человека, его мораль, свобода вероисповедания (ля икраху фи ад-дин), духовные ценности, отражающиеся на его действиях и намерениях, богобоязненность, ответственность перед Всевышним в день Суда;

*нафс* – жизнь (право на жизнь, свободу, личную безопасность), данная Создателем, где есть права Аллаха (хакку ллохи) и перед законом на земле права общины и государства (хакку ибад);

*акл* – здоровье (ум, трезвое сознание, здоровый образ жизни, экология, питание), где есть права Аллаха (хакку ллохи) и перед законом на земле права общества (хакку ибад);

*насл* – потомство (продолжение рода, создание семьи, защита семьи и потомства), где есть права Аллаха (хакку ллохи) и перед законом на земле права общества (хакку ибад);

*мал* – имущество (работа, благосостояние, экономика), где также есть права Аллаха (хакку ллохи) и перед законом на земле права общества (хакку ибад).

Основная задача – оберегать и укреплять данные основы согласно целям шариата. Но сегодня мусульманской общине (умме) предстоит дать ответ на практические социально-экономические вопросы современности и, наконец, определиться в отношении отстающих направлений, которые лишают мусульманскую общину мобильности и перспектив развития, связности с современной жизнью в светском государстве: отсутствие политических свобод, что препятствует использованию человеческого потенциала и проведению реформ; низкий уровень религиозного образования, делающий невозможным адаптацию к условиям современного мира; низкий социальный статус женщины во многих мусульманских странах, наличие стереотипов религиозного мышления и т. д. Ключевым инструментом в решении данных проблем являются интеллектуальные теоретические разработки (иджтихад), которые, учитывая эволюцию общества, могут предложить современное толкование исламских норм с учетом целей шариата.

Сегодня, осмыслив все, можно найти выход в интеграции ислама в современную практическую жизнь, в его полноте и гармонии. И если мы правильно воспримем такой интегрированный ислам, то можно будет совершить мощный интеллектуальный прорыв.

# Дайджест средств массовой информации

07.05.2008

## **В Нижнем Новгороде состоится вторая конференция молодых исламоведов**

23 мая в Нижнем Новгороде состоится вторая Всероссийская научно-практическая конференция молодых исследователей на тему: «Современные проблемы и перспективы развития исламоведения, востоковедения и тюркологии». Конференцию проводят НИИ им. Х. Фаизханова совместно с ННГУ им. Н. И. Лобачевского.

Данная конференция призвана способствовать реализации творческого потенциала молодых исследователей. В ее задачи входят анализ актуальных проблем исламоведения и тюркологии в России, изучение исторической эволюции уммы, освещение актуальных вопросов современной политики и межэтнических и межрелигиозных отношений в России и мусульманских государствах.

Первая конференция на эту тему была проведена в Нижнем Новгороде в мае прошлого года, по ее материалам был издан сборник статей, а также принято решение о создании научного общества молодых исламоведов и тюркологов при Нижегородском исламском институте им. Х. Фаизханова.

К участию в конференции приглашаются молодые исследователи (аспиранты, магистры, студенты, начиная со второго курса, и прочие заинтересованные лица) в возрасте до 25 лет. Для участия в конференции необходимо предоставить заявку, которая включает: тексты полностью готовых к публикации статей (объемом до 20.000 знаков), анкету участника (ФИО, учебное заведение, курс, контактная информация) и рекомендацию научного руководителя. Заявки необходимо направлять до 10 мая 2008 года на адрес: [madina@sinn.ru](mailto:madina@sinn.ru) с пометкой «Молодежная конференция».

Подробности о правилах оформления статей и другую необходимую информацию можно узнать в оргкомитете конференции по тел. + 7 (831) 243-00-11, а также по E-mail: [madina@sinn.ru](mailto:madina@sinn.ru).

[www.islam.ru](http://www.islam.ru)

22 мая 2008

## **Вопросы исламоведения обсудят на молодежной конференции в Нижнем Новгороде**

Нижний Новгород, 22 мая. ИНТЕРФАКС-ПОВОЛЖЬЕ - II Всероссийская молодежная научно-практическая конференция "Современные проблемы и перспективы развития исламоведения, востоковедения и тюркологии" пройдет в пятницу на базе Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского.

На конференции предполагается обсудить широкий спектр вопросов, касающихся судеб многих народов Кавказа, Средней Азии и Ближнего Востока, сообщает оргкомитет конференции.

В задачи конференции входит, в частности, анализ актуальных проблем исламоведения и тюркологии в России и за рубежом, освещение актуальных вопросов современной политики, межэтнических и межконфессиональных отношений в России и мусульманских государствах, отмечается в сообщении.

Работа конференции будет проходить в четырех секциях: "Изучение опыта реализации программы подготовки специалистов с углубленным изучением истории и культуры ислама", "Ислам: религия, идеология и культура", "Политические процессы на Востоке: исторические особенности развития и современное состояние" и "Проблемы развития современной тюркологии".

"В программе форума заявлены доклады по таким темам как: "Влияние ислама на религиозную ситуацию в США", "Состояние национального самосознания палестинской диаспоры на современном этапе", "Путь Турции в ЕС и вопросы европейской идентичности", "К вопросу о политическом устройстве Большой Орды" и др. В конференции примут участие молодые исследователи и преподаватели из ведущих ВУЗов страны", - сообщают организаторы.

В работе конференции, как ожидается, примут участие председатель Совета ректоров исламских вузов России, ректор Российского исламского

университета Рафик Мухаметшин, председатель Совета по исламскому образованию СМР, ректор Московского исламского университета Марат Муртазин, ректор Института теологии и религиоведения им. Мамма-Дибери аль-Рочи Максуд Садиков, ректор Северо-Кавказского исламского университета им. Имама Абу Ханифы Шарафутдин Чочаев.

Организаторами конференции выступают Нижегородский исламский институт им. Х.Фаизханова совместно с ННГУ им. Н. И. Лобачевского при содействии Фонда имени имама Абу-Ханифы и Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования.

[www.interfax-russia.ru](http://www.interfax-russia.ru)

### **Приветствия участникам и гостям конференции**

На прошедшей молодежной конференции выступили тогдашний Председатель Духовного управления мусульман Нижегородской области Умар-хазрат Идрисов и ректор Московского исламского университета Марат Фахрисламович Муртазин.

У. Идрисов приветствовал участников конференции и сказал:

«Для кого-то из вас это первое общественное научное мероприятие, а кто-то уже набирает обороты, накапливает публикации и закладывает фундамент своей карьеры в науке. Мне хотелось бы пожелать вам не просто успеха на выбранном пути – но осознания своей высочайшей гражданской и духовной ответственности в этой работе!»

«Уж не преувеличиваю ли я? – скажете вы. Ну что в этом особенного: многие люди изучают разные страны, разные религии – ничего в этом особенного... Нет, нет и нет! Темы, избранные вами, попали сейчас в центр мировых событий – я бы даже сказал, что ваши научные исследования ведутся как бы на вулкане».

«Почему? А разве не актуален тезис «Запад есть Запад и Восток есть Восток – и вместе им не сойтись»? Разве теоретики типа Самуэля Хантингтона не стравливают народы под предлогом надуманной «теории о неизбежности столкновения цивилизаций»? И разве при этом не доказывают, что виной всех несчастий и восточного мира, и современных проблем человечества, и современного терроризма является... Ислам? А что происходит с тюрками? Их пытаются столкнуть с иными народами, в первую очередь в нашей стране. Многоконфессиональную и многонациональную

Россию кто-то хочет причесать под одну гребенку и как бы «вычесать» все тюркское, не дать детям изучить язык предков, продолжить культуру своих дедов... А другие – из-за рубежа – говорят нам: славяне, мол, всегда враждебны тюркам и наоборот... они сеют рознь там, где мы жили столетиями, где мы с огромными усилиями выработали культуру мирного добрососедства, великого умения жить вместе».

«Вы все, конечно, знаете, как в Исламе ценится труд и авторитет ученого. И вы знаете, как сегодня и мусульманскому сообществу России, и светскому сообществу не хватает мудрого и ясно-го знания! «Сон разума рождает чудовищ!» – недаром так говорят... Ваше призвание – соединить в сердце своем Знание и Добро – и мужественно отстаивать этот союз в борьбе с тьмой и злом. Это подлинная духовная борьба! Это подлинно духовный джихад! И да поможет вам в этом Всемогущий Аллах!»

М. Ф. Муртазин отметил:

«Организация научного форума на эту тему крайне важна в современной ситуации, тем более что ее участниками являются молодые ученые, студенты – наша будущая смена. В их руках – мир и спокойствие в нашем обществе, его развитие и процветание».

«Цель данного научного мероприятия – связать нитями сотрудничества и взаимопомощи творческую мусульманскую молодежь. Выражаем уверенность в том, что этот форум станет заметным событием в научной жизни российской уммы, способствуя развитию научной мысли нашего сообщества».

[www.IslamRF.ru](http://www.IslamRF.ru)

# Содержание

<i>Д. В. Мухетдинов. Вступительное слово</i> .....	3
<b>Пленарные выступления</b>	
<i>И. А. Нуриманов. Паломническая традиция российских христиан и мусульман в святые места Арабского Востока</i> .....	6
<i>Р. В. Ислямов. К вопросу о роли и месте учения Мухаммада ибн Аль-Ваххаба в процессе образования Королевства Саудовская Аравия (2-я половина XVIII века – 1932 г.)</i> .....	10
<i>Р. Р. Исхаков. Изучение языков мусульманских народов в духовных учебных заведениях Среднего Поволжья в первой половине XIX в.</i> .....	13
<b>Исламоведческая секция «Ислам: религия, идеология, культура»</b>	
<i>К. Р. Рахимов. Абдулкарим ас-Самъани из Мерва о бухарских Ал-Мустамли</i> .....	20
<i>Ю. З. Замалетдинова. Люди с нарушениями слуха в исламе: теория и практика</i> .....	22
<i>А. М. Бирюков. Тенгрианский монотеизм в свете данных лингвистики, историографии и археологии</i> .....	28
<i>И. Р. Гибадуллин. Исламская революция в истолковании иранского мыслителя аятоллы М. Мотаххари</i> .....	30
<i>Л. Д. Гаязов. Теоретические основы идеологии панисламизма: взгляды Джамала ад-Дин аль-Афгани и Мухаммада Абдо</i> .....	36
<i>М. В. Медоваров. Исламская цивилизация в оценках Н. В. Гоголя и П. Я. Чаадаева</i> .....	41
<i>К. В. Акопян. Влияние ислама на религиозную ситуацию в США</i> .....	45
<i>Т. Н. Шарифутдинов. PR-технологии в деятельности Духовного управления мусульман Нижегородской области (ДУМНО)</i> .....	50
<b>Востоковедческая секция:</b>	
<b>«Политические процессы на Востоке: исторические особенности развития и современное состояние»</b>	
<i>К. Ф. Рахманова. Истоки принципа «валайате факих». Теория имамата</i> .....	55
<i>Е. Л. Маргарян. Влияние этнопсихологических факторов на внутренний имидж региона</i> .....	60
<i>А. А. Гаранина. Социокультурная среда и тип рациональности мышления (на основе сравнения Запада и Востока)</i> .....	64
<i>Д. Гараев. Женский мусульманский платок в Казани (взгляд социолога)</i> .....	67
<i>Л. М. Гаратуева. Реформы в области высшего образования в Турецкой республике (30–50-е гг. XX в.)</i> .....	70
<i>Р. К. Валеев, К. Р. Шакуров. Общественно-политическая деятельность ваисовцев в ссылке</i> .....	74
<i>Т. В. Григорьева. Государственное устройство и правовая система Османской империи в освещении отечественной историографии второй половины XX века (к постановке проблемы)</i> .....	80
<i>А. Ф. Хахимзянова. Политическая модернизация в Тунисе во второй половине XX – начале XXI вв.</i> .....	85
<i>П. С. Шаблей. Востоковедение в Казахстане: современные достижения и перспективы развития</i> ...	89
<i>П. Г. Царев. Проблема водных ресурсов как фактор нестабильности на Ближнем Востоке</i> .....	91
<i>А. А. Камраков. Особенности развития черкесской диаспоры на Ближнем Востоке</i> .....	94
<i>О. В. Родионов. Особенности турецко-европейских отношений в политической сфере в 1990-е годы</i> .....	97
<i>А. А. Рогожин. Проблема интеграции мусульманских диаспор в ФРГ</i> .....	100
<i>М. М. Панюжеева. Особенности ближневосточной политики США и Франции (2002–2009 гг.)</i> .....	103
<i>А. Н. Миронов. Итог плана размежевания (план одностороннего ухода Государства Израиль с палестинских территорий). Основные этапы развития ситуации после его реализации</i> .....	106

<i>М. В. Малыгина.</i> Социальные процессы Индии в средствах массовой информации (конец XX – начало XXI вв.).....	109
<i>А. А. Интяков.</i> Урегулирование ближневосточного конфликта при поддержке ООН на современном этапе (1991–2007 гг.).....	115
<i>К. В. Пивник.</i> Влияние США на контртеррористическую политику арабских государств.....	118
<i>Н. А. Беренкова.</i> Хизбалла как национальная и региональная сила.....	121
<i>Е. О. Андерсон.</i> Состояние национального самосознания палестинской диаспоры на современном этапе.....	124
<i>А. Р. Мухаматчина.</i> Особенности влияния социального и религиозного факторов на политическую позицию мусульман ФРГ.....	127

### **Тюркологическая секция:**

#### **«Проблемы развития современной тюркологии»**

<i>И. Н. Шарифутдинов.</i> Некоторые сюжеты семантики древнетюркской монументальной скульптуры.....	130
<i>Б. А. Илюшин.</i> Армия Тамерлана: опыт историко-психологической реконструкции.....	133
<i>М. Г. Давлетшин.</i> О духовной культуре Золотой Орды в исследованиях академика В. В. Бартольда.....	137
<i>Э. Р. Баграмов.</i> Синеводская битва и ее влияние на взаимоотношение Улуса Джучи и великого княжества Литовского.....	140
<i>И. А. Ахатов.</i> К вопросу о политическом устройстве Большой Орды.....	142
<i>М. Г. Давлетшин.</i> М. А. Усманов – исследователь духовной культуры Золотой Орды.....	144
<i>Р. М. Муллагалиев.</i> Земельные разделы среди татарских крестьян Казанской губернии во второй половине XIX века.....	146
<i>Д. Насриддинова.</i> Деятельность татарских женщин в учебных заведениях Туркестана.....	149

### **Приложения**

#### **Права человека в светском праве и шариате (сборник студенческих докладов)**

<i>Б. Шакдар.</i> Аборт и право на жизнь в светском праве и шариате.....	155
<i>Ж. Абралиев.</i> Ислам и эвтаназия.....	159
<i>М. Атчабаров.</i> Смертная казнь с точки зрения светского права и шариата.....	162
<i>Р. Яныгина.</i> Брачный договор как гарантия социально-экономических прав женщин.....	166
<i>А. Мурзалиева.</i> Усыновление как право ребенка на благоприятное семейное окружение.....	172
<i>У. Масылканова.</i> Свобода слова в светском праве и шариате.....	179
<i>А. Айталиева.</i> Право на выражение своей индивидуальности: хиджаб.....	183
<i>А. Сулайманова.</i> Право женщин на участие в управлении государством.....	185
<i>Р. Фаттахутдинова.</i> Роль государства в обеспечении прав потребителей-верующих.....	189
<i>Ж. Нарбекова.</i> Налогообложение как ограничение права собственности (закят).....	193
<i>К. Маликов.</i> Некоторые аспекты соотношения между традиционным и современным подходами к исламу.....	198
<b>Дайджест СМИ</b> .....	200

**«Современные проблемы и перспективы развития исламоведения,  
востоковедения и тюркологии»**

**Материалы  
II Всероссийской молодежной научно-практической конференции**

Ежегодный научный альманах № 2

Редактор **Д. В. Мухетдинов**  
Выпускающий редактор **П. Б. Чуприков**  
Верстка **А. А. Куликов**  
Корректор **Л. А. Зелексон**

Тираж 500 экз.

Издательский дом «Медина»:  
105005, Москва, наб. Академика Туполева, 15/2, офис 46  
Тел./факс (495) 980-89-62  
8 926 527 47 81 – Ильдар Анвярович Нуриманов (генеральный директор)  
E-mail: medina@islamnn.ru

Филиал ИД «Медина» в Нижнем Новгороде:  
603024, Н. Новгород, Казанская набережная, 6  
Тел. (831) 243-00-11, факс (831) 432-13-76  
8 951 901 12 95 – Цибовский Сергей Николаевич (директор филиала)  
E-mail: madina@sinn.ru

Филиал ИД «Медина» в Казани:  
8 917 876 81 71 – Хабутдинов Айдар Юрьевич  
E-mail: aihabutdinov@mail.ru

**[www.idmedina.ru](http://www.idmedina.ru)**  
**[www.islamrf.ru](http://www.islamrf.ru)**  
**[www.islamnn.ru](http://www.islamnn.ru)**  
**[www.nizgar.ru](http://www.nizgar.ru)**