

STUDIA
RELIGIOSA

”ИСЛАМ, ИМЕЮЩИЙ
МИРНУЮ
И ДОБРУЮ
СУДНОСТЬ“

ДИСКУРС
О
ТРАДИЦИОННОМ
ИСЛАМЕ
В СРЕДЕ
ТЮРОК-
МУСУЛЬМАН
ЕВРОПЕЙСКОЙ
ЧАСТИ РОССИИ
И КРЫМА



Коллектив авторов
«Ислам, имеющий мирную и добрую
сущность» дискурс о традиционном
исламе в среде тюркок-мусульман
европейской части России и Крыма

© Р. И. Беккин, составитель, 2021

© Авторы, 2021

© Д. Черногаев, дизайн серии, 2021

© ООО «Новое литературное обозрение», 2021

От составителя

Р. И. Беккин

В наши дни в общественных и гуманитарных науках такой жанр научного творчества, как коллективная монография, пользуется не меньшим уважением со стороны читателей и профессионального сообщества, чем книги, написанные одним автором.

Из очевидных и хорошо известных преимуществ этого жанра – возможность привлечь исследователей, специализирующихся на изучении отдельных аспектов рассматриваемой в монографии проблемы. Но у такого рода книг есть и недостаток, который в некоторых случаях может перекрыть все достоинства проведенной редакторами работы – неоднородность в методах и подходах авторов, участвующих в подготовке коллективного издания. Задача составителя существенно упрощается, если все авторы или, по крайней мере, большинство их принадлежит к одной научной традиции. Совсем иное дело, если перед нами результат коллективного творчества авторов, воспитанных в разных академических культурах и получивших разное образование. Именно такой является книга, которую читатель держит в руках.

Как показал опыт работы над монографией, сотрудничество авторов, представляющих различные академические традиции, может дать положительный эффект не только в масштабах всей книги в целом, но и в рамках одной главы. Приведу в качестве примера главу «В поисках „традиционного ислама“ в Татарстане: между национальным проектом и универсалистскими теориями», подготовленную казанскими исламоведами Лейлой Алмазовой и Азатом Ахуновым. Несмотря на то что авторы являются выпускниками одного и того же университета, они принадлежат к разным академическим традициям. Ахунова можно назвать классическим российским востоковедом, в то время как его соавтор активно использует в своей работе социологические методы и хорошо знакома с западной традицией изучения ислама.

Другим важным моментом, который следует выделить, является то, что авторы монографии – разные люди с точки зрения их

вовлеченности в рассматриваемую в книге проблематику. Среди них есть как профессиональные исследователи, так и те, кого они изучают, – активные участники исламского дискурса в России. Например, Дамир Шагавиев, один из наиболее оригинальных исламских богословов в современной России, подготовил текст, который по форме представляет собой академическую статью, но вместе с тем содержит и элементы богословского анализа.

Хочется верить, что существующие различия между авторами книги сослужат книге добрую службу и расширят ее читательскую аудиторию.

Монографию открывает глава Азата Ахунова и Лейлы Алмазовой «В поисках „традиционного ислама“ в Татарстане: между национальным проектом и универсалистскими теориями». В ней содержится всесторонний анализ понятия «традиционный ислам». При изучении вопроса о происхождении концепции традиционного ислама авторы обращаются к истории богословской мысли в Волго-Уральском регионе. Рассматривая этимологию арабского слова «таклид» в контексте татарского богословского дискурса XIX – начала XX века, авторы приходят к выводу, что широко распространенное в наши дни понятие «традиционный ислам» или аналогичные ему понятия не были знакомы мусульманским богословам дореволюционной России.

Одним из достоинств главы «В поисках „традиционного ислама“ в Татарстане: между национальным проектом и универсалистскими теориями» является то, что ее авторы использовали не только русскоязычные источники, но и тексты и устные выступления на татарском языке, малодоступные читателю за пределами Республики Татарстан. Кроме того, в работе содержится подробный историографический очерк литературы, посвященной проблеме традиционного ислама. Ахунов и Алмазова прослеживают эволюцию понятия «традиционный ислам» в последние десятилетия. Как отмечают авторы, понимание традиционного ислама, при всей многочисленности его трактовок в Татарстане, существенно отличается от «того „традиционного ислама“, который появляется во втором десятилетии XXI века».

При анализе дискурса о традиционном исламе в современной России невозможно обойти вниманием дискуссию, вызванную принятием так называемой Грозненской фетвы. В главе

«Понятие „люди Сунны и согласия общины“ („ахл ас-сунна ва-л-джама‘а“) и Грозненская фетва», подготовленной исламоведом и исламским богословом из Казани Дамиром Шагавиевым, дан подробный анализ конференции в Грозном и вынесенных в ходе ее работы богословско-правовых решений. Состоявшаяся в августе 2016 г. в столице Чечни – Грозном – богословская конференция «Кто они, Ахлус-Сунна валь-Джама‘а?» вызвала полемику в мусульманской среде России. В федеральных и региональных СМИ (не только исламских) появились материалы, в которых по-разному интерпретировался итоговый документ конференции – декларация, фигурировавшая под названием «Грозненской фетвы».

Шагавиев ставит знак равенства между понятиями «традиционный ислам» и «суннитский ислам». По мнению исследователя, Грозненская конференция 2016 г. способствовала именно такой интерпретации понятия «традиционный ислам» в России через конкретизацию термина «ахл ас-сунна ва-л-джама‘а» (люди Сунны и согласия).

Шагавиев указывает на существующие различия между двумя версиями Итоговой декларации конференции на арабском и русском языках, а также между ними и текстом на русском языке, который и был впоследствии растиражирован большинством СМИ под названием Грозненской фетвы (полное наименование документа: «О неотъемлемых признаках отличия истинного Ислама от заблуждений»). Таким образом, в главе проблема рассматривается как минимум в двух проекциях. С одной стороны, автор анализирует содержание Грозненской декларации (фетвы). С другой, исследовательский интерес автора сконцентрирован на реакции, которую вызвала фетва со стороны мусульманских богословов, общественных деятелей и журналистов как в арабском мире, так и в России.

Во всех текстах, представленных в книге, отмечается, что концепция традиционного ислама является искусственным конструктом, продвигаемым государством для обозначения сформировавшейся в современной России модели государственно-конфессиональных отношений. Одним из ее признаков является демонстрация со стороны религиозных организаций и отдельных верующих лояльного отношения к политическому режиму в стране. Те же организации и верующие, которые выступают с критикой внутренней и внешней

политики государства, могут быть отнесены властями и официальными религиозными организациями (муфтиятами) к представителям так называемого нетрадиционного ислама.

Соперничество между муфтиятами приводит к тому, что декларация о принадлежности к лагерю последователей традиционного ислама уже не может служить конкурентным преимуществом в борьбе за получение ресурсов от государства. Это обстоятельство, по мнению, изложенному мною в главе «Обновленческое движение в современном российском исламе», послужило причиной поиска мусульманскими религиозными деятелями идеологии – привлекательной как для государства, так и для значительной части верующих. Одной из таких идеологий является так называемое обновленчество, которое пропагандируют несколько религиозных деятелей, занимавших или продолжающих занимать ответственные посты в российских муфтиятах. «Административное положение обновленцев в качестве чиновников в мусульманских религиозных организациях, – говорится в главе, – влияет на то, что их тексты становятся частью официального дискурса». Автор также отмечает, что «обновленческое движение в современном российском исламе, судя по имеющимся данным, не было инспирировано государством, однако потенциал обновленцев может быть со временем востребован со стороны определенных чиновников, ответственных за формирование и проведение государственной конфессиональной политики в Российской Федерации».

Глава «Суфизм в Татарстане: возрождение традиции, экспорт или экспансия?», подготовленная казанским религиоведом Резедой Сафиуллиной-Ибрагимовой, продолжает тему, поднятую Дамиром Шагавиевым. Но если последний обсуждает роль и место суфийского наследия в современной России на уровне богословско-правовых дискуссий, то в тексте Сафиуллиной-Ибрагимовой анализируются религиозные практики представителей различных суфийских братств, действующих в Татарстане. Главный исследовательский вопрос, который ставит автор: какое место занимает суфизм в исламском дискурсе в современном Татарстане? Привлекая широкий круг источников на русском, татарском и других языках, Сафиуллина-Ибрагимова анализирует значение богатого суфийского наследия как инструмента сохранения национально-этнической и религиозной

идентичности татар, проживающих в Волго-Уральском регионе. Выводы, к которым приходит автор, говорят о том, что суфизм в регионе играет маргинальную роль и не может служить основой для формирования концепции традиционного ислама. Критически осмысливая эту концепцию, Сафиуллина-Ибрагимова отмечает, что и сами последователи суфийских братств в Поволжье не стремятся воспользоваться благоприятной конъюнктурой и занять доминирующие позиции в системе официальных мусульманских организаций. Так, муфтий Духовного управления мусульман Республики Татарстан Камиль Самигуллин, будучи представителем суфийского *джама'ата* «Исмаил-ага», не афиширует свою принадлежность к суфизму.

Тема исламского мистицизма затрагивается и в других главах. Так, в главе «„Традиционный ислам“ в дискурсе религиозных объединений, национальных организаций и государственных структур Республики Башкортостан», подготовленной этнографом из Уфы Зилей Хабибуллиной, рассматривается неосуфийский *тарикат* Хакканийя. Автор анализирует роль этого *тариката* в формировании идентичности башкир в современном Башкортостане. Одним из наиболее эффективных инструментов формирования данной идентичности, по мнению Хабибуллиной, выступает активная деятельность *тариката* Хакканийя «по созданию новых мест поклонения, сопровождаемая процессами сакрализации и мифотворчества». Изучение практик, связанных с паломничеством, созданием и функционированием святых мест, как считает Хабибуллина, позволит лучше понять феномен традиционного ислама в Башкирии: «В мусульманском сообществе Башкортостана практически отсутствует официальная дискуссия относительно „традиционного ислама“. В большей степени данная проблематика прослеживается на этнографическом материале. Вопрос о традиционном исламе ярко проявляется, когда речь заходит об отношении мусульманской уммы Башкортостана к местным святым местам и связанным с ними обрядам».

Тенденция ставить знак равенства между понятиями «традиционный» и «законный» получила развитие и в других регионах, в частности в Крыму. Этой проблеме посвящен текст политолога из Симферополя Эльмиры Муратовой.

Концепция традиционного ислама оказалась востребованной в современном Крыму для борьбы с не контролируемой государством религиозной активностью мусульман. Вместе с тем, как отмечается в главе «Дискурс „традиционного ислама“ в постсоветском Крыму», несмотря на введение в официальный исламский дискурс понятия «традиционный ислам», оно не стало частью доктрины действующих на территории Крыма муфтиятов – Духовного управления мусульман Крыма и Севастополя (ДУМК) и Центрального духовного управления мусульман – Таврического муфтията (до 2014 г. – Духовного центра мусульман Крыма (ДЦМК)). Более того, в двух указанных структурах по-разному интерпретируют понятие «традиционный ислам»: «несмотря на определенную схожесть дискурса „традиционного ислама“ у сторонников ДУМК и ДЦМК, а именно их апелляцию к традиции и наследию предков, можно отметить несколько существенных отличий. Первое – это значительное влияние суфизма на идеологию ДЦМК, что объясняет, почему эта организация делает акцент на возрождении именно суфийских практик, ранее распространенных в Крыму. Возврат к этим практикам, к концу XX в. более не имевшим большого числа приверженцев в среде крымских татар, представляется попыткой искусственной ретрадиционализации и архаизации их религиозной жизни. На фоне этих попыток ДУМК выступает организацией, продвигающей более „современный“ проект ислама, который призван соединить религиозность крымских татар с их светским образом жизни».

На примере двух крымских муфтиятов мы видим тенденцию, похожую на ту, которая описана в главе «Обновленческое движение в современном российском исламе»: модернистские и традиционалистские концепции, сопровождаемые декларациями о лояльности политическому режиму в России, выступают в качестве инструментов борьбы за лидерство среди мусульманских религиозных организаций.

Чью сторону в этом противостоянии примет верховный арбитр – государство, зависит от целого ряда факторов. Но это тема отдельного исследования, которое, хочется верить, также увидит свет на русском языке в серии «Studia Religiosa» издательства «Новое литературное обозрение».

В апреле 2020 г. в Сараеве (Босния и Герцеговина) вышла из печати книга «The Concept of Traditional Islam in Modern Islamic Discourse in Russia»^[1]. Эта работа вызвала интерес у англоязычного читателя, и потому возникла идея осуществить ее русское издание.

Вместе с тем было бы несправедливо говорить о настоящей монографии лишь как о русской версии «The Concept of Traditional Islam in Modern Islamic Discourse in Russia». Книга, которую читатель держит в руках, структурно отличается от английского издания: исключены главы, которые либо посвящены общим проблемам, либо касались частных вопросов. В оставшиеся тексты внесены необходимые обновления, изменения и дополнения. Акцент в русском издании сделан на восприятии концепции традиционного ислама в среде тюрок-мусульман, а также на формах ее применения в различных регионах России. Это нашло отражение и в названии предлагаемой читателю книги.

**В поисках «традиционного ислама»
в Татарстане: между национальным
проектом и универсалистскими
теориями**

Л. И. Алмазова, А. М. Ахунов

Введение

Хронологически наше исследование охватывает период с 1990 по 2019 г. За эти неполные тридцать лет Республика Татарстан сделала большой скачок от второстепенной («декоративной») автономной республики в составе Российской Советской Федеративной Социалистической Республики (РСФСР) до одного из ведущих экономически развитых регионов-доноров Российской Федерации.

К моменту распада Советского Союза Татарская Автономная Советская Социалистическая Республика (ТАССР) не имела своих независимых исламских религиозных центров, 230 приходов напрямую подчинялись Духовному управлению мусульман Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС)^[2] со штаб-квартирой в Уфе. Лишь в 1991 г. глава ДУМЕС муфтий Талгат Таджуддин дал согласие на создание в Татарстане пяти *мухтасибатов*^[3], один из которых стал главным. Это было вызвано желанием сохранить единую структуру ДУМЕС на фоне начавшегося в СССР «парада суверенитетов». Подобные меры, впрочем, не спасли от появления региональных духовных управлений (муфтиятов), не подотчетных ДУМЕС (с 1994 г. – Центральному духовному управлению мусульман России и европейских стран СНГ (ЦДУМ)).

К концу 1990-х гг. в Татарстане действовали две официальные религиозные структуры, претендовавшие на лидерство в духовной сфере: созданное в 1992 г. Духовное управление мусульман в Республике Татарстан (ДУМ РТ) во главе с Габдуллой Галиуллиным и ДУМ Т (Духовное управление мусульман Татарстана) в структуре ЦДУМ, руководителем которого в 1997 г. был назначен Фарид Салман.

«Объединительный» съезд 1998 г. сыграл важную роль в постсоветской истории Республики Татарстан. Он позволил преодолеть, по крайней мере на организационном уровне, разногласия в мусульманской общине республики. На съезде было оформлено решение о создании единого Духовного управления мусульман Республики Татарстан^[4].

В 1985 г. в Татарстане функционировало 18 мечетей, в 1998-м их было 998, а в 2019-м стало 1531^[5]. Религиозное образование в

советские годы было недоступно в республике, ныне работают более 690 примечетских курсов, девять медресе, два исламских высших учебных заведения, а в 2017 г. была открыта Болгарская исламская академия, которая претендует на роль ведущего исламского образовательного центра в России. В исламских учебных заведениях различных ступеней проходят обучение около 12 500 человек^[6]. Статистические данные дают достаточно ясное представление о количественном росте религиозных институтов, однако цифры молчат о реальных процессах в татарстанской мусульманской общине: какие идеи и толки господствуют в татарстанском исламском сообществе? За кем следуют мусульмане? Чему отдают предпочтение и что отвергают?

В постсоветском Татарстане идет процесс формирования концепции так называемого татарского ислама, татарские интеллигенты пока не пришли к единому мнению и пониманию, каким должен быть этот ислам. Причина разногласий лежит, на наш взгляд, в том, что у татар не появился пока авторитетный духовный лидер, способный выдвинуть идею, которая помогла бы устранить основные разногласия и устроила бы все группы, партии и течения.

В современном татарском обществе отсутствует институт старейшин (аксакалов), что объясняется объективными историческими причинами. Это связано с тем, что ислам в Поволжье после десятилетий советской власти практически исчез с арены общественной жизни и сохранился лишь благодаря обычаям и традициям, которые по сути и содержанию были мусульманскими, но назывались татарскими или башкирскими^[7].

Среднее поколение – глубоко атеистическое и светское – было далеко от ислама, молодежь только проявляла интерес. Не осталось религиозных авторитетов, которые могли повести мусульман за собой. Пожилые татары – вчерашние комсомольцы и коммунисты – не смогли перехватить эстафету в силу религиозной неграмотности. Молодые имамы, получившие образование за рубежом, вышли на арену позже, примерно в конце 1990-х – начале 2000-х гг., но также не получили поддержки у широких масс мусульман в силу своего юного возраста. Попутно надо отметить, что ислам в Татарстане сильно омолодился. Возраст основного контингента прихожан – 20–50 лет, пенсионное поколение, в силу атеистического мировоззрения, в их среде отсутствует^[8]. Зачастую молодые имамы, получившие образование за

рубежом, менее внимательны к татарским этническим традициям в области религии. Между ними и старшим поколением верующих нередко конфликты по вопросу исполнения религиозных обрядов^[9].

Примечательно при этом, что муфтием Республики Татарстан в 2013 г. был избран 28-летний Камиль Самигуллин. Он получил религиозное образование в Турции и в России, является единственным в России муфтием Куран-хафизом (т. е. человеком, знающим наизусть весь текст Корана)^[10]. Однако выдвижение на столь ответственную должность молодого имама говорит об определенном разрыве преемственности поколений в мусульманской общине Татарстана.

В рамках нашей главы поставлена цель рассмотреть вопрос о роли местной татарской традиции и «традиции» в широком смысле в выстраивании траектории развития ислама в регионе. Это понятие здесь рассматривается в контексте концепции «дискурсивной традиции» Талала Асада, который пишет, что традиция состоит из дискурсов, нацеленных на:

...обучение последователей правильным формам и назначениям конкретных практик, устоявшихся и потому имеющих свою историю. Эти практики концептуально связаны с прошлым (когда практика была учреждена и откуда транслируется знание о ее смысле и правильном исполнении) и будущим (каким образом практики можно защитить в краткосрочной или долгосрочной перспективе или почему ее лучше модифицировать или отменить) через настоящее (как она связана с другими институтами и практиками)^[11].

Так называемые «правильные формы ислама» здесь также понимаются в смысле утверждения: «Правовереие – это не просто мнение определенных кругов, а особые взаимоотношения, коррелирующие с балансом сил в том или ином обществе»^[12].

Совершенно очевидно, что понятие традиции используется как маркер идентичности и объединенной памяти, а не как четко определенное понимание содержания этой традиции. Французский философ и социолог Морис Хальбвакс, разработавший концепцию коллективной памяти, считал, что каждая группа формирует корпус того, что она будет помнить, а что считает нужным забыть^[13].

Мы также полагаем, что слово «традиция» чаще всего используется в качестве орудия дискурса власти, необходимого для выстраивания памяти и конструирования идентичности через ассоциирование определенной традиции с определенными группами и индивидуумами^[14]. При этом практически любой мусульманский деятель так или иначе апеллирует к понятию «традиция», только каждый понимает ее по-своему.

Что именно понимают под «исламской традицией» религиозные авторитеты в Татарстане, и как этот концепт используют различные акторы, станет предметом рассмотрения в нашей главе. Среди источников – работы татаро- и русскоязычных авторов: Джалиля Фазлыева, Рамиля Адыгамова, Махмута Шарафутдинова, Валиуллы Якупова, Камиля Самигуллина, Рустама Нургалеева, Рустама Батрова, Фаузии Байрамовой, Рашата Сафина, Фатиха Сибагатуллина. Кроме того, используются полевые материалы – опрос имамов 20 населенных пунктов 7 районов (из 45), проведенный в мае – августе 2017 г.

Понятия «традиционный ислам» и «исламские традиции» в исторической ретроспективе

Датский исламовед Каспер Маттесен в статье «Англо-американский „традиционный ислам“ и его истолкование правоверия»^[15] отмечает, что само словосочетание «*традиционный ислам*» является целиком западным конструктом. Понятие «*ал-ислам ал-таклиди*» в качестве обозначения некой группы в исламе не даст результатов при поиске его в интернете. Понятие *таклид* как традиция в исламе несет комплекс совсем иных смыслов, нежели русское слово «традиция», применяемое в наши дни к исламу. Именно поэтому этот термин в исламоведческих исследованиях, как правило, не переводится. Первоначально понятие *таклида* как юридического термина имело значение следования необразованным мусульманином (*мукаллид*) мнению авторитетного ученого (*муджтахид*). С течением времени *таклиду* стали вынуждены следовать не только необразованные массы, но и ученые – *алимы*, поскольку следование юридическим школам (*мазхабам*) в исламе стало обязательным^[16].

В татарской богословской литературе критика *таклида* становится отчетливо артикулируемой после появления трудов Абу Насра ал-Курсави^[17] и Шигабутдина Марджани^[18]. Дело последнего позже продолжили Зия Камали^[19] и Муса Бигиев^[20], поддерживаемые в своих начинаниях более умеренным в своих взглядах Ризой Фахретдином^[21]. Муса Бигиев считал *таклид* одной из основных причин упадка мусульманского сообщества:

Нельзя нам и дальше оставаться во мраке эпигонства (*таклид*), если мы хотим, чтобы религия наша была чиста от вредных заблуждений. Применяя наш шариат, мы должны опираться и рассчитывать лишь на то, что полезно и подтверждено доказательствами, а не следовать высказыванию кого-либо из наших видных ученых, при всем нашем почтении и уважении к нему^[22].

Лагерь оппонентов – сторонников мусульманской традиции в регионе – группировался вокруг журнала «Дин ва магишат» («Религия и жизнь»)^[23]. Если пользоваться классификацией, предложенной Уильямом Шепардом^[24], татарские традиционалисты начала XX в. представляли собой традиционалистов – адапационалистов. Они были готовы поступиться некоторыми своими правами и привилегиями (например, в сфере управления общиной или судебного шариатского производства) в пользу имперских властей, нежели позволить своим оппонентам из лагеря прогрессивно мыслящих мусульман менять средневековые устои своих общин. Согласно исследованиям историка из Татарстана Р. Г. Мухаметшина, главная задача для татарских традиционалистов в вопросе сохранения «традиции» сводилась к необходимости консервации мусульманской религиозной идентичности татар на фоне угрозы христианизации, которая, по их мнению, могла осуществляться через реформированное религиозное «джадидское» образование:

По нашему мнению, сегодня неправомерно давать однозначно отрицательную оценку старометодной школе. Идеологическим содержанием жизни татарского общества являлся ислам, поэтому оно прежде всего было ориентировано на мусульманскую форму народного образования. Несомненно, в условиях колониальной антимусульманской политики царизма главной задачей было выжить, сохраниться как народ, доказав свою историческую состоятельность. Поэтому, с точки зрения консолидации татарского народа в единое целое, школа старого метода играла важнейшую роль, и, несмотря на неминуемые потери в содержании учебного процесса, исторически оправдано признать ее прогрессивной^[25].

В этой связи следует отметить, что исторический аналог «традиции» – *таклид* воспринимался по-разному различными группами татарского общества: одними как однозначно вредоносное явление, которое способствует «сну разума» мусульман и их отставанию от передовых наций^[26], а другими – как способ сохранения религиозной и этнической идентичности^[27]. В мусульманском праве *таклид* и по сей день сохраняет свое значение

как следование авторитетам прошлого, и обоснованность его присутствия в практике мусульман не оспаривается абсолютным большинством мусульманских правоведов^[28].

Историографический очерк по проблеме «традиционного ислама»

Одним из первых западных ученых, давшим определение понятиям «традиционализм» и «неотрадиционализм» в исламе, был американский исламовед Уильям Шепард, который в 1987 г. опубликовал программную статью «Ислам и идеология: К вопросу о классификации»^[29]. Некоторые пункты в его определении традиционализма уже упоминались выше, когда мы говорили о феномене татарского традиционализма начала XX в. Между тем он выделяет два типа идеологических систем – «традиционализм» для периода конца XIX – начала XX в. и «неотрадиционализм» – для эпохи второй половины XX в.^[30] Объясняя термин «неотрадиционализм» (далее мы будем для большего удобства называть современный традиционализм традиционализмом и не использовать понятие «неотрадиционализм»), он пишет:

...неотрадиционалисты видят положительную сторону местных традиций ислама, которые направлены как против западного пути развития, так и против более унификаторской модели, пропагандируемой радикальными исламистами. Они, вполне очевидно, признают, что некоторые местные обычаи являются неисламскими по происхождению и несовременными, однако всё же продолжают их ценить...

Неотрадиционалисты в большей степени почитают глубину и сложность исторической исламской традиции, которая представлена трудами мусульманских ученых и мудростью суфийских учителей, чем работы современных мусульманских богословов^[31].

Схожие формулировки встречаются и в работах последних лет. Анализ статей современных авторов по вопросу об исламском традиционализме свидетельствует о том, что тема поиска определения для феномена «традиционного ислама» возникает прежде всего в западных сообществах, где социум озабочен формированием

приемлемых для секулярных сообществ механизмов сосуществования исламских общин. Так, в статье Каспера Маттесена рассматривается феномен «традиционного ислама» в западном англоязычном сообществе, где автор, разбирая наследие двух мусульманских лидеров (Нух Ха Мим Келлера^[32] и Абдул Хаким Мурада^[33]), пишет:

Традиционный исламский дискурс имеет свои научные исламские истоки в широко распространенном нормативном научном союзе, восходящем к четвертому и пятому векам хиджры, между трезвым суфизмом, суннитским теологическим дискурсом, инициированным ал-Аш‘ари и ал-Матуриди, и к тому времени хорошо консолидированными юридическими школами [мазхабами]. Впоследствии доминирующая суннитская исламская парадигма начала формироваться среди ближайших предшественников ал-Газали – ал-Кушайри (ум. 1072) и ал-Худжвири (ум. 1077). При них был сформулирован срединный путь суфизма, который выстроил научные мосты между суфизмом и ведущими правовыми и теологическими течениями: аш‘аризмом/шафи‘измом в случае ал-Кушайри и матуридизмом/ханафизмом в случае ал-Худжвири^[34].

Таким образом, традиционализм в этом контексте понимается вполне созвучно с тем, что мы наблюдаем в России, по крайней мере вывод Маттесена практически целиком воспроизводит так называемую Грозненскую фетву^[35]:

На основании решений данной конференции относительно неотъемлемых признаков отличия людей Ахль ас-Сунна ва аль-Джама‘а от заблудших, мы даем данную Фетву мусульманам России: неотъемлемыми признаками Ахль ас-Сунна ва аль-Джама‘а являются три взаимосвязанные основы: Иман, Ислам и Ихсан, и посему Ахль ас-Сунна ва аль-Джама‘а в части Имана являются аш‘аритами и матуридитами, в части покорности Аллаху они являются последователями четырех мазхабов: ханафитского, маликитского, шафи‘итского и ханбалитского, в части Ихсана – суннитами являются те, кто следует по пути нравственного самосовершенствования, указанному великими

учителями, прежде всего имамами суфиев Абу аль-Касимом Аль-Джунайди бин Мухаммад аль-Багдади, Абдуль-Кадиром аль-Джиляни, Мухаммадом Хаваджи Бахауддином ан-Накшбанди и подобными им праведными наставниками^[36].

Различия здесь лишь в наборе суфийских авторитетов, что определяется региональными особенностями *тасаввуфа* в России, представленного наиболее распространенными Накшбандийским и Шазилийским *тарикатами* в Дагестане^[37] и Накшбандийским и Кадирийским в Ингушетии^[38] и Чечне^[39].

Понятие «традиционный ислам» нередко трактуется не через линию преемственности духовных авторитетов, а посредством апелляции к различным формам «народного» ислама.

В статье Надии Фадил «Вспоминая „ислам своих родителей“: либеральные и светские мусульмане определяют границы религиозной истины»^[40], к примеру, рассматривается отношение современной либеральной и секуляризированной мусульманской молодежи к исламским традициям, распространенным среди первых поколений выходцев из стран Магриба в Бельгии. Для последних «их родители не только были примером „хороших мусульман“ (то есть нефундаменталистов), но и воплощали собой образ ислама, выраженного в его наиболее простой и чистой форме»^[41]. Подобный подход к исламу как сохранившимся среди старшего поколения обрядам, представлениям и привычкам, которые оцениваются как «правильный» ислам в сравнении с фундаменталистскими идеями современных исламистских движений^[42], также имеет определенное сходство с процессами в мусульманском и квазимусульманском^[43] сообществе Татарстана, о чем будет сказано ниже.

Следует также отметить, что современные западные исследователи не обошли вниманием вопросы «традиционного ислама» в Татарстане. Так, в последние годы появилось по меньшей мере пять работ, в которых предметом рассмотрения так или иначе стало это понятие^[44].

Раньше других к этой проблеме обратился Аллен Франк в работе, посвященной переводам текстов татарских авторов – Джалиля Фазлыева, Валиуллы Якупова, Габдулхака Саматова и других, изданной в 2008 г. Специфика публикации А. Франка не предусматривала подробного исследования концепции

традиционализма. В пятнадцатистраничном предисловии к текстам А. Франк выделяет пять признаков татарского традиционализма: 1) декларируемая принадлежность к ханафитской школе юриспруденции (*мазхаб*), которая доминирует в Поволжье с X века, 2) обращение к этническому наследию ислама среди татар как «национальной ценности» народа, составляющего самый большой процент мусульманского населения России, 3) институциональная и историческая преемственность с многочисленными официально признанными муфтиями в Москве, Уфе и Казани, 4) оппозиция реформистским исламским течениям, зародившимся в бывшем Советском Союзе и импортированным в Россию из-за рубежа после распада Советского Союза, и 5) отчетливое выражение преданности русскому национальному государству и провозглашение особой исторической и текущей роли татарских мусульман в российском национальном проекте^[45].

Далее во введении автор представляет подраздел «Парадокс татарского ханафитского традиционализма». При этом основной парадокс видится А. Франку в том, что татарский традиционализм, опираясь на татарское богословское наследие, вынужден включать противоположные по направленности тенденции – исламский реформизм^[46] (выступавший против следования *мазхабам* и народным традициям) и исламское традиционное наследие начала XX в. в виде охранительной ортодоксии, выраженной в следовании ханафитскому *мазхабу*, традиционному исламскому образованию (*кадимизм*), народным религиозно окрашенным традициям.

В своей аргументации ученый апеллирует к работе Валиуллы Якупова 2004 г. «Ханафитский мазхаб, его значение и актуальность»: «Как мы видим, для серьезных исследователей не является секретом прямая идеологическая связь между исламскими террористами и прикрывающими их реформаторами (джадидистами^[47]), которые по сути выступают как их интеллектуальное прикрытие»^[48]. Между тем при повторной публикации этой работы в сборнике «К пророческому исламу» (2006 г.) Валиулла Якупов меняет формулировку: вместо слова «джадидисты» он теперь пишет «лжеджадидисты»^[49]. Таким образом, В. Якупов пересмотрел свои прежние воззрения и больше не заявлял об идеологическом родстве между исламским терроризмом и джадидами.

В этой связи следует отметить, что те пять признаков, которые А. Франк выделяет в качестве характеристик татарского традиционализма, вполне подтверждаются другими исследованиями. Между тем детализированное рассмотрение парадоксов татарского традиционализма, в частности – противостояния современной ханафитской традиции джадидизму, требует при анализе гораздо большей детализации, как в понимании самого термина «джадидизм», так и в его трактовке татарскими авторами. Кроме того, целое десятилетие, прошедшее со времени написания работы Франка, несомненно породило уже новые тексты и трактовки, о которых будет сказано в дальнейшем.

Вторая, уже более масштабная работа – докторская диссертация Мэттью Деррика «Возлагая надежды на Татарстан, Россия: ислам и переговоры о нации»^[50], защищенная в 2012 г. Отдавая должное глубине исследования и основательной доказательной базе сделанных автором выводов, отметим следующее. Несмотря на то что понятие «традиционный ислам» встречается практически на каждой странице этой работы, содержательно термин глубоко не рассматривается. Приводится лишь несколько его характеристик – таких как «приверженность ханафитскому *мазхабу*», «дружественность традиционного ислама православию», «противостояние ‘чуждому’ фундаменталистскому исламу, представленному ваххабизмом/салафизмом»^[51].

Среди недостатков этой работы можно выделить следующие: рассмотрение лишь узкого набора ключевых акторов^[52] и недостаточное понимание ситуации за пределами крупных центров – Казани, Альметьевска и Набережных Челнов. Между тем работа Мэттью Деррика помогла нам также рядом инсайтов в понимании некоторых важных аспектов рассматриваемой проблематики.

Еще одна работа, написанная Михаэлем Кемпером и Альфридом Бустановым и изданная сначала в 2013 г., а позже в расширенной версии в 2017 г. в журнале «Восток» – «Язык „традиционного ислама“ в текстах Валиуллы Якупова», опирается на круг источников, представленных трудами упомянутого татарского общественного деятеля. Авторы рассматривают его видение проблемы «традиционного ислама», выделяя следующие основные черты: 1) лояльность государству и многолетние союзнические отношения

ислама с православием, 2) роль Болгара (Булгара, столицы Волжской Булгарии) в исламизации татар региона, 3) смешение ценностей кадимизма и джадидизма в одно непротиворечивое целое^[53], 4) поддержка суфизма накшбандийского толка с его традициями тихого *зикра*^[54]. В другой своей работе оба автора говорят, что само понятие «традиционный ислам» – это некое зонтичное название, объединяющей чертой которого является лояльность московскому Кремлю и аполитичность. При этом М. Кемпер и А. Бустанов упоминают, что каждый регион выстраивает свою линию в понимании того, что является для него традиционным. Для Татарстана они выделяют смену парадигмы с апологии джадидизма в начале 1990-х гг. к апологии кадимизма в 2000-е гг. в качестве местного «традиционного ислама»^[55].

Одной из недавних работ, в которой рассматривается феномен «традиционного ислама», является статья Маттео Бенусси «Суверенный ислам и татарская ‘акида: религиозные повествования о норме и критика среди мусульман Татарстана»^[56]. Эта работа, несомненно, представляет собой достаточно интересное антропологическое исследование, однако при анализе термина «традиционный ислам» автор по сути мало что добавляет нового. Суммируя его положения, можно сказать, что традиционный ислам – это ислам, включенный в российский политический проект, он должен быть патриотическим и мирным, встроенным в вертикаль власти. Он резонирует с мнением секулярного большинства. Иногда это понятие включает традиционный обрядовый ислам. При этом суждения о том, что представляет собой традиционный ислам, автор черпает не столько среди его идеологов (несколько цитат хотя и имеются, но имена респондентов не называются), сколько среди его противников, которых Маттео Бенусси называет представителями «*халяльного движения*» (halal movement). Во-первых, судить о сущности того или иного феномена, опираясь на мнение его противников, – задача изначально проигрышная. Во-вторых, в Татарстане не существует отдельного «халяльного движения», которому Бенусси даже дает татарское название «хэлэль хэрэкэте»: «Как предполагает термин „халяльное движение“, участники этого этического тренда [...] разделяют глубокую озабоченность по поводу ритуальной правильности, доктринальной точности и духовной чистоты»^[57].

Не совсем понятно, для чего автор создает новый термин «халяльное движение», когда в научном дискурсе уже имеется немало понятий, вполне передающих эту «озабоченность ритуальной правильностью...»: салафизм, фундаментализм, пуризм – все они, так или иначе содержат тот же самый смысл. На наш взгляд, введение дополнительного термина лишь усложняет понимание процессов, протекающих в татарстанском исламском сообществе.

В связи с вышесказанным рассмотрение понятия «традиционный ислам» в работе Бенусси вызывает определенные вопросы и могло бы представлять интерес в свете того, как «традиционалистов» видят оппоненты, если бы данные автором определения были более точны.

И наконец, еще одной работой стала статья Лили Ди Пуппо и Ешко Шмоллера «Здесь или где-то еще: суфизм и традиционный ислам в российском Урало-Поволжье»^[58]. Анализируя соотношение понятий «традиционный ислам» и «суфизм», авторы приходят к заключению, что оба понятия амбивалентны и могут включать в себя нередко противоположные значения. Так, суфизм, с одной стороны, имеет историческую преемственность с местным феноменом дореволюционного «ишанизма» и таким образом продолжает отечественные традиции. С другой стороны, из-за прервавшейся за годы советской власти в Татарстане линии суфийских шейхов нынешние мюриды – это ученики либо дагестанских, либо турецких, либо таджикских или иных региональных авторитетов *тасаввуфа*. В результате не всегда легко сказать, насколько «традиционен» суфизм в местных реалиях. И насколько теперь само понятие «традиционный ислам», который, согласно трактовке «Грозненской фетвы»^[59], включает в себя понятие «ихсан» (приверженность умеренным течениям суфизма), традиционно для Волго-Уральского региона.

Два молодых автора проделали поистине гигантскую работу по анализу многочисленных источников, опросили множество мусульман и ученых в Татарстане и Башкортостане. Между тем весьма краткие сроки их пребывания в условиях полевой работы в регионе накладывают отпечаток на результаты их исследований.

Анализируя высказывания респондентов относительно суфизма, авторы представляют мозаику мнений – от идей о том, что земля Башкортостана наполнена суфийским *баракатом*^[60], до высказываний некоторых собеседников, резко критикующих суфизм, в частности, за

беспрекословное подчинение ученика учителю. При этом у читателя возникает недопонимание – чем обусловлена подобная полифония? Проблема, на наш взгляд, заключается в том, что авторы не принимают во внимание «бэкграунд» респондента – по крайней мере, в тексте используются такие определения, как «представитель татарской мусульманской общины»^[61] или «представитель официальных мусульманских структур»^[62]. Если бы авторы лучше представляли соотношение сил в этом мусульманском сообществе, то можно было бы с достаточной определенностью разделить мнения на группы: тех, кто однозначно против всех форм суфизма (как правило, это представители тех или иных салафитских кругов), тех, кто признает интеллектуальный суфизм и умеренные его формы (это в большей степени относится к представителям муфтиятов), и горячих сторонников суфизма, как правило представляющих различные суфийские братства.

Кроме того, авторы нередко опираются на мнение предшественников – в частности, на М. Бенусси с его несуществующим «халяльным движением» или на Аллена Франка, который в качестве джадидизма «описывает реформу джадидов среди татар как реформу в сфере религии, социума, политики, направленную, в том числе, на поощрение этнического (татарского) национализма и европейской модели образования, которая, по мнению джадидов, является полезной для мусульманских общин»^[63]. Выше уже было упомянуто, что термин «джадидизм» относится к реформе образования, а сторонники его имели самые разные мнения о религиозных проблемах. Так, Зия Камали совсем отрицал значимость суфизма, считая его «нововведением» – *бид'а*^[64]. Муса Бигиев выступал в защиту суфизма, подчеркивая его значение для развития исламской цивилизации^[65]. Следует заметить, что среди татарских ученых-реформаторов начала XX в., которых авторы причисляют к движению джадидов, не было консолидированного отношения к суфизму.

Таким образом, работы, посвященные теме «традиционного ислама» в Татарстане, зачастую объединяет недостаточное понимание местных реалий, а также использование ограниченного круга источников, представленных региональными религиозными авторитетами,

простыми мусульманами, особенно на татарском языке, что зачастую влечет за собой необоснованную генерализацию.

Исключение составляют работы М. Кемпера и А. Бустанова. Здесь удачно сочетается проработанная западная методология (М. Кемпер) и основательное освещение источников, которое обеспечивает А. Бустанов. Однако их работа освещает лишь одну фигуру татарского традиционализма – Валиулла Якупова. В этой связи данная глава – попытка рассмотреть палитру взглядов на «традиционный ислам», с привлечением более широкого круга источников – работ татаро- и русскоязычных авторов.

«Традиционный ислам» от «традиционного» имама. Джалиль-хазрат Фазлыев

Джалиль-хазрат Фазлыев – один из долгожителей среди мусульманских служителей культа в Татарстане. Он родился в 1956 г. в селе Бурбаш Балтасинского района еще советской Татарии, в 1979 г. окончил Казанский сельскохозяйственный институт по специальности «экономист», работал в колхозе, в администрации Балтасинского района. С 1990 г. – имам мечети села Бурбаш, с 2006 г. – главный казый Республики Татарстан^[66]. Он стал широко известен в 1990-е гг., когда начал преподавать основы исламской религии в родном селе, а позже распространил этот опыт на весь Балтасинский район. В 1998 г. 140 детей в Бурбаше совершали пятикратный намаз, 70 из них умели читать Коран^[67].

С точки зрения светских властей Татарстана Джалиль-хазрат Фазлыев – это идеальный архетип современного муллы, неслучайно ему неоднократно предлагалось возглавить мусульманскую умму Татарстана^[68]. Он представляет собой живое стереотипное воплощение образа «традиционного» татарского имама, навеянного татарским театром и литературой. Это ярко выраженный этнотип казанского татарина, грамотная, живая и образная татарская речь, гибкость, готовность идти на компромисс, минимальные, но достаточные для работы с простым народом знания арабского языка и ислама и др. Поэтому он является одним из ведущих и желанных ньюсмейкеров – персоной, вызывающей устойчивый интерес публики и представителей средств массовой информации Татарстана. Джалиль Фазлыев удобен властям также тем, что готов легитимизировать, опираясь на ислам, важные, ставшие в последние годы сакральными в общероссийском масштабе светские праздники и патриотические мероприятия, имеющие явный христианский «бэкграунд». Например, акция «Бессмертный полк», напоминающая крестный ход, когда люди идут в колоннах с портретами своих предков-фронтовиков, по мнению Фазлыева, не является *харамом* (запрещенным шариатом действием) для мусульман, поскольку они не поклоняются фотографиям, а лишь несут их в руках^[69]. Празднование Дня Победы 9 мая, по его мнению,

также одобрено исламом, поскольку, как говорит Фазлыев, в одном из *хадисов* пророка Мухаммада сказано: «Если возникла опасность для страны, то надо встать на ее защиту, даже если правитель этой страны неверный»^[70].

Фазлыев известен и как организатор и пропагандист «мусульманского Сабантуя» – в оригинале древнего языческого праздника плуга, который он легитимизирует деяниями пророка Мухаммада, что напоминает борьбу *футуввы* с *муруввой* в раннем халифате, когда вместо традиционного и исконного «рыцарского кодекса чести» – *муруввы* арабам была предложена *футувва* – тот же кодекс чести, но основанный на описании деяний Пророка Мухаммада и его сподвижников^[71].

Джалиль-хазрат Фазлыев четко придерживается «этнографической» версии «традиционного ислама». Редко когда он отклоняется от выбранной линии и отказывается от ранее сказанных слов. Его позицию можно выразить словами известного татарского богослова XIX в. Шигабутдина Марджани, которые он превратил в свой неизменный лозунг: «Три вещи, если даже и не относятся к религии, сохраняют религию: национальный язык, национальная одежда, национальный обычай»^[72].

Более развернуто взгляд Фазлыева на «традиционный ислам» можно выразить с помощью следующей цитаты:

Если мы не будем сохранять национальные особенности, национальные обычаи, как мы узнаем друг друга? Если нации были бы не нужны, Аллах не создал бы их и не разъяснял бы их важность аятами. Недооценка национального своеобразия, отрицание национального нрава и обычаев ведет к противоречию словам Аллаха. Как ноты, сложившиеся в одну систему, от которой идет мелодия, так и разные народы, живущие в мире, уважая друг друга, рожают гармонию^[73].

Спорный и, наверное, самый обсуждаемый вопрос – это проблема поминок или поминаний усопших на 3-й, 7-й, 40-й дни и годовщину со дня кончины покойного. Это своего рода маркер, который показывает, who is who. Как уже было отмечено выше, светские власти лоббируют именно такой охранительный вариант «традиционного ислама» –

ислама с учетом народных традиций и обычаев, который они считают наиболее подходящим и «безопасным» для татарской уммы. По этому вопросу религиозные деятели Татарстана раскололись на два лагеря. Молодое поколение имамов, особенно те, кто получил исламское образование в арабских странах, отвергают эту традицию как пережиток прошлого, не соответствующий канонам классического ислама. Вторая группа – деревенские имамы и муллы старшего поколения – наоборот, всячески пропагандирует этот вариант, априори считая, что власти лучше знают, каким путем должен развиваться «татарский ислам»^[74].

В вопросе о поминании усопших многие татарские имамы ориентируются на слова Джалиля-хазрата Фазлыева – главного казые Татарстана, искренне веря в то, что он не может ошибаться, поскольку обладает официально признанным статусом. Этот статус, по их мнению, дает ему право выступать от имени всех мусульман республики:

Существуют действия, не описанные ни в Коране, ни в хадисах: раздавать милостыню в память об усопшем, проводить 3, 7, 40 дней и 1 год со дня смерти умершего. Конечно, об этом не написано в Коране и хадисах. До принятия ислама в народе была традиция после погребения умершего возле его могилы приносить в жертву четырехногое животное и есть это мясо. Такие же застолья проводились и на 3, 7, 40 дней и 1 год со дня смерти умершего. Имам Абу Ханифа говорил: «Если не сможете искоренить местные обычаи народа, принявшего ислам, не гневайте народ, а приближайте его к религии». Поэтому, посоветовавшись, наши имамы поменяли жертвоприношение возле могилы умершего на «подавание могилы» (*гур садакасы*), а поминальную трапезу возле могилы – на поминальную трапезу дома с чтением Корана и посвящением вознаграждения умершим^[75].

Тема поминовения усопших вообще проходит красной нитью через многие тексты действующих под эгидой Духовного управления мусульман Республики Татарстан имамов. Так, Махмут Шарафутдин,

имам казанской мечети «Шамиль», пишет в книге «Мәрхүмнәр бахчасы» («Сады умерших»):

Эти *меджлисы*^[76] сохранили нашему народу веру в эпоху безбожия и атеизма, более того, при помощи этих меджлисов передавались религиозные знания. В результате на протяжении 70–80 лет безбожия знания о существовании Аллаха, о его истинности, о чистоте нашей религии передавались нашему народу... И в наши дни эти меджлисы служат средством, при помощи которого осуществляется прочная связь между духовными лидерами и обществом, народом. [...] на таких собраниях народ получает от религиозных деятелей духовную пищу и находит ответы на свои вопросы. В условиях, когда народ отучили ходить в мечеть, люди ходят на подобные меджлисы и именно там, впервые услышав проповедь, чтение Корана, становятся на прямой путь^[77].

В свою очередь экс-заместитель муфтия ДУМ РТ Рамиль Адыгамов в учебнике «Основы проповеди и обязанности имама» в разделе «Проводы усопших» просто расписывает порядок проведения «маджлисов 3, 7, 40 дня и года»^[78].

Не следует забывать и о том, что традиция поминаения умерших является существенным источником финансовых поступлений как в мечеть, так и лично проводящему обряд имаму. Так, один из интервьюируемых имамов в селе Шали Пестречинского района Татарстана ввел новую практику – вместо раздачи *садаки*^[79] между гостями, как это делается обычно, он собирает ее в отдельный пакет и потом расходует эти средства на содержание мечети^[80].

Известна работа муфтията по ограничению возможностей незарегистрированных имамов^[81] совершать обряды поминаения умерших. Основным мотивом запрета при этом является опасение того, что не зарегистрированные в муфтияте имамы не будут проводить официальную линию Духовного управления, в результате чего возможны различные отклонения в сторону вольного толкования тех или иных вопросов шариата. Конкуренция может объясняться и финансовыми соображениями, ибо имамы, как и во времена советской власти, если посещают с обрядами дома верующих, как представители

определенной мечети обязаны сдавать пожертвования в ее кассу. При этом, в отличие от православных храмов, где существует определенная такса на проведение обрядов крещения, венчания или отпевания, в мечетях стоимость подобного рода услуг определяется каждый раз индивидуально.

Валиулла Якупов и его видение «традиционного ислама»

Как уже упоминалось выше, тема раскрытия содержания термина «традиционный ислам» у Валиуллы Якупова (1963–2012) достаточно подробно рассматривается в работе М. Кемпера и А. Бустанова^[82], поэтому мы не будем детально останавливаться на особенностях его взглядов. Однако совсем не упомянуть здесь о воззрениях В. Якупова будет несправедливо, поскольку на протяжении более пятнадцати лет он во многом определял образ ислама в Татарстане и даже, можно сказать, формировал его, будучи руководителем издательства «Иман», которое с 1991 г. по 2011 г. выпустило 402 издания на русском языке^[83] и 627 на татарском по самому широкому спектру вопросов, связанных с исламом^[84].

В. Якупов родился в д. Дмитриевка Башкирской АССР. В 1987 г. он окончил Казанский химико-технологический институт, где уже в годы студенчества выделялся как яркий общественный лидер. В качестве секретаря комсомольской организации института он начал проводить ряд мероприятий национальной и религиозной направленности. В 1990 г. был избран председателем молодежного Центра исламской культуры «Иман», в последующие годы вплоть до своей трагической кончины в 2012 г. занимал ответственные посты в Духовном управлении мусульман Республики Татарстан – от 1-го заместителя муфтия до начальника отдела образования. В начале карьеры он определял политику и идеологию ДУМ РТ, позже выступал с активных антисалафитских позиций, оперируя понятием «ваххабитский холдинг» (смычка местной светской власти с ваххабитами), за что подвергался постоянной критике со стороны некоторых представителей мусульманского сообщества Республики Татарстан^[85].

У него есть целый ряд статей, в которых автор раскрывает так или иначе понятие «традиционный ислам». Назовем лишь основные из них. Это изданная в 2004 г. брошюра «Ханафитский мазхаб, его значение и актуальность»^[86], написанные в разные годы, но собранные в книге «К пророческому исламу»^[87] тексты: «Роль традиционного ислама в религиозном возрождении», «Национальные обычаи-

традиции и хадисы», «Обычаи поминовения умерших», «О посещении Булгара и Биляра», «Осмысление термина „бидгат“», «Дихотомия „адат – бидгат“», а также статья из книги 2011 г. «Ислам сегодня»: «Роль традиционного ислама в противодействии распространению экстремизма».

По мнению Валиуллы Якупова, основными чертами «татарского ислама» являются сохранение татарского языка как языка проповеди^[88]; популярность «ду‘а» – личного обращения к Всевышнему, поскольку татар не может удовлетворить лишь механистический подход к исполнению внешних ритуалов. Очень важно сердечное личное восприятие Божественного^[89], сохранение народа в рамках одной мазхабической культуры, поскольку при сохранении единообразия среди верующих ханафитского обряда коллективной молитвы «благолепие намаза, его чинная возвышенность и приемлемость Богом гораздо выше и эффективнее»^[90]. Валиулла Якупов отстаивает и шариатское право на посещение города Болгара в честь принятия булгарами ислама, приводя в качестве аргумента факт наличия у мусульман праздника Ашура, проводимого в память об освобождении иудейского народа от египетского владычества^[91]. О маджлисе на 3-й, 7-й, 40-й дни он пишет, что эти обряды утвердились еще в досоветское время как форма благотворительности и взаимопомощи татар друг другу в условиях экономического гнета со стороны колониальных (российских) властей^[92]. Следует отметить также, что, не ограничиваясь объяснением того, что такое «традиционный ислам» в его понимании (татарский язык проповедей, коранические маджлисы, многочисленные ду‘а, посещение Болгара), Валиулла-хазрат достаточно часто использует понятие «традиционный ислам» в полемическом контексте:

Сам Президент (орфография сохранена. – Л. А., А. А.) В. В. Путин вновь подтвердил, что существует традиционный Ислам^[93], имеющий мирную и добрую сущность. Что это за Ислам? Понятно, что речь идет о мазхабическом Исламе, применительно к Татарстану – это ислам Абу Ханифы. Вот этому Исламу и объявлена война со стороны радикалов и экстремистов... Весьма опасным для Татарстана является то, что

борьбу с мазхабом ведут многие высокопоставленные чиновники и светские ученые, ставящие задачу реформации Ислама^[94].

У «традиционного ислама» в начале второго тысячелетия, по мнению Валиуллы Якупова, два главных врага – ваххабизм и реформаторство (вместе с джадидизмом). Критика обоих течений часто встречается на страницах трудов религиозного деятеля. Классической работой стал труд «Татарстанда рәсми булмаган ислам»^[95] («Неофициальный ислам в Татарстане»), где он критикует целый ряд течений, при этом начинает с ваххабизма, а заканчивает джадидизмом, евроисламом и неоязыческими движениями. К началу второго десятилетия импульс, заданный в свое время «мирасистами»^[96], ставившими знак равенства между религиозным реформаторством и джадидизмом^[97], перестает быть актуальным (хотя в работах В. Якупова по-прежнему встречаются выпады против реформаторов, которые он делает скорее по инерции, нежели осознанно); при этом сохраняется и даже усиливается антиваххабитская риторика:

Во внутренней России ныне официальное духовенство^[98] не только готово к конкуренции с «салафитским» экстремизмом, оно уже успешно с ним борется, однако вне государственного фактора такая борьба неизбежно отразится и на самом традиционализме, нанеся ущерб его привычной толерантной сущности^[99].

Валиулла-хазрат критиковал поднятие ваххабитами указательного пальца при намазе и громкое произнесение «Аминь» во время коллективного намаза после чтения «Фатихи», так как эти действия, по его мнению, нарушают «благолепие» традиционного для татар порядка проведения намаза. Якупов подвергал богословскому анализу представления фундаменталистов о локализации Аллаха на небе, фразы «Аллах истава»^[100], которую предлагал трактовать как «Аллах превыше трона». В качестве вывода он пишет:

Ваххабизм как идеология опасен для татар и тем, что он навязывает нашей молодежи сугубо арабские проблемы, за

которые как будто и мы ответственны. Вместе с ними приходят пропаганда трайбализма, клановости, мифического арабского превосходства, арабоцентричности мусульманского мира. Для татар же всегда были присущи коранические исконные ценности, которые в эпоху ренессанса стали толковаться как европейские^[101].

«Традиционный ислам» в контексте эволюции взглядов муфтия Камиля Самигуллина

Камиль-хазрат – самый молодой муфтий в России. Он родился в 1985 г. в Марий Эл, соседней с Татарстаном республике, где до сих пор сильны исконные языческие традиции. Получил религиозное образование в Казани, Махачкале и Стамбуле. В Турции он обучался в 2003–2007 гг. в медресе при мечети «Исмаил ага», получил иджазу^[102] из рук лидера *джама‘ата* «Исмаил ага» шейха Махмуда ал-Уфи. Братство Исмаил ага является одним из ответвлений *тариката* Накшбандийа^[103]. В 2013 г.^[104] в возрасте 28 лет Камиль Самигуллин был избран муфтием Духовного управления мусульман Республики Татарстан. В 2021 г. он был переизбран на новый срок на безальтернативной основе.

Точка зрения муфтия на проблему «традиционного ислама» менялась. По всей видимости, она зависела от конкретной политической ситуации. Самигуллин занял пост муфтия в 2013 г., когда дискуссия о проблеме религиозного и национального в татарском общественном мнении уже окончательно сформировалась. Более того, была четко сформулирована позиция официальных, светских властей, которая трактовала этот вопрос однозначно: мусульмане Татарстана должны держаться исконных корней, а именно, ханафитского *мазхаба*, матуридитской *‘акиды*, не забывая при этом про сугубо народные, татарские традиции и обычаи, которые уже вплелись в ткань «татарского ислама»^[105].

Поэтому в первом развернутом интервью после избрания на пост муфтия Камиль Самигуллин старался дистанцироваться от своего суфийского «бэкграунда»:

Меня даже кто-то назвал фанатом ханафитского мазхаба. И никто никогда от меня не слышал, что я принадлежу к какому-то тарикату. И не найдете ни одного человека, которого я призывал бы в тарикат. [...] Всех верующих Татарстана мы должны привлечь к ханафитскому мазхабу, правильной акыде, быть

богобоязненным. А быть аскетом мы никого заставить не можем. К этому мы и не должны призывать^[106].

Анализ выступлений и статей Камиля Самигуллина в официальном органе ДУМ РТ – газете «Умма» за 2013–2014 гг. показывает, что муфтий в этот период еще не выработал своего понимания понятия «традиционный ислам» и предлагал самые различные трактовки. Например, в мае 2013 г. он заявил, что «татары всегда строили свою национальную идентичность на фундаменте историко-религиозного единства»^[107]:

Народ делает народом не только общая историческая судьба, но и общая вера, единая общенародная идея. Такой идеей является ежегодное возвращение к нашим истокам, историческим истокам в Великих Булгарах. Эта идея сплачивает и придает силы, она вдохновляет и развивает. Если татары потеряют свою историю, можно будет назвать их ущербным народом, который не имеет никаких перспектив для сохранения^[108].

Речь в цитируемой статье идет о так называемом малом паломничестве в священное для всех татар историческое место – расположенный в 200 км от Казани город Болгар (Булгар), столицу Волжской Булгарии, где предположительно в 922 г. предки татар официально приняли ислам. Поездки в эти места с религиозно-сакральными целями татары совершали даже в советское время, когда такая инициатива была наказуема. Обычно в Болгар выезжали группами, читали коллективный намаз в периметре бывшей Соборной мечети, совершали обход вокруг единственной сохранившейся колонны мечети (некое подобие *тавафа* – обхода вокруг Каабы в Мекке), поминали предков, приносили в жертву мелкий скот, птицу. В 1989 г. этот, по сути, народный обряд был легализован муфтием Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС) Талгатом Таджуддином под названием «*зийарат ас-салихин*» (посещение праведных, благочестивых). С этого времени ежегодно в Болгар съезжается свыше 40 тыс. человек на *Изге Болгар жыены* (Сбор в Святом Болгаре)^[109], который проводится официально весной или летом.

Таким образом, в своих ранних выступлениях муфтий Камиль Самигуллин предлагал различные трактовки традиционного ислама: как религиозные (ханафитская традиция), так и национальные (народная обрядность). Если в самом начале он объяснял, что необходимо придерживаться традиционного для татар ханафитского *мазхаба*, то уже вскоре, явно под влиянием общего тренда, сложившегося в то время, стал говорить об «историко-религиозном» единстве.

В 2014 г. он опять возвращается к близким для него религиозным трактовкам. На вопрос корреспондента газеты о том, как он понимает «традиционный ислам», муфтий ответил следующее:

Разные люди вкладывают в эти слова разное понимание. Слово «сунна» правильно перевести с арабского языка как «традиция». К исламской традиции относятся последователи четырех мазхабов в области исламского права и ритуальной практики, а в убеждениях – последователи Матуриди или Ашари. Мы, татары, никогда не оставляли свой мазхаб^[110].

Через три года после избрания муфтием, в 2016 г., Самигуллин отошел от национально окрашенного понимания этого вопроса и окончательно склонился к его религиозному толкованию. В публичных выступлениях он начал высказывать самостоятельное мнение по различным актуальным проблемам, открыто апеллируя к своему суфийскому опыту:

Все традиционное татарское богословие так или иначе связано с суфийскими миролюбивыми традициями. Я считаю, что суфизм является реальной альтернативой для молодежи, ведь традиции суфизма призывают к веротерпению, смирению и уважению друг друга, а это является одним из важнейших элементов человеческой нравственности и необходимым источником духовной дисциплины и добродетели^[111].

В интервью в октябре 2018 г. Самигуллин вновь соединил религиозное и национальное, пытаясь объяснить свое понимание

«татарского ислама». По его мнению, у татар есть свои «особенности» и обычаи, но это не отделяет их от мусульманской уммы:

У нашего ислама есть свое лицо в исламском мире. Наши особенности – это и есть татарский ислам, но эти отличия, обусловленные культурными традициями, не делают наш ислам каким-то обособленным. Татары – неотъемлемая часть мусульманского мира^[112].

Таким образом мы видим, что религиозный лидер мусульман Татарстана на протяжении последних лет эволюционировал в своем понимании «традиционного ислама». Опираясь различными концепциями – такими, как «историческая память», «национальная идентичность», «суннитский ислам», «суфизм», Самигуллин в последнее время все больше склоняется к сугубо религиозным формулировкам^[113]. Вместе с тем он до сих пор не сделал окончательный выбор в пользу какой-либо определенной концепции. Все это связано с тем, что в татарском обществе, в отличие от мусульманских республик российского Кавказа, где есть четкое понимание религиозной традиции в рамках суфизма, до сих пор не выработана концепция «традиционного ислама». Суфийские практики играли важную роль в жизни татар, но не в такой степени, как на Кавказе, и практически сошли на нет в советское время. Ислам в Татарстане сохранялся за счет различных околоисламских обрядов, как правило связанных с жизненными циклами мусульман, считавшихся настолько сакральными, что их не смогли запретить даже коммунисты.

В условиях, когда религиозные лидеры Татарстана не могут определиться с концепцией «традиционного ислама», светские власти республики настаивают на идее именно обрядового («этнографического») татарского ислама, который они считают панацеей, своего рода «прививкой» от «деструктивного» зарубежного влияния. Поэтому вполне понятна неуверенная позиция муфтия Камиля Самигуллина, который, с одной стороны, не может не прислушиваться к мнению властей, а с другой – как человек хорошо образованный и глубоко верующий, он не может свести традиционный ислам к одним народным обрядам. Нечеткость формулировок,

касающихся суфизма, тоже вполне понятна. Так, если бы муфтий открыто провозгласил курс Духовного управления мусульман на воссоздание суфийских институтов в республике, он серьезно настроил бы против себя значительную часть мусульман, которые по разным причинам не принимают *масаввуфа*.

«„Традиционный ислам“ не противоречит ханафитскому мазхабу» (точка зрения исламского правоведа Рустама Нургалеева)

В ноябре 2017 г. в Казанском федеральном университете прошел «круглый стол», посвященный «традиционному исламу»^[114]. Основным докладчиком на мероприятии стал Рустам Нургалеев, один из перспективных молодых мусульманских религиозных деятелей Татарстана.

Рустам Маратович родился в 1981 г. в городе Мегионе Тюменской области. Татарским языком свободно не владеет. Он окончил египетский университет «Ал-Азхар» по специальности «исламское право» (2008), обучался в Высшем институте при министерстве вакуфов Арабской Республики Египет (2010), имеет светское юридическое образование. В настоящее время Р. Нургалеев является проректором по учебной работе Казанского исламского университета, заместителем председателя Совета улемов ДУМ РТ, советником главного казья Республики Татарстан.

Выступая на «круглом столе», он выдвинул ряд постулатов ханафитского *фикха*, которые, по его мнению, вполне оправдывают ряд положений концепции «традиционного ислама» и даже легитимизируют их.

1. Ханафитский *фикх* при решении вопроса о правомерности осуществления той или иной практики предпочтет в качестве источника права широко распространенную в данной местности традицию (*адат*) одиночному *хадису* категории *ахад* (*хадис*, переданный одним человеком).

2. При анализе правомерности применения местной традиции (*адат*) необходимо придерживаться метода *маслаха мурсала* (общественное благо или стремление к пользе).

3. Необходимо следовать *хадису* «Поистине, моя община не объединится ни на одном из заблуждений, и когда вы увидите разногласия среди мусульман, вы следуйте за путем большинства»^[115].

4. Одним из главных принципов, которым следует руководствоваться мусульманам, является принцип безопасности

(амн).

Исходя из этих принципов, согласно трактовке Р. Нургалеева, можно решать многие вопросы, связанные с жизнью мусульман в светском обществе. Например, порицаемый некоторыми религиозными деятелями «языческий» обычай празднования Нового года. Этот праздник, согласно мнению более консервативно настроенных мусульман, помимо того, что имеет неисламское происхождение, приносит финансовые убытки мусульманам, а также толкает к *хараму* – употреблению запрещенного в исламе алкоголя^[116].

Рустам Нургалеев выносит свой вердикт, опираясь на то, что празднование Нового года – широко распространенная традиция, которую никто не возводит к языческому прошлому. Принимать или не принимать алкоголь – это личное решение мусульман, связанное с понятиями «*ахлак*» и «*адаб*» (нравственность и культура/воспитанность). Мусульманин, по Нургалееву, никогда пить не станет, ни на Новый год, ни по какому другому поводу. Кроме того, считает Нургалеев, традиция празднования Нового года содержит много полезного, поскольку во время выходных дней мусульмане (и не мусульмане) могут встретиться с родственниками и близкими, поехать к родителям и пр.

По вопросу о проведении обычая поминовения умерших на третий, седьмой, сороковой день и через год после смерти он приводит пример из собственной практики. В Дагестане этот обычай был отменен местным муфтием как вредный, поскольку, согласно местной традиции, родственники покойного тратили непомерные суммы на проведение подобных *маджлисов*. В нашем же регионе, говорит Рустам Нургалеев, нет такой практики тратить большие суммы на проведение *маджлисов*, поэтому проведение поминок полезно, важно и не противоречит исламу.

Несколько участников круглого стола задавали *хазрату* «неудобные» вопросы: допустимо ли, что российские правоохранительные органы диктуют мусульманам, что правильно и что неправильно в исламе; должны ли мусульмане следовать законам немусульманского государства (формулировка звучала достаточно резкая – государство *куфра*, т. е. неверия). И здесь Рустам Нургалеев предложил в качестве руководства брать исламский принцип безопасности (*амн*). Он пояснил свой тезис примером, взятым из жизни: «Один сириец говорит мне:

„Да, мы знаем, что руки Башара Асада в крови, но это не значит, что мы должны отмывать его руки, творя еще большие бесчинства“»^[117].

Таким образом, в ответах Рустама Нургалеева понятие «традиционного ислама» уже выстраивается в обоснованную с правовой точки зрения концепцию. Богослов предлагает ответы не только на привычные вопросы (поминки на третий, седьмой и сороковой дни, посещение Болгара и пр.), но и дает ключ к решению более широкого круга проблем, возникающих в ходе полемики с ортодоксально^[118] настроенными оппонентами из лагеря так называемых салафитов^[119].

Теория «традиционного ислама» Рустама Батрова

Рустам Гаярович Батров родился в 1978 г. Он уроженец Горького (ныне – Нижний Новгород), окончил Московский исламский колледж, служил имамом в Ярославле, одновременно был главным редактором журнала «Минарет», а с 2007 г. занимал различные должности в Казани – от проректора по учебной работе Российского исламского университета (с 2009 г. – Российского исламского института) до заместителя муфтия Республики Татарстан. В 2017 г. Рустам Батров покинул ДУМ РТ и занялся журналистской деятельностью. В настоящее время под псевдонимом Рустам Батыр Батров ведет колонку об исламе в популярной в Татарстане электронной газете «Бизнес онлайн»^[120], специализирующейся на освещении наиболее резонансных событий.

Рустам Батров – автор нескольких книг, одна из них «Вместо реформы», где он предлагает не реформировать ислам, а правильно читать основные источники ислама – Коран и Сунну, а также труды Абу Ханифы^[121]. У Батрова также есть несколько работ, посвященных этому правоведу, в которых он обращает внимание на широту трактовок установлений исламского права, на отсутствие догматизма в решениях Абу Ханифы^[122].

Рустам Батров – ученик профессора Тауфика Ибрагима, известного либеральными религиозными воззрениями, автора обширного жизнеописания пророка Мухаммада^[123] и теологического трактата «Коранический гуманизм»^[124].

В 2016 г. Рустам Батров представил на обсуждение членов кафедры востоковедения, африканистики и исламоведения Казанского федерального университета теологическую работу «Традиционный ислам России. Концептуальные основания». Это сочинение хотя и включает в себя более ранние работы автора, опубликованные на страницах электронных СМИ, тем не менее представляет собой некую сумму богословских исканий с 2007 г. – времени публикации его работы «Вместо реформы»^[125].

Полный анализ данного произведения Рустама Батрова не входит в задачи авторов, поэтому остановимся лишь на ключевых положениях. Основная идея книги: Бог един, но ислам многолик («ислам един, но многолик», в интерпретации Батрова), и в этом – его, ислама, преимущество^[126].

С одной стороны, он повторяет типичное для дискурса о традиционном исламе положение: «Итак, согласно ортодоксальному пониманию, традиционный ислам – это три науки ахл ас-сунна ва аль-джама‘а. Ахлю-Сунна валь-Джама‘а – это верующие, представляющие религию в трех ее основах: Иман, Ислам и Ихсан»^[127]. К этому Батров добавляет разъяснение:

[...] региональные формы ислама – это неизбежное следствие развертывания Истины Бога во времени и пространстве. Сохраняя свое глубинное единство, ислам никогда не был и не будет однородным. Он находит свое воплощение в разных формах: арабской, турецкой, иранской, татарской и т. д.^[128]

Татарский ислам имеет свою специфику в таких разноплановых исторических феноменах, как институт муфтията, издание Казанского Корана, дихотомия джадидизм – кадимизм, роль женских наставниц – абыстай, татарский вариант изобразительного искусства, выразившийся в традиции шамаиелей – как печатных, так и на стекле... Все эти феномены по-своему и составляют исламскую традицию в регионе, обогащающую мусульманское наследие уммы. Современные проявления «коранические маджлисы, обряды рукопожатия после коллективной молитвы, памятные жиены^[129] в Болгарах» следует также считать элементом многоликости ислама^[130].

При этом важно отметить, что автор не сводит «традиционный ислам» к «патриотическому исламу»^[131] или «российскому исламу», полагая, что понятие «традиционный ислам» намного шире: религия, в региональном ее проявлении, зависит от окружающих условий, но при смене таких условий сама тоже меняется:

Смешивать политику с религией – значит не понимать подлинной природы религии и оказывать ей сомнительную,

медвежью услугу, предлагая взобраться на крайне неустойчивый фундамент. За отправную точку ислама необходимо брать не историческую государственность той или иной страны, какой бы важностью для нас она сегодня ни обладала, а только вневременное Откровение Бога^[132].

Интерес представляет и такая оценка Р. Батрова:

Роль верующих – традиционалистов – в нашем обществе заключается по факту в том, что они восстанавливают общественный баланс, выравнивают перекос в общественном сознании, который произошел в период воинствующего атеизма. Они отнюдь не ретристы (ретрограды. – Л. А., А. А.), они не хотят повернуть историю вспять и всех пересадить из автомобилей на сани и лошадей, как это пытаются преподнести их оппоненты, рисующие образ верующего по пропагандистским лекалам атеизма, а не с реальной жизни. Они просто хотят, чтобы у нашего народа была надежда на будущее, которое для него может и не наступить, если не сберечь в национальном самосознании и бытии те крупницы, которые еще остались у нас после беспощадной культурной стерилизации во время строительства советских человек^[133].

Публицистическая деятельность Батрова по-разному оценивается единоверцами: от самой жесткой критики до одобрения. В частности, лидер «Шуры мусульман Республики Башкортостан»^[134] Ишмурат Хайбуллин^[135] предлагает объявить Р. Батрову «общий бойкот»^[136].

Против Р. Батрова, а также его единомышленников Т. Ибрагима и А. Садриева выступили 73 мусульманских и общественных деятеля: журналист Орхан Джемаль, муфтии – руководители региональных муфтиятов Мукаддас Бибарсов, Нафигулла Аширов, Нурмухамет Нигматуллин и др., которые поставили свои подписи под коллективным обращением к Равилю Гайнутдину, председателю Духовного управления мусульман Российской Федерации:

Собственные тезисы и мысли, излагаемые «проповедниками-коранитами»^[137] в качестве обновленных религиозных норм и

правил, в их понимании Корана могут служить подрыву устоев традиционного ислама, основанного на трудах и изысканиях признаваемых во всем исламском мире великих имамов нашей Уммы. Такая деятельность, направленная на попытку «модернизировать» ислам и его религиозные нормы в угоду времени и обстоятельствам, подобно тому, как это случилось в других религиозных доктринах, несомненно приведет к новым смутам и расколу в среде верующих^[138].

Однако были и те, кто поддержал Р. Батрова. Это в основном представители татарской интеллигенции: Айдар Хайрутдинов, Рафаэль Мухаметдинов, Резеда Сафиуллина-Ибрагимова, писатель Ильдар Абузяров.

Реакция на идеи, высказанные Батровым (причем речь не идет о еще не опубликованной его работе о традиционном исламе), — свидетельствует о том, что его концепция в большей мере вызывает интерес и понимание со стороны исследователей или светской интеллигенции, чем в среде мусульманских богословов и рядовых верующих.

Плюрализм мнений о «традиционном исламе» среди представителей различных социальных и религиозных групп

Представленные выше мнения — это позиция известных в Республике Татарстан фигур, «лидеров мнений». Тем не менее это не значит, что тема «традиционного ислама» не обсуждается и в других кругах татарского общества. Ценность этого общественного дискурса заключается в том, что по нему можно определить настроения широких масс исламской уммы, от имени которой выступают те или иные общественные или религиозные лидеры.

В первую очередь необходимо привести высказывания тех людей, которые транслируют официальную позицию властей Татарстана. К ним можно отнести мнение Рината Набиева — бывшего председателя Совета по делам религий при Кабинете министров Республики Татарстан:

Наш традиционный ислам — религия, которая в историческом и политическом отношениях оказалась таковой, что в течение долгих столетий, можно утверждать, что более тысячи лет, не был причиной религиозных войн. Это и есть показатель того, что ислам на почве татарского народа — мирный, гибкий, мягкий. Он таков и в отношении развития наций, их культур. Он готов к позитивному восприятию других культур. Мы должны сохранить этот традиционный ислам, потому что это гарантия нашего мирного развития. Экстремизм возникает на почве невежества и незнания самого ислама^[139].

Тема традиционного ислама близка и отдельным идеологам и лидерам мнений в среде татарской интеллигенции, которые имеют свое видение этой проблемы. К такого рода деятелям этнолог из Татарстана Дамир Исхаков относит татарскую писательницу Фаузию Байрамову^[140], а также авторов «Татарского канона» («Кануннамэ», 1996 г.)^[141]. Он полагает, что представители этой группы представляют джихадистский, т. е. фундаменталистский проект развития татарского

(мусульманского) общества. Согласно Д. Исхакову, эта консервативная идеология восходит корнями к 1993–1996 гг., когда произошло укрепление «бедной демократии», сопровождавшееся резким усилением социальной дифференциации в обществе^[142]. «По мнению сторонников этого течения, только на пути, начертанном Аллахом, происходит укрепление духовного потенциала татарской нации, что приводит к логическому результату – Аллах наделяет татар собственным государством», – пишет Д. Исхаков^[143].

Если Д. Исхаков дает мягкие характеристики Ф. Байрамовой, то один из ее оппонентов, бывший муфтий Татарстана Фарид Салман прямо обвинил писательницу в том, что она специально «распространяет бред Ибн Таймийи, ‘Абд ал-Ваххаба, Р. Фахретдина», тем самым намекая на ее просалафитские взгляды^[144]. К этому выводу он пришел, проанализировав ее выступления против «языческих» поминок на третий, седьмой, сороковой дни, «хаджа» в Болгар, украшения интерьера шамаилями и др. обычаев, которые, по мнению Ф. Салмана, вполне соответствуют шариату^[145].

Что касается темы «традиционного ислама», то наиболее четко Ф. Байрамова выразила свою мысль в «Обращении» к муфтию Татарстана Камиллю Самигуллину в 2013 г.: «Мы просим прекратить сталкивать нацию в неоязычество, используя не существующее в исламе [понятие] „традиционный ислам“. Мы не должны делить последователей религии Аллаха на традиционных и нетрадиционных»^[146].

Близок к идеям Ф. Байрамовой и теоретик татарского национализма, автор книги «Татар миссиясе» («Татарская миссия») Рашат Сафин. Он полагает, что будущее татарской нации будет тогда светлым и обнадеживающим, когда национальная идея, сформированная в виде «татарского ислама» и несущая просветительскую, «пророческую» миссию всему человечеству, получит толчок в результате «активной и волевой» политики руководства Татарстана^[147].

Выше мы привели мнения людей, которые рассматривают понятие «традиционный ислам» исключительно в контексте исламской религии. Наряду с ними в последнее время в Татарстане активизировалась и небольшая группа так называемых тенгрианцев, сторонников возврата к «исконно татарским», тюркским, языческим корням. Наиболее характерным ее представителем является депутат

Государственной Думы РФ от Татарстана Фатих Сибагатуллин – в прошлом партийный и номенклатурный функционер. Его вариант «традиционного ислама» – это смесь тенгрианства, ислама, советских идеологем. Согласно его трактовке, «Традиционный ислам – самая передовая, цивилизованная религия в мире. Он опирается на тенгрианство. Называется „традиционным“, поскольку вобрал в себя все традиции и обычаи татарского народа»^[148].

По мнению Сибагатуллина, в традиционном татарском исламе пропагандируется толерантность по отношению к другим религиям, патриотизм, коллективизм, отказ от стяжательства. Ф. Сибагатуллин не отрицает ислам. По его мнению, традиционный татарский ислам совершенствовался и эволюционировал, поэтому воспринял намаз как полезное для здоровья действие («пятикратная физическая зарядка», «медитация и релаксация»). Можно читать Коран в память усопших, но при этом необходимо посещать их могилы и «возлагать цветы». В татарском исламе женщины могут читать намаз и ходить в мечеть, чего якобы нет у арабов. Сибагатуллин ставит под сомнение и принадлежность татар к ханафитскому *мазхабу*, поскольку афганцы также ханафиты, но «между афганским и татарским исламом разница как между небом и землей»^[149].

Заключение

Задача формирования концепции «традиционного ислама» сформулирована прежде всего государством^[150]. Со своей стороны, представители муфтиятов, руководители мусульманских общин и другие авторитетные лидеры, подхватившие идею развития традиционного ислама, пытаются наполнить это понятие определенным содержанием. Если раньше дискуссия о традиционном исламе велась преимущественно на уровне обоснования правильности народного обрядового ислама, то к концу второго десятилетия XXI в. богословы, причисляющие себя к лагерю традиционалистов, начинают разрабатывать шариатские решения новых проблем, апеллируя к ханафитскому правовому наследию. В центре внимания находятся вопросы, возникшие в полемике с фундаменталистскими течениями в исламе, – такие, как празднование Нового года, соотношение шариата и светских законов, выработка отношения мусульман к контролю и вмешательству силовых структур в их религиозную жизнь.

Между тем в целом дискуссия о «традиционном исламе» в Татарстане показала, что ни у простых верующих, ни у религиозных деятелей, ни у татарских интеллектуалов и политиков нет единого понимания того, каким он должен быть. Для одного это в большей степени народные традиции (Дж. Фазлыев), для другого – осмысленный с позиции современности исторический опыт сосуществования ислама и христианства, ислама и светского общества на территории Российской империи – СССР и Российской Федерации (В. Якупов). Для третьего это возрождение средневековых традиционалистских идей и апелляция к суфизму (К. Самигуллин). Для четвертого – вечно живая и изменяющаяся в соответствии с положениями *фикха* исламская традиция, которая исходит из принципов предпочтения блага, приверженности мнению большинства, безопасности мусульманской общины (Р. Нургалеев). Для мусульманского публициста Р. Батрова традиционный ислам – это прежде всего многоликая субстанция, которая проявляется в институте муфтията, женском наставничестве, искусстве шамаиля, паломничестве в Болгар и многом другом.

Кроме плюрализма трактовок, в течение последнего десятилетия мы наблюдаем также изменения, связанные со сменой поколений. Если в 1990–2000-е гг. авторитет был у имамов старшего поколения (Габдулхак Саматов, Джалиль Фазлыев), которые владели татарским языком как родным и были, в определенной степени, хранителями форм бытования ислама в Советском Союзе, то в 2010-е гг. на первый план в самой структуре ДУМ РТ выходят имамы, которым сейчас 35–40 лет. Они получили религиозное образование за рубежом. Родом эти религиозные деятели, как правило, не из Татарстана и не владеют свободно разговорным татарским языком (Р. Нургалеев, Д. Шагавиев, Р. Батров, К. Самигуллин^[151]).

Религиозные деятели среднего поколения стоят перед нелегкой задачей. С одной стороны, им необходимо быть в гармонии с самими собой. С другой, им приходится следовать правилам, заданным властями, и с третьей – предлагать свою концепцию «традиционного ислама» в Татарстане в условиях жесткой конкуренции с не связанными никакими обязательствами и ограничениями разнообразными оппонентами муфтияту и властям.

Давление с различных сторон стимулирует творческий поиск в среде официальных мусульманских религиозных деятелей. Так, на круглом столе, посвященном понятию «ахл ас-сунна ва-л-джама‘а», проведенном в рамках 4-й школы мусульманского лидера «Махалля 2.3» в Казани в декабре 2018 г., мусульманский богослов и исламовед из Татарстана Дамир Шагавиев заявил, что «ханбалиты уже признаются как третья школа в суннитской ‘акиде»^[152].

Таким образом, в рамках концепции «дискурсивной традиции» то, что мы называли «традиционным исламом» в начале 2000-х гг., существенно отличается от того «традиционного ислама», который становится предметом обсуждения во втором десятилетии XXI в. Основные отличия последнего дискурса – более детальная проработанность положений «традиционного ислама» с точки зрения мусульманского права (*фикх*) и высокий уровень религиозного образования «помолодевшей» мусульманской общины Татарстана. При этом апелляция к тем положениям из богатого мусульманского наследия, которые акцентируют внимание на конформистских трактовках ислама, обусловлена как объективными, так и

субъективными условиями существования мусульман в современном Татарстане.

В документах Духовного управления мусульман Республики Татарстан говорится, что мусульмане республики должны следовать Корану, Сунне и «нормам шариата, выраженным в иджтихаде факихов и улемов, следовавших Корану, Сунне Пророка (да благословит его Аллах и приветствует) и *мазхабу* имама Абу Ханифы»^[153]. Столь широкая формулировка, заданная татарстанским муфтием, в определенном смысле свидетельствует о продуманной позиции: она позволяет объединить как сторонников, так и противников суфизма, как приверженцев умеренно фундаменталистских течений, так и умеренных либералов, как соблюдающих (практикующих) мусульман, так и этнических^[154]. Выстраивание концепции «традиционного ислама» в Татарстане демонстрирует достаточно широкий спектр идей, что, на наш взгляд, позволяет через обсуждение прийти к той или иной форме консенсуса, не в смысле выработки единого мнения, а в плане создания платформы для обсуждения вопросов религии в публичной сфере.

**Понятие «люди Сунны и согласия
общины» («ахл ас-сунна ва-л-джама‘а»)
и Грозненская фетва
*Д. А. Шагавиев***

Введение

Для получившей религиозное образование по классическим программам обучения^[155] части мусульманской уммы^[156] вопрос о содержании понятия «ахл ас-сунна ва-л-джама‘а» вообще не стоит. Для них содержание этого понятия – аксиома, которую нет смысла обсуждать в принципе. Однако мир сегодня стремительно меняется, и в отношении старых понятий и идеологием возникают вопросы и разногласия. У стороннего наблюдателя может сложиться впечатление, что современные мусульмане все сильнее и сильнее отрываются от своего многовекового наследия. Это главная причина, которая заставляет богословов и лидеров исламского мира собираться на конференциях и форумах, если так можно выразиться, для «перезагрузки» мировоззрения мусульман, чтобы дать им ориентиры в современной религиозной ситуации в мире ислама. Одной из них была проходившая с 25 по 27 августа 2016 г. в Чеченской Республике Международная конференция по теме «Кто они, Ахлус-Сунна валь-Джама‘а?», на которой собралось более двухсот богословов со всего мира^[157]. Принятый на конференции документ получил в СМИ название «Грозненская фетва», но официально на сайте конференции итоговый документ назван декларацией^[158].

Координатором и одним из организаторов Грозненской конференции выступил Фонд исследований и консалтинга «Таба» из Объединенных Арабских Эмиратов^[159]. Эту организацию возглавляет известный суфийский проповедник из Йемена, потомок пророка Мухаммада, ал-Хабиб ‘Али ал-Джифри. Это указывает, как было замечено некоторыми арабскими исследователями, на ключевую роль в данном событии ОАЭ^[160]. В высший консультативный совет «Таба» входят такие мусульманские богословы, как ‘Абдаллах ибн Баййа (в настоящее время является президентом Форума по содействию мира в мусульманских обществах) из Мавритании, ‘Али Джум‘а (бывший Верховный муфтий Египта), ал-Хабиб ‘Умар ибн Хафиз (декан йеменского медресе «Дар ал-Мустафа» в Тариме); двое последних участвовали в конференции в Грозном. В указанный совет входили также покойные ныне шейхи: Мухаммад Са‘ид ал-Бути (бывший декан

шариатского факультета и заведующий кафедрой догматики и религий Дамасского университета) и Нух ал-Кудат (бывший Верховный муфтий Иордании).

Едва ли не ключевым участником конференции в Грозном был Верховный имам Университета ал-Азхар, шейх Ахмад ал-Тайеб (ат-Таййиб) из Египта, который в 2016 г. в рейтинге 500 наиболее влиятельных мусульман мира занял второе место^[161]. С ним приехала большая делегация ученых ал-Азхара, в том числе, бывший и нынешний Верховные муфтии АРЕ, ректор Университета ал-Азхар, советник президента Египта по религиозным вопросам, «представляющие элиту официального мусульманского духовенства Египта»^[162].

Итак, круг зарубежных участников мероприятия определялся принадлежностью и связью с ал-Азхаром, другими учебными академиями исламского мира, такими как ал-Каравиййин и аз-Зайтуна, а также с Фондом «Таба». С учетом суфийских связей ал-Джифри и господства тарикатистского дискурса в Чечне, понятны «суфийская» направленность некоторых выступлений и заявлений на конференции и соответственно участие в ней представителей и сторонников *тасаввуфа*.

Приглашения к участию в конференции носили адресный характер: приглашались в основном ученые – представители суннитского ислама. Из Саудовской Аравии участвовал лишь один профессор мекканского Университета Умм ал-Кура Хатим ал-‘Ауни, не очень известный богослов из Королевства, как выразились некоторые арабские СМИ^[163], однако известный в узком кругу специалистов по шариату благодаря своим трудам^[164].

Что же касается российских участников, то Духовное управление мусульман Чеченской Республики пригласило председателей всех муфтиятов России. Все централизованные религиозные организации мусульман страны были представлены на конференции, но не все подписали итоговый документ, о чем будет сказано далее. Кроме того, в Чечню прибыли гости из ближнего зарубежья, представители муфтиятов из стран СНГ.

Ключевой задачей конференции было формулирование ясной бескомпромиссной позиции в отношении усиливающегося терроризма

такфиритского направления^[165]. Саудовский автор Ахмад ‘Аднан заметил:

Теоретические и идейные различия между суннизмом и салафизмом ясны без всякого сомнения. Шаг, сделанный уважаемыми и великими богословами в Грозном, ждали уже очень долгое время. Из-за путаницы между суннизмом и салафизмом всех суннитов заклеили клеймом «террористов», хотя сунниты к нему не причастны. Преобладающее число террористических групп являются салафитскими, а не суннитскими. Из-за того, что явное большинство мусульман – это сунниты, весь ислам стал обвиняться в терроризме, хотя он тоже к нему не причастен^[166].

Как видим, даже в Саудовской Аравии есть журналисты, поддержавшие идею конференции в Чечне и ее декларацию, хотя официально известно только об одном участнике из королевства.

Председатель муфтията федерального уровня – Духовного собрания мусульман России – руководитель Рабочей группы по противодействию псевдорелигиозному экстремизму Общественной Палаты РФ Альбир-хазрат Крганов подчеркнул важность Конференции:

Исламская богословская конференция, проходившая в Чеченской Республике, стала беспрецедентным по масштабу и представительству религиозным форумом в новейшей истории России. В этом мероприятии принимали участие всемирно известные богословы и ученые исламского мира, арабских стран, СНГ, муфтии России. Хочу заметить, что идея проведения данной конференции обсуждалась на протяжении нескольких лет, многие пришли к выводу о необходимости разъяснения сути, что мы имеем в виду, используя словосочетание «традиционный ислам»^[167].

В 2014 г. в Грозном прошла международная конференция по теме «Суфизм: безопасность для человека и стабильность для государств» («ат-Тасаввуф аман ли-л-аутан ва истикрар ли-л-инсан»)^[168], которую

также координировал Фонд «Таба» из ОАЭ. Там и было принято решение провести следующую конференцию, посвященную определению понятия суннизма, в 2016 г. и приурочить ее к 65-летнему юбилею покойного муфтия Чечни Ахмата Кадырова.

У определенной части мусульман возник вопрос: зачем мусульманам обсуждать термин «ахл ас-сунна ва-л-джама‘а»? Например, один из арабских авторов писал: «Главной приоритетной задачей общества является определение своей сути, настоящего, проблем и вызовов, стоящих перед ним, а не определение исторических разногласий. В действительности не сделали этого присутствовавшие на конференции и те, кто отсутствовал на ней^[169]»^[170].

Это вполне ожидаемая реакция современного общества, особенно людей, не знакомых с тонкостями шариата и идейными разногласиями внутри ислама.

Поделюсь примером из собственного опыта. Около десяти лет назад я работал деканом теологического факультета Российского исламского университета в Казани. В 2008 г. редакция газеты «Умма» – официального органа Духовного управления мусульман Республики Татарстан – попросила меня разъяснить понятие «традиционный ислам» именно в контексте татарско-мусульманского дискурса. Тогда, опираясь на наше общее, и в частности татарское, исламское наследие, я написал, что нашими ориентирами являются три личности, представители ханафитской традиции: имам Абу Ханифа (ум. в 767 г.) в области исламского права (*фикх*), имам ал-Матуриди (ум. в 944 г.) в области вероучения (*‘акида*)^[171], шейх Шах Накшбанд (ум. в 1390 г.) в области исламской этики (*тасаввуф*). Таким образом я очертил фарватер нашей богословской традиции в Волго-Уральском регионе. Эта публикация породила эмоциональную реакцию со стороны некоторых местных мусульман^[172]. Позднее я даже получил письмо, подписанное неким Абдуллой Казанским, где он утверждал, что декан теологического факультета РИУ (то есть я) создал новую секту в исламе, чтобы усилить раскол в умме! Эта была реакция простых, соблюдающих обряды мусульман, которые не сильно разбирались в исламских науках. Всех их объединял интерес к лекциям и проповедям русскоязычного проповедника из Ливана Кемаля Эль-Занта (Камала аз-Занта).

Таким образом, несмотря на то что вопрос об определении «ахл ас-сунна ва-л-джама‘а» ясен для определенной части приверженцев ислама, в том числе в России, назрела необходимость на высоком авторитетном для мусульман уровне подтвердить установки предыдущих поколений мусульман. Речь идет о тех установках, в отношении которых в современной мусульманской умме России существуют сомнения и разногласия. С другой стороны, совершенно очевидно, что избранный состав участников конференции, несмотря на широкую географию и высокий статус, неизбежно породит критическую реакцию на нее со стороны другой части мусульман, либо не понимающих смысл этого мероприятия, либо не разделяющих взгляды приглашенных на него лиц. Это, в свою очередь, объясняется разнообразием форм бытования ислама и процессами глобализации в современном мусульманском мире.

Грозненская конференция и ее итоги

Грозненская конференция была попыткой устранить недопонимание между представителями разных течений и групп в исламе. Но она также показала, что в наши дни существует немало противников старой установившейся традиции как в России, так и в мире. Иными словами, конференция и резонанс вокруг нее свидетельствовали, как трудно сегодня даже богословам дистанцироваться от политики.

Тон международному собранию был задан Верховным имамом Университета Ал-Азхар, который обратился к участникам конференции с приветственным словом. Шейх Ахмад ат-Таййиб, цитируя разные традиционные суннитские источники, определил рамки понятия «ахл ас-сунна ва-л-джама‘а» и обратился к российским мусульманам:

Мое воззвание к вам, о стойкий народ Чечни, и ко всем мусульманам России, чтобы вы продолжали придерживаться *мазхаба* «ахл ас-сунна ва-л-джама‘а», являющегося *мазхабом аш‘аритов, матуридитов*, «людей *хадиса*» и «людей *масаввуфа*». Держитесь за него очень крепко!^[173] Сохраните его для своих сыновей и дочерей! Сделайте из него для себя метод воспитания и обучения в ваших школах и университетах. Встаньте с доводом против каждого, кто воюет против него, или бессовестно нападает на него, или пытается подменить его заблудшими и сбивающими с пути *мазхабами*, от злых призывов которых *умма* ничего, кроме убийства, разрушения и ненависти в отношении ислама и мусульман, не получила!^[174]

После него с кратким приветственным словом выступил эмир Гази ибн Мухаммад ибн Талал, доктор исламской философии и теологии, хашимит, глава организации «Ахл ал-Байт ли-л-фикр ал-ислами» («Род Пророка для исламской мысли») и советник короля Иордании. Эмир Гази напомнил гостям и участникам мероприятия об Амманской конференции 2005 г., где обсуждался вопрос, кто является мусульманином^[175]. Этим самым он подчеркнул, что грозненское мероприятие, по его мнению, своего рода «отголосок» Амманской

конференции, но нацелено на решение более узкой проблемы внутри ислама. При этом речь не идет об обвинении в неверии тех, кто не попадет под определение суннитов.

Приведу названия докладов, зачитанных на конференции, вокруг которых велись дискуссии^[176]: «Общее определение для ахл ас-сунна ва-л-джама‘а»^[177]; «Аш‘ариты и матуридиты – огромное множество [то есть явное большинство мусульман. – Д. III.]»; «Важность правового мазхабизма в работе с шариатскими нормами и разъяснение шаткости антимазхабизма»; «Разъяснение и описание метода суннитов в вероучении, праве и этике»; «Суть суфизма»; «Вероубеждение хадисоведов и их связь с суфизмом»; «Последствия выхода за рамки подлинного метода суннитов на происходящее [в мире. – Д. III.]».

По этим заголовкам сразу видны рамки определения суннизма в сферах исламского вероучения, права и этики. Если вспомнить хрестоматийные моменты из суннитского наследия, то впервые термин «ахл ас-сунна ва-л-джама‘а» рождается из *хадиса* о расколе общины Мухаммада на 73 группы, где сообщается, что все группы попадут в адский огонь, помимо одной (*фирка наджийа*), которая по самой распространенной версии названа термином «ал-джама‘а», по другой – «*ма ана ‘алайхи ва асхаби*» («то, чего придерживаюсь я и мои сподвижники»)^[178]. То есть указана спасенная группа, которая придерживается традиции Пророка и его сподвижников, что по-другому называется «люди Сунны и согласия общины» (*ахл ас-сунна ва-л-джама‘а*). К этому добавляется хадис: «Придерживайтесь моей Сунны и сунны праведных халифов»^[179]. Имам ат-Тахави (ум. в 933 г.) назвал свой символ веры термином «Байан ас-сунна ва-л-джама‘а» («Разъяснение Сунны и согласия общины»)^[180], передав кратко убеждения своих предшественников – имамов Абу Ханифы, Абу Йусуфа (ум. в 798 г.) и Мухаммада аш-Шайбани (ум. в 805 г.). Назвав эти убеждения суннитскими, ат-Тахави тем самым определил эталон *‘акиды* для *ахл ас-сунна ва-л-джама‘а*.

Одним из ранних доксографов, который попытался разъяснить содержание термина «ахл ас-сунна ва-л-джама‘а», был Абу Мансур ал-Багдади (ум. в 1037 г.). В частности, он разделил тех, кто подпадает под это определение, на восемь категорий:

- 1) муткаллимы-сифатиты^[181];

- 2) имамы *фикха* из «сторонников предания» (*асхаб ал-хадис*) и «сторонников личного мнения» (*асхаб ар-рай*);
- 3) знатоки преданий и сунны Пророка (мир ему);
- 4) знатоки арабской литературы, грамматики, словосложения;
- 5) знатоки в области вариантов чтения Корана и *тафсира*;
- 6) аскеты-суфии;
- 7) борцы за веру, воины, защищающие рубежи исламского мира и демонстрирующие учение суннитов;
- 8) простой люд земель, где восторжествовало знамя суннитов^[182].

Средневековый доксограф аш-Шахрастани (ум. в 1158 г.) в известной книге «ал-Милал ва-н-нихал» представил свою версию *хадиса* о разделении мусульманской общины, где упоминается непосредственно термин *ахл ас-сунна ва-л-джама‘а*:

«Община моя разделится на семьдесят три секты, одна из которых спасется, остальные погибнут». Его спросили: «А кто спасется?» Он ответил: «Люди Сунны и согласия». Его спросили: «А что есть Сунна и согласие?» Он сказал: «То, чего сегодня придерживаюсь я и мои сподвижники»^[183].

Такой версии *хадиса* мы не найдем в сборниках преданий. По-видимому, это все же позднее уточнение, так как во времена Пророка еще не использовали подобное понятие в цельном виде. Но показательное использование автором XII в. данного термина в связке с *хадисом* о расколе.

Наконец, во многих богословских трудах представителей основных *мазхабов* суннизма мы можем увидеть следующие конкретные определения ученых ислама для термина *ахл ас-сунна ва-л-джама‘а*:

Шафи‘итский ученый Тадж ад-дин ас-Субки (ум. в 1370 г.) в «Шарх ‘акидат Ибн Хаджиб» утверждал следующее: «Знай, что *ахл ас-сунна ва-л-джама‘а* ... посредством изучения состоят из трех групп: (1) сторонники предания (*ахл ал-хадис*)...; (2) сторонники умозрения (*ахл ан-назар ал-‘акли*) – аш‘ариты и ханафиты-матуридиты...; (3) люди внутреннего мира и озарения (*ахл ал-вудждан ва-л-кашф*) – суфии...»^[184].

Шафи'итский шейх Ибн Хаджар ал-Хайтами (ум. в 1567 г.) в «Тухфат ал-мухтадж» высказался по этому вопросу следующим образом: «Под суннизмом понимаются убеждения двух имамов ахл ас-сунна ва-л-джама'а: Абу-л-Хасана ал-Аш'ари и Абу Мансура ал-Матуриди»^[185].

Ханбалитский ученый 'Абд ал-Баки ал-Мавахиби (ум. в 1661 г.) утверждал в «ал-'Айн ва-л-асар», что «групп суннитов три: аш'ариты, ханбалиты и матуридиты»^[186].

Аш'аритский богослов Хасан ибн Аби 'Азаба (ум. после 1758 г.) подчеркивал в «ал-Маса'ил ал-хилафиййа»: «Знай, что стержень всех убеждений ахл ас-сунна ва-л-джама'а зиждется на словах двух полюсов: имама Абу-л-Хасана ал-Аш'ари и имама Абу Мансура ал-Матуриди»^[187].

В «Лавами' ал-анвар» ханбалитского ученого Мухаммада ас-Саффарини (ум. в 1774 г.) говорится следующее: «Ахл ас-сунна ва-л-джама'а – это три группы: асариты, их имам Ахмад; аш'ариты, их имам Абу-л-Хасан ал-Аш'ари; матуридиты, их имам Абу Мансур ал-Матуриди» и «Некоторые ученые сказали, что спасенная группа это ахл ал-хадис, т. е. асариты, аш'ариты и матуридиты»^[188].

Подобным же образом рассуждал ханафитский шейх Муртада аз-Забиди (ум. в 1790 г.) в «Итхаф садат ал-муттакин»: «Термин „ахл ас-сунна ва-л-джама'а“ относится к аш'аритам и матуридитам»^[189], а «сунниты – это четыре группы: хадисоведы, суфии, аш'ариты и матуридиты»^[190].

Маликитский богослов ад-Дасуки (ум. в 1815 г.) в «Хашийат 'ала Умм ал-Барахин» тоже считал, что «аш'ариты и матуридиты – имамы суннитов»^[191].

Ханафитский *факих* Ибн 'Абидин (ум. в 1836 г.) в «Хашийат Ибн 'Абидин» тоже утверждал, что «на чем стоят ахл ас-сунна ва-л-джама'а – это аш'ариты и матуридиты»^[192].

Египетский богослов, представитель реформаторства, Мухаммад 'Абдо (ум. в 1905 г.) писал в одном из своих писем: «Мы [организация «ал-'Урва ал-Вуска»] являемся суннитами аш'аритами и матуридитами. В вопросах поклонения же мы находимся в рамках четырех *мазхабов*, поэтому среди нас есть маликит, шафи'ит, ханабалит и ханафит»^[193].

Вышеприведенные цитаты в полной мере соответствуют выводам, содержащимся в итоговой резолюции Грозненской конференции. Внимательный исследователь исламского наследия найдет эти определения рамок суннизма во многих трудах авторов-суннитов. Соответственно, эти определения транслируются в традиционных суннитских учебных заведениях по всему миру. Нет сомнения, что преобладающее большинство теологических трудов написано представителями аш‘аритов и матуридитов. Известный критик аш‘аризма, саудовский богослов Сафар ал-Хавали, вынужден был отметить:

...это еретическое направление [аш‘ариты и матуридиты] занимает господствующее положение в исламской мысли, поскольку оно представлено большим числом книг по тафсиру, толкованию хадисов, арабскому языкознанию и стилистике, методологии исламского права, не говоря о книгах по догматике. А их университеты и институты расположены в большинстве стран исламского мира от Филиппин до Сенегала^[194].

Таким образом, главное, что мы увидели в итоговом русскоязычном документе конференции, названном «Грозненской фетвой», это:

1) ахл ас-сунна ва-л-джама‘а в части *имана* [т. е. веры] являются аш‘аритами и матуридитами;

2) в части покорности Аллаху [т. е. ислама в узком значении] они являются последователями четырех *мазхабов*: ханафитского, маликитского, шафи‘итского и ханбалитского;

3) в части *ихсана* [т. е. благочестия и духовности] – суннитами являются те, кто следует по пути нравственного совершенствования, указанного великими учителями, прежде всего, имамами суфиев Абул-Касимом ал-Джунайдом ал-Багдади, ‘Абд ал-Кадиром ал-Джилани, Мухаммадом Баха ад-дином ан-Накшбанди и подобными им праведными наставниками^[195].

На сайте конференции, то есть в итоговой декларации, эти слова выражены несколько по-иному. Причина, возможно, заключается либо в том, что автором перевода был другой человек, либо в том, что *фетва* в оригинале писалась на русском, а итоговая декларация – на арабском^[196]:

Ахлус-Сунна валь-Джама‘а – они и есть Ашариты и Матуридиты в вероубеждении, *а также Ахлуль-хадис (последователи учения Имама Ахмада бин Ханбала, не являющиеся антропоморфистами, которые уподобляют Аллаха Его творениям, придавая Ему телесный образ, место и время)* [\[197\]](#), последователи четырех мазхабов: ханафиты, маликиты, шафи‘иты, ханбалиты в правоведении, приверженцы истинного суфизма в знаниях, нравах и воспитании, идущие на пути господина суфиев Имама аль-Джунайда и того, кто следовал по его пути из числа праведных имамов [\[198\]](#).

К суннитам в вероучении в поздней редакции было добавлено направление приверженцев *хадиса (ахл ал-хадис)* [\[199\]](#), правда с оговоркой, что только те из них, кто является муфаввадитами. Имелись в виду те, кто в отношении такой категории, как «*ас-сифат ал-хабариййа*», предпочитал не делать подробного истолкования (*та’вил*). В принципе, эта одна из точек зрения внутри школ аш‘аритов и матуридитов.

Разницу между арабской и русской версией итоговой декларации на сайте конференции я не обнаружил. А вот документ, который представлен в интернете как *фетва* «О неотъемлемых признаках отличия истинного ислама от заблуждений» [\[200\]](#), действительно, отличается от текста итоговой декларации, в том плане, что в декларации нет подробного перечисления заблудших, с точки зрения суннитов, групп:

Первую из тех заблудших вредоносных волн представляли собой ранние хариджиты, включая современных хариджитов – псевдосалафитов, обвиняющих мусульман в неверии, ИГИЛ и те, кто следовал их пути из числа экстремистских течений и политизированных организаций, у которых есть одно общее: чрезмерное искажение, необоснованные утверждения, невежественное толкование религии, что в свою очередь породило десятки ошибочных ложных понятий, неправильных толкований, из которых затем наступили такфир, разрушение, пролитие крови невинных людей, искажение имени Ислама, что стало причиной противостояния с ним и ненависти к нему [\[201\]](#).

В фетве «О неотъемлемых признаках отличия истинного Ислама от заблуждений» упоминается больше групп с конкретными названиями и краткими описаниями. Именно эта часть текста могла вызвать недовольство некоторых мусульман. Данный фрагмент начинается со слов: «Кто они, эти заблудшие секты современности, которые появились в России и в других странах?». В этот список попали ваххабиты, ИГИЛ, «хабашиты», «кораниты»^[202]. Причем в случае с ваххабитами были представлены их другие названия и разновидности: «ат-таймийя», «салафиты», «ал-мадхалийя», «ал-ла мазхабийя» («безмазхабники»)^[203].

Все эти названия, кроме, пожалуй, термина «салафиты», болезненно воспринимаются последователями учения шейха Ибн Таймийи (ум. в 1328 г.) и призыва шейха Ибн ‘Абд ал-Ваххаба (ум. в 1792 г.). А некоторые сторонники суннизма (*аш‘аризма* и *матуридизма*) категорически не согласны указанную группу называть салафитами, так как считают это, во-первых, методологически неверным, и во-вторых, несправедливым в отношении других мусульман, которые также убеждены в следовании праведным предшественникам (*салаф салих*).

Со времен Османской империи аравийских последователей Ибн ‘Абд ал-Ваххаба мусульмане чаще всего называли ваххабитами, хотя последние предпочитали называться «единобожниками» («муваххидун»), а уже в XX веке – салафитами («салафийя»). Примечательно, что бывшему Верховному муфтию Саудовской Аравии Ибн Базу (ум. в 1999 г.) задали вопрос: «Некоторые называют улемов КСА ваххабитами, согласны ли вы с этим названием?» В развернутом ответе муфтий, в частности, отметил: «Последователи Ибн ‘Абд ал-Ваххаба и те, кто проповедовал его призыв, вырос на этом призыве в Неджде, называются ваххабитами... Это почетное и великое прозвище...»^[204].

Это указывает на то, что некоторые религиозные авторитеты из числа последователей Ибн ‘Абд ал-Ваххаба в какой-то мере, по причине широкого использования названия «ваххабизм» среди ученых и особенно в СМИ, приняли его.

Достаточно обратиться к работам известных отечественных и зарубежных исламоведов и арабистов, чтобы обнаружить широкое употребление этого термина в научной литературе^[205]. Российский

специалист по истории Саудовской Аравии А. М. Васильев, употребляя определение «ваххабизм» в отношении религиозно-политического движения под руководством Ибн ‘Абд ал-Ваххаба, ссылаясь на то, что этот термин известен в западной литературе, но замечал, что в самом Королевстве Саудовская Аравия он не принят^[206]. Западный эксперт в области истории ваххабитского движения из Принстонского университета Коль Банзель, также употребляющий в своих работах термин «ваххабиты», в одной из статей пишет:

Ваххабизм (или салафизм, как предпочитает большинство ваххабитов называть себя) уже стал глобальным движением, которое не зависит лишь от одного государства, не важно, насколько велики его нефтяные запасы... Преобладающее большинство ваххабитов, или салафитов, отрицает насилие и политический проект «Исламского государства»^[207].

Таким образом, внешний итоговый документ конференции (Декларация) оказался более политкорректным, в нем отсутствуют термины, допускающие неоднозначные толкования.

Важно заметить, что «Грозненская фетва» оформлена от лица муфтиев и исламских ученых России, то есть является внутренним документом конференции, адресованным только российским мусульманам. Из текста *фетвы* не следует, хотя такие обвинения звучали, что указанные «заблудшие секты современности» являются неисламскими^[208]. Вероятно, вызываясь для остальных мусульман выглядел заголовок *фетвы* с использованием термина «истинный ислам», хотя внутри документа речь шла о суннитском исламе. Могу предположить, что этот термин родился из такого понятия, как *ахл ал-хакк* («люди истины»), который использован в знаменитом для суннитов «Символе веры» (*ал-‘ака‘ид*) имама ан-Насафи (ум. в 1142 г.) в значении «люди Сунны и согласия общины».

Список муфтиев РФ, подписавших *фетву*, достаточно представлен^[209]. В нем мы увидим 17 российских муфтиев, среди которых руководители муфтиятов Дагестана, Татарстана, Башкортостана, Чечни, а также муфтий Центрального духовного управления мусульман России Талгат Таджуддин. Кроме российских муфтиев *фетву* подписали представители ДУМ Кыргызстана,

Казахстана, Белоруссии и Донецкой народной республики (Украина). Из представителей муфтиятов, входивших на тот момент в структуру Совета муфтиев России (СМР), *фетву* подписали муфтии Башкортостана и Северной Осетии – Алании. Значительная часть руководителей муфтиятов в составе СМР во главе с его председателем Равилем Гайнутдином подпись под этим документом не поставили.

Реакция на Грозненскую конференцию в арабо-мусульманском мире

Несмотря на умеренный вариант арабоязычной версии Грозненской декларации, без скандалов в арабском мире не обошлось. Практически первый раз в современную эпоху суннитские богословы глобально, на весь мир явно отмежевались от ваххабитов (салафитов)^[210]. Правда, это было сделано не напрямую^[211]. Здесь будет уместно вспомнить ситуацию в мире в момент принятия декларации. Во-первых, это время активного участия вооруженных сил России в сирийском конфликте на стороне официального правительства Башара Асада. Во-вторых, незадолго до этого в Саудовской Аравии была запрещена официально деятельность организации «Братья-мусульмане» и связанных с ней структур^[212]. Если учитывать неоднозначность восприятия образа России в СМИ на Западе и в арабском мире того времени, то реакция на Грозненскую декларацию была вполне ожидаемой.

Ежедневная арабоязычная газета «Ра'й ал-йаум», чья редакция находится в Лондоне, опубликовала сообщение, что эта суннитская конференция вызвала бурю негодования среди улемов Саудовской Аравии. Некоторые из них поспешили обвинить конференцию в том, что она инициирована российским правительством, чтобы усугубить кризис отношений между Египтом и Саудовской Аравией^[213]. Вот что можно было прочесть в твитах некоторых авторов под тегом #му'тамар аш-Шишан (Чеченская конференция):

Вся хвала Аллаху, который опозорил имамов заблуждения и раскрыл их цели в отношении ученых и простолюдинов... (профессор, доктор сравнительного правоведения 'Абд ал-'Азиз ал-Фаузан @Abdulazizfawzan)^[214].

Пусть чеченская конференция будет для нас предупреждением к тому, что весь мир собирается нас уничтожить [дословно: собирает дрова, чтобы сжечь нас] ('Адил ал-Калбани @abuabdelelah)^[215].

Чеченская конференция под видом помощи аш'аритам услуживает христианам и противодействует мусульманам, ибо

разногласие с аш‘аритами не выводит их из рамок суннитов в общем смысле^[216] (доктор теологии Мухаммад ал-Баррак @mohamdalbarrak).

В чеченской конференции из суннитов вообще никто (!) не участвовал, так как же они говорят от имени суннитов?! На самом деле, там собрались могилопоклонники (ал-кубуриййа), наемники, сброд, поклоняющиеся живым и мертвым (Хаммуд ибн ‘Али ал-‘Умри @Alkreimy)^[217].

Конференция «сомнительная», я почти уверен, что она нацелена против нашей страны и нашего салафитского вероучения.... Да избавит нас Аллах от всякого зла того, кто прикрывается религией в своих [грязных] целях (доктор теологии Халид Ал Са‘уд @dr_khalidalsaud).

Салафиты (менее 5 % от всех суннитов) уверяют, что аш‘ариты и матуридиты (более 95 % от всех суннитов) не являются суннитами! Чеченская конференция – ответная реакция (Мухаммад ‘Али ал-Махмуд @ma573573).

Взаимоисключение [из рядов суннитов] неприемлемо. Однако если бы аш‘ариты признали салафитов суннитами (а это возможно), то признали бы салафиты аш‘аритов суннитами?.. (Мухаммад ‘Али ал-Махмуд @ma573573).

Вот такие, в основном негативные, твиты можно было увидеть после проведения конференции в Грозном. Большинство саудовских богословов восприняло ее декларацию как удар по престижу своей страны. То, что не были приглашены известные богословы из лагеря салафитов, сильно задело чувства религиозной элиты королевства. Однако некоторые из них все же увидели причину конфликта в самих себе, потому что обычно ваххабитские улемы не считали аш‘аритов и матуридитов, а также суфиев правоверными мусульманами. Другие арабские авторы посчитали решение конференции отражением ситуации внутри исламского мира, который и так страдает от суннито-шиитского раскола.

В этой связи интересно 90-минутное видеоинтервью одного из организаторов конференции в Грозном ‘Али ал-Джифри^[218], которое он дал 9 сентября 2016 г. журналистке Надин ал-Бадир спутникового канала «Ротана», вещающего в странах Залива. Это интервью так и не

попало в эфир^[219], хотя было хорошо анонсировано. На фотографии анонса даже заголовок интервью выглядел вызывающим: «Му'тамар аш-шайтан: 'ан хакикат ма джара фи му'тамар аш-Шишан ал-ахир. Надин ал-Бадир ва-л-Хабиб 'Али ал-Джифри» («Конференция Сатаны (!): о том, что на самом деле случилось на последней конференции в Чечне»)^[220]. Журналистка задавала известному проповеднику довольно острые вопросы, на которые он отвечал, сохраняя самообладание. Это интервью содержит предельно развернутый ответ на то, что произошло после издания Грозненской декларации в арабском мире.

Шейх ал-Джифри – ключевая фигура в рассматриваемой истории, без него конференция в Грозном, возможно, и не состоялась бы. Обвинения адресованы были в первую очередь ему. Фактически только ему пришлось в длинном интервью защищаться, только он серьезно отреагировал на обвинения и нападки, связанные с Грозненской конференцией.

Рассмотрим ниже некоторые наиболее важные, на мой взгляд, цитаты из интервью, помогающие лучше понять намерения организаторов и участников Грозненской конференции:

Главная идея конференции – исправить представление о суннитах (*ахл ас-сунна ва-л-джама'а*), «потому что террористы в России убивают от имени суннитов»; «Цель конференции – донести послание о том, что те, кто убивает и взрывает, не являются суннитами. И мы посчитали, что в таком послании нуждается не только Чечня»; «Приглашения на конференцию были посланы не государствам, а ученым»^[221]; «Конференция не исключала салафитов из числа суннитов^[222], исключили только салафитов тафиритского и джихадистского направления, которых в Королевстве Саудовская Аравия богословы официально называют заблудшей группой (*ал-фиа ад-далла*)»^[223]; «Иран никак не участвовал в конференции, и на ней не было иранских богословов»^[224]; «Эскалацию [вокруг конференции] начали представители «Братьев-мусульман», провоцируя богословов Королевства Саудовская Аравия под предлогом того, что их якобы исключили [из рядов суннитов], и из-за сочувствия народу Сирии^[225]»; «Для тех, кто не знает:

в России проживает 28 миллионов мусульман^[226]. Поэтому, когда нас позвали их ученые для [просветительской] помощи суннитам, мы посчитали обязательным отреагировать»; «Можем ли мы говорить в отношении тех, кто отправляется на исламские конференции в Америку, что они пособники режима, поддерживающего оккупацию Палестины и ракетные удары по ее жителям?»^[227]; «На YouTube выложены фрагменты с выступлениями таких авторитетов [„ал-Ихван ал-муслимун“], как доктор Йусуф ал-Карадави и Тарик ас-Сувайдан, где они говорят, что массы суннитов это аш‘ариты»^[228]; «Ложь и искажение вокруг конференции, попытка натравить друг на друга ОАЭ, Арабскую Республику Египет и Королевство Саудовская Аравия^[229] потерпели крах благодаря сознательности саудовского руководства».

Реакция на Грозненскую конференцию в среде российских мусульман

Не менее острую полемику вызвали Грозненская конференция и ее итоги в России, в особенности на Северном Кавказе. Так, на портале «Кавказ. Реалии» было сказано: «...сайт „Кавказский узел“ сообщал, что Джифри и другой богослов Ахмад Тайиб заявили о непричастности к фетве. „Авторы фетвы объявили салафитов опасной религиозной сектой, тогда как богословы Джифри и Тайиб называли их братьями“»^[230].

Хотя высказывания ал-Джифри, которые я приводил выше, не оставляли никаких сомнений об отношении шейха к конференции в Грозном, то ли по вине переводчика, то ли по другой причине его финальные слова были искажены и приведены не до конца. Получалось, что известный йеменский проповедник относит современных хариджитов, то есть салафитов-джихадистов (салафиййа джихадиййа), к категории неверных. На самом деле, в арабском оригинале^[231] заявления шейха говорится, что именно современные хариджиты принадлежат к заблудшей группе, обвиняющей в неверии других мусульман, позволяющей себе убивать их и сеющей разруху в их странах. При этом свои собственные заблуждения представители этой заблудшей группы приписывают суннитам.

А на сайте «Кавказский узел» в статье «Арабские богословы Джифри и Тайиб отреклись от Грозненской фетвы» я обнаружил другие искажения и недоразумения. Во-первых, там сказано: «...по итогам исламской конференции... была принята фетва, по которой *истинными мусульманами признаются только последователи суфийского тариката*»^[232]. Можно лишь строить предположения, кому выгодно такое прочтение Грозненской фетвы. Во-вторых, там же, в справке об указанных шейхах сообщается: «Ахмад ат-Тайиб – Верховный шейх вуза „Ал-Азхар“, преподаватель вероубеждения и философии, придерживающийся аш‘аритского вероубеждения (суфийского направления в исламе^[233])»^[234].

Таким образом, журналисты «Кавказского узла» либо проявили невежество в вопросах ислама, либо намеренно попытались связать

Верховного имама с суфизмом, чтобы обосновать вышеуказанное утверждение об эксклюзивном праве последователей *тариката* быть суннитами.

События в мире и ситуация с Грозненской конференцией стали объектом спекуляций со стороны определенных сил^[235], однако последующий визит руководства Чечни в Саудовскую Аравию показал, что между королевством и Россией нет существенных разногласий в вопросах противодействия экстремизму на религиозной почве, и что главный посыл Грозненской декларации был правильно понят официальным Эр-Риядом. Помимо этого, в 2017 г. состоялся визит короля Салмана в Россию, где на одном из мероприятий он специально встретился с некоторыми российскими муфтиями^[236], среди которых были и те, кто подписал знаменитую фетву. Напротив, председатель Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин, подчиненные которого не подписали обсуждаемую фетву, не участвовал в указанной встрече, а от лица религиозных лидеров мусульман перед королем выступил председатель Центрального духовного управления мусульман России Талгат Таджуддин.

Портал Saudianews сообщил: «как стало известно portalу „Сабк“^[237] из собственных источников, Р. А. Кадыров принес Его Королевскому Высочеству [принцу Мухаммаду ибн Салману] извинения за конференцию в Грозном, подчеркнув, что салафиты и люди *хадиса* есть в основе среди людей Сунны и единой общины, извинившись за какие-либо возникшие недоразумения»^[238]. Однако даже если извинения действительно были принесены и приняты саудовской стороной, то в цитируемом фрагменте есть тонкий момент.

Во-первых, в этой новости не говорится о так называемых ваххабитах, а использован термин «салафиты» (*салафиййа/салафиййун*) и «люди *хадиса*» (*ахл ал-хадис*). Дело в том, что «люди *хадиса*», с одной стороны, во второй редакции Грозненской декларации и так были отмечены как направление в суннитском исламе. С другой стороны, некоторые богословы используют термин «люди *хадиса*» и «салафиты» как синонимы^[239].

Во-вторых, Салах Межиев, муфтий Чечни, на своей странице в Instagram написал, что разговоры о том, «что глава Чеченской республики посетил королевство, чтобы принести официальное

извинение за чеченскую конференцию „Кто они – Ахлю Сунна валь Джамаа“, – абсолютная ложь». По словам муфтия:

Несомненная правда в том, что мы предоставили истинную картину чеченской конференции, которая была искажена завистниками и экстремистскими течениями, особенно организацией «Ихван аль-муслимин» («Братья-мусульмане»), и то, что эта конференция была проведена не с целью навредить королевству и его народу, разбить ряды мусульман, а наоборот, она была проведена, чтобы противостоять экстремистской идеологии, которая использовала название «Ахлю Сунна валь Джама‘а», ложно и фальшиво отнеся свою идеологию к пути праведных предшественников, обвинив исламскую Умму в неверии и сделав дозволенной ее кровь, как это произошло в нашей стране от рук обвинявших мусульман в неверии самозванцев, выдававших себя за салафитов, неся беззаконие в виде такфира, убийств и разрушений. Его Высочество Мухаммад бин Салман был рад такому разъяснению^[240].

Таким образом, мы снова видим, что проблема ваххабизма и даже само это понятие во время работы конференции не были затронуты. Более того, по мнению муфтия Чечни, на конференции в Грозном был обозначен общий враг для России и Саудовской Аравии в лице организации «Братья-мусульмане» и ее ответвлений, называющих себя салафитами.

В-третьих, объяснение касалось Грозненской декларации (международного документа), а не фетвы (внутрироссийского документа), в которой как раз среди заблудших упоминались ваххабиты, а в определении суннитов не были названы «люди *хадиса*» (*ахл ал-хадис*). За текст декларации и резолюции конференции в Чечне и не было смысла извиняться. Складывается впечатление, что этой ситуацией и путаницей между декларацией и фетвой воспользовались и противники Кадырова за рубежом и в России, и последователи салафитских ответвлений «Братьев-мусульман».

Упоминание «людей *хадиса*», или ханбалитов, при обсуждении спорных моментов вероубеждения не является неразрешимой богословской проблемой для суннитов. Действительно, среди

суннитов преобладают представители *аш‘аризма* и *матуридизма*, поэтому вполне логично, что в их книгах в основном упоминаются лишь две школы. С другой стороны, позиция классических ханбалитов^[241] вписывается в рамки двух упомянутых школ, поэтому и не было смысла говорить о них отдельно. Но так как ханбалитские авторы все же держались обособленно, то, уважая их чувства, можно было их добавить к двум другим группам верующих^[242]. Сейчас, видимо по причине того, что некоторые мусульмане необоснованно называют себя ханбалитами в *‘акиде* и *фикхе*, появились исследования в этой области, среди которых есть небольшие работы^[243] и есть крупные^[244]. Итог этих исследований заключается в том, что так называемые современные салафиты не сходятся с ханбалитами в вопросах *‘акиды*, *фикха* и *тасаввуфа*, поэтому не могут считаться последователями ханбалитского *мазхаба*^[245].

Негативная реакция на Грозненскую фетву со стороны некоторых мусульман связана, как мне видится, с тем, что в обществе существуют опасения, что будет введен запрет ваххабизма в России на федеральном уровне, как это произошло в некоторых ее регионах. Критика фетвы также связана с отрицанием учения суфизма и практики *тарикатов* и нежеланием признавать аш‘аризм и матуридизм сутью суннизма, что является естественным для последователей салафитского направления. Достаточно в поисковой строке Google набрать термин «Грозненская фетва», и мы сразу увидим много отрицательных отзывов об упомянутой конференции.

Например, Валерий Емельянов, представляющий информационно-аналитический центр «Время и мир», утверждает, что «неоднозначную реакцию вызвал заключительный документ конференции – фетва (богословско-правовое заключение), объявляющая, очень грубо говоря, подлинными и полноценными мусульманами-суннитами (а сунниты, как известно, составляют абсолютное большинство мировой уммы) лишь тех, кто следует суфизму, его учителям и практикам»^[246]. Это довольно странное прочтение текста фетвы, поскольку в ней четко указывается, что к суннитам относятся в том числе и суфии, последователи известных шейхов *тасаввуфа* и подобных им.

На другом сайте видим, что «по итогам исламской конференции „Кто они – последователи сунны?“, прошедшей в Грозном с 25 по 27 августа, была принята фетва, по которой истинными мусульманами

признаются только последователи суфийского тариката. Сторонники салафизма в этой фетве названы опасными сектантами. В фетве говорится, что ее обязаны принять все мусульмане России»^[247]. Подобное восприятие содержания текста фетвы некоторыми мусульманами является сигналом для редакторов текста документов Грозненской конференции. Им следовало обратить внимание и на такое прочтение, чтобы сделать формулировки более точными. При этом нельзя исключать и того, что слова о суфийском характере фетвы и попытке «суфизации» российской уммы могут быть частью информационной политики некоторых СМИ.

Как известно, представитель одного из крупнейших муфтиятов в России – Духовного управления мусульман Российской Федерации (ДУМ РФ), входящего в структуру Совета муфтиев России (СМР)^[248], – покинул конференцию до подписания итоговых документов. В основном со стороны этого ДУМ, а также Совета муфтиев России звучала жесткая критика фетвы для России^[249]. СМР выступил с заявлением, в котором назвал фетву недоработанной, и отметил, что подобные документы «не поддаются однозначным оценкам типа согласен/не согласен». Поэтому по ним необходимо провести богословскую дискуссию, которая «должна носить всероссийский характер с привлечением к ней всех заинтересованных полномочных сторон»^[250]. В связи с этим СМР издал свое богословско-правовое заключение, которое назвал доработанным вариантом Грозненской фетвы об истинных мусульманах. В нем перечислены признаки радикальных исламских движений.

Комментируя РИА Новости положения принятой СМР фетвы, руководитель Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья Института востоковедения РАН Аликбер Аликберов^[251] отметил, что документ «не выступает против той (Грозненской. – *Ред.*) фетвы»^[252]. «Фактически, в общих положениях они друг друга поддерживают. И это уже хорошо, потому что мы все боялись, что будет новая линия разлома между двумя нашими регионами, двумя школами. Но этого не случилось», – сказал Аликберов^[253].

В СМИ можно было обнаружить информацию о бойкоте конференции в Чечне представителями СМР, как об этом сообщало интернет-издание «Голос Ислама». Но ДУМ РФ и СМР опровергли эту

информацию, расценив ее как провокацию, а авторов материала обвинили в том, что они пытаются «вбить клин между... Равилем Гайнутдином и ... Рамзаном Кадыровым»^[254].

Неоднократно слышавший в свой адрес обвинения в поддержке ваххабитов председатель Духовного управления мусульман Республики Башкортостан (ДУМ РБ) Нурмухамет Нигматуллин^[255] Грозненскую фетву поддержал наперекор Совету муфтиев России (СМР), в структуру которого входил тогда ДУМ РБ. И здесь раздел пошел не только по организациям, но и по семьям. Заместителем муфтия в ДУМ РБ являлся Аюб Бибарсов, а его родной брат, саратовский муфтий Мукаддас, занимал пост сопредседателя Совета муфтиев России^[256]. Именно Мукаддас Бибарсов выступил как один из наиболее активных противников «Грозненской фетвы». По мнению М. Бибарсова, этот документ не отвечает реалиям многих народов России, исповедующих ислам. «Как быть большинству татар, башкир, казахов, большинству мусульман Северного Кавказа, которые, следуя ханафитским и шафи‘итским *мазхабам*, не являются суфиями, но при этом в определенной части обладают высокой степенью *имана* и *ихсана*, так же как и представители суфизма, пронесшими Ислам сквозь самые сложные времена диктатуры и гонений?»^[257] – писал Бибарсов. Далее в статье он приводит в пример героя башкирского народа Салавата Юлаева (ок. 1754 – 1800), который, по его утверждению, «не шел по пути суфизма, но был воспитанным на принципах *имана* мусульманином»^[258]. Али Вячеслав Полосин, политолог и публицист, также участник Грозненской конференции, выразил недоумение в связи с вышеупомянутой трактовкой обсуждаемой фетвы:

В тексте фетвы я не нашел ни одного утверждения о том, что не-суфии не являются суннитами или не являются мусульманами. ... Критики Фетвы в этой части видят в тексте то, чего там явно нет. К сожалению, в арабской среде, куда текст попал уже в переводе с русского на арабский, причем, по-видимому, не с оригинала, а с каких-то черновых вариантов и в ложной интерпретации русского текста, также прозвучала критика, причем критика того, чего в окончательном оригинальном тексте Фетвы как раз и нет! Некоторые русскоязычные мусульмане по

горячим следам ввели в заблуждение ряд ученых арабского мира...[\[259\]](#)

Негативный резонанс был связан и со сложной политической ситуацией на Ближнем Востоке (войной в Сирии, запретом организации «Братья-мусульмане», натянутыми отношениями между Саудовской Аравией и другими странами региона).

Еще одной причиной споров вокруг фетвы, на мой взгляд, является борьба за лидерство в российской умме. Этот вопрос стоит перед российскими мусульманами уже с 1990-х, когда в стране появилось большое количество духовных управлений мусульман (муфтиятов). Наиболее сильные позиции у таких центров мусульманской религиозной жизни, как Грозный, Казань, Махачкала, Москва и Уфа. Аналитик сайта «ONTV» Тимур Юсупов считает, что одна из главных целей конференции в Чечне – это перенос центра российского ислама в Грозный:

Таким образом, при реализации всех рекомендаций данной Конференции именно Грозный становится фактическим богословским и идеологическим центром всего российского ислама. Поскольку он получает право определения истинного и ложного ислама по всей стране. Муфтий Чечни, будь это сегодняшний глава ДУМ Чечни Салах Межиев или любой другой, который может сменить его на этом посту, становится фактически верховным муфтием над всеми муфтиятами России. А Рамзан Кадыров, уже давно ставший для Москвы политическим лидером, представляющим российский ислам на международной арене, становится неформальным правителем всех мусульман Российской Федерации[\[260\]](#).

Но если некоторые авторы выдвигают тезис о предстоящем переносе центра российского ислама в Грозный, то возникает резонный вопрос: где находится этот центр сегодня? Если Юсупов думает, что Москва является таким центром, то вряд ли с ним согласятся мусульмане Волго-Уральского региона и Кавказа. В российских реалиях рассуждения Юсупова кажутся нам фантастическими. Более реалистичным проектом (и решения

Грозненской конференции к этому подводят) видится создание Всероссийского совета улемов, консультативно-экспертного органа мусульман России, который может заседать в разных местах и вообще проводить собрания в режиме видеоконференцсвязи.

Место проведения конференции тоже вызвало подозрения в политической подоплеке мероприятия. Один из ее главных зарубежных координаторов ‘Али ал-Джифри в вышеупомянутом интервью пояснил, что возглавляемый им Фонд «Таба» вместе с Фондом имени шахида Ахмат-хаджи Кадырова решили проводить суннитские международные конференции раз в два года в Чечне, а 2016 г. совпал с 65-летием покойного муфтия Ахмата Кадырова^[261]. В 2014 г. первая конференция была посвящена теме «Суфизм: безопасность для человека и стабильность для государств» («ат-Тасаввуф аман ли-л-аутан ва истикрар ли-л-инсан»). Однако в 2018 г. продолжения не последовало. Можно допустить, что конкуренция между разными центрами ислама в России все же существует, но вряд ли эта конференция проходила по инициативе Москвы.

Важно заметить, что это была первая в наши дни попытка не только в России, но и во всем мире очертить границы основного течения ислама, то есть термина «ахл ас-сунна ва-л-джама‘а», а в российском контексте – понятия «традиционный ислам». Это вполне закономерно вызвало негативную реакцию главным образом со стороны представителей так называемого салафитского ислама, многие из которых лишь себя считали настоящими суннитами, или правоверными мусульманами.

Заключение

В 2016 г. состоялось знаменательное событие для мусульманской уммы России – международная суннитская конференция в Грозном, где было раскрыто понятие «суннизм» на основе анализа авторитетных суннитских источников. Главным итогом конференции стал тезис о том, что суннизм не имеет отношения к движениям «политического» ислама и различным толкам и группам экстремистов и террористов. Как утверждали некоторые российские участники этой конференции, они определили для мусульман России, что есть «традиционный ислам», отразив это в так называемой Грозненской фетве.

Исторически преобладающим, как и во всем мире, течением ислама на территории России стал суннизм в виде учения аш‘аритов и матуридитов. Что касается вопросов *фикха*, то в нашей стране получили распространение ханафитский и шафи‘итский *мазхабы*. Из суфийских тарикатов распространены Накшбандийя, Кадирийя и Шазилийя.

По моему мнению, «традиционный ислам» синонимичен понятию «суннитский ислам» в значении традиции, которой придерживается большинство мусульман России. По-другому, традиция – это Сунна Пророка и его сподвижников (*ма ана ‘алайхи ва асхаби*) или следование за большинством праведных предшественников и последующими поколениями религиозных авторитетов суннитского направления в исламе (*ал-джама‘а*). Грозненская конференция 2016 г. поспособствовала именно такому раскрытию понятия «традиционный ислам» в России через конкретизацию термина «*ахл ас-сунна ва-л-джама‘а*».

Негативный фон вокруг конференции в мусульманском мире в целом, и в среде мусульман в России в частности, сложился из-за сильных позиций салафитского направления в исламе и влияния организации «Братья-мусульмане». Некоторые недоразумения вокруг нее возникли также из-за путаницы между текстом итоговой резолюции конференции (Декларации) и текстом так называемой Грозненской фетвы. Первый документ имел обобщающий и глобальный характер, в нем не упоминались такие термины, как ваххабизм, салафизм, таймизм, мадхализм и антимазхабизм (*ла*

мазхабиййа). Во втором же эти понятия были перечислены как вышедшие за рамки правоверного (суннитского) ислама идеологии. «Грозненская фетва» имела региональный характер и была адресована российским мусульманам, причем она даже не опубликована на официальном сайте конференции. Однако оба документа были близки в определении термина «*ахл ас-сунна ва-л-джама‘а*».

«Грозненскую фетву» не подписала бо́льшая часть представителей мусульманских религиозных организаций, входивших в состав Совета муфтиев России, в том числе председатель этого федерального муфтията Равиль Гайнутдин. Вместе с тем, другие российские централизованные и региональные ДУМ, контролирующие более 80 % мусульманских общин России, поддержали фетву. Позднее представители Совета муфтиев издали свою, переработанную версию фетвы, однако в ней они обозначили, кого нельзя считать мусульманами. Учебное пособие по истории исламских *мазхабов* Московского исламского института, находящегося под юрисдикцией Духовного управления мусульман Российской Федерации, которое входит в Совет муфтиев России, содержит интерпретацию понятия «суннизм» в том же духе, что и итоговая декларация конференции и Грозненская фетва.

Муфтии ДУМ Татарстана и Башкортостана, а также муфтий Центрального духовного управления мусульман России оказались в числе большинства руководителей мусульманских религиозных организаций, подписавших Грозненскую фетву. Среди подписавших фетву был и руководитель еще одного федерального муфтията – председатель Духовного собрания мусульман России Альбир Крганов, который заявил, что исламская богословская конференция была необходима для разъяснения сути понятия «традиционный ислам». Действительно, для мусульман Волго-Уральского региона, татар и башкир, исторически традиционным стало следование в богословско-правовых вопросах ханафитскому *мазхабу* и матуридитскому толку, а в духовных практиках – накшбандийскому *тарикату*, что подчеркивалось в местных богословских трактатах и книгах жанра «*шараит ал-иман*» («условия веры»). Однако часть современных мусульман, в силу разных причин, отошла от этой традиции и даже противостоит ей. Другая немалая часть тюрок, исповедующих ислам, вообще далека от этого дискурса и этих понятий.

В любом случае, можно только приветствовать подобного рода мероприятия, когда мусульманские богословы собираются и дискутируют на одной площадке, пытаются решить актуальные религиозные проблемы в мирном ключе и с соблюдением принципов теологической этики. В этом нуждаются прежде всего сами мусульмане. Что же касается перетекания религиозных проблем в политические, то риск этого, безусловно, существует. Однако для того, чтобы минимизировать этот риск, мусульманские религиозные деятели должны не только более внимательно относиться к содержанию принимаемых ими деклараций и фетв, но и работать над тем, чтобы такие документы были правильно поняты теми, кому они адресованы, то есть мусульманами, живущими в России.

**Обновленческое движение в
современном российском исламе**

Р. И. Беккин

Введение

Последние несколько лет мусульманское сообщество России стало свидетелем дискуссий между двумя группами религиозных деятелей: теми, кто выступает с проповедью теории так называемого коранического гуманизма и критического подхода к Сунне^[262], и теми, кто характеризует означенные взгляды как противоречащие самим основам исламского вероучения.

При этом следует оговориться, что дискуссии как аргументированного спора между выразителями разных точек зрения в рассматриваемой ситуации нет. Более точным термином здесь будет слово «полемика»^[263].

С одной стороны, существует серия публикаций (как печатных, так и электронных) нескольких мусульманских религиозных и общественных деятелей, объединенных критическим подходом к Сунне как источнику мусульманского вероучения. В своих текстах они упоминают, в частности, концепцию «аутентичной Сунны», которая подразумевает, что часть *хадисов*, прямо или косвенно вступающих в противоречие с текстом Корана, должна быть признана недостоверной^[264]. При этом даже те предания, которые относятся к «аутентичной Сунне», могут применяться, по их мнению, лишь ограниченно во времени и пространстве^[265].

С другой стороны, имеются отдельные разрозненные высказывания противников указанной точки зрения, настаивающих на интерпретации Сунны как второго по значимости источника мусульманского вероучения, который по определению не может вступать в противоречие с текстом Корана. В концентрированном виде эта позиция получила выражение в фетве Совета улемов сразу двух муфтиятов – Совета муфтиев России (СМР) и Духовного управления мусульман Российской Федерации (ДУМ РФ): «Сунна никогда не противоречит Корану. Все, о чем говорится в Сунне и не упоминается в Коране, является пророческим предписанием, обязательным или желательным к исполнению. В этом нет противоречия Корану, ведь он предписывает нам подчиняться Пророку»^[266].

Особую остроту полемике между сторонниками разных точек зрения на роль Сунны придает то обстоятельство, что и те и другие работают в одной системе духовных управлений мусульман (муфтиятов). Некоторые религиозные деятели из противоположных лагерей могут даже находиться в подчинении одного и того же лица. Например, один из инициаторов упомянутой фетвы Мукаддас Бибарсов является членом президиума Совета муфтиев России, а позиционирующий себя как богослов-реформатор Дамир Мухетдинов занимает должность первого заместителя председателя ДУМ РФ – муфтията, входящего в структуру СМР^[267]. Оба духовных управления мусульман возглавляются одним и тем же человеком – Равилем Гайнутдином. На мой взгляд, это обстоятельство во многом является ключевым для понимания сущности полемики между мусульманскими религиозными деятелями, о которой пойдет речь далее.

О терминологии

При изучении сути полемики исследователь встает перед неизбежным вопросом: как называть представителей двух оппонирующих друг другу групп мусульманских религиозных и общественных деятелей?

Те, кто призывает к критическому подходу в вопросах применения Сунны, получили у оппонентов наименование «коранитов». Этот термин, использовавшийся поначалу преимущественно в публицистических текстах на русскоязычных мусульманских интернет-ресурсах^[268], стал широко употребляться после того, как попал в подзаголовок упоминавшейся выше фетвы Совета улемов СМР и ДУМ РФ, опубликованной на сайте одного из авторов документа – Шамиля Аляутдинова, имам-хатиба Московской Мемориальной мечети на Поклонной горе^[269].

Идейной основой взглядов так называемых коранитов являются публикации профессора Тауфика Ибрагима, сирийца по происхождению, одного из ведущих российских специалистов по мусульманской философии Средневековья^[270].

По своим взглядам Т. Ибрагим близок к суданскому мыслителю Махмуду Таха (1909–1985), который был обвинен в вероотступничестве и казнен по приговору суда в условиях действия шариатского законодательства в его родной стране. Одним из главных тезисов в учении Таха был призыв освободить ислам от последующей традиции. Истинный ислам, адресованный всему человечеству, Махмуд Таха фактически ограничивал мекканским периодом пророческой миссии Мухаммада:

Сам Коран разделен на две части: одна ал-иман, а другая ал-ислам, в том смысле, что первая была ниспослана в Медине, а вторая была ниспослана ранее в Мекке. Каждая из этих групп текстов имеет свои отличительные особенности, отражающие тот факт, что мединский Коран относится к категории ал-иман, а мекканский Коран относится к категории ал-ислам. Например, те части Корана, в которых используется выражение «О верующие»,

за исключением суры «Хадж» (глава 22), являются мединскими, как и стихи, в которых упоминаются лицемеры или имеются отсылки к джихаду... Мекканские и мединские тексты различаются не по такому критерию, как время и место их ниспослания, а в основном по аудитории, которой они адресованы. Выражение «О верующие» адресовано определенной нации, а «О человечество» – всем людям^[271].

Сравним это с тем, что утверждает Т. Ибрагим:

...именно мекканский период, который дает прежде всего общие наставления, и отражает подлинную, вневременную сущность ислама. Ниспосланное в Мекке и составляет сущность коранического послания. Именно здесь были сформулированы основные общечеловеческие принципы. Если грубо говорить, то мекканский Коран – это общечеловеческий Коран, мединский Коран – это применение его в условиях Медины. Надо эту историчность понять^[272].

Махмуд Таха не был коранитом и не отрицал Сунну. Однако его ограничительный подход к источникам исламского вероучения (прежде всего – Корану) не пользовался популярностью. У Таха была небольшая группа учеников, именовавшаяся «Братья-республиканцы». Благодаря одному из них – Абдуллахи Ахмаду ан-На'иму, который перевел на английский язык главный труд учителя «Второе послание ислама», идеи М. Таха стали широко известны на Западе.

Существует соблазн отыскать еще больше параллелей во взглядах М. Таха и Т. Ибрагима, однако мы ограничимся здесь фиксацией принципиального сходства в интерпретации значения мекканского периода для современного ислама.

В предисловии к третьему изданию «Второго послания ислама» Махмуд Таха писал, что книга призвана провозгласить возвращение к «обновленному исламу»^[273]. Не называя себя и своих последователей обновленцами, М. Таха фактически выступал с лозунгами обновления ислама. Суть обновления сводилась к очищению мусульманской религии от норм и принципов, имевших, по

мнению М. Таха, ограниченное применение во времени и пространстве.

Т. Ибрагим считает термины «обновленцы» и «реформаторы» удачными по отношению к тем, кто выступает за ограничительный подход к применению положений Корана и Сунны^[274]. По мнению Т. Ибрагима, его самого и его последователей можно также называть «джадидитами»^[275].

Слово «обновление» фигурирует и в названии книги заместителя председателя Духовного управления мусульман Российской Федерации Дамира Мухетдинова: «Ислам в XXI веке: программа обновления»^[276]. Ряд СМИ называют этого религиозного деятеля «главным лоббистом „коранитов“»^[277]. Сам Мухетдинов также претендует на роль идеолога обновленчества в современном исламе, выступив с серией научных и публицистических книг и статей по данной проблематике^[278].

В монографии «Ислам в XXI веке: программа обновления» в обобщенном виде рассматриваются проблемы, которые затрагиваются в публикациях других религиозных деятелей (Рустама Батрова и Арслана Садриева), выступающих в печати с реформистскими заявлениями, касающимися основ мусульманской религии. Однако, в отличие от текстов указанных авторов, в книге Мухетдинова предложения о необходимости переосмысления некоторых положений ислама сформулированы не столь радикально. Вопросам обновленчества посвящена диссертация Д. Мухетдинова «Исламское обновленческое движение конца XX – начала XXI века: идеи и перспективы» (на соискание ученой степени доктора теологии), защита которой состоялась 14 октября 2020 г. в Санкт-Петербургском государственном университете^[279].

Примечательно, что некоторые из тех, кого именуют «коранитами», положительно воспринимают это прозвище, указывая, что любой мусульманин – по определению коранит, и ничего оскорбительного в таком наименовании нет^[280]. Для характеристики собственных взглядов обновленцы также используют понятие кораноцентричности^[281]. Однако слово «кораноцентристы» практически не встречается в работах как сторонников, так и противников обновления в исламе^[282].

На мой взгляд, употреблять термин «кораниты» по отношению к группе российских мусульманских религиозных и общественных деятелей^[283], выступающих с идеями критического подхода к достоверности Сунны, некорректно по следующим причинам.

1. Под «коранитами» в современном исламе понимается конкретное движение, полностью отрицающее Сунну как источник мусульманского вероучения^[284]. Российские же «кораниты» таких радикальных идей не выдвигают, а лишь выступают за ограничительное применение *хадисов*. По мнению Тауфика Ибрагима, по такому критерию, как отношение к Сунне, обновленцы делятся на тех, кто «отказывает ей в аутентичности» («кораниты»), и тех, кто выступает «за более критический подход к *хадисам* в плане выяснения их подлинности»^[285]. Себя и своих единомышленников ученый относит ко второй категории^[286].

2. Не существует какой-либо информации о связях российских сторонников обновления в исламе и представителей движения «коранитов».

3. Все, кого называют «коранитами» в России, предпочитают другой термин для самоидентификации^[287].

Я считаю наиболее приемлемым для характеристики сторонников реформ и обновления в исламе термин «обновленцы». Прежде всего, понятие «обновленцы» шире понятий «модернисты» и «джадиды» («джадидисты»), имеющих определенную коннотацию. Понятие «обновленчество» допускает более широкий спектр интерпретаций. Неслучайно председатель ДУМ РФ Равиль Гайнутдин – непосредственный начальник Д. Мухетдинова – назван последним «одним из ведущих представителей обновленческого движения в современной России»^[288]. Кроме того, обновленчество этимологически связано с джадидизмом. И наконец, слово «обновленцы» часто используется как самоназвание теми, кого принято именовать в публицистических текстах коранитами.

С определенными оговорками по отношению к так называемым коранитам можно было бы использовать хорошо известный в мусульманском богословии термин *ахл ал-Коран* (люди Корана). Однако в таком случае в отношении их оппонентов следовало бы использовать определение *ахл ал-хадис* (люди Предания), что не вполне соответствует идейным воззрениям тех, кого принято в

рассматриваемой полемике именовать традиционалистами, или консерваторами. Сами они предпочитают называть себя суннитами, последователями *ахл ас-сунна ва-л-джама‘а* (люди Сунны и согласия), реже – «традиционалистами». Имелись определенные попытки представить данную группу как кадимистов в качестве второго элемента дихотомии «джаидиды – кадимисты». Однако они оказались не вполне удачными. Во-первых, как уже отмечалось выше, термин «джаидиды» («джаидидисты») не получил широкого распространения для обозначения сторонников обновления в современном российском исламе. Во-вторых, понятие «кадимисты», подобно «джаидидам», имеет определенное историческое значение, которое не может быть автоматически перенесено в реалии XXI столетия^[289].

Оппоненты традиционалистов иногда используют по отношению к ним пейоратив «хадисиды»^[290] (антоним «коранитов»). Определение подхода традиционалистов к Сунне как хадисоцентричного в целом можно признать допустимым, однако производное от этого слова «хадисоцентристы» не используется и навряд ли приживется.

У традиционалистов нет определенного идейного лидера. Одним из инициаторов появления упомянутой выше фетвы «О коранитах» является муфтий Саратовской области, председатель Духовного управления мусульман Поволжья Мукаддас Бибарсов^[291].

Мы еще вернемся к тексту этой фетвы как ключевому документу в рассматриваемой полемике. Пока же следует указать, что, несмотря на подзаголовок фетвы, указанный при публикации одним из ее авторов Шамилем Аляутдиновым, в самом тексте ничего не говорится о коранитах. Не называются и конкретные носители тех идей, которые призвана осудить фетва.

Сделано это, судя по всему, не случайно. Причин тут может быть несколько. Одна из наиболее очевидных: непонимание авторами фетвы того, кто входит в группу так называемых коранитов. На это косвенно указывает комментарий Шамиля Аляутдинова, сделанный в связи с изданием фетвы:

Я сам особо не сталкивался, но есть такое движение, которое называется «кораниты»... Мне их было не особо интересно изучать, я в эти дебри не влезаю, но проблема есть: то там, то здесь я слышал, что вроде как их называют «коранитами»^[292].

Действительно, несмотря на то что в публицистических текстах на мусульманских сайтах к коранитам относят конкретных людей^[293], не существует достоверных свидетельств, подтверждающих, что они не только составляют что-то наподобие единой организации (неважно, с горизонтальной или вертикальной системой управления), но и координируют свои действия друг с другом. По крайней мере, сами обновленцы, признавая существование у них близких взглядов на целый ряд проблем мусульманского сообщества в России, категорически отрицают, что «сверяют часы друг с другом»^[294].

При наличии общей идеологической платформы, сводящейся к необходимости переосмысления роли Сунны в жизни мусульман, обновленцы по-разному формулируют свое идеологическое кредо. К примеру, Дамир Мухетдинов позиционирует себя как сторонника реформ^[295]. В то же время Арслан Садриев, напротив, утверждает, что он подлинный традиционалист и лишь призывает к правильному пониманию того смысла в тексте Корана, который был заложен Аллахом^[296]. Однако некоторые идеи, которые высказал А. Садриев в известном интервью электронной газете «Бизнес Онлайн», свидетельствуют как раз о том, что он придерживается крайних реформистских взглядов на догматическую сторону мусульманской религии^[297]. Другой обновленец – Рустам Батров – также утверждает, что выступает против реформы. Одна из его книг так и названа: «Вместо реформы»^[298]. В ней он предлагает вместо реформирования ислама правильно интерпретировать имеющиеся положения Корана и Сунны. Но революционная (по радикальности выдвигаемых лозунгов) интерпретация текста Священной Книги и преданий, к которой призывает Батров, является по сути призывом к реформированию догматической стороны мусульманской религии.

Однако, не находя свидетельств существования единой организации обновленцев в России, нельзя вместе с тем отрицать и того, что общественные и религиозные деятели, выступающие с призывами к обновлению в исламе, как минимум содействуют продвижению друг друга – как внутри самой системы духовных управлений, так и вне ее^[299]. Так, например, Дамир Мухетдинов регулярно приглашал на организуемые при его участии мероприятия Т. Ибрагима, Р. Батрова

и А. Садриева, а также предоставлял им трибуну на страницах контролируемых им изданий.

Из трех ведущих обновленцев, работавших в системе муфтиятов, за свои взгляды пострадал лишь Арслан Садриев. Он был уволен в июне 2017 г. (то есть более чем за полгода до издания фетвы «О коранитах») – после публикации в издании «Бизнес Онлайн» интервью. Садриев публично подверг сомнению необходимость соблюдать пятикратную молитву в установленное время, поститься все тридцать дней в месяц Рамадан и др.^[300] Примечательно, что интервьюером выступил Рустам Батров.

Согласно официальному заявлению на сайте ДУМ РФ, Равиль Гайнутдин лишил Садриева «духовного сана (так в тексте. – Р. Б.) и отстранил от должностей имама-мухтасиба Московской области, имама-хатыба Местной религиозной организации мусульман Сергиево-Посадского района»^[301]. В реальности Садриев остался руководителем мусульманской общины в Сергеевом Посаде. Единственное, что изменилось, – возглавляемый им «приход» больше не входит в структуру ДУМ РФ.

Заслуживает внимания то обстоятельство, что Садриев никогда не скрывал своих взглядов и открыто высказывал их, по крайней мере в частных беседах, задолго до своего увольнения^[302]. Поводом для скандальной отставки, по-видимому, послужило то обстоятельство, что Садриев сделал это публично на страницах популярного издания^[303].

Таким образом, обновленческое движение в современном российском исламе представлено несколькими религиозными деятелями, работавшими или продолжающими работать на административных должностях в федеральных и региональных муфтиятах. Научным авторитетом для обновленцев выступает профессор Тауфик Ибрагим – светский ученый, выступающий за критический подход к Сунне и призывающий отдавать предпочтение Корану при решении богословско-правовых проблем. Организации мусульманских обновленцев в России как единой структуры с общепринятой идеологией не существует. Признавая авторитет Тауфика Ибрагима, другие заметные в публичном пространстве представители обновленчества в российском исламе не согласовывают с ним или друг с другом свои публикации, однако стараются продвигать друг друга в СМИ, а также в различных учреждениях и

организациях. Что касается связей с представителями реформистски ориентированных религиозных деятелей за рубежом, то о подобного рода взаимодействиях ничего определенного не известно. Несмотря на заявления некоторых обновленцев о том, что обновленчество в российском исламе является частью международного реформистского движения^[304], подобные утверждения выглядят скорее декларацией о намерениях и попыткой обосновать собственную легитимность в глазах российских мусульман^[305].

«Коранический гуманизм» и мусульманское обновление

Рустам Батров подверг фетву «О коранитах» уничтожающей или, если быть точным в терминологии, уничижительной критике практически сразу после ее издания. Один из основных выводов, которые делает Батров, – фетва свидетельствует об интеллектуальном банкротстве Совета улемов СМР и ДУМ РФ. По мнению Батрова, имея целью опровергнуть взгляды «отрицателей Сунны», авторы документа фактически пришли к противоположным выводам^[306].

Действительно, те, кого принято называть «традиционалистами», не смогли выступить с серьезным богословско-правовым анализом текстов, публикуемых обновленцами, если не считать публицистических заметок в мусульманских электронных изданиях^[307]. Единственным документом, в котором предпринята попытка рассмотреть взгляды оппонентов с богословско-правовой точки зрения, была фетва «О коранитах». Но и в ней, как уже было отмечено, не содержится критики воззрений обновленцев, или «коранитов». Фактически и фетва, и другие публикации сводятся к констатации общеизвестного и совершенно не оспариваемого так называемыми коранитами тезиса, что Сунна является важным источником мусульманского вероучения, и любые попытки подвергнуть сомнению это утверждение являются признаком неверия^[308].

В публикациях, посвященных критике фетвы, Батров достаточно убедительно показывает, что мусульманская богословская мысль в современной России находится в глубоком кризисе^[309]. Батров имеет в виду своих оппонентов – тех, кого он называет «хадисидами», или «хадисоцентристами». Однако замечание его справедливо не только в отношении традиционалистов, но и в отношении самих обновленцев.

На первый взгляд, представители обновленчества в российском исламе произвели значительный корпус текстов. Однако, несмотря на большую публикационную активность ключевых фигур российского обновленческого движения на страницах как бумажных, так и

электронных изданий, их тексты в основном сводятся к трансляции идей зарубежных и российских авторов.

Публикации обновленцев имеют наукообразную форму, однако по содержанию зачастую представляют собой образец идеологизированной публицистики, в которой цитаты из Корана служат не поводом для осмысления окружающей действительности и богословско-правового анализа, а призваны подкрепить точку зрения автора. Например, Д. Мухетдинов пишет:

Может показаться, что я ставлю этничность выше ислама, но это не так. Заявленная в первом решении позиция, согласно которой ислам находится над этничностью и главное – это принадлежность к умме, *в целом подтверждается Кораном* (выделено мною. – Р. Б.). Последователям Пророка сказано: «Вы являетесь лучшей из общин, появившейся на благо человечества, повелевая совершать одобряемое, удерживая от предосудительного и веруя в Аллаха» (3: 110)^[310].

Иными словами, автор высказывает мысль, а затем приводит близкий по смыслу *айат* Корана, подобно тому, как это делали начетчики в Советском Союзе, подыскивая нужные цитаты из классиков марксизма-ленинизма для любого пригодного случая. Тогда как мусульманский богослов в первую очередь исходит из текста Корана. Интерпретируя положения Священной Книги, он ищет ответы на возникающие вопросы, не формулируя заранее готовое решение.

Единственная работа Мухетдинова, которая по формальным признакам может претендовать на статус богословской, это брошюра «Коран как подтверждение и продолжение миссии всех пророков и посланников», имеющая компилятивный характер^[311].

Нет богословских трудов и у Арслана Садриева и Рустама Батрова^[312]. Оба, подобно Мухетдинову, предпочитают статус научных сотрудников в академических учреждениях положению независимого богослова: оба бывших религиозных деятеля, помимо прочего, работали в Центре исламоведческих исследований при Академии наук Республики Татарстан^[313].

Пожалуй, наибольший интерес из текстов, написанных мусульманскими обновленцами на русском языке, представляет книга

Р. Батрова «Абу-Ханифа: жизнь и наследие»^[314], а также статьи того же автора, посвященные этому выдающемуся мусульманскому богослову^[315].

Если Тауфик Ибрагим предпринял попытку очистить Сунну Пророка от некоторых наслоений последующих столетий, то Батров поставил перед собой аналогичную задачу в отношении наследия Абу Ханифы. Батров попытался реконструировать подлинную богословско-правовую школу Абу Ханифы и противопоставить ее ханафитскому *мазхабу*. Последний, по мнению Батрова, представляет собой результат поздних интерпретаций взглядов ученого:

...ханафитский мазхаб и мазхаб Абу Ханифы далеко не тождественны друг другу... Если говорить вкратце, то мазхаб (учение, букв. «путь») Абу Ханифы – это то, как великий богослов ислама систематизировал исламское наследие нашего Пророка, причем, стоит полагать, весьма точно для своего времени. А ханафитский мазхаб – средневековая интерпретация этого учения, то, во что его превратили ученики и последователи Абу Ханифы^[316].

Однако, несмотря на оригинальный взгляд на некоторые вопросы исламского вероучения в монографии об Абу Ханифе, эта работа также занимает некое пограничное положение между академической наукой и богословием^[317].

Попытки российских обновленцев выдвинуть самостоятельные теории, затрагивающие фундаментальные положения ислама, а также позволяющие понять место ислама в истории России, нельзя признать успешными. Более того, иногда они заканчивались громким провалом. Так было, например, с концепцией «российского мусульманства» Д. Мухетдинова, заслуженно подвергнутой критике за интеллектуальное бессилие даже близкими к автору востоковедами^[318].

Не вполне удачны и попытки сформулировать теоретические и методологические основы самого обновленческого движения. В уже цитировавшейся мною книге Д. Мухетдинова «Ислам в XXI веке: программа обновления» говорится, в частности, следующее:

...Есть и иной, обновленческий вариант решения проблемы модернизации. Он заключается в обновлении исламской цивилизации. Легитимность этого подхода основана на известном хадисе, согласно которому каждый век Всевышний посылает умме обновителя веры... Тенденции к обновлению выразились в ряде течений, именуемых «реформаторскими». В противоположность архаизирующему подходу, который (пусть и не совсем справедливо) принято называть «салафитским», обновленческое движение можно охарактеризовать как интеллектуальный салафизм. Суть его состоит в том, чтобы четко отделить содержательное от вторичного и внешнего, поэтому обновленческое движение принципиально кораноцентрично. Оно тоже вырастает из традиции, из традиционного тезиса об иджитхаде, о динамическом развитии фикха и богословской мысли, но при этом преодолевает классическую традицию как не соответствующую социальным условиям современности. Представители указанного течения убеждены, что сами принципы традиции нуждаются в пересмотре с опорой на гуманистический и плюралистичный потенциал Корана. Они считают, что нужно проверить факты традиции на предмет их соответствия Корану и аутентичной Сунне, нужно произвести деконструкцию традиции, и это реальная альтернатива той тенденции, которая воплощена в архаизирующей модели^[319].

Из этой пространной цитаты довольно сложно вывести кредо мусульманского обновленчества в России и составить представление о самом этом явлении. Возникает множество вопросов, на большую часть из которых книга «Ислам в XXI веке» не дает ответа: что значит «преодолеть классическую традицию»? что такое традиция? чем классическая традиция отличается от неклассической традиции? как пересмотреть принципы традиции? Ведь для того чтобы что-то пересматривать, нужно четко сформулировать: что есть традиция в исламе, какой методологией руководствуются традиционалистские богословы, а также показать на конкретных примерах, в чем состоит преимущество подхода обновленчества. И в чем, наконец, суть самого обновленчества, кроме как в деконструкции традиции?

Принципиальным для понимания идей мусульманских обновленцев в России является вопрос о так называемой аутентичной Сунне. Это выражение заимствовано Мухетдиновым у Тауфика Ибрагима, но ни тот, ни другой не предлагают методики, которая позволяла бы безошибочно отделить аутентичные предания от неаутентичных^[320]. Я уже приводил цитату из книги Т. Ибрагима «На пути к коранической толерантности», в которой говорится о том, что к аутентичной Сунне «навряд ли могут относиться *хадисы*, содержащие внекоранические сведения о сотворении мира, ангелах и демонах, жизни доисламских пророков, конце света, Рае и Аде»^[321]. По мнению Т. Ибрагима, «признание божественного происхождения подобных сведений противоречит мысли о самодостаточности Корана, его всесовершенстве и всеполноте, неоднократно подчеркнутой самим Писанием»^[322]. Однако, используя метод исключения, ученый здесь руководствуется в большей степени формальной логикой, чем инструментарием мусульманского правоведа.

Влияние Т. Ибрагима на обновленцев наиболее ярко проявляется в концепции «коранического гуманизма». В книге «Ислам в XXI веке: программа обновления» Мухетдинов указывает, что обновленческий проект российских мусульман получил название «коранического гуманизма»^[323]. Этот термин заимствован из одноименной монографии Тауфика Ибрагима^[324]. Книга эта, в свою очередь, является переизданием работы ученого «На пути к коранической толерантности», в которой употребляется термин «коранический/ пророческий гуманизм», однако не дается его определения. Из общего смысла работы можно сделать вывод, что коранический гуманизм выступает как некая толерантная модель ислама с реформированной системой *фикха* (прежде всего в сфере уголовного законодательства). Иными словами, это вновь отсылает нас к идеям, которые провозглашали Махмуд Таха и его ученики. Одним из базовых элементов концепции «коранического гуманизма» является теория о всеохватности Божественной милости, сформулированная в начале XX в. татарским богословом Мусой Бигиевым (1871–1949)^[325]. Бигиев считал, что все люди, независимо от их вероисповедания, войдут в Рай^[326].

По мнению Мухетдинова, коранический гуманизм основывается на следующих принципах: систематической борьбе со слепым *таклидом*, хадисоцентричностью, недоверием к разуму, эксклюзивизмом и внутренней замкнутостью^[327]. Дальнейшие пояснения, которые даются в книге «Ислам в XXI веке», более подробно раскрывают содержание того, что автор вкладывает в указанные понятия. Однако даже самый краткий богословско-правовой анализ критикуемых автором явлений (*таклида*, хадисоцентричности и др.) в работе Мухетдинова отсутствует. Вместо этого автор выдвигает некие тезисы, которые без религиозно-правового обоснования выглядят как лозунги, фигуры речи. Так, например, в пункте, посвященном *таклиду*, говорится следующее:

У мусульманина может быть только один авторитет, которому следует доверять безоговорочно – это Аллах. Слово Божье, являющееся, как известно, атрибутом Аллаха, вечно и несотворенно, поэтому оно есть неизменная Истина, актуальная во все времена. Если выводы уважаемых факихов или богословов расходятся со Словом Божиим, то предпочтение должно отдаваться Корану, какие бы изощренные ходы мысли они в свою пользу ни приводили^[328].

Не выдерживает критики категоричное противопоставление традиции разуму, о чем можно прочесть в любом словаре логики:

Противопоставление традиции и разума должно учитывать, что разум не является неким изначальным фактором, призванным играть роль беспристрастного и безошибочного судьи. Разум складывается исторически, и рациональность может рассматриваться как одна из традиций^[329].

Налицо также очевидное упрощение Мухетдиновым понятия *таклид*, сведение его к примитивной апологетике. Если развивать тезис об авторитете в исламе, то логическим продолжением его будет отказ от *мазхабов*. Но до таких крайностей автор не доходит – по крайней мере в публичных выступлениях и текстах.

Следует отметить осторожность Мухетдинова в продвижении исповедуемых им идей. С одной стороны, он бросает яркие лозунги, с другой стороны, не развивает мысль, давая читателю или слушателю (книга «Ислам в XXI веке», напомним, состоит из докладов) возможность самому продолжить мысль автора. Подобная тактика оправдывает себя: во время дискуссии о «коранитах» на страницах мусульманских сайтов Мухетдинов не попал в категорию обвиняемых в «коранизме», а лишь оказался в числе подозреваемых^[330]. Это отличает публикации Мухетдинова от текстов Батрова и Садриева, в которых не только ставятся острые вопросы, но и даются не менее острые ответы.

Возможно, эта осторожность отчасти объясняет характер многих текстов Мухетдинова. Автор привлекает внимание к теме, но при этом не проговаривает того, что могло бы расставить все точки над «i». Это позволяет ему как лицу, занимающему высокую административную должность в системе муфтиятов, не выглядеть в глазах верующих выразителем крайних позиций. Пример с увольнением А. Садриева показал, что за радикальные и при этом сделанные публично высказывания, затрагивающие основы мусульманской религии, можно лишиться должности. Да и сам Мухетдинов оказывался несколько раз в ситуациях, когда ему приходилось дезавуировать свои слова, отражавшие его взгляды на некоторые аспекты религиозной жизни мусульман. Так было, например, в истории с запретом мусульманских платков в одном из российских регионов – Республике Мордовия. В интервью электронному изданию Lenta.ru на вопрос корреспондента, как он оценивает слова министра образования о том, что «истинно верующему человеку не нужны никакие внешние атрибуты его религиозности», Мухетдинов ответил, в частности, следующее:

В философском плане я разделяю ее позицию, и вообще, вопрос хиджабов – дискуссионный. Даже с точки зрения теологии есть точка зрения, что хиджаб не предписан так строго, как традиционно принято считать в мусульманских сообществах^[331].

Однако затем после волны возмущения в СМИ^[332] Мухетдинову пришлось публично объясняться по поводу этих слов^[333].

То, что самим мусульманским религиозным деятелям не вполне ясно, в чем состоит *'акида* («символ веры») Мухетдинова, продемонстрировал проведенный в конце 2017 г. съезд Совета муфтиев России, на котором была предпринята попытка осудить «коранитов». Сопредседатель СМР Мукаддас Бибарсов прямо обратился к Мухетдинову, чтобы тот дал четкий ответ, является он коранитом или нет^[334]. Оставим в стороне некорректную постановку вопроса, адресованного одному из лидеров обновленцев. Необходимо было не искать мифических «коранитов», а составить подробный вопросник и попросить ответить на него всех основных представителей обновленчества или, по крайней мере, одного из их лидеров – Дамира Мухетдинова.

В итоге, в современном российском исламе можно наблюдать странное явление: с одной стороны, часть религиозных деятелей борется с несуществующими «коранитами», с другой – некая группа, именующая себя обновленцами, выступает против «традиции», не давая последней четкой и исчерпывающей характеристики. Между тем, если говорить о религиозной традиции, которую поддерживали кадимисты (читай: традиционалисты), то она была прервана в советское время и потому едва ли существует – по крайней мере в том виде, в котором ее представляют в своих текстах сторонники обновленчества^[335].

Вместе с тем навешивание на обновленцев ярлыка «коранитов» перевело всю полемику о модернизме и традиционализме в исламе в совершенно иную плоскость. Ни обсуждение проблемы «коранитов» на V съезде Совета муфтиев в декабре 2017 г., ни принятие фетвы в феврале 2018 г. не дало ответа на вопрос, что представляет собой обновленческое движение в современном российском исламе. Не проясняют ситуации и публикации самих обновленцев. Объяснение обновленчества через еще более размытое понятие «коранический гуманизм» едва ли способно дать ответ на вопрос, в каком направлении развивается богословская мысль в современной России.

Богословы или исламоведы?

Одной из характерных примет обновленческого движения в современном российском исламе является то, что его наиболее заметные представители стремятся преодолеть жесткую границу между академическим исламоведением и исламским богословием. Это принимает иногда довольно необычные формы. Так, в одном из интервью Дамир Мухетдинов фактически поставил знак равенства между исламскими богословами и советскими исламоведами^[336]. Сами обновленцы также стремятся получить признание в большей степени в качестве исламоведов, а не исламских богословов. Однако их тексты в основном не являются ни чисто научными, ни богословскими, а представляют собой образец религиозной публицистики.

Сочетание европейской, мусульманской и российской интеллектуальных традиций должно, по мнению Мухетдинова, проявляться и в вопросах образования будущих имамов. В одном из интервью он дает портрет мусульманского религиозного деятеля нового поколения:

...я вижу современного имама как человека, хорошо владеющего как минимум пятью языками – восточными и европейскими, русским языком, родным своим языком, который понимает все веяния времени, разбирается в политологии, социологии, других науках и при этом является имамом. Для него нет проблемы надеть чалму, надеть традиционный халат и выйти к пастве, говорить с ней, переформатироваться из исламоведа в теолога. И так, что ему никто не скажет: «Молодой человек, вы же на пятничной молитве, вы обращаетесь к десяткам тысяч людей, которые хотят от вас услышать не изречения академика Крачковского, Бертельса и других, а хотят аяты Корана, хадисы Пророка и т. д.»^[337].

То, что такие имамы нужны умме, не вызывает возражений и у так называемых традиционалистов, – об этом свидетельствуют интервью, которые я взял у ряда мусульманских религиозных деятелей^[338].

Проблема состоит в том, что те вузы, в которых обновленцы занимали или продолжают занимать руководящие и преподавательские должности^[339], за прошедшие десять лет так и не подготовили выпускников, о которых говорил в интервью Мухетдинов.

Один из наиболее почитаемых обновленцами мусульманских богословов Муса Бигиев в конце XIX – начале XX в. в поисках знаний посетил различные мусульманские регионы, где обучался в медресе Казани, Бахчисарая, Бухары, Каира. Современные имамы, получив в российских исламских вузах диплом об образовании, предпочитают поступать в аспирантуру светских учебных заведений и получить признание в качестве ученого-исламоведа.

Стремление получить легитимацию в среде востоковедов можно обнаружить практически у всех ключевых фигур мусульманского обновленчества в России^[340]. Применение такой стратегии очевидно позволяет решать сразу несколько задач. Во-первых, обновленцы встречают поддержку пропагандируемой ими концепции «коранического гуманизма» у светских исследователей. Во-вторых, знакомство с известными учеными позволяет им повысить собственный статус в глазах единоверцев. И в-третьих, в секуляризированном российском обществе, в том числе в среде наиболее образованной части мусульман, большей популярностью будут пользоваться тексты в форме научных публикаций, а не богословских трудов. Для того чтобы читать мусульманскую богословскую литературу, требуются особая подготовка и знание контекста – навыки, которыми большинство мусульман в России просто не обладают.

Другая проблема на пути появления всесторонне образованных имамов заключается в том, что ни сам Мухетдинов, ни его выдвиженцы не хотят быть просто служителями мусульманского культа, то есть вести каждодневную пастырскую и просветительскую работу в качестве руководителей мусульманских общин^[341]. Как видно из биографий работающих под руководством Мухетдинова молодых людей, имеющих как религиозное, так и светское образование, большая часть их стремится занять административные должности в системе ДУМ РФ. В этом заинтересован и сам Мухетдинов как заместитель председателя этого муфтията. Ему необходимо иметь «своих людей» на местах. Неслучайно его молодые выдвиженцы

оперативно перебрасываются в другие регионы по мере необходимости^[342].

Для того чтобы сделать административную карьеру в муфтияте, тратить как минимум десять лет жизни на получение образования, о котором говорит Мухетдинов, представляется бесполезным занятием. Пока молодой человек будет изучать ислам как исламовед, а затем как мусульманский теолог или, наоборот, писать и защищать основанные на изучении арабографичных рукописей диссертации, проводя время в библиотеках и архивах, те позиции, на которые он сможет претендовать в системе ДУМ РФ, будут заняты другими.

Таким образом, мы опять должны вспомнить институт муфтията, с которого я начал эту главу. Сам этот институт не требует от лиц, занимающих должности муфтиев, глубоких богословских знаний и квалификации богослова. Из всех руководителей федеральных и крупных региональных муфтиятов только два человека – председатель Духовного управления мусульман Республики Татарстан Камиль Самигуллин и, с рядом оговорок, председатель Центрального духовного управления мусульман Талгат Таджуддин – являются муфтиями в изначальном смысле этого слова, то есть богословами, имеющими необходимую квалификацию для вынесения фетв^[343].

Политическая идеология обновленцев

Изучение вопроса о мусульманских обновленцах в современной России будет неполным без рассмотрения их политических взглядов. Однако сделать это не так просто: о своих политических воззрениях представители обновленческого движения в российском исламе, как правило, предпочитают не говорить публично. Это замечание справедливо по отношению к Т. Ибрагиму, А. Садриеву и отчасти к Р. Батрову. Что касается Д. Мухетдинова, то он, как правило, ограничивается лишь общими формулировками. Так, в частности, говоря о политической платформе обновленчества, он пишет:

Я убежден, что на современном этапе российское мусульманство является носителем следующих принципов: многополярности, защиты традиционных ценностей, традиционной поликультурности и умеренного консерватизма^[344].

Далее Мухетдинов посвящает по одному абзацу каждому из перечисленных принципов. В частности, о защите традиционных ценностей говорится следующее:

Защита традиционных ценностей предполагает активное отстаивание тех ценностей, которые отражают выработанные нормы поведения и отношения к действительности и которые явным образом сформулированы в наставлениях мировых религий. Таковое отстаивание необходимо перед лицом постмодернистской критики и релятивизации всех форм идентичности^[345].

Таким образом, Мухетдинов использует свой излюбленный прием: объясняет то или иное понятие с помощью наукообразных слов и выражений, не раскрывая при этом содержания последних. Слово «традиция» подразумевает, помимо прочего, воспроизводимость в поколениях определенных норм поведения. Мухетдинов же фактически настаивает, что традиция – это «нормы поведения и

отношения к действительности», заключающиеся в текстах мировых религий.

Что касается еще одного принципа – умеренного консерватизма, то, по мнению Мухетдинова, он состоит в том, что российское мусульманство «стремится сочетать принципы исламского вероучения с современным образом жизни»^[346]. «Благодаря гибкости и умеренности, – пишет Мухетдинов, – оно (российское мусульманство. – *Р. Б.*) способно вбирать в себя все лучшее, что дает современная цивилизация, а также мусульманская, европейская и российская интеллектуальная традиция. Однако оно все же уверенно придерживается нравственных принципов, завещанных нам Пророком (мир ему)»^[347]. Что представляет собой умеренный консерватизм, Мухетдинов не поясняет.

В публикациях Мухетдинова неоднократно встречаются упоминания о евразийстве как оптимальной, с его точки зрения, идеологии для современной России. Идейную платформу для участия мусульман в евразийском проекте и в конструировании новой евразийской идентичности Мухетдинов видит исключительно в правой идеологии. В его текстах можно встретить такие пропагандистские штампы:

...как показывают события последнего года, евроатлантизм ведет явную идеологическую и политическую войну с Россией, ему противно все то, что характеризует Россию как самостоятельную цивилизацию консервативного типа^[348].

Мухетдинов утверждает, что западная либерально-демократическая модель «не соответствует социокультурным особенностям нашей уникальной цивилизации»^[349]. В чем состоят эти особенности, автор опять не поясняет. Да и сам Запад, рисуемый Мухетдиновым, является таким же вымышленным, как Восток в представлении ранних евразийцев.

Идейными союзниками обновленцев в глазах автора являются те, кто поддерживает президента В. В. Путина. Вот что, в частности, пишет Дамир Мухетдинов о философе А. Г. Дугине:

Один из критиков упомянул о сомнительности таких фигур, как Бьюкенен и Дугин. Однако тот факт, что я ссылаюсь на них в

своей работе, не означает, что я во всем солидарен с этими мыслителями. Мне достаточно того, что они оба являются консерваторами, оба придерживаются традиционных ценностей, оба поддерживают культурное многообразие и проводимый Путиным курс^[350].

Таким образом, политическое кредо обновленчества – по крайней мере как его понимает Мухетдинов – это безоговорочная поддержка политики, проводимой Путиным. Одной из характерных черт выбранной обновленцами стратегии является лояльность по отношению к российскому государству и правящему режиму. Еще в 2007 г., будучи гостем передачи на Русской службе Би-би-си, Дамир Мухетдинов отмечал, что для него власть – это сакральное понятие. На вопрос журналистки, что делать, если власть чинит мусульманам препятствия в исповедании их религии, Мухетдинов отвечал:

А если препятствует, то эту власть нужно направлять, нужно за них молиться, но исламская акыда говорит: «И мы не рассматриваем вооруженные восстания против власти, потому что власть – это вещь сакральная». В священных преданиях говорится: «Лучше день несправедливой власти, чем 60 лет безвластия»^[351].

В качестве консерватора позиционирует себя и другой обновленец – Рустам Батров. Он не формулирует четко свою политическую позицию, но поддерживает активное вмешательство государства в религиозные дела мусульман. Руководители муфтиятов, по мнению Батрова, – это в первую очередь чиновники, выполняющие порученную им руководителем страны задачу: «Муфтий не может не быть чиновником. По крайней мере, там, где у мусульманского народа есть своя государственность. Ислам признает только единоначалие, двоевластие у нас неуместно»^[352]. Батров полагает, что «ислам как институция не может полноценно существовать вне государственного регулирования»^[353]. Далее он развивает мысль о том, что «для мусульман исламской „церковью“ является само государство». Раз мы выбираем правителя государства, продолжает Батров, то соответственно мы можем доверить ему право назначать руководителя

мусульманской общины – муфтия или иного чиновника, ответственного за осуществление конфессиональной политики^[354].

Таким образом, по своим политическим взглядам Рустам Батров также придерживается умеренных консервативных взглядов, если следовать терминологии Мухетдинова.

Рассмотрение политических взглядов обновленцев позволяет лучше понять ту роль, которую они отводят мусульманской религии в современной России. По сути, их видение отношений ислама с государством – это российская версия кемализма. Ее отличительными чертами в сфере религии является жесткое регулирование любой религиозной активности со стороны государства и стремление сформировать секуляризированную версию ислама. Одним из характерных признаков последней является вытеснение норм и принципов шариата из общественной сферы даже там, где действующее законодательство позволяет беспрепятственно их применять (ношение хиджабов в общественных учреждениях, порядок выполнения пятикратной молитвы, соблюдение поста в месяц Рамадан и др.).

Кемалистская концепция конфессиональной политики в отношении ислама неизбежно вступает в противоречие с традиционалистским подходом. В вопросах отношений мусульманского сообщества с государством в последние десять лет принято обращаться к концепции «традиционного ислама». Одним из ключевых принципов, лежащих в ее основе, является лояльность по отношению к государству^[355]. Однако лояльность эта строится на некоем консенсусе: так называемое официальное мусульманское «духовенство» поддерживает государство (вернее, конкретный политический режим) в обмен на неприкосновенность религиозной сферы и возможность практиковать, пусть и с определенными ограничениями, свою религию^[356].

Концепция обновленцев открывает для государства гораздо больше возможностей при осуществлении контроля над исламом. Власти предлагается не просто полная поддержка внутри- и внешнеполитического курса, но усеченная версия ислама, которая не на административно-правовом, а на догматическом уровне позволяет снижать религиозность мусульман. В результате принятия доктрины обновленцев ислам может быть низведен с уровня религиозных практик до уровня философского мировоззрения^[357].

Насколько сами обновленцы просчитывают подобные последствия предлагаемой ими повестки дня для российского ислама – вопрос, не являющийся предметом этой главы.

Заключение

В этой главе мною была предпринята попытка разобраться в сущности обновленческого движения в современном российском исламе. Несмотря на довольно значительный корпус текстов, созданных самими обновленцами, составить представление о религиозных и политических воззрениях представителей движения является непростой задачей. Ее выполнение во многом осложнено тем, что обновленческое движение не организовано в виде какой-то строгой иерархической структуры. Это небольшая группа единомышленников, объединенная стремлением ограничить применение Сунны в современном мусульманском мире исключительно вопросами религиозной морали и свести к минимуму ее значение как второго после Корана источника *фикха* (мусульманского права).

Мусульманские обновленцы в России – это не независимые богословы и интеллектуалы, а бывшие или действующие сотрудники официальных исламских религиозных организаций – муфтиятов. Исключение составляет идейный лидер обновленчества в России – Тауфик Ибрагим, являющийся научным сотрудником Института востоковедения Российской академии наук.

Административное положение обновленцев в качестве чиновников в исламских религиозных организациях влияет на то, что их тексты становятся частью официального дискурса. Так, например, книги и статьи одного из идеологов обновленчества – заместителя председателя Духовного управления мусульман Российской Федерации Дамира Мухетдинова – печатаются под грифом этого муфтията. В контролируемых Мухетдиновым и его сподвижниками образовательных центрах преподавались и продолжают преподаваться идеи, пропагандируемые как российскими, так и зарубежными идеологами обновленческого движения.

На первый взгляд, обновленцы представляют собой маргинальную группу и находятся в явном меньшинстве среди так называемого «мусульманского духовенства» России. Однако возможности влияния той или иной группы религиозных деятелей в стране определяются не их количеством, а степенью поддержки, которую им может оказать государство. В качестве примера можно привести опыт создания с

нуля двух муфтиятов федерального уровня – Российской ассоциации исламского согласия (РАИС) в 2010 г. и Духовного собрания мусульман России (ДСМР) в 2016 г. Благодаря содействию государства эти духовные управления в кратчайшие сроки получили регистрацию и смогли включить в свою структуру определенное число региональных муфтиятов – для того чтобы претендовать на всероссийский уровень. Создание РАИС и ДСМР, как считает целый ряд мусульманских религиозных деятелей, было ответом со стороны федеральных властей в Москве на попытку мусульман создать единый общероссийский муфтият в 2009–2010 и в 2015 гг.^[358]

Обновленческое движение в современном российском исламе, судя по имеющимся данным, не было инспирировано государством, однако потенциал обновленцев со временем может быть востребован со стороны определенных чиновников, ответственных за формирование и проведение государственной конфессиональной политики в Российской Федерации.

В качестве примера можно привести обновленческое движение в русском православии в начале XX в. Предтечей православного обновленчества было церковно-реформаторское движение, которое возникло во время первой русской революции 1905–1907 гг. Участники так называемого кружка 32-х священников во главе с викарным епископом Нарвским Антонином (Грановским) обсуждали необходимость реформ в русском православии – прежде всего в вопросах литургии.

Однако в среде самого православного духовенства обновленцы находились в меньшинстве, что продемонстрировал Поместный собор Православной Российской Церкви (ПРЦ) ^[359]1917–1918 гг. Идеи о необходимости реформирования как организационной структуры церкви, так и обрядовой стороны не были приняты большинством духовенства, участвовавшего в работе Собора.

В 1922 г. большевистское правительство решило сделать ставку на обновленцев в деле раскола и последующего уничтожении ПРЦ^[360]. Однако с задачами, которые возлагались властями на обновленцев, они не справились: большая часть православных приходов в СССР так и не перешла под их контроль. Уже во второй половине 1920-х гг. государство теряет интерес к обновленцам и делает ставку на создание

новой православной церкви из числа лояльного к советской власти духовенства ПРЦ.

Краткая история возвышения обновленцев в русском православии показывает, что, несмотря на маргинальность данной группы, она оказалась востребованной на определенном историческом этапе. Мусульманские обновленцы, предлагающие «легкую» версию ислама, не требующую отказа от мирской жизни ради соблюдения обязательных предписаний религии, также могут вызвать интерес со стороны властей. Их идеи пользуются популярностью у ряда мусульманских либералов из числа этнических мусульман, для которых необязательность исполнения основных исламских обрядов в условиях стремительной жизни в больших городах кажется привлекательной.

Пока руководство страны предпочитает иметь дело с так называемым традиционным исламом, который представлен мусульманскими религиозными деятелями, служащими в различных муфтиятах. Однако ситуация со временем может поменяться, и среди государственных чиновников появятся люди, которые решат, что институализация мусульманского обновленчества будет более эффективна и сопряжена с меньшими издержками, чем выстраивание отношений с представителями «традиционного ислама».

**Суфизм в Татарстане: возрождение
традиции, экспорт или экспансия?**

Р. Р. Сафиуллина-Ибрагимова

Введение

В 2012 г. один из магистрантов писал под моим научным руководством выпускную квалификационную работу, посвященную суфизму в Татарстане. Мы составили анкету для опроса людей, относящих себя к суфизму, и провели ряд интервью, которые легли в основу этого исследования. Вновь перечитывая эту магистерскую диссертацию, я обратила внимание на следующий отрывок: «Камиль хазрат с мечети „Тынычлык“ в поселке Мирный, отметил, что настоящих последователей суфизма в Казани очень мало. Многие, так называемые суфии, совершают присягу любому встречному шейху. Подобных членов тариката он суфиями не считает»^[361]. Выяснилось, что мой магистрант смог взять интервью у будущего муфтия Республики Татарстан Камиля-хазрата Самигуллина, когда тот был еще простым имамом мечети на окраине Казани.

Спустя шесть лет во время работы над этим текстом я вновь встретила с Самигуллиным, но теперь он уже занимал должность председателя Духовного управления мусульман Республики Татарстан^[362]. На вопрос «Можно ли говорить о возрождении суфизма в современном Татарстане?» Самигуллин вновь подтвердил, что не всех можно называть представителями тарикатов. Отметив, что традиция шейхов в Татарстане утрачена и цепь преемственности прервалась в советское время, муфтий называл имена выдающихся суфиев прошлого. Это и «последний великий шейх» Накшбандийского тариката в Волго-Уральском регионе Зайнулла Расулев^[363], и его ученик – руководитель знаменитого новометодного медресе «Мухаммадия» Галимджан Баруди^[364], к которому восходит цепь ученической преемственности *кади* (шариатского судьи) Бахрейна Ибрахима ал-Мурайхи (Баруди преподавал в Дамаске в начале XX в. и оставил там много учеников). Первый муфтий Дагестана Сайфулла-кади Башларов^[365] был мюридом Зайнуллы Расулева и преподавал в медресе «Мухаммадия» на протяжении трех лет во время ссылки в Казани. Зайнулла Расулев передал Сайфулле-кади чапан (верхняя накидка. – Р. С.) Пророка на хранение, и теперь эта реликвия находится в Дагестане. В завершение встречи муфтий Татарстана

сказал: «Вот когда вернется этот *аманат* – *чапан* Пророка, вверенный на хранение, обратно в Татарстан, и когда появятся у нас свои шейхи, тогда можно будет сказать, что эта традиция (суфизма. – Р. С.) в республике восстановлена»^[366].

Наряду с мнением о необходимости переосмысления суфийского наследия как инструмента сохранения национально-этнической и религиозной идентичности, в татарстанском общественно-религиозном дискурсе в наши дни наблюдается последовательное продвижение идеи возрождения суфизма в качестве «традиционной» формы ислама и альтернативы ваххабизму. При этом закономерно встает вопрос: возможно ли полноценное возрождение институтов и этики суфизма в современной татарской среде с учетом того обстоятельства, что за долгие годы живая традиция передачи *иджазы* (знаний от наставника к ученику) от шейха к шейху, от *ишана* к *ишану* была практически полностью утрачена?^[367] По мнению заведующего отделом исламских исследований Института стран СНГ И. Ф. Сафаргалеева, суфизм в Поволжье можно только импортировать, а не возрождать^[368]. Пишущий о этнорелигиозных конфликтах в Поволжье эксперт Р. Р. Сулейманов нынешнюю ситуацию расценивает как «экспансию суфизма в мусульманскую умму Поволжья»^[369]. Исламовед из Казани А. К. Бустанов говорит о «конструировании образов прошлого» и «экспансии этих образов» в другие регионы^[370].

В основе главы лежат материалы полевых исследований автора^[371], а также данные, содержащиеся в печатных и электронных СМИ. Для ответа на вопрос о перспективах суфизма в Татарстане, как мне видится, необходимо детально изучить мнение представителей различных тарикатов, действующих в республике.

Суфизм у татар: краткий исторический экскурс

Будучи сложным и тонким инструментом воздействия на сознание верующих, суфизм внес большой вклад в формирование специфического облика мусульманской культуры у народов, относящихся к исламу. Распространившие свое влияние на территории Волго-Уральского региона суфийские тарикаты Кубравийя, Йасавийя, Накшбандийя, Кадирийя (первый и последний – в меньшей степени) внесли большой вклад в формирование и развитие мусульманской литературы, поэзии, системы образования, в мировоззрение мусульман региона.

Вплоть до начала XX в. в первой книге для чтения в виде катехизиса, распространенной в татарских медресе, – мусульманской азбуке «Иман шарты» («Условия веры») – на вопрос: «К какой *силсиле* ты принадлежишь?» приводится ответ о *силсиле* Ходжи Ахмеда Йасави, который считается одним из самых первых суфиев среди тюрок, основателем и эпонимом суфийского братства Йасавийя. После тариката Йасавийя, в золотоордынский период получившего наибольшее распространение в Волго-Уральском регионе, здесь имел влияние тарикат Накшбандийя. Проникновение его ответвления Муджаддидийя, основателем которого был Ахмад ас-Сирхинди (Имам Раббани, ум. 1624 г.), связано с деятельностью среднеазиатских шейхов Нийязкули ат-Туркмани в Бухаре и Фаизхана ал-Кабули. Эти два шейха наиболее активно распространяли Накшбандийский тарикат среди *шакирдов* Поволжья и Приуралья^[372].

При этом татарские улемы зачастую заимствовали традиции суфийских тарикатов с их идеей духовной автономии от официальных властей. Как заметил во время интервью бывший заместитель председателя Духовного управления мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ) Рустам Батров:

Если сущность суфизма заключается в преодолении форм, в том, чтобы видеть Бога за пределами внешних форм, то со временем суфизм сам оброс ритуальностью, и в самом суфизме

начинают проявляться тенденции тяготения к стагнации, формализму, косности и буквоедству. Возможно, на определенном этапе учителя прежних веков, поняв это, для преодоления догматизма решили разворачиваться от Йасавийа к Накшбандийа^[373].

По мнению некоторых исследователей, устойчивость позиций ислама в жизни татар была достигнута благодаря не столько традиционной системе догматики и ритуала, сколько суфийской интерпретации исламского вероучения как «религии сердца»^[374]. При этом мусульманам региона на разных этапах было свойственно не «коллективное участие с акцентом на обрядность, а путь индивидуального послушания»^[375]. В большей степени они были «последователями особой формы суфизма, называемой в народе „китап сүзе“ („книжное слово“»^[376].

Среди мусульман Волго-Уральского региона были в дореволюционное время широко распространены сочинения, в которых излагалась история и сущность учения тариката Накшбандийа, содержались различные руководства для мюридов, обязательные предписанные молитвы для членов тариката и др. Многие из них были изданы в казанских типографиях^[377]. В татарских медресе наряду с учебными пособиями по этике (*ахлак*) имели широкое распространение образцы татарской поэзии, пронизанные суфийскими мотивами. В произведениях Ахмеда Йасави, его ученика Сулеймана Бакыргани (1091–1186), среднеазиатского поэта-суфия Аллахияра Суфи (1616–1713) и других авторов, получивших широкое распространение среди шакирдов кадимистских медресе^[378], четко прослеживается направленность на обесценивание мирского. В этих произведениях часто встречаются призывы оставить все земные помыслы и устремиться к миру, который ждет человека за порогом смерти.

Развитие суфийской литературы в Урало-Поволжье связано с творчеством таких авторов, как Мавля Колый, Таджеддин Ялчыгул. Суфийскими мотивами пронизано творчество Хисама Кятиба, Умми Камала, Габдрахима Утыз-Имяни, Хибатуллы Салихова, Шамсутдина Заки, Дардманда и др. На становление личности знаменитого татарского богослова Шигабутдина Марджани также оказывал влияние

суфизм. Марджани был учеником трех накшбандийских шейхов ветви Муджаддидийа: ‘Убайдуллы ибн Нийазкули (ум. в 1852 г.), ‘Абд ал-Кадира ал-Фаруки ал-Хинди (Сахибзадэ) (ум. в 1855 г.), Музхира ибн Ахмада ал-Хинди (ум. в 1883 г.). В своих трудах Марджани с уважением упоминал Ибн ал-‘Араби, ‘Абд ар-Рахмана Джами, Бахауддина (Баха ад-дин) ан-Накшбанди, приводил цитаты из известных суфийских источников, таких как «Ал-Футухат ал-маккиййа» («Мекканские озарения») Ибн ал-‘Араби, «Ад-Дурра ал-фахира» («Славная жемчужина») ал-Джами, «Хилйат ал-авлийа» («Украшение святых») Абу Ну‘айма ал-Исбахани, «Ал-Мункиз мин ад-далал» («Избавляющий от заблуждения») ал-Газали, «Кут ал-кулуб» («Пища сердец») ал-Макки, «Мактубат муджаддидиййа» («Послания обновления») ас-Сирхинди и др.^[379]

В татарском мусульманском мире с самого начала распространения суфизма актуализируется дискуссия о двух путях – шариате и тарикате, и об оппозиции юридический – мистический ислам. Так называемая антисуфийская литература зачастую создавалась и самими суфийскими шейхами в полемике с другими тарикатами. Критика суфизма и ишанизма занимала большое место в трудах татарских авторов. Особенно ярко это прослеживается у Габдрахима Утыз-Имяни (1754–1834), который сам был ярким представителем суфийской поэзии со свойственным ей обращением к аскетизму, призывами сторониться государства.

Многие традиции и обряды, связанные с почитанием суфийских шейхов-наставников, подвергались критике рядом татарских ученых и расценивались как *бидгат* – непозволительное новшество, привнесенное в религию. Отражение дискуссий, связанных с темой суфизма, можно наблюдать и по материалам татарской прессы начала XX в. Рядовые мусульмане того времени сталкивались с необходимостью понимания различных аспектов богослужебной практики при исполнении определенных религиозных традиций. Разворачивающиеся на страницах татарских газет и журналов богословские диспуты производили неизгладимое впечатление на обывателей и приобретали большую популярность. Так, в издаваемом Баруди журнале «Ад-дин ва-л-адаб» («Религия и нравственность») даже был создан специальный раздел «Баб ал-фатва» («Раздел фетв») для ответов на многочисленные письма в редакцию журнала. Читатели

просили дать авторитетное богословско-правовое решение возникающих в татарской среде проблем, в том числе связанных с суфийскими практиками: коллективным исполнением громкого *зикра*, почитанием авторитетов, посещением могил, совершением жертвоприношения в определенных местах, называемых «изгеляр тавы» (гора святых), и др.^[380] Авторами фетв, публикуемых в журнале, как правило, выступали Галимджан Баруди, Шахар Шараф, Мухаммад Наджиб ат-Тунтари.

В книге «Джавами' ал-калим шархи» («Комментарии к изречениям Пророка») Риза Фахретдин, будучи противником так называемого «народного ислама» с его культом святых, жестко критиковал языческие пережитки в ритуальных практиках мусульман. Он перечисляет некоторые, по его мнению, непозволительные нововведения: чтение Корана за деньги, чтение Корана у тела покойника до джаназа-намаза, подаяние за покойника («*гур садкасы*»), намазы в ночь Рагаиб и ночь Бара'ат. Некоторые из этих традиций, пишет Риза Фахретдин, в свое время ввели Абу ат-Талиб ал-Макки и Абу Хамид ал-Газали, он называет их суфиями, которые «имеют мало знаний о хадисах и Сунне»^[381]. Посещение же могил с целью обращения к мертвым за помощью, по мнению Ризы Фахретдина, «может оказаться даже хуже, чем нововведение»^[382]. В книге «Ибн Таймийа» Риза Фахретдин называет суфизм «еретическим путем постижения религии и религиозных наук»^[383]. По его мнению, среди сторонников и противников суфизма «имеется множество проявляющих чрезмерность и переступающих границы». Вместе с тем, «нельзя отрицать, что среди них есть как очень хорошие и полезные люди, так и вредные и плохие»^[384].

Слово «ишан»^[385] в годы антирелигиозной пропаганды советского периода имело либо пренебрежительные, либо негативные коннотации. Попытки воссоздания суфийской традиции в форме ишанизма, воплощения таких нелегальных практик, как паломничество к так называемым святым местам (*зийарат*), получали однозначно негативную оценку и были предметом яростной критики со стороны чиновников и советской интеллигенции. Впоследствии, как пишет российский историк Ю. Н. Гусева, «ввиду мощного силового влияния извне и объективных обстоятельств (естественной смены поколений, доминирования секулярного светского мышления в

сознании значительной части населения Средней Волги), к началу 1970-х гг. масштабы и степень влияния суфизма будут незначительными»[\[386\]](#).

Возвращение суфизма в религиозную жизнь мусульман Татарстана в конце XX – начале XXI в.

Несмотря на то что суфии в определенные эпохи выступали как оппозиционная по отношению к официальному исламу сила, суфизм был и остается востребованным среди верующих. В большей степени это характерно для Северного Кавказа, где традиции и институциональные формы суфизма не были утрачены, в отличие от Волго-Уральского региона, где традиция преемственности суфийского знания была прервана в советский период. В последние десятилетия, пройдя через определенные идейные и институционные трансформации, суфизм вновь возвращается в религиозную жизнь мусульман Волго-Уральского региона.

В современном Татарстане через «конструирование образов прошлого» наблюдается «обращение к великим именам татарского суфизма»^[387]. Проводятся конференции, издаются образцы суфийской поэзии и дидактических произведений местных суфийских авторов и авторитетов – таких, как Зайнулла Расулев, Мухаммад-Закир Чистави^[388], Таджеддин Ялчыгул, Абу ан-Наср ал-Курсави, Габдрахим Утыз-Имяни, Ахмадзаки Сафиуллин^[389] и другие. В Казанском исламском университете^[390] преподается дисциплина «История суфизма», в Казанском федеральном университете – «Теория и практика суфизма»^[391]. Информация о местных традициях суфизма изучается в Российском исламском институте (г. Казань) на направлении подготовки «Теология» в рамках преподаваемых дисциплин «Духовное краеведение» и «Татарская богословская мысль». В учебной программе начавшей свою работу в 2017 г. Болгарской исламской академии (г. Болгар, Республика Татарстан) пока нет специального курса по суфизму, но предполагается, что магистранты, докторанты будут писать работы, посвященные суфийской проблематике.

Организационные структуры также становятся все более активными, как это можно наблюдать на ежегодно проводимом

мероприятии – *Изге Болгар жъыены* (Собрание в святом Болгаре), собрании имамов Башкортостана в поселке Чишмы, Расулевских чтениях в Троицке. Роль и значение суфизма в обществе обсуждаются в Общественной палате Российской Федерации^[392].

В СМИ и научных кругах актуализируется проблема возрождения «татарского суфизма», отмечается общественно-политический аспект деятельности тарикатов, а именно их антиэкстремистский потенциал. Наряду с мнением о необходимости переосмысления суфийского наследия^[393], в общественно-религиозный дискурс последовательно продвигается идея возрождения суфизма как инструмента противодействия радикальным течениям в исламе, имеющим зарубежное происхождение^[394]. Более того, утверждается, что «традиционный ислам», который видится альтернативой салафизму/ваххабизму, – это и есть суфизм. В так называемой Грозненской фетве, принятой на Международной богословской конференции, состоявшейся в Чечне 25–27 августа 2016 г., была предпринята попытка определить границы суннитского ислама в пространстве российской мусульманской общины. Неотъемлемыми признаками «традиционного ислама» были обозначены три взаимосвязанные основы: «*иман* (религиозная вера), *ислам* (покорность человека Аллаху), *ихсан* (искренность)»^[395]. В части вероубеждения (*иман*) это заключается в следовании матуридитской или аш‘аритской ‘*акиде*, в части покорности Аллаху (*ислам*) – одному из четырех *мазхабов*: ханафитскому, шафи‘итскому, маликитскому или ханбалитскому, а в части искренности (*ихсан*) – суфийскому пути «нравственного самосовершенствования»^[396]. Таким образом, имеет место слияние традиционализма и суфизма в оппозиции к салафизму.

Интересно проследить, какую трансформацию претерпели используемые в дискурсе традиционного ислама понятия на протяжении веков. Так, в раннем исламе традиционалисты представляли одно из основных течений – *ахл ал-хадис* (приверженцы Предания), отвергавшее нововведения при решении религиозно-правовых вопросов^[397] и руководствующееся только Кораном и Сунной Пророка. Будучи наиболее консервативными сторонниками традиции и буквализма, они определили своих оппонентов, допускавших толкование религиозно-правовых вопросов на основе

разума, рассуждений и логики (*асхаб ар-рай*), термином *ахл ал-калам* (приверженцы рассуждения).

Если в ранний период ислама традиционалисты именовались *ахл ал-хадис* (сторонники предания), то в современном мире этим термином обозначают себя салафиты. А за сторонниками традиционного ислама закрепился термин *мутакаллимы* (представители спекулятивной теологии, дающей догматам ислама толкование, основанное на разуме, а не на следовании религиозным авторитетам). В свою очередь, обращение к разуму как к высшей инстанции отличало *мутакаллимов*, наряду с представителями *фалсафа*, как от салафитов, так и от суфиев.

Со временем именно традиционалистам в большей степени стало свойственно придерживаться методологии *таклида* – следования авторитетам прошлого. Именно в этом направлении реализуется методика традиционного освоения знаний – текстуального, которая образно характеризуется словами «сидеть на коленях у колен ученых». Она заключалась в том, что студент проходил одну книгу с заучиванием текста от начала до конца, после того они с шейхом приступали к изучению новой книги. В этом традиционалисты усматривают *баракат* (благодать Божью)^[398]. В истории российской богословской мысли с этим направлением принято отождествлять Габдрахима Утыз-Имяни ал-Булгари, Мурада Рамзи (1855–1934), Ишмухаммета Динмухамметова (1842–1919) и прочих *улемов* – сторонников традиционного, старометодного образования. Религиозный консерватизм был оправдан для татарского общества того времени, когда перед нацией стояла задача выживания и сохранения своей идентичности в условиях православного государства.

В современных условиях глобализации и унификации традиция, являясь устойчивым аспектом культуры, общественной мысли и религиозной жизни любого народа, рассматривается как необходимое условие его существования и развития на основе принципов преемственности и наследования религиозного менталитета. Неслучайно учебная программа Казанского исламского университета выстроена в соответствии с традиционалистской/кадимистской методологией. Именно такому традиционалистскому подходу в религиозном образовании следуют один из главных приглашенных профессоров Болгарской исламской академии шейх ‘Абд ар-Раззак ас-Са‘ади и муфтий Татарстана, являющийся одновременно директором

ведущего татарстанского медресе «Мухаммадия», Камиль Самигуллин^[399]. Оба этих богослова связаны с суфийскими тарикатами, которые в прошлом были представлены в Волго-Уральском регионе, но на сегодняшний день их лидеры (*мурииды*) и основные центры, как правило, находятся за пределами России и стран СНГ.

Известные шейхи Накшбандийского тариката, которые находятся в Турции, – это Осман Нури Топбаш (Стамбул), Махмуд Устаосманоглу ал-Уфи (Стамбул), Мухаммад Ибрахим Хизра ал-Амиди (Кония и Бурса), ‘Абд ал-Баки ал-Хусайни Гавс ас-Сани (Стамбул). Шейх Кадирийского тариката Хайдар Баш (Стамбул) ушел из жизни в апреле 2020 г. Из зарубежных шейхов следует упомянуть также покойного Мухаммада Назима Адила ал-Кубруси ал-Хаккани (Кипр) и Зульфикара Ахмада (Пакистан). Двое духовных авторитетов, жившие на территории России и в Ближнем Зарубежье, – дагестанский шейх Саид-афанди Чиркейский (1937–2012) и туркестанский шейх Ибрагим Мухаметкул улы – уже умерли.

Приезд в Казань суфийского наставника является значимым событием для последователей. Достаточно вспомнить визиты шейха Шазилийского, Накшбандийского и Кадирийского тарикатов Мухаммада Ибрахима Хизра ал-Амиди^[400], шейха ветви Хакканийя тариката Накшбандийя Мехмета Адила ал-Хаккани^[401], шейха Нигматуллы Халила Ибрахима^[402] и даже такого экстравагантного религиозного деятеля, как шейх тариката Тиджанийя Али Абд Уссамад (Фреди Боллаг)^[403].

Выбор шейха для начинающего мюрида – непростая задача; тем не менее не приветствуется, когда, по выражению Камия Самигуллина, «человек прыгает от учителя к учителю, берет у всех»^[404]. По мнению муфтия Татарстана, *иджазы* различаются следующим образом:

Есть шейхи *тарбийя* – это духовные наставники, которые воспитывают. Их единицы. Есть *иджаза амм* – такая общая *иджаза*, которая дается для *бараката*, таким шейхом стать легко. Поэтому есть шейхи, типа, «попсовые», которые *зикры* проводят, таких очень много. Есть шейхи *танбих* – которые делают *вагаз* (проповедь. – Р. С.), пробуждают сердца. А бывает, кто-то типа

коуча говорит: «Я научу вас заработать миллион». Вот как он заработал на вас, и вы так же заработаете^[405].

Для членов тариката Накшбандийа авторитетным источником является трехтомный труд «Мактубат» имама Раббани, где приводится разделение шейхов на несколько категорий: *шейх камил* (совершенный шейх), *шейх накис* (шейх с изъяном) – «который находится в процессе развития, у него еще есть недостатки, но ему уже дана *иджаза*», *шейх мукаммил*, который может влиять на учеников, так как «он сам совершенен, и рядом с ним люди тоже такими становятся»^[406].

Наряду с определенными личностными качествами духовному наставнику должны быть присущи *файз* (духовная энергия), *баракат*, *инайат* (милость, благодать) от Аллаха. Если этого нет, то, по словам одного из респондентов, вместо тариката возникает «квазитарикатская организация», где на роль шейха поставлен человек, не обладающий необходимыми духовными качествами.

Важной составляющей жизни суфия является духовная связь (*рабита*) со своим *муришдом*. Многие респонденты отмечали, что постоянно ощущают духовную связь на расстоянии со своим шейхом. Наряду с этим, некоторым последователям удается ежегодно посещать своих наставников, а кому-то за двадцать лет удалось лишь несколько раз увидеться с учителем. Вот как охарактеризовал мотивацию поездок к духовному наставнику один из респондентов, относящийся к ветви Накшбандийа – Халидийа:

Ездил часто, желательно раз в год. Иначе батарейки садятся. Приезжаешь – заряжаешься этим *нуром* (светом). Живешь этой атмосферой. Достаточно даже трех дней, которые позволительны по исламу. Если хочешь еще пожить, то просишь разрешения у хозяев^[407].

Представители некоторых тарикатов носят с собой фотографию духовного наставника, несмотря на то что некоторые шейхи не приветствуют этого. Что касается отношений с представителями других тарикатов, то, как охарактеризовал это один из респондентов, относящийся к братству Кадирийа:

Рабита – живая ткань, живой организм, в котором мюриды объединены со своим муршидом и составляют единое целое. Наличие единого поля, подобного этому, с представителями других тарикатов невозможно. С ними можно дружить, общаться, но то, что переживают мюриды одного шейха, это только их переживания^[408].

Это состояние, испытываемое последователями, состоящими в одном тарикате, называется «*фана фи ихван*» – возвышенное состояние братской любви к тем, с кем состоишь в одном тарикате, которое настраивает мюридов на одну волну.

Ритуалы и практики суфизма в современном Татарстане

Вступление в тарикат начинается с ритуала посвящения. В разных братствах оно имеет свои особенности. После этого жизнь мюрида продолжается под наблюдением *муришда* и должна соответствовать определенным правилам. Мюриду дается индивидуальный *вирд* – задание, которое может включать в себя *зикр*, медитацию, чтение определенных молитв и сур Корана, сорокадневное уединение (*халват*) и проч.

Последователи суфизма практикуют коллективный и индивидуальный *зикр* – духовное упражнение с целью ощущения постоянного Божественного присутствия, которое заключается в многократном произнесении формул *теомнеми*, т. е. имен и атрибутов Аллаха. Большое значение придается регулярному выполнению практик.

Между последователями разных тарикатов есть различия в исполнении «тихого» и «громкого» *зикра*, а также таких ритуалов и практик, как *рабита* (поддержание духовной связи с наставником), *хатм* (коллективный *зикр*), *иджаза* (право передачи наставничества и обучения мюридов) и др. Количество формулировок может различаться внутри одного тариката и даже внутри одной группы, так как *муришд* может давать каждому мюриду индивидуальные задания для выполнения.

В братстве Накшбандийа характерной практикой является *хатм хваджаган*, который проводится там, где есть более пяти мюридов. Он представляет собой медитативную рецитацию с разным числом повторов комбинации коранических сур и ритуальных формул, имен Аллаха. Эта практика включает в себя почтительное чтение имен умерших шейхов тариката^[409]. Право проводить в своей местности *хатм хваджаган* дается только обладателю *иджазы*, или тому, кто получил повеление (*амр*) на его проведение, и это, по словам одного из моих респондентов, «отражено во всех классических книгах»^[410]. При совершении *хатм хваджаган* обращается особое внимание на то, чтобы он оставался тайной для непосвященных. Не допускается

присутствие посторонних, не являющихся последователями этого братства, даже нельзя находиться в чужой одежде. Поэтому респонденты раскрывали не все нюансы исполнения *хатма*. Но и изложенные варианты существенно отличались друг от друга и от описаний, известных из научной и научно-популярной литературы о суфизме (А. А. Хисматуллин^[411], Х. К. Йылмаз^[412], М. А. ал-Эрбили^[413], М. С. Хашими^[414]).

В Кадирийском тарикате *хатм* проводится в ночь с четверга на пятницу, в Накшбандийском – в ночь с воскресенья на понедельник. Известно, что в Татарстане в последние годы накшбандийский *хатм* регулярно проводится в одной из старинных мечетей Казани – Азимовской, а также в маленьком селе Балан Буляк Азнакаевского района республики. Известны случаи проведения *хатма* в казанской мечети «Тынычлык».

Студенты Российского исламского института заочной формы обучения из Пермского края, относящиеся к ветви Халидийя с наставником в Турции, приезжая на экзаменационную сессию, тоже регулярно проводили *хатм*. Их представитель довольно обстоятельно изложил особенности проводимого ими *хатма*, которые, как и другие практики, рассмотрены в издании, выпущенном Духовным управлением мусульман Пермского края в 2011 г.^[415] Как указано в книге, слово «хваджаган» означает «великие люди», «большие ученые», а форма *хатма хваджаган* была разработана суфийскими наставниками прошлого в лице Абдулхалика Гиждувани^[416] и постоянно совершенствовалась. В книге приводятся две версии того, почему этот вид *зикра* называется *хатмом*, что переводится как «завершение». По первой версии, это объясняется тем, что в прошлом ученые завершали все свои собрания совершением *зикра*. Согласно другому мнению, этот *зикр* называется *хатмом* по той причине, что «за чтение сур „ал-Фатиха“^[417] и „ал-Ихлас“^[418] человек получает столько *савабов* (вознаграждений от Аллаха. – Р. С.), сколько получают за чтение всего Корана»^[419]. При сохранении единой основы в разных братствах есть свои различия в деталях проведения *хатма*.

Для некоторых братств соблюдение всех норм шариата является обязательным условием для вступления в тарикат, для других, напротив, вступление в тарикат считается путем к последующему постижению и усвоению шариата. Главное же отличие истинного

суфийского пути от псевдосуфийского, по мнению некоторых мусульманских ученых, заключается в обязательном взаимодействии тариката, придающего жизни мусульманина внутреннюю динамику и радость общения с Богом, с шариатом, который формирует внешнюю, регулятивную структуру жизни верующего. Соблюдение норм шариата является неременным условием, без которого невозможен дальнейший путь.

Далее я буду рассматривать отдельные суфийские группы, существующие в Татарстане.

Кадирийя

Представители этого одного из самых широко распространенных тарикатов во всем исламском мире, название которого произошло от имени основателя – ‘Абд ал-Кадира ал-Гилани (ал-Джилани) (ум. 1166), были довольно активны в Казани в 1990-е гг. Это последователи турецкого политика, писателя и педагога Хайдара Баша (1947–2020), который известен не только книгами на религиозные темы, но и трудами по экономике, многие из его книг переведены на русский язык^[420]. В первые годы последователи Х. Баша собирались в мечети «Нурулла» в центре города, в связи с чем имаму мечети высказывались нарекания как со стороны поборников так называемого «чистого ислама», так и со стороны государственных структур. По воспоминаниям одного из последователей: «В начале 90-х годов некоторые приходили к нам в мечеть, скандалили, разборки происходили, потом они сами стали суфиями»^[421]. Впоследствии члены тариката стали собираться на частных квартирах.

Среди последователей этого тариката и симпатизирующих ему можно встретить представителей татарской интеллигенции: художников, писателей, режиссеров, кинопродюсеров, ученых, журналистов. Со слов респондента, на коллективных встречах регулярно бывает около двадцати человек. Некоторые последователи или просто те, кто с уважением относится к основателю *джама‘ата*, могут появиться раз в пять лет. По итогам проведенных мною интервью сложилось впечатление, что представителям этого тариката свойственна открытость, они легко идут на контакт, с ними легко общаться. Им в большей степени свойственны рефлексия и интеллектуальное осмысление своего духовного пути. Как заметил один из респондентов: «У кадирийцев всех стран есть какая-то общая черта, выраженная в экстраверсии и творческом начале. Если в книге „Ихья улум ад-дин“ Газали акцент делается на богобоязненности, то у Гилани – на любовь. Кадирийя – это путь любви»^[422].

Последователи тариката практикуют коллективный и индивидуальный *зикр*. Индивидуальный *зикр* в тарикате Кадирийя называется *дарс*. Выполнение полного *дарса* (100 раз) занимает

примерно 30–40 минут, на укороченную версию (33 раза) может уйти от 10 до 20 минут. Желательное время выполнения – после утреннего намаза. После обязательных (*фард*) намазов в тарикате практикуется сокращенный «*зикр мухафаза*» – произнесение в определенной последовательности имен Аллаха, которые, по мнению суфиев, оберегают от разных напастей. Также после намаза практикуется короткий *зикр*, во время которого определенное количество раз произносится молитва о прощении грехов (*истиғфар*), краткий вариант свидетельства о признании Единобожия (*тахлил*) и молитва с благословениями для пророка Мухаммада (*салават*).

Несмотря на то что в индийских ответвлениях Кадирийи прослеживается влияние йоги и других индийских учений^[423], у татарстанских последователей тариката подобные практики не приветствуются. Со слов одного из респондентов, молчаливые *зикры* сердцем (*зикр калби*), а также с переносом от сердца к разным энергетическим центрам (чакрам), практикуемые в тарикате Накшбандийа, считаются неаутентичными, так как «не подтверждены *ривайатами*^[424], так что во время произнесения *зикра* обязательно должно присутствовать движение языком»^[425].

Коллективный *зикр* длится около тридцати-сорока минут. По особым случаям, к примеру в *мавлид* (день рождения Пророка), в праздник Ураза-байрам или по случаю смерти кого-то до похорон, делается многократный *тахлил*. Коллективный *зикр* может занимать полтора-два часа времени. После *зикра* делается посвящение шейхам тариката, упоминаются имена Хасана ал-Басри^[426], ‘Абд ал-Кадира ал-Гилани, Хайдара Баша и других. Во время коллективного *зикра* могут исполняться религиозные песнопения – *илахи*.

Последователи тариката Кадирийа вели в российской социальной сети «ВКонтакте» несколько групп, некоторые с их слов «позиционировали не как тарикатские, а чисто мусульманские»^[427]. В одной из этих групп^[428] размещено много *хадисов* об *ахл ал-бейт* (семействе Пророка) и информации о четвертом праведном халифе ‘Али. Респондентами отмечалось, что во всех тарикатах большое значение придается *вилайат* (духовное руководство) и отношению к *ахл ал-бейт*:

Имамы ахл ал-бейт являются ключевыми фигурами в тасаввуфских тарикатах [...] еще Шигабутдин Марджани говорил про отношение к хазрату Али и о том, сколько ему отведено страниц у того же Тафтазани^[429], поэтому и современники о нем говорили «*Шиа бид-дин*» (шиит в религии. – Р. С.)^[430].

Один из активных последователей Хайдара Баша (далее – И. Г.), который работает в научно-исследовательском институте, пояснил, что ему как историку важно проследить историю формирования направлений суфизма. По мнению И. Г., «все эти ответвления все равно сольются в один поток», так как «отношения между суннизмом и шиизмом формировались в одной среде раннеисламской аскезы, которую формировали имамы *ахл ал-бейт*», и «если обращаться к аутентичным источникам *тасаввуфа*, то сегодня, наверное, это назовут шиизмом». И. Г. также отметил, что «ни одному тарикату на раннем этапе не было свойственно такое настырное следование букве суннитской доктрины», а в сформировавшихся позднее течениях суфизма «многие вещи были вынуждены подстраивать под официальную доктрину: что-то пришлось переосмыслить, что-то убрать», и теперь они «подчеркивают, какие они *ахл сунна ва-л-джама‘а*»^[431]. По мнению И. Г., «ни один суфийский автор не подходит под определение суннитской ортодоксии». Респондент привел в качестве примера Хайдара Амули^[432] из Хорасана, который был одним из первых шиитов, принявших доктрину Ибн ал-‘Араби «*вахдат ал-вуджуд*», и утверждал, что «истинный шиит – это суфий, а истинный суфий – это шиит»^[433]. И. Г. привел подборку цитат Джалаладдина Руми, «за которые некоторые его даже считают скрытым *исна‘ашаритом* (последователем имамитского шиизма. – Р. С.), или даже *исмаилитом* (последователем одной из ветвей крайнего шиизма. – Р. С.)»^[434].

Представителей и последователей тариката Кадирийа часто упрекают в политизированности. Как отметил последователь другого тариката: «Они политизированы очень, обсуждают Израиль и мировую политику. Такая привязка к действительности, к *дунье* (материальный мир. – Р. С.) вызывает диссонанс»^[435]. В этом отношении полную противоположность кадиристам представляет следующая суфийская группа – последователи ветви Хусайнийя тариката Накшбандийа,

которые, напротив, дистанцируются от политики, считая, что «политика не должна быть связана с исламом»^[436].

Хусайнийя

Хусайнийя – это одна из немногих ветвей Накшбандийи, которой удалось продолжить свою деятельность при советской власти. Название этой туркестанской и северомавараннахрской ветви Муджаддидийи произошло от имени основателя ветви – *халифы* Хусаина (ум. в 1833 или 1834). Представителем этой ветви в Татарстане и последним ныне живущим татарским *устазом* (наставником) считается Ришат Мусин (р. 1931), который проживает в селе Старое Чурилино Арского района республики. Он является мюридом шейха Накшбандийа в Центральной Азии и Российской Федерации Ибрахима Маматкулова (1937–2009) из Коканда. Существует версия, что *иджаза* Ришату Мусину была дана Ибрахимом Маматкуловым по личной просьбе бывшего заместителя муфтия Республики Татарстан Валиуллы Якупова. Среди представителей и последователей других ветвей Накшбандийа есть сомнения в достоверности *силсила* этой ветви, так как самому Ибрахиму его *муршидом* не была передана *иджаза* на наставничество. После смерти же Ибрахима Маматкулова было заявлено, что «теперь все его ученики должны идти к шейху Назиму» (шейх ветви Хакканийа. – Р. С.)^[437], так как «шейх Ибрагим не оставил преемников при жизни», а у мюридов другого шейха этой ветви Максума Аки в ханаке Куш Ата «нет права называть себя преемниками шейха Ибрагима и его муршида»^[438]. Кроме Максум Ака значился еще один из преемников шейха Ибрахима – Курбангали-хазрат, получивший *иджазу* еще при жизни наставника. На одном из суфийских интернет-форумов «московский *халифа* (заместитель. – Р. С.) Пира Ибрагима» упомянут в числе представителей нескольких лжетарикатов, действующих в России^[439].

Многие татарстанские последователи других ветвей Накшбандийи и тариката Кадирийа на определенном этапе духовных поисков успели побывать мюридами Ришата Мусина и впоследствии сменить наставника. Во время интервью называются схожие причины этого: «не мое», «не почувствовал связи». Тем не менее, несмотря на открытую неприязнь и прямое противодействие со стороны некоторых

поборников «чистого ислама», ветвь довольно быстро набрала популярность. Среди приверженцев Накшбандийа-Хусайнийа есть представители разных профессий: рабочие, предприниматели, преподаватели исламских учебных заведений, религиозные деятели.

По рассказу одного из респондентов – последователей ветви Хусайнийа, при посвящении в тарикат нет особых ритуалов. Мюрид садится перед *муршидом*, соприкасаясь с ним коленями. Вступление в тарикат носит название «*ишанга кул биру*» («дать руку *ишану*») и включает в себя покаяние (*тауба*), молитву *ишана* за его принятие Аллахом и выяснение того, за все ли грехи совершено покаяние вступающего в тарикат. *Муршид* оглашает обязанности (*вазифа*), а мюрид дает обет выполнить их. Во время приведения присяги женщины прикасаются к руке шейха через платок. При вхождении мюрида в тарикат он получает от *муршида* специальные четки (*масбих*) и книжку, описывающую правила выполнения необходимых практик. При этом свершается *таваджжух* – практика, нацеленная на привязку сердца мюрида к *устазу*. После этого мюрид совершает молитву уже в новом своем статусе. В дальнейшем мюрид регулярно посещает наставника, участвует в беседах (*сохбет*), задает вопросы, которые у него возникают. Он стремится всегда быть в духовной связи (*рабита*) с наставником и держать в памяти его образ, «чтобы духовная энергия в душе наставника перешла в душу последователя»^[440].

В раздаваемой последователям инструкции для мюридов даются описания некоторых практик. Ряд из них описан в книге российского исламоведа А. А. Хисматуллина^[441]. В Хусайнийе практикуется только тихий *зикр* сердцем, и суфий старается постоянно пребывать в нем. Тихий *зикр* основан на мысленной концентрации (*таваджжух*) на семи точках тела (*латаиф*), каждая из которых имеет свое название и связана с определенными этапами (*макам*) духовного состояния^[442].

В братстве запрещается внешнее проявление благочестия («шейх запретил своим мюридам в открытую ходить с четками»).

Опрошенный нами последователь этой ветви заметил, что принятие суфизма повлияло на его жизнь положительно, у него появилось постоянное ощущение, что его просьбы к Аллаху всегда принимаются^[443]. Он стал получать моральное наслаждение от поклонения, и то, что он никого не обижает и перестал обижаться на

других, очень помогает в жизни^[444]. Еще один респондент отметил, что вхождение в тарикат способствовало тому, что он стал больше уделять внимания поклонению, лучше понимать свою религию, а его любовь к Аллаху и Пророку усилилась:

Если мусульмане вне тариката ночные намазы читают лишь в месяц Рамадан, то те, кто в тарикате, каждую ночь проводят как «*кадер киче*» (ночь предопределения. – *Р. С.*). Этот путь обучает произносить зикр душой, отдаляться от создания видимости, учит помнить, что Аллах всегда нас видит и слышит. Зикр воспитывает эти качества, учит уходить от соблазнов, тренировать свой *нафс* (Эго. – *Р. С.*), брать его в узду. Если практикующий *мюрид* поддается соблазнам, разврату, то не получаешь от практики такого удовольствия и понимаешь, что зикр не поддерживает^[445].

Другой респондент, состоящий в братстве, признается, что хорошим мюридом себя назвать не может: «есть проблема с выполнением *вирда* и не всегда получается найти рычаги воздействия на *нафс*»^[446]. Он не согласен с мнением, что мусульмане не подвержены депрессии, так как это индивидуальный опыт, связанный с психикой человека. Этот же респондент признает, что по причине недостаточной последовательности в совершении предписанных практик ему пока еще «не удастся изжить свои пороки: лень, грубость, резкость, жесткость в отношениях с людьми»^[447]. Его больше привлекает философская составляющая суфизма, нежели практики, при этом более близка концепция «*вахдат ал-вудужд*» (единство бытия^[448]. – *Р. С.*), нежели «*вахдат аш-шухуд*» (единство созерцания^[449]. – *Р. С.*), характерная для Накшбандийа. При этом он расценивает стремление раствориться в Боге как «чистой воды эскапизм», так как в его понимании идея «нет ничего кроме Бога» и идея «нет ничего более важного и ценного, чем отрицание всего, кроме Бога» являются «страусиной позицией», порожденной «экзистенциальным тупиком и ужасом» и «одержимостью танатосом (смертью. – *Р. С.*)».

В прошлом, будучи студентом исламского вуза, он крайне отрицательно относился к суфизму и «сам того не осознавая, был ваххабитом»:

Мы смеялись над *матуридизмом* (рационалистическая школа спекулятивной теологии, получившая распространение у мусульман Волго-Уральского региона. – Р. С.), ничего о нем не зная и принимая его за *мурджиизм* (общее название приверженцев различных исламских мировоззренческих школ, «откладывавших» суждение о состоянии человека в этом мире до Судного дня. – Р. С.). Никто не рассказывал про *сифаты субути* и *салби* (сущностные атрибуты Аллаха и атрибуты отрицания. – Р. С.), про *касб* (одно из ключевых понятий учения Аш‘ари, означающее «приобретение» человеком действий, сотворенных Аллахом в человеке, смешение этого творческого акта с волей человека) и *иктисаб* (противопоставляемое *касбу* понятие из концепции Ибн Рушда, согласно которой внешние обстоятельства детерминируют человеческую волю и место «принуждения» и «свободного выбора Бога» занимает «необходимость». – Р. С.) [450]. Никто не рассказывал, что это связано с татарской традицией [451].

На изменение позиции респондента, чьи слова приводились выше, повлияло прочтение книги «Кто они – неохариджиты, ваххабиты», после которой, по его словам, он понял, что «ваххабизм – это тупик» [452]. Впоследствии в книге «Маусуф ас-суфийа» [453] нашел ответы на многие вопросы, которые поднимаются противниками суфизма. Тем не менее он признается: «у меня и сейчас осталась ‘акида ваххабитская с классификацией *таухида* на *улухийа*, *рубубийа*, *асма’ ва сифат*» [454].

Благодаря открытости и готовности респондента идти на контакт, на его примере можно увидеть, что вхождение в тарикат предполагает разные варианты осознания себя и своего пути в процессе духовного поиска. Это может быть как прямое бесхитростное следование зову души в поисках истины, так и тернистый путь, полный внутренних противоречий.

Халидийа

Эту ветвь братства Накшбандийа, получившую свое название от имени основателя Халида аш-Шахразури ал-Багдади (1776–1827), в Поволжье и Приуралье в первой половине XIX в. представляли несколько человек. Известным последователем Халидийи был шейх Мурад Рамзи, который оставил много информации о предыдущих шейхах – передатчиках цепи преемственности тариката^[455]. Определенную роль в сохранении этой ветви накшбандийского тариката в Волго-Уральском регионе сыграли последователи шейха Зайнуллы Расулева^[456]. К нему восходит цепь ученической преемственности *ишанов* советского периода, чья жизнь и деятельность была связана с Дагестаном: Баязида Хайруллина (1871–1950), Гарифуллы Гайнуллина (1894–1984), Габдельханнана Сафиуллина (1883–1971). Эта цепь преемственности не дошла до настоящего времени.

В конце 1990-х гг. проживавшему в Буинске мюриду Гарифуллы-ишана Камилю Бикмухаметову (1922–2000) ^[457]высказали желание принести присягу два человека, но по воспоминаниям одного из них, последний представитель тариката Накшбандийа-Халидийа в Татарстане сам признавался, что он не успеет их подготовить, и через несколько месяцев умер, так и не оставив преемника. Несмотря на это, один из этих обратившихся к Камилю-ишану после общения с ним и пережитого духовного опыта (состояние легкости на душе, радости, душевного подъема) считает, что у него все же состоялось духовное посвящение. Этот человек продолжал совершать *рабиту*^[458] Камилю-ишану, считая его своим шейхом. После смерти Камиля-ишана пройдя через долгие духовные поиски, он впоследствии встретил человека «с духовным светом», напомнившим ему о том, что он ощутил когда-то при встрече с Камилем-ишаном^[459]. Это был представитель пакистанского шейха Зульфикара Ахмада.

Вторым обратившимся к Камилю Бикмухаметову человеком был нынешний имам казанской мечети «Шамиль» Махмут Шарафутдинов, который хорошо известен мусульманам Татарстана как автор книг на суфийскую тематику и целитель^[460]. Во время своих духовных

исканий он встречался со многими выдающимися шейхами, в том числе с шейхом ветви Хакканийа Назимом Кипрским. Во время обучения в Турции он посетил шейха ветви Халидийа турецкого *джама'ата* «Исмаил ага» Махмуда Устаосманоглу ал-Уфи, но все же своим духовным наставником считает Камиля Бикмухаметова. По характеристике российского исламоведа Л. И. Алмазовой:

Силу и энергию личности имама придает удивительное сочетание несочетаемого в его мировоззрении: приверженность древним мусульманским традициям, местным формам ислама, а также осторожное и осмотнительное усвоение новых духовных течений в стиле Нью-Эйдж. Кроме того, суфийские истоки формирования личности имама, такие как поиски и обретение духовных учителей, наличие собственной *силсила*, дар целительства, пророческие сны, – все это составляет уникальный стиль хазрата, который привлекает к нему большое число признательных прихожан^[461].

Что касается *джама'ата* «Исмаил ага», то его руководство в Турции, в основном, придерживается антимодернистских воззрений, и многие из современных технологий и достижений науки отвергаются. Среди причин появления и активизации деятельности этого братства российский востоковед И. Г. Саетов называет процессы модернизации, вестернизации и секуляризации, разворачивающиеся в условиях относительной демократии. Приверженцы *джама'ата* ведут аскетичный образ жизни, противопоставляя его современному западному^[462]. *Джама'ат* «Исмаил ага» респонденты, относящиеся к другому тарикату, характеризуют как самое политизированное и наиболее одиозное направление, называемое *эрбаканжилар* из-за близости к определенным кругам турецкой элиты. Их называют также турецким Талибаном по причине того, что шейхи часто практикуют *такфир* в отношении других тарикатов.

В Татарстане имеются последователи *джама'ата* «Исмаил Ага». Респонденты, относящиеся к этой ветви, неохотно отвечали на вопросы, касающиеся ритуальной практики. Они ссылались на то, что информация является конфиденциальной и доступна только для членов тариката. Шейх дает каждому последователю свое

индивидуальное задание. Среди учеников существует иерархия, которая зависит от того, насколько ученик преуспевает в выполнении своего индивидуального задания (*вирд*). Младший ученик не знает, какое задание дано старшему ученику.

В братстве ветви Халидийя, связанном с другим турецким наставником 'Абд ал-Баки ал-Хусайни Гавс ас-Сани, тихий уединенный *зикр* выполняется мюридом в сидячем положении. Сам мюрид прикрывается накинутым сверху платком. В зависимости от состояния мюрида его шейх каждые четыре месяца рекомендует ему увеличивать количество повторений *зикра*. По словам опрошенного нами последователя тариката, он как раз находился на том этапе, когда ему было рекомендовано увеличить количество повторений *зикра*: «В первое время долго делать приходится, пальцы не привыкшие. Потом и не замечаешь. Выполняешь, примерно 20–25 минут. Стараешься после утреннего намаза. Если осталось, можно восполнить потом, вечером после работы»^[463].

Также в братстве практикуется *хатм хваджаган*, который подразделяется на большой и малый. Различие между ними заключается в количестве участников и в читаемых формулах. Присутствовать на *хатме* может не каждый вступивший в тарикат. Предварительно необходимо соблюсти 8 условий (*шарт*), начиная с омовения и заканчивая *рабитой*. Во время малого *хатма* люди садятся в круг. В центр круга садится ведущий. 20 камней размером с горох распределяются между участниками, также есть большие камни для ведения счета. *Хатм* читается с закрытыми глазами. В большом *хатме* участвуют двое ведущих, один из которых раздает камни: 21 камень дается ведущему для ведения счета, оставшиеся 79 камней распределяются примерно поровну между участниками. За время проведения *хатма* в целом получается, что только сура «ал-Ихлас» прочитывается 10 000 раз. На проведение *хатма* в зависимости от количества людей и продолжительности читаемой в конце молитвы уходит от 15 до 20 минут.

В адрес последователей некоторых ответвлений тариката Накшбандийя приходится слышать упреки в том, что ими применяются различные оккультные практики, в частности, в виде «арамейских заклинаний, которые возводят почему-то к халифу 'Али»^[464]. Их также обвиняют в том, что они «прибегают к бытовой

магии, в том числе с использованием талисманов и таблиц, идентичных каббалистическим»^[465]. По воспоминаниям одного из респондентов, он сам тесно сталкивался с подобными практиками в нурсистской среде в период своих духовных поисков, где, по его словам, «происходят всякие aberrации – практики и молитвы, которые в исламе не практикуются» и «многих знакомых это стало смущать»^[466]. По его же словам, «некоторые выпускники турецко-татарских лицеев – способные ребята, которые в свое время проходили интеллектуальный отбор: перешли из мягкого нурсизма в жесткий ваххабизм». Некоторые из них обосновывали это тем, что «не хотят являться пешками в чьей-то игре, обслуживать чьи-то интересы и состоять в неведомо откуда управляемом *джама 'ате*»^[467].

По словам этого же респондента, свойственная накшбандийцам «приверженность *караматам* (чудесам. – Р. С.) привлекает к ним значительное количество *маджнунов*, т. е. психически неуравновешенных людей, так как подобное ложное понимание духовности делает людей невменяемыми, одержимыми, помешанными на всяких чудотворствах». Позитивное же воздействие духовных практик, по мнению моего собеседника, очевидно, «когда человек становится благоразумным, испытывает подъем сил для занятий конструктивной деятельностью, а не превращается в бездельника, склоняющегося по углам в поисках чего-то и стремящегося к эпатажу»^[468].

Критики отмечают также, что в тарикате Накшбандийа часто нарушается принцип организации линии преемственности. Наиболее явственно, со слов того же респондента, это проявилось в *джама 'ате* «Сулейманджилар», где распорядителем *вакфа* после смерти Сулеймана Хильми Тунахана^[469] был назначен его зять. В результате получается «формальная, бюрократизированная орденская структура», то есть институт, где есть определенная система практик, но это «не столько тарикат, сколько выхолощенная вывеска, бренд, под которой выступали многие представители этого тариката, где держатся за форму в ущерб смыслу, а начинки тарикатской нет и нет *фейза* (благодати. – Р. С.)»^[470].

Респондент признался, что не готов обсуждать эти вопросы открыто с другими, так как старается бережно относиться к тому пути, по которому тот следует: «Это может выбить из колеи и способствовать

тому, чтобы усомниться в исламе»^[471]. По его мнению, все вышеперечисленные недостатки не мешают простым последователям тарикатов быть чистыми и праведными. Вместе с тем он заметил, что «принадлежность к определенному тарикату не делает человека плохим»^[472].

Хакканийа-Раббанийа

Ветвь тариката Накшбандийа, получившая свое название в честь основателя – шейха Мухаммада Назима Адиля ал-Кубруси ал-Хаккани (1922–2014), относится к числу международных суфийских организаций, которые возникали и формировались вслед за своими главными идеологическими оппонентами – транснациональными сетями радикального ислама. При этом данные организации активно представлены в глобальном информационном пространстве и проявили способность гибко адаптироваться к условиям функционирования в западной культуре. Хакканийа-Раббанийа возникла в Дагестане как региональная суфийская группа. Вскоре ее духовный центр перемещается через Турцию и Сирию на Северный Кипр. С 1974 г. Хакканийа-Раббанийа начинает развивать свою деятельность на Западе, прежде всего в Великобритании, Германии и США^[473].

Одна из первых публичных встреч верующих Татарстана с представителями этой ветви состоялась в 2005 г. (объявление о предстоящей встрече было размещено при входе в Министерство образования Республики Татарстан). Вот как описывается очевидцем та встреча с представителем Хакканийа: «Приятный молодой человек в белой тюбетейке рассказывал о Назиме Хаккани, о тарикате, о *зикрах*, о том, что сам он был в Индии, живет в Москве. Я слушала с радостью, задавала вопросы, приобрела книгу»^[474].

Среди последователей тариката распространены книги шейха Назима ал-Хаккани «От земли к небесам»^[475], «Народные рецепты. Природная медицина»^[476], «Любовь», «На мосту к вечности». Аудиоверсии двух последних книг были выпущены 2 марта 2017 г. и находятся в открытом доступе.

После смерти шейха Назима в 2014 г. руководителем тариката стал его сын шейх Мехмет Адиль ал-Хаккани. Он посетил Татарстан в 2015 г. Во время этого визита состоялись встречи в Духовном управлении мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ), Российском исламском университете, в которых приняли участие заместители муфтия, ректор, преподаватели и сотрудники вуза.

Среди последователей братства Хакканийя в Татарстане есть представители разных социальных групп: рабочие, преподаватели, врачи, артисты, в том числе многие известные личности^[477]. В тарикате существует традиция одновременного выполнения *зикра* в пятницу вечером для помощи определенным людям. Предварительно через скайп сообщается имя человека, которому посвящается *зикр*, количество произносимых формул теомнемии, т. е. имен и атрибутов Аллаха, и определяется время, в которое нужно приступить к выполнению *зикра*. Особо продолжительные практики выполняются для поддержки тяжелобольных, тех, кому угрожает опасность, а также для помощи в разрешении вопросов тем, кому предстоит участвовать в судебном разбирательстве. Звонки с подобными просьбами поступали как из городов России (Уфы, Москвы и пр.), так и из Грузии, Ирана.

В адрес последователей ветви Хакканийя часто можно услышать упреки со стороны других мусульман в нарушении шариата. В частности, это прослеживается, когда женщины целуют руку шейху, хотя в шариате есть четкий запрет на подобные действия. Также один из респондентов рассказывал о случае, свидетелем которого он был, находясь на Кипре. По его словам, группа последователей шейха Назима ал-Хаккани не читала намаз в то время, когда наступило время молитвы, – все направились для этого в мечеть. Когда во время интервью я поинтересовалась мнением муфтия ДУМ РТ Камиля Самигуллина на этот счет, он рекомендовал не делать поспешных выводов:

Мы не знаем причину: может, это были приезжие, может это были шафи‘иты, которые объединили намаз. У меня тоже бывает, что во время приема приезжих посетителей наступает время намаза, и я не могу уйти, пропускаю большой *джама‘ат*, потом с кем-то здесь читаю. Кто-то может не понять, сказать, что муфтий намаз не читает. Необходим *хусну занн* (предположение лучшего мнения. – Р. С.), оправдание всегда нужно стараться найти. Красота ислама в том, что здесь много различных *джама‘атов* и интересов. Главное, чтобы все были в рамках *ахл ас-сунна ва-л-джама‘а*^[478].

Дагестанская ветвь Накшбандийа-Махмудийа и Шазилийа

Дагестанская ветвь Махмудийа ведет свое происхождение от дагестанского шейха Махмуда ал-Алмали (1810–1877), который вступил в братство Накшбандийа-Халидийа в Казани во время ссылки во внутренние области России. Заручившись поддержкой накшбандийских шейхов, действовавших в Казанской губернии, он после возвращения на родину приобрел немало последователей. Его могила находится в Астрахани, где он до самой смерти в 1877 г. пробыл в ссылке, собирая вокруг себя новых мюридов. Эта ветвь Накшбандийа-Халидийа-Махмудийа распространилась в основном в тюркоязычных регионах, в том числе и у татар Поволжья. Она существенно отличается от дагестанской ветви Накшбандийа-Халидийа, руководимой Абдурахманом ас-Сугури и его преемниками, которые действовали в Центральном и Северном Дагестане в основном среди аварцев, т. е. в районах, охваченных джихадом в XIX в. ^[479]

Первым наставником Сайфуллы-кади Башларова ^[480] по накшбандийской линии был известный татарский *ишан* Мухаммад-Закир ал-Чистави. А шейхом, передавшим ему *иджазу* на дальнейшее распространение учения, был Зайнулла Расулев. В начале XX в. шейх Сайфулла-кади соединил эти две линии ^[481], и шейхи линии Махмудийа в Дагестане выступают в качестве наставников сразу двух тарикатов – Шазилийа и Накшбандийа. Первое братство рассматривается ими как подготовительный этап для тех, кто хочет войти в братство Накшбандийа.

Последователи дагестанских ветвей довольно активны в Татарстане и приобретают заметное влияние. Если прежде их представителями являлись дагестанцы – мюриды дагестанского шейха Саида Чиркейского (1937–2012), то сегодня среди последователей ветви можно встретить много татар. После гибели Саида-афанди наставником его последователей, проживающих за пределами Дагестана, стал муфтий Республики Дагестан Ахмад-хаджи Абдулаев.

Во время интервью с последователями этого направления шесть лет назад мой магистрант отметил, что представители этой ветви считают учение своей ветви единственно правильным и не признают другие тарикаты. Этим же им отвечают и последователи других ветвей, которые связаны с турецкими наставниками. Как отметил представитель чиркейской ветви: «Турецкие наставники не признают Шазилия, где на начальном этапе дается упрощенный вариант практик, а сразу принимают в Накшбандийа, который сложнее»^[482].

В качестве иллюстрации приведем историю жизни И. М. – имама обычного села из Татарстана, который состоит в братстве Накшбандийа-Махмудийа. Детство и подростковый возраст И. М. пришлись на 1990-е гг. и проходили в одном из промышленных городов Татарстана. Чтобы сменить окружение сына, отец принял решение переехать из города в деревню, стал фермером. А сына направил на местные курсы при мечети, потом на обучение в местное медресе. Затем были поездка в Турцию и полугодовое обучение на курсах Корана Зыя-Паши в Иске Шахар. Год учился в Российском исламском институте в Казани, но учебу не продолжил. Три года обучался в Махачкале в медресе-мечети им. Мухаммад-Ариффа, которое является единственным там медресе-мечетью ханафитского *мазхаба*. Во время учебы в Махачкале И. М. женился на местной девушке, которая придерживается шафи'итского *мазхаба*. Молодой семье предоставили жилье и денежное обеспечение. Через два года по инициативе И. М. его родители побывали в Дагестане, совершили традиционный *зийарат* с посещением муфтия Республики Дагестан Ахмада-хаджи Абдулаева, вступили в тарикат и получили *вирд*.

В доме родителей на видных, почетных местах на серванте размещены тексты *силсила* (непрерывной генеалогической цепи духовной преемственности), в которых перечислены имена передатчиков духовного знания *шазилийской* (восходящей к пророку через 'Али и Хасана) и *накшбандийской* (восходящей к пророку через Абу Бакра и Салмана ал-Фариси) ветвей, каждая из которых завершается Саидом-афанди Чиркейским, который был шейхом обоих тарикатов. На видных местах размещены портреты выдающихся шейхов, среди которых особое место занимают основоположник ветви Шазилия Абу-л-Хасан аш-Шазили (1196–1258), Сайфулла-кади Башларов (1856–1919), Саид-афанди Чиркейский. В доме много книг, в

большинстве своем это дагестанские издания, но есть и книги, изданные в Москве и Казани.

Первая наша встреча с родителями И. М. – парой, прожившей в браке 43 года и прежде бывшей индифферентной к религии – состоялась два года назад. Тогда их сын еще обучался в Дагестане. Родители после поездки в Дагестан и вступления в тарикат старались выполнять все религиозные предписания. Отцу это давалось с трудом, он говорил, что этому необходимо учить детей с детства. У матери после поездки в Дагестан неожиданно для нее самой открылся талант проповедницы. Ее часто стали приглашать по случаю смерти кого-то из местных жителей, так как в селе до последнего времени не было служителя культа, который был бы компетентен в религиозных вопросах, даже человека, который мог подготовить покойника к проходам в последний путь. Тем не менее в определенной мере местные жители стали воспринимать эту семью как инородный, дикий элемент, представителей «нетрадиционного ислама». И все-таки односельчане ждали возвращения И. М. с молодой женой. Когда И. М. вернулся, он стал исполнять должность имама мечети в соседнем селе. Таким образом, в рамках одной семьи практикуются два *мазхаба*: жена-дагестанка – шафи‘итка, И. М. – ханафит.

Когда два года спустя, работая над этим текстом, я опять посетила эту семью, то обнаружила, что здесь за это время сложился свой небольшой *джама‘ат*. Еженедельно здесь выполняется *хатм хваджаган*, на который приезжают последователи из Азнакаево, Уруссу, Набережных Челнов. В тот день как раз состоялся небольшой *маджлис* в честь празднования Курбан-байрама, на который собрались около двадцати человек – люди разных возрастов, в большинстве своем молодежь. Были здесь и несколько дагестанцев.

Имам поведал только о некоторых общих нюансах *хатма*, показал брошюру, составленную для последователей ветви. Со слов И. М., они читают *хатм* имама ар-Раббани. Есть еще шазилийский *хатм*, более длительный – сорокаминутный. Накшбандийский *хатм* проще и проводится быстрее. При описании *хатма хваджаган*, выполняемого этой группой, И. М. были названы некоторые дополнительные нюансы, которые не были упомянуты выше в описании *хатма*, выполняемого последователями ветви Накшбандийа-Халидийа в

другом *джама'ате*, связанном с турецкими наставниками. Эти нюансы касались содержания произносимых во время *хатма* фраз.

В ответ на мою просьбу рассказать об особенностях выполнения *зикра* в шазилийском тарикате и чиркейской ветви накшбандийского тариката мне было сказано, что задавать такие вопросы и отвечать на них не принято, иначе «*баракат* уходит»^[483]. И. М. сравнил наставничество *муршида* с лечением, которое назначает доктор. И наставник, как врач, «выписывает» каждому мюриду свое «лекарство» индивидуально. Сначала дается *вирд* на шазилийский *зикр*, который произносится вслух. После прохождения этого уровня, на который уходит около полугода, мюрид начинает произносить накшбандийский *зикр* сердцем и приступает к работе на уровне чакр (*латаиф*), которые «включаются» последовательно. После этого шейх переводит его на более глубокий уровень «султан» – когда уже во время выполнения практики все эти точки совмещаются одновременно. Прохождение всех этих уровней у разных учеников может занимать от двух до десяти лет. Общие правила проведения *хатма* и *зикра*, которым следуют мюриды этой ветви, изложены на исламском образовательном портале Муфтията Республики Дагестан «ас-Сунна»^[484].

С 2016 г. в столице Республики Татарстан в гостинично-развлекательном комплексе «Ривьера» дагестанская община ежегодно проводит торжественный вечер, посвященный мавлиду – дню рождения пророка Мухаммада. Мероприятие проходит с участием религиозных деятелей, спортсменов, общественных деятелей, чиновников. На территории республики, как и по всей России, активно распространяется духовно-просветительская газета «Ас-Салам», издаваемая Муфтиятом Республики Дагестан. С 2016 г. газета выходит и на татарском языке. Несмотря на то что муфтий республики Камиль Самигуллин входит в редакционную коллегию газеты, официальные представители ДУМ РТ препятствуют распространению этого издания. Это вызывает недовольство у последователей дагестанской ветви: «Почему в Татарстане не хотят признавать тарикат Шазилийа, ссылаясь на разницу в *мазхабах*. Они не понимают, что это татарский тарикат, возникший благодаря татарским наставникам»^[485].

В официальном дискурсе наблюдается тенденция замалчивания духовных связей Дагестана и Татарстана. Подтверждением этого может служить сам факт, что состоявшееся в начале августа 2016 г.

в Дагестане торжественное открытие двух новых мечетей, названных в честь выдающихся татарских *ишанов* Зайнуллы Расулева и Баязида Хайруллина, практически не было освещено в СМИ Татарстана. На сайте ДУМ Татарстана открытию в Махачкале мечетей в честь татарских устазов (наставников) было отведено лишь несколько кратких новостных заметок. Обратив внимание на это, журналист Муса Ибрагимбеков отметил: «...все, что касается суфизма, в Татарстане или умалчивается, или стыдливо обходится стороной»^[486].

Тем не менее представители духовенства Татарстана – частые гости в Дагестане. В частности, в рамках Всероссийской богословской конференции «Роль религии в укреплении единства народов России», которая прошла 21 сентября 2018 г. в Махачкале, муфтий Татарстана Камиль-хазрат Самигуллин провел пятничную проповедь и молитву в Мечети имени Зайнуллы-ишана Шарифа Расулева в Махачкале^[487].

Что же касается противников проникновения в Татарстан дагестанских суфийских братств, то их позицию выразил в интервью один из известных религиозных деятелей республики генеральный директор Благотворительного фонда поддержки исламской цивилизации, науки и образования имени Саййида Кул Шарифа, бывший муфтий Единого духовного управления мусульман Пензенской области Абдуррауф Забиров. По его словам, для наставничества необходимо хорошо знать историю, культуру, обычаи, менталитет («даже шутки знать, воспринимают или нет?»), язык («не на ломаном татарском языке проповеди читать по переводным книгам»)^[488]. Забиров настаивает также на тесном взаимодействии суфийских тарикатов с представителями государственных структур и органов власти: «Меня не устраивает, если *ахл ат-тасаввуф* связываются с чиновниками и начинают договариваться с ними, идти на какие-то уступки, компромиссы... Ложка дегтя, она вредна для бочки меда»^[489]. В первую же очередь есть опасение, что дагестанская модель суфизма в Татарстане может «принести с собой целый клубок проблем и конфликтов, характерных для Дагестана до недавнего времени»^[490].

Топбашийа

По воспоминаниям одного из моих респондентов, в 2004 г. во время зарубежной поездки бывший заместитель муфтия Республики Татарстан Валиулла Якупов поделился с ним выводом, к которому пришел после проведенного им анализа имеющихся тарикатов. По мнению Якупова, если судить по распространяемой литературе, наиболее приемлемым для татар является суфийский *джама'ат*, представляющий собой ветвь накшбандийского тариката ответвления Халидийа с духовным лидером в Турции Османом Нури Топбашем. Тем не менее этот *джама'ат* не смог получить в Татарстане широкого распространения и поддержки, несмотря на активную деятельность его представителей в начале 2000-х гг.

В 2005 г. был основан московский издательский дом «Сад». В больших количествах стала издаваться и распространяться суфийская литература и труды самого Османа Нури Топбаша. Выходил журнал. Фонд, относящийся к *джама'ату*, взял шефство над Казанским исламским колледжем, ректор которого – имам мечети Ал-Марджани Мансур Залялетдинов – учился в Турции.

После того как несколько трудов Османа Нури Топбаша были признаны запрещенными и арестован директор издательства «Сад» Айдар Хабибуллин (его осудили в 2012 г. на четыре года за «незаконное хранение боеприпасов» и «возбуждение ненависти либо вражды, а равно унижение человеческого достоинства»^[491]), для последователей *джама'ата* настали тяжелые времена. В Татарстане от Топбашийа осталось несколько человек, которые не представляют единую группу. Среди них имамы казанских мечетей, руководители религиозных организаций, например Абдуррауф Забиров. Последний во время проведения нашего интервью являлся имамом казанской мечети Миргазиян, где по пятницам после утреннего намаза проводился коллективный *зикр*, вход на который был открыт для всех желающих. А по воскресеньям проводился коллективный *зикр* для более узкого круга.

Последователи пакистанского шейха деобандийской школы Зульфикара Ахмада

Это ветвь тариката Накшбандийа-Муджаддийа. В 1992 г. Зульфикар Ахмад сам лично посетил Казань в рамках своего путешествия по республикам Средней Азии и России. Его не очень приветливо встретили в Татарстане. В отличие от Москвы, Санкт-Петербурга, Нижнего Новгорода и Уфы здесь не нашлось большого количества желающих дать Зульфикару Ахмаду присягу. Ему разрешили выступить с 15-минутной проповедью в казанской мечети Ал-Марджани. Переводчиком был представитель мечети, который вставлял в текст перевода свои комментарии и рекомендовал слушателям воздержаться от принесения присяги приезжему шейху и предпочесть местных авторитетов. Эти воспоминания описаны в автобиографической книге Зульфикара Ахмада «Путешествие из Лахора в Самарканд и Бухару», изданной на урду и английском языках^[492]. Русскоязычный перевод этой книги, вышедший в 2014 г., размещен в электронной библиотеке сайта Azan.kz^[493]. Зульфикар пишет, что в мечети после проповеди к нему подошли пятеро шакирдов медресе с просьбой принять их в свой тарикат и тут же присягнули ему в мечети под лестницей^[494]. Было ли так на самом деле и кем были эти шакирды, мне установить не удалось. Это посещение Зульфикаром Казани упоминает И. Сафаргалеев, являющийся активным пропагандистом накшбандийского суфизма^[495].

Одна из книг Зульфикара «Любовь к Аллаху» переведена с английского языка на русский и издана в Казани в издательстве «Иман» в 2010 г.^[496] В 2008 г. российские последователи шейха хотели организовать приезд Зульфикара в Казань, но им не удалось получить официального разрешения, и его приезд не состоялся.

Некоторые предварительные выводы

По результатам проведенных интервью и изученных материалов наглядно видно, что на перспективы суфизма в Татарстане существуют разные точки зрения. Наряду с позитивными оценками суфизма и его перспектив, встречаются и отрицательные. Последние высказываются как противниками суфизма, так и последователями тарикатов в адрес других братств.

Причина негативной реакции со стороны определенной части мусульман на суфизм видится в том, что в некоторых группах происходит дискредитация идеи суфизма. В качестве наглядного примера можно привести различные направления New Age, которые приглашают всех, не только мусульман, активно предлагают различные курсы, тренинги, йога-туры, «суфийский массаж» и многое другое. В качестве примера можно привести так называемого «суфия Гену» (Габдулхака Гарифуллина), который позиционирует себя как философ, мистик и проводит мероприятия, на которых употребляется водка и применяются методы народной медицины.

Не случайно во время бесед некоторые из респондентов рекомендовали не употреблять слово «суфизм» и говорить только об «очищении сердца». Предлагали даже изменить терминологию, обосновывая это тем, что «когда мы говорим о *тасаввуфе*, у людей возникает ассоциация с нововведением»^[497].

То, что суфийская традиция в медийном пространстве табуирована официальными духовными структурами и экспертным сообществом, признает и активный пропагандист суфизма Ильдар Сафаргалеев: «Высокое положение этих VIPов в социуме и публичность не позволяют афишировать свою принадлежность к конкретному направлению *тасаввуфа* и связь с его шейхами»^[498]. Ильдар Сафаргалеев перечисляет имена тех, кто «открыто в своем суфизме не признаются»: председатель Духовного собрания мусульман России (ДСМР) Альбир Крганов, экс-муфтий Татарстана Ильдус Файзов, казый Татарстана Джалиль Фазлыев, бывший председатель Совета улемов ДУМ РТ Абдулла Адыгамов, начальник отдела дагвата ДУМ

РТ Нияз Сабиров. «Аналогичный пример подает и муфтий Камиль Самигуллин, который имеет опыт обучения в Дагестане»^[499].

Действительно, во время интервью некоторые из перечисленных здесь людей отрицали свое отношение к суфийскому тарикату, а из тех, кто согласился на разговор, несколько человек предпочли, чтобы их имена не были отражены в тексте публикации. На вопрос «Почему официальные лица не декларируют свою суфийскую принадлежность и стыдливо умалчивают об этом?» было сказано, что эта осторожность имеет основания. Принадлежащие к суфийским тарикатам политические деятели «не хотят обострять ситуацию с ваххабитами», так как, вернувшись после обучения в Турции и других странах, большинство из них столкнулись с неприятием *мазхабов* и матуридитской *'акиды*: «В свое время признать себя матуридитом – это было все равно, что тебя предадут анафеме. Суфиев называли заблудшими, изгоняли из мечетей, из РИУ, делали заявления, что в мечетях, где они являются имамами, нельзя читать намаз»^[500].

На замечание, что сейчас ситуация изменилась и отношение к суфизму сделалось лояльным, муфтий ответил: «Все равно, на всякий случай бояться»^[501]. Это объясняется отсутствием живых авторитетных шейхов рядом и недостатком духовных сил у рядовых последователей для отстаивания своей позиции. Муфтий признается, что его самого тоже задевает критика в его адрес:

Чего только не говорят, не пишут в постах про меня: «Предостережение от Самигуллина и др.: они считают, что Аллах не порицает христиан за мольбы к Иисусу». Когда я такое говорил? Бумага стерпит, что хочешь. Еще напишут, что я говорил, что икону целовать можно. Или вот еще: «Искажает тексты праведных предшественников, чтобы приспособить их под свою философию», «отрицает, что Аллах находится над троном», «отрицает внешний смысл атрибутов Аллаха, считая веру в них неверием или уподоблением». И начинают в Интернете современные интернет-моджахеды совершать свой джихад^[502].

Тем не менее, являясь председателем Духовного управления мусульман и располагая государственной поддержкой, нынешний

муфтий Татарстана проявляет поистине «суфийское смирение и великодушие». И не намерен сводить счеты с идейными противниками:

Сначала они нас «мочили», когда мы приехали из Турции, называли нас *мушириками*. Но мы терпели, работу вели в мечети. Теперь наша очередь пришла, мы же их не мочим. Ни одного заявления я не написал. Хотя у меня есть такая возможность. И они знают, что никогда я этого не сделаю. Потому что это неправильно. *Зулм* (зло. – Р. С.) я не совершал, и не буду. Я против пропаганды^[503].

Несмотря на открытость и готовность к общению, Камиль Самигуллин не дал согласия на отдельную публикацию полного интервью с ним на одном из популярных в Татарстане ресурсов. Он обосновал это тем, что его задача заключается в «единении уммы», а интервью, в котором открыто декларируется его приверженность суфизму, будет только способствовать расколу и обострению противоречий. В результате интересный материал, раскрывающий еще одну грань личности муфтия, так и остался неопубликованным.

Заключение

Российское государство в наши дни поддерживает так называемый традиционный суфизм, так как не видит в нем угрозы. Эту форму бытования ислама политический режим в России стремится связать с искусственным бюрократическим конструктом «традиционный ислам». Но как показывают результаты проведенного мною исследования, большинство сторонников суфизма не спешат воспользоваться выгодами, которые сулит создавшееся положение. Их нельзя назвать конъюнктурными традиционалистами, выполняющими государственный заказ, ибо они исповедуют суфизм по велению души, а не по предписанию органов государственной власти.

Для многих из них чужды схоластические дискуссии, где необходимо примкнуть к позиции одной из сторон. Для того чтобы постигнуть знания с помощью сердца и сформировать собственный взгляд на бытие и место человека в нем, по их мнению, не обязательно состоять в определенном суфийском братстве или религиозной группе или быть сторонником салафитского или аш‘аритского/матуридитского или еще какого-то еще («самого верного») понимания ‘акиды. Как в прошлые века, так и сегодня выбор суфийского пути для многих служит «альтернативой (дополнением) к... законоведческому исламу богословов», замкнутых «в своей схоластической проблематике и изолированных от злободневных вопросов, связанных с повседневной жизнью общины»^[504]. В итоге, потребность заполнить образовавшийся в духовной жизни вакуум вынуждает массы простых верующих создавать себе собственные авторитеты.

При этом стоит признать, что попытка государственной поддержки концепции традиционного ислама и социальная пассивность духовных управлений мусульман приводят к маргинализации значительных групп мусульман. В условиях сосуществования традиционного («архаичного») и современного общества, и особенно с наступлением эпохи постмодерна элементы, называемые «архаичными», периодически проявляются как реакция на внешнее чужеродное воздействие^[505]. И это касается не только мусульман, но и российского общества в целом, где, как отмечают исследователи, «происходит

процесс изменения ткани социального и политического бытия»^[506]. При этом наряду со стремлением к архаизации, характеризующейся как «реанимация традиционных общественных практик и генерирование „малых“ социальных связей, сопротивление инновациям, эскапизм и уход от всех форм социальной активности»^[507], наблюдается все более широкое распространение мифологического мировоззрения в ущерб более высоким формам осмысления окружающей действительности. Как представляется некоторым исследователям, религиозность, так и не обретя оформленных черт, «все чаще выступает видом мимикрии мирозерцания мифологического»^[508].

Вместе с тем изучение дискуссий внутри самих суфийских групп и между сторонниками и противниками суфизма, а также многочисленные личные беседы позволяют автору не ограничиваться фиксацией лишь отмеченных выше тенденций или закономерностей. В духовном пространстве «татарстанского суфизма», как и в любой религиозной культуре или традиции, взаимодействуют нравственные ценности и идеалы, представляющие собой продукты религиозной символизации мироздания. В них проявляются высшие смыслы многогранного человеческого бытия и его экзистенциальных поисков. При этом очень часто люди, которые, по сути, являются суфиями, не афишируют свою принадлежность к суфизму. Они утверждают, что занимаются практикой очищения души и помыслов, и что подобные практики – это не суфизм, а особая, одухотворенная интерпретация ислама. Придавая суфизму новые смыслы и интерпретации, каждый находит в нем то, что ищет, и неизбежно привносит в него собственные интеллектуальные взгляды. Это может быть как прямое бесхитростное следование зову души в поисках истины, так и тернистый путь, полный внутренних метаний, конфликтов, противоречий.

Изменения в обществе, урбанизация и быстрая европеизация способствуют вытеснению одних, популярных в прошлом форм суфизма другими. Пройти инициацию и вступить в *тарикат* с последующим обучением можно даже через Интернет^[509]. В последние десятилетия приобрели популярность различные направления New Age, которые используют «вывеску суфизма» и исламскую традицию исключительно для духовного самопознания, а

также физического оздоровления, а не для «поклонения Всевышнему»^[510], как это принято в исламской традиции.

На примере идеологии Хайдар-баша и братства Кадирийа можно наблюдать принятие идеи близости многих ключевых установок суфизма и шиизма, о которой упоминали А. Корбэн, С. Наср, М. Моле, Ф. Мейер, А. Д. Кныш^[511].

Таким образом, по результатам проведенного мною исследования можно утверждать, что высказываемая некоторыми исследователями идея об экспансии суфизма на территории современного Татарстана не подтверждается. Наблюдаемый в Татарстане рост числа представителей суфийских тарикатов обусловлен как политическими, так и общественными факторами. Это и фактическая реисламизация в регионе, и далеко не однозначные поиски «новой идеологии», и формирование нового взгляда на свою историю и национальную самоидентификацию. Для многих суфизм актуален, прежде всего, как традиция передачи знания, методология исламского образования, система воспитания на примере наставника, как способ поддержания устойчивых традиций и культурной идентификации на личном и социально-групповом уровнях.

**«Традиционный ислам» в дискурсе
религиозных объединений,
национальных организаций и
государственных структур Республики
Башкортостан**

З. Р. Хабибуллина

Введение

Религиозный подъем и рост числа верующих после кардинальной смены государственной политики по отношению к религии и ее институциональным образованиям привели к организационной перестройке института духовных управлений мусульман. В процессе суверенизации национальных республик произошел распад четырех советских муфтиятов (Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири, Духовного управления мусульман Северного Кавказа, Духовного управления мусульман Закавказья, Среднеазиатского духовного управления мусульман) на ряд независимых и конкурирующих друг с другом духовных управлений, образованных по национальному или территориальному принципу. Организационная раздробленность мусульманской общины России, следствием которой стала неспособность духовных управлений выстроить качественную систему религиозного образования, способствовала росту радикальных групп в современном исламе.

Единственные высшие учебные заведения для мусульман СССР в послевоенное время находились в Узбекистане (медресе Мир-и Араб в Бухаре и Исламский институт им. имама Бухари в Ташкенте), а вновь созданные медресе и Исламский университет им. Р. Фахретдинова^[512] в Уфе, появившиеся в конце советской эпохи, не могли предоставить качественного образования. Большое количество верующей молодежи в 1990-е гг. получило образование за рубежом: в арабских странах, в Турции, Пакистане и др. На то, что вернувшиеся молодые люди с полученными знаниями и привнесенными извне интерпретациями положений ислама зачастую не могли вписаться в российские исламские общины, обращали внимание многие исследователи^[513].

В таких условиях сложилось понятие «традиционный/нетрадиционный» («правильный/неправильный») ислам, главным образом для того, чтобы отличить радикальные толкования ислама и определить особенности толерантного ислама, адаптировавшегося к условиям российского государства. Поэтому упоминание традиционного ислама часто можно встретить в выступлениях мусульманских лидеров, конкурирующих за общины и муфтияты^[514].

«Традиционный ислам» в контексте государственной конфессиональной политики призван консолидировать российских мусульман в границах одной страны, выступить мощным ресурсом формирования гражданского единства^[515]. Термин используется представителями государственных органов, религиозных организаций, национальных объединений, научного сообщества, СМИ и является распространенным понятием в исламском сообществе России.

С учетом регионализации исламского сообщества в России (наличие нескольких автономных мусульманских ареалов – Урало-Поволжье, Северный Кавказ, Западная Сибирь – со своими религиозными и политическими лидерами, социальными, культурными особенностями), вырисовывается определенная специфика дискуссии о сущности «традиционного ислама» в зависимости от социально-политических, этноконфессиональных и личностных факторов в регионах.

Попытаемся объяснить, как понятие «традиционный ислам» воспринимается и используется мусульманами в повседневной жизни Республики Башкортостан – одного из крупных субъектов Российской Федерации, где большинство населения составляют этнические мусульмане. Цель исследования заключалась в том, чтобы на основе полевых и текстовых источников выявить дискуссионное поле по проблеме «традиционного ислама», определить характер и направленность дискуссии в целом.

Глава основана на этнографических материалах, собранных в Республике Башкортостан, в том числе на результатах исследования распространенной здесь мусульманской практики – посещения могил «святых» (*аулия*).

Этнодемографическая характеристика мусульманской общины Башкортостана

Республика Башкортостан – многонациональный^[516] и многоконфессиональный регион России, где большинство населения – мусульмане, которые являются коренными жителями. По информации Совета по государственно-конфессиональным отношениям при Главе Республики Башкортостан, исламские религиозные объединения составляют здесь около 68 % от общего количества религиозных организаций, 20 % – православные (Русская православная церковь), около 12 % – остальные (протестанты, старообрядцы, буддисты и др.)^[517]. В настоящее время количество мусульманских религиозных организаций продолжает увеличиваться. На 1 января 2018 г. в республике действовало 1392 мусульманских религиозных объединения^[518].

Мусульмане Башкортостана по переписи населения 2010 г. представлены преимущественно двумя тюркскими народами: башкирами – 1 172 287 чел. (29,5 %) и татарами – 1 009 295 чел. (25,4 %). Для большинства из них ислам не играет важной роли в повседневной жизни и воспринимается как часть этнической традиции. Башкиры расселены в южных, юго-восточных, восточных и северо-восточных районах республики (так называемое башкирское Зауралье). Основная масса татар, напротив, сосредоточена в западных и северо-западных районах, граничащих с Республикой Татарстан. Их процентное соотношение постепенно снижается при движении с запада на восток и юго-восток^[519].

Следует отметить, что соотношение количества татар и башкир Башкортостана в российских переписях колеблется в связи со сменой частью населения своей этничности под влиянием государственной политики и институциональных факторов в те или иные периоды истории. Смена этнической идентичности более всего происходила в северо-западных районах нынешней Республики Башкортостан, в зоне интенсивных этнических контактов, на протяжении XIX–XX вв. Поскольку отказ от навязываемого государством этнонима может негативно отразиться на повседневной жизни людей, лишить их

группу привилегий, люди иногда принимали новый этноним в качестве общественной (публично декларируемой) этничности, но в своем, частном кругу продолжали сохранять прежнюю этничность^[520]. Накануне Всероссийских переписей населения 2002 и 2010 гг. именно «татаро-башкирский вопрос» становился предметом дискуссий^[521].

После распада СССР перед башкирской интеллигенцией, как в свое время после образования Башкирской АССР в 1919 г., встала задача консолидировать титульное население в «нацию» путем формирования высокой башкирской культуры, которая отличалась бы от татарской. В настоящее время этот процесс спроецирован на религиозное поле и принял форму поиска отличий «башкирского» и «татарского» ислама некоторыми башкирскими активистами^[522].

Мусульманское сообщество республики дополнено мигрантами, переселившимися сюда в 1990-е гг. По данным Управления по делам миграций МВД РБ, с 1992 по 2005 гг. в Башкортостан переселились 631 000 человек, из них 109 566 человек – из республик бывшего СССР^[523]. Мусульмане-мигранты представлены узбеками, казахами, киргизами, азербайджанцами, таджиками, туркменами. В городах сформированы точки концентрации мигрантов той или иной национальности.

К мусульманам-мигрантам в исламской умме Башкортостана отношение неоднозначное. В 1990-е гг. мигранты из центральноазиатских государств участвовали в возрождении ислама в республике и в формировании мусульманского духовенства^[524] региона, в восстановлении махаллей, зачастую пользовались большим уважением среди населения. Это было связано с представлениями местных мусульман о высоком развитии ислама в Средней Азии^[525]. На отношение к мигрантам в обществе повлияли экспертные оценки миграции как источника радикализации мусульман республики в связи с появлением данных об участии мигрантов в деятельности религиозно-политической партии «Хизб ут-Тахрир»^[526].

В настоящее время к мигрантам, гражданам стран СНГ и гражданам России из других республик, стало проявляться негативное отношение, особенно у представителей титульного этноса. Оно связано в большей степени с социально-культурными различиями, экономическими причинами, нежели с религиозной практикой.

Тенденцию подтверждают два конфликта между представителями мусульманских народов, случившиеся в республике в 2018 г., – между башкирами и чеченцами, башкирами и таджиками, когда этнические различия усугубили заурядный бытовой конфликт и вынесли его в публичное пространство^[527].

Настороженное отношение к мигрантам в Башкортостане наблюдается и на уровне государственных учреждений. Как считают в Совете по государственно-конфессиональным отношениям при Главе РБ, места имамов в мечетях РБ должны занимать местные уроженцы, получившие образование в институтах и медресе в России или хорошее образование за рубежом, те люди, которые хорошо знают местные культурные особенности и обычаи и удовлетворяют духовные запросы жителей республики, а не приезжие^[528]. Кампания по вытеснению имамов-мигрантов из башкирских общин прошла в 2000-е гг. Места их чаще всего занимали радикально настроенные местные имамы, вернувшиеся после окончания зарубежных учебных заведений^[529]. Согласно стратегии развития духовного управления, одна из принципиально важных задач ДУМ РБ – культурная интеграция мигрантов из других регионов России, стран ближнего и дальнего зарубежья. Исламские традиции региона и башкирский язык должны стать главными факторами объединения инокультурных мигрантов^[530].

Организационная структура мусульманской общины Башкортостана

Мусульманская умма Башкортостана в организационном плане представлена двумя официальными религиозными центрами:

- Центральное духовное управление мусульман России (ЦДУМ), возглавляемое Верховным муфтием Талгатом Таджуддином (с 1980 г.), объединяет по Российской Федерации более 2000 мусульманских общин, из которых на территории республики расположены 622^[531];

- Духовное управление мусульман Республики Башкортостан (ДУМ РБ) в настоящее время возглавляет муфтий Айнур Биргалин. Его предшественник, муфтий Нурмухамет Нигматуллин, руководил духовным управлением с 1992 по 2019 г.; с 1994 по 2017 гг. являлся сопредседателем Совета муфтиев России под руководством Равиля Гайнутдина. ДУМ РБ объединяет 773 общины на территории республики^[532].

По данным на 2020 г. в республике работали 1173 мечети. На 1395 мусульманских общин приходится 1275 имам-хатибов. 77 мечетей не имеют постоянных служителей культа. Многие имамы обслуживают по две-три мечети. Фиксируется многолетняя нехватка имамов, большинство из которых люди преклонного возраста (65–70 лет)^[533].

В ряде районов республики наблюдается рост сторонников «неофициального» ислама. Наиболее многочисленными «неофициальными» религиозными группами являются салафиты и так называемые хакканыты (последователи накшбандийского тариката Хакканийя). Основной идеолог движения – Назим ал-Хаккани (1922–2014)^[534], после его кончины – преемник, сын шейх Мехмет Адиль.

Самопровозглашенный лидер салафитов республики Ишмурат Хайбуллин возглавлял объединение «Шура мусульман Башкортостана»^[535] (в 2017 г. самораспустилось и объявило о продолжении деятельности членов своей организации в структурах официальных муфтиятов). Своими религиозными центрами башкирские салафиты считают Египет, Саудовскую Аравию, Кувейт,

они поддерживают тесные связи со своими единомышленниками в Казахстане.

Неосуфийская группа – тарикат Хакканийя функционирует под руководством Салавата Кильдина, бывшего государственного служащего и генерального директора Государственной телерадиокомпании «Башкортостан». Идеи неосуфизма оказались наиболее востребованы среди творческой и научной башкирской интеллигенции, ряда бизнесменов и политических деятелей. Религиозным центром движения является г. Лефка (Турецкая Республика Северного Кипра), башкирские адепты регулярно его посещают. Лидеры группы называют себя приверженцами «традиционного ислама»^[536], принимали активное участие в деятельности башкирских национальных организаций. Тарикат популярен преимущественно в южных и восточных районах Республики Башкортостан.

Представители суфийских тарикатов Накшбандийа и Шазилийа, считающие себя мюридами шейхов Дагестана, также не связывают свою деятельность с действующими в республике муфтиятами. К «традиционному исламу» относят суфизм своих тарикатов^[537].

Необходимо упомянуть о росте влияния на местных мусульман азербайджанских и иранских шиитов, не столь заметных в общественной жизни республики. В социальной сети «ВКонтакте» образована группа «Шииты Башкортостана», участниками которой являются 670 человек^[538]. В уфимской мечети «Хамза» ежегодно проводятся траурные мероприятия в неделю Ашуры, на этом их активность ограничивается.

Из радикальных организаций, признанных террористическими в Российской Федерации, в республике ведут деятельность сторонники «Исламского государства», «Джебхат ан-Нусра», «Хизб ут-Тахрир», «Таблиги Джамаат».

Появление термина «традиционный ислам»

Впервые о традиционном исламе заговорили представители религиозных организаций РФ в 1990-е гг. в связи с ростом зарубежного радикального влияния на российских мусульман и возникшей необходимостью отделения радикального толкования ислама от мирного. Авторство термина «традиционный ислам» приписывают муфтию ЦДУМ России Т. Таджуддину^[539]. Термин также нашел применение в борьбе религиозных деятелей за общины и передел исламского пространства в 1990-е гг. Понятие «нетрадиционный ислам» использовалось руководством распадающегося Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири для характеристики религиозных взглядов оппонентов^[540]. Так термин «традиционный ислам», ориентированный на аудиторию постсоветских верующих, закрепился и продолжает существовать. Его взяли на вооружение и другие российские муфтии, а также чиновники и публицисты, что привело к широкому распространению этого понятия в информационном пространстве.

Религиозный деятель Валиулла Якупов обосновывал появление новой дефиниции необходимостью сохранения самобытности ислама в России в связи с зарубежным влиянием и распространением так называемого модернизированного ислама^[541]. Он был одним из первых авторов, отмечавших близость российской традиции ислама к «пророческому идеалу»^[542]. Таким исламом – российским и «пророческим» – он считал модель «татарского ислама», типологическими чертами которого являются «высокий уровень грамотности у татар, более высокий статус женщины в сравнении с другими мусульманскими народами, сильный антиассимиляционный потенциал, многовековая выборность мусульманского духовенства»^[543]. Этничность (татарскость) как основа «традиционного ислама» по В. Якупову и его определение «пророческого ислама» разделяет часть мусульман-башкир. В первую очередь это касается таких тезисов В. Якупова, как следование Корану и Сунне Пророка; опора на региональную и национальную специфику,

которая не противоречит исламу; любовь к Родине и отстаивание интересов своего государства^[544].

Россия – один из самобытных ареалов исламского мира, где мусульмане, являясь второй по величине религиозной группой (после православных христиан), сосуществовали в течение значительного исторического периода с немусульманскими народами. Мусульмане и другие народы Российской империи и СССР имели много общего в материальной, культурной и религиозной жизни. Общее геополитическое пространство способствовало интеграционным процессам в социальной организации, семейной жизни, культуре и интеллектуальных ценностях. Все эти факторы повлияли на форму ислама, которая бытует в России сегодня.

В России общие исламские принципы дополняются региональными особенностями^[545]. Развитие последних зависит от традиций тех народов России, которые приняли ислам. Соответственно нынешние особенности российского ислама обусловлены этнокультурными традициями мусульманских народов России.

«Традиционный ислам» с точки зрения имамов Республики Башкортостан

Мусульманские служители Башкортостана сводят традиционный ислам к исторической традиции ханафитской богословско-правовой школы. Традиционность российского ислама богословы Башкортостана изначально связывают с суннизмом, к которому относят себя 90 % мусульман мира, и существующими четырьмя суннитскими *мазхабами*. Религиозные деятели республики в большинстве своем подразумевают под традиционным исламом суннитский ислам ханафитского *мазхаба*, основанный на Коране и Сунне Пророка Мухаммеда^[546]. Вместе с тем часть религиозных деятелей отмечает, что в России мусульмане придерживаются ханафитского толка, и считают проблему разделения на *мазхабы* в целом неактуальной для современного российского мусульманского сообщества^[547].

Ниже мы приведем наиболее часто высказываемые суждения о «традиционном исламе» имамов ЦДУМ и ДУМ РБ из анкетных опросов, свидетельствующие о широком понимании термина:

– «Традиционный ислам в России – это ислам, который пришел от Пророка и его сподвижников (*сахабов*), имеет тысячелетнюю историю сосуществования с другими народами в мире и согласии. Длительное проживание на одной территории привело к пониманию друг друга среди этносов, терпимости и взаимопомощи между христианами, иудеями, буддистами».

– «Традиционный ислам в России – это форма исламского вероучения суннитского толка, которая сложилась в рамках ханафитской правовой школы в России с учетом традиций народов, исповедующих ислам».

– «Традиционный ислам – ислам в *мазхабе* Абу Ханифы. Мусульмане России проповедовали всегда умеренный ислам».

– «Традиционный ислам – это ханафитский *мазхаб*. Это Коран и Сунна Пророка».

– «Традиционный ислам – это та религия, в основе которой лежит ислам Мухаммада. Почему он традиционный? Потому что он был

запрещен или почти запрещен в России, и наши предки донесли до нас его с учетом традиции, обычаев, сложившихся обстоятельств социального, политического, общественного характера».

– «Традиционный – это ислам, который следует предписаниям Корана и признает национальные традиции и культуру, был сформирован на определенной территории и передавался из поколения в поколение».

– «Традиционный ислам – во-первых, это суннитский ислам двух утвердившихся среди мусульман России *мазхабов*: ханафитского, к которому принадлежат татары, башкиры и часть кавказских мусульман, и шафи‘итского, распространенного в Дагестане и Чечне; а во-вторых, суфизм, представленный несколькими братствами – Накшбандийа, Кадирийа, Шазилийа».

– «Традиционный ислам – ислам суннитского толка, симбиоз этнической традиции и религиозных догматов. Если традиция не противоречит исламу, шариату, то ее нужно принимать. Например, если традиционно в обществе высокий калым за невесту и мусульманин по этой причине не может жениться, то это вред. Традиционный ислам знает грань между традицией и шариатом»^[548].

21 июля 2015 г. в Уфе прошел научно-практический семинар по проблеме традиционного ислама и его сущности с участием представителей Башкирского государственного университета им. Акмуллы (БГПУ), ЦДУМ и ДУМ РБ. Дискуссия нашла отражение в отдельном сборнике, ставшем научно-методическим пособием для обучающихся в Российском исламском университете ЦДУМ и в БГПУ (по учебным программам с углубленным изучением истории и культуры ислама). Пособие не содержит какой-либо единой концепции, в нем представлены мнения участников дискуссии о «традиционном исламе», в том числе официальная точка зрения, транслируемая духовными управлениями мусульман. Основной деятельностью религиозных организаций провозглашается сохранение мира и согласия между народами и традиционными конфессиями. В качестве «нетрадиционных» обозначаются группы, идентифицирующие себя с «ваххабизмом» и «салафизмом», находящиеся в оппозиции к официальной власти и духовным управлениям^[549].

«Традиционный ислам» и государство

Согласно Конституции РФ (ст. 14), религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997 г.) выделяет особую роль православия в истории России, отмечая, что христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии составляют неотъемлемую часть исторического наследия народов России и заслуживают уважения^[550]. Конституционный принцип равенства религиозных объединений перед законом не исключает признание государством дифференцированной социальной роли конфессий. Это обусловливается социальной позицией той или иной конфессии, количеством последователей в стране и т. д.

В законодательстве РФ термин «традиционный ислам» не фигурирует. Однако представители государственных учреждений, часто говоря о «традиционном исламе», оставляют открытым вопрос о «нетрадиционном исламе».

Государственные органы Башкортостана, занимающиеся регулированием конфессиональной сферы, употребляют термин «традиционный ислам» с целью отличить «мирный» ислам от радикальных течений, распространяющихся во всем мире, в том числе в современной России. Государственные деятели, чиновники вкладывают в этот термин такой смысл, что «традиционный ислам» – это учение, которое уважает религиозные чувства представителей других конфессий и не пропагандирует идеи экстремизма, ненависти^[551]. Традиционный ислам – это религия мира, а также, по словам сотрудника Совета по государственно-конфессиональным отношениям при Главе Республики Башкортостан, это «ислам, который лоялен государству, а его представители уважительно относятся к православному большинству и готовы воевать за свою страну, даже ведя войну с единоверцами»^[552]. Следует отметить, что эта цитата неоднократно встречается на исламских сайтах со ссылкой на обозревателя Романа Силантьева^[553].

Формированием государственно-конфессиональной политики на территории Республики Башкортостан занимается специальный орган

государственной власти – Совет по государственно-конфессиональным отношениям при Главе РБ (штатная численность – пять человек). В отличие от многих регионов России, здесь остался орган государственной власти, регулирующий вопросы государственно-конфессиональной политики и сохранивший определенную преемственность от аппарата уполномоченного Совета по делам религии в Башкирской АССР. В соответствии с Законом СССР «О свободе совести и религиозных организациях» от 1 октября 1990 г. институт уполномоченных был упразднен. В ноябре 1990 г. аппарат уполномоченного в Башкирской АССР был преобразован в Совет по делам религий при Совете Министров Башкирской ССР. Затем этот государственный орган был сохранен при Кабинете министров Республики Башкортостан, а в 1996 г. и при Правительстве РБ. Его основными функциями были объявлены содействие в регулировании взаимоотношений органов государственного управления и религиозных организаций в деле обеспечения прав граждан на свободу совести^[554].

В настоящее время Совет регулирует вопросы взаимодействия государства с религиозными объединениями, органами местного самоуправления, силовыми структурами, министерствами и ведомствами^[555]. Приоритетными задачами Совета являются вопросы урегулирования конфликтных ситуаций, противодействие религиозному экстремизму и терроризму на территории республики. Следует согласиться с российским политологом А. В. Малашенко, что «в Башкортостане светская власть, опираясь на административный ресурс, свободно контролирует религиозную ситуацию»^[556]. Выступая от имени светского государства, представители органов государственной власти ведут себя чуть ли не как религиозные авторитеты^[557].

Более всего это проявилось в 2018 г. во время выборов главы Духовного управления мусульман Республики Башкортостан. Повышенный интерес уфимских чиновников к выборам муфтия ДУМ РБ нашел отражение в информационном пространстве. В различных электронных СМИ появился ряд публикаций, в которых рассматривался вопрос влияния сотрудников администрации Главы республики на сотрудников ДУМ РБ при выдвижении кандидатов на должность муфтия^[558]. В связи со сменой Главы республики

(12.10.2018 г.) выборы муфтия ДУМ РБ были перенесены на осень 2019 г. 16 октября 2019 г. на VIII отчетно-перевыборном съезде Духовного управления мусульман Республики Башкортостан муфтием был избран безальтернативный кандидат Айнур Биргалин.

Совет констатировал, что в 2018 г. в конфессиональной сфере республики большую роль продолжает играть государство^[559]. Успехи Совета были отмечены на региональной конференции одним из сотрудников:

В результате работы, проводимой Советом по государственно-конфессиональным отношениям при Главе РБ в течение последних 3-х лет, с использованием социально-политической технологии «мягкой силы» («soft power») в августе 2017 г. неофициальный лидер салафитов республики И. Н. Хайбуллин объявил о самороспуске крупного просалафитского объединения – «Шуры мусульман Башкортостана» и продолжения вероисповедальной деятельности в рамках мечетей, находящихся в структуре духовных управлений мусульман^[560].

С точки зрения государственных служащих, «традиционный ислам» – идеологема, пока еще не укоренившаяся в российском исламе и обществе, основная задача которой – стоять на страже интересов господствующих социальных групп и государства, чтобы сохранять устойчивость и стабильность социального порядка^[561].

Внутриисламская полемика и этнический фактор

Дискуссии о традиционном исламе фиксируются по линии духовных управлений и так называемых «неофициальных групп», не согласных с политикой и деятельностью муфтиятов. Их идеологические взгляды вдохновлены салафизмом или суфизмом, а также башкирским национализмом. Оба *джама'ата* (самоназвание групп) находятся в затяжном конфликте, связанном с идеологическим противостоянием и конкуренцией за протестно настроенную башкирскую молодежь. Вместе с тем, лидеры течений не выступают против государственной политики, демонстрируют лояльность к правящей власти, стремятся интегрироваться в общественную структуру Башкортостана, стать ее частью.

Внутриисламский дискурс в республике актуализировала «Грозненская фетва» 2016 г., объявившая одним из важнейших элементов традиционного ислама суфизм^[562]. Фетву подписали представители муфтиев ЦДУМ и ДУМ РБ. В Башкортостане на нее мгновенно отреагировали неправительственные издания^[563]. Академия наук Республики Башкортостан провела конференцию «Модели межконфессионального взаимодействия в формировании общероссийской идентичности» 5 сентября 2016 г., на которой участники признали, что вместо искомого диалога между мусульманами «Грозненская фетва» идеологически разделила мусульман. Был сделан вывод о неприемлемости «Грозненской фетвы» для мусульман Башкортостана, и так разделенных на различные течения^[564].

Фактор политизированной этничности, под которым понимается стремление этнического сообщества к легитимации своего правового статуса в этносоциальной и политико-правовой структуре многоэтнического общества, оказывает существенное влияние на внутриисламские процессы в Башкортостане. Региональные эксперты^[565] считают причиной возникновения конкурирующих течений внутри исламской уммы демонтаж политической системы Республики Башкортостан в 2010 г. и связывают его с приходом к

власти нового президента Р. З. Хамитова^[566]. На их взгляд, политическая система, сформировавшаяся за двадцать лет (1990–2010) и сопровождавшаяся огосударствлением этничности, когда требования титульного этноса получали поддержку в рамках государственных программ, была каркасом, структурирующим сегменты башкирского общества^[567]. Часть башкирской национальной элиты действительно «исламизировалась» и разделилась по различным исламским течениям. Однако, на наш взгляд, причина разделения заключается не в смене государственного управления, а в отсутствии единства в самом башкирском национальном движении и в продолжающемся противопоставлении этнической и исламской идентичности башкирскими учеными (согласно этой концепции, этническая идентичность имеет светское начало и менее подвержена радикализации, нежели архаичный ислам)^[568].

Распространение салафизма, суть которого сводится к стремлению очистить ислам от нововведений на основе критического переосмысления источников (Корана и *хадисов*), совпало в республике с системным кризисом башкирского национального движения, связанным с конфликтом поколений и внутренним расколом по вопросам федеративного устройства России. В 1990-е гг. большая часть башкирской городской молодежи состояла в национальных общественных организациях. Наиболее известные из них – «Союз башкирской молодежи»^[569] и «Кук буре»^[570] – утратили общественную поддержку после смены национальной политики в регионе, выставившей приоритетом ориентацию на внутрироссийскую консолидацию и гражданскую идентичность. Следующим этапом в деятельности бывших членов этих общественных организаций стал ислам. Конфликт поколений на исламском поле, неудачные попытки диалога с духовными управлениями, несогласие с их политикой развития ислама стали причиной обособления исламской молодежи. Салафизм в этих условиях воспринимался как протест против существующего положения дел. Салафитами стали отдельные активисты «Союза башкирской молодежи» и «Кук буре», деятельность которых в настоящий момент официально прекращена.

Салафиты считают, что традиционный ислам у башкир не противопоставляется исламу времен пророка Мухаммада, а тождественен ему, в отличие от татарского ислама^[571]. В справочнике

по религиозным объединениям в Республике Башкортостан, подготовленном Академией наук РБ при участии Совета по государственно-конфессиональным отношениям при Главе Республики, отмечается, что «в салафизме, резко отрицающем национализм, парадоксальным образом оказался более выражен башкирский национальный фактор, нежели в муфтиятской среде»^[572].

С этим нельзя в полной мере согласиться. «Башкирский национальный фактор» в муфтиятах также выражен вполне отчетливо, по крайней мере в Духовном управлении мусульман Республики Башкортостан. ДУМ РБ объединяет большинство общин республики преимущественно в районах с башкирским населением. В ДУМ РБ, по нашим подсчетам, 70 % имамов являются башкирами. В Центральном духовном управлении мусульман России также работают имамы-башкиры, составляя около 30 % от общего числа религиозных деятелей^[573].

Еще одним центром консолидации башкирской национальной интеллигенции стал неосуфийский тарикат Хакканийя. Киприотские шейхи Назим ал-Хаккани и Мехмет Адиль в 2013–2014 гг. посетили Башкортостан, во время поездок по районам республики они «указали» местным мусульманам на места захоронения «сахабов». После этого началась активная деятельность по созданию новых мест поклонения, сопровождаемая процессами сакрализации и мифотворчества.

Тарикат Хакканийя известен на Ближнем Востоке, в Южной и Юго-Восточной Азии, активен в США, Великобритании, Германии, а с недавнего времени и в России. Из российских регионов призывам шейха более всего вняли мусульмане Башкортостана. Ответственным за Россию шейх Назим 18 февраля 2013 г. лично назначил Абдурафика Мурдашева, проживающего в 200 км от Уфы. Представителем тариката в Москве стал известный бизнесмен, сын влиятельного политика и брат известной российской певицы Алсу Марат Сафин (шейх Мурад). В действительности тарикат существует в большей степени виртуально, приобщая членов братства к своей деятельности дистанционно.

Учение шейха Назима отличается синкретизмом вплоть до заимствования элементов христианства, буддизма и нью-эйдж, а также гибкой политикой по привлечению новообращенных мусульман. Для

людей (в том числе и в России), разочарованных в западной культуре и ищущих просветления с Востока, предлагается вестернизированная форма суфизма с включением уже привычных для западного сознания образов и понятий. Ключевыми моментами проповеди становятся ожидание конца света, борьба с индивидуализмом и эгоизмом, развитие духовности, получение божественной энергии, самореализация и самосовершенствование. Мусульманский *зикр* превращается в «суфийскую медитацию». Шейхи Хакканийя выступают как непримиримые противники салафитов^[574].

Сторонники тариката в Башкортостане, оставаясь последователями Назима ал-Хаккани, официально объявили традиционным направлением в исламе суфизм тариката Накшбандийя и признали своими шейхами известных религиозных и общественных деятелей, просветителей в Волго-Уральском регионе. Для распространения своих идей лидеры тариката используют башкирские исторические сюжеты и национально-культурные памятники (чаще всего могилы известных религиозных деятелей республики); адептов с экстрасенсорными способностями (для демонстрации *карамагов* – чудес, сверхъестественных явлений); иностранных проповедников; антисалафитскую риторику; медиаресурсы.

В 1990-е гг. влияние национальных движений на политический процесс было очень высоким. Активизировавшиеся национальные организации в период «парада суверенитетов» спровоцировали противостояние этнических групп на политическом уровне. Политические элиты национальных республик в составе Российской Федерации были заинтересованы в духовно-идеологической поддержке со стороны религиозных объединений для укрепления национальной идеологии. Каждая республика стремилась к централизации власти в духовной области. Национальный фактор сыграл важную роль в дезинтеграции мусульманских общин Башкортостана и Татарстана, идеологи национальных движений поддерживали разделение общин и выход их из-под юрисдикции ДУМЕС.

Пользовавшийся большим авторитетом Башкирский национальный центр «Урал» (БНЦ), созданный в 1989 г., выступил за максимально возможную степень суверенитета Башкортостана, а во внутренней политике – за национальный характер кадровой, культурно-языковой и

экономической программ^[575]. БНЦ много сделал для распространения ислама. Под его эгидой Коран был переведен на башкирский язык^[576], издано немало другой религиозной литературы, организованы различного рода образовательные программы, инициирован сбор средств на строительство мечетей.

Религиозная программа БНЦ включала в себя развитие ислама среди башкир и воссоздание Духовного управления мусульман времен Башкурдистана^[577].

Не преувеличивая роль национального фактора в создании муфтията, следует, однако, отметить, что взаимоотношения с национальным движением для религиозных деятелей имели ключевое значение в борьбе за влияние. БНЦ выступил инициатором создания ДУМ РБ, выбрав лидером Нурмухамета Нигматуллина, башкира по национальности, получившего религиозное образование. В ходе переговоров ему была обещана поддержка в воссоздании духовного управления. В книге о Н. Нигматуллине отмечается, что Башкирский народный центр «Урал» неоднократно обращался к нему с предложением восстановить ДУМ РБ. Под влиянием этих предложений будущий муфтий стал обращать внимание на «неравномерное отношение к мусульманским обществам со стороны руководства ДУМЕС („центристов“) и почувствовал стремление распространять и укреплять исламскую веру среди башкирского народа»^[578]. С каждым днем он все больше убеждался в правоте деятелей «Урала».

Религиовед С. Б. Филатов, изучавший государственно-конфессиональные отношения в Башкортостане в середине 1990-х гг., отмечал, что конфликт между ЦДУМ и ДУМ РБ – это религиозный спор, прямо не связанный ни с башкирским национальным движением, ни с утверждением башкирской государственности^[579]. Руководство ДУМ РБ отличается, по мнению исследователя, «ортодоксальным» настроем, в отличие от Талгата Таджуддина, ориентированного на ценности современной цивилизации – свободу и демократию, на так называемый «евроислам». В отличие от ЦДУМ, стремящегося установить как можно более тесные отношения с РПЦ, ДУМ РБ имеет с ней в основном формальные, протокольные контакты. Т. Таджуддин обвинял лидеров ДУМ РБ в распространении политического и религиозного экстремизма, национальной вражды и

связях с ваххабитами. ДУМ РБ вменял Т. Таджуддину в вину аморальное поведение, сервилизм перед российскими властями, экуменизм, извращение истин ислама^[580].

Участие башкирского национального движения в борьбе постсоветских религиозных лидеров способствовало росту влияния мусульманских реформаторов, проповедовавших твердость в вере и следование строгому исламу.

«Святые места» мусульман – «традиционность» и «нетрадиционность» ислама

В мусульманском сообществе Башкортостана практически отсутствует официальная дискуссия относительно «традиционного ислама». В большей степени эта проблематика прослеживается на этнографическом материале. Вопрос о традиционном исламе ярко проявляется, когда речь заходит об отношении мусульманской уммы Башкортостана к святым местам и связанным с ними обрядам. Негативное восприятие «святых мест» стало индикатором принадлежности к салафизму, поскольку салафиты говорят о запретности паломничества к могилам святых, которое они рассматривают как поклонение мертвым.

С распространением среди башкир ислама многие древние традиции приобрели новые формы и стали осмысляться в рамках мусульманского мировоззрения. К их числу относится и традиция почитания святых мест. Основным объектом паломничества являются захоронения «святых» – *аулия* (от араб. *аулийа* – святые, находящиеся под покровительством Аллаха). У башкир понятие *аулия* распространилось не только на известных религиозных деятелей, прославившихся благочестием и глубокими религиозными познаниями, но и на обычных людей, отличившихся при жизни добрыми делами или какими-то сверхъестественными способностями. К *аулия* причисляли и погибших мученической смертью^[581].

В Башкирии почти в каждом районе есть почитаемые мусульманами могилы «святых» (*аулия кебере* / *аулия зиараты*). Большинство из них находится на мусульманских кладбищах, некоторые расположены обособленно. Их принято посещать в обычные дни и в дни исламских праздников. Посещение включает в себя чтение сур Корана и молитв, украшение могилы, обход вокруг нее, жертвоприношение, раздачу милостыни с целью получения благодати. Рядом с могилой святого принято хоронить простых людей. Во многих селах республики вокруг одной могилы *аулия* возникли целые кладбища.

Выделяется группа «святых» мест, которые являются местом круглогодичного паломничества: это мавзолей Хусаин-бека^[582] в Чишминском районе, захоронение на горе Нарыс-тау в Миякинском районе, могила Мужавир-хазрата^[583] в Баймакском районе, гора Ауштау и родник «Аулия» в Учалинском районе, могила Гатауллы-ишана^[584] в Хайбуллинском районе, место захоронения Сабир-хазрата^[585] в Гафурийском районе, могила *мударриса* Хариса Биктимирова^[586] в Стерлибашевском районе. Наиболее известные культовые комплексы находятся на мусульманских кладбищах в с. Раевка и с. Идрисово Альшеевского района, с. Килимово Буздякского района, д. Старотимошкино Аургазинского района, с. Новый Каинлык Краснокамского района (урочище «Кладбище святых»), с. Чишмы Чишминского района (кладбище «Акзират»).

Неоднозначной интерпретацией выделяются могилы так называемых сподвижников пророка Мухаммеда (*сахабов*) – отца и сына Зубайра ибн Зайда и ‘Абд ар-Рахмана ибн Зубайра в Миякинском районе республики. В 2010 г. шейх Назим ал-Хаккани во время визита в Башкортостан объявил гору Нарыс-тау местом захоронения *сахабов*. В региональных СМИ распространилась информация об обнаружении места захоронения *сахабов*, на территории могильника началось активное строительство^[587]. В 2011 г. на горе под куполообразным сооружением был установлен памятник с указанием имен двух упомянутых сподвижников Пророка. В 2012 г. у подножья горы выстроена мечеть в честь «святого» места. Расходы на обустройство комплекса взял на себя Благотворительный фонд «Урал». «Святое» место активно осваивается, рассматривается как один из перспективных объектов развивающегося туризма в республике. В дальнейших планах сельчан превратить его в еще более посещаемый туристами памятник: построить гостиницу, религиозное учебное заведение, проложить хорошую дорогу^[588].

К памятнику приезжают представители разных народов и религий; здесь бывают татары, русские, чуваша, марийцы. Чаще всего люди приезжают с экскурсионными целями либо с просьбами к Богу об исцелении от различных недугов^[589]. В случае с этим «святым местом» можно говорить как о стихийной сакрализации археологического объекта, так и об управлении символами с целью

распространения идей неосуфизма, этнической консолидации верующих республики вокруг «башкирской Мекки»^[590]. Развитие «святых мест» не является направлением национальной политики в регионе, воспроизводство этой традиции взяли на вооружение последователи неосуфийских тарикатов, чтобы привлечь новых членов^[591].

Сохранение истории, памяти, традиции, связанных с местными культовыми объектами, во многом зависит от конкретного служителя культа. На территории республики много заброшенных могил *аулия*, особенно в селах, где имамы отрицательно относятся к их посещению или не придают таким действиям особого значения.

Современные религиозные деятели не всегда одобряют обычай посещения «святых мест». Проведенный мною опрос религиозных деятелей в 2011 г. о возможности посещения и поклонения «святым местам» в Башкортостане показал, что 44 % опрошенных назвали этот обряд вредным суеверием и отметили, что мусульмане не должны его исполнять; 25 % ответили, что посещать «святые места» в целом можно и нужно, но поклоняться им нельзя (мусульманин должен поклоняться только святым местам в Мекке и Медине); 19,8 % положительно относятся к этому явлению и считают, что в республике сложилась традиция поклонения местным мусульманским святыням; затруднились ответить 11,2 %^[592].

Современный период развития ислама в Башкортостане характеризуется активной реконструкцией старых и созданием новых мест поклонения, восстановлением исторической памяти о «святых», выдающихся религиозных деятелях. В то же время местные мусульманские паломничества стали основой создания деструктивных культов, финансовых схем, распространения разнообразных мифов, получивших «благословение» иностранных проповедников (турецких шейхов). В советские годы, как показывают архивные документы, в Башкортостане было известно несколько объектов паломничества мусульман: мавзолей Хусаин-бека и Тура-хана, могила *ишана* Ягафара^[593]. В настоящее время таких мест более ста. В 2014 г. сотрудниками Института этнологических исследований им. Р. Г. Кузеева Уфимского научного центра Российской академии наук зафиксировано 113 археологических памятников, являющихся местами паломничества мусульман^[594]. Более 70 % из них находится в

восточных предгорьях хребта Урал-тау и лесостепном Приуралье с преимущественно башкирским населением.

Традиции местного паломничества сохраняют силу среди мусульманского населения республики. Сформированная модель поклонения стала фундаментом для продвижения в регионе идей неосуфийского тариката Хакканийя. Это обстоятельство в определенной степени послужило причиной возникновения конфликта между хакканитами и салафитами. Для стабилизации паломнического движения в Башкирии со стороны Центрального духовного управления мусульман и Духовного управления мусульман Республики Башкортостан ежегодно организуются дни памяти первого проповедника ислама на Южном Урале Хусаин-бека с посещением его могилы и чтением молитв. В 2004 г. был организован первый сход мусульман в память Хусаин-бека. Впоследствии съезд стал ежегодным. В нем принимали участие верующие не только из Башкортостана, но и из соседних регионов. В 2016 г. по просьбам мусульман произошло торжественное перезахоронение останков святого, изъятых в 1985 г. учеными Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН для изучения. В церемонии приняли участие Верховный муфтий Т. Таджуддин, представители администрации и местные жители^[595].

Заключение

Проведенное исследование свидетельствует, что у рассматриваемых мною групп – представителей религиозных, национальных и государственных организаций в Республике Башкортостан – свое понимание ислама в целом и его «традиционности» в частности. С точки зрения органов государственной власти, «традиционный ислам» – это ислам, признающий существующий в стране политический режим легитимным и мирно сосуществующий с другими конфессиями. Национальное движение считает традиционным ислам, признающий себя частью башкирской нации и содействующий ее единству. Неоднозначно понимание «традиционного ислама» в среде самих верующих. Их объединяет приверженность суннизму и ханафитскому *мазхабу*. В понимание «традиционного ислама» каждая исламская группа включает свои представления об «эталонном» исламе и его месте в России.

Опрос религиозных деятелей республики о понимании сущности «традиционного ислама» показал, что их взгляды не просто разделились в зависимости от принадлежности к тому или иному муфтияту республики – ЦДУМ и ДУМ РБ. Внутри исламских религиозных организаций не оказалось единства в определении термина, который так широко ими используется.

Демонстративная поддержка республиканскими властями суфизма, их отношение к практике паломничества мусульман к могилам «святых» как индикатору «нетрадиционности» ислама способствовали распространению в республике тариката Хакканийя и появлению новых сконструированных его последователями сакральных памятников, провоцировали всплеск фундаментализма радикально настроенной части мусульманской молодежи в лице салафитов.

Подводя итоги анализа дискурса «традиционного ислама» в Башкортостане, можно выделить несколько факторов, оказавших существенное влияние на формирование представлений о «традиционном исламе» в республике.

1. Специфика религиозной идентичности. Большинство населения признает свою принадлежность к исламу, но не ориентируется на конкретные религиозные объединения (ЦДУМ, ДУМ РБ) и их

идеологию. Исламская идентичность во многом является частью этнической идентичности.

2. Национальный фактор. Башкирские общественно-политические организации пытаются курировать конфессиональную сферу в республике, негласно участвуют в деятельности духовных управлений и исламских *джама'атов*.

3. Внутриконфессиональные противоречия. Кризис в муфтиятах, позиционирующих себя приверженцами «традиционного ислама», но не способных объединить молодежь, обратившуюся к исламу. На фоне значительного омоложения кадров духовенства Башкортостана прослеживается конфликт поколений. Происходит передел сфер влияния религиозных деятелей с традиционными взглядами и молодых, радикально настроенных, имамов.

4. Прерванная традиция. Ислам к 1980-м гг. был практически полностью вытеснен из общественной жизни и сохранялся в обрядовой форме.

**Дискурс «традиционного ислама»
в постсоветском Крыму**
Э. С. Муратова

Введение

После распада СССР Крым в форме автономной республики развивался в составе украинского государства. Особенности его религиозной политики продиктованы прежде всего сравнительно либеральным законодательством Украины в сфере религии^[596]. Либеральность законов в полной мере сказалась на процессах в мусульманской умме страны. Крым, как регион с наибольшим мусульманским населением^[597], демонстрировал многообразие исламских течений, практик и дискурсов. Официальные и неофициальные исламские организации, используя арсенал ресурсов (институциональных, финансовых, информационных и др.), конкурировали за влияние на крымских мусульман. Государство в основном занимало позицию стороннего наблюдателя, напрямую не вмешиваясь в ход внутримусульманских процессов. Проблема разногласий в среде крымских мусульман, их разделения на последователей разных течений была преимущественно внутренним делом крымскотатарских этнических институтов и практически не фигурировала в дискурсе официальных лиц^[598].

Ситуация стала кардинально меняться весной 2014 г. Переход Крыма под юрисдикцию России ознаменовался изменением политико-правовых основ жизни крымчан, расклада сил в мусульманском сообществе полуострова и трансформацией его дискурсов. По прошествии семи лет можно констатировать, что утвердившаяся в России модель государственно-исламских отношений в достаточной мере внедрена в Крыму. Это видно по характеру коммуникации государственных органов с официальными институтами мусульман, по присутствующему в публичной сфере дискурсу «традиционных/нетрадиционных» исламских течений и по установленным правовым рамкам регулирования их деятельности. «Борьба с экстремизмом и терроризмом», развернутая российским государством, стала неотъемлемой частью новых крымских реалий. Трансформационные процессы в мусульманской умме Крыма после изменения его государственно-правового статуса предопределили актуальность

нашего исследования. Его цель – показать ситуацию вокруг дискурса «традиционного ислама» до и после событий 2014 г.

Глава написана с использованием данных полевых исследований, проведенных автором на протяжении последних восьми лет. В их числе исследования «Прошлое, настоящее и будущее крымских татар в дискурсе мусульманского сообщества Крыма»^[599] (2012), «Ценности и потребности крымских татар»^[600] (2017–2019), а также контент-анализ материалов крымских СМИ. Теоретические посылки автора исходят из концепции ислама как дискурсивной традиции известного антрополога Талала Асада, изложенной в его работе «Идея антропологии ислама»^[601]. В ней ученый утверждает, что ислам – это в первую очередь дискурсивная традиция, которую нужно рассматривать в тесной связи с концепциями прошлого и будущего, с отсылками к конкретным практикам в настоящем^[602]. Асад полагает, что споры и конфликты о форме и значимости религиозных практик являются органичной частью любой исламской традиции. В этом плане дискуссии о «своем/чужом» исламе, развернувшиеся в постсоветском Крыму, сопровождаемые спорами о важности тех или иных религиозных традиций крымских татар, хорошо вписываются в эту концепцию.

При написании главы я опиралась на работы таких российских и украинских исследователей, как С. М. Червонная, В. Е. Григорьянц, А. А. Булатов, А. В. Богомолов, Д. В. Брилев, О. А. Ярош и др.^[603], которые исследовали разные аспекты идеологических ориентаций исламских организаций Украины и отношений этнических институтов крымских татар с представителями так называемой «исламской оппозиции» в Крыму.

«Свой/чужой» ислам в повестке дня курултаев Крыма

В мусульманском сообществе Крыма проблема «своего/чужого» ислама начала обсуждаться публично лишь в конце 1990-х гг. До этого времени религиозные и политические организации и лидеры крымских татар были заняты решением комплекса социально-экономических и политико-правовых вопросов, связанных с обустройством репатриантов, вернувшихся в Крым из мест депортации^[604]. На повестке дня стояли вопросы получения украинского гражданства, участков земли под индивидуальное жилищное строительство, квот в крымском парламенте и др. Решение этих вопросов в 1990-х гг. проходило на фоне активного религиозного возрождения, которое сопровождалось созданием мусульманских общин, реставрацией старых и постройкой новых мечетей, открытием исламских учебных курсов.

Большую помощь крымским мусульманам в деле активизации их религиозной жизни стали оказывать мусульманские страны и зарубежные благотворительные организации. Их помощь принималась крымскими татарами с благодарностью и воспринималась как проявление исламской солидарности. Учитывая низкий уровень религиозной грамотности крымских татар, вызванный годами атеистической пропаганды и последствиями депортации, зарубежные миссионеры, свободно цитировавшие суры Корана и *хадисы* Пророка Мухаммада, вызывали в среде крымских татар невольное уважение и авторитет. Мало кто в начале 1990-х гг. в Крыму задумывался о многообразии религиозных течений в исламе и их специфике.

Неоднозначность деятельности зарубежных просветителей стала осознаваться спустя годы, когда в среде крымских татар появились последователи разных течений и групп, а некоторые из них стали критиковать сохранившиеся религиозные обряды и традиции народа и противопоставлять себя большинству верующих. Проблема стала приобретать острый характер к концу 1990-х гг., когда адепты разных течений оформились в относительно устойчивые группы со своей структурой, дискурсами и религиозными практиками. Они стали

подвергать сомнению авторитет политических и религиозных институтов крымских татар – Меджлиса^[605] и Духовного управления мусульман Крыма (Муфтията)^[606] – и призывали игнорировать их инициативы. Так, разные группы салафитов^[607] и члены исламской партии «Хизб ут-Тахрир» («Хизб ат-Тахрир»)^[608] установили контроль над некоторыми мечетями Крыма и призывали крымских татар не участвовать в украинских выборах, акциях протеста, организовываемых Меджлисом, критиковали Муфтият за его несамостоятельность и «неправильное» понимание ислама^[609]. Более того, они перестали ориентироваться на календарь религиозных мероприятий и праздников, предлагаемый ДУМК. Это, в частности, привело к разногласиям мусульман в вопросе празднования мусульманских праздников – Ораза-байрам (Ураза-байрам) и Курбан-байрам: в одних мечетях оно начиналось в день, определенный Муфтиятом, а в других – на день раньше или позже^[610]. Все это вынудило политических и религиозных лидеров крымских татар обратить пристальное внимание на ситуацию в сфере религии и начать публично высказываться о недопустимости раскола крымских мусульман и необходимости сохранения религиозных традиций.

Первым таким высказыванием стало выступление муфтия ДУМК Нури Мустафаева на II Курултае мусульман Крыма, прошедшем 4 декабря 1999 г. в Симферополе. В отчетном докладе он обратил внимание присутствующих на негативное отношение зарубежных религиозных течений к религиозным традициям крымских татар^[611]. Он заявил о том, что расхождения, возникшие в прошлом году по случаю начала поста и празднования Ораза-байрам, – это следствие деятельности зарубежных миссионеров. Муфтий призвал единоверцев не забывать и не отвергать наследие предков – традиции, которые сложились в Крыму на основе ислама и которые играют важную роль в формировании национальной культуры и самосознания крымских татар^[612].

В схожей тональности на Курултае выступил и тогдашний председатель Меджлиса Мустафа Джемилев. Он поблагодарил все мусульманские страны, которые оказывали поддержку крымскотатарскому народу, но при этом заметил, что крымские татары не могут идти на поводу у представителей разных религиозных

течений, а должны жить по традициям своих предков. Он также заявил о праве мусульман Крыма вывести из состава Муфтията любого из его членов в случае навязывания ими чуждых обычаев и внесения разногласий на почве веры^[613].

В течение последующих нескольких лет дискуссия вокруг «чуждых» течений и идеологий стала приобретать все более острый характер. Показательной в этом плане стала встреча муфтия Эмиралли Аблаева, М. Джемилева и других представителей Меджлиса с крымскотатарским населением с. Плодовое Бахчисарайского района, состоявшаяся 10 февраля 2001 г. На встрече, где присутствовало более 500 жителей села, глава местного меджлиса^[614] А. Абдуллаев, выступая перед собравшимися, отметил:

Четыре года назад в с. Плодовое среди наших соотечественников появились первые сторонники так называемого «нового течения в исламе», которое базируется на идеологии, навязываемой арабскими миссионерами. Приверженцы этой идеологии считают мусульманами только тех, кто следует за ними, а других называют «кяфирами» (неверными). Это течение противоречит национальным традициям, обычаям и обрядам, которые сложились на протяжении тысячелетий. Эти люди не уважают никого и не прислушиваются ни к кому, кроме своих наставников^[615].

Выступление муфтия Эмиралли Аблаева на встрече было еще более эмоциональным:

Крымские татары, находясь вдалеке от Родины, умирая от голода и болезней в бараках, не вставали с колен и не унижались ни перед кем, не забыли родного языка, наши обычаи и традиции, не предавали национального движения крымских татар и людей, которые посвятили свою жизнь делу возрождения нации. Но сегодня среди нас появились те, кому эмиссары из далекой страны оказались ближе и дороже собственного народа, те, кто готов перечеркнуть и забыть все: свою национальность, род, национальные традиции и обычаи^[616].

В своем выступлении на этой же встрече М. Джемилев призвал защитить единство крымских татар и противостоять арабским эмиссарам в распространении различных идеологий в Крыму. Уже в начале марта 2001 г. он провел совещание главных редакторов крымскотатарских средств массовой информации с целью организовать разъяснительную работу для противодействия дальнейшему распространению «ваххабитских идей»^[617].

Противоречия официальных крымскотатарских структур с представителями «чуждых» исламских течений стали приобретать настолько значимый характер, что их обсуждение было вынесено в повестку дня национальных съездов^[618]. Так, в ходе первой сессии IV Курултая крымскотатарского народа, состоявшейся 9–11 ноября 2001 г. в Симферополе, по итогам обсуждений было принято заявление «О возрождении религиозной жизни крымских татар и сохранении религиозной толерантности в Крыму». В нем содержится призыв к сохранению традиционных для крымских татар исламских норм и обычаев, переданных «предыдущими поколениями мусульман Крыма», и осуждается деятельность исламских миссионеров, подвергающих эти нормы и обычаи критике^[619].

На последующих Курултаях крымскотатарского народа критика деятельности представителей разных исламских течений в Крыму принимает больший масштаб. В отчетном докладе М. Джемилева на третьей сессии IV Курултая (10–12 сентября 2004 г.) дается критический анализ деятельности исламской оппозиции в Крыму, представленной сторонниками салафитов и партии «Хизб ут-Тахрир». В итоге Курултай принял Обращение к мусульманам Крыма, в котором призвал их объединить усилия в возрождении и сохранении «истинных» ценностей ислама, ценностей, «ставших опорой и спасением нашему народу и в самые славные, и в наиболее трагические периоды его истории»^[620].

О степени озабоченности Меджлиса активностью религиозной оппозиции в Крыму говорят тон и содержание выступления М. Джемилева на следующей, четвертой сессии IV Курултая (9 декабря 2005 г.). В части своего выступления, озаглавленной как «Религиозные секты в Крыму», председатель Меджлиса предложил делегатам обобщенную картину деятельности этих групп. Джемилев привел данные об их численности, идеологических воззрениях, разногласиях с

руководством ДУМК и даже друг с другом. Его выступление содержало призыв к делегатам Курултая принять необходимые меры для борьбы с данными «сектами»^[621].

Жесткую оценку деятельности «религиозных сектантов» Джемилев дал в своем выступлении на первой сессии V Курултая (декабрь 2007 г.), в котором перечислил основные претензии к ним: объявление Меджлиса и Муфтията структурами «неверных»^[622], отрицание национальностей и призывы бороться за создание «мифического» исламского халифата, непризнание национального флага и гимна и др.^[623] По словам Джемилева, деятельность сторонников «нетрадиционной формы ислама» – это прямой удар по национальному движению за восстановление прав народа и как раз на руку тем внешним силам, которые препятствуют в этом крымским татарам^[624].

После выступления муфтия Эмирали Аблаева на второй сессии V Курултая крымскотатарского народа (5 декабря 2009 г.) делегаты приняли постановление «О задачах органов национального самоуправления по укреплению духовного единства крымскотатарского народа», в котором это единство виделось главным фактором возрождения и развития крымскотатарской нации. В документе был определен круг мер, направленных на сохранение ценностей материальной и духовной культуры крымских татар, унаследованных ими от предшествующих поколений^[625].

Анализ представленных выше заявлений и документов политических и религиозных институтов и лидеров крымских татар позволяет сделать ряд выводов. Во-первых, дискурс «своего/чужого» ислама появился в Крыму (в отличие от других регионов постсоветского пространства) сравнительно поздно, лишь в самом конце 1990-х гг. Именно к этому времени группы сторонников разных исламских течений оформились в относительно устойчивые сообщества со своими лидерами, дискурсами и практиками. Их демонстративное противопоставление себя основной массе крымских татар, воспринимавших ислам только как часть культурной традиции народа, и открытая критика политики, проводимой Меджлисом и ДУМК, уже не могли оставаться незамеченными. Противоречия приобрели конфликтный характер и были вынесены в публичную сферу.

Во-вторых, лидеры Меджлиса и ДУМК в 1990-х – начале 2000-х гг. не видели принципиальной разницы между салафитами и последователями «Хизб ут-Тахрир». Обе группы воспринимались как «чуждые» крымскотатарскому народу, ведущие политику, направленную на размывание его этнической идентичности. Буквализм в интерпретации исламских источников салафитов и призывы к построению халифата сторонников «Хизб ут-Тахрир» виделись в равной степени опасными. В ситуации, когда лидеры Меджлиса и ДУМК использовали ислам как важный ресурс мобилизации крымских татар для решения различных политических и социально-экономических вопросов, такое поведение части народа воспринималось ими как предательство национальных интересов. Отношения Меджлиса с исламом в тот период в целом могут быть охарактеризованы как «инструментальный благочестивый национализм». Этот термин был введен американским политологом Барбарой-Энн Рифер для характеристики ситуации, при которой религия не является центральной категорией в деятельности организации, но представляет собой вспомогательный элемент для единения сообщества и ресурс влияния на него^[626]. Так как ислам – важный компонент крымскотатарской идентичности, светские лидеры использовали его для собственной легитимации и повышения лояльности этнической группы по отношению к своей политике.

В-третьих, несмотря на то, что такие слова и понятия, как «традиция», «традиционная форма ислама», «национальные традиции» и др., использовались часто для обозначения «своего» ислама, в крымскотатарском дискурсе того периода не было устоявшего концепта, который бы олицетворял этот ислам. В ходу были такие понятия, как «крымский ислам»^[627], «крымскотатарский ислам», «наш ислам», «истинный ислам» и др. Концепт «традиционного ислама» хождения практически не имел. Он встречался порой в работах некоторых исследователей, но частью общественного дискурса так и не стал^[628]. Не было в Крыму и обобщенного концепта «чужого» ислама. Для его обозначения использовались такие слова и выражения, как «секты», «нетрадиционная форма ислама», «новое течение ислама», «ваххабиты» и др.

В-четвертых, можно отметить стремление крымскотатарских лидеров замкнуть дискуссию «своего/чужого» ислама внутри крымскотатарского сообщества, не допустить ее выхода во всекрымское публичное пространство. Это видно, к примеру, по тому, как остро они реагировали на заявления крымских и российских политиков и СМИ о распространении радикальных исламских течений среди крымских татар. Все эти заявления, как правило, опровергались, а их авторы обвинялись в нагнетании ситуации в сфере межэтнических и межконфессиональных отношений в Крыму^[629].

«Традиционный ислам» в дискурсе официальных мусульманских институтов

В постсоветский период две официальные мусульманские институции Крыма позиционировали себя продолжателями и защитниками исламских традиций крымских татар. Первая из них – это уже упомянутое выше ДУМК, которое действовало в тесной кооперации с Меджлисом и контролировало основную часть мусульманских общин и культовых зданий полуострова^[630]. Вторая институция – это возникший в 2010 г. Духовный центр мусульман Крыма (ДЦМК) во главе с муфтием Ридваном Велиевым. ДЦМК был создан несмотря на противодействие ДУМК и Меджлиса и объединил несколько десятков мусульманских общин^[631]. Его организационным ядром стали ученики и последователи муфтия Духовного управления мусульман Украины (ДУМУ) Ахмеда Тамима в Киеве, который, в свою очередь, являлся учеником эфиопского шейха ‘Абдаллаха ал-Харари ал-Хабаша (1910–2008). Поэтому последователей шейха часто именуют хабашитами^[632].

Отношения двух муфтиятов в 2010–2014 гг. были крайне конфликтными и сопровождались взаимными обвинениями и борьбой за влияние. ДУМК называло ДЦМК «сектой хабашитов», последователи которой признают «истинными» мусульманами лишь сторонников своего учения. Последний, в свою очередь, обвинял ДУМК в попустительстве радикалам из числа ваххабитов и «Хизб ут-Тахрир», которые укрепились в ряде крымских мечетей.

В идеологии обоих муфтиятов было немало схожего. Общими для них были критика «нетрадиционных» исламских групп Крыма, осуждение ситуации разобщенности крымских мусульман, их разделения на последователей разных течений. Исследование, проведенное автором этих строк в 2012 г., показало довольно много точек соприкосновения между ними в этом вопросе, как на уровне лидеров, так и на уровне рядовых сторонников обеих организаций. Как отметил в интервью один из руководителей ДУМК: «Наверное, в стомиллионном государстве нет столько сект, сколько у нас имеется в Крыму»^[633]. Вторил ему и лидер ДЦМК: «В Крым стали приезжать

миссионеры из разных стран, которые стали давать свою идеологию – это представители ваххабизма, „Хизб ут-Тахрир“ и так называемые братья-мусульмане... И эти люди воспользовались моментом и дали свою чуждую идеологию, которая противоречит религии ислам, обычаям крымских татар... Пророк, мир Ему, нас учил, что если видите нарушение, исправьте это, и мы стараемся исправлять...»^[634].

Представители обоих муфтиятов указывали несколько причин распространения «нетрадиционных» течений в Крыму. Первая – это религиозная неграмотность народа, связанная главным образом с годами жизни в государстве, где были репрессии против имамов и имевших религиозное образование людей. Вторая причина – «происки» недобросовестных миссионеров из-за рубежа, которые, воспользовавшись наивностью крымских татар, распространяли свои учения.

Для дискурса сторонников духовных управлений было характерно четкое противопоставление по принципу «МЫ и ОНИ». «МЫ» – это продолжатели традиций предков, носители крымскотатарского языка и культуры. «ОНИ» – сторонники чуждых традиций, равнодушные ко всему национальному. «Когда мы говорим одно, а они говорят другое, о единстве говорить сложно. Мы говорим, чтобы разговаривали на татарском языке, а они отвечают, что татарский язык – национальный, а язык межнационального общения – это русский. Они даже хотят требовать, чтобы хутбу читали на русском языке. Это раскол, это очень плохо», – заявил тогда представитель ДУМК^[635]. Сторонник ДЦМК рассуждал в том же духе: «В наше время появилось много заблуждений, которые культивируют нелюбовь к мусульманам, традициям мусульман, они прививают молодежи эти убеждения, что традиции – это не хорошо и т. д. А молодежь, не зная традиций своих предков, следует за ними, потому что люди им все очень красиво описывают и рассказывают те вещи, которые нравятся этой молодежи»^[636].

Будучи официальными институтами ислама в Крыму, а значит, наделенными определенным статусом и авторитетом, обе религиозные организации критиковали «чуждые» учения с позиции ортодоксии в том понимании, которое вкладывал в это понятие Талал Асад. Он утверждал, что ортодоксия – это особое отношение между истиной и властью, что она доминирует там, где «мусульмане имеют власть

регулировать, поддерживать, навязывать или адаптировать корректные практики, а также осуждать, отвергать, ослаблять и заменять некорректные»^[637]. Противопоставление «крымского ислама» как «правильного» зарубежному («неправильному») было особенно характерно для ДУМК, которое позиционировало себя главной мусульманской организацией Крыма, обладающей правом вынесения подобных заключений.

Неприятие «чуждых» религиозных идей и борьба с «нетрадиционным» исламом тем не менее не смогли стать общей объединяющей платформой для ДУМК и ДЦМК. Идеологические расхождения, связанные с разным пониманием сути «традиционного» для Крыма ислама, вкупе с борьбой за влияние над крымскими мусульманами, превратили их в непримиримых противников. Как мы увидим позже, это противостояние, начавшееся в 2010 г., получило развитие и после изменения государственно-правового статуса Крыма в 2014 г.

Представления о «традиционном исламе» у определенной части лидеров ДУМК сформировались либо в процессе обучения на теологических факультетах турецких университетов^[638], либо в ходе общения с турецкими преподавателями, вовлеченными в процесс исламского образования непосредственно в Крыму^[639]. Поэтому их воззрения во многом близки официальной турецкой модели ислама.

Лидеры ДУМК неоднократно подчеркивали вклад турецких миссионеров в возрождение ислама в постсоветском Крыму. Их важная роль в системе исламского образования была по достоинству оценена в 2014 г., когда подавляющее большинство турецких преподавателей было вынуждено покинуть полуостров. Общее мнение по этому поводу тогда выразил заместитель муфтия ДУМК Айдер Исмаилов:

...около 16 преподавателей из Турции вынуждены были выехать. А для нас важно их нахождение в Крыму, они нам помогают; на протяжении 15 лет содействовали и содействуют в религиозном просвещении, в традиционном понимании ислама, который соответствует нашей традиционной практике. То, что у нас в регионе не было проявлений терроризма или насилия на религиозной почве – большая заслуга этих учителей из Турции.

Они вместе с нами обучали людей исламу, который соответствует нашему пониманию, не противоречит современным тенденциям и далек от радикальных идей^[640].

В приведенном высказывании, помимо утверждения о значимой роли турецких преподавателей, содержится и указание на тот образ ислама, который ДУМК пыталось продвигать в Крыму. Это ислам, соответствующий традициям крымских татар, одновременно он современный и не радикальный. К этому можно добавить, что это суннитский ислам ханафитского *мазхаба*, что постоянно подчеркивают представители этой структуры, а также матуридитская школа вероубеждения (*'акида*):

...мы категорически не приемлем ... отклонения от общепринятого понимания ислама: сунны пророка Мухаммада и традиционно ханафитского мазхаба, который испокон веков бытовал на территории Крыма среди мусульман. То есть все, что не вписывается в рамки многолетней богословской традиции крымских татар, мы, как Духовное управление, не приемлем^[641].

Представители ДУМК в интервью и заявлениях не раз отмечали, что для крымских татар важно вернуться к своим корням, что подразумевает необходимость стать более богобоязненными, усердными в исполнении обязательных предписаний ислама, таких как ежедневный пятикратный намаз, пост в месяц Рамадан, закят, посещение мечети по пятницам и др. Одновременно важной частью дискурса «традиционного ислама» ДУМК являлся акцент на необходимости сохранения религиозных традиций крымских татар, таких как коллективные *дуа* (чтения Корана и *зикра*) по случаю рождения и смерти человека (на третий, седьмой, тридцать седьмой и другие дни). Именно эти религиозные традиции, связывавшие крымских татар с исламом в советский период, оказались под прицелом критики представителей «новых» течений и групп, объявивших их недозволенными нововведениями (*бид'а*) в исламе. Важной частью религиозной практики ДУМК было празднование дня рождения Пророка Мухаммада (*мавлид*), которое, как правило,

организовывалось совместно с представительством турецкого Управления по религиозным делам (Диянета) и проходило с размахом.

Вместе с тем, можно отметить нейтральное отношение ДУМК к суфизму и особенно к такой его практике, как *зийарат*. Признавая суфизм важной частью духовного наследия народа, представители ДУМК все же не предпринимали активных мер по его возрождению. Само слово «суфизм» практически отсутствовало в риторике представителей ДУМК. Такое дистанцирование, по словам А. Исмаилова, было продиктовано двумя основными причинами. Первая состояла в нежелании попасть под шквал критики «новых» исламских течений, активизировавшихся в Крыму. Вторая причина была связана с утратой крымских суфийских традиций в период депортации, а также с отсутствием необходимых условий (например, духовных наставников) для их возрождения в постсоветский период^[642].

Образ «традиционного ислама» у лидеров ДЦМК, напротив, сформирован во многом под влиянием идеологии транснационального суфийского движения ал-Ахбаш, активным популяризатором которой на постсоветском пространстве является шейх Ахмед Тамим. Члены движения признают все четыре суннитских *мазхаба* и являются последователями матуридитской и аш‘аритской ‘акиды. Важной для идеологии ал-Ахбаш является религиозная практика выведения из ислама (*такфир*) человека, совершившего богохульство. Среди ритуально-обрядовых тем значительное внимание уделяется практикам, связанным с суфизмом (в частности, *зийарату*). Частью теологического дискурса членов движения является распространение и легитимация практики благословления через реликвии (*табаррук*)^[643].

Важное место в деятельности лидеров ДЦМК (еще до официального оформления этой институции) занимали ежегодные коллективные паломничества к могиле «святого» Эскендера, известной как «Карлы Азиз», в Бахчисарайском районе Крыма. *Зийарат*, как правило, проходил в мае и сопровождался чтением Корана, а также вполне светскими мероприятиями – развлекательной программой, спортивными соревнованиями и бесплатным обедом. ДУМК и салафитские группы относились к этим инициативам критически, считая недопустимым подобные действия у могил^[644]. В 2012 г. ДУМК даже попыталось помешать его проведению на основании того,

что оно не согласовано с ним и «отрицательно скажется на единстве мусульман полуострова»^[645]. Камень на могиле «святого» неоднократно разрушался неизвестными.

ДЦМК регулярно организовывал празднование дня рождения пророка Мухаммада. Последователи ал-Ахбаш в Крыму практиковали и *табаррук* – благословения через реликвии Пророка. К примеру, в 2013 г. ДЦМК организовал в Симферополе торжественное мероприятие, на котором всем желающим был продемонстрирован волос из бороды Мухаммада и свиток с перечнем имен людей, которые этот волос хранили^[646].

Несмотря на определенную схожесть дискурса «традиционного ислама» у сторонников ДУМК и ДЦМК, а именно их апелляцию к традиции и наследию предков, можно отметить несколько существенных отличий. Первое – это значительное влияние суфизма на идеологию ДЦМК, что объясняет, почему эта организация делает акцент на возрождении именно суфийских практик, ранее распространенных в Крыму. Возврат к этим практикам, к концу XX в. более не имевшим большого числа приверженцев в среде крымских татар, представляется попыткой искусственной ретрадиционализации и архаизации их религиозной жизни. На фоне этих попыток ДУМК выступает организацией, продвигающей более «современный» проект ислама, который призван соединить религиозность крымских татар с их светским образом жизни.

Второе отличие – это более бескомпромиссная позиция ДЦМК по сравнению с ДУМК по отношению к разным «нетрадиционным» исламским течениям. Если ДУМК на протяжении многих лет стремилось стать духовным центром для большинства крымских татар, независимо от их взглядов, и по этой причине проводило относительно толерантную политику по отношению к ним (полагая, что они хоть и «заблудшие», но все-таки крымские татары), то риторика лидеров ДЦМК была более радикальной. Продиктовано это влиянием идеологии движения ал-Ахбаш, в которой борьбе с «модернистскими» движениями, такими как салафиты, «Братья-мусульмане», «Хизб ут-Тахрир», отводится одно из центральных мест. Таким образом, как отмечалось в монографии «Исламская идентичность в Украине», идеология хабашистов – это суфийский ответ

на распространение политического ислама, корни и источник вдохновения которого – в салафитской религиозной мысли^[647].

Ситуация после 2014 года

Переход Крыма под российскую юрисдикцию весной 2014 г. серьезно трансформировал религиозную жизнь крымских татар. Изменения на институциональном уровне выразились в перерегистрации ДУМК в соответствии с российским законодательством под названием Духовное управление мусульман Республики Крым и г. Севастополь (ДУМК)^[648]. ДЦМК, как организация, связанная с украинским муфтиятом, решил поменять название. После переименования в 2014 г. в Крыму появилось Центральное духовное управление мусульман «Таврический муфтият» (ТМ). Смена названий мало сказалась на характере отношений обоих муфтиятов. Правда, градус конфликтности, особенно в 2014–2015 гг., был на порядок выше, нежели в предыдущий период.

Риторика лидеров обоих муфтиятов также изменилась и адаптировалась к российским особенностям государственно-исламских отношений. Это выразилось, к примеру, в более активном использовании термина «традиционный ислам», в показательной демонстрации лояльности российскому государству и неприятия «нетрадиционных» исламских групп. Особенно активно на этом поприще проявлял себя Таврический муфтият, лидеры которого не безосновательно полагали, что смена государственно-правового статуса Крыма – это долгожданный шанс по изменению расстановки сил в мусульманском сообществе Крыма. Таврический муфтият стремился стать главной мусульманской организацией полуострова и потому с готовностью шел на сотрудничество с новыми властями и публично критиковал ДУМК. Основные моменты критики сводились к тому, что ДУМК – это нелояльная России структура, связанная с прозападным Меджлисом и потакающая исламским радикалам^[649]. Себя, в свою очередь, Таврический муфтият преподносил, как организацию, укорененную в крымскотатарской традиции и последовательно противостоящую радикалам. Об устремлениях Таврического муфтията красноречиво заявлял муфтий этой организации Руслан Саитвалиев^[650]:

Одна из причин, по которой у нас появилась идея возобновить Таврический муфтият, – это то, что у нас есть много общего с Таврическим духовным управлением мусульман^[651]. Во-первых, это культурная преемственность. Мы все придерживаемся правовой школы имама Абу Ханифы, а также соблюдаем наши традиции, которые развивались в соответствии с исламом на протяжении столетий у нашего народа, такие как проведение дуа, маулидов и ифтаров. Во-вторых – национально-языковая преемственность. Таврический муфтият представлял интересы всех мусульман полуострова, большинство которых являлись крымскими татарами, и мы также хотим представлять интересы всех мусульман, в том числе крымских татар. В-третьих, территориальная преемственность. Таврический муфтият существовал на территории Крыма с центром в Симферополе, как и нынешний муфтият^[652].

Однако планам Таврического муфтията по захвату лидирующих позиций в мусульманском сообществе Крыма не суждено было сбыться^[653]. Недолгий период напряженных отношений ДУМК с новой властью в 2014 г. завершился в итоге установлением между ними сотрудничества. Безусловно, это потребовало от ДУМК смены риторики в отношении как Меджлиса^[654], так и «нетрадиционных» исламских групп. Поначалу лидеры ДУМК призывали власти не применять силу в отношении последователей этих групп, ссылаясь на различия украинского и российского законодательств в вопросах регулирования религиозной сферы. Они говорили об «обезглавливании» этих групп в результате отъезда лидеров в Украину и вообще о преувеличенном характере их влияния на крымских татар. Однако постепенно патерналистские нотки в их дискурсе ставали все слабее, пока не сошли на нет. Приведу ниже цитату из интервью заместителя муфтия ДУМК Айдера Исмаилова в сентябре 2014 г.:

Сейчас, с приходом новых законов, было бы неправильно собирать и сажать людей в тюрьму за прошлое или применять к ним какие-то санкции. Нужно дать людям время одуматься. И мы сейчас замечаем, что голосов представителей этой партии в Крыму практически не слышно. То есть само наличие запрета

имеет действие: люди уже боятся и свои радикальные призывы, возгласы не проявляют^[655].

Совсем другая тональность присутствует в заявлении заместителя муфтия, размещенном на его странице в социальной сети «Фейсбук» в июле 2017 г. К тому времени отношения ДУМК с Меджлисом уже переросли в открытый конфликт, а по Крыму прокатилась волна арестов адептов «Хизб ут-Тахрир». А. Исмаилов писал:

Естественно, не имея поддержки со стороны народа и религиозных деятелей, представители Меджлиса вынуждены были скооперироваться с хизбут-тахрир, тем более что в деле дискредитации Духовного Управления Мусульман Крыма им нет равных. Наряду с другими сектами они двадцать лет в Крыму под видом «распространения чистого Ислама, возвращения к исламскому образу жизни» безбожно критиковали Муфтият Крыма, во всем противодействовали и наводили смуту в мечетях, унижая стариков и пытаясь взять мечети под свой контроль. Тем самым они хотели уничтожить Муфтият Крыма, который являлся и является единственным оплотом традиционного суннитского понимания Ислама в Крыму! А также был единственной преградой на пути распространения чуждой и ложной идеологии, которая ведет к отрицанию народных традиций, языка и расколу, где до ассимиляции рукой подать^[656].

Изменение риторики лидеров ДУМК не осталось незамеченным в крымскотатарском сообществе. Определенная часть крымских татар стала дистанцироваться от Муфтията из-за несогласия с таким отношением к своим соотечественникам и со слишком уж рьяно демонстрируемой готовностью идти на поводу у новых властей^[657]. Поворотным моментом для многих стало обнародование заявления ДУМК, написанного в июле 2016 г. на имя главы крымского управления ФСБ, в котором муфтий Эмиралли Аблаев просил разобраться с «радикальными сектами» «Хизб ут-Тахрир» и хабашитов, которые «саботировали» празднование Ораза-байрам в 12 мечетях Крыма в день, «определенный [...] Управлением согласно

традиционным канонам Ислама»^[658]. Далее в заявлении следовали имена и контактные данные «провинившихся» имамов.

Демонстративная прогосударственная позиция ДУМК вынудила некоторых крымских татар провести аналогию между нынешним муфтиятом и его предшественником периода Российской империи. «Я понимаю, что руководство ДУМК – люди, проверенные властью, я даже не удивлюсь, если они получают зарплату, вся структура муфтиятов, руководство, во всяком случае, получают какую-то заработную плату, хотя это и скрывается. Во всяком случае, получают какие-то серьезные льготы в виде дотаций. Почему они и борются с другими религиозными течениями так остервенело – потому что государству выгодно создать некую контролируемую обрядную общественную организацию типа Муфтията, как было в XIX веке», – заявил один из участников исследования в январе 2017 г.^[659]

В условиях критики, общественного порицания и падения авторитета среди части крымских татар пресс-служба ДУМК была вынуждена сделать специальное заявление с объяснением изменения своей позиции. Основной смысл этого заявления может быть передан фразой «они сами во всем виноваты»:

В 2014 году Муфтий мусульман Крыма хаджи Эмирालи Аблаев сделал заявление о недопустимости уголовного преследования в рамках российского законодательства лиц, которые являлись участниками радикальных религиозных течений в период нахождения Крыма в украинском правовом поле... Духовный лидер мусульман Крыма неоднократно обращался к мусульманам республики с призывом сторониться идеологии хизбут-тахрик, «хабашизма», «ваххабизма» и других радикальных течений, никоим образом не принимать участие в их деятельности, а также удерживать от этого окружающих. К сожалению, к рекомендациям ДУМК прислушались не все. Решение каждый принимает сам^[660].

Одним из инструментов публичного осуждения «нетрадиционных» исламских групп представителями религиозных центров мусульман Крыма становится распространенный в российском дискурсе концепт «традиционного ислама»:

За последние 10 лет было более десятка случаев, когда мечети попадали под влияние радикальных структур, в частности ваххабитов, хизбов и хабашистов. Сельсоветы выделяли землю под строительство местной религиозной общины. В общину по закону входило более 10 человек. И если эти люди становились последователями радикальных религиозных течений, то выживали оттуда приверженцев традиционного ислама и начинали пропагандировать там свою идеологию. Так как мечети были на балансе общины, секты могли управлять объектами^[661].

Примечательно, что дискурс «традиционного ислама» стал приобретать популярность не только у представителей муфтиятов, но и у крымских политиков, которые довольно быстро освоили российскую риторику. Довольно часто это выражение можно услышать, например, от депутата Государственной Думы Руслана Бальбека, который курирует разные вопросы жизни крымских татар:

В украинский период из 400 мечетей только 5 имели правоустанавливающие документы. Это давало возможность экстремистским религиозным организациям участвовать в борьбе за культовые сооружения. Традиционный Ислам не имел возможности защищаться. Площадку получали деструктивные секты. Сейчас все мечети находятся в едином каноническом и юридическом подчинении. Россия объединила мусульман Крыма и защитила от влияния экстремистских течений^[662].

Так же как и в республиках Российской Федерации, в Крыму концепт «традиционного ислама» оказался вплетен в общий дискурс «борьбы с экстремизмом и терроризмом», развиваемый государственными органами, официальными мусульманскими институтами и некоторыми экспертами. В рамках этой борьбы в настоящий момент на полуострове осуществляется преследование последователей двух исламских организаций – «Хизб ут-Тахрир» и «Таблиги джамаат». По обвинению в причастности к этим организациям 65 крымских мусульман уже либо получили тюремные сроки, либо находятся под следствием^[663].

Заключение

Дискурс «своего/чужого» ислама присутствует в крымскотатарском обществе с конца 1990-х гг. «Свой» ислам ассоциируется с сохранившимися религиозными традициями крымских татар, главным образом с обрядами, сопровождавшими ключевые события жизненного цикла человека – рождение, свадьбу, похороны и т. д. Основным критерием дифференциации между «своими» и «чужими» традициями для многих крымских татар было утверждение об их наличии или отсутствии у первых двух предшествующих им поколений – поколений их родителей и бабушек/дедушек.

В дискурсе «своего/чужого» ислама, развиваемом представителями религиозных центров мусульман Крыма, используется та же апелляция к наследию предков. В качестве идеала рассматривается досоветский период, когда позиции ислама на полуострове были более прочными, а люди – более богобоязненными и усердными в поклонении. Возрождение «своего» ислама видится через сохранение обрядовых ритуалов (рождение-свадьба-похороны), а также возврат к практике исполнения обязательных предписаний ислама (ДУМК) и определенным суфийским практикам (ДЦМК/ТМ).

Для крымскотатарских политических деятелей дискурс «своего/чужого» ислама был напрямую связан с сохранением возможностей их влияния на народ, использованием ислама как инструмента его этнополитической мобилизации. В этой ситуации все идеологии, которые ограничивали возможности использования этого инструмента, воспринимались как угроза целостности народа. Поэтому по мере роста числа сторонников «чужого» ислама усиливалась их критика и предпринимались меры по противодействию им. Причем если сначала Меджлис и ДУМК не проводили различий между разными «чуждыми» исламскими течениями, то примерно с середины 2000-х гг. их основным идеологическим оппонентом становится партия «Хизб ут-Тахрир», активно продвигавшая свой политический проект, не предусматривавший сохранения этнической самобытности крымских татар. На этом фоне салафиты, к тому времени избравшие тактику демонстрации внешней лояльности Меджлису и ДУМК, стали рассматриваться как «меньшее зло».

Дискурс «своего/чужого» ислама, развиваемый в Крыму до 2014 г., имел свои особенности по сравнению с современным периодом.

Первая особенность – это его внутренний характер, замыкание внутри крымскотатарского сообщества и невовлечение/недопущение в него акторов извне. Яркой иллюстрацией этого может служить нежелание выносить проблему религиозного разобщения крымских татар в публичную сферу, а также противодействие лидеров Меджлиса попыткам законодательного запрещения партии «Хизб ут-Тахрир» в Украине^[664].

Вторая особенность – это отсутствие сколь-нибудь значимых последствий дискурса «своего/чужого» ислама для вовлеченных в него сторон. Максимально возможным «наказанием» было общественное порицание либо лишение возможности занимать должность имама общины. Сегодня результаты обвинения в «нетрадиционности» могут иметь гораздо более серьезные последствия, вплоть до реальных тюремных сроков.

Наконец, в качестве третьей особенности дискурса можно отметить все большее использование концепции традиционного ислама после 2014 г. Под влиянием доминирующего в России дискурса она становится все более популярной среди представителей крымских религиозных организаций мусульман, политиков и интеллигенции. Хотя следует признать, что даже спустя семь лет после фактического нахождения Крыма в составе российского государства традиционный ислам пока так и не стал доминирующей концепцией.

События 2014 г. кардинально изменили жизнь крымских мусульман. Активное вовлечение государства в регулирование религиозных процессов привело к сужению пространства личной свободы, трансформации дискурсов и политики. Мусульманское сообщество Крыма все еще пытается понять новые «правила игры», нащупать границы дозволенного, выработать стратегию выживания и развития. Как показывают полевые исследования, привыкание к российским реалиям идет медленно, сопровождаясь ломкой привычного образа жизни и встраиванием в устоявшуюся систему отношений государства с исламскими религиозными организациями.

Глоссарий^[665]

Абыстай – у татар и башкир: пожилая авторитетная женщина, хорошо знающая религиозные обряды и традиции. *Абыстай* занимается обучением детей и девушек основам исламской религии. Как правило, роль *абыстай* выполняет жена муллы или другого служителя исламского культа.

Адаб – совокупность правил поведения, предписанных шариатом.

Адат (ед. ч. *‘ада*) – обычай, обычное право. Под адатом также понимается суд по нормам обычного права и правовой обычай.

Бидгат (от *араб.* *бид‘а* – новшество) – общее название для нововведений, появившихся в исламе после пророка Мухаммада.

Вагаз, ва‘з (*араб.* назидание, наставление) – часть мусульманской пятничной проповеди. Читается имамом во время пятничной молитвы. В *вагазе* затрагивается актуальная общественная проблематика.

Гур садакасы (*татар.* могильная милостыня) – у тюрок-мусульман Волго-Уральского региона: подаяние, выплачиваемое за умершего человека. Обычно предоставлялось мулле до того, как тело опускалось в могилу.

Джадидизм – общественно-политическое и культурное движение среди мусульман Российской империи и Советской России в 1880–1920-е гг. Изначально джадидизм сводился к концепции реформы исламского религиозного образования (введение нового звукового метода обучения грамоте в начальных школах-мектебах, естественнонаучных дисциплин в медресе, преподавание предметов на родном языке). В начале XX в. сторонники джадидизма также стали выступать с политическими лозунгами.

Дога (от *араб.* *ду‘а*) – мольба, обращенная к Аллаху. В отличие от пятикратной молитвы (*ас-салаат*) *дога* может быть произнесена в любое время и на любом языке.

Захид (*араб.* воздерживающийся) – в суфизме: лицо, отказавшееся от помыслов и деяний, затрудняющих служение Аллаху.

Зийарат (*араб.* посещение) – паломничество к могилам почитаемых религиозных деятелей – пророков и святых (*аулийа’*), сопровождаемое

определенным ритуалом. Под *зийаратом* также понимается само место захоронения.

Иджтихад (*араб.* усердствование) – деятельность богослова или правоведа по выведению правовых норм по вопросам, прямой ответ на которые отсутствует в Коране и Сунне, а также не сформулирован посредством *иджма'* (единодушного мнения знатоков мусульманского права).

Изге Болгар жыены (*татар.* собрание в Святом Болгаре) – массовый праздник, проводимый в последнюю неделю июня на территории древней столицы Волжской Булгарии. Согласно историческим источникам, здесь состоялось официальное принятие ислама предками современных казанских татар в 922 г. В настоящее время проводится при активной поддержке региональных властей с целью укрепления имиджа Болгара как центра российских мусульман.

Ихсан (*араб.* чистосердечие) – в суфизме: высшая ступень веры, следующая за *иманом* (верой).

Ишан (*перс.* они) – титул, употребляемый по отношению к авторитетным религиозным деятелям (в основном, руководителям суфийских тарикатов, а также их потомкам). Широко употреблялся в Средней Азии с XV–XVI вв. В Волго-Уральском регионе лица, именуемые *ишанами*, были связаны со среднеазиатской духовной традицией.

Карамат (*араб.* чудо) – сверхъестественное явление, связанное с лицом, ведущим благочестивый образ жизни.

Маджлис (*араб.* собрание) – любое собрание или совещание. У поволжских татар подразумевает собрание мусульман для поминовения покойных, чтения Корана. Вместо *маджлиса* часто употребляется слово *аш* (мусульманское застолье).

Мазхаб (*араб.* путь для следования) – богословско-правовая школа в исламе.

Махалля – мусульманская община (местная религиозная община мусульман по российскому законодательству). Центром религиозной и общественной жизни *махалли* выступает мечеть или молельня.

Меджлис – представительно-исполнительный орган крымских татар, сформированный в 1991 г. в рамках II Курултая крымскотатарского народа.

Медресе (от *араб.* мадраса – место обучения) – мусульманское учебное и религиозно-просветительское заведение. В исламской образовательной системе медресе занимает вторую ступень после начальной школы – *мектеба (мактаба)*.

Муджтахид – зд.: ученый-богослов, обладающий правом на *иджтихад*.

Муфтий – в России, а также в ряде стран Восточной Европы и Центральной Азии – руководитель духовного управления мусульман (муфтията).

Муфтият (син.: духовное управление мусульман) – в России, а также в ряде стран Восточной Европы и Центральной Азии – коллегиальный орган, действующий как официальный представитель мусульман в их отношениях с другими конфессиями и государством. Муфтият также выполняет определенные административные функции (в частности, осуществляет управление находящимися в его юрисдикции мусульманскими общинами).

Мухтасибат – административная единица в структуре муфтиятов (духовных управлений мусульман) в СССР и Российской Федерации, объединяющая несколько мусульманских общин. Во главе *мухтасибата* стоит *мухтасиб*, утверждаемый в своей должности муфтием.

Садака – добровольная милостыня, предоставляемая нуждающимся. В СССР и России термин *садака* также употреблялся и употребляется для обозначения вознаграждения имаму за совершенный обряд.

Сохбет (*турецк.* беседа) – беседа шейха с учениками (часто в форме монолога) на религиозно-этические темы, один из видов духовной практики в суфизме.

Табаррук – приобретение благословения Аллаха при помощи какого-либо материального или нематериального объекта, имеющего сакральное значение.

Таклид (*араб.* следование, подражание) – в первоначальном значении: следование авторитету мусульманского правоведа при изучении вопросов *фикха*. В современной литературе *таклид* выступает как синоним понятия «консерватизм» как в догматических, так и в частных (допускающих различные интерпретации) вопросах мусульманской юриспруденции.

‘Улама’ (мн. ч. от *араб.* ‘алим – знаток, ученый) – в широком значении: мусульманские богословы.

Фетва (*фатва*) – зд.: богословско-правовое заключение квалифицированного исламского юриста по практическим вопросам мусульманского права.

Фикх (*араб.* глубокое знание) – зд.: мусульманское право.

Хазрат (*араб.* господин) – уважительное обращение к служителю мусульманского культа у татар и башкир в XX–XXI вв. Употребляется после имени.

Хатм хваджаган – в Накшбандийском тарикате: коллективный *зикр*, который включает в себя медитативное чтение с многократным повторением сочетаний коранических сур, ритуальных формул и имен Аллаха. Практика также включает почтительное упоминание имен предшествующих шейхов тариката.

Хафиз (*араб.* хранитель) – лицо, знающее текст Корана наизусть.

Чапан – верхняя одежда мусульманского религиозного деятеля.

Информация об авторах

Алмазова Лейла Ильдусовна – кандидат философских наук, доцент кафедры востоковедения, африканистики и исламоведения Института международных отношений Казанского (Приволжского) федерального университета (г. Казань).

Ахунов Азат Марсович – кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан (г. Казань).

Беккин Ренат Ирикович – профессор РАН, доктор экономических наук, кандидат юридических наук, Ph.D. in Religious studies (Södertörn University). Профессор Института востоковедения Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена (г. Санкт-Петербург); ведущий научный сотрудник Института Африки РАН (г. Москва).

Муратова Эльмира Серверовна – кандидат политических наук, доцент кафедры политических наук и международных отношений Крымского федерального университета им. В. И. Вернадского (г. Симферополь).

Сафиуллина-Ибрагимова Резеда Рифовна – кандидат филологических наук, доцент кафедры систематической теологии Российского исламского института (г. Казань).

Хабибуллина Зия Рашитовна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологических исследований им. Р. Г. Кузеева – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра РАН; доцент кафедры всеобщей истории и культурного наследия Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы (г. Уфа).

Шагавиев Дамир Адгамович – кандидат исторических наук, доцент кафедры религиозных дисциплин Казанского исламского университета; доцент кафедры систематической теологии Российского исламского института (г. Казань); старший научный сотрудник Центра исламского наследия Болгарской исламской академии (г. Болгар, Республика Татарстан).

STUDIA
RELIGIOSA



”ИСЛАМ, ИМЕЮЩИЙ
МИРНУЮ
И ДОБРУЮ
СУДНОСТЬ“

ДИСКУРС
О
ТРАДИЦИОННОМ
ИСЛАМЕ
В СРЕДЕ
ТЮРОК-
МУСУЛЬМАН
ЕВРОПЕЙСКОЙ
ЧАСТИ РОССИИ
И КРЫМА



Примечания

1

The Concept of Traditional Islam in Modern Islamic Discourse in Russia / Ed. R. Bekkin. Sarajevo: Center for Advanced Studies, 2020.

[Вернуться](#)

2

Исторически ДУМЕС восходит к созданному в 1788 г. Екатериной II Уфимскому Духовному магометанского закона собранию. Основными функциями вновь созданной организации были: контроль государства над назначением духовных служителей мусульманского вероисповедания для дальнейшего использования официальных исламских институтов в проведении царской политики; централизация решения вопросов о строительстве и ремонте мечетей; арбитраж в решении вопросов брака, наследства, имущественных споров. На протяжении всей истории своего существования эта структура имела самые разные названия: с 1846 по 1917 она именовалась Оренбургским магометанским духовным собранием (ОМДС). В 1920 г. было создано Центральное духовное управление мусульман Внутренней России и Сибири. В 1948 г. организацию переименовали в Духовное управление мусульман Европейской части России и Сибири (ДУМЕС). А в 1992 г. было принято новое название Центральное духовное управление мусульман России и европейских стран СНГ (ЦДУМ).

[Вернуться](#)

3

Мухтасибат представляет собой районное представительство регионального или федерального духовного управления мусульман (муфтията), которое, как правило, объединяет ряд мечетей и других

исламских религиозных организаций в пределах той или иной территориальной единицы. Например, ДУМ РТ имеет 48 районных мухтасибатов [<http://dumrt.ru/ru/about-us/obschaya-informatsiya/>].

[Вернуться](#)

4

Akhunov A. Russia-Middle East: The Influence of the Arab Factor on the Formation of Muslim Education System in the Republic of Tatarstan in 1990–2000 // Terra Sebus. Acta Musei Sabesiensis. Special Issue. 2014. P. 135–136.

[Вернуться](#)

5

Духовное управление Республики Татарстан. Общая информация [<http://dumrt.ru/ru/about-us/obschaya-informatsiya/>].

[Вернуться](#)

6

Там же.

[Вернуться](#)

7

Ахунов А. Государство и ислам: особенности сосуществования в постсоветском Татарстане // Религии и радикализм в постсекулярном мире / Под ред. Е. Филипповой, Ж. Радвани. М.: ИЭА РАН, 2017. С. 69–70.

[Вернуться](#)

8

Там же. С. 69.

[Вернуться](#)

9

По словам сотрудника молодежного отдела Духовного управления мусульман Республики Башкортостан Марата Адзитарова, «один наш бабай так рассердился, что даже сломал палец своему соседу за шевеление пальца при намазе» (*Интервью с М. Адзитаровым, Уфа, июль 2011 г. Полевые материалы авторов*). Мусульмане-ханафиты не поднимают многократно указательный палец при произнесении свидетельства (*ат-ташаххуд*) в намазе. В ходе проводимых нами полевых исследований в 2017 г. мы слышали жалобы от пожилых имамов на противостояние со стороны молодежи.

[Вернуться](#)

10

Самигуллин Камиль Искандарович // Ислам в Татарстане: Энциклопедический словарь. М.: ИД «Медина», 2017. С. 201.

[Вернуться](#)

11

Asad T. The Idea of an Anthropology of Islam. Washington D. C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986. P. 14.

[Вернуться](#)

12

Ibid. P. 15.

[Вернуться](#)

13

Halbwachs M. On Collective Memory. Chicago: Chicago University Press, 1992. P. 254.

[Вернуться](#)

14

Hearon H. Uses of the «Technical» Language of Tradition for Constructing Memory and Identity in Early Christian Communities // Journal of Early Christian History. 2011. Vol. 1, № 2. P. 55–70.

[Вернуться](#)

15

Mathiesen K. Anglo-American ‘Traditional Islam’ and Its Discourse of Orthodoxy // Journal of Arabic and Islamic Studies. 2013. № 13. P. 191–219.

[Вернуться](#)

16

Calder N. Taqlīd // Encyclopedia of Islam (Second Edition) / Ed. by Peri Bearman et al. [http://dx.doi.org.proxy.lib.umich.edu/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7343].

[Вернуться](#)

17

См.: *Курсави А.* Наставление людей на путь истины. Избранные произведения. Казань: Татарское кн. изд-во, 2005. С. 136–144. Абу Наср ал-Курсави (1776–1812) – татарский богослов, мыслитель и просветитель. Родом из д. Верхняя Корса Казанской губернии. Религиозное образование получил в Бухаре, позже вернулся на родину, занимался научной и преподавательской деятельностью. Скончался в Стамбуле по дороге в хадж. Автор более 10 сочинений на арабском

языке. Выступал за возрождение *иджтихада*, который, по мнению ученого, был обязанностью каждого образованного мусульманина.

[Вернуться](#)

18

См.: *Ильяс Т.* Коран и сунна. Иджтихад и таклид: Сборник статей, посвященный 100-летию Ш. Марджани. Казань: Татарское кн. изд-во, 2015. С. 202–206. Шигабутдин (Шихаб ад-дин) ал-Марджани (1818–1889) – богослов, историк, просветитель. Автор свыше 30 томов фундаментальных трудов, посвященных различным вопросам мусульманского богословия, истории татарского народа. Придерживался идеи «открытия врат *иджтихада*» для каждого мусульманина и обновления ислама (*таджид*).

[Вернуться](#)

19

См.: *Камали З.* Дини тәдбирләр. Уфа: «Шәрык» матбагасы, 1913. Б. 16. Зия (Парваз ад-дин) Камали (1873–1942) – педагог-реформатор, исламовед, богослов, мусульманский религиозный и общественный деятель. Один из лидеров джадидистского движения в России. В богословских, философских трудах выступал с реформаторской трактовкой основных положений ислама.

[Вернуться](#)

20

См.: *Бигиев М.* Воззвание к мусульманским нациям // *Бигиев М.* Избранные труды. Т. 2. Казань: Татарское кн. изд-во, 2006. С. 86. Муса Бигиев (1871–1949) – татарский богослов, публицист, один из лидеров прогрессивного движения (джадидизм) среди мусульман России начала XX в.

[Вернуться](#)

21

Риза (Риза ад-дин) Фахретдин (1859–1936) – башкирский и татарский богослов, муфтий Центрального духовного управления Внутренней России и Сибири (1922–1936).

[Вернуться](#)

22

Бигиев М. История Корана и его сводов. М.: ИД «Медина», 2016. С. 23.

[Вернуться](#)

23

Журнал «Дин вә мәгыйшәт» («Религия и жизнь») издавался с 1906 по 1918 г. в Оренбурге. Он представлял собой платформу для выражения мнения наиболее консервативной части татарского мусульманского общества. Исследования о журнале: *Мухаметшин Р.* Проблемы татарского традиционализма на страницах журнала «Дин ва магишат»: 1906–1918: дис. ... канд. ист. наук. 2004 г.; *Мөхәммәтшин Р.* Дин вә мәгыйшәт журналының библиографиясе (1906–1918). Казан: Иман, 2002; *Мухаметшин Р.* Татарский традиционализм: особенности и формы проявления. Казань: Меддок, 2005.

[Вернуться](#)

24

Shepard W. Islam and Ideology: Towards a Typology // International Journal of Middle East Studies. 1987. Vol. 19, № 3. P. 318.

[Вернуться](#)

25

Мухаметшин Р. Проблемы татарского традиционализма на страницах журнала «Дин ва магишат» (1906–1918): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2004. С. 15.

[Вернуться](#)

26

«Наши религия и вера воздвигнуты на знании и мудрости, но сегодняшняя наша религия покоится на основе, сложенной из слепого следования традиции (*таклид*) и невежества» (*Камали З. Дини тәдбирләр*. Уфа: «Шәрәк» матбагасы, 1913. Б. 5).

[Вернуться](#)

27

Мухаметшин Р. М. Джадидизм и Кадимизм [<https://islam-today.ru/blogi/rafik-muhametsin/kadimizm-i-dzadidizm/>].

[Вернуться](#)

28

Раздел «Таклид есть необходимость» из книги Мухаммада Йусуфа Хаттара «Актуальные вопросы исламского вероучения, права и этики» (Казань: Болгарская исламская академия, 2018. С. 462–466).

[Вернуться](#)

29

Shepard W. Islam and Ideology: Towards a Typology // International Journal of Middle East Studies. 1987. Vol. 19, № 3. P. 307–335.

[Вернуться](#)

30

Поскольку он опубликовал свою статью в 1987 г., проявления исламского дискурса на постсоветском пространстве не были предметом его анализа.

[Вернуться](#)

31

Shepard W. Islam and Ideology: Towards a Typology. P. 320.

[Вернуться](#)

32

Нух Ха Мим Келлер (род. в 1953 г.). Образование получил в Чикагском университете и в Университете Калифорнии в Лос-Анджелесе, затем обучался в Сирии и Иордании. С 1995 г. – шейх Шазилийского тариката, живет в Аммане (Иордания).

[Вернуться](#)

33

Тимоти Винтер, известный также как Абдул Хаким Мурад (род. в 1960 г.). Учился в Пемброк-колледже в Кембридже, затем в ал-Азхаре (Египет), далее занимался индивидуально с учеными из Саудовской Аравии и Йемена. В настоящее время является деканом Кембриджского мусульманского колледжа, основанного им же в 2009 г.

[Вернуться](#)

34

Mathiesen K. Anglo-American ‘Traditional Islam’ and Its Discourse of Orthodoxy... P. 191–219.

[Вернуться](#)

35

25–27 августа 2016 г. в Грозном прошла конференция «Последователи Сунны: кто они?», на которую были приглашены более ста богословов из тридцати стран мира. На этой конференции была принята фетва, которая разделила мусульман по вопросу отношения к различным исламским течениям. В частности, в числе «заблудших» называются «Братья-мусульмане», ваххабиты. Подробнее о Грозненской фетве см. главу «Понятие „люди Сунны и согласия общины“ („ахл ас-сунна ва-л-джама‘а“) и Грозненская фетва» в настоящем издании.

[Вернуться](#)

36

Хан И. В Грозном огласят фетву, оправдывающую зачистку исламской уммы России // *Голос Ислама*. 2016. Август, 26 [https://golosislama.com/news.php?id=30124/].

[Вернуться](#)

37

Шихалиев Ш. Суфийские вирды Накшбандийа и Шазилийа в Дагестане // *Вестник Евразии*. 2007. Т. 3, № 37. Р. 135–160.

[Вернуться](#)

38

Албогачиева М. Ислам в Ингушетии: Этнография и историко-культурные аспекты. СПб.: МАЭ РАН, 2017. С. 64.

[Вернуться](#)

39

Димаева Д. Ислам в современной Чеченской Республике. М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 2002. С. 14.

[Вернуться](#)

40

Fadil N. Recalling the ‘Islam of the parents’ liberal and secular Muslims redefining the contours of religious authenticity // *Identities*. 2017. Vol. 24, № 1. P. 82–99.

[Вернуться](#)

41

Fadil N. Recalling the ‘Islam of the parents’ liberal and secular Muslims redefining the contours of religious authenticity. P. 95.

[Вернуться](#)

42

Ibid.

[Вернуться](#)

43

Понятие «квазимусульманское сообщество» используется в данном контексте в качестве наименования для категории этнических мусульман. В свою очередь, в рамках понятия «этнические мусульмане» здесь рассматриваются представители народов, традиционно исповедующих ислам на протяжении длительного исторического периода. Среди этнических мусульман есть как «соблюдающие мусульмане», так и не соблюдающие мусульманские обряды или соблюдающие их частично (по праздникам или семейным событиям – именная/исем кушу, свадьба/никах, похороны/джаназа и др.).

[Вернуться](#)

44

Есть и другие работы, в которых авторы в той или иной мере касаются проблематики, связанной с понятием «традиционный ислам» (например, работы Агнес Кепелли), однако в нашей главе задача написания историографического очерка не ставилась, поэтому мы ограничились упоминанием лишь ключевых для содержания настоящего исследования публикаций.

[Вернуться](#)

45

Frank A. Tatar Islamic Texts. Hyattsville: Dunwoody Press, 2008. P. iii.

[Вернуться](#)

46

Аллен Франк использует в данном случае термин «джадидизм» (Frank, 2008, xiii). У нас есть определенные сомнения в правильности трактовки Алленом Франком этого понятия, которое мы рассматриваем как реформу в образовательной сфере, в то время как религиозные воззрения джадидов могли быть самыми разными – от религиозного традиционализма Ахмада-Хади Максуди (автор учебников для джадидских медресе) до реформаторства Зия Камали (директора высшего медресе «Галия» в Уфе). Однако Аллен Франк здесь просто следует пониманию джадидизма Валиулла Якуповым – как широкого общественного движения в татарском обществе, включавшего образовательную реформу, реформу в религиозной сфере, в области политических воззрений, культуры и др.

[Вернуться](#)

47

Валиулла Якупов использует слово «джадидисты», мы придерживаемся более распространенной формы – джадида.

[Вернуться](#)

48

Якупов В. Ханафитский мазхаб, его значение и актуальность. Казань: Иман, 2004. С. 4.

[Вернуться](#)

49

Якупов В. К пророческому исламу. Казань: Иман, 2006. С. 150.

[Вернуться](#)

50

Derrick M. Placing Faith in Tatarstan, Russia: Islam and the Negotiation of Homeland. Dissertation Presented to the Department of Geography and the Graduate School of the University of Oregon in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, 2012.

[Вернуться](#)

51

Ibid. P. 20.

[Вернуться](#)

52

В случае М. Деррика – ссылки на В. Якупова, Ф. Байрамову, Д. Исхакова, Р. Хакимова, которыми вовсе не исчерпывается спектр мнений; кроме того, совершенно не представлены татароязычные источники.

[Вернуться](#)

53

Это невольно напоминает использование в восточном перипатетизме одновременно концепций Платона и Аристотеля.

[Вернуться](#)

54

Кемпер М., Бустанов А. Язык «традиционного ислама» в текстах Валиуллы Якупова // Восток. 2017. № 3. С. 123–139.

[Вернуться](#)

55

Bustanov A., Kemper M. Russia's Islam and Orthodoxy beyond the Institutions: Languages of Conversion, Competition and Convergence // Islam and Christian – Muslim Relations. 2017. № 28: 2. P. 134.

[Вернуться](#)

56

Benussi M. «Sovereign» Islam and Tatar «Aqīdah»: normative religious narratives and grassroots criticism amongst Tatarstan's Muslims // Contemporary Islam. 2020. № 14. P. 111–134.

[Вернуться](#)

57

Ibid. P. 113.

[Вернуться](#)

58

Di Puppò L., Shmoller J. Here or elsewhere: Sufism and traditional Islam in Russia's Volga-Ural region // Contemporary Islam. 2020. № 14. P. 135–156.

[Вернуться](#)

59

Согласие с содержанием фетвы выразило Духовное управление мусульман Республики Татарстан, поскольку его руководитель Камиль Самигуллин, как и многие другие религиозные авторитеты, поставил под ней свою подпись.

[Вернуться](#)

60

Баракат – божественное благословение.

[Вернуться](#)

61

В английском оригинале: Tatar Muslim representative.

[Вернуться](#)

62

В английском оригинале: Tatar Muslim official.

[Вернуться](#)

63

Frank A. J. Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, education, and paradox of Islamic prestige. Leiden; Boston: Brill, 2012. P. 163.

[Вернуться](#)

64

Камали З. Дини тәдбирләр. Уфа: «Шәрәк» матбагасы, 1913. Б. 60–65.

[Вернуться](#)

65

«Суфийские обители в то время являлись либо школами, либо религиозно-политическими обществами, занимавшимися распространением ислама по миру. Несмотря на то, что тарикаты различались между собой в силу условий окружавшей их обстановки и региона их дислокации, все они преследовали одни и те же цели. Тарикаты были либо школами Сунны, либо образовательными центрами, развивавшими исламскую философию и мысль. Многие богословы, например большинство маликитов и ханбалитов, являлись воспитанниками суфийских обителей. Величайшие мудрецы ислама были выпестованы тарикатами» (*Бигиев М. Маленькие мысли о большом // Бигиев М. Избранные произведения. Казань: Татарское кн. изд-во, 2014. С. 262*).

[Вернуться](#)

66

Джалиль-хазрат Фазлыев – главный казый Республики Татарстан. История. Кто есть кто // Ислам сегодня. 2013. Январь, 2 [<https://islam-today.ru/istoria/kto-est-kto/dzalil-hazrat-fazlyev-glavnyj-kazyj-respubliki-tatarstan/>]

[Вернуться](#)

67

Рәхимова В. Балтач горурлыгы булган замандаш [Наш современник – гордость Балтасей] // Иман. 1998. № 9.

[Вернуться](#)

68

В личных беседах с одним из авторов этой главы Азатом Ахуновым Дж. Фазлыев упоминал о подобных предложениях. По его словам, он от них отказался по причине незнания арабского языка и недостаточно глубоких познаний в исламских науках.

[Вернуться](#)

69

«Үлемсез полк» ка кушыласызмы? [Вы готовы присоединиться к «Бессмертному полку»?] // Ватаным Татарстан. 2018. № 62. 5 мая [http://vatantat.ru/index.php?pg=866/].

[Вернуться](#)

70

Минһаҗ Р. Бөрбашлар башлап йөри [Заводилами выступают жители с. Бурбаш] // Ватаным Татарстан. 2005. № 51–52 (24920–24921). 25 марта.

[Вернуться](#)

71

Фазлыев Дж.-х. Ребенок мусульманина. О воспитании. Казань: Иман, 2012/1433. С. 27. (Отд. вып. журн. «Мусульманский мир». 2012/1433. № 3, март/рабигуль-ахир.)

[Вернуться](#)

72

Там же. С. 26.

[Вернуться](#)

73

Там же. С. 25.

[Вернуться](#)

74

В качестве примера позиции светских властей можно привести высказывание первого президента Татарстана Минтимера Шаймиева на IV съезде мусульман Татарстана (февраль 2010 г.): «Мне кажется, мы до сих пор, особенно духовенство, недооцениваем роль национального и исторического сознания в осмыслении наших религиозных традиций. Я это вижу на примере споров вокруг Булгара и трактовок некоторых обрядов. Что предосудительного в том, что татары отмечают 3, 7, 40 дней, годовщину смерти близких? Эти обычаи не только не противоречат, но и являются довольно эффективной формой сохранения и воспроизводства исламских традиций, пусть в самой простой форме. При этом многие – дети и внуки, стар и млад – впервые и приобщаются к исламу, слышат чтение Корана, проповедь муллы, задают интересующие их вопросы» (цит. по: *Якупов В.* Зиярат (посещение) Святого Булгара. Казань: Иман, 1431/2010. С. 3–4).

[Вернуться](#)

75

Фазлыев Дж. Основы исламской культуры: Учебное пособие. Казань: Иман, 2009. С. 127–128.

[Вернуться](#)

76

Меджлис, маджлис (*араб.* собрание), любое собрание или совещание. У поволжских татар подразумевает сбор мусульман для

поминовения покойных, чтения Корана. Вместо «маджлиса» часто употребляется аналог «аш» («мусульманское застолье»).

[Вернуться](#)

77

Шарафутдин М. Мәрхүмнәр бахчасы [Сады умерших]. Казан: Шамил мәчете, 2008. Б. 98–100.

[Вернуться](#)

78

«В Волго-Уральском регионе эти маджлисы обычно проводят в доме покойного или его близких, иногда они могут проводиться в кафе, ресторанах, столовых... Имам, придя на этот маджлис, приветствует всех присутствующих, читает дуа... После этого читает проповедь, которая обычно посвящена бренности мира и временному пребыванию человека в нем. Также во время проповеди имам может довести до присутствующих основные понятия ислама» (*Адыгамов Р. Основы проповеди и обязанности имама. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2014. С. 104*).

[Вернуться](#)

79

Денежное пожертвование имаму или мечети.

[Вернуться](#)

80

Интервью с Тимуром Латыповым, имамом мечети села Шали, Пестречинский район Республики Татарстан. Июнь 2017 г. *Полевые материалы авторов.*

[Вернуться](#)

81

Валиулла-хазрат Якупов в устных беседах (вслед за этнографом Р. К. Уразмановой) называл их «санитарными муллами», т. е. «муллами-любителями», которые не имеют религиозного образования, основы ислама изучали самостоятельно. В основном такие служители культа выполняют «санитарные» функции: омывают покойников, помогают проводить обряд «джаназа». Реже участвуют в организации обрядов мусульманского бракосочетания «никаха», куда татарские семьи предпочитают приглашать молодых имамов. В какой-то мере они составляют конкуренцию официальному духовенству, поскольку забирают у них часть доходов в виде подношений и подарков (Уразманова Р. К. Трансформация мусульманских обрядов в быту татар (К вопросу этнической самоидентификации) // Материалы научно-практической конференции «Общественно-политическая жизнь Татарстана в условиях социокультурного и конфессионального плюрализма». Казань: Иман, 2006. С. 45).

[Вернуться](#)

82

Кемпер М., Бустанов А. Язык «традиционного ислама» в текстах Валиуллы Якупова // Восток. 2017. № 3. С. 123–139.

[Вернуться](#)

83

Каталог книг, выпущенных издательством «Иман». Список книг, изданных на русском языке [<http://textarchive.ru/c-2145652.html/>].

[Вернуться](#)

84

«Иман» нәшрияты китаплары каталогы [Каталог книг, выпущенных издательством «Иман»]. Казан: Иман, 2011.

[Вернуться](#)

85

Вәлиулла хәзрәт Якупов турында истәлекләр (1963–2012) [Воспоминания о Валиулле-хазрате Якупове]. Казан: Татарстан Мөселманнарының Диния Нәзарәте, 2013. 157 с. Кульминации критика в отношении В. Якупова достигла в 2008 г., в ответ на его предложение сжигать „экстремистские“ книги. Например: Мухтасибы и имамы Татарстана требуют отставки В. Якупова, предложившего сжигать книги по исламу // Московские татары. 2008. 14 апреля [http://tatarmoscow.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=2167&Itemid=99999999/].

[Вернуться](#)

86

Якупов В. Ханафитский мазхаб, его значение и актуальность. Казань: Иман, 2004.

[Вернуться](#)

87

Якупов В. К Пророческому исламу. Казань: Иман, 2006.

[Вернуться](#)

88

Якупов В. Анти-Ислам. Казань: Иман, 2006. С. 31.

[Вернуться](#)

89

Якупов В. К Пророческому исламу. Казань: Иман, 2006. С. 77.

[Вернуться](#)

90

Якупов В. Анти-Ислам. С. 30.

[Вернуться](#)

91

Там же. С. 33.

[Вернуться](#)

92

Якупов В. Обязанности имама: Рукопись. 2012.

[Вернуться](#)

93

В современных академических изданиях слово «ислам» пишется со строчной буквы. В данном случае авторы, сохраняя аутентичность цитаты, оставляют написание в авторской редакции.

[Вернуться](#)

94

Якупов В. Обязанности имама: Рукопись. 2012. С. 6.

[Вернуться](#)

95

Якупов В. Татарстанда рәсми булмаган ислам [Неофициальный ислам в Татарстане]. Казан: Иман, 2003.

[Вернуться](#)

96

Мирасизм – в интерпретации А. Бустанова и М. Кемпера – это интеллектуальное движение татарских ученых, которые в 1950–1980-е гг. стали интересоваться татарским письменным наследием досоветского периода, включая арабографичные рукописи и архивные материалы. См.: *Бустанов А., Кемпер М. Мирасизм в татарской среде: трансформация исламского наследия в татарское просветительство // Ars Islamica: В честь Станислава Михайловича Прозорова / Под ред. М. Пиотровского и А. Аликберова. М.: Наука – Восточная литература, 2016. С. 246–279.*

[Вернуться](#)

97

Подобное сопоставление реформаторства и джадидизма, на взгляд авторов, совершенно неправомерно, поскольку феномен джадидизма – это феномен реформы школьного образования среди мусульман Российской империи, а религиозное реформаторство – это совершенно другое явление, связанное с пересмотром устоявшихся религиозных норм, требовавших новых интерпретаций, с одной стороны, в соответствии с источниками ислама, а с другой, в контексте современных проблем мусульманского общества.

[Вернуться](#)

98

Использование христианского понятия «духовенство» применительно к исламу свойственно Валиулле Якупову. Как пишут М. Кемпер и А. Бустанов: «Интересно, что Якупов не механически заимствует и адаптирует христианские термины, но делает это

осознанно. В связи с употреблением слов „церковь“ и „духовенство“ в исламском контексте он заметил: „при общении на русском языке мы вынуждены использовать ряд терминов, которые в применении к исламу имеют свой нюансированный смысл и не должны прочитываться в православно окрашенном ключе“» (*Кемпер М., Бустанов А. Язык «традиционного ислама» в текстах Валиуллы Якупова // Восток. 2017. № 3. С. 136*).

[Вернуться](#)

99

Якупов В. Ислам сегодня. Казань: Иман, 2011. С. 23.

[Вернуться](#)

100

Слово «*истава*» стало предметом споров между сторонниками различных трактовок. На русский язык его переводят как «утвердился» или «вознесся». Представители *калама* (схоластической философской традиции истолкования мусульманской догматики) считали, что это понятие относится к категории *муташибихат* – то есть неясных мест в Коране, которые надо трактовать иносказательно, сторонники буквального прочтения Корана считают, что это слово не стоит толковать, необходимо понимать его буквально.

[Вернуться](#)

101

Якупов В. Анти-Ислам. Казань: Иман, 2006. С. 28.

[Вернуться](#)

102

Иджаза (араб. – разрешение) – право на передачу той или иной части религиозных знаний.

[Вернуться](#)

103

Официальный сайт джама'ата «Исмаил ага»:
<https://www.ismailaga.org.tr>.

[Вернуться](#)

104

Духовное управление мусульман Республики Татарстан со времени его возникновения (1992) возглавляли четыре муфтия: Габдулла Галиуллин (1992–1998), Гусман Исхаков (1998–2011), Ильдус Файзов (2011–2013) и Камиль Самигуллин (с 2013 г. по настоящее время).

[Вернуться](#)

105

В качестве примера можно привести уже приводившееся высказывание первого президента Татарстана М. Ш. Шаймиева на IV съезде мусульман Татарстана в феврале 2010 г. о поминках на третий, седьмой и сороковой дни.

[Вернуться](#)

106

Самигуллин К. Ислам превратили в поле, на котором каждый хочет попинать мяч // Бизнес Online. 2013. 11 апреля [<https://www.business-gazeta.ru/article/78356/>].

[Вернуться](#)

107

Самигуллин К. Великое собрание // Умма. 2013. № 100. 24 мая.

[Вернуться](#)

108

Там же.

[Вернуться](#)

109

Изге Болгар жыены – массовый праздник, проводимый в последнюю неделю июня на территории руин древней столицы Волжской Булгарии, в которой, согласно некоторым источникам, состоялось официальное принятие ислама предками современных казанских татар в 922 г. История этого массового праздника восходит еще к доисламскому периоду. В настоящее время мероприятие проводится при активной поддержке региональных властей с целью укрепления имиджа Болгара как центра российских мусульман.

[Вернуться](#)

110

Самигулин К. Правильно понимать ислам и быть богобоязненными – это лучшее для татарской нации // Умма. 2014. № 133. Февраль.

[Вернуться](#)

111

Муфтий Татарстана в Общественной палате РФ обсуждает роль и значение суфизма // Официальный сайт ДУМ РТ. 2016. 28 апреля [https:// http://dumrt.ru/ru/news/news_13441.html/].

[Вернуться](#)

112

Самигуллин К. Татары – народ, возвеличенный исламом! // Бизнес Online. 2018. 23 октября [https:// https://www.business-gazeta.ru/article/399910].

[Вернуться](#)

113

Например, в недавнем интервью с одним из авторов главы он четко заявил, что «традиция – это суннитский ислам» (Интервью А. М. Ахунова с К. Самигуллиным (при участии Р. И. Беккина). Казань, 6 июня 2018 г. *Полевые материалы авторов*).

[Вернуться](#)

114

Полная запись этого круглого стола на канале YouTube: Традиционный ислам. Публичная дискуссия с участием Орхана Джемалы. 2017. 27 декабря [https://www.youtube.com/watch?v=dzL1lw7DJVY].

[Вернуться](#)

115

Ибн Маджа. Сунан, Баб Асуад А‘зам. Хадис 3950 [http://islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=54&ID=7249].

[Вернуться](#)

116

Что такое Новый год // ИсламДаг. 2011. 28 декабря [http://islamdag.ru/analitika/9095/].

[Вернуться](#)

117

На самом деле формулировка там была несколько иная (отмывать его руки мочой), поэтому авторы несколько смягчили ее, по крайней мере в основном тексте статьи: Традиционный ислам. Публичная дискуссия с участием Орхана Джемала. 1:44:25 [https://www.youtube.com/watch?v=dzL1lw7DJVY].

[Вернуться](#)

118

Понятие «ортодоксия» в данной главе используется в двух значениях: а) как религиозное мнение, нацеленное на утверждение и распространение исконных, изначальных смыслов, присущих религии, в представлении мусульман и б) как «правоверие», которое утверждается той или иной группой в зависимости от имеющихся возможностей утверждать свою ортодоксию в рамках социума (Талал Асад). В данном контексте слово «ортодоксия» применено в первом значении.

[Вернуться](#)

119

Термин «салаф ас-салих» – праведные предшественники и производный от него «салафиты» весьма условны. У салафизма нет единого лидера, единого учения или центра. Между тем, «салафитами» принято называть сторонников саудовской версии ислама, отрицающей школы калама (*аш'аризм* и *матуридизм*), а также борющейся с проявлениями суфизма и местными формами бытования ислама.

[Вернуться](#)

120

Рустам Батыр. Персональная страница // Бизнес Online.
[<https://www.business-gazeta.ru/user/3026/>].

[Вернуться](#)

121

Абу Ханифа (699–767) – мусульманский правовед, эпоним ханафитского *мазхаба*.

[Вернуться](#)

122

Батров Р. Абу Ханифа: жизнь и наследие. Н. Новгород: Медина, 2007; *Батыр Р.* Әбү Хәнифә, Казан: Хузур, 2016.

[Вернуться](#)

123

Ибрагим Т., Ефремова Н. Жизнь пророка Мухаммада: В 2 т. М.: Ладомир, 2009.

[Вернуться](#)

124

Ибрагим Т. Коранический гуманизм. М.: ИД «Медина», 2015. Подробнее о взглядах Т. Ибрагима и его последователей см. главу «Обновленческое движение в современном российском исламе» в настоящем издании.

[Вернуться](#)

125

Батыр Р. Вместо реформы. Н. Новгород: ИД «Медина», 2007. Краткий анализ этой книги см. здесь: *Алмазова Л.* Современные

тенденции развития мусульманской мысли // История мусульманской мысли в Волго-Уральском регионе / Под ред. Л. Алмазовой, Г. Идиятуллиной, А. Хайрутдинова. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2015. С. 345–370.

[Вернуться](#)

126

Эта идея является краеугольной для академических словарей, издаваемых Институтом восточных рукописей РАН, в частности словаря «Ислам на территории бывшей Российской империи».

[Вернуться](#)

127

Батыр Р. Традиционный ислам в России: концептуальные основания. Рукопись. Казань, 2016. С. 19.

[Вернуться](#)

128

Там же. С. 149.

[Вернуться](#)

129

Жыен (джиен или жиен) с татарского можно перевести как «сбор» или «сход».

[Вернуться](#)

130

Батыр Р. Традиционный ислам в России... С. 80–90.

[Вернуться](#)

131

Традиционный ислам как гарант воспитания патриотизма // Мечеть Азан. 2016. 2 декабря [http://azan-syzran.ru/tradicionnyj-islam-kak-garant-vospitaniya-patriotizma/].

[Вернуться](#)

132

Батыр Р. Традиционный ислам в России... С. 10.

[Вернуться](#)

133

Батыр Р. Традиционный ислам в России... С. 10.

[Вернуться](#)

134

«Шура мусульман Республики Башкортостан» – мусульманская организация, ее лидер Ишмурат Хайбуллин исповедует фундаменталистский вариант ислама, выступает против *мазхабов*, суфизма, толкования атрибутов Аллаха, за их буквальное понимание. Он автор пятисотстраничного учебника по грамматике арабского языка. *Хайбуллин И.* Грамматика арабского языка: краткое изложение. Уфа: Саям, 2010.

[Вернуться](#)

135

Один из авторов данной главы Л. И. Алмазова брала в 2011 г. интервью у Хайбуллина.

[Вернуться](#)

136

Батров Р. Тренд, заданный Абу Юсуфом ханафизму, оказался в Средневековье доминирующим // Бизнес Online. 2017. Март, 4 [https://www.business-gazeta.ru/article/338899/].

[Вернуться](#)

137

Коранитами называют тех, кто последовательно отрицает значение Сунны. Наиболее известным сторонником коранизма является Ахмад Мансур (род. 1949), который считает, что только Коран является священным источником, и отрицает при этом авторитет и достоверность *хадисов*. Между тем называть Рустама Батрова или его учителя Тауфика Ибрагима коранитами было бы не вполне справедливо. Оба в своих трудах ссылаются на *хадисы*. Подробнее об этом см. главу «Обновленческое движение в современном российском исламе» в настоящем издании.

[Вернуться](#)

138

Мусульмане против Коранитов: обращение // Ансар. 2017. 17 декабря [http://ansar.ru/person/obrashhenie-muftiev-i-imamov].

[Вернуться](#)

139

Вера объединит народ // Татарские края. 2003. № 20 (537). Май.

[Вернуться](#)

140

Байрамова Фаузия Аухадиевна (род. 1950) – татарская писательница, политик, правозащитник. В прошлом – председатель татарской национальной партии «Иттифак», депутат парламента Татарстана. Дважды привлекалась к уголовной ответственности «за разжигание межнациональной розни».

[Вернуться](#)

141

Исхаков Д. Формирование антиджадидизма в Татарстане: новейшие тенденции // Звезда Поволжья. 2002. № 8 (112). 28.02–06.03.

[Вернуться](#)

142

Там же. Здесь явно прослеживается влияние происходивших тогда на Кавказе событий: усиление ваххабитских идей в Дагестане и Чечне объясняли социальной раздробленностью, безработицей и т. д.

[Вернуться](#)

143

Там же.

[Вернуться](#)

144

Сәлман Ф. Татарларга нинди дин кирәк? // Иман. 2000. № 04. Февраль.

[Вернуться](#)

145

Там же.

[Вернуться](#)

146

Бәйрәмова Ф. Милләтемә хезмәт иттем: публицистик һәм фәнни-популяр язмалар. [Я служила своей нации: публицистические и научно-популярные заметки]. Казан: «Аяз», 2013. Б. 476.

[Вернуться](#)

147

Сафин Р. Татар миссиясе: татар язмышына эзотерик анализ [Татарская миссия: эзотерический анализ судьбы татарского народа]. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2006. Б. 204.

[Вернуться](#)

148

Сибагатуллин Ф. Традицион татар исламы // Татарстан яшьләре. 2018. № 22 (12344). 7 июня. Этот материал Ф. Сибагатуллина подвергся резкой критике со стороны читателей газеты «Татарстан яшьләре» («Молодежь Татарстана»). Например, автор из г. Набережные Челны Сюмбея Фахертдинова обвинила его в некомпетентности, приведя на каждый его довод свой контраргумент, опираясь на Коран и хадисы. «Фатих эфенди будучи депутатом настолько привык принимать законы, что и здесь начал продвигать новые религиозные законы», – пишет она в статье под названием «Ислам – он и не татарский, и не арабский» (Фахеретдинова С. Ислам татарча да, гарәпчә дә түгел // Татарстан яшьләре. 2018. № 4 (12351). Июль, 26).

[Вернуться](#)

149

Сибагатуллин Ф. Традицион татар исламы...

[Вернуться](#)

150

Владимир Путин: «Традиционный ислам является важнейшей частью российского культурного кода»: Президент РФ в Казани провел встречу с представителями исламского духовенства // Татар-информ. 2018. 25 января [https://www.tatar-inform.ru/news/2018/01/25/594500/]. См. также: Выступление М. Бабича, полномочного представителя Президента РФ в Приволжском Федеральном Округе (Муфтий РТ принял участие во встрече М. Бабича с председателем ДУМ ПФО // Официальный сайт ДУМ РТ. 2016. 6 июня [http://dumrt.ru/ru/news/news_10300.html/].

[Вернуться](#)

151

Участник пятничного намаза, проведенного муфтием К. Самигуллиным, сообщил, что решил больше не ходить в его мечеть, поскольку, хотя муфтий и произносит проповедь на татарском языке, речь его не течет естественно по-татарски, он как будто переводит на татарский русские грамматические конструкции (Полевые материалы авторов, ноябрь 2018).

[Вернуться](#)

152

Подробнее об этом см. главу «Понятие „люди Сунны и согласия общины“ („ахл ас-сунна ва-л-джама‘а“) и Грозненская фетва» в настоящем издании.

[Вернуться](#)

153

«Централизованная религиозная организация – Духовное управление мусульман Республики Татарстан в своей деятельности руководствуется: откровением Всевышнего Аллаха – Кораном; Сунной Пророка Мухаммеда (да благословит его Аллах и приветствует); нормами шариата, выраженными в иджтихаде факихов и улемов, следовавших Корану, Сунне Пророка (да благословит его Аллах и приветствует) и мазхабу имама Абу Ханифы». Общая информация // Официальный сайт ДУМ РТ [http://dumrt.ru/ru/about-us/obschaya-informatsiya/].

[Вернуться](#)

154

Согласно ханафитско-матуридитскому кредо, деяние не входит в определение верующего: достаточно уверовать сердцем и публично заявить об этом. Несовершение деяний в соответствии с верой – это признак греховности верующего, а не его неверия (Иман асылы. Ислам

дине нигезлэре: Уку-укыту асбабы [Сущность вероучения. Основы исламской религии: Учебное пособие]. Казан: Хозур, 2017. С. 27–28).

[Вернуться](#)

155

Под классическими программами я имею в виду программы, по которым обучают исламским наукам в университетах ал-Азхар (Египет), аз-Зайтуна (Тунис), ал-Каравиййин (Марокко), Абу Нур и ал-Фатх (Сирия) и подобных медресе мусульманского мира.

[Вернуться](#)

156

Классификация направлений и течений в исламе дается мною так, как это принято в академическом исламоведении. При этом сами представители различных направлений и течений в исламе могут иметь другую точку зрения на эту проблему, ссылаясь на то, что она уже решена в средневековых трактатах. Но все же в шиитских источниках наблюдается отнесение таких школ и направлений в исламе, как мутазилиты и ибадиты, к числу суннитских, хотя, возможно, под термином «суннитский» понимается «не-шиитский». Вопрос определения «суннизма» шиитами – отдельная тема, достойная глубокого исследования.

[Вернуться](#)

157

См.: Фетва «О неотъемлемых признаках отличия истинного Ислама от заблуждений». По следам публикаций в прессе (октябрь 2016) [http://www.sufirb.ru/books_data/fatwa_grozniy/fatwa_grozniy.pdf].

[Вернуться](#)

158

Итоговая декларация Всемирной конференции мусульманских ученых: Кто они, Ахлус-Сунна валь-Джама‘а? Пояснение и характеристика метода Ахлус-Сунна валь-Джама‘а в вероубеждении, правоведении и суфизме и влияние отклонения от него на современный мир // Му’тамар аш-Шишан [https://chechnyaconference.org/material/chechnya-conference-statement-russian.pdf]. Практически упомянутые декларация и фетва – два разных документа, хотя в них есть повторяющиеся моменты.

[Вернуться](#)

159

Как сказано на официальном сайте организации, Tabah Foundation – некоммерческая организация, которая консультирует лиц, формирующих «общественное мнение, для того чтобы они придерживались мудрого подхода, выгодного для общества. Этот фонд также инициирует практические проекты, которые служат возвышенным ценностям ислама и раскрывают его великолепие как цивилизацию» [About Tabah Foundation (О фонде «Таба») // Tabah Foundation [https://www.tabahfoundation.org/en/about/].

[Вернуться](#)

160

Ганди ‘Антар. Му’тамар Грозный ва сахат ат-танафус ас-са‘уди ал-имарати (Грозненская конференция и арена конкуренции между Саудовской Аравией и ОАЭ). Стамбул: ал-Ма‘хад ал-мисри ли-д-дирасат ас-сийасийа ва-л-истратиджийа (Египетский институт политических и стратегических исследований), 2016 [https://bitly.su/MXdri1].

[Вернуться](#)

161

The Muslim 500: The World's 500 Most Influential Muslims, 2016 (Мусульманин 500: самые влиятельные 500 мусульман в мире). Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2016. P. 40.

[Вернуться](#)

162

Му'тамар Грозный хутва кубра ли-сахб ал-марджа'ийа ас-суннийа мин ас-Са'удийа (Грозненская конференция – великий шаг в сторону изъятия статуса центра суннизма у Саудовской Аравии) // Ра'й ал-йаум. 2016. 2 сентября [<https://bitly.su/OBRr>].

[Вернуться](#)

163

Му'тамар Грозный хутва кубра ли-сахб ал-марджа'ийа ас-суннийа мин ас-Са'удийа (Грозненская конференция – великий шаг в сторону изъятия статуса центра суннизма у Саудовской Аравии) // Ра'й ал-йаум. 2016. 2 сентября [<https://bitly.su/OBRr>].

[Вернуться](#)

164

Хатим ал-'Ауни, специалист в области хадисоведения, по происхождению связан с семьей Шарифов, которые правили в Хиджазе до захвата его ваххабитами в 1920-е гг. Ал-'Ауни известен как один из заметных умеренных критиков идеологии ваххабизма. В частности, Хатим ал-'Ауни призывает к ревизии действующей в стране религиозной идеологии. Например, он связывал экстремистские взгляды части современных саудовцев с известным 16-томным компендиумом ваххабитских посланий, фетв и эссе «ад-Дурар ас-санийа фи-л-аджвиба ан-надждийа» («Блестящие жемчужины в недждийских ответах»). Авторами этого сборника являются шейх Ибн 'Абд ал-Ваххаб и его потомки до середины XX в. Подробнее об этом

см.: *Bunzel C.* The Kingdom and the Caliphate. Duel of the Islamic States. Washington: Carnegie Endowment for International Peace, 2016. P. 21–22.

[Вернуться](#)

165

Dehlvi Gh. R. Islamic conference in Chechnya: Why Sunnis are disassociating themselves from Salafists (Почему сунниты отмежевываются от салафитов) // Firstpost. 2016. September 9 [https://www.firstpost.com/world/islamic-conference-in-chechnya-why-sunnis-are-disassociating-themselves-from-salafists-2998018.html].

[Вернуться](#)

166

Ахмад 'Аднан. Му'тамар Грозный шам'а татахадда аз-залам (Грозненская конференция – свеча, бросающая вызов тьме) // Ал-'Араб. 2016. 9 сентября [https://bitly.su/fZSsGjaG].

[Вернуться](#)

167

Муфтий Москвы рассказал об Исламе в России и Башкирии // Фетва «О неотъемлемых признаках отличия истинного Ислама от заблуждений». По следам публикаций в прессе (октябрь 2016) [http://www.sufirb.ru/books_data/fatwa_grozniy/fatwa_grozniy.pdf].

[Вернуться](#)

168

Му'тамар аш-Шишан ас-сани ли-ахл ас-сунна ва-л-джама'а (Вторая чеченская конференция суннитов) // Му'тамар аш-Шишан [https://chechnyaconference.org/].

[Вернуться](#)

169

Здесь подразумеваются салафитские богословы, в особенности из Саудовской Аравии.

[Вернуться](#)

170

Му'тамар аш-Шишан: ваки' ман захаба ва ман лам йазхаб (Чеченская конференция: реальность тех, кто явился, и тех, кто не явился) // Нун Буст. 2016. 3 декабря [https://www.noonpost.com/content/13749]. Авторы данной статьи недовольны в равной степени как позицией участников Грозненской конференции, так и позицией их оппонентов, представителей политического ислама, салафитов-джихадистов и традиционных салафитов, которые не участвовали в ней, точнее не были на нее приглашены.

[Вернуться](#)

171

Подразумеваются частные вопросы исламского вероучения либо разработки спекулятивной теологии ('илм ал-калам), ибо в основах вероучения *матуридиты*, как и остальные сунниты, следуют имаму Абу Ханифе и другим известным богословам, ранним имамам мусульманской общины.

[Вернуться](#)

172

Это произошло в мечети «Эниляр» напротив здания Российского исламского университета в Казани. Собралась группа мусульман, которые обсудили вышеназванную статью и подготовили текст письма с опровержением. Делегированный ими представитель встретился со

мной и передал послание. Причем он позиционировал себя как стороннего наблюдателя и доброжелателя. В частности, он косвенным образом и намеками предупреждал об опасности таких заявлений с моей стороны на страницах газеты. Он указывал на то, что я как преподаватель дисциплины «Религиозные течения и группы в исламе» должен знать о фанатизме и агрессивности некоторой части мусульманской молодежи, которая негативно относится к *матуридизму* и суфизму. Еще один молодой человек из этой группы заявил мне, что якобы моя статья в «Умме» была заказана спецслужбами. На сайте портала «Кавказский узел», где выставлена «Грозненская фетва», есть два комментария, которые напомнили мне мой случай: «Тут одни сектанты, ордены, кланы, банды. А куда деться человеку Веры??», «Интересно, а кто эти богословы. В какой они партии. Раньше в ВКП(б) состояли и были кадровыми чекистами... А сегодня все эти алимы есть гебешники со своими званиями и регалиями» [Фетва. О неотъемлемых признаках отличия истинного Ислама от заблуждений // Кавказский узел. 2016. 12 сентября [https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/289047/].

[Вернуться](#)

173

Здесь аллюзия на слова из известного *хадиса* пророка Мухаммада о Сунне и традиции праведных халифов: «Держитесь ее крепко (букв. коренными зубами)» (Абу Да'уд. Сунан Аби Давуд (Сборник хадисов Абу Да'уда) / Под ред. Салиха Ал аш-Шайха. Эр-Рияд: Дар ас-Салам, 1999. С. 651)).

[Вернуться](#)

174

Калимат ал-имам ал-акбар (Речь Верховного Имама) // Му'тамар аш-Шишан [https://chechnyaconference.org/material/chechnya-convention2016-imam-alazhar-word.pdf].

[Вернуться](#)

175

Калимат сахиб ас-сумувв ал-малики ал-амир Гази ибн Мухаммад ибн Талал (Речь Его Высочества Принца Гази ибн Мухаммада ибн Талала) // Му'тамар аш-Шишан
[https://chechnyaconference.org/material/HRH_Prince_Ghazi_Speech_Chechnya_ar.pdf].

[Вернуться](#)

176

Му'тамар аш-Шишан (Чеченская конференция)
[<https://chechnyaconference.org/#portfolio>].

[Вернуться](#)

177

Автором этого доклада был доктор теологии Са'ид Фуда из Иордании, который во многих выступлениях и работах делает акцент на научность своих тезисов и их независимость от политической конъюнктуры и экономической подоплеки. Фуда известен исследованиями в области изучения взглядов шейха Ибн Таймийи. Он один из тех, кто не считает шейха и его последователей суннитами, но при этом не выводит их за рамки ислама. В указанном докладе Фуда подчеркнул, что «богословы последовали за двумя имамами [ал-Аш'ари и ал-Матуриди] не по причине слепого следования (*таклид*) за ними, не из-за пристрастия к ним, без всякого сговора между собой из-за привязанности лишь к ним и не вследствие чисто политических факторов, как это считают многие из оппонентов и противников [аш'аритов и матуридитов. – Д. Ш.]».

[Вернуться](#)

178

Подробнее об этом хадисе см.: *Шагавиев Д. А.* Предание о 73 сектах (хадис ал-ифтирак) в вероучении суннитов: наследие и современность // Казанское исламоведение. 2015. № 1. С. 116–130.

[Вернуться](#)

179

Абу Да'уд. Сунан Аби Давуд (Сборник хадисов Абу Да'уда). С. 651.

[Вернуться](#)

180

Мы называем именно этот источник из множества других ранних, потому что он наиболее известен и единогласно признан суннитами, а также упоминается в многочисленных богословских трудах. Например, Марджани называет его первым достоверным общепризнанным трудом по вероучению. См.: Шихаб-ад-дин ал-Марджани. Хашийат // Исма'ил ал-Каланбави. Ал-Хашийат 'ала шарх Джалал ад-дин ад-Даввани ма'а Хашийат ал-Марджани ва хашийат ал-Халхали. Стамбул: Дар ат-Тиба'а ал-'Амира, 1317 х. Т. 1. С. 35.

[Вернуться](#)

181

В качестве примера в другом месте своей книги ал-Багдади привел имена имамов этой категории: 'Али ибн Аби-Талиб, 'Умар ибн 'Абд ал-'Азиз, Джа'фар ас-Садик, Абу Ханифа, аш-Шафи'и, Абу-л-Хасан ал-Аш'ари и др. См.: *'Абд ал-Кахир ал-Багдади.* Ал-Фарк байна-л-фирак (Различия между сектами) / Под ред. Мухаммада Фатхи ан-Нади. Каир: Дар ас-Салам, 2010. С. 397–399. Сифатитами автор называет «ученых исламской теологии, которые непричастны к антропоморфизму, аннулированию атрибутов Бога и к ересям рафидитов, хариджитов, джахмитов и прочих заблудших групп» (Там же. С. 349).

[Вернуться](#)

182

См.: *‘Абд ал-Кахир ал-Багдади*. Ал-Фарк байна-л-фирак... С. 349–353. Автор почти везде делал оговорки, что в категории 2–8 входят только исповедующие убеждения первой категории. См. также: *Прозоров С. М.* Ислам как идеологическая система. СПб.; М.: Вост. лит., 2004. С. 24–25.

[Вернуться](#)

183

‘Абд ал-Карим аш-Шахрастани. Ал-Милал ва-н-нихал (Религии и секты) / Под ред. Мухаммада ‘Абд ал-Кадира ал-Фадили. Бейрут: ал-Мактаба ал-‘асриййа, 2010. С. 9; *‘Абд ал-Карим аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах. Ч. 1. Ислам / Пер. с арабского, введение и комментарий С. М. Прозорова. М.: Наука, 1984. С. 27.

[Вернуться](#)

184

‘Абд ал-Фаттах ал-Йафи‘и. Маса’ил фи ал-манхаджиййа ал-‘амма фи-л-‘акида ва-л-фикх ва-с-сулук (Некоторые вопросы общей методологии в исламском вероучении, праве и этике). Амман: Дар ан-Нур ал-Мубин, 2016. С. 31.

[Вернуться](#)

185

Ашраф Низар Хасан. Кадайа михвариййа фи мизан ал-китаб ва-с-сунна (Некоторые ключевые проблемы на весах Корана и Сунны). Амман: Дар ан-Нур ал-Мубин, 2018. С. 146.

[Вернуться](#)

186

‘Абд ал-Фаттах ал-Йафи‘и. Маса’ил фи ал-манхаджийа
ал-‘амма... С. 29.

[Вернуться](#)

187

Аишаф Низар Хасан. Кадайа михвариййа... С. 146.

[Вернуться](#)

188

‘Абд ал-Фаттах ал-Йафи‘и. Маса’ил фи ал-манхаджийа
ал-‘амма... С. 29.

[Вернуться](#)

189

Аишаф Низар Хасан. Кадайа михвариййа... С. 147.

[Вернуться](#)

190

‘Абд ал-Фаттах ал-Йафи‘и. Маса’ил фи ал-манхаджийа
ал-‘амма... С. 31.

[Вернуться](#)

191

Аишаф Низар Хасан. Кадайа михвариййа... С. 147.

[Вернуться](#)

192

Там же.

[Вернуться](#)

193

Мухаммад ‘Абду (Абдо). Ал-А‘мал ал-камила (Полное собрание трудов) / Под ред. Мухаммада ‘Имары. Каир: Дар аш-Шурук, 1993. Т. 1. С. 697.

[Вернуться](#)

194

Сафар ал-Хавали. Манхадж ал-аша‘ира фи-л-‘акида (Метод аш‘аритов в исламском вероучении). Каир: Мактабат ал-‘Илм, б. г. С. 4.

[Вернуться](#)

195

Текст фетвы «О неотъемлемых признаках отличия истинного Ислама от заблуждений» // Фетва «О неотъемлемых признаках отличия истинного Ислама от заблуждений». По следам публикаций в прессе (октябрь 2016)
[http://www.sufirb.ru/books_data/fatwa_grozniy/fatwa_grozniy.pdf].

[Вернуться](#)

196

На официальном сайте Грозненской конференции декларация представлена на 13 языках, в том числе на русском и английском.

[Вернуться](#)

197

Выделенный фрагмент представляет собой позднюю поправку или дополнение в тексте декларации. В арабской версии было добавлено лаконичное определение: «*ва ахл ал-хадис ал-муфаввада*». В твите одного из арабских организаторов и докладчиков конференции пояснялось, что произошло недоразумение: некоторые читатели итоговой декларации подумали, что направление приверженцев Предания было исключено из понятия «сунниты». Однако они (т. е. приверженцы Предания) подразумевались в лице *аш‘аритов* и *матуридитов*. А хадисоведы, исповедующие антропоморфистские взгляды в отношении Всевышнего, являются редким исключением и не представляют основную массу суннитов – приверженцев Предания.

[Вернуться](#)

198

Итоговая декларация Всемирной конференции мусульманских ученых: Кто они, Ахлус-Сунна валь-Джама‘а? Пояснение и характеристика метода Ахлус-Сунна валь-Джама‘а в вероубеждении, правоведении и суфизме и влияние отклонения от него на современный мир // Му‘тамар аш-Шишан [https://chechnyaconference.org/material/chechnya-conference-statement-russian.pdf].

[Вернуться](#)

199

Как было отмечено выше, эта группа также по-другому называется либо *ханбалитами*, либо *асаритами (асариййа)*.

[Вернуться](#)

200

Разумнее было бы использовать понятие «суннитский ислам», потому что в тексте фетвы это и имеется в виду. Авторы фетвы

говорили о правоверном, с их точки зрения, исламе, что не подразумевает выведения из ислама «неправоверных» мусульман.

[Вернуться](#)

201

Итоговая декларация Всемирной конференции мусульманских ученых: Кто они, Ахлус-Сунна валь-Джама‘а? Пояснение и характеристика метода Ахлус-Сунна валь-Джама‘а в вероубеждении, правоведении и суфизме и влияние отклонения от него на современный мир // Му’тамар аш-Шишан [https://chechnyaconference.org/material/chechnya-conference-statement-russian.pdf].

[Вернуться](#)

202

Последние две группы вообще не были описаны, а только названы. Хабашитами мусульмане называют группу последователей крупного суннитского богослова эфиопского происхождения ‘Абдаллаха ал-Харари ал-Хабаш (ум. в 2008 г.), у которого был особый подход в вопросах *такфира* (обвинения в неверии), чем его группа и прославилась. А кораниты – это религиозная группа, представители которой в той или иной форме отказываются признавать Сунну как источник шариата. Подробнее о коранитах см. главу «Обновленческое движение в современном российском исламе» в настоящем издании.

[Вернуться](#)

203

См.: Текст фетвы «О неотъемлемых признаках отличия истинного Ислама от заблуждений» // Фетва «О неотъемлемых признаках отличия истинного Ислама от заблуждений». По следам публикаций в прессе (октябрь 2016) [http://www.sufirb.ru/books_data/fatwa_grozniy/fatwa_grozniy.pdf].

[Вернуться](#)

204

‘Абд ал-‘Азиз Ибн Баз (Бен Баз). Фатава нур ‘ала ад-дарб (Сборник фетв «Свет на пути»). Эр-Рияд: Мадар ал-Ватан ли-н-нашр, б. г. С. 16–17.

[Вернуться](#)

205

См., например: *Милославский Г. В.* Ал-Ваххабийя // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, Гл. редакция вост. лит., 1991. С. 51; *Бобровников В. О., Ярлыкапов А. А.* Ваххабиты Северного Кавказа // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Под ред. С. М. Прозорова. М.: Вост. лит., 2006. С. 84, 86–91; *Newby G. D.* A Concise Encyclopedia of Islam. Oxford: One World Publications, 2004. P. 87–88; *Glasse C.* The Concise Encyclopedia of Islam. London: Stacey International, 1991. P. 414–416.

[Вернуться](#)

206

Васильев А. М. История Саудовской Аравии (1745 г. – конец XX в.). М.: Классика плюс; КД газеты «Труд», 1999. С. 6.

[Вернуться](#)

207

Bunzel C. The Kingdom and the Caliphate. Duel of the Islamic States. Washington: Carnegie Endowment for International Peace, 2016. P. 25.

[Вернуться](#)

208

Например, аналитик сайта «ON TV» Тимур Юсупов пишет: «Авторы фетвы объявляют, что истинными мусульманами являются только те, кто в теологии придерживается школы *калама* (*аш‘ариты* и *матуридиты*), следует одному из четырех *мазхабов*, а также идет „по пути нравственного самосовершенствования, указанного великими учителями, прежде всего имамами суфиев“» [Юсупов Т. Анти-салафитская Конференция в Грозном превращает Рамзана Кадырова в правителя всех мусульман России // ONTV. 2016. 4 сентября [https://ontv.su/news/1223-anti-salafitskaja-konferencija-v-groznom-prevraschaet-ramzana-kadyrova-v-pravitelja-musulman-ro.html].

Использованное выражение «истинные мусульмане» в религиозном смысле означает настоящих мусульман; соответственно, остальные будут считаться псевдомусульманами, то есть неверными. Напомню, что в тексте Грозненских декларации и фетвы речь идет об истинных суннитах, а не об определении истинных мусульман и их антиподов.

[Вернуться](#)

209

Список муфтиев РФ, подписавших фетву на Всемирной исламской конференции в Грозном // Интерфакс Религия. 2016. 4 сентября [http://www.interfax-religion.ru/print.php?act=documents&id=1289].

[Вернуться](#)

210

Dehlvi Gh. R. Islamic conference in Chechnya: Why Sunnis are disassociating themselves from Salafists // Firstpost. 2016. September 9 [https://www.firstpost.com/world/islamic-conference-in-chechnya-why-sunnis-are-disassociating-themselves-from-salafists-2998018.html].

[Вернуться](#)

211

Потому что речь идет об официальной итоговой декларации, где, напомним, ваххабиты (салафиты) как таковые вообще не упоминались. Упоминались только псевдосалафиты-такфириты.

[Вернуться](#)

212

Одновременно организацию «Братья-мусульмане» запретили также в ОАЭ и Бахрейне, чуть раньше – в Египте. В России она была запрещена и признана террористической еще в 2003 г.

[Вернуться](#)

213

Dehlvi Gh. R. Islamic conference in Chechnya: Why Sunnis are disassociating themselves from Salafists // Firstpost. 2016. September 9 [https://www.firstpost.com/world/islamic-conference-in-chechnya-why-sunnis-are-disassociating-themselves-from-salafists-2998018.html].

[Вернуться](#)

214

Этот шейх в 2018 г. был арестован в связи с публикациями им другого твита, как сообщил канал «ал-Джазира» [Би-сабаб тагрида... и'тикал 'Абд ал-'Азиз ал-Фаузан би-с-Са'удиййа (По причине поста в Twitter... арест 'Абд ал-'Азиза ал-Фаузана в Саудовской Аравии) // Ал-Джазира. 2018. 31 июля [https://bitly.su/wy13sT].

[Вернуться](#)

215

'Адил ал-Калбани – бывший имам мечети «ал-Харам» в Мекке. Он прославился заявлением для журналистов: «ДА'ИШ (арабская аббревиатура ИГИЛ) исповедует салафизм. Это не идеология „Братьев-мусульман“, или кутубизм, и это не суфизм и аш'аризм. Они

черпают свои идеи из того, что написано в наших собственных книгах, из наших собственных принципов... Идеологическое происхождение – салафизм. Они использовали наши собственные принципы, которые можно найти в наших собственных книгах... Мы придерживаемся той же идейной школы, но применяем ее в более утонченной форме» (*Dorsey J. Creating Frankenstein: Saudi export Wahhabism // International Policy Digest. 2016. March 8* [https://intpolicydigest.org/2016/03/08/creating-frankenstein-saudi-export-wahhabism/]).

[Вернуться](#)

216

Однако авторитетные ученые из среды ваххабитов все же не считают *аш‘аритов* и *матуридитов* суннитами в вопросах вероубеждения, а это наиболее важный показатель. Например, шейх Салих Ал аш-Шайх, потомок Ибн ‘Абд ал-Ваххаба, пишет: «Посему необходимо не включать их [то есть аш‘аритов. – *Д. III.*] в понятие ахл ас-сунна ва-л-джама‘а, и они входят в [72] заблудшие секты, о которых сообщил Пророк (мир ему)...» [Ибн Таймийя. ал-Лаали ал-бахиййа фи шарх ал-‘акида ал-васитиййа (Блестящие жемчуга в толковании Васитского кредо) / Под ред. ‘Адила Мухаммада Мурси Рифа‘и. Эр-Рияд: Дар ал-‘Асима, 2010. Т. 1. С. 481; см. также: Хукм итлак мусталах ахл ас-сунна ва-л-джама‘а (Шариатский статус наречения термином «сунниты») // *Мухаммад Салих ал-‘Усаймин*. Лиқа’ ал-баб ал-мафтух (Встреча открытых дверей). Т. 8. С. 29 [https://t.co/odwTuPRO6t].

[Вернуться](#)

217

Это заявление звучит странно. Если следовать изложенным там аргументам, то профессор мекканского Университета Умм ал-Кура хадисовед Хатим ал-‘Ауни, который выступал на конференции в Грозном, не является суннитом. Ал-‘Ауни – ханбалит, критично относящийся к наследию Ибн Таймийи и Ибн ‘Абд ал-Ваххаба, но тем

не менее позиционирующий себя как представителя салафитской мысли в суннитском исламе.

[Вернуться](#)

218

Кстати, этот йеменский проповедник выступает за мир между суннитами и шиитами и осуждает натравливание одних на других. То есть он всегда был против любых конфликтов между разными группами мусульман, против розни внутри уммы и между исламом и другими религиями.

[Вернуться](#)

219

Однако ‘Али ал-Джифри получил возможность на своем канале в YouTube выложить полное видео интервью.

[Вернуться](#)

220

Ал-Джифри: ат-Тас‘ид бадаа-ху румуз ал-ихван ал-муслимун би истисарат ‘улама ал-мамлака би-да‘ва ал-икса’ ва-ахар тиджах му‘анат аш-шу‘уб фи Сурийа (ал-Джифри: Эскалацию [вокруг конференции] начали представители «Братьев-мусульман», провоцируя богословов королевства под предлогом того, что их якобы исключили [из рядов суннитов], и из-за переживаний за народ Сирии // Golden News. 2016. 20 сентября [http://golden.news/articles/684/].

[Вернуться](#)

221

Это был ответ на вопрос журналистки, почему не позвали Саудовскую Аравию. Как я уже отметил ранее, как минимум один

профессор из Саудовской Аравии принимал участие в работе конференции.

[Вернуться](#)

222

Как было отмечено в итоговом документе, подготовленном для России, ваххабиты, в том числе под названием «салафиты», были названы заблудшей сектой. Позиция самого ал-Джифри другая, потому что ваххабиты (по крайней мере, умеренные из них), по его мнению, все же входят в понятие суннитов. Хотя некоторые мусульманские ученые называют определенные группы суннитами, например, по причине того, что те не являются шиитами, то есть применяют название «сунниты» в более широком значении.

[Вернуться](#)

223

Понятно, что ал-Джифри здесь отвечает за итоговую декларацию конференции, а не за русскоязычную фетву, подписанную российскими муфтиями.

[Вернуться](#)

224

Видимо, кто-то из противников конференции считал, что за ней стояли силы Ирана.

[Вернуться](#)

225

Это заявление имело важное значение для политического режима в России, так как на Западе и на Ближнем Востоке в СМИ в то время господствовал «кровожадный» образ России, которая посредством военной авиации уничтожала суннитское мирное население Сирии,

помогая режиму Башара Асада. Противники конференции, таким образом, возмущались тем фактом, что многочисленные представители мусульманской учености из арабского мира, принявшие участие в российской конференции, тем самым поддержали российскую внешнюю политику.

[Вернуться](#)

226

В арабоязычном интернете приводятся разные цифры о количестве мусульман в РФ. Возможно, ал-Джифри опирался на один из таких источников. Например, известный арабский сайт «Мауду‘» дает именно эту цифру – 28 миллионов, или 20 % от 140-миллионного населения России [*Миш‘ала Ф. ‘Адад суккан Русийа ал-муслимин (Количество мусульманского населения России) // Мауду‘. 2016. 11 октября* [<https://bitly.su/WhfZ0>].

[Вернуться](#)

227

Это, видимо, реакция ал-Джифри на обвинение его и других участников конференции в пособничестве властям Российской Федерации. Другой известный ученый из Иордании доктор богословия Саид Фуда также неоднократно заявлял, что это была научная конференция, а не политическая акция, и что он свой доклад делал лишь на основе доводов шариата, а не по политическому заказу.

[Вернуться](#)

228

Здесь опять ал-Джифри обращается к «Братьям-мусульманам» и их покровителям, намекая на то, что в определении понятия «ахл ас-сунна» нет разницы между ними и участниками конференции.

[Вернуться](#)

229

Координатором и одним из организаторов Грозненской конференции, как уже подчеркивалось, был НКО Фонд исследований и консалтинга «Таба» из ОАЭ, а ключевым докладчиком на ней – Верховный имам Университета ал-Азхар, шейх Ахмад ат-Таййиб из Египта, который прибыл на конференцию с большой делегацией.

[Вернуться](#)

230

На своей странице в «Фейсбуке» Джифри заявил, что сообщение «Кавказского узла» не соответствует действительности. «Это была одна из лучших конференций, в которой я имел честь принимать участие, более того – продвигается работа по воплощению его научных и практических предписаний для противостояния идеям современных хариджитов (еретиков) из числа неверных» (Арабский богослов Джифри не отрекался от грозненской фетвы // Кавказ. Реалии. 2016. 25 ноября [<https://www.kavkazr.com/a/groznenskay-fetfa-zastavila-kadyrova-obysnyatysya-s-saudovskoy-araviey/28144117.html>]).

[Вернуться](#)

231

The Official Page of Habib Ali Al Jifri (Официальная страница Хабиба ‘Али ал-Джифри) // Facebook [<https://www.facebook.com/alhabibali/photos/pb.196704400369548.-2207520000.1480078492./1420811491292160/?type=3&theater>].

[Вернуться](#)

232

Арнаут И., Туаев М. Арабские богословы Джифри и Тайиб отреклись от грозненской фетвы // Кавказский узел. 2016. 20 ноября

[<https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/292958/>].

[Вернуться](#)

233

Аш‘ариты или матуридиты не обязательно должны быть суфиями, причем *аш‘аризм* и *матуридизм* – это не суфийские школы, а толки *калама* (исламской теологии). Возможны случаи, когда даже люди салафитских воззрений практикуют суфийские практики и состоят в *тарикатах*. См.: *Ибрагим Т. К., Сагадеев А. В.* Ибн Таймийа // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, Гл. редакция вост. лит., 1991. С. 85; *Кныш А. Д.* Ас-Санусийя // Ислам: Энциклопедический словарь. С. 207–208.

[Вернуться](#)

234

Арнаут И., Туаев М. Арабские богословы Джифри и Тайиб отреклись от грозненской фетвы.

[Вернуться](#)

235

Здесь видится и попытка организации «Братьев-мусульман» показать себя защитниками «истинного» суннизма. К последнему они готовы отнести и ваххабитов, несмотря на запрет деятельности «Братьев» в КСА, – возможно, для восстановления своего утраченного влияния на Ближнем Востоке.

[Вернуться](#)

236

Российские муфтии встретились с королем Саудовской Аравии // ЦДУМ России. 2017. 7 октября [<http://cdum.ru/news/44/8891/>].

[Вернуться](#)

237

Несколько арабоязычных изданий сослались в этом на малоизвестный саудовский портал «ас-Сабак», который, в свою очередь, опирался на некие неназванные «свои источники» [Билалов М. Грозненская фетва заставила объясняться с Саудовской Аравией // Кавказ. Реалии. 2016. 28 ноября [https://www.kavkazr.com/a/groznenskay-fetfa-zastavila-kadyrova-obysnyatysya-s-saudovskoy-araviey/28144117.html].

[Вернуться](#)

238

Его Королевское Высочество Мухаммад бин Салман принял главу Чеченской Республики в г. Дамаме // Saudianews. 2016. 27 ноября [http://saudianews.ru/?p=7210].

[Вернуться](#)

239

Эту точку зрения разделяют многие турецкие теологи [см., например: *Topaloglu B. Kelâm ilmi giriş* (Введение в науку калам). İstanbul: Damla Yayınevi, 2011. S. 79–81, 104; *C,elebi İ. Din kavramı ve İslam dini* (Религиозная концепция и ислам) // *İslam ilmihali* (Катехизис по исламу). İstanbul: MİVAF, 2006. S. 37].

[Вернуться](#)

240

Билалов М. Грозненская фетва заставила объясняться с Саудовской Аравией // Кавказ. Реалии. 2016. 28 ноября [https://www.kavkazr.com/a/groznenskay-fetfa-zastavila-kadyrova-obysnyatysya-s-saudovskoy-araviey/28144117.html].

[Вернуться](#)

Может возникнуть вопрос: почему «классические»? Есть ряд богословских трудов, даже принадлежащих перу ханбалитских авторов, где утверждается, что среди ханбалитов были распространены взгляды, связанные с антропоморфизмом. Например, Марджани об этом пишет: «Охватил этот недуг поздних ученых из числа последователей Ахмада ибн Ханбала (да смилуется над ним Аллах!) за исключением небольшой группы, к которой относится шейх Абу-л-Фарадж ‘Абд ар-Рахман ибн ал-Джаузи (да смилуется над ним Аллах!) и его последователей» [*Шихаб-ад-дин ал-Марджани. Хашийат // Исма‘ил ал-Каланбави. Ал-Хашийат ‘ала шарх Джалал ад-дин ад-Даввани ма‘а Хашийат ал-Марджани ва хашийат ал-Халхали. Стамбул: Дар ат-Тиба‘а ал-‘Амира, 1317 х. Т. 2. С. 163*].

[Вернуться](#)

242

Это актуально, поскольку среди русскоязычных мусульман появились теперь и ханбалиты.

[Вернуться](#)

243

См., например: *Ашраф Низар Хасан*. Ал-Маса'ил ал-хилафиййа байна-л-ханабила ва-с-салафиййа ал-му'асира: дираса накдиййа (Вопросы разногласий между ханбалитами и современными салафитами: критическое исследование). Амман: Дар ан-Нур ал-мубин, 2018.

[Вернуться](#)

244

См., например: *Мухаммад Хамду 'Уйян*. Ас-Сада ал-ханабила ва ихтилафу-хум ма'а-с-салафиййа ал-му'асира фи-л-'акида ва-л-фикх ва-т-тасаввуф (Выдающиеся ученые ханбалитского мазхаба и их разногласия со современными салафитами в исламском вероучении, праве и этике). Амман: Дар ан-Нур ал-Мубин, 2017.

[Вернуться](#)

245

Хотя в трудах представителей Центра умеренного ислама «ал-Васатиййа» в Кувейте при упоминании третьей группы можно заметить, что туда включались и последователи шейха Ибн Таймийи и Ибн 'Абд ал-Ваххаба. Но это было вполне ожидаемо, поскольку в работе Центра участвовали последователи учения этих шейхов. Например, см.: *Мухаммад Абу-л-Фатх ал-Байануни*. Мафхум ахл ас-сунна ва-л-джама'а байна-т-тауси' ва-т-тадйик (Понятие суннизма в

широком смысле и узком). Эль-Кувейт: Дар Икра', 2011. С. 14–16, 54–63.

[Вернуться](#)

246

Емельянов В. «Суфизация» российской уммы. Недавно принятая «грозненская фетва» предполагает навязывание всем мусульманам России «чеченской модели» благочестия // ИАЦ «Время и мир», для «Портала-Credo.Ru» [<https://muslim.ru/articles/278/16162/?print=Y>].

[Вернуться](#)

247

Богословы назвали недопустимым требование всеобщего исполнения Грозненской фетвы // Кавказ-узел. 2016. 11 сентября [<https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/289085/>].

[Вернуться](#)

248

По состоянию на 2013 г. в состав СМР входили ДУМ Европейской части России (ныне ДУМ РФ), ДУМ Республики Башкортостан, ДУМ Азиатской части России, ДУМ Саратовской области, ДУМ Республики Северная Осетия – Алания, ДУМ Тюменской области, ДУМ Пензенской области, ДУМ Республики Коми, ДУМ Забайкальского края, ДУМ Кировской области и ЦРО «Община мусульман Северо-Запада». Это с учетом того, что в некоторых из указанных регионов могут быть самостоятельные региональные ДУМ или мусульманские религиозные организации, подчиняющиеся другим централизованным муфтиятам.

[Вернуться](#)

249

Важно отметить, что Московский исламский институт, учредителем которого является ДУМ РФ, в 2014 г. издал учебное пособие в переводе с турецкого языка «История исламских мазхабов», посвященное идейным направлениям и группам в исламе, где представлена традиционная трактовка понятия «ахл ас-сунна», соответствующая решениям Грозненской конференции [Гюмюшоглу Х. История исламских мазхабов. М.: МИИ, 2014. С. 83–89]. Таким образом, у ДУМ РФ формально не должно быть претензий к первой части фетвы и декларации, где дается содержание понятия «сунниты».

[Вернуться](#)

250

Совет муфтиев России доработал грозненскую фетву об истинных мусульманах // РИА Новости. 2016. 21 октября [https://ria.ru/20161021/1479765081.html].

[Вернуться](#)

251

С 19 августа 2020 г. избран директором указанного института.

[Вернуться](#)

252

Совет муфтиев России доработал грозненскую фетву...

[Вернуться](#)

253

Там же.

[Вернуться](#)

254

Туаев М. Богословы обвинили чеченских суфиев в попытке внести раскол среди мусульман // Кавказский узел. 2016. 3 сентября [https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/288674/].

[Вернуться](#)

255

В 2019 г. Нурмухамет-хазрат ушел в отставку и в этом же году скоропостижно скончался.

[Вернуться](#)

256

Мукаддас Бибарсов был сопредседателем СМР с 1996 до 2017 г., когда институт сопредседателей был упразднен. В настоящее время он является членом президиума СМР.

[Вернуться](#)

257

Исаев Д. Мукаддас Бибарсов: Грозненская фетва не решит, но может усугубить проблемы мусульман РФ // Совет муфтиев России. 2016. 14 сентября [https://www.muslim.ru/articles/278/16141/].

[Вернуться](#)

258

Эхо «Грозненской фетвы»: каким был Ислам в Башкирии». Портал proufu.ru; Бонус. № 35 (213). 20 окт. 2016 г. // Фетва «О неотъемлемых признаках отличия истинного Ислама от заблуждений». По следам публикаций в прессе (октябрь 2016) [http://www.sufirb.ru/books_data/fatwa_grozniy/fatwa_grozniy.pdf].

[Вернуться](#)

259

Абуаркуб А. Страсти по фетве: Ответ Али Полосина Мукаддасу Бибарсову // ИА IslamNews. 2016. 14 сентября [https://islamnews.ru/news-ali-polosin-groznenskaya-fetva-prizvana-zashhitit-musulman].

[Вернуться](#)

260

Юсупов Т. Анти-салафитская Конференция в Грозном превращает Рамзана Кадырова в правителя всех мусульман России // ONTV. 2016. 4 сентября [https://ontv.su/news/1223-anti-salafitskaja-konferencija-v-groznom-prevraschaet-ramzana-kadyrova-v-pravitelja-musulman-ro.html].

[Вернуться](#)

261

Ал-Джифри: ат-Тас‘ид бада‘а-ху румуз ал-ихван ал-муслимун би-стисарат ‘улама ал-мамлака би-да‘ва ал-икса’ ва-ахар тиджах му‘анат аш-шу‘уб фи Сурийа (Ал-Джифри: Эскалацию [вокруг конференции] начали представители «Братьев-мусульман», провоцируя богословов КСА под предлогом того, что их якобы исключили [из рядов суннитов], и из-за переживаний за народ Сирии // Golden News. 2016. 20 сентября [http://golden.news/articles/684/].

[Вернуться](#)

262

См., например: «Необходимо проявлять максимальную критичность в отношении хадисов, используя, в том числе, современные исторические методы и достижения востоковедческой критики. Пророческая Сунна важна только в смысле конкретизации коранических заповедей» (Мухетдинов Д. Ислам в XXI веке:

программа обновления: Сборник докладов. М.: ИД «Медина», 2016. С. 23.

[Вернуться](#)

263

«Принципиальное отличие полемики от дискуссии состоит в том, что целью последней является поиск консенсуса. В то же время целью полемики является торжество лишь одной точки зрения» (*Ивин А. А., Никифоров А. Л.* Словарь по логике. М.: ВЛАДОС, 1997. С. 90).

[Вернуться](#)

264

«За аутентичную Сунну следует признавать лишь *хадисы*, относящиеся к типу „*мутаваति*“ (то есть сообщаемые большим числом передатчиков, не могших заранее сговориться между собой). А к этому типу вряд ли принадлежат хадисы, содержащие внекоранические сведения о сотворении мира, ангелах и демонах, жизни доисламских пророков, конце света, Рае и Аде. Более того, признание божественного происхождения подобных сведений противоречит мысли о самодостаточности Корана, его всесовершенстве и всеполноте, неоднократно подчеркнутой самым Писанием» (*Ибрагим Т.* На пути к коранической толерантности. Н. Новгород: ИД «Медина», 2007. С. 155).

[Вернуться](#)

265

«Настоящей Сунной Пророка служит прежде всего „Божья Сунна“ – сам Коран. Внекораническая Сунна, даже самая аутентичная (в смысле надежности передачи), может претендовать лишь на относительную (сравнительно с Кораном) значимость, представляя иджтихад Пророка. Бог, преблагий всемудрый, не возжелал связывать людей раз и навсегда установленными нормами культового и социально-политического

характера (которые по своей природе динамичны, изменчивы), не зафиксировал тех или иных норм в Коране, но оставил Пророку (а после него – мусульманам) самому определить наиболее подходящие для данного времени и местности нормы, уповая на Божье поспешество и ориентируясь на универсальные принципы Корана, требования разума и общего блага» (*Ибрагим Т. На пути к коранической толерантности... С. 155*).

[Вернуться](#)

266

Фетва ДУМ РФ «О коранитах». Богословское заключение № 6/18 [https://umma.ru/fetva-dum-rf-o-koranitah/].

[Вернуться](#)

267

На сегодняшний день Совет муфтиев России продолжает существовать де-юре, но значительная часть его функций перешла к Духовному управлению мусульман Российской Федерации. Подробнее об этом см., например: Совет муфтиев России расформирован // Независимая газета. 2020. 25 декабря [https://www.ng.ru/faith/2020-12-25/12_8049_rel5.html].

[Вернуться](#)

268

См., например: Из СМР изгнали раскрывшегося коранита. Как насчет всех остальных? [https://golosislama.com/news.php?id=32069]; Откровенная дискуссия мусульман с Рустамом Батровым [https://golosislama.com/news.php?id=31663]; *Хайбуллин И. Тауфик Ибрагим – мыслитель без единомышленников* [http://www.ansar.ru/analytics/taufik-ibragim-myslitel-bez-edinomyshlennikov] и др.

[Вернуться](#)

269

Подробнее о фетве см. далее. Следует отметить, что подзаголовок «О коранитах» имеет не вполне официальный характер, так как не содержится в тексте документа, размещенного на официальных сайтах СМР и ДУМ РФ. Другое, также не вполне официальное, название фетвы – «О значимости Сунны».

[Вернуться](#)

270

Хайбуллин И. Тауфик Ибрагим – мыслитель без единомышленников.

[Вернуться](#)

271

Mahmoud Mohamed Taha. The second message of Islam. Syracuse: Syracuse University, 1996. P. 125.

[Вернуться](#)

272

Тауфик Ибрагим: «Мусульманин не может не быть салафитом» [https://www.business-gazeta.ru/article/345232].

[Вернуться](#)

273

Mahmoud Mohamed Taha. The second message of Islam. P. 43.

[Вернуться](#)

274

Ibid. Один из единомышленников Т. Ибрагима Д. Мухетдинов характеризует профессора как «убежденного сторонника обновленческого движения» (*Мухетдинов Д. Ислам в XXI веке: программа обновления. С. 187*).

[Вернуться](#)

275

Беккин Р. Тауфик Ибрагим: «В России, к сожалению, мусульмане до дискуссии еще не доросли» [<https://realnoevremya.ru/articles/123702-intervyu-s-islamovedom-taufikom-ibragimom>]. «Джадидиты» является искаженным от «джадиды», «джадидисты» (от араб. джадид – новый). Под этим названием в историю вошли сторонники просветительско-реформаторского и общественно-политического движения мусульман Поволжья, Крыма, Закавказья и Средней Азии во второй половине XIX – начале XX в. Опираясь на этимологию слова «джадид», участников этого движения по-русски иногда называют «обновленцами».

[Вернуться](#)

276

Мухетдинов Д. Ислам в XXI веке: программа обновления.

[Вернуться](#)

277

«Кораниты» против «коранитов»: к V меджлису Совета муфтиев России [<http://www.islam.ru/content/analitics/51743>].

[Вернуться](#)

278

Мухетдинов Д. Российское мусульманство: традиции уммы в условиях евразийской цивилизации. М.: ИД «Медина», 2016;
Мухетдинов Д. Ислам в XXI веке: программа обновления;

Мухетдинов Д. В. Обновленческое движение в Индонезии: жизнь и учение Нурхолиса Маджида // Ислам в современном мире. 2017. № 13–3. С. 47–66; *Мухетдинов Д. В.* Философия Исмаила Раджи ал-Фаруки: в поисках неомодернизма // Ислам в современном мире. 2018. № 14–2. С. 165–181 и др.

[Вернуться](#)

279

С материалами диссертации можно ознакомиться здесь: <https://disser.spbu.ru/zashchita-uchenoj-stepeni-spbgu/285-mukhetdinov-damir-vaisovich-muhetdinov-damir-vaisovich.html>

[Вернуться](#)

280

Интервью с А. Садриевым, 04.08.2018. Полевые материалы автора.

[Вернуться](#)

281

Например: «Обновленческое движение принципиально кораноцентрично» (*Мухетдинов Д.* Ислам в XXI веке: программа обновления. С. 8).

[Вернуться](#)

282

Исключение составляют, пожалуй, публицистические тексты Рустама Батрова, опубликованные на страницах электронной газеты «Бизнес Онлайн». См., например: «И потому извечная борьба внутри ислама кораноцентристов и хадисоцентристов, нашедшая отражение и в тексте *фетвы*, – не просто дискуссии на отвлеченные темы, а, по сути, борьба за будущее нашей страны и всего мусульманского мира»

(Батыр Р. Совет муфтиев России объявил хадисы виновными в деградации ислама [<https://www.business-gazeta.ru/blog/375729>]).

[Вернуться](#)

283

В полемических текстах, направленных против так называемых коранитов, используется выражение «околорелигиозные деятели» (например: «Джадидиты» или кораниты? [<http://www.ansar.ru/rightway/dzhadidity-ili-koranity>]). Кто имеется в виду, при этом не раскрывается. Муфтий Р. Гайнутдин, выступая на V съезде Совета муфтиев России, заявил следующее: «Мы категорически не приемлем попытки некоторых современных околоисламских деятелей отвергнуть Сунну в качестве второго после Корана источника мусульманского богословия и религиозного права» (Выступление муфтия шейха Равиля Гайнутдина на V съезде СМР [<http://islamdumspb.ru/blog/vystuplenie-muftiya-shejha-ravilya-gajnutdina-na-v-sezde-smr>]). При этом опять не были раскрыты имена тех, кто понимался под «околоисламскими деятелями».

[Вернуться](#)

284

Подробнее о коранитах см., например: *Musa A. Y. The Qur'anists // Religion Compass. 2010. № 4 (1). С. 12–21.*

[Вернуться](#)

285

Ибрагим Т. Между прошлым и будущим: замечания об обновленческом движении в исламе // Бигиевские чтения: богословская мысль российских мусульман XIX – начала XX вв. / Под ред. Д. В. Мухетдинова. М.: ИД «Медина», 2015. С. 7.

[Вернуться](#)

286

Сам Ибрагим, говоря о признаваемых им *хадисах*, использует термин «аутентичная Сунна» (*Ибрагим Т. Коранический гуманизм. Толерантно-плюралистические установки. М.: ИД «Медина», 2015. С. 481*). Этот же термин активно использует Д. Мухетдинов, не раскрывая при этом, какую методику он использует при разделении преданий на аутентичные и неаутентичные.

[Вернуться](#)

287

Последний аргумент не является определяющим и имеет значение только в совокупности с двумя другими доводами.

[Вернуться](#)

288

Мухетдинов Д. Ислам в XXI веке: программа обновления. С. 186.

[Вернуться](#)

289

Интервью с Н. Гариповым, 29.05.2018. Полевые материалы автора.

[Вернуться](#)

290

Батров Р. Именно хадисиды привели исламский мир к застою [https://www.business-gazeta.ru/blog/359262].

[Вернуться](#)

291

С текстом обращения к муфтию Равилю Гайнутдину как председателю СМР и ДУМ РФ и Шамилю Аляутдинову как председателю Совета улемов указанных двух муфтиятов можно ознакомиться здесь: Мусульмане против секты «коранитов» [<http://ansar.ru/person/obrashhenie-muftiev-i-imamov>]. Другим известным критиком «коранитов» выступает муфтий Духовного управления мусульман Азиатской части России (ДУМАЧР) Нафигулла Аширов.

[Вернуться](#)

292

Аляутдинов Ш. Фетва о важности Сунны [<https://umma.ru/fetva-o-vazhnosti-sunny/>].

[Вернуться](#)

293

При упоминании российских «коранитов» называют, как правило, четыре наиболее известные фигуры: профессор Тауфик Ибрагим, публицист Рустам Батров, имам-хатиб мечети в Сергиевом Посаде Арслан Садриев и (с рядом оговорок) зампреда ДУМ РФ Дамир Мухетдинов. Активно поддерживает Р. Батрова и Д. Мухетдинова в публицистических и научных статьях татарстанский исследователь Айдар Хайрутдинов (см., например: *Хайрутдинов А.* Не надо ругать большевиков, что они уничтожили религию, дух ислама уничтожили раньше... [<https://www.business-gazeta.ru/article/339572>]). Существует также группа молодых религиозных деятелей, которые не разделяют радикальные установки Батрова и Садриева, но вполне сочувственно относятся к идее обновления в исламе. Значительная их часть работает в структуре ДУМ РФ.

[Вернуться](#)

294

«Р. Батров активно обращался ко мне, когда он работал редактором журнала „Минарет“, где я почти регулярно публиковался. И именно на этой почве преимущественно обращается Д. Мухетдинов, т. е. как редактор и издатель, тем более что я вхожу в редсовет ряда журналов и периодических изданий, которые он выпускает. Они, как и другие, порой обращаются за „технической“ консультацией – где найти то или иное изречение, как более адекватно перевести на русский язык тот или иной термин и т. п. Но в отношении своих публикаций и выступлений мы не „сверяем часы“. Общая теоретико-методологическая платформа реформации мусульманской мысли хорошо всем известна – она оформилась еще в прошлом веке, в том числе в творчестве российских джадидитов, и каждый старается реализовать ее по мере своих сил и по своему личному усмотрению» (Беккин Р. Тауфик Ибрагим: «В России, к сожалению, мусульмане до дискуссии еще не доросли»).

[Вернуться](#)

295

Мухетдинов Д. Ислам в XXI веке: программа обновления. С. 162.

[Вернуться](#)

296

Интервью с А. Садриевым, 04.08.2018. Полевые материалы автора.

[Вернуться](#)

297

Арслан Садриев: «За века бытования ислама намаз из средства превратился в цель» [<https://www.business-gazeta.ru/article/348407>].

[Вернуться](#)

298

Батыр Р. Вместо реформы: сб. статей. Н. Новгород; Ярославль: ИД «Медина», 2007.

[Вернуться](#)

299

Подробнее о том, как Мухетдинов продвигает Батрова, см., например: Совет муфтиев России: между прошлым и будущим [<https://golosislama.com/news.php?id=32993>].

[Вернуться](#)

300

В указе муфтия Р. Гайнутдина об увольнении А. Садриева говорилось следующее: «За покушение на истинные ценности Ислама и искажение их, за своевольное неграмотное толкование фикха (мусульманского права), за искажение учения религиозно-правовых школ-мазхабов, созданных великими имамами на основе Корана и Сунны, за попытку создания раскола между мусульманами, за распространение очевидной ереси» (Муфтий шейх Равиль Гайнутдин лишил духовного сана Арслана Садриева [<http://dumrf.ru/common/event/12483>]).

[Вернуться](#)

301

Там же.

[Вернуться](#)

302

Автору этих строк памятен разговор с А. Садриевым, имевший место в середине 2000-х гг. в здании Духовного управления мусульман Европейской части России – предшественника ДУМ РФ – в Москве.

Тогда Садриев высказывал идеи, противоречившие принятым в суннитских *мазхабах* правилам выплаты *заката*.

[Вернуться](#)

303

Рафик Мухаметшин: «Если у религиозного деятеля иные представления, то он неординарными идеями вносит смуту» [<https://realnoevremya.ru/articles/69883-intervyu-s-rafikom-muhametshinym>].

[Вернуться](#)

304

Беккин Р. Тауфик Ибрагим: «В России, к сожалению, мусульмане до дискуссии еще не доросли».

[Вернуться](#)

305

См., например, серию публикаций Д. Мухетдинова на страницах журнала «Ислам в современном мире», где он популяризирует взгляды различных представителей мусульманского обновленчества и модернизма (Мухетдинов Д. В. Обновленческое движение в Индонезии: жизнь и учение Нурхолиса Маджида // Ислам в современном мире. 2017. № 13–3. С. 47–66; Мухетдинов Д. В. Философия Исмаила Раджи ал-Фаруки: в поисках неомодернизма // Ислам в современном мире. 2018. № 14–2. С. 165–181, и др.). Этим же вопросам посвящена значительная часть его докторской диссертации: Мухетдинов Д. В. Исламское обновленческое движение конца XX – начала XXI века: идеи и перспективы: дис. ... доктора теологии. СПб., 2019 [https://disser.spbu.ru/files/2019/disser_muhetdinov.pdf].

[Вернуться](#)

306

Батыр Р. «Совет муфтиев России объявил хадисы виновными в деградации ислама». См. также: «Особенно примечателен тот факт, что в опровержение „отвергателей Сунны“ приводятся изречения авторитетных богословов, по которым деградация мусульманского мира связывается именно с отходом от Корана вследствие увлечения хадисами! Выходит, проголосовавшие за текст фетвы либо не читали его, либо не понимают написанное там – пусть сами выберут, какое оправдание им больше по душе» (*Беккин Р.* Тауфик Ибрагим: «В России, к сожалению, мусульмане до дискуссии еще не доросли»).

[Вернуться](#)

307

Одной из немногих попыток дать богословский ответ так называемым коранитам без указания конкретных имен была публикация имама Ишмурата Хайбуллина «Лжекораниты – пятая колонна в Исламе» [<http://www.ansar.ru/person/lzhekoranity-pyataya-kolonna-v-islame>]. Однако данный текст не выдерживает серьезной критики.

[Вернуться](#)

308

Фетва ДУМ РФ «О коранитах». Богословское заключение № 6/18.

[Вернуться](#)

309

Батыр Р. Почему совет улемов СМР – полные банкроты... [<https://www.business-gazeta.ru/blog/373726>]; *Батыр Р.* Совет муфтиев России объявил хадисы виновными в деградации ислама.

[Вернуться](#)

310

Мухетдинов Д. Российское мусульманство: Традиции уммы в условиях евразийской цивилизации. С. 33–34.

[Вернуться](#)

311

Мухетдинов Д. В. Коран как подтверждение и продолжение миссии всех пророков и посланников. М.; Н. Новгород: ИД «Медина», 2013.

[Вернуться](#)

312

Книга «Вместо реформы» представляет собой скорее пример качественной исламской публицистики, чем теологическую работу. Сам автор характеризует тексты, содержащиеся в книге, как очерки (*Батыр Р.* Вместо реформы: сб. статей. Н. Новгород; Ярославль: ИД «Медина», 2007 [http://www.idmedina.ru/books/theology/?937]).

[Вернуться](#)

313

Центр исламоведческих исследований при АН РТ – специализированный экспертный центр, производящий в основном закрытую экспертизу по вопросам ислама для президента и правительства Татарстана.

[Вернуться](#)

314

Батыр Р. Абу-Ханифа: Жизнь и наследие. Ч. 1. Н. Новгород; Ярославль: ИД «Медина», 2007.

[Вернуться](#)

315

Батыр Р. Тренд, заданный Абу Юсуфом ханафизму, оказался в Средневековье доминирующим [https://www.business-gazeta.ru/article/338899]; *Батыр Р.* Учение Абу Ханифы попало в ДУМ РТ под негласный запрет? [https://www.business-gazeta.ru/article/338218] и др.

[Вернуться](#)

316

Батыр Р. Учение Абу Ханифы попало в ДУМ РТ под негласный запрет?

[Вернуться](#)

317

Исламовед И. Л. Алексеев удачно характеризует эту книгу как смесь «богословско-назидательного трактата и исторического исследования» (*Алексеев И. Л.* Рецензия на книгу: Рустам Батыр. Абу-Ханифа: жизнь и наследие. Ч. 1 / Под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. Нижний Новгород – Ярославль: Издательский дом «Медина», 2007. 288 с. // *Raх Islamica*. 2018. № 1 [http://islamoved.ru/2008/retsenziya-na-knigu-rustam-batyr-abu-hanifa-zhizn-i-nasledie/]). По мнению Алексеева, Р. Батров «открывает в русской мусульманской литературе совершенно новый жанр, который можно было бы обозначить как научно-популярное историко-богословское исследование».

[Вернуться](#)

318

Подробнее об этом см.: *Беккин Р. И.* Русское евразийство и ислам // *Звезда*. 2017. № 11. С. 135–148. Сам термин «русское мусульманство» Мухетдинов заимствовал из одноименного сочинения

крымскотатарского просветителя Исмаила Гаспринского «Русское мусульманство: мысли, заметки и наблюдения мусульманина».

[Вернуться](#)

319

Мухетдинов Д. Ислам в XXI веке: программа обновления. С. 55.

[Вернуться](#)

320

Едва ли следует признать удовлетворительным следующий пассаж: «Мусульмане сегодня нуждаются в такой методологии, которая во всем богатстве раскроет подлинную духовность и красоту Св. Корана, всю мелодичность его надысторического звучания. И эта методология у нас есть. Это сам Коран» (*Батыр Р.* Вместо реформы).

[Вернуться](#)

321

Ибрагим Т. На пути к коранической толерантности. С. 155.

[Вернуться](#)

322

Там же.

[Вернуться](#)

323

Мухетдинов Д. Ислам в XXI веке: программа обновления. С. 8.

[Вернуться](#)

324

Характерной чертой публикаций Д. Мухетдинова является практически полное отсутствие ссылок на источники и литературу на арабском языке. Даже Коран в своих работах он цитирует в русскоязычном переводе, выполненном Э. Кулиевым. Исключение составляет упоминавшаяся выше диссертация на соискание ученой степени доктора теологии «Исламское обновленческое движение конца XX – начала XXI века: идеи и перспективы».

[Вернуться](#)

325

Бигиев М. Доказательства божественного милосердия // Бигиев М. Избранные труды: В 2 т. Казань: Татарское кн. изд-во, 2005. Т. I. С. 77–130.

[Вернуться](#)

326

Подробнее о теории всеохватности Божественной милости Бигиева см.: *Хайрутдинов А. О значении поднятого Мусой Бигиевым вопроса о всеохватности Божественного милосердия* [<http://idmedina.ru/books/materials/?3712>]. Следует отметить, что Бигиев является одним из наиболее почитаемых богословов в среде мусульманских обновленцев в России. Его труды переводятся и печатаются на русском языке в издательском доме «Медина», руководителем которого является Мухетдинов. В Петербурге проводилась научно-богословская конференция «Бигиевские чтения». Среди других авторов, которых обновленцы относят к своим идейным предшественникам: Абу Наср ал-Курсави, Р. Фахретдин, И. Гаспринский и др.

[Вернуться](#)

327

Мухетдинов Д. Ислам в XXI веке: программа обновления. С. 8.

[Вернуться](#)

328

Там же. С. 21. Рустам Батров в ранних работах противопоставляет «Божий Коран», имеющий вневременной характер, «историческому исламу», привязанному к определенной эпохе (*Батыр Р.* Вместо реформы).

[Вернуться](#)

329

Ивин А. А., Никифоров А. Л. Словарь по логике. С. 31.

[Вернуться](#)

330

Совет муфтиев России назвал «коранитов» сектой
[<http://www.ansar.ru/sobcor/sovet-muftiev-rossii-nazval-koranitov-sektoj>].

[Вернуться](#)

331

Рамзан Кадыров все объяснил одной фразой
[<https://lenta.ru/articles/2017/01/27/hijab/>].

[Вернуться](#)

332

Икрамуддин Хан. Зачем Мухетдинов мешает Кадырову защищать хиджаб? [https://golosislama.com/news.php?id=31079].

[Вернуться](#)

333

Мусульмане облегченно вздохнули. Мухетдинов «закрыл» врата своего иджитхада по хиджабу [https://www.islamnews.ru/news-musulmane-oblegchenno-vzdohnuli-dam/].

[Вернуться](#)

334

«Дамир-хазрат, Вы видный деятель мусульманского сообщества России. И чтобы эти слухи не стали реальностью, Вам нужно высказать свою позицию по отношению к так называемым „коранитам“. Привнесенные сирийским философом проблемы нам здесь не нужны, у нас и своих нерешенных вопросов очень много», – сказал Мукаддас Бибарсов, обращаясь к Мухетдинову (Совет муфтиев России назвал «коранитов» сектой).

[Вернуться](#)

335

Едва ли таких людей, как муфтии Мукаддас Бибарсов, Нафигулла Аширов и др., можно назвать консерваторами и слепыми сторонниками *таклида*.

[Вернуться](#)

336

«...некую замещающую роль в интеллектуальном процессе российских мусульман сыграла и исламоведческая советская школа, ярчайших представителей которой в силу глубины их познаний и широты охвата материала можно причислить к улемам второй

половины XX века». Дамир Мухетдинов: мы призываем к гуманизации исламского дискурса [<http://www.dumrf.ru/upravlenie/speeches/13089>].

[Вернуться](#)

337

Дамир Мухетдинов: Междисциплинарность в исламоведении способна принести колоссальную пользу российской науке [<https://spbu.ru/news-events/krupnym-planom/damir-muhetdinov-mezhdisciplinarnost-v-islamovedenii-sposobna-prinesti>].

[Вернуться](#)

338

Интервью с Н. Гариповым, 29.05.2018; Интервью с Д. Шагавиевым, 31.05.2018. Полевые материалы автора и др. Например, М. Бибарсов считает, что в современных условиях имам должен быть высокообразованным человеком, круг знаний которого не должен ограничиваться знанием ритуальной части религии (Интервью с М. Бибарсовым, 08.08.2018. Полевые материалы автора).

[Вернуться](#)

339

Р. Батров в 2007–2013 гг. был проректором по научной работе Российского исламского университета в Казани, А. Садриев – ректором Московского исламского колледжа (2007–2017). Д. Мухетдинов является ректором сразу двух исламских вузов – Нижегородского исламского института им. Х. Фаизханова (с 2005 г.) и Московского исламского института (с 2017 г.). Оба этих учебных заведения сложно назвать кузницей кадров для мусульманского богословия. Нижегородский исламский институт им. Х. Фаизханова был ликвидирован по решению суда в 2013 г. Что касается Московского исламского института, то в августе 2020 г. Рособрнадзор отозвал у него лицензию

[<http://isga.obrnadzor.gov.ru/rlic/details/0B0E110F-120D-0B0C-1310110C0B0B0E0E0E120E/>].

[Вернуться](#)

340

Д. Мухетдинов является доктором исламской теологии Санкт-Петербургского государственного университета и кандидатом политических наук. А. Садриев – кандидат исторических наук.

[Вернуться](#)

341

Подробнее об институте муфтията в России см.: *Bekkin R. I. People of reliable loyalty...: Muftiates and the State in Modern Russia*. Huddinge: Södertörn University, 2020.

[Вернуться](#)

342

Так было, например, с Артуром Мухутдиновым, который в 2015–2016 гг. занимал должность руководителя аппарата Духовного управления мусульман Санкт-Петербурга и Ленинградской области (Санкт-Петербургского Мухтасибата). В 2016 г. 27-летний Мухутдинов был назначен председателем Духовного управления мусульман Свердловской области. Другой выдвиженец Мухетдинова в Петербурге, также выходец из нижегородского села – Равиль Сейфетдинов – после того как несколько лет занимал должность руководителя аппарата при ДУМ Санкт-Петербурга и Ленинградской области, был переведен в центральный аппарат ДУМ РФ в Москву.

[Вернуться](#)

343

Skovgaard-Petersen J. Historical retrospective on muftiship: muftis, state muftis and official muftis // Islamic leadership in the European lands of the former Ottoman and Russian Empires: Legacy, Challenges and Change / Ed. E. Racijs and A. Zhelyazkova. Leiden; Boston: Brill, 2018. P. 16–18.

[Вернуться](#)

344

Мухетдинов Д. Ислам в XXI веке: программа обновления. С. 32.

[Вернуться](#)

345

Там же. С. 33.

[Вернуться](#)

346

Там же.

[Вернуться](#)

347

Там же.

[Вернуться](#)

348

Мухетдинов Д. Ответ на критику // *Мухетдинов Д. В.* Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации. М.: ИД «Медина», 2016. С. 100 [https://docs.wixstatic.com/ugd/379308_8912a271834c4c73b69e5e09270ec494.pdf].

[Вернуться](#)

349

Там же. С. 106.

[Вернуться](#)

350

Там же. С. 95.

[Вернуться](#)

351

Дамир Мухетдинов vs Гейдар Джемаль: два взгляда на будущее мусульманского сообщества в России
[<http://www.kontrudar.com/komments/damir-muhetdinov-vs-geydar-dzhemal-dva-vzglyada-na-budushchee-musulmanskogo-soobshchestva-v>].

[Вернуться](#)

352

Батыр Р. Муфтий не может не быть чиновником
[<https://bitly.su/n2oK>].

[Вернуться](#)

353

Там же. Ср. с высказыванием православного публициста Романа Силантьева: «...ислам, в отличие от православия, вне государства нормально развиваться не может. Он должен быть частью государственного аппарата. То есть ислам себя чувствует нормально, когда муфтий является госчиновником и причастен к репрессивному аппарату» (Роман Силантьев: «Уровень понимания того, что происходит у мусульман, у нас до сих пор невысок» [<https://regnum.ru/news/1553525.html>]).

[Вернуться](#)

354

Батыр Р. Муфтий не может не быть чиновником.

[Вернуться](#)

355

Bustanov A. K., Kemper M. Valiualla Iakupov's Tatar Islamic Traditionalism // Asiatische Studien: Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft. 2013. № 67–3. P. 827–828.

[Вернуться](#)

356

Под ограничениями я имею в виду не реформы в сфере исламской догматики, которые предлагают обновленцы. Речь идет, например, о таких ситуациях, когда построить мечеть с минаретом не представляется возможным, но можно получить разрешение властей на регистрацию мусульманского молельного дома.

[Вернуться](#)

357

Достаточно характерна в этом плане уже цитировавшаяся фраза Мухетдинова о том, что «в философском плане» он разделяет позицию министра образования о недопустимости ношения школьницами-мусульманками головного платка («Рамзан Кадыров все объяснил одной фразой»).

[Вернуться](#)

358

Интервью с А.-В. Ниязовым, 29.05.2018. Полевые материалы автора.
См. также: Вперед к прошлому: перспективы Духовного собрания
мусульман России
[<http://www.islamrf.ru/news/russia/rusmonitorings/41031/>].

[Вернуться](#)

359

Название «Русская Православная церковь» официально было закреплено только в 1943 г. В законодательстве Российской империи употреблялось название Православная Российская Церковь. В богословской и светской литературе встречались также следующие названия: Российская Православная Церковь, Всероссийская Православная Церковь, Православная Кафолическая Грекороссийская Церковь, Православная Греко-Российская Церковь и Русская Православная Церковь.

[Вернуться](#)

360

Шкаровский В. Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX века. СПб.: Нестор, 1999. С. 66.

[Вернуться](#)

361

Миндубаев Л. И. Распространение суфизма Накшбандийского тариката в Волго-Уральском регионе. Казань: Российский исламский ин-т, 2013 (рукопись).

[Вернуться](#)

362

Камиль Самигуллин (род. 1985) – мусульманский религиозный деятель, муфтий, председатель Духовного управления мусульман Республики Татарстан (с 2013 г.).

[Вернуться](#)

363

Зайнулла Расулев (1833–1917) – мусульманский религиозный деятель из России, *ишан*, шейх суфийского *тариката* Накшбандийа.

[Вернуться](#)

364

Галимджан Баруди (1857–1921) – мусульманский религиозный и общественный деятель из России, педагог, основатель журнала «ад-Дин ва-л-адаб» (1906–1908, 1913–1917).

[Вернуться](#)

365

Сайфулла-кади Башларов (1853–1919) – муфтий Дагестана и Северного Кавказа (1909–1918), суфийский шейх Накшбандийского, Шазилийского и Кадирийского *тарикатов*.

[Вернуться](#)

366

Интервью с муфтием К. Самигуллиным, 27.07.2018. *Полевые материалы автора*.

[Вернуться](#)

367

Сафаргалеев И. Тасаввуф или «татарский суфизм»? // Центр Льва Гумилева. 2017. 19 сентября [http://www.gumilev-center.ru/tasavvuf-ili-tatarskijj-sufizm].

[Вернуться](#)

368

Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: Исламский дискурс под русским господством. Казань: Рос. исламский ун-т, 2008. С. 654.

[Вернуться](#)

369

Сулейманов Р. Суфизм в Татарстане в постсоветский период: разнообразие групп, распространение, влияние на умму региона // Религиоведческие исследования. 2016. № 2 (14). С. 87–124;
Сулейманов Р. Р. Религиозная экспансия Турции в Татарстан в

постсоветский период // Вестник МГИМО-Университета. 2016. № 47 (2). С. 40–48.

[Вернуться](#)

370

Бустанов А. Суфизм в России: pro et contra // Реальное время. 2016. 31 октября [<http://realnoevremya.ru/articles/46721>].

[Вернуться](#)

371

Полевые исследования проводились в 2007, 2009, 2012, 2016 и 2018 гг. в Казани, в 2012 и 2018 гг. – в Арском районе, а в 2016 и 2018 гг. – в Азнакаевском районе Республики Татарстан. Исследования состояли из включенного наблюдения во время церемоний *сохбет* и *зикр*, индивидуальных практик *зикр*, *йасин*, а также 13 индивидуальных полуструктурированных интервью и 8 неформальных интервью с мюридами тарикатов Кадирийя, Шазилийя, Накшбандийя-Халидийя и Накшбандийя-Муджаддидийя, их сторонниками и противниками.

[Вернуться](#)

372

Хамидов Е. Н. «Машаих-и тюрк» и Накшбандийя в Волго-Уральском регионе // Ислам в мультикультурном мире – 2012: Сб. материалов и тезисов 2-го Казанского междунар. научного форума. 29–31 окт. 2012 г. Казань: Арт-Лоджик, 2012. С. 78–80.

[Вернуться](#)

373

Интервью с Рустамом Батровым, 20.09.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

374

Идиятуллина Г. Духовно-религиозная атмосфера в Поволжье в XVII–XVIII вв. // Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность: Очерки. Казань: Мастер-Лайн, 2002 // Татаровед. 2003. 3 мая [http://www.tataroved.ru/publication/jad/2/g13/].

[Вернуться](#)

375

Выступление директора Региональной общественной организации «Центр исследования Корана и сунны» Фарида Салмана (Хайдаров) на IV Международной научно-практической конференции «Толкование Священного Корана в прошлом и настоящем», организованной Центром исследований Священного Корана и Пречистой Сунны Республики Татарстан 13.09.2018 г. в Казани. Как выяснилось, в семье Фарида Салмана также были суфии: его дядя по материнской линии Ахмадулла мулла был последователем шейха из династии накшбандийских *ишанов* из села Кизляу, связанных с Зайнуллой Расулевым.

[Вернуться](#)

376

Там же.

[Вернуться](#)

377

Сафиуллина-Аль Анси Р. Р. Исламская этика в книжной культуре мусульман Волго-Уральского региона // Филология и культура. 2016. № 3 (45). С. 145.

[Вернуться](#)

378

Кадимистское медресе – мусульманское учебное заведение «старого» типа, где использовались традиционные методы обучения.

[Вернуться](#)

379

Шагавиев С. Д. Шигабутдин Марджани как суфий // ДУМ РТ. 2013. 7 февраля [http://dumrt.ru/ru/help-info/theology/analytics_1073.html].

[Вернуться](#)

380

«Хужалар тавы» нда корбан чалу [Жертвоприношение на горе хозяев] // Ад-дин вал-адаб. 1917. № 5. С. 167.

[Вернуться](#)

381

Фәхретдин Р. Ибн Тәймия. Оренбург: Вакыт, 1911. С. 38.

[Вернуться](#)

382

Фәхретдин Р. Жәвамигъ әл-кәлим шәрхе [Комментарий к изречениям пророка]. Оренбург: Вакыт, 1916. С. 285.

[Вернуться](#)

383

Фәхретдин Р. Ибн Тәймия. Оренбург: Вакыт, 1911. С. 37.

[Вернуться](#)

384

Там же. С. 39.

[Вернуться](#)

385

Ишан (*перс.* они) – уважительная форма по отношению к духовным лидерам суфийских тарикатов, обладающим правом наставничества.

[Вернуться](#)

386

Гусева Ю. Суфийские братства, «бродячие муллы» и «святые места» Среднего Поволжья в 1950–1960-е годы как проявления «неофициального ислама» // Исламоведение. 2013. № 2. С. 35–43.

[Вернуться](#)

387

Бустанов А. Суфизм в России: pro et contra.

[Вернуться](#)

388

Республика Татарстан. Вышла в свет книга суфийского шейха Мухаммад-Закира Чистави // Regnum. 2002. 13 августа [https://regnum.ru/news/47196].

[Вернуться](#)

389

III Чтения, посвященные памяти Ахмадзаки хазрата Сафиуллина пройдут на родине богослова // Духовное управление мусульман Республики Татарстан. 2018. 13 апреля [http://dumrt.ru/ru/news/news_19982.html].

[Вернуться](#)

390

Казанский исламский университет – учреждение высшего профессионального религиозного образования, созданное для подготовки мусульманских религиозных деятелей и специалистов по исламским религиозным дисциплинам.

[Вернуться](#)

391

История и практика суфизма: Программа дисциплины. Казань, 2014 // Казанский федеральный университет. 2015. 24 января [https://kpfu.ru/pdf/portal/oor/51181.pdf].

[Вернуться](#)

392

Муфтий Татарстана в Общественной палате РФ обсуждает роль и значение суфизма // Духовное управление мусульман РТ. 2016. 28 апреля [http://dumrt.ru/ru/news/news_13441.html].

[Вернуться](#)

393

Насыров И. Единство ислама и тасаввуфа (суфизма) // Суфизм как фактор сохранения мира и стабильности: Материалы Республиканской

научно-практической конференции (29 мая 2004 г.). Махачкала, 2005. С. 92–101.

[Вернуться](#)

394

Сафаргалеев И. Ф. Бесценная духовная традиция: Сб. статей. М.: Изд-во Института стран СНГ, 2016. С. 76.

[Вернуться](#)

395

Текст фетвы «О неотъемлемых признаках отличия истинного Ислама от заблуждений»: по материалам международной конференции в Грозном // Ал-Васатийа. 2016. 3 сентября [http://wasatiya.ru/ru/article-fatwas/551-o-neot-emlemykh-priznakakh-otlichiya-istinnogo-islama-ot-zabluzhdenij.html]. Подробнее о Грозненской конференции см. главу «Понятие „Люди Сунны и согласия общины“ („ахл ас-сунна ва-л-джама‘а“) и Грозненская фетва» в настоящем издании.

[Вернуться](#)

396

Там же.

[Вернуться](#)

397

Биринджкар Р. Знакомство с исламскими науками: калам, фалсафа, ирфан. М.: Садра, 2014. С. 17.

[Вернуться](#)

398

Резеда Сафиуллина: «Сможет ли ректор Болгарской академии соблюдать нейтралитет в этой ситуации...» // Реальное время. 2017. 20 августа [https://realnoevremya.ru/articles/73789-rezeda-safiullina-o-razviti-bolgarskoy-islamskoy-akademii].

[Вернуться](#)

399

Там же.

[Вернуться](#)

400

В Казань приехал прямой потомок пророка Мухаммада // Бизнес Online. 2016. 1 апреля [https://www.business-gazeta.ru/news/306463]; Зур ифтар // Исламские финансы. 2013. 5 августа [http://islam-today.ru/islam_v_rossii/zur_iftar/].

[Вернуться](#)

401

Шейх Мехмет Адиль: «Казань – город ученых» // Инфо Ислам. 2015. 28 апреля [http://www.info-islam.ru/publ/jandeks_novosti/shejkh_mekhmet_adil_kazan_gorod_uchenykh/35-1-0-33943].

[Вернуться](#)

402

Нигматулла-хазрат: «В Кобе много татар, но они называют себя турками». В Казани гостит знаменитый суфийский проповедник, который продолжает в Японии дело Абдурашида Ибрагимова // Бизнес Online. 2017. 26 ноября [https://www.business-gazeta.ru/article/365006].

[Вернуться](#)

403

Встреча с суфийским Шейхом Али // Встреча с суфийским Шейхом Али. 2009. 10 марта [https://vk.com/event8107982].

[Вернуться](#)

404

Интервью с Камилем Самигулиным, 27.07.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

405

Там же.

[Вернуться](#)

406

Там же.

[Вернуться](#)

407

Интервью с помощником муфтия Пермского края Василем Миндубаевым, 24.07.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

408

Интервью с А. М., 5.06.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

409

Сейид Мухаммад Саки Хашими. Адабы на пути праведников. Пермь: Изд-во ПМ, 2011. С. 124.

[Вернуться](#)

410

Интервью с А., 21.08.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

411

Хисматуллин А. А. Суфийская ритуальная практика: на примере братства Накшбандийа. СПб.: Петербургское востоковедение, 1996. С. 208.

[Вернуться](#)

412

Йылмаз Х. К. Тасаввуф и тарикаты / Пер. с тур. А. Урманова. М.: САД, 2007. С. 171.

[Вернуться](#)

413

Шейх Мухаммад Амин аль-Курди аль-Эрбили. Книга вечных даров: (О достоинствах и похвальных качествах суфийского братства Накшбандия и его Пути к Богу) / Пер. с араб., ред., комм. и прим. И. Р. Насыров. Уфа, 2000. С. 249.

[Вернуться](#)

414

Сейид Мухаммад Саки Хашими. Адабы на пути праведников. С. 124.
[Вернуться](#)

415

Сейид Мухаммад Саки Хашими. Адабы на пути праведников. С. 124.
[Вернуться](#)

416

Абдулхалик Гиждувани (XII в.) – знаменитый суфий, включенный в золотую цепь преемственности шейхов тариката Накшбандийа.
[Вернуться](#)

417

Ал-Фатиха (*араб.* Открывающая) – первая сура Корана.
[Вернуться](#)

418

Ал-Ихлас (*араб.* Очищение веры) – сто двенадцатая сура Корана.
[Вернуться](#)

419

Сейид Мухаммад Саки Хашими. Адабы на пути праведников. С. 29.
[Вернуться](#)

420

Баш Х. Макалат. Ислам: секрет становления. М.: Диа-пресс, 2000;
Баш Х. Милость для миров – Мухаммад (СAB). Жизнь и смыслы. Т. 1.

М.: Ансар, 2005; *Баш Х.* Модель Национальной Экономики – новая экономическая система. Казань: Идел-Пресс, 2011.

[Вернуться](#)

421

Интервью с А. М. 5.06.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

422

Интервью с А. М. 5.06.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

423

Кадирийа // Культура веры. Путеводитель сомневающихся. 2016. 5 августа [<http://religiocivilis.ru/islam/islamk/325-kadiriia.html>].

[Вернуться](#)

424

Ривайат – версия *хадиса*, дошедшая от разных передатчиков.

[Вернуться](#)

425

Интервью с А. М., 5.06.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

426

Хасан ал-Басри (642–728) – мусульманский богослов и знаток *хадисов*, один из первых исламских аскетов (*захид*).

[Вернуться](#)

427

Последнее обновление информации в группе ‘Путь к хакку’ [https://vk.com/put_k_hakku], у которой 338 подписчиков, было 5 ноября 2014 г. У группы ‘Йа Хайдар!’ [https://vk.com/yahaydar] 393 подписчика, последнее обновление информации здесь было 23 сентября 2013 г.; на одноименной странице блог-платформы ‘LiveJournal’ [https://yahaydar.livejournal.com/] последнее обновление было 1 февраля 2013 г.

[Вернуться](#)

428

Ahlus-sunna / Muslim school // Ahlus-sunna / Muslim school. 2017. 6 июня [https://vk.com/muslim_school].

[Вернуться](#)

429

Са‘д ад-дин ат-Тафтазани (1322–1390) – арабо-мусульманский философ, видный представитель позднего *калама*.

[Вернуться](#)

430

Интервью с А. М., 5.06.2018. *Полевые материалы автора*.

[Вернуться](#)

431

Интервью с И. Г., 5.06.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

432

Хайдар Амули (XIV в.) – шиитский философ, последователь концепции «единства бытия».

[Вернуться](#)

433

Интервью с И. Г., 5.06.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

434

Там же.

[Вернуться](#)

435

Интервью с И. Н., 1.06.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

436

Интервью с И. Г., 5.06.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

437

Шейх Назим аль-Хаккани – Кипрский Глава всех святых наших дней // Форум суфиев СНГ. 2013. 17 апреля

[<http://archive.li/smLgR#selection-4889.1-4891.26>].

[Вернуться](#)

438

Шейх Назим объясняет шейхам всего мира суфизма и ислама, почему нет у них больше права продолжать учить, и их ученикам, почему больше нету преемников у их шейхов // Накшбандийский Тарикат в Питере, суфизм. 2012. 11 февраля [https://vk.com/topic-31837474_25843722].

[Вернуться](#)

439

Лжетарикаты, действующие в России // Тазкия. 2006. 25 сентября [<http://tazkiyah.editboard.com/f24-forum>].

[Вернуться](#)

440

Интервью с И. Г., 5.06.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

441

Хисматулин А. А. Суфийская ритуальная практика: (На примере братства Накшбандийа). СПб.: Петербургское востоковедение, 1996. С. 208.

[Вернуться](#)

442

Бабаджанов Б. М. Хусайнийя. Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 2 / Сост.

и отв. ред. С. М. Прозоров. М: Вост. лит., 1999. С. 99.

[Вернуться](#)

443

Интервью с И. Г., 5.06.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

444

Там же.

[Вернуться](#)

445

Интервью с руководителем отдела Дагвата ДУМ РТ, имамом Апанаевской мечети Ниязом Сабировым, 11.06.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

446

Интервью с И. Н., 5.06.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

447

Там же.

[Вернуться](#)

448

Вахдат ал-вудужд [единство бытия] – суфийская доктрина, характеризующая учение Ибн ал-‘Араби. Согласно этой концепции, существует только одно бытие, и им является Бог. Причина творения – в стремлении Абсолюта к самолицезрению и самопознанию в предметах сотворенной Богом Вселенной, а высшей целью суфия является мистическое воссоединение с Богом.

[Вернуться](#)

449

Вахдат аш-шухуд [единство созерцания] – суфийская доктрина, которую в качестве альтернативы учению Ибн ал-‘Араби выдвинул ‘Ала’ ад-даула Симнани (1261–1336). Согласно ей, через духовную практику, которая может выражаться в различных состояниях, суфий не растворяется в Боге, а при встрече с Ним ощущает Его присутствие и начинает свидетельствовать о Его единстве.

[Вернуться](#)

450

Касб и *иктисаб* являются ключевыми понятиями исламского вероучения, касающимися вопроса предопределения.

[Вернуться](#)

451

Интервью с И. Н., 5.06.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

452

Там же.

[Вернуться](#)

453

Юсуф Хаттар Мухаммад. Энциклопедия суфизма / Пер. с араб. Р. Адыгамов. М.: Ансар, 2005. С. 479.

[Вернуться](#)

454

Салафитская доктрина единобожия состоит из трех элементов: божественное господство над всем мирозданием (*таухид ар-рубубийа*), Бог как единственный объект для поклонения (*таухид ал-улухийа*), единство Бога в обладании прекрасными именами и качествами (*таухид ал-асма' ва-с-сифат*), которое подразумевает наличие у Бога различных эпитетов и атрибутивных качеств.

[Вернуться](#)

455

Мурад Рамзи ал-Манзалави ал-Макки. Талфик ал-ахбар ва талких ал-асар фи вака'и Казан ва Булгар ва мулук ат-татар. Оренбург: Ал-кариййа ва-л-хусайнийа. 1908. С. 452, 475–476.

[Вернуться](#)

456

Гатин А. А. Татарские ишаны – продолжатели духовной цепочки Зайнуллы Расулева: Опыт исторической реконструкции // Ислам в мультикультурном мире – 2012: Сборник материалов и тезисов 2-го Казанского междунар. научного форума. 29–31 окт. 2012 г. Казань: Арт-Лоджик, 2012. С. 76–77.

[Вернуться](#)

457

Биография Камиля Бикмухаметова изложена в книге: *Маликов Р. Буа шәһәрненч мәселман гыйбәдәтханәләре тарихы* [История мусульманских молельных домов города Буинска]. Казан: Идел-Пресс, 2009. С. 24–25.

[Вернуться](#)

458

Рабита (*араб.* связь, узы) – духовная связь между учеником и наставником, которая достигается с помощью концентрации помыслов мюрида на образе *муриида*, а также общении с ним и растворении в нем своей личности.

[Вернуться](#)

459

Интервью с И., 18.09.2018 г. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

460

В мечети «Шамиль» проходят коллективные *зикры*, а также три раза в неделю по предварительной записи проводится ритуал Ошкеру (Исцеление молитвой).

[Вернуться](#)

461

Алмазова Л. И. Феномен казанской мечети «Шамиль»: Суфийские истоки целительной практики // Ислам в мультикультурном мире: Исламские движения и формирование мусульманской идеологии в современном информационном пространстве / Отв. ред. Д. В. Брилев. Казань: Казан. ун-т, 2014. С. 253–272.

[Вернуться](#)

462

Саатов И. Г. Вызов модерну из центра Стамбула: Джамаат «Исмаил ага» в общественной жизни Турции // Ученые записки Казанского ун-та. Сер. Гуманитарные науки. 2013. Т. 155, Кн. 3. С. 90–96.

[Вернуться](#)

463

Интервью с Василем Миндубаевым, 24.07.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

464

Интервью с И. Г., 5.06.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

465

Там же.

[Вернуться](#)

466

Там же.

[Вернуться](#)

467

Там же.

[Вернуться](#)

468

Интервью с И. Г., 5.06.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

469

Сулейман Хильми Тунахан (1888–1959) – основатель джама‘ата Сулейманджилар суфийской ветви Накшбандийа-Муджаддидийа-Халидийа.

[Вернуться](#)

470

Интервью с И. Г., 5.06.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

471

Там же.

[Вернуться](#)

472

Там же.

[Вернуться](#)

473

Брилев Д. В. Суфийская транснациональная коммуникативная сеть ал-Ахбаш на постсоветском пространстве: пример Украины // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 180–193.

[Вернуться](#)

474

Интервью с Ф. З., 18.05.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

475

Содержание книги представляет собой текст «лекций и духовных бесед шейха тариката Накшбандийа Мухаммада Назима ал-Хаккани со своими учениками» (доступно на сайте Sufi.su в виде приложения для чтения на андроид-устройствах).

[Вернуться](#)

476

Мауляна Шейх Назим аль-Хаккани. Народные рецепты. Природная медицина // Sufi.su. 2016. 19 августа [http://www.sufi.su/books/prirodnaya-meditcina-shejkh-nazim-al-khakkani].

[Вернуться](#)

477

К последователям ветви Хакканийа относятся дочь бывшего мэра Казани Камиля Исхакова Тереза Камалова, брат популярной певицы Алсу Сафиной – Марат Сафин. Известная казанская проповедница (*абыстай*) Фания Залялиева является организатором и руководителем курсов при мечети Гадель. Ее книга, посвященная достоинствам *зикра*, пользуется большим спросом среди верующих.

[Вернуться](#)

478

Интервью с Камилем Самигуллиным, 27.07.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

479

Курбанова Г. М. Проблемы джихада в дагестанской религиозной мысли XIX – начала XX вв. // Исламоведение. 2009. № 2. С. 48–58.

[Вернуться](#)

480

Сайфулла-кади Башларов – российский религиозный деятель начала XX в., способствовал распространению в Дагестане тариката Шазилия, основанного шейхом Абу ал-Хасаном аш-Шазили в XIII в.

[Вернуться](#)

481

Шихалиев Ш. Ш. Суфийский шейх сегодня // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 25–34.

[Вернуться](#)

482

Интервью с И. М., 17.07.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

483

Интервью с И. М., 17.07.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

484

Этика Хатму-Салавата // Исламский образовательный портал AS-SUNNA. 2018. 11 июля [http://as-sunna.ru/post/1323.html].

[Вернуться](#)

485

Интервью с И. М., 17.07.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

486

Ибрагимбеков М. Праздник татарского суфизма в Дагестане татарстанские СМИ стыдливо умолчали: мнение // EurAsia Daily. 2016. 3 августа [https://easaily.com/ru/news/2016/08/03/prazdnik-tatarskogo-sufizma-v-dagestane-tatarstanskije-smi-stydlivo-umolchali-mnenie].

[Вернуться](#)

487

Джума-намаз в махачкалинской мечети имени татарского ишана провел муфтий Татарстана // Духовное Управление Мусульман Республики Татарстан. 2018. 21 сентября [http://dumrt.ru/ru/news/news_20851.html].

[Вернуться](#)

488

Интервью с Абдуррауфом Забировым, 28.08.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

489

Интервью с Абдуррауфом Забировым, 28.08.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

490

Там же.

[Вернуться](#)

491

Там же.

[Вернуться](#)

492

Zulfiqar Ahmed Naqshbandi Mujaddedi. Travelling Across Central Asia /
Transl. by Mohammad Aslam. Faisalabad: Maktuba-Tul-Faqeer, 2007.

[Вернуться](#)

493

Зульфикар Ахмад Накибанди. По республикам бывшего СССР. Б. м.:
Библиотека «Askimam.ru», 2014.

[Вернуться](#)

494

Там же. С. 272.

[Вернуться](#)

495

Сафаргалеев И. Ф. Возвращение многовековой традиции и личность Шейха Мауланы Зульфикара Ахмада Накшбанди-Муджаддеди: Тезисы выступления на междунар. научно-практической конф. «Обновленческие движения в исламе», 1–2 декабря 2011 года, Казань // Мусульманский мир. 2016. № 4. 2016. С. 81–85.

[Вернуться](#)

496

Зульфикар Ахмед Накшбанди. Любовь к Аллаху / Пер. с англ. Г. Р. Ахметьянова. Казань: Иман, 2010.

[Вернуться](#)

497

Расшифровка записи выступления главы Исламского комплекса им. Муфтия Ахмеда Кефтаро шейха Мухаммада Шарифа ас-Саввафа на IV Международной научно-практической конференции «Толкование Священного Корана в прошлом и настоящем», организованной Центром исследований Священного Корана и Пречистой Сунны Республики Татарстан 13.09.2018 в Казани. Записано и расшифровано автором.

[Вернуться](#)

498

Сафаргалеев И. Ф. Тасаввуф или «татарский суфизм»? // Центр Льва Гумилева Евразийство и скифство. 2017. 19 сентября [http://www.gumilev-center.ru/tasavvuf-ili-tatarskijj-sufizm].

[Вернуться](#)

499

Сафаргалеев И. Ф. Тасаввуф или «татарский суфизм»? // Центр Льва Гумилева Евразийство и скифство. 2017. 19 сентября [http://www.gumilev-center.ru/tasavvuf-ili-tatarskijj-sufizm].

[Вернуться](#)

500

Интервью с Камилем Самигуллиным, 27.07.2018. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

501

Там же.

[Вернуться](#)

502

Там же.

[Вернуться](#)

503

Там же.

[Вернуться](#)

504

Кныш А. Д. Суфизм // Ислам: историографические очерки. М.: Наука, 1991. С. 109–163.

[Вернуться](#)

505

Саетов И. Г. Вызов модерну из центра Стамбула: джамаат «Исмаил ага» в общественной жизни Турции // Ученые записки Казанского университета. Серия «Гуманитарные науки». 2013. Т. 155. Кн. 3. С. 90–96.

[Вернуться](#)

506

Кузьменков В. А. Архаизация мировоззрения и системы ценностей в современной России // Система ценностей современного общества. 2014. № 33. С. 118.

[Вернуться](#)

507

Там же.

[Вернуться](#)

508

Там же. С. 116.

[Вернуться](#)

509

Сафаргалеев И. Обучение Тасаввуфу и Интернет // Центр Льва Гумилева Евразийство и скифство. 2014. 15 октября [http://www.gumilev-center.ru/obuchenie-tasavvufu-i-internet/];

Сафаргалеев И. Суфизм в сети // Центр Льва Гумилева Евразийство и скифство. 2017. 7 апреля [http://www.gumilev-center.ru/sufizm-v-seti/].

[Вернуться](#)

510

Рустам Батыр: «На наших глазах рождается новый формат духовности – религия без Бога» // Бизнес Online. 2014. 5 апреля [https://www.business-gazeta.ru/article/101067].

[Вернуться](#)

511

В частности, «алидские симпатии ряда суфиев-суннитов» прошлого (ал-вилайа или учение о святости), а также принятие идеи синтеза идейных течений в исламе вплоть до утраты значения формальной принадлежности того или иного деятеля к суннитской или шиитской традиции.

[Вернуться](#)

512

В 1989–1996 гг. университет действовал как медресе им. Р. Фахретдинова, в 1996–2003 гг. – как Российский исламский институт ЦДУМ, в 2003 г. он прошел аттестацию и получил аккредитацию как университет.

[Вернуться](#)

513

Галлямов Р. Р. Исламское возрождение в Волго-Уральском макрорегионе: сравнительный анализ моделей Башкортостана и Татарстана // Ислам от Каспия до Урала: Макрорегиональный подход. М.: РОССПЭН, 2007. С. 98; *Мухаметшин Р. М.* Система мусульманского образования в современной России // Развитие исламского теологического и религиозного образования в России и за рубежом. М.: Изд-во Моск. ислам. ун-та, 2009. С. 75; *Хасанова А. Г.* Религиозные объединения Республики Башкортостан в 1985–2005 гг.: дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 2007. С. 127; *Якупов Р. И., Раев Р. А.* К новейшей истории развития систем многоуровневого образования у тюрко-мусульман России // Идеалы и ценности ислама в

образовательном пространстве XXI века: Материалы междунар. конференции. Уфа: БГПУ, 2014. С. 20–25 и др.

[Вернуться](#)

514

Эксперт: термин «традиционный ислам» ввел Талгат Таджуддин в 90-е // ИА IslamNews. 2018. 31 мая [https://www.islamnews.ru/news-jekspert-termin-tradicionnyj-islam-vvel-talgat-tadzhuddin-v-lihie-90-e/].

[Вернуться](#)

515

Пятков В. П. Современная религиозная ситуация в Республике Башкортостан // Ислам и государство в России: Сб. материалов Междунар. научно-практической конференции, посвященной 225-летию Центрального духовного управления мусульман России – Оренбургского магометанского духовного собрания. Уфа, 22 октября 2013 г. Уфа: ГУП РБ Уфимский полиграфкомбинат, 2013. С. 5.

[Вернуться](#)

516

По данным переписи 2010 г., в Республике Башкортостан проживают представители более 160 народов, говорящих на 150 языках и диалектах (см.: Национальный состав и владение языками, гражданство населения Республики Башкортостан по данным Всероссийской переписи населения 2010 года: Статистический сб. Ч. 1. Уфа: Башкортостан, 2013. С. 13–27).

[Вернуться](#)

517

Информационный отчет Совета по государственно-конфессиональным отношениям при Главе Республики Башкортостан за 2017 г. // Текущий архив Совета по государственно-конфессиональным отношениям при Главе Республики Башкортостан.

[Вернуться](#)

518

Информационный отчет Совета по государственно-конфессиональным отношениям при Главе Республики Башкортостан за 2018 г. // Там же.

[Вернуться](#)

519

Народы Башкортостана в переписях населения: В 2 ч. Ч. I. Уфа: Китап, 2016.

[Вернуться](#)

520

Горенбург Д. Татары – башкиры – снова татары: изменения этнической идентичности в Башкортостане // Вестник Евразии. 2004. № 1. С. 68.

[Вернуться](#)

521

Габдрафиков И. М. Феномен Башкортостана: от «трагической демографии» к «закономерной реконфигурации численности» // Этнографическое обозрение. 2007. № 5. С. 126.

[Вернуться](#)

522

100 лет духовному управлению мусульман Республики Башкортостан: история и современность. Уфа: Китап, 2018. С. 12.

[Вернуться](#)

523

Мигранты в этнокультурном пространстве Башкортостана // Фергана. Информационное агентство. 2010. 26 марта [https://www.fergananews.com/articles/6510].

[Вернуться](#)

524

В исламе, в отличие от других мировых религий, нет института церкви, служащего посредником между верующими и Богом, нет и особого духовного сословия, обладающего божественной благодатью. Иная ситуация сложилась в российском государстве. В 1788 г. Екатерина II учредила Духовное собрание в Уфе, институционализировавшее мусульманское духовенство. В современной России к числу мусульманского духовенства можно отнести муфтиев, имамов, мулл, муэдзинов, занимающихся отправлением культа, относящихся к духовным управлениям и занимающих место в иерархии централизованных мусульманских религиозных организаций. Мусульманское духовенство в настоящее время представляет собой социально-профессиональную группу с элементами стратифицированности и иерархичности.

[Вернуться](#)

525

Хабибуллина З. Р. Мусульманское духовенство в Республике Башкортостан на рубеже XX–XXI веков. Уфа: Мир печати, 2015. С. 57.

[Вернуться](#)

526

«Башкирского сепаратизма не существует»: Исламовед Айслу Юнусова о национальных и религиозных проблемах Башкортостана // Lenta.ru. 2015. 23 июня [<https://lenta.ru/articles/2015/06/23/bashkir/>].

[Вернуться](#)

527

Скандал о массовой драке с чеченцами в башкирском селе вышел за пределы республики // Версия. 2018. 1 октября [<https://rb.versia.ru/skandal-o-massovoj-drake-s-chechencami-v-bashkirskom-sele-vyshel-za-predely-respubliki>]; Бойня в Баймаке: официально – бытовая драка, неофициально – национальный конфликт // Mkset.ru. Новости Уфы и Башкирии. 2018. 1 октября [<https://mkset.ru/news/incident/01-10-2018/boynya-v-baymake-ofitsialno-bytovaya-draka-neofitsialno-natsionalnyy-konflikt>]; *Рахматуллин Т.* «Извиняюсь перед всем башкирским народом»: Что произошло в Белорецке? // Реальное время. 2018. 5 декабря [<https://realnoevremya.ru/articles/122472-beloreckiy-konflikt-s-mezhetnicheskoy-okraskoy>].

[Вернуться](#)

528

Карамышев Р. Д. Трудовая миграция и исламская умма РБ // Политобразование: Информационно-аналитический журнал [<http://lawinrussia.ru/content/trudovaya-migraciya-i-islamskaya-umma-rb>].

[Вернуться](#)

529

В 2011 г. нами был зафиксирован подобный случай в с. Абзаково Белорецкого района РБ, когда принятый и уважаемый большинством жителей села имам родом из Центральной Азии был выдворен группой местных молодых имамов в возрасте до 35 лет, вернувшихся на родину после обучения за рубежом, в связи с идеологическими разногласиями. Представители старшего поколения села с морально-нравственной точки зрения охарактеризовали молодых людей как не соответствующих требованиям, предъявляемым к имамам, и отметили, что не разделяют их понимания ислама. Жители рассказывали, что при прежнем имаме, вынужденном покинуть село, мечеть была культурным центром деревни: здесь отмечали религиозные и другие народные праздники, устраивали чаепития. Молодые имамы запретили приготовление и употребление пищи на территории мечети, не поощряли присутствие женщин и т. д. Жители села перестали посещать мечеть, она стала местом встреч всего лишь пятерых молодых людей с новыми взглядами. Во время нашего экспедиционного выезда мечеть была закрыта.

[Вернуться](#)

530

100 лет духовному управлению мусульман Республики Башкортостан: История и современность. Уфа: Китап, 2018. С. 6.

[Вернуться](#)

531

Информационный отчет Совета по государственно-конфессиональным отношениям при Главе Республики Башкортостан за 2018 г. // Текущий архив Совета по государственно-конфессиональным отношениям при Главе Республики Башкортостан.

[Вернуться](#)

532

Там же.

[Вернуться](#)

533

Там же.

[Вернуться](#)

534

Согласно официальной биографии, по отцовской линии Мухаммад Назим Адиль ал-Кубруси ал-Хаккани являлся потомком пророка Мухаммада и суфия ‘Абд ал-Кадира ал-Гилани (1077–1166). По материнской линии шейх Назим – потомок суфия Джалал ад-дина Руми (1207–1273), основоположника тариката Мевлевийа. Духовное посвящение в тарикат Кадирийа шейх Назим, по его словам, получил от самого ал-Гилани на могиле суфия в Багдаде. В золотой цепи преемственности (*алтын силсиле*), признаваемой тарикатом Хакканийа, шейх Назим следует сразу за Абдуллой ад-Дагестани. Подробнее о тарикате Хакканийа в Волго-Уральском регионе см. главу «Суфизм в Татарстане: Возрождение традиции, экспорт или экспансия?» в настоящем издании.

[Вернуться](#)

535

«Шура мусульман Республики Башкортостан» была образована в 2009 г. в стенах Всемирного курултая (конгресса) башкир. Основные направления работы «Шуры»: благотворительность, исламско-просветительская работа, организация религиозных общественных мероприятий, издательская деятельность.

[Вернуться](#)

536

Мауляна Сутан аль-Аулия Шейх Мухаммад Мехмет Адиль аль-Накибанди. Сохбеты (беседы) в Башкортостане. Изд. 2-е, доп. Уфа: Башкортостан, 2015. С. 3–4.

[Вернуться](#)

537

Интервью с мюридом Накшбандийского и Шазилийского тарикатов, г. Давлеканово, 2018 г. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

538

Шииты Башкортостана // ВКонтакте (социальная сеть) [https://vk.com/shia_bashkortostan]. Сам факт существования группы свидетельствует об организованности шиитов в республике.

[Вернуться](#)

539

Эксперт: термин «традиционный ислам» ввел Талгат Таджуддин в лихие 90-е // ИА IslamNews. 2018. 31 мая [https://www.islamnews.ru/news-jekspert-termin-tradicionnyj-islam-vvel-talgat-tadzhuddin-v-lihie-90-e/].

[Вернуться](#)

540

Юнусова А. Б. Ислам и мусульмане в общественном и бытовом пространстве Республики Башкортостан: Каким нам видится ислам //

Россия и ислам: межцивилизационный диалог. Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН, 2006. С. 142.

[Вернуться](#)

541

Якупов В. К пророческому исламу. Казань: Иман, 2006.

[Вернуться](#)

542

Там же. С. 4.

[Вернуться](#)

543

Там же. С. 72.

[Вернуться](#)

544

Опрос верующих по теме «Традиционный ислам». 2018 г. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

545

Кныш А. Д. Ислам в исторической перспективе: Начальный этап и основные источники. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2015. С. 9.

[Вернуться](#)

546

Интервью с муфтием ДУМ РБ Н. Нигматуллиным, ректором Российского исламского университета Р. Раевым, руководителем мусульманской религиозной организации Кировского района г. Уфы «Ихлас» М. Галлямовым, г. Уфа, 2005 г. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

547

Интервью с первым заместителем муфтия ДУМ РБ А. Бибарсовым, ректором Исламского колледжа «Медресе им. М. Султановой» И. Малаховым, ректором медресе «Галия» И. Мухаммадеевым, имамом-мухтасибом Иглинского района РБ Р. Курбановым, г. Уфа, 2005 г. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

548

Опрос имамов по теме «Традиционный ислам в России» на курсах повышения квалификации в Российском исламском университете и БГПУ, г. Уфа, 2018 г. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

549

Якупов Р. И. Традиционный ислам: Терминология и риторика // Традиционный ислам: понятие, сущность, содержание: Сб. материалов научно-практического семинара, проведенного в Уфе 21 июля 2015 г. / Сост. Г. Б. Фаизов. Уфа: БГПУ, 2015. С. 29.

[Вернуться](#)

550

Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. N 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (с изменениями и

дополнениями) // Гарант. Информационно-правовое обеспечение [http://ivo.garant.ru/#/document/171640/paragraph/20608:2].

[Вернуться](#)

551

Традиционный ислам: понятие, сущность, содержание: Сб. материалов научно-практического семинара, проведенного в Уфе 21 июля 2015 г. / Сост. Г. Б. Фаизов. Уфа: БГПУ, 2015. С. 5.

[Вернуться](#)

552

Карамышев Р. Д. Традиционный российский ислам: идеологема или реальность? // Традиционный ислам: понятие, сущность, содержание. С. 8.

[Вернуться](#)

553

В поисках идентичности. Основные проблемы и процессы развития мусульманского сообщества России // IslamRF – информационно-аналитический портал. 2015. 26 июня [https://islamrf.ru/news/analytics/point-of-view/36890]; «Традиционный ислам» – что это? // Umma42 – информационный портал. 2018. 26 августа [https://www.umma-42.ru/news-65270.html].

[Вернуться](#)

554

Закон Республики Башкортостан от 20 июня 1991 года № ВС-6/19 «О свободе совести и вероисповедания в Республике Башкортостан» // Электронный фонд правовой и нормативно-технической документации [http://docs.cntd.ru/document/935107751].

[Вернуться](#)

555

Религиозные объединения республики Башкортостан: Справочник. Уфа, 2014. С. 7.

[Вернуться](#)

556

Малашенко А. В. Федеральный центр и «мусульманская провинция» // Ислам и государство: Сб. научных статей. М.; Уфа: Информреклама, 2007. С. 38.

[Вернуться](#)

557

Там же.

[Вернуться](#)

558

Мусульмане Башкортостана устали от уфимского чиновника Пяткова // ИА IslamNews. 2018. 16 октября [https://islamnews.ru/news-musulmane-bashkorostana-ustali-ot-ufimskogo-chinovnika-pjatkova]; План «Петровича». Выборы муфтия ДУМРБ превращаются в битву политиков и криминала // Munamaz – сайт про намаз. 2018. 30 августа [https://mynamaz.ru/news/7156886].

[Вернуться](#)

559

Карамышев Р. Д. Профилактика радикализма и экстремизма в конфессиональной среде в Республике Башкортостан // Экстремизм и терроризм в современном обществе: Условия возникновения и формы

противодействия: Сб. материалов круглого стола. Уфа: ИП Абдуллина И. А., 2018. С. 48.

[Вернуться](#)

560

Там же. С. 53.

[Вернуться](#)

561

Карамышев Р. Д. Традиционный российский ислам: идеологема или реальность? // Традиционный ислам: понятие, сущность, содержание. С. 12.

[Вернуться](#)

562

Фетва «О неотъемлемых признаках отличия истинного Ислама от заблуждений»

[http://sufirb.ru/books_data/fatwa_grozniy/fatwa_grozniy.pdf]. Подробнее о «Грозненской фетве» см. главу «Понятие «люди Сунны и согласия общины» («ахл ас-сунна ва-л-джама‘а») и Грозненская фетва» в настоящем издании.

[Вернуться](#)

563

Эхо «Грозненской фетвы»: каким был Ислам в Башкирии // Бонус. № 35 (213). 20 окт. 2016 г.; Муфтий Башкирии: Рамзан Кадыров извинялся перед саудитами за «Грозненскую фетву» // Интернет-издание ProUfu.ru. 2017. 27 января [https://proufu.ru/news/society/42699-muftiy_bashkirii_ramzan_kadyrov_ezdil_izvinyatsya_v_saudovskuyu_araviyu/?sphrase_id=17597670].

[Вернуться](#)

564

5 сентября 2016 года была проведена Международная научно-практическая конференция «Модели межконфессионального взаимодействия в формировании общероссийской идентичности» // Официальный сайт Башкирского гос. ун-та. 2016. 5 сентября [http://www.bashedu.ru/nauchno-obrazovatelny-i-tsentr-poteologii/sobytiya-i-meropriyatiya/05-sentyabrya-2016-goda-provedena]; В Башкортостане обсудили модели межконфессионального взаимодействия // РБ XXI век. Сайт традиционалистов Башкортостана. 2016. 9 сентября [http://rb21vek.com/religion/914-v-bashkortostane-obsudili-modeli-mezhkonfessionalnogo-vzaimodeystviya.html].

[Вернуться](#)

565

См.: *Буранчин А. М., Вахитов Р. Р., Демичев И. В.* Социокультурные аспекты модернизационных процессов в Республике Башкортостан. Уфа: Дизайн-Пресс, 2014; *Бердин А. Т.* Тенденции и проблемы развития современной уммы Башкортостана: фактор салафизма // Социум и власть. 2016. 3 (59). С 41–45; *Юсупов Ю. М., Бердин А. Т.* Просуфийские джамааты в контексте внутриконфессионального конфликта (на материале Республики Башкортостан) // Ислам в мультикультурном мире: Межконфессиональное согласие и преодоление радикализма. VI Казанский междунар. научный форум (Казань, 17–18 декабря 2016 г.): Материалы мониторинга «Исламские радикальные движения и преодоление радикализма в современном мире (памяти Е. М. Примакова)». Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2017. С. 3–18.

[Вернуться](#)

566

В 2010 г. в Республике Башкортостан произошла смена региональной власти. В ходе тяжелых кулуарных переговоров с

федеральным центром президент Башкортостана Муртаза Рахимов, руководивший республикой фактически двадцать лет (1990–2010), был вынужден уйти в отставку. На должность Главы республики был назначен Рустем Хамитов, не сохранивший преемственность местной власти. Смена властной элиты сопровождалась ростом противоречий в национальной сфере.

[Вернуться](#)

567

Буранчин А. М., Вахитов Р. Р., Демичев И. В. Социокультурные аспекты модернизационных процессов в Республике Башкортостан. С. 183–184.

[Вернуться](#)

568

Буранчин А. М. Исламская идентичность в современном башкирском обществе: истоки, содержание, перспективы // Российский ислам в трансформационных процессах современности: новые вызовы и тенденции развития в XXI веке: Сб. научных статей. Уфа: Диалог, 2017. С. 116–118; *Марданов М.* Проблематика религиозной идентичности в светском обществе современного Башкортостана // Экономика и управление. Научно-практический журнал. 2016. № 5 (133). С. 83–86.

[Вернуться](#)

569

«Союз башкирской молодежи» (СБМ) (башк. Башкорт йэштәре иттифагы) – общественная организация, учрежденная в 1990 г. с целью создания условий для самореализации башкирской молодежи в общественной жизни Башкортостана, защиты ее прав и свобод.

[Вернуться](#)

570

«Кук буре» (пер. с баш. «небесный волк») – общественное объединение (движение), созданное в 2007 г. с целью защиты национальных, культурных, социальных, экономических и политических прав и интересов башкир в Российской Федерации.

[Вернуться](#)

571

Интервью с представителем салафитского джама'ата, г. Уфа. 2017 г.
Полевые материалы автора.

[Вернуться](#)

572

Религиозные объединения республики Башкортостан: Справочник.
С. 17.

[Вернуться](#)

573

Хабибуллина З. Р. Мусульманское духовенство в Республике Башкортостан на рубеже XX–XXI веков. Уфа: Мир печати, 2015.
С. 112.

[Вернуться](#)

574

Цибенко В. В. Накшбандийский тарикат хакканийа (раббанийа) и неоосманский проект шейха Назима Киприотского // Исламоведение. 2014. № 4. С. 97.

[Вернуться](#)

575

Валеев Д. Ж. История башкирской философской и общественно-политической мысли Башкортостана. Уфа: Китап, 2001. С. 188.

[Вернуться](#)

576

Коран. Уфа: Башкирское кн. изд-во, 1993. (На башк. яз.)

[Вернуться](#)

577

Башкурдистан (Малая Башкирия) – национально-территориальная автономия, провозглашенная 15 ноября (28 ноября) 1917 г. Башкирским областным Шуро и утвержденная Учредительным съездом Башкурдистана. Были созданы армия, правительство, парламент, государственная символика. Является первой провозглашенной автономией на территории РСФСР (Российской Советской Федеративной Социалистической Республики). Всеобщий съезд башкир, состоявшийся в декабре 1917 г. в Оренбурге, учитывая желание башкирского духовенства добиться самостоятельности в организации мусульманского вероисповедания, вместе с провозглашением политической автономии объявил об образовании собственного Башкирского духовного управления (БДУ). В 1936 г. деятельность БДУ была прекращена государством (*Касимов С. Ф.* Национально-государственное строительство в Башкортостане. XX век. 2-е изд. Уфа: Гилем, Башк. Энцикл., 2014. С. 79). В настоящее время Башкирское духовное управление является символом единства башкирской нации, воплощением народной воли (100 лет духовному управлению мусульман Республики Башкортостан: история и современность. Уфа: Китап, 2018. С. 5).

[Вернуться](#)

578

Утябаев А., Хисамов Г. Муфти Нурмухамет хазрет Нигматуллин: Документальная повесть с иллюстрациями. Уфа: Профиздат, 2014. С. 218, 221.

[Вернуться](#)

579

Филатов С. Б. Религия и общество в Башкортостане // Религия и общество: очерки религиозной жизни современной России. М.; СПб.: Летний сад, 2002. С. 132.

[Вернуться](#)

580

Там же. С. 126–127.

[Вернуться](#)

581

Башкиры / Отв. ред. Р. Г. Кузеев, Е. С. Данилко. М.: Наука, 2016. С. 511.

[Вернуться](#)

582

Хусаин-бек (XIV в. – 1341/42 г.) – последователь суфийского братства Йасавийа, считается первым имамом Башкортостана. Место захоронения на кладбище «Акзират» поселка Чишмы Чишминского района Республики Башкортостан имеет статус мусульманской святыни.

[Вернуться](#)

583

Мужавир Сиражетдинов (1882–1967) – мусульманский религиозный деятель. В 1939 г. был незаконно репрессирован.

[Вернуться](#)

584

Гатаулла Алибаев (1836–1914) – мусульманский религиозный деятель, *ишан*. Учился в Стамбуле вместе с Зайнуллой Расулевым.

[Вернуться](#)

585

Мухаметсабир Халиков (1854–1931) – религиозный деятель, просветитель из с. Саитбаба Гафурийского района Башкортостана.

[Вернуться](#)

586

Мухаммад-Харис Биктимиров (1810–1870) – *мударрис* Стерлибашевского медресе, мюрид бухарского шейха Убайдаллы б. Ниязкули ат-Туркмани.

[Вернуться](#)

587

Мекка в Мияках. Башкирия может стать жемчужиной религиозного паломничества // МК.ru Уфа. 2012. 23 мая. [ufa.mk.ru/articles/2012/05/23/706919-mekka-v-miyakah].

[Вернуться](#)

588

Беседа с жителем села. Республика Башкортостан, Миякинский район, с. Ильчигулово, 2014 г. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

589

Беседа с паломниками Нарыс-тау. Республика Башкортостан, Миякинский район, 2016 г. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

590

Съемочная группа канала ТВ3 расскажет зрителям о «Башкирской Мекке» // ИА Башинформ. рф. 2016. 31 октября [www.bashinform.ru/news/915434-semochneya-gruppa-kanala-tv3-rasskazhet-zritelyam-o-bashkirskoy-mekke/].

[Вернуться](#)

591

Житель Башкирии лечил пациентов плетками и молитвами // Комсомольская правда. Уфа. 2013. 14 ноября [www.ufa.kp.ru/online/news/1586581/].

[Вернуться](#)

592

Опрос духовенства о возможности посещения и поклонения «святым местам» в Республике Башкортостан, 2011 г. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

593

Переписка с Советом по делам религиозных культов при Совете Министров Башкирской АССР. 1948 г. // ЦГИА РБ. Ф. Р-4732. Оп. 1. Д. 4. Л. 6.

[Вернуться](#)

594

Ахатов А. Т., Бахшиев И. И., Тузбеков А. И. Роль археологических объектов в формировании новых сакральных пространств Южного Урала // Уральский исторический вестник. 2016. № 4 (53). С. 36.

[Вернуться](#)

595

Башкирия: останки просветителя Хусейн-бека снова захоронят в его мавзолее // Похоронный портал. 2016. 19 июля [www.funeralportal.ru/news/40696.html].

[Вернуться](#)

596

В украинском законодательстве все религии, вероисповедания и религиозные организации равны, не отмечено особой роли ни одной из религий. Уведомление госорганов о создании религиозной общины не является обязательным. Устав религиозной общины могут зарегистрировать образовавшие ее граждане в количестве не менее 10 человек, достигшие 18-летнего возраста. Для этого никакого подтверждения о существовании религиозной группы на этой территории на протяжении определенного периода не требуется. Наконец, украинское законодательство не использует понятие «религиозный экстремизм». Вместо этого ответственность наступает за конкретное нарушение для конкретного человека (Закон Украины «О свободе совести и религиозных организациях» от 23.04.1991 г. с последующими изменениями).

[Вернуться](#)

597

По разным оценкам, в Крыму к 2014 г. проживало 250–300 тыс. крымских татар. Согласно Всеукраинской переписи населения 2001 г., численность крымских татар составляла примерно 243 тыс. человек (Національний склад населення України та його мовні ознаки за даними Всеукраїнського перепису населення 2001 р. / Под ред. О. Г. Осауленко. Киев: Держкомстат, 2003). Неофициальные данные Меджлиса крымскотатарского народа говорили о 300 тыс. человек. В процентном отношении эти данные варьировались – от 12 до 15 % населения Крыма.

[Вернуться](#)

598

Исключение составляют заявления отдельных чиновников и политиков Крыма, которые использовали эту проблему для достижения своих конъюнктурных целей. В числе тех, кто наиболее часто поднимал в СМИ тему «радикального ислама в Крыму», был лидер крымских коммунистов Леонид Грач. См., например: *Дорофеев А.* Леонид Грач: Крым стремительно «обживают» исламские экстремисты // Новый день. 2005. 22 марта [https://newdaynews.ru/crimea/20284.html].

[Вернуться](#)

599

Куц Н., Муратова Э. Прошлое, настоящее и будущее крымских татар в дискурсе мусульманского сообщества Крыма. Киев: К. І. С., 2014.

[Вернуться](#)

600

Муратова Э. С., Дюльберова Л. Я., Анселямова А. И. Крымские татары в условиях трансформации политического пространства. Симферополь: Ариал, 2020.

[Вернуться](#)

601

Асад Т. Идея антропологии ислама // Islamology. 2017. Т. 7. № 1. С. 41–60.

[Вернуться](#)

602

Там же. С. 55–56.

[Вернуться](#)

603

Червонная С. М. Возвращение крымскотатарского народа: проблемы этнокультурного возрождения. Крымскотатарское национальное движение. Т. 4: 1994–1997 годы / Под ред. М. Н. Губокло. М.: ЦИМО ИЭА РАН, 1997; *Червонная С. М.* Исламский фактор в национальном и правозащитном движении крымских татар (1990-е годы) // Ислам в Евразии: современные этические и эстетические концепции суннитского ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 304–339.

Григорьянц В. Е. О некоторых особенностях процесса возрождения ислама в Крыму (1989–2001). Симферополь: б. и., 2002.

Булатов А. Ислам в Крыму: от трагического прошлого к проблемам современности // Ислам в Содружестве Независимых Государств. 2011. № 4 (5) [<http://www.idmedina.ru/books/islamic/?4166>].

Богомолов А. В., Данилов С. И., Семиволос И. Н., Яворская Г. М. Исламская идентичность в Украине / Пер. с укр. Изд. 2-е, доп. Киев: Стилос, 2006.

Брильов Д. В. Теологічний дискурс Духовного управління мусульман України // Гілея: науковий вісник. 2018. Вип. 130. С. 207–210.

Yarosh O. Globalization of redemptive sociality: al-Ahbash and Haqqaniyya transnational Sufi networks in West Asia and Central-Eastern Europe // Journal of Eurasian Studies. 2019. № 10 (1). P. 22–35.

[Вернуться](#)

604

В мае 1944 г. весь крымскотатарский народ по обвинению в коллаборационизме был депортирован из Крыма и расселен в Узбекистане, на Урале и в других республиках и регионах СССР. Вернуться в Крым большинство крымских татар смогли лишь в конце 1980-х – начале 1990-х гг.

[Вернуться](#)

605

Меджлис – полномочный представительный орган крымских татар, сформированный в 1991 г. в рамках II Курултая крымскотатарского народа. В его состав входит 33 человека, избираемых делегатами национального съезда. Во главе Меджлиса на протяжении длительного времени (1991–2013) находился бывший советский диссидент Мустафа Джемилев. В 2013 г. его сменил Рефат Чубаров. В 2016 г. Меджлис был внесен в список экстремистских организаций и запрещен на территории России.

[Вернуться](#)

606

Духовное управление мусульман Крыма (ДУМК), или Муфтият Крыма – централизованная мусульманская организация, созданная в 1992 г. с целью координации процессов в религиозной жизни крымских татар. Во главе Муфтията находится муфтий, избираемый делегатами Курултая мусульман Крыма. За время существования этой

структуры ее возглавляли три муфтия: Сеитджелиль Ибрагимов (1992–1995), Нури Мустафаев (1995–1999), Эмиралли Аблаев (с 1999 г.).

[Вернуться](#)

607

Крымские татары зачастую называют салафитов ваххабитами (по имени аравийского исламского реформатора XVIII в. Мухаммада ибн ‘Абд ал-Ваххаба).

[Вернуться](#)

608

Хизб ат-Тахрир ал-Ислами (Исламская партия возрождения) – международная панисламистская политическая партия, основанная в 1953 г. в Иерусалиме судьей местного шариатского апелляционного суда Таки ад-дином ан-Набхани. Декларируемая цель организации – восстановление справедливого исламского образа жизни и исламского государства (халифата). В России организация признана террористической и запрещена.

[Вернуться](#)

609

Об отношении последователей «Хизб ут-Тахрир» к политике и идеологии Меджлиса и Муфтията можно судить по публикациям в газете «Возрождение», издаваемой в Крыму в 2005–2013 гг. мусульманской общиной «Алушта», связанной с партией. См., например: *Рамазанов Р.* Веселись народ – меджлис на выборы идет! // Возрождение. 2010. 30 октября [http://vozrojdenie.crimea.ua/politics/local-politics/757-medjlis-na-vybory-idet.html]; *Муса оглу И.* Не открывайте врата ада, когда они заперты // Возрождение. 2010. 13 сентября [http://vozrojdenie.crimea.ua/politics/local-politics/720-vrata-ada.html]; *Буря в стакане* // Возрождение. 2009. 28 августа

[<http://vozrojdienie.crimea.ua/politics/local-politics/291-burya-v-stakane.html>].

[Вернуться](#)

610

Муфтият Крыма при определении дней начала поста в месяц Рамадан и соответственно его окончания ориентировался на астрономические расчеты, тогда как его оппоненты полагались на результаты непосредственного наблюдения за Луной.

[Вернуться](#)

611

Речь идет прежде всего о традициях коллективного чтения Корана и *зикра* (*дуа*) на третий, седьмой, тридцать седьмой и другие дни после смерти человека, похоронном и свадебном обрядах крымских татар, которые салафитами критикуются по причине их несоответствия исламу периода «праведных предков». К этому можно добавить неприятие салафитами и членами партии «Хизб ут-Тахрир» правил совершения намаза согласно ханафитскому *мазхабу*, что становилось особенно заметным во время пятничной молитвы в мечети.

[Вернуться](#)

612

Керимова Г. Крымские мусульмане избрали нового муфтия // Авдет. 1999. № 23 (233). 14 декабря.

[Вернуться](#)

613

Муратова Э. С. Ислам в современном Крыму: индикаторы и проблемы процесса возрождения. Симферополь: Эльиньо, 2008. С. 133.

[Вернуться](#)

614

Система Меджлиса имела многоуровневую структуру. Помимо центрального Меджлиса (Милли Меджлиса) в Симферополе в административных центрах республики действовали региональные отделения, а в каждом населенном пункте с компактным крымскотатарским населением были местные меджлисы.

[Вернуться](#)

615

Крымские татары должны защитить свое единство (информационная служба Бахчисарайского регионального меджлиса) // Голос Крыма. 2001. № 8 (397). 16 февраля.

[Вернуться](#)

616

Там же.

[Вернуться](#)

617

Муратова Э. С. Ислам в современном Крыму. С. 133.

[Вернуться](#)

618

В немалой степени этому способствовала активная публичная деятельность адептов «Хизб ут-Тахрир», которые стали проводить митинги, круглые столы и конференции. Подробнее см.:

Богомоллов А. В., Данилов С. И., Семиволос И. Н., Яворская Г. М.
Исламская идентичность в Украине. С. 60–65.

[Вернуться](#)

619

Муратова Э. С. Ислам в современном Крыму. С. 134.

[Вернуться](#)

620

Там же. С. 135.

[Вернуться](#)

621

Там же. С. 135–136.

[Вернуться](#)

622

В публичных высказываниях члены партии «Хизб ут-Тахрир» критиковали демократию и национализм, но при этом признавали важность Меджлиса как представителя интересов крымских татар в отношениях с государством. В интервью в рамках исследования «Прошлое, настоящее и будущее крымских татар...» представители партии называли эту систему «наследием ислама». Одновременно они критиковали «авторитарные тенденции», наблюдаемые ими в деятельности Меджлиса и Муфтията. В частности, неготовность этих организаций интегрировать в свои структуры людей, представляющих альтернативные мнения и идеологии, в первую очередь представителей «Хизб ут-Тахрир». Подробнее см.: *Куц Н., Муратова Э.* Прошлое, настоящее и будущее крымских татар. С. 23, 27.

[Вернуться](#)

623

Выступление М. Джемилева. Документы первой сессии V Курултая (декабрь 2007 г.) // Кримськотатарське питання. 2008. № 1 (30). С. 89.

[Вернуться](#)

624

Мустафа Джемилев: на выборах президента поддержим демократов (интервью) // Кримськотатарське питання. 2009. № 3 (34). С. 6–7.

[Вернуться](#)

625

Постановление Курултая крымскотатарского народа «О задачах органов национального самоуправления по укреплению духовного единства крымскотатарского народа» // Кримськотатарське питання. 2010. № 1 (35). С. 65–66.

[Вернуться](#)

626

Rieffer B. Religion and Nationalism. Understanding the Consequences of a Complex Relationship // *Ethnicities*. 2003. № 3 (2). P. 229.

[Вернуться](#)

627

См., например: *Булатов А.* Ислам в Крыму: от трагического прошлого к проблемам современности // ИД «Медина». 2012. 8 февраля [<http://www.idmedina.ru/books/islamic/?4166>].

[Вернуться](#)

628

См., например: *Григорьянц В. Е.* О некоторых особенностях процесса возрождения ислама в Крыму (1989–2001). Симферополь, 2002.

[Вернуться](#)

629

См., например: Заявление Президиума Меджлиса крымскотатарского народа в связи с провокациями в российской прессе, направленными на разжигание религиозной и национальной ненависти в Крыму, от 9 декабря 1999 г. // Кримськотатарське питання. 1999. № 6 (10). С. 3–5.

[Вернуться](#)

630

К 2014 г. под юрисдикцией ДУМК находилось примерно 350 мусульманских общин, 300 мечетей и 5 медресе. См.: ЦРО Духовное управление мусульман Республики Крым и г. Севастополь (Таврический муфтият) [<http://qmdi.org/muftiyat-4/>].

[Вернуться](#)

631

Еще несколько десятков мусульманских общин действовали автономно от официальных религиозных центров. Всего на полуострове к 2014 г. функционировало около 400 общин.

[Вернуться](#)

632

‘Абдаллах ал-Харари в 1983 г. возглавил Ассоциацию исламских благотворительных проектов (Association of Islamic Charitable Projects (AICP), основана в 1930 г. в Ливане), которая с того времени стала называться ал-Ахбаш. Сегодня ал-Ахбаш – это транснациональное исламское движение, которое имеет филиалы в Южной, Юго-Восточной и Центральной Азии, в Центральной и Восточной Европе, а также в Северной Америке. Деятельность ал-Ахбаш направлена на борьбу с политическим исламом и салафизмом. В ней присутствуют суфийские дискурсы и практика, но, как отмечают специалисты, они менее выражены, чем в других суфийских группах Европы (см.: *Yarosh O. Globalization of Redemptive Sociality. P. 27–28*). Нисба *Хабаш* означает «эфиопский».

[Вернуться](#)

633

Куц Н., Муратова Э. Прошлое, настоящее и будущее крымских татар. С. 15.

[Вернуться](#)

634

Куц Н., Муратова Э. Прошлое, настоящее и будущее крымских татар. С. 15.

[Вернуться](#)

635

Там же.

[Вернуться](#)

636

Там же.

[Вернуться](#)

637

Асад Т. Идея антропологии ислама. С. 57.

[Вернуться](#)

638

В системе ДУМК работает до десятка выпускников турецких вузов, которые занимают руководящие позиции и во многом определяют идеологический вектор этой структуры.

[Вернуться](#)

639

До 2014 г. роль турецких преподавателей – представителей государственных и частных институтов – в системе исламского образования Крыма была определяющей. Подробнее об этом см.: *Муратова Э. С.* Основные тенденции в развитии исламского образования Крыма после 2014 года // Исламоведение. 2017. Т. 8. № 3. С. 35–45.

[Вернуться](#)

640

Заммуфтия Крыма: «В России помогают исламским организациям» // IslamNews. Информационное агентство России. 2014. 12 сентября [http://www.islamnews.ru/news-432867.html].

[Вернуться](#)

641

Шаринов А. Айдер Исмаилов: Проблемы мусульман Крыма решаются // IslamNews. Информационное агентство России. 2015. 30 января [http://www.islamnews.ru/news-449216.htm].

[Вернуться](#)

642

Интервью с заместителем муфтия ДУМК Айдером Исмаиловым.
Октябрь 2020 г. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

643

Брильов Д. В. Теологічний дискурс Духовного управління мусульман України // Гілея: науковий вісник. 2018. Вип. 130. С. 208.

[Вернуться](#)

644

Абдуллаев Р. ДУМ Крыма: очередной акт вандализма связан с массовыми паломничествами // Ислам в СНГ. 2012. 25 мая [http://www.islamsng.com/ukr/news/4815]. По мнению представителей ДУМК, нет ничего порицаемого в индивидуальном посещении могилы праведника, однако коллективное посещение, по форме напоминающее паломничество, недопустимо с исламской точки зрения (Интервью с заместителем муфтия ДУМК Айдером Исмаиловым, октябрь 2020 г. *Полевые материалы автора*).

[Вернуться](#)

645

Несмотря ни на что «Къарлы-Азиз 2012» состоялся! // Мусульманская община Николаева. 2012. 1 июня [http://islamnik.com/news/nesmotrya-ni-na-chto-karly-aziz-2012-sostoyalsya].

[Вернуться](#)

646

Волос Пророка Мухаммада, мир ему, в Симферополе // Исламский информационный портал. 2013. 15 августа [https://www.youtube.com/watch?v=4dW5O7w96Zg&feature=youtu.be].

[Вернуться](#)

647

Богомоллов А. В., Данилов С. И., Семиволос И. Н., Яворская Г. М. Исламская идентичность в Украине. С. 41.

[Вернуться](#)

648

С 2020 г. официальное название организации выглядит следующим образом: Духовное управление мусульман Республики Крым и г. Севастополь (Таврический муфтият). Аббревиатуру организация использует прежнюю – ДУМК, полагая, что нет необходимости ее менять, т. к. слово «Крым» включает в себя обе административные единицы (Республику Крым и г. Севастополь), на которые распространяется юрисдикция Муфтията.

[Вернуться](#)

649

См., например: Таврический муфтият займется очищением исламской общины в Крыму от ваххабитов // ЦДУМ «Таврический муфтият». 2014. 13 сентября [http://cdumk.ru/novosti/61-tavricheskiy-muftiyat-zajmetsya-ochishcheniem-islamskoj-obshchiny-v-krymu-ot-vakhkhabitov].

[Вернуться](#)

650

Руслан Саитвалиев ранее был заместителем председателя ДЦМК.

[Вернуться](#)

651

Таврическое магометанское духовное правление (ТМДП) было создано указом Екатерины II от 23 января 1794 г. в Таврической области. 23 декабря 1831 г. Николай I принял «Положение об устройстве Таврического магометанского духовного правления». Оно получило право рассматривать и решать «по правилам своей веры» различные «духовного рода дела магометан»: о порядке «богослужения», об обрядах, исправлении «духовных треб» и «о заключении и расторжении браков». К юрисдикции ТМДП относились мусульманские общины западных губерний: Виленской, Волынской, Гродненской, Ковенской, Курляндской и Минской. ТМДП прекратило существование в 1917 г.

[Вернуться](#)

652

В Крыму появились люди, которые искажают нашу религию // Интерфакс-Религия. 2014. 8 сентября [http://www.interfax-religion.ru/?act=interview&div=406].

[Вернуться](#)

653

Следует отметить, что идеологическую и административную поддержку Таврическому муфтияту оказывал ряд российских общественных и религиозных деятелей. В их числе, в частности, небезызвестный в российских кругах православный публицист Роман Силантьев.

[Вернуться](#)

654

Подробнее об этом см.: *Муратова Э. С.* Мусульмане Крыма в новых политических реалиях // Восток: Афро-азиатские общества: история и современность. 2016. № 5. С. 163–171.

[Вернуться](#)

655

Заммуфтия Крыма: «В России помогают исламским организациям».

[Вернуться](#)

656

Страница Айдера Исмаилова в социальной сети «Фейсбук». 2017.
22 июля
[<https://www.facebook.com/ayder.ismailov.5/posts/1240514696094091>].

[Вернуться](#)

657

См.: *Муратова Э. С., Дюльберова Л. Я., Анселямова А. И.* Крымские татары в условиях трансформации политического пространства. С. 155–157.

[Вернуться](#)

658

Хан И. Донос ДУМ Крыма в ФСБ (скан документа) // Голос Ислама. Ru. Информационно-аналитический портал. 2016. 18 октября
[<https://golosislama.com/news.php?id=30348>].

[Вернуться](#)

659

Интервью в рамках исследования «Ценности и потребности крымских татар», январь 2019 г. *Полевые материалы автора.*

[Вернуться](#)

660

Заявление пресс-службы ДУМК «Кто подставляет крымских мусульман?» было размещено на официальном сайте организации 19 октября 2016 г., но через некоторое время удалено. Однако оно перепечатано другими информационными ресурсами, в том числе ДУМ Ставропольского края. См.: Кто подставляет крымских мусульман? // ДУМ Ставропольского края. 2016. 20 октября [https://dumsk.com/novosti/novosti-dum/3014-kto-podstavlyayet-kryimskix-musulman.html].

[Вернуться](#)

661

Мы считаем планы Совмина передать мечети ДУМК правильными, – заммуфтия Крыма // Мусульмане России. Официальный сайт ДУМ РФ. 2015. 27 марта [http://www.dumrf.ru/regions/82/regnews/9134].

[Вернуться](#)

662

Россия укрепила позиции традиционного ислама в Крыму – Бальбек // Политнавигатор. 2017. 13 марта [https://www.politnavigator.net/rossiya-ukrepila-pozicii-tradicionnogo-islama-v-krymu-balbek.html].

[Вернуться](#)

663

Мониторинговый обзор ситуации с правами человека в Крыму. Май 2020 г. // Крымская правозащитная группа. 2020. Май [https://crimeahrg.org/wp-content/uploads/2020/06/crimean-human-rights-group_may_2020_ru.pdf].

[Вернуться](https://crimeahrg.org/wp-content/uploads/2020/06/crimean-human-rights-group_may_2020_ru.pdf)

664

В сентябре 2009 г. начальник крымской милиции Геннадий Москаль обратился в Службу безопасности Украины с просьбой о запрете партии «Хизб ут-Тахрир» на территории Украины. См.: Москаль требует от СБУ запретить партию «Хизб ут-Тахрир» // ForPost. Новости Севастополя. 2009. 17 сентября [https://sevastopol.su/news/moskal-trebuuet-ot-sbu-zapretit-partiyu-hizb-ut-tahrir].

[Вернуться](https://sevastopol.su/news/moskal-trebuuet-ot-sbu-zapretit-partiyu-hizb-ut-tahrir)

665

Составлен Р. И. Беккиным.

[Вернуться](#)