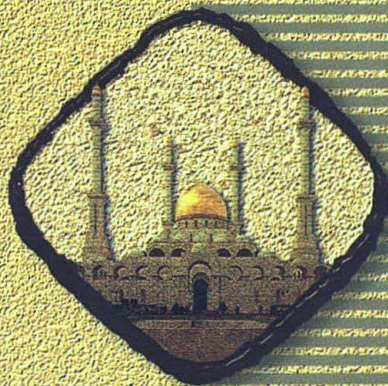




И 2007
5037

Б. М. Бабаджанов,
А. К. Муминов,
А. фон Кюгельген

Диспуты
мусульманских
религиозных
авторитетов
в Центральной
Азии в ХХ веке



Александров Александр
Курбанов

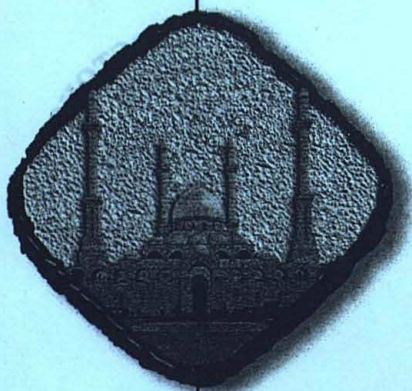


INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES,
MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE, KAZAKHSTAN
INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES, ACADEMY OF
SCIENCES, UZBEKISTAN
INSTITUTE OF ISLAMIC AND MIDDLE EASTERN STUDIES,
UNIVERSITY OF BERN, SWITZERLAND



Bakhtiyar M. Babajanov,
Ashirbek K. Muminov,
Anke von Kügelgen

Disputes on Muslim Authority in Central Asia in 20th Century



Almaty "Daik-Press" 2007



ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ ИМ. Р.В. СУЛЕЙМЕНОВА
МИНИСТЕРСТВА ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
АКАДЕМИИ НАУК РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
БЕРНСКОГО УНИВЕРСИТЕТА, ШВЕЙЦАРИЯ

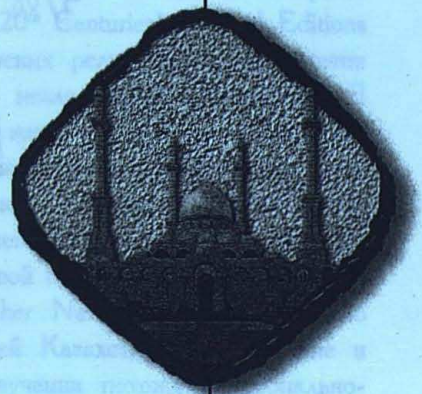
БК 86.2
Д 48

ПРЕДИСЛОВИЕ

Б. М. Бабаджанов,
А. К. Муминов,
А. фон Кюгельген

Диспуты мусульманских религиозных авторитетов в Центральной Азии в XX веке

Алматы "Дайк-Пресс" 2007



ББК 86.2
Д 48

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ
«КАЗАХСТАНСКИЕ ВОСТОКОВЕДНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»:**

И. Н. Тасмагамбетов (председатель)
М. Х. Абусентова (зам. председателя), Ю. Г. Баранова,
Б. А. Казгулов, Б. Е. Кумеков, А. К. Муминов,
К. Т. Талипов (Казахстан);
Б. М. Бабаджанов (Узбекистан);
С. Г. Кляшторный (Россия);
А. М. Хазанов (США);
Винсент Фурньо (Франция)

Д 0403000000
00(05)-07

ББК 86.2

ISBN 9965-798-25-7

© А. К. Муминов, Б. М. Бабаджанов,
А. фон Кюгельген, 2007
© Дайк-Пресс, оформление, 2007

ПРЕДИСЛОВИЕ

Институт востоковедения им. Р. Б. Сулейменова едва ли не с самого начала своего основания (1996 г.) ориентирован на изучение и издание рукописных источников, касающихся истории не только Казахстана, но и близлежащих стран и регионов. При этом мы, естественно, исходим из того, что история и исторические события на территории Казахстана были связаны с окружающей (в некоторых периодах единой) историко-географической ойкуменой. Именно поэтому издаваемые в последние годы в нашем институте рукописные и иные исторические источники написаны в разных регионах, на разных языках и, естественно, с неодинаковыми интерпретациями тех событий, которые касались истории Казахстана.

Исторические труды наиболее плодотворны, если они основаны на сравнительных (компаративных) исследованиях в самом широком смысле этого определения. И это тоже побуждает нас изучать историю похожих событий и явлений, имевших место в соседних странах, привлекать и издавать соответствующие источники. Поэтому мы стараемся активно сотрудничать с научными учреждениями и учеными ближнего и дальнего зарубежья. Хотелось бы особо отметить наше международное партнерство — работу с профессором Университета Берна госпожой Анке фон Кюгельген, которая руководит проектом под общим названием «Disputes on Muslim Authority in Central Asia (19th–20th Centuries): Critical Editions and Source Studies» [Диспуты мусульманских религиозных авторитетов (XIX–XX вв.): критические издания и исследования источников]. В настоящее время мы имеем все основания назвать этот проект казахско-швейцарско-узбекским, так как в нем принимают участие ученые этих трех стран. К тому же первая часть проекта — «Аноним жития Дукчи Ишана» — издана в рамках серии нашего института «Казахстанские востоковедные исследования» при финансовой поддержке фонда the Swiss National Science Foundation (Schweizerischer Nationalfonds). Конкретно для ученых, занимающихся новой историей Казахстана, это издание и исследования могут быть полезными в изучении похожих национально-освободительных выступлений, имевших место в Казахстане век и более

тому назад. В частности, можно проследить степень влияния религиозной и национальной составляющих в качестве стимула национально-освободительных выступлений (например, 1916 года).

Общность судеб народов Центральной Азии и Казахстана, прослеживаемая на протяжении тысячелетий, была обусловлена не только территориальной близостью, взаимными отношениями и сходными природно-климатическими условиями, но и тем, что весь регион периодически подпадал под влияние общих культурно-исторических процессов. Причем важную роль в этом феномене играло не только единство этнокультурных процессов, но и отсутствие внутренних границ, что послужило благоприятной почвой для постоянных и широкомасштабных связей внутри региона. Именно поэтому Центральная Азия всегда была самодостаточным и целостным территориальным образованием с четко выраженной спецификой культурно-исторических процессов.

Все сказанное еще раз подтверждает мысль о том, что нынешняя история или, скажем, политика Казахстана тоже не могут быть изолированными. И в этом отношении региональный контекст нашей истории и политики был отмечен недавними встречами президентов Казахстана и Узбекистана. Оптимальный путь понять и договориться с соседями — это как можно лучше знать историю друг друга. Тем более, повторяем, что эта история часто была для нас единой. Поэтому, надеемся, что предлагаемое издание будет полезно специалистам гуманитарного направления (историкам, востоковедам, политологам), а также вызовет интерес у широкого круга читателей.

М. Х. АБУСЕИТОВА,
директор Института востоковедения
им. Р. Б. Сулейменова МОН РК,
профессор

ВВЕДЕНИЕ:

религиозные тексты советского времени

Исследователи, изучающие историю ислама в бывших советских республиках Центральной/Средней Азии, как правило, сталкиваются с проблемой отсутствия письменных источников (сочинений, фетв/фатава, писем, дневников и т. п.), составленных в среде 'улама', внутри общины мусульман. Понятно, что в условиях советского режима с его политикой физической ликвидации носителей теоретического ислама ('улама'), жестким контролем, тотальной слежкой и официальной моноидеологией религиозных сочинений составлялось не так много. Тем не менее даже в таких неблагоприятных условиях религиозно-теоретическая мысль не погасла окончательно, и отдельные произведения 'улама' того времени можно еще обнаружить в частных архивах. Бесспорно, велико их значение для правильной оценки способов адаптации традиционной части населения к новым условиям исторических экспериментов большевиков по строительству «светлого коммунистического будущего без религии и наций» (1917–1991). Эти эксперименты не прошли бесследно для местных мусульман и 'улама', отражаясь в их риторике, стиле сочинений и даже в образах «врагов ислама и мусульман». Тем более именно в это же время появились зачатки той самой идеологии, которая потом (с началом реформ М. Горбачева, 1985–1991 гг.) станет основой бурного возрождения ислама в регионе, диспутов о формах этого возрождения, затем политизации религии, расколов и появления религиозно-экстремистских групп.

По крайней мере, без изучения письменных источников и общественно-го мнения среди верующих трудно корректно оценить сегодняшние проблемы, связанные с ренессансом ислама как составной части идеологии и духовности местных автохтонных социумов.

Определенную перспективу на этот счет дают так называемые официальные источники, то есть документы (в основном фетвы и распоряжения), которые стали результатом деятельности официально допущенных религиозных учреждений, вроде шариа'тских/казийских судов или Среднеазиатского духовного управления мусульман (далее САДУМ, 1943–1992). Это же можно

сказать и о документах специальных «комитетов по религиозным культам» при местных правительствах. Даже предварительное ознакомление с этими источниками показало их важность в изучении такого феномена, как «советский ислам» на территории Центральной Азии¹. Эти исследования необходимо продолжать, тем более что указанные документы достаточно надежно хранятся в архивах и доступ ученых к их основной массе открыт².

Естественно, невозможно сделать корректную оценку сохранившихся в государственных архивах документов, преимущественно исходящих из официальных органов, без знания местной специфики³, исторической перспективы, борьбы идей и диспутов в среде 'улама', которые фактически в нелегальных условиях продолжали традицию конфессионального образования и участвовали в поддержании религиозного сознания. Таким образом, полноценную

¹ Anderson J. Islam in the Soviet Archives: a Research Note // *Central Asian Survey*. Vol. 13. No 3 (1994). P. 383–394; Бабаджанов Б. О фетвах САДУМ против «неисламских» обычаев // *Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри* / Под ред. Алексея Малашенко и Марты Брилл Олкотт. М.: Арт-Бизнес-Центр, 2001. С. 170–184; он же. Бабахановы // *Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь* / Под ред. С. М. Прозорова. Вып. 4. М.: Восточная литература, 2003. С. 12–13; Бабаджанов Б. М., Олкотт М. Б. САДУМ // *Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь* / Под ред. С. М. Прозорова. Вып. 4. М.: Восточная литература, 2003. С. 69–72; Babadjanov, Bakhtiyar M. From Colonization to Bolshevization: Some Political and Legislative Aspects of Molding a «Soviet Islam» in Central Asia // *Central Asian Law: An Historical Overview. A Festschrift for The Ninetieth Birthday of Herbert Franke*. Edited by Wallace Johnson, Irina F. Popova. Topeka, Kansas: Society for Asian Legal History, The Hall Center for the Humanities, The University of Kansas, Lawrence, Ks., 2004. P. 153–171.

² Правда, менее доступными остаются документы, хранящиеся в архивах спецучреждений, которые вели расследования репрессированных «врагов народа», в том числе и так называемые религиозные дела.

³ Здесь имеется в виду устойчивость местных (в том числе и религиозных) традиций, отражавшихся в социальной жизни, во взаимоотношениях людей, семейном укладе, идентичности, менталитете и т. д. Эта среда не могла функционировать без «пастырей» (махаллинских мулл, 'улама' местного масштаба и пр.), которые, оставаясь частью общины, придавали необходимый смысл и даже сакральный статус сохраняемым обычаям.

перспективу на феномен «советский ислам» в Центральной Азии мы можем иметь в случае комплексного исследования всех видов источников.

Однако исследователям труднодоступны источники и иная (например, устная, с учетом ее пристрастности) информация обо всех условиях и обстоятельствах дискуссий. В восполнении одного из таких пробелов и заключается основная цель составителей и издателей настоящего сборника. Это, конечно, публикации первоисточников, из которых мы выбрали лишь часть. Они отражают диспуты и расколы среди местных 'улама', имеющие последствия до сих пор.

Хронология составления этих сочинений тоже выбрана нами не случайно — это начало и конец советской эпохи⁴. В этот период они появлялись в результате диспутов и расколов, происходивших в местной религиозной среде (об этом подробнее далее).

Некоторые материалы и статьи, отражающие те или иные аспекты такого рода диспутов, уже опубликованы⁵. Мы предлагаем лишь их краткий обзор на основе этой информации. Кроме того, мы добавим комментарии и критические замечания по каждому из публикуемых источников, используя также собранную нами устную информацию.

⁴ Исключение составляет сочинение Мухаммад-Садики Мухаммад-Йусуфа, написанное в 1995 г., которое, однако, задумывалось в конце советской эпохи и большей частью посвящено именно советскому периоду.

⁵ Babadjanov B., Kamilov M. Muhammadjan Hindustani (1892–1989) and the Beginning of the «Great Schism» among the Muslims of Uzbekistan / Transl. from Russian by Stephen Hegarty // Stéphane A. Dudoignon and Hisao Komatsu (Eds.). «Islam in Politics in Russia and Central Asia (Early Eighteenth to Late Twentieth Centuries)». London, New York, Bahrain, 2001. P. 195–219; Бабаджанов Б. М., Муминов А. К., Олкотт М. Б. Мухаммаджан Хиндустани (1892–1989) и религиозная среда его эпохи (предварительные размышления о формировании «советского ислама» в Средней Азии) // Восток (Oriens). № 5. М., 2005. С. 19–33; Muminov A. Chami-damulla et son rôle dans la constitution d'un «Islam soviétiques» // Islam et politique en ex-URSS (Russie d'Europe et Asie centrale). Sous la direction de Marlène Laruelle et Sébastien Peyrouse. Paris: l'Harmattan, 2005. P. 241–261; он же. The 'Ulama' and the Radicalization of Islam // Secularity and Religion in Muslim Countries: Searching for a Rational Balance / Ed. by Z. I. Munavvarov and R. J. Krumm. Tashkent: Scientific and Educational Center of Imam al-Bukhari, Friedrich Ebert Foundation, 2005. P. 193–198.

«Советский ислам» между ритуальным консерватизмом
и «реформаторством»

(дискуссии, их догматические аспекты, внешние влияния)

Специалистам хорошо известны определения и заключения А. Беннигсена, касающиеся религиозной ситуации в союзных республиках бывшего СССР, в которых большая часть населения исповедовала ислам. Основные аспекты «советологической исламологии» (типичным представителем которой был А. Беннигсен) уже достаточно глубоко проанализированы в работе Д. ДеУиза⁶. С точки зрения наших задач, хотелось бы еще раз подчеркнуть отдельные упущения в работах А. Беннигсена, которые присущи в целом «советологической исламологии». Речь идет о письменных источниках и методах их интерпретации.

А. Беннигсен был лишен возможности изучать объекты своего исследования, так сказать, изнутри и пользовался преимущественно некоторыми официальными публикациями таких организаций, как САДУМ или советской пропагандистской прессой. И конечно, в силу понятных причин А. Беннигсену и его коллегам не были доступны неофициальные источники, дающие возможность дополнить картину и динамику развития религиозной ситуации в тех республиках, которые они изучали.

Эти и другие причины приводили к тому, что А. Беннигсен делал заключения и давал определения, которые были достаточно далеки от истинного положения дел. Несмотря на то, что в настоящее время исследования в названных направлениях стали значительно глубже и основаны на более обширной базе источников, многие определения А. Беннигсена продолжают использоваться даже теми учеными, которые имели возможность посетить изучаемые ими страны, регионы и знали восточные языки⁷. Кроме той справедливой критики в отношении работ А. Беннигсена более всего вызывают возражение такие его термины, как «официальный ислам» и «параллельный ислам» (соответственно, «официальные мулла/клерикалы» [clergy] и «параллельные мулла/клерикалы»). Под первым

⁶ DeWeese D. Islam and the Legacy of Sovietology: a Review Essay on Yaacov Ro'y's *Islam in the Soviet Union* // *Journal of Islamic Studies* 13:3 (2002). P. 298–330.

⁷ См., например, работу французского исследователя Оливье Руа: Roy, Olivier. *The New Central Asia. The Creation of Nations*. New York University Press, 2000. Chapter 8. P. 150–160.

определением подразумевается круг тех имамов и 'улама', кто служил в системе официально допущенных властями организаций вроде САДУМ и в его мечетях (на заре советской власти их называли «красные муллы») ⁸. «Параллельный ислам», по определению А. Беннигсена и его последователей, представляли те 'улама', кто был в скрытой оппозиции к советской власти. Однако такая характеристика ислама и позиций 'улама' в советский период выглядит слишком упрощенной, и тем более не отражает сути диспутов, которые имели место в среде религиозных ученых. Нужно сказать, что разрез противоречий и различий в этой среде пролегал не по линии «официальный» и «неофициальный» ислам. Мозаика противоречий и расколов была гораздо сложнее и зависела не от официального или неофициального статуса конкретных групп и лидеров, что видно и по представленным здесь сочинениям. Это же можно сказать и об особой позиции самого знаменитого муфтия региона Зияутдина Бабаханова (Дийа' ад-дин ибн Ишан Баба-хан, 1908—1982, муфтий САДУМ в 1957—1982 гг.), который повел борьбу против местных «неисламских» обычаев и обрядов и поэтому среди 'улама'-«консерваторов» считался либо марионеткой официальных властей, либо «первым официальным ваххабитом» ⁹.

Естественно, что для корректной оценки религиозной ситуации советского периода важно понять не только политические и социальные аспекты адаптации и выживания религии, которые, кстати, не изучены в полной мере. Не менее значимой представляется оценка собственно религиозной ситуации, в частности, дискуссий в среде 'улама'. А для этого прежде всего необходимо привлечь максимум источников, к примеру, таких, которые мы представляем в данной работе.

Одна из характерных и бесспорных черт ислама заключается в том, что разногласия среди 'улама' по разнообразным вопросам и перманентные дискуссии в религиозной среде — явления естественные, проистекающие из самой сути догматической системы и структуры этой религии. Отсутствие в ней такого «регламентирующего органа», как церковь в христианстве, повлекло за собой особое состояние с заложенным потенциалом дискуссионности. Это состояние, как правило, в определенные эпохи

⁸ Шайх Мухаммад-Садик называет их «государственные муллы» (см. далее).

⁹ Борьба за «чистый ислам» становится лозунгом деятельности САДУМ, большинство фетв (фатава) которого были как раз направлены против этих же «неисламских обычаев», характерных для системы 'урф и 'адат (Бабаджанов. О фетвах САДУМ против «неисламских обычаев»; он же. Бабахановы).

имеет тенденцию обостряться, переходя из догматической плоскости в социальную и затем — в политическую. В данном случае речь идет не только о межмазхабной полемике, которая в наши дни имеет своеобразное продолжение в движении за «безмазхабный ислам» (ал-фикх ал-мукарин). Следует заметить, что внутри мазхабов дискуссии тоже не редкость.

Такие же примеры можно наблюдать в религиозной среде Центральной Азии. Достаточно упомянуть известные по источникам такого рода дискуссии, проходившие в Бухаре и Самарканде в IX–X веках. Это было в начальный период, когда в религиозной жизни и в среде ‘улама’ устоялись нормы, идущие от практики и живой традиции ранней общины (умма). В основном это были каррамиты и широкая, многослойная общность, условно называемая «протоханафитской», формирование которой шло не в отрыве от остального мусульманского мира, но, в известном смысле, все же автономно. Были и другие группы, религиозно-идеологическую позицию которых необходимо еще изучать. Общим для всех них было то, что они старались отстаивать собственные воззрения, пользуясь поддержкой части населения, поскольку ‘улама’ этой среды достаточно терпимо относились к доисламской практике, культурным традициям и обычаям. В той или иной степени все эти группы и направления устоялись, каждая из них имела свою социальную опору. Видимо, похожая ситуация была и в других частях халифата (749–1258). Однако в это же время в халифате на первый план стали выдвигаться новые группы ‘улама’, которые подвергли сомнению легитимность существующего положения идеологического и религиозного разнообразия. Они известны под названием «Ахл ал-хадис» («Люди предания»). Путь, предложенный ими, на деле оказался ревизией устоявшихся норм бытования ислама на основе приведения в соответствие религиозной практики и жизни тем умоглядным положениям, которые вытекали из содержания «очищенных позже хадисов»¹⁰. Такой пуристический подход не был принят большинством ‘улама’ и верующих, хотя они нашли некоторую опору в среде политиков и купцов, занимавшихся транзитной торговлей. Новые идеи взбудоражили духовную (религиозную) жизнь, породили бурные дискуссии, нередко вынося их на политическое поле. Об этом свидетельствует, например, деятельность и творчество имама Мухаммада

¹⁰ Муминов А. К. Роль и место ханафитских ‘улама’ в жизни городов Центрального Мавараннахра (II–VII/VIII–XIII вв.). Автореф. дисс. ... д. ист. н. Ташкент: Ташкентский исламский университет, 2003. С. 19–20.

ибн Исма'ила ал-Бухари (810–870) — самого знаменитого в Бухаре собирателя и систематизатора хадисов¹¹. Обладая феноменальной памятью, он собрал и систематизировал огромное их количество. При этом его метод отличался от метода местных 'улама', не ставивших себе целью критику хадисов, их текстов (матн) и цепочки передатчиков (иснад). Они удовлетворялись тем, что предание соответствовало идее той школы (или группы), которую они представляли.

Между тем ал-Имам ал-Бухари делал основной упор на наличие у хадиса «опоры» (санад, иснад) в форме его «законных передатчиков». Очевидно, трудно было спорить с таким подходом, так как «Ахл ал-хадис» всегда апеллировали к сакральным первоисточникам и притязали на их «очищение». Имея в «дискуссионном арсенале» наборы «достоверных» и «подложных» хадисов, ал-Имам ал-Бухари мог приступать к ревизии любого учения и даже лишить его сакральной основы как далекой от «чистой религии». Его метод и дух его учения были использованы различными политическими силами в борьбе против неудобных им групп 'улама'. Такой подход ал-Имама ал-Бухари легко мог стать инструментом борьбы против устоявшихся религиозных традиций в Центральной Азии (носителей теоретического ислама, социокультурного комплекса в регионе), как, собственно, и произошло.

Однако потом далекие от реалий жизни (в том числе и духовной) «Ахл ал-хадис», абсолютизовав *Сунну* Пророка, оказались нежизнеспособными, проиграв дискуссии традиционным школам и позже растворившись в среде шафи'итов. Примечательно, что сам ал-Имам ал-Бухари умер в изгнании (село Хартанг под Самаркандом). И еще более примечательно то, что над его могилой ни один местный правитель не возвел даже мавзолея, не говоря уже о комплексе сооружений для паломничества. Это само по себе символично, если вспомнить, что любое строительство такого рода сооружений всегда имело не столько религиозный, сколько социальный и особенно политический контекст. Достаточно сослаться на пример обширного строительства у могил суфийских авторитетов, представителей знаменитых фамилий (саййидов и пр.). Ясно, что, вкладывая средства в такое строительство, правитель, кроме всего прочего, имел надежду на симпатии и поддержку населения, для которого духовными символами оставались те религиозные деятели, кто был близок к его тради-

¹¹ Прозоров С. М. Ал-Бухари // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / Под ред. С. М. Прозорова. Т. I. М.: Восточная литература, 2006. С. 78–82.

ции, духовным запросам и культуре. Не менее символичным кажется и тот факт, что спустя многие столетия к могиле ал-Имама ал-Бухари из Кашгара в 1910 г. совершает паломничество ярый противник местных форм бытования ислама и сторонник религиозного пуризма Шами-дамулла ат-Тараблуси (см. подробнее предисловие к его сочинению).

Примечательно также, что в советское время возрождение «священной памяти» ал-Бухари (с соответствующим пышным юбилеем в 1974 г. и изданием его «ал-Джами' ас-сахих») связано, скорее, с именем Э. Бабаханова, одного из самых политически удачливых учеников Шами-дамуллы¹².

Однако собственно метод ал-Бухари преимущественной апелляции к «достоверным» (чистым) хадисам оказался более жизнестойким и был воспринят в качестве самого надежного и в известной мере последнего аргумента в дискуссиях 'улама'. И этот метод перманентно оживляется, став основой большинства религиозных дискуссий в последующем и до настоящего времени.

Тем не менее наследие и методы ал-Имама ал-Бухари помогли в X–XIII вв. ханафитам, так сказать, навести порядок в собственном учении, особенно в области методологии *фикха* (усул ал-фикх). Кроме того, в ханафитской среде сохранилось осторожное отношение к наследию ал-Бухари, что выразилось в массе комментариев и в методике обучения. В средневековых ханафитских медресе изучение «ал-Джами' ас-сахих» на последних курсах проходило, когда студенты уже твердо знали основы ханафитского права и усвоили азы хадисоведения по своим авторитетным пособиям (например, «Мишкат ал-масабих» ал-Хатиба ат-Табризи).

В более позднее время наблюдается фактический застой в области законовведения. В постмонгольский период, и особенно к XVIII в., собственно законоведение и богословие в регионе Центральной Азии все более и более стали замыкаться в кругу проблем «внутренней» схоластики. В результате мы видим повсеместную утрату былой богатой традиции составления самостоятельных теологических и правовых работ, если не

¹² *Бабаханов Шамсуддин*. Муфтий Зияуддинхан ибн Эшон Бабахан. Жизнь и деятельность. Ташкент, 1999. С. 82. Что касается современного возрождения памяти ал-Бухари в Узбекистане, это тоже, видимо, следует рассматривать как акт политический. К тому же процесс постсоветской духовной переориентации и возрождения религиозных ценностей и символов проходит скорее неосознанно и неразборчиво, вопреки местным историческим и религиозным традициям.

считать обширных компиляций, комментариев и суфийских сочинений. Последние охватывали уже вопросы не только собственно суфийской тематики, но и «шари'атской оценки» некоторых ритуалов, особенно связанных с традициями.

Внутренние дискуссии сосредоточивались скорее вокруг ритуальных вопросов, например, по поводу легитимности тех или иных видов радений (зикр). Однако и эти дискуссии обязательно приобретали политический характер¹³. Эмоциональная выразительность частных полемик о богословии и культуре религиозного правоповедения порождала дискуссии межрегионального характера, что особенно ярко проявилось в редких, но очень показательных столкновениях 'улама' Бухары и Поволжья. Тем не менее вплоть до начала XX в. из Поволжья в Бухару (где сохранялись еще традиции систематического конфессионального обучения) прибывали новые поколения ученых. Некоторые из них, имея опыт жизни в составе технически более развитой Российской империи и уже ощущая пагубные последствия повсеместной стагнации и застоя исламских обществ, в том числе и в системе конфессионального образования, все более и более критично относились к статусу Бухары как столпу религиозных знаний, символов и установок¹⁴.

Наш краткий исторический экскурс не случаен, если иметь в виду, что главные проблемы религиозных дискуссий — «реформаторство» (таджид, ислах), его пределы, формы и легитимность с точки зрения догм. Естественно, что «реформация» в период, скажем, Шах-Мурад (Ма'сум)-

¹³ См. об этом: А. фон Кюгельген. Расцвет Накшбандийа-Муджадидийа в Средней Трансоксании с XVIII — до начала XIX в.: опыт детективного расследования // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования) / Сост. и отв. ред.: А. А. Хисматулин. СПб., 2001. С. 275—330; См. также: *Шайх Худайдад ибн Таш-Мухаммад ал-Бухари*. Бустан ул-мухйиббин / Подготовка критического текста: Б. М. Бабаджанов, М. Т. Кадырова. Туркестан: Научно-исследовательский центр йасавиеведения при Фонде помощи Международному Казахско-Турецкому университету им. Ходжа Ахмета Йасави, 2006. В предисловии к изданию (с. 6—36) изложена догматическая, социальная и политическая суть дискуссий в политических и суфийских кругах Бухарского ханства по поводу легитимности тех или иных видов суфийских ритуалов (прежде всего радений — *зикра*).

¹⁴ См. подробнее: *Kemper M. Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789—1889. Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*. Berlin, 1998. S. 82—98, 172—313; он же: ал-Булгари // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / Под ред. С. М. Прозорова. Т. I. М.: Восточная литература, 2006. С. 74—76.

хана (1785–1800) имела скорее форму восстановления норм шари'ата взамен «диких кочевнических нравов»¹⁵.

Позже, с момента русской колонизации, местная исламская община впервые, спустя многие столетия после монголов, вновь столкнулась с иными реалиями, «чужой», но более развитой цивилизацией. Это заставило некоторых местных ученых искать причины собственной отсталости от христианского мира. Именно этот непосредственный контакт с «иной цивилизацией» пробудил к жизни забытое новаторское начало среди части местных мусульманских лидеров. И как результат — мы видим попытки теоретических исканий, облеченные в целом в две формы поиска реформации. Некоторые представители «'улама'-консерваторов» (более устоявшееся, но дезориентирующее и ошибочное название — «кадимисты», от арабского корня «каф-дал-мим» — предшествующий, древний, старый, прежний) призывали отказаться от излишнего консерватизма в решении религиозных вопросов, особенно касающихся взаимоотношений с «иноверцами» (гайр-и дин), быть более лояльными, например, в использовании благ цивилизации «неверных» (куффар). Для этого, как они полагали, в исламе, и прежде всего в практической части мусульманского права (фуру' ал-фикх), имеются достаточно гибкие правовые прецеденты, которые могут найти подтверждение и в традиции (хадис). В другом крыле «консерваторов» были те 'улама', кто крайне отрицательно относился ко всем попыткам реформаторства¹⁶.

¹⁵ А. фон Кюгельген. Расцвет.

¹⁶ Dudoignon Stéphane A. Djadidisme, Mirasisme, Islamisme; он же. Le réformisme musulman en Asie Centrale. Du «premier renouveau» à la soviétisation (1788–1937) (Cahiers du Monde russe. № 37 (1996). P. 13–40; он же. Что такое кадимийа? Элементы социологии мусульманского традиционализма в татарском мире и в Мавераннахре (с конца XVIII до начала XX вв.); Дюдуаньон С. А., Исхаков Д., Мухаметшин Р. Ислам в татарском мире: история и современность. Казань: Панорама, 1997. С. 54–68; Wennberg F. An inquiry into Bukharan qadimism — Mirza Salim-bik. Berlin, 2002 (ANOR. № 9). Мухаммад Йунус Х'аджа б. Мухаммад Амин-Х'аджа (Та'иб). Тухфа-йи Та'иб / Подготовка к изданию и предисловие: Б. М. Бабаджанов, Ш. Х. Вахидов, Х. Коматцу. Ташкент, Токио, 2002. С. 1–12; Babadjanov B. Russian Colonial Power in Central Asia as Seen by Local Muslim Intellectuals // Looking at the Colonizer. Cross-Cultural Perceptions in Central Asia and the Caucasus, Bengal, and Related Areas. B. Eschment, H. Harder (eds.). Würzburg: Ergon Verlag, 2004. P. 75–90.

Кроме того, под влиянием реформаторов южных и западных районов исламского мира на территории бывшей Российской империи, в том числе и в Центральной Азии, стала зарождаться и другая форма реформаторского движения, которую позже назовут «джадидизм». Оговоримся, что в основе этого движения с самого начала были идеи за реформу религиозного образования (введение светских дисциплин, улучшение методики преподавания и т. п.) и далее, некоторые правовые реформы, в частности, очищение фикха от правовых уловок (хийал). Они также ратовали против засилья суеверия и связанных с ним ритуалов, за освоение современных наук и технологий. Тем не менее в разрешении ритуальных и догматических вопросов они апеллировали к тем же традициям и методам, которые были на вооружении местных 'улама' и к которым было приспособлено восприятие большей части местных мусульман. Именно этот традиционализм не был преодолен «джадидистами».

Несмотря на разнородность, «джадидисты» были наиболее активны в своем реформаторском порыве, хотя менее всего пользовались поддержкой властей и большинства населения¹⁷.

Бунты и революции 1916–1917 гг. привели к политической активности всех мусульман Российской империи. Только в Ташкенте и крупных городах региона за 2–3 месяца были созданы около 30 различных мусульманских партий, клубов, групп, печатных изданий¹⁸. Политическая активность практически отвела на задний план дискуссии по строго догматическим вопросам, или предписаниям, сосредоточившись на формах государственного устройства, взаимоотношений с метрополией, пределов использования шари'атских установок в законодательной системе, в обычном праве и т. п. Бурные революционные события повлекли за собой политические устремления даже в крайне правом крыле «кадимистов» («консерваторов»). В этой среде формы «религиозной реформации»,

¹⁷ Dudoignon Stéphane A. «La question scolaire à Boukhara et au Turkestan russe, du premier renouveau à la soviétisation (fin du XVIII^e siècle-1937)» = *Cahiers du Monde russe*. № 37 (1996). P. 133–210; Khalid A. *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley, Los Angeles. London, 1998; Бабаджанов, Муминов, Олкотт. Мухаммаджан Хиндустанни.

¹⁸ Боровков А. К. *Узбекский литературный язык в 1905–1917 гг.* Ташкент, 1940; Агзамходжаев С. С. Газета «Хуррият» как источник по истории общественно-политической жизни Туркестана (март–октябрь 1917) // *Октябрьская революция в Средней Азии и Казахстане: теория, проблемы, перспективы изучения*. Ташкент, 1991. С. 40–53.

помимо политической, стали обретать значительную социальную и догматическую гибкость, удаляясь от застоявшегося фанатизма. Несмотря на консервативность, 'улама' этой среды проявили способность к адаптации, вылившуюся, например, в особое политическое кредо: государственное устройство «на началах исламского социализма» (идея, явно заимствованная у Джамал ад-дина ал-Афгани)¹⁹.

Однако вскоре все эти порывы к политической реформации были в самой жесткой форме пресечены большевиками²⁰. Реакция на большевизацию края в религиозной среде была неодинаковой. С одной стороны, мы видим всплеск многолетней борьбы так называемых «басмачей» (проводившейся под знаменем джихада). С другой — часть 'улама' (именно их будут называть оскорбительным прозвищем «красные муллы») сочла, что техническая оснащенность войск и силы слишком неравны, а следовательно, нужно искать компромисс с новыми властями, обещавшими в начале своей деятельности «свободу совести и религиозных вероисповеданий». Позже атеистическая политика и секуляризация всех сфер жизни поставили ислам в крайне неблагоприятные условия, вынудив значительную часть местных 'улама' прибегнуть к одному из легитимных способов самозащиты в случае «вынужденной необходимости» (*халат ал-идтирар*; местн. — *изтирари халат*), предполагавшей политическую и в известной мере идеологическую лояльность²¹.

Практически все религиозные учреждения и институты (мечети, мадраса, казыйские суды, вакфное управление и т. п.) были насильно закрыты или распущены. Репрессиям подверглись большинство 'улама', а затем, в 1930-е гг., и наиболее радикальные реформаторы из круга «джадидистов».

Вместе с этими мероприятиями советская власть, по сути, прервала попытки реформаторства и фактически «заковала» дискуссии о нем в пределы крайне консервативных форм. Тем не менее скрытые дискуссии

¹⁹ *Агзамходжаев С., Бабаджанов Б. Шура-йи 'улама' // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / Под ред. С. М. Прозорова. Вып. 4. М.: Восточная литература, 2003. С. 98–99 (там же основная библиография).*

²⁰ *Агзамходжаев С. История Туркестанской автономии (Туркистон Мухторияти). Ташкент: Тошкент ислом университети, 2006. С. 223–261.*

²¹ *Ал-идтирар* схож с другим предписанием *ат-такиа* (= вынужденное скрывание своей веры). См. об этом: *Прозоров С. М. Ат-Такиа // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 221–222 (там же литература).*

внутри среды 'улама' продолжались. Похоже, что в первые десятилетия советской власти в большей степени они сосредоточились на второстепенных богословских, правовых и ритуальных вопросах. Хотя и эти проблемы ждут еще своего исследователя.

Представленные здесь источники дают нам ретроспективу на некоторые формы дискуссий (либо зачаточных форм реформаторства) раннего советского периода. Первый из этих источников принадлежит перу знаменитого в Ташкенте религиозного деятеля Шами-дамуллы ат-Тараблуси (сослан из Османской империи за ваххабитские взгляды; действовал в Центральной Азии в 1903–1932 гг.; см. подробнее во введении к изданию его сочинения).

Действия Шами-дамуллы и его дискуссии в Ташкенте выглядели скорее как крайне агрессивные нападки на местных 'улама'²². Неожиданным образом его позиции и методы напоминали пуристический порыв ал-Имама ал-Бухари. И в том, и другом случае мы видим острые выпады против сложившихся форм ислама и его носителей, максималистские оценки местных обычаев и традиций.

Немного забегая вперед, отметим, что подобного рода максимализм и методы дискуссий не создавали альтернативной, целостной и жизнеспособной системы, соответствующей повседневным потребностям и запросам общины мусульман. В этом смысле можно сослаться на пример «огосударствления» ваххабизма в Аравии. Со временем резкий максимализм и ритуальный нигилизм естественным образом смягчились, фактически вернувшись в рамки ханбалитского мазахаба.

С другой стороны, в современных условиях повторение исторических порывов «очищения ислама и мусульман» приводит к тому, что естественным образом создаются благоприятные возможности и почва для распространения и последующего временного успеха идеологий религиозно-политических групп, чьи действия принято характеризовать как «фундаментализм», «экстремизм», «исланизм» и «терроризм».

²² Муминов А. Шами-дамулла и его роль в формировании «советского ислама» // Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве. Материалы международной конференции «Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве: сравнительный анализ Центральной Азии и европейской части России». 1–2 апреля 2004 г. Казанский институт федерализма (Казань), Французский институт исследований Центральной Азии (IFEAS, Ташкент), Франко-российский центр общественных и гуманитарных наук (Москва), 2005. С. 231–247 (Казанский федералист. № 1 (13). Зима, 2005).

Вернемся к 'улама' начала большевизации края. Аресты в этой среде (середина 1920-х гг.), дальнейший прессинг по отношению к религии сделали вопрос о дискуссиях неактуальным. Более важными для 'улама' стали адаптация к неблагоприятным условиям, поиск форм передачи религиозных знаний, которые обрели в основном нелегальную форму. Несколько позже религиозное преподавание было восстановлено в форме «худжра» (нелегальное конфессиональное образование)²³. Одним из самых знаменитых преподавателей худжра был Мухаммаджан Хиндустани Рустамов (1892–1989; см. подробнее во введении к его текстам).

Дискуссии и идеи о реформации и «обновлении/очищении» ислама вновь оживились примерно в конце 1960-х — начале 1970-х гг. Это оживление связано преимущественно с деятельностью молодого поколения религиозно и традиционно воспитанных людей. Дискуссии вновь начались с обсуждения правомерности с точки зрения предписаний ислама утвердившихся среди местных мусульман ритуалов из области 'урф и 'адат. Как и прежде, дискутировались вопросы легитимности пилигримажа (*зийарат*) мотил «святых» (*аулийа'*) и некоторых «магических» действий во время паломничества, проведения местных устоявшихся ритуалов и собраний в мусульманские праздничные дни (например, *маууд* — день рождения Пророка), национальных торжеств (*той*, 'акика и др.), которые уже обсуждались джадидистами, а позже, в 1950-х гг., стали предметом критики Шами-дамуллы и его сторонников, в том числе его ученика — муфтия Зияутдина Бабаханова. Однако причины и позиции этой критики и обсуждений были разными. Тем не менее эти же проблемы продолжали волновать мусульман (и особенно молодое поколение) Центральной Азии начиная с середины 1970-х гг. И именно часть этих вопросов была адресована Мухаммаджану Хиндустани²⁴.

Между тем большинство молодых 'улама' региона из новой волны, таких, например, как Рахматуллах 'Аллама (1950–1981), 'Абдували-кари Мирзаев (род. в 1950 г.), Саййид 'Абдаллах Нури (ум. 8 августа 2006 г.)²⁵,

²³ Бабаджанов Б. Худжра // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / Под ред. С. М. Прозорова. Т. I. М.: Восточная литература, 2006. С. 428–429; Бабаджанов, Мунинов, Олкотт. Мухаммаджан Хиндустани.

²⁴ См. эти вопросы в разделе 2 в конце введения к текстам Хиндустани.

²⁵ См. основную библиографию: Frank A. J. and Mamatov J. Uzbek Islamic Debates: Texts, Translations, and Commentary. Springfield: Dunwoody Press, 2006. P. 441–442.