

С.Н. Абашин

Рецензия на книгу:

Adeeb Khalid. Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia.
University of California Press, 2007. 241 pp.

1805 г., июнь 1865 г., февраль 1917 г., 1984 г., ноябрь 1991 г., февраль 1999 г. Что объединяет эти даты? Какая связь между ними и темой, которую американский историк Адиб Халид вынес в заглавие своей книги — «Ислам после коммунизма: религия и политика в Центральной Азии»?

Сразу бросается в глаза, что большинство упомянутых дат относятся к эпохам «до коммунизма» и «при коммунизме». Это один из парадоксов, который позволяет нам понять замысел и концепцию рецензируемой книги. Не буду мучить читателя загадками — с этих дат начинаются главы, которых всего в книге — 7, из них 5 рассказывают об истории ислама в политической и культурной жизни в Центральной Азии до 1991 г. и 2 главы — после. Чтобы правильно подойти к теме ислама после коммунизма, сначала нужно осознать, чем был ислам до коммунизма и особенно — при коммунизме. «История имеет значение» — таково объяснение парадокса, которое может скорее радовать читателя, чем огорчать, поскольку дает возможность вслед за автором проследить историю центральноазиатского общества за последние полтора столетия и попытаться выяснить, какую роль играл ислам в трансформациях, переживаемых этим обществом.

Адиб Халид — автор, любящий не только саму историю, но и теоретические концепции, и яркие обобщения, помогающие разобраться с конкретными фактами. Поэтому неудивительно, что «Введение» (р. 1–18) представляет собой своеобразный, в духе Эдварда Саида, памфлет, в котором Халид дает свое общее видение, свою методологию изучения ислама. По его мнению, в научных и околон научных дебатах сегодня преобладает эссенциалистская точка зрения, подразумевающая существование некой неизменной сущности ислама, которая не подвергается никакой исторической трансформации и существует за рамками конкретных общественных отношений. Тот или иной исследователь или политик лишь выставляет, в зависимости от предпочтений,

свою оценку исламу — «хороший» или «плохой». Эссенциалистские аргументы переживают сегодня расцвет — с их помощью пытаются объяснить все конфликты и противоречия в современном мире.

Во «Введении» к своей книге Халид вспоминает и критикует правых американских экспертов С. Хантингтона и Б. Льюиса, которые в свое время были также объектом яростной критики Саида. Эссенциализму своих оппонентов автор противопоставляет убеждение, что ислам внутренне разнообразен, как и другие религии, он даже более разнообразен, чем христианство, основные направления которого кристаллизуются вокруг иерархически выстроенных церквей, тогда как ислам имеет гораздо больше источников авторитета и мусульманин гораздо более гибок в выборе этих источников. Поэтому о исламе невозможно говорить как о гомогенном явлении. Ислам никогда, пишет Халид, не существовал сам по себе, мусульмане активно взаимодействовали с людьми других религий, впитывали современные европейские культуры и испытывали сильное влияние идей прогресса, наций, новых форм организации общества и государства. Поэтому, чтобы понять нынешнее мусульманское общество, надо изучать сегодняшние социальные и политические процессы¹, а не старые богословские тексты. При этом Халид разделяет исламистов и джихадистов и объясняет разницу между ними. Первые пытаются исламизировать современность, понять и освоить современность с помощью ислама, цель вторых — сугубо политическая, а сторонники этого течения появились в специфических условиях войны в Афганистане, когда американцы рассматривали ислам в качестве противовеса коммунизму.

В первой главе «Ислам в Центральной Азии» (р. 19–33) автор кратко обозначает основные вехи истории ислама в регионе и формулирует несколько вопросов или тем, важных для понимания реалий того времени. Халид описывает мусульманскую традицию до прихода русских как смесь локальных практик, в основном коллективистских, и представлений, в основном мифологических, с исламской легитимностью. Происходил процесс локализации ислама и исламизации локальности, что было характерно, конечно, далеко не для одной Центральной Азии. Многим исламоведам, однако, это дает повод говорить о том, что ислам в этом регионе — не настоящий, испорченный, неправильный, не замечая сложную внутреннюю динамику внутри мусульманского мира и дискуссию между разными, в том числе локальными и групповыми, пониманиями ислама, возникавшими в разных политических и культурных контекстах.

Второй вопрос — о соотношении политики и ислама. Автор указывает, что помимо мусульманской легитимности продолжали существовать другие виды легитимности, например, монгольские традиции

1 | Правда, как уточняет Халид, современность — это не то же самое, что модернизация, которая предполагает заданную схему развития по «западному» образцу. Современность (modernity) — это новые формы освоения мира, классификации, технологии, способы коммуникации, организации государства и т.д., все это влияло и продолжает влиять на ислам и мусульман.

наследования власти. Отношения правителей и богословов, среди которых большую роль играли суфии, были неоднозначными и часто конфликтными. При этом в центре внимания Халида находится в основном Бухара, и только в одном абзаце он упоминает практики кочевых народов, у которых были популярны обычные нормы, а роль ислама была более противоречивой.

Вторая глава «Империя и вызов современности» (р. 34–49) рассказывает о динамике интеллектуальной жизни колонизированных обществ, о том, как они отреагировали на приход новой империи, принесшей с собой новые формы управления и знания. Адиб Халид напоминает об исламской политике Екатерины II и войне на Северном Кавказе, говорит о различных способах адаптации и интеграции исламских институтов в систему российского государственного управления. Несмотря на случаи неприятия и сопротивления, мусульманское общество сохранило легитимные институты самоуправления и религиозной жизни, и эти институты даже развивались и процветали в составе Российской империи. Автор подробно говорит о *джадидах*², об их попытках исламизировать и включить в местное самосознание идеи прогресса, нации, внедрить новые методы образования и модернизированные стандарты жизни. Джадиды, как показывает Халид, критиковали старые практики, используя при этом нормативные мусульманские тексты, и в этом смысле они принадлежали к мусульманской традиции обновления веры. Призыв вернуться к источникам был в данном случае совершенно модернистским. Хотя, конечно, некоторыми сторонниками возвращения к текстам такая реформа ислама, несмотря на ее модернистские черты, воспринималась как жесткий контроль за поведением мусульман, как в случае с *ваххабитами*³. Джадиды, по мнению автора, не были секуляристами, но они пытались дать свое понимание ислама, против чего возражали консервативные *уламы*, торговцы и городская знать. Заканчивается глава рассказом о восстании 1916 г., при этом автор отмечает, что ислам не был знаменем этого движения.

Название третьей главы «Советская атака на ислам» (р. 50–83) опять вводит читателя в заблуждение, поскольку на самом деле глава посвящена не столько противостоянию советской власти и мусульман, сколько взаимодействию между ними. Автор подробно говорит о событиях 1917 г., о которых он уже писал в отдельной работе⁴, и напоминает о том, как джадиды пытались воспользоваться плодами революции в Петрограде и смены власти в Ташкенте, что привело к обострению конфликта между джадидами и их консервативными противниками. Это был конфликт, вызванный различными пониманиями ислама и того, что значит быть мусульманином. Целью *уламы*, как пишет Халид, было

2 | О них Адиб Халид написал целую книгу: Khalid A. *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley: University of California Press, 1998.

3 | Автор обращает внимание на то, что в английской и российской практике «ваххабизм» называли любые радикальные или оппозиционные исламские группы.

4 | См.: Khalid A. Tashkent 1917: Muslim Politics in Revolutionary Turkestan // *Slavic Review*. Vol. 55. 1996. № 2.

сохранение границ их сообщества и защита его от эрозии в новом универсалистском порядке, для этого они даже вступили союз с «консервативными русскими»; им было важно решать все вопросы по шариату и иметь, следовательно, контроль над этим процессом. Джадиды были за равенство всех граждан России независимо от религии и национальности, за автономию в экономике, но они также были за шариатскую администрацию (*махкама-йи шариййа*) в областях, ставя, правда, условием, чтобы там были образованные люди и понимающие «современные нужды», за реформу мусульманской школы. В Бухаре этот конфликт был еще более острым и закончился гонениями на джадидов.

Здесь я бы позволил себе критическую нотку в рецензии. На мой взгляд, если идеи джадидов нам более или менее понятны, то идеи их противников или оппонентов для нас вняты не вполне. Неужели у них не было своей версии «прогресса» и своих попыток осмыслить меняющийся мир? Мне представляется, что мы еще пока недостаточно знаем о взглядах этой группы и порой слишком беззаботно навешиваем на них ярлык «консерватизма».

Охарактеризовав басмачество как главным образом крестьянское, а не религиозное движение, Халид вспоминает о том, что многие левые, или радикальные джадиды перешли на сторону большевиков, приняли их риторику, в том числе даже критику религии. Особенно сильными были бухарские джадиды (*младобухарцы*), получившие возможность реализовывать свои планы после свержения эмира с помощью Красной армии. В Туркестане к власти пришли образованные казахи, для которых религия не играла большой роли. В это время осуществлялись попытки создать «национальный язык», «национальную культуру», реформировать алфавит на основе латиницы и провести реформу школы. Большевики сохранили вакфы и шариатские суды, были созданы областные шариатские администрации.

Большевистская программа была эволюционистской, утопичной и репрессивной. В какой-то момент их желание изменить общество совпало с интересами джадидов, большевики провели коренизацию советских кадров, создали национальные республики и помогли созданию национальных культур. Однако постепенно политика большевиков менялась, они сформировали новый политический класс, который был более «советский», чем джадиды. В результате многие джадиды были репрессированы. С середины 1920-х гг. начались гонения на религию: были запрещены многие обряды и обычаи, закрыты школы, суд, отменены вакфы, закрыты мечети, проведены массовые репрессии против улама и джадидов. Вторая мировая война заставила Сталина создать централизованное духовное управление в Центральной Азии и частично восстановить религиозную жизнь под контролем власти. И хотя кампании против религии возобновлялись время от времени, они никогда больше не принимали тех жестких форм, которые были в конце 1920-х — 1930-е гг. Тем не менее результатом такой политики

стало исчезновение ислама из публичной жизни, полная секуляризация последней, прекращение связей с остальным исламским миром, локализация ислама в частной жизни, превращение его в синоним «обычая» и «традиции». В каком-то смысле, заключает автор, советская модернизация привела к тому, что исламские практики демодернизировались и законсервировались в таком виде, какими они были до появления джадидов.

Четвертая глава «Ислам как национальное наследие» (р. 84–115) продолжает анализ советской эпохи. Автор пишет, что жизненная реальность в Центральной Азии отличалась от официальной картины, ислам продолжал существовать в частной жизни, в повседневной ритуальной практике и, по сути, превратился в «маркер этнической идентичности» и «аспект национальной культуры».

В послесталинское время в обществе происходят глубокие изменения — индустриализация, урбанизация, распространение общего образования, которые задают новые стандарты жизни: возможность делать карьеру, зарабатывать, улучшать качество своего быта, лечиться, иметь социальные гарантии в случае болезни и старости, а также готовность людей обменять стабильность и комфорт на политическую лояльность. Лидеры национальных республик тоже были гарантированы от вмешательства и репрессий, их отношения с Москвой представляли собой сложную систему формальных и неформальных обязательств внутри политической системы и всего общества. Здесь Адиб Халид ссылается на пример узбекского лидера Шарафа Рашидова, хотя — и это я отношу к недостаткам книги — следовало бы привести больше фактов и наблюдений из жизни других республик региона, а не только Узбекистана.

В послевоенное время в центральноазиатском обществе формируются и распространяются представления о нации, этногенезе, национальной культуре, национальной территории, национальном языке — все это становится частью советского самосознания. Мусульманская идентичность при этом не исчезает, а включается в этническую (национальную). Многие локальные практики, легитимированные исламом, интегрируются в советскую систему патернализма, распределения дефицита, коллективистских ценностей и социальных форм. Автор не забывает сказать также о САДУМе и о сохранении богословской традиции, например в лице Мухаммаджона Рустамова.

В целом, говоря о специфичности советской политики в отношении ислама, Халид указывает на то, что схожие процессы шли и в других обществах (Турция, Иран, Албания, Китай и пр.), поэтому о советском случае надо говорить только как об одном из вариантов общих тенденций развития мусульманских обществ в XX столетии.

Пятую главу «Возрождение ислама» (р. 116–139) автор начинает с известного, но полузабытого ныне факта, что США спонсировали исламских радикалов в Афганистане против советских войск и планиро-

вали активизировать исламистские организации в Центральной Азии, рассматривая их как «антидот» коммунизму. Однако мусульманского восстания внутри СССР не произошло, а СССР распался без участия мусульман. Халид делает вывод, что Центральная Азия сегодня больше похожа на другие страны Евразии, нежели на Средней Восток.

Возрождение ислама началось еще при Горбачеве, когда открылись многие мечети и медресе, стали публично справляться религиозные обряды и праздники. Однако это возрождение, по мнению Адиба Халида, было глубоко национальным феноменом и в каждой стране имело свои формы, протекало по своему сценарию, включающему поиск местных мусульманских героев, которые превращались в национальных, реконструкцию местной религиозной традиции, местных исторических событий, восстановление святых мест. Конечно, при этом страны Центральной Азии открылись внешнему миру, что дало возможность некоторым мусульманским организациям (Таблиги-Джамаат, последователи Фетхулла Гулена и т.д.) пропагандировать здесь свои идеи. Однако все это не привело к кардинальным изменениям политической системы. Публичная риторика и правовая система остались секуляризованными и авторитарными (патерналистскими) в советском стиле. Новые режимы в этом контексте приветствовали «исламское культурное наследие региона» как часть национального наследия, с другой стороны — попытались взять под жесткий контроль религиозную деятельность, чтобы не допустить мусульманской политической мобилизации и активности.

В шестой главе «Ислам в оппозиции» (р. 140–167) Халид кратко рассказывает историю исламских оппозиционных политических течений в Узбекистане и Таджикистане (Адолат, Хизб-ут-Тахрир, Партия исламского возрождения Таджикистана, Исламское движение Узбекистана), рассматривает их программы, идеологию, социальный состав, деятельность. Он отмечает, что эти группировки не похожи одна на другую, имеют разные цели и по-разному себя позиционируют, ни одна из них не имеет массовой поддержки, но в любом случае все они — результат публичности современного центральноазиатского ислама, его открытости миру, результат появления большого разнообразия в мусульманской мысли, попыток осмыслить современность с исламской точки зрения и попыток реформировать местные локальные практики. Это также следствие политической борьбы в каждой стране между различными группами элиты, социальных протестов в условиях бедности. Автор не отрицает радикализацию многих мусульманских движений в Центральной Азии, но связывает ее с событиями в Афганистане времен «холодной войны».

В седьмой, последней, главе «Политика антитерроризма» (р. 168–191) американский исследователь пишет о том, что сегодняшняя «антифундаменталистская» риторика стала частью риторики политических элит многих, в том числе мусульманских, государств. После 11 сентяб-

ря эта риторика усилиями США превратилась в общемировую, ее охотно используют разные страны и политические силы для обоснования самых различных действий во внутренних или внешних делах. Халид подробно рассказывает о политике узбекского руководства в отношении ислама. Эта политика характеризуется, с одной стороны, стремлением поддержать и сконструировать лояльную власти мусульманскую мысль, для чего созданы управление мусульманами Узбекистана, Ташкентский исламский университет. С другой стороны, местная власть делает более жестким контроль за любой религиозной активностью, преследует мусульманских лидеров, не вписывающихся в то понимание ислама, которое установлено сверху. Похожая политика проводится, как считает Адиб Халид, и в других странах Центральной Азии, хотя, на мой взгляд, это поспешный вывод, нуждающийся в более развернутой аргументации.

Заключение книги имеет свое название — «По ту сторону Андижана» (р. 192–203). Видимо, автор уже дописал основной текст, когда произошли волнения в узбекском Андижане в мае 2005 г., и решил включить информацию об этом событии в заключительный раздел. По мнению Халида, андижанские события — это пример той ситуации, когда социальный протест был объявлен властью исламистским, чтобы легитимно расправиться с ним. Возможно, это так, хотя существующей информации, даже спустя 4 года, явно недостаточно для определенных выводов⁵. Но другой вывод автора мне кажется бесспорным: Центральная Азия — экономически и политически нестабильный регион, что провоцирует возмущения людей и вспышки насилия, ислам не остается неизменным в этой ситуации и может превратиться в доминирующий язык политического протеста, хотя предпосылок для этого, уходящих корнями в советское прошлое, пока очень мало. Приведу и другой отрывок из книги, с которым я не могу не согласиться: «Ислам вовсе не простой набор раз и навсегда данных правил и представлений. Скорее, наоборот — в нем скрываются бесконечные возможности для развития, продолжающегося пока мусульмане живо интересуются вопросами своей религии и спорят о ней» (р. 203).

В завершение своей рецензии я хочу сказать, что, конечно же, книга Адиба Халида «Ислам после коммунизма» — это скорее научно-популярное, нежели строго научное издание. В ней нет развернутого ссылочного аппарата, строго подобранной библиографии, ее структура и стиль изложения довольны свободны. Автору, который рискнул говорить о большом регионе и довольно длительном отрезке времени, можно было бы легко указать, что он не вспомнил такие-то даты, события, имена, не учел такие-то работы и мнения. На мой вкус, в книге присутствует некоторый «узбекоцентризм» и многие закономерности рассматриваются, глядя как бы из Ташкента, специфика других стран

5 | См., например: Бабаджанов Б. Кто по ту сторону баррикад? (0 секте Акрамия и ей подобных) // *Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы*. Вып. 32 / Отв. ред. С.Н. Абашин, В.И. Бушков. М., 2006.

и регионов (даже внутри Узбекистана) учтена и отражена не в полной мере. Я, например, очень жалею, что внятно не сказано о памирском исмаилизме. В результате этих упущений разнообразие проявлений ислама в Центральной Азии, о котором убедительно говорит Халид, для читателя становится не столь очевидным.

Но, как всегда, недостатки являются продолжением достоинств. Адиб Халид — достаточно грамотный и известный ученый, хорошо знающий академические стандарты, которому более вольный жанр позволил быть свободнее в оценках, отслеживать, не углубляясь в детали, общие тенденции и закономерности и рассуждать на актуальные темы. Я уверен, что российскому и вообще русскоязычному читателю, которого, я надеюсь, ждет знакомство с русским переводом этой книги, будет интересно узнать мнение одного из ведущих американских специалистов об исламе в Центральной Азии.