

# ГЛАВА 1: ОЧЕРК ИСТОРИИ ИСЛАМА В УЗБЕКИСТАНЕ

## Трудности управления Узбекистаном

Когда в конце 1991 года Узбекистан обрел независимость, вопрос о том, останется ли страна светским государством, носил относительно открытый характер. С 1980-х годов в Узбекистане шел процесс возрождения ислама, более широко распространившийся вслед за распадом СССР, особенно в первые годы независимости на фоне слабости государственной власти. Шло состязание между религиозными группами и светской властью, но по мере того, как государственная власть обретала силу и становилась более авторитарной, она оказалась в состоянии более эффективно направлять развитие мусульманства. Однако несмотря на это государство не смогло стать основным фактором, определяющим развитие мусульманства, ввиду резкого расширения контактов с внешним мусульманским миром. Ситуация снова изменилась в конце 2001 года, с появлением важнейшего международного фактора в лице войск НАТО, сначала даже располагавших базой в Узбекистане, задачей которых являлось устранение Аль-Кайды в регионе. Не менее важным было и то, что с объявлением «войны терроризму» в мире стали гораздо осторожнее относиться к группам, которые могут считаться исламскими экстремистами. Это укрепило намерение государственных органов Узбекистана вести борьбу с любыми группами, которые могут представлять подобную угрозу. Критерии, которыми государство пользовалось, нередко вели к разногласиям с партнерами из США и Европы.

Свыше 90% примерно 28-миллионного населения Узбекистана могут условно считаться мусульманами, относящимися к ханафитскому толку<sup>1</sup>, хотя учение шафиитов, основатель которого<sup>2</sup> похоронен недалеко от Ташкента, также оказало влияние на ханафитские традиции в Центральной Азии. Примерно 1% населения составляют шииты, в основном проживающие в Самаркандской и Бухарской областях, и около 6% населения – этнические русские или представители других этносов Европы.

Хотя внешние наблюдатели могут считать современную территорию Узбекистана частью периферии мусульманства, со времен Саманидов (819–999 гг.), местной персидской династии, бывшей частью империи Аббасидов, и по наше время коренное население, проживавшее на территории Трансоксианы (Мавераннахр)<sup>3</sup>, представляло свою историю и культуру неразрывно связанной с исламом, верой и явлением, определявшим их образ жизни.

К 652 г. в Мары (на территории современного Туркменистана) проживало около 50 тыс. арабских семей, и оттуда армии арабов неоднократно предпринимали попытки захватить Бухару и Самарканд. В конце концов, Бухара перешла под арабское владычество в 709 г., а Самарканд – в 712 г. К 750 г. господство арабов установилось на территории вплоть до Сырдарьи (*дарья* - река). Более того, независимо от

политической идеологии правителей и их отношения к религии, узбеки и предшествовавшие им этносы всегда считали себя мусульманами и частью мусульманского мира и стремились сохранить свою веру.

При этом жители Центральной Азии представляли себя не просто субъектами веры, а ее определяющим и обновляющим фактором. При Саманидах вторая половина девятого века была периодом религиозного обновления, когда были составлены шесть признанных канонических (ханафитских) знаний *хадиса*<sup>4</sup> в Центральной Азии. Первый был составлен Мухаммадом ибн Исмаилом аль-Бухари (810–870 гг.).

Это также была эпохой расцвета философии и наук. Центральная Азия стала родиной таких великих мусульманских мыслителей, как философ и математик Хорезми (Мухаммад ибн Муса аль-Хорезми) (780–850 гг.), родом из Хивы, который считается основоположником алгебры; логик и философ Фараби (Абу Наср Мухаммад аль-Фараби) (872–950/951 гг.), предположительно родившийся в окрестностях г. Отрар (ранее – Фараб) на юге Казахстана; и Ибн Сина (Абу Али Хусейн ибн Абдаллах ибн Сина), или Авиценна (980–1037 г.), родившийся недалеко от Бухары, прославленный философ и поэт, которого многие считают отцом современной медицины.

История суфизма, важного направления духовного возрождения, более тысячелетия являющаяся частью суннитского ислама, также имеет глубокие корни в Центральной Азии. В Центральной Азии появились такие тарикаты, как Кубравия, Ясавия и Накшбандия, а возникший в Багдаде тарикат Кадырия<sup>5</sup> также получил заметное распространение в регионе.<sup>6</sup>

Тюркская династия Караханидов взяла верх над Саманидами в Бухаре в 992 г. В период правления Караханидов было написано порядка 60 сборников *фуру' аль-фикх* (судебных решений), в которых ислам применялся к повседневной жизни. В 10-м и 11-м веках в регионе также получил распространение исмаилитский ислам. Примерно в то же время во владениях туркмен появились сельджуки, еще одна тюркская династия. В 1055 г. сельджуки взяли Багдад и правили из Хорасана и Хорезма. При сельджуках увеличилось число ханафитских и шафиитских мечетей и медресе, возросла роль суфизма. К этому же периоду относится основание ходжой Ахмадом Ясави (1106–1166 гг.) тариката Ясавия там, где сейчас находится г. Туркестан в Казахстане. В середине 12-го века из Китая вторглись каракитаи, которые разгромили Караханидов, а затем и сельджуков.

Как и их предшественники Караханиды, правившие после них монголы разрешали мусульманским религиозным лидерам направлять жизнь верующих, хотя монгольское завоевание Центральной Азии в 1220 г. привело к временному упадку многих основных городов региона. Хан Берке (правил в 1255–1266 гг.) и его потомки Тудеменгу и Узбек приняли мусульманство. Считается, что Берке был обращен Кубравийским шейхом (Сайф ад-Дин Бахарзи, умер в 1263 г.). Узбек, принявший мусульманское имя Султан Мухаммад Узбек Хан, сделал ислам государственной религией. С этого момента мусульманские ритуалы начали преобладать над практиковавшимися ранее немусульманскими. Бахарзи был учеником

Наджма ад-Дина аль-Кубра (умер в 1221 г.), основателя Кубравийского тариката. Кубравийское братство оставалось важной силой до 17-го века, и многие его ритуалы были заимствованы другими суфийскими группами в регионе.

Монголы (Чингизиды) правили Центральной Азией до времен Амира Тимура (1370–1405 гг.), который основал династию Тимуридов, правившую до 16-го века. Тимур ввел в Центральной Азии институт *шейх уль-ислама* (высшее духовное лицо или мусульманский старейшина), сделавший мусульманского старейшину советником правителя, но фактически подчинил религию государственной власти.

Времена Тимуридов также стали периодом расцвета суфизма. В 1389 г. эмир Тимур лично приказал превратить могилу Ахмада Ясави в крупный мемориальный комплекс. Баха ад-Дин Накшабанд (умер в 1390 г.) значительно укрепил движение, развитое Юсуфом Хамадани (умер в 1143 г.) и его учеником Ясави. Считается, что самый известный последователь Накшбандии, Убайдалла Ахрор (Ходжа Ахрор Вали, умер в 1490 г.), дал младенцу Бабуру его мусульманское имя. Бабур (1483–1531 гг.) основал в Индии династию Моголов. Сын и внук Ходжи Ахрора были вместе с Бабуром в Индии, а потом оба возвратились в Центральную Азию, где вплоть до 19-го века у семьи сохранялись обширные владения (принадлежавшие тарикату) под Самаркандом.

В 1500 г. Бабур был побежден шайбанидами, новой тюркской династией, что ознаменовало начало современного узбекского государства. На смену шайбанидам в 1599 г. пришла еще одна тюркская династия - астраханиды, которых, в свою очередь, сменили мангиты в Бухаре (1785 г.) и кунраты в Хиве (1804 г.). В целом, на протяжении этих столетий ничего особого нового в религии не происходило.

Это никак не влияло на положение шариата, поскольку до завоевания Центральной Азии Россией в середине 19-го века,<sup>7</sup> территория и народы Узбекистана были частью *дар аль-ислама*, мусульманского мира, в котором преобладали законы шариата. С этого времени и до 1991 г. население региона относилось к *дар аль-куфр* или *дар аль-харб*, когда статус законов шариата определялся немусульманами. После большевистской революции в России с 1920-х годов шариат лишился какого-либо официального статуса.

После провозглашения Узбекистаном независимости 1 сентября 1991 года и признания ее международным сообществом четыре месяца спустя, когда прекратил существование СССР, уже нельзя точно сказать, является Узбекистан частью «мусульманского мира» или нет. Многие проживающие в стране мусульмане считают себя живущими в *дар аль-исламе*, поскольку государство является независимым, во главе его стоит узбек, а мусульманство вновь обрело свое место в жизни общества. Их не беспокоит, что, по конституции, Узбекистан является светским государством: многие считают это подобающим. Те же, кто считают себя праведными мусульманами, по-прежнему видят Узбекистан частью *дар*

*аль-куфр* или *дар аль-харб*, поскольку шариат лишен своего статуса. Подавляющее большинство таких людей готовы смириться с ситуацией или направлять силу собственной веры на то, чтобы мирным путем добиться усиления роли ислама. Однако малочисленному меньшинству эта ситуация кажется неприемлемой, и, чтобы изменить ее, эти люди готовы применять силу или задумываются об этом. За последние два десятилетия в Узбекистане появились движения сторонников джихада. Наибольшую известность получило Исламское движение Узбекистана (*Узбекистон исломий харакати* - ИДУ), которое вошло в состав сети Аль-Кайды.<sup>8</sup>

Даже в советский период весьма значительная доля жителей Центральной Азии считали себя мусульманами. В школе их учили атеизму, но веры этому учению было не больше, чем всему остальному, чему обучали в СССР, включая историю, философию, экономику и научный коммунизм. Многие следовали вековым традициям мусульманской общины, таким как обрезание, мусульманский брак и погребение. Мало кто знал, что эти традиции противоречат закону. Даже профессиональные лекторы-атеисты в мусульманских республиках не всегда знали, что обрезание, в отсутствие медицинских показаний, являлось нарушением советских законов.

Кроме того, существовала еще менее численная группа праведных мусульман, имевших хотя бы ограниченное традиционное религиозное образование; а с середины 1940-х годов, когда Советская власть восстановила духовные управления мусульман,<sup>9</sup> крайне малочисленная группа мусульманских богословов получали образование, ездили за границу, и на международных конференциях показывали владение религиозной тематикой на уровне мусульманских лидеров из других стран мира. Они были единственным источником, из которого до проживающих в СССР доходила информация о происходящем в мусульманском мире в целом.

С распадом СССР ислам перестал быть верой меньшинства, подвергаемой гонениям религией населения колоний, и превратился в религию большинства населения новых независимых государств. Привыкшие за много лет скрытно отправлять религиозные обряды, миллионы мусульман почувствовали себя свободными следовать велениям совести, а лидерам новых государств пришлось решать, каким образом учитывать такие настроения, чтобы они не стали угрозой их пребывания у власти. Поэтому вопрос об отношениях ислама и государства на территории всей Центральной Азии по-прежнему стоит как никогда остро, и особенно – в Узбекистане.

Никто не уделяет этому вопросу столько внимания, как Ислам Каримов – первый и пока единственный президент Узбекистана. Он быстро осознал необходимость восстановления государственного контроля над религией, но постарался сделать это так, чтобы не вызвать антагонизма у большинства верующих. Каримов был назначен руководителем Коммунистической партии Узбекской ССР в июне 1989 года, через несколько дней после приведших к жертвам массовых беспорядков в Ферганской долине.<sup>10</sup> Он был назначен на должность

Президента парламентом республики в марте 1990 г., а затем – избран всенародным голосованием 29 декабря 1991 года,<sup>11</sup> всего лишь через четыре дня после того, как СССР официально перестал существовать. Хотя выборы не были лишены изъянов, в непростой ситуации того времени было очень трудно вообще заручиться поддержкой элиты и населения в целом: партийное руководство в Кыргызстане было смещено парламентом советского склада,<sup>12</sup> а в Таджикистане – свергнуто разъяренной толпой.<sup>13</sup>

События в соседних государствах убедили Каримова в том, что для удержания власти ему необходимо опираться на поддержку значительной части населения страны. Это укрепило его убежденность в том, что политические и религиозные свободы следует дозировать и тщательно контролировать.

Каримов опасался, что в случае формирования в Узбекистане излишнего «крена» в сторону ислама, его могут выдавить те, кто по-прежнему отождествлял его с атеистической Коммунистической партией, которой он служил много лет. Он также опасался, что мусульманские призывы вызывали отчуждение у представителей европейских и европеизированных групп населения, многие из которых уже покидали страну, лишая ее крайне необходимых квалифицированных кадров; не менее опасно было и то, что это могло отпугнуть потенциальных иностранных инвесторов.

Как и вся Центральная Азия, Узбекистан переживал религиозное возрождение: еженедельно открывались новые мечети и духовные школы, население все больше соблюдало религиозные традиции, даже в среде интеллигенции, которая долгое время с пренебрежением относилась к своим более набожным сельским родственникам.

Государство было лишь одной из многих сторон, заинтересованных в оказании влияния на развитие ислама. В Центральной Азии религия всегда являлась одной из важных сил в обществе, однако теперь она выросла до таких размеров, что начала приобретать политическое измерение, что повышало опасность того, что сторонники «фундаментализма», «ваххабизма»,<sup>14</sup> «радикального» или «экстремистского» ислама попытаются завладеть государственной властью.

Все эти термины используются неточно, как теми, кто хорошо знаком с ролью, которую в Центральной Азии ислам играет в обществе, так и теми, кто располагает лишь ограниченными знаниями в этой сфере. Призрак «исламской» Центральной Азии, будь то находящейся под фактической властью исламских партий или при мирном участии исламских групп в управлении государством, пугает многих как внутри региона, так и за его пределами.

Наиболее заинтересованные иностранные стороны, как и ведущие политические фигуры, связанные с руководством Узбекистана, хотят направить события таким образом, чтобы это играло на руку светским сторонам в Центральной Азии. Именно это намерение кроется за многими решениями каримовского режима, как усилия по социализации, чтобы показать доброжелательное отношение государства к религии, при условии

правильного понимания ислама, так и жесткое обращение с теми, кто отказывается признать право государства устанавливать такие рамки.

В этом отношении Каримов весьма схож со многими своими предшественниками на протяжении долгой истории региона. Обычно правители в Центральной Азии прикрывались исламом, чтобы оправдать волю правителя, а не в качестве источника собственной власти. Хотя история не определяет будущее, история ислама в Центральной Азии позволяет предположить, что нынешняя волна исламского возрождения продолжится и породит духовных лидеров, которые пожелают расширить роль ислама в государстве.

Поведение верующих сложно предсказать, поскольку религиозные верования требуют, чтобы люди руководствовались своей совестью, а человеческая совесть печально известна своей непредсказуемостью. Совесть может толкать одних на неповиновение закону, а других - побуждать соблюдать его и ждать своего часа.

Ислам – динамичная, мировая религия. Теологические противоречия между единоверцами постоянно присутствовали на протяжении всей истории мусульманства в регионе, а мусульманские богословы отзывались о своих коллегах как о «консерваторах», «разложенцах» и «еретиках». Временами источником напряженности становились суфийские лидеры, временами – богословы-реформаторы или фундаменталисты. Иногда объектом нападок становилось государство. Но лейтмотивом неизменно был возврат верующих к вере, которая исповедуется «как надо».

В этих спорах, однако, различие не проводилось по признаку национальной принадлежности или территориального происхождения богослова. Это связано с тем, что во многом на протяжении всего периода российского владычества и вплоть до его окончания определяющим фактором для населения региона являлся ислам, а не национальность.

Когда на смену российской колониальной власти пришла Советская власть, религия рассматривалась как идеологический конкурент коммунизма. Религию требовалось, как минимум, жестко ограничивать, если уж ее нельзя было истребить. Большевики были убеждены, что на смену религиозному самосознанию придет национальное, поэтому резко ограничили в правах религию и религиозные учреждения.

К концу 1920-х годов мечети и медресе в Центральной Азии были закрыты или уничтожены. Все церковные земли отошли в пользу государства. Видные богословы, избежавшие тюрьмы или смерти, ушли в подполье. Идея о том, что в СССР культура была «национальной по форме и социалистической по содержанию» стала повседневным лозунгом. В период Второй Мировой войны мусульманам и православным христианам было разрешено исповедовать веру в крайне ограниченной форме и под жестким надзором; государственные учреждения, осуществлявшие надзор за религиозными организациями, сохранились и после обретения независимости.

Тем не менее, отдельные лица сумели получить религиозное образование, а некоторые жители Центральной Азии получили доступ к

религиозным материалам, написанным за пределами страны. Многие религиозные дискуссии, проходившие в других мусульманских странах, дублировались в Узбекистане; по крайней мере, некоторые узбеки знали о них. Появлялись местные религиозные лидеры, которые оказывали влияние на религиозное мышление. Мухаммаджон Хиндустани (Рустамов) (1892–1989 гг.) был видным деятелем в брежневские времена, в частном порядке обучавшим учеников без разрешения государственных органов. Одним из его современников был шейх Мухаммад Содик Мухаммад Юсуф (Мухаммад Содик ибн Мухаммад Юсуф ибн Мухаммад Али), последний *муфтий* советского времени, который первым стал во главе верующих Узбекистана после независимости. Он по-прежнему является влиятельной фигурой, и его труды подробно рассматриваются в последующих главах. Другой религиозный лидер, шейх Абдували-кори (Мирзаев), таинственным образом исчез в 1995 году, но его труды по-прежнему вдохновляют узбекских джихадистов, а его проповеди тысячекратно просматриваются на «ютюбе».<sup>15</sup>

Проповеди каждого из перечисленных свидетельствуют о том, насколько по-разному представлялся ислам в учениях, имевших хождение в регионе, и предлагают совершенно разные рецепты «верного пути», которому должны следовать верующие. Отчасти это связано с разным жизненным опытом каждого из них, но их также разделяют и фундаментальные теологические различия. Хиндустани считал, что принципы терпимости неотъемлемой частью входят в ханафитское учение, и основное внимание обращал на выживание ислама в неблагоприятных условиях. Абдували-кори, которого называли фундаменталистом или салафитом,<sup>16</sup> обращал внимание на то, что считал разложением местных ханафитских традиций. Заявляя о своей приверженности ханафитской богословско-правовой школе, шейх Мухаммад Юсуф проповедует, что мусульмане должны стремиться к согласию в рамках веры, переходя национальные границы. Все трое критиковали «бытовой» или народный ислам, включая многих суфиев-самоучек, считая его не более чем суеверием.

По мере развития Узбекистана в послесоветский период, большая часть населения страны<sup>17</sup> уже не помнит Советскую власть. Это новое поколение получило образование в обществе, в котором разрешается исповедовать ислам, в рамках светского образования преподается уважение к ценностям ислама, допускаются относительно нестесненные контакты с более широким мусульманским миром. Но так было не всегда.

### **Относительная изоляция: Центральная Азия в период между колонизацией и Советской властью**

До периода завоевания Россией в середине 19 века территориальные границы в Центральной Азии большой роли не играли. На территории, которую русские называли «Туркестан», существовали соперничающие

феодалные государства: Хивинское и Кокандское ханства и Бухарский эмират. В каждом был обнесенный стеной город, ворота которого на ночь закрывались для посторонних, а безопасность обеспечивалась союзом кочевых племен. Однако значительная часть их территорий контролировалась лишь номинально, иногда это ограничивалось лишь визитами сборщиков феодальной подати.

Хотя они и перестали быть центрами религиозного обновления, в семинариях Бухары и Самарканда по-прежнему получали образование студенты из Балха и Герата (Афганистан), а также из более удаленных городов Ош и Джалал-Абад (Кыргызстан), из Туркестана (современный Казахстан), и даже Поволжья. Ордена суфиев в Центральной Азии поддерживали связи с *муридами*<sup>18</sup> и *пирами*<sup>19</sup> в Афганистане, а также Синьцзяне, который в 19-м веке являлся важным источником Накшбандийского возрождения. Паломники-суфии стремились, по мере возможности, посещать различные святыни, связанные с их орденом, и особенно – с их собственными учителями, с гостеприимством принимались в местных религиозных заведениях.

Сношения с более отдаленными мусульманскими общинами имели ограниченный характер. Зажиточные и многие просто набожные жители Центральной Азии осуществляли паломничество в Мекку, возвращаясь с новостями о мусульманском мире в целом, по крайней мере, в той степени, насколько они получали информацию о нем от других паломников. Большинство паломников из Центральной Азии проводили время с другими жителями региона, останавливаясь в *канаках*,<sup>20</sup> принадлежавших суфиям из их региона<sup>21</sup>, или в постоянных дворах различных центрально-азиатских мечетей, являвшихся частью их *вакфа*<sup>22</sup>.

Жители Центральной Азии также имели контакты с более широкой общиной в рамках торговли, хотя такая торговля по большей части носила относительно локальный характер. Хотя торговля в определенных объемах велась с Индией и Ближним Востоком (в основном – через Индию, нежели по суше через Иран), торговые отношения региона с Россией и Европой имели довольно ограниченный характер, учитывая неблагоприятные условия в регионе. Поскольку караваны всех видов подвергались нападениям на территории Бухарского эмирата, особенно в землях, населенных туркменскими племенами, содействие торговым отношениям было на начальном этапе оправданием для российского вмешательства в регионе. После завоевания региона Россией стало меньше физических препятствий для передвижения по Центральной Азии и за пределы Российской империи. По мере развития торговли появились регулярно охраняемые пути между Индией и Центральной Азией, Китаем и Центральной Азией, через Туркестан в Иран, а также через Кавказ до Турции. Паломники в Мекку смогли воспользоваться новыми возможностями. В период с 1870 по 1907 гг. количество совершающих *хадж* увеличилось на 130-135 процентов.<sup>23</sup>

Путешествия паломников служили формой систематических контактов между жителями Центральной Азии и более широкой

мусульманской общиной. В этот период ограничения на передвижения носили физический, а не политический, как в советский период, характер. Поскольку паломники проводили в дороге несколько месяцев (а зачастую год и более), для большинства паломников основным препятствием были экономические факторы. Хотя дорога по суше в Индию и затем по морю в Аравию обходилась дешевле, более богатые жители Центральной Азии предпочитали путешествовать туда через Турцию, проезжая через Халифат (в Стамбуле) и ведущий мировой центр современной мусульманской мысли.

Российские колониальные власти считали иностранных мусульман потенциальным источником бунтарских настроений, будь то английские шпионы в Афганистане или оттоманские – в Стамбуле, поэтому внедряли собственных шпионов в ряды паломников из России. Хотя ввозимую на территорию Российской империи литературу нельзя было легально распространять без разрешения цензуры, большинство опубликованных в других мусульманских странах материалов без труда попадало в руки жителей Центральной Азии. Более серьезную трудность для распространения идей представляло относительно малое число читателей.

Жители Центральной Азии, Азербайджана и Татарстана имели относительно свободный доступ к набирающим силу современным интеллектуальным веяниям в исламе через мечети, медресе и университеты в Стамбуле, через паломников и торговцев, причем последних было больше, нежели первых, и через тюркоязычных представителей высшего класса, которые могли путешествовать из России в Оттоманскую империю (и реже – в Европу) по своим личным делам. Эти путешественники сыграли важную роль в формировании содержания и развитии джадидизма,<sup>24</sup> движения за реформу мусульманского образования, которое обрело популярность в Центральной Азии и мусульманских регионах Российской империи в конце 19-го и начале 20-го веков. Очевидно, что на джадидистов-реформаторов оказали влияние идеи Джамала ад-Дина Аль-Афгани (1838–1897 гг.), а идеи его протеже и основателя салафитского движения Мухаммада Абдуха, которые также по большей части пришли в Центральную Азию из Стамбула, оказали влияние на другую группу центрально-азиатских богословов.<sup>25</sup> Их больше интересовал возврат к учению ислама, нежели светская политическая активность, необходимая для реформирования общества.

Мусульмане в Российской империи обменивались идеями в мечетях и медресе Санкт-Петербурга, в меньшей степени – Москвы, Казани, и даже более удаленной и консервативной Бухары. В эти годы ими также была создана литературная культура, публиковались книги и периодические издания, в которых темы религии освещались и обсуждались под углом интеллектуального модернизма. Многие из этих дискуссий касались способов сделать связанные традициями мусульманские общины более конкурентоспособными с остальной империей, не говоря о мире за пределами границ России. Для многих источником проблемы виделась религия, в той или иной форме. Конфликт между ними касался вопроса о

том, можно ли реформировать ислам, или же ему должна быть отведена ограниченная роль в обществе.

Именно это различие, а не вопрос об этнической принадлежности, был важнейшим в последние годы существования Российской империи, а также в годы работы Первой и Второй Думы (парламента) в 1906–1910 гг. Национально-территориальный принцип представительства в Думе непреднамеренно привел к возникновению национально-религиозных настроений среди мусульманских общин империи.

Все это, естественно, происходило параллельно с наличием более традиционного мусульманского уклада, в котором обучение велось в соответствии с практически не изменившимися ханафитскими текстами. Большинство возвращавшихся домой паломников лишь усиливали влияние центрально-азиатских богословов.

Некоторые из путешествовавших в Аравию через Индию также оказывались под влиянием более радикальных учений, в том числе последователей суфийского шейха Шаха Валиуллаха (1703–1762/63 гг.) или бывших учеников медресе «Дар аль-Ислам» («Дом знаний») в г. Деобанд. Если на мусульманскую элиту Центральной Азии, особенно – на молодое поколение квазиобрусевших интеллигентов, оказывали влияния события в Османской империи, то на обычных жителей Центральной Азии сильнее влияли религиозные течения в Индии и Пакистане. Даже в первые десять лет Советской власти ученики из Центральной Азии ездили в восточные и юго-восточные страны, чтобы получить религиозное образование в медресе Афганистана или Индии, с которыми у них были связи. Как в Османской империи, так и в медресе Афганистана и Индии жителям Центральной Азии предлагался широкий выбор идей и религиозных толкований.

Связи за рубежом позволили сохранить жизнь некоторым богословам и феодалам из Центральной Азии, которые бежали от большевиков во время Октябрьской революции и последовавшей за ней Гражданской войны. Им удалось найти убежище в Афганистане, или более сложным путем пробраться в Турцию и даже в Аравию (ныне – Саудовская Аравия). Кроме того, местные жители переходили советскую границу с Афганистаном и Китаем вплоть до 1930-х годов, а население приграничных деревень даже и в более поздние годы умудрялось тайком перемещать родственников в обе стороны.

### **Закрытие Центральной Азии: Сталин и советская система**

В ходе Первой Мировой войны возникли новые и весьма серьезные препятствия для связей между Центральной Азией и внешним миром. Еще более важно то, что из-за участия в военных действиях Антанты ресурсы Российской империи оказались на пределе.

Разные конкурирующие между собой стороны стремились установить контроль над Туркестаном, притом большинство немногочисленного среднего и высшего сословия, включая реформаторов-джадидистов, поддерживали правительство Кокандской автономии, образовавшейся в

период правления в Санкт-Петербурге Временного правительства в 1917 году.<sup>26</sup> Это правительство боролось с большевистской революцией, хотя многие реформаторы-джадидисты поддерживали большевистские «народные республики», которые ненадолго сменили эмира Бухары и хивинского хана на территории бывших российских протекторатов.<sup>27</sup> Некоторые даже остались при большевиках в 1918 году, когда эти территории вошли в состав Туркестанской АССР, которая затем стала частью Узбекской ССР в 1924 году.<sup>28</sup> В итоге, отчасти польстившись обещаниями амнистии, большинство реформистов попытались примириться с советской системой. Некоторые решили поддержать *басмачей* («движение свободных людей»), чьи разрозненные отряды разгромила Красная Армия, взяв под контроль значительную часть Центральной Азии к 1922 году.

Многие реформаторы-джадидисты состояли на службе в советской системе образования, особенно в период первых крупных просветительских кампаний в начале 1920-х годов. Однако к 1928 году практически все они были вытеснены из органов власти и сняты со сколько-нибудь заметных постов в системе образования. Большинство были репрессированы во время сталинских чисток в 1930-х годах.<sup>29</sup>

В период антирелигиозных кампаний 1929–1938 годов даже «бывшие» священнослужители, лишённые своих мечетей и медресе, были, тем не менее, причислены к «врагам народа», и с ними обращались как с таковыми. В целом, богословское сословие было истреблено. Кто-то из них выжил, особенно в отдалённых районах, благодаря защите местного населения или способности к приспособленчеству. Несмотря на то, что существование даже чего-либо напоминающего полуформальную *худжру* (от слова, обозначающего келью или класс в медресе) было связано с большой опасностью, продолжали действовать небольшие кружки, в которых преподавались традиционный ханафитский ислам и салафитские учения. Последние были представлены движением *Аль-и Хадис*, что означает «последователи хадисов», в котором делался упор на забытые ранние тексты и отвергался книжный подход традиционных ханафитских семинарий Центральной Азии, да и вся ханафитская богословско-правовая школа. Его основателем был Шами-домулла ат-Тараблуси (Саид ибн Мухаммад ибн Абд аль-Вахид ибн Али аль-Асали ат-Тараблуси), (родился в г. Триполи (Тарабул) в 1860 году, умер в 1932 году, после ареста). Движение *Аль-и Хадис* оказало сильное влияние на мышление Зияуддина Бабахана<sup>30</sup> в 1930-е годы, который затем стал вторым *муфтием* САДУМ (Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана, позже переименованное в ДУМ).

Муфтий Зияуддин Бабахан убежденно верил, что учения пророка следует понимать не буквально, а в духе его писаний, через *биль-рай* и *кьяс*.<sup>31</sup> Добиться этого можно было через изучение *хадисов*, особенно на арабском языке, на котором Зияуддин, как говорили, прекрасно изъяснялся.<sup>32</sup> Вариант салафизма, предлагавшийся движением *Аль-и*

*Хадис*, был ближе к варианту Мухаммада Абдуха, нежели к более поздним ученикам его интеллектуального последователя Гассана аль-Банна (1906–1949 гг.). Он представлял собой ислам, очищенный для выживания веры, выживания с приспособлением к светскому укладу общества, нежели политизированный салафизм второй половины двадцатого века. Ислам представлялся в качестве единого целого, в то время как для Хиндустани и других традиционных богословов ханафитского толка ислам был некоторым образом неразделим с местными представлениями о нем.

В последние десятилетия жизни Хиндустани стал ярким защитником местных толкований ханафитского права, включая многие традиционные обычаи, сформировавшиеся на его основе в Центральной Азии. Он доказывал, что и модернизм и салафитский фундаментализм порождены условиями, отличными от условий Центральной Азии, где главным было добиться выживания ислама в политических условиях, существовавших в СССР.

Его прагматический довод был основан на *таклиде*, логике, опирающейся на имитировании правового прецедента. Хиндустани доказывал, что эти «иноземные» религиозные учения, отрицавшие традиционные правовые школы, будь то фундаменталистские или модернистские, также были результатом специфических условий в других странах.

### **Постепенное проникновение внешнего мира**

Окно в мусульманский мир несколько приоткрылось с созданием в 1943 году Духовного управления мусульман Центральной Азии и Казахстана и медресе «Мир-и Араб» в Бухаре в 1945 году. В период с 1943 по 1957 годы САДУМ возглавлял Эшон Бабахан ибн Абдулмаджидхан.

Хотя САДУМ и был создан советской властью, она с подозрением относилась к его руководству, поэтому наводнила богословское сословие шпионами и внимательно следила за проповедями, которые читались в легально зарегистрированных мечетях. Тем не менее, совсем небольшому числу советских граждан, связанных с САДУМ, разрешалось совершать *хадж*, учиться за границей, а также представлять СССР на международных духовных совещаниях. Одновременно с этим опубликованные за рубежом трактаты так или иначе попадали в подведомственные САДУМ библиотеки.

Литературу также привозили уроженцы Центральной Азии, которые работали в посольствах и торговых представительствах СССР в странах Ближнего Востока. Кроме того, литературу привозили студенты из арабских и иных мусульманских стран, которые по обмену обучались в ВУЗах Узбекистана, когда при Н. Хрущеве и затем Л. Брежневеве СССР начал налаживать отношения со странами Ближнего Востока и развивающегося мира в целом.<sup>33</sup>

По-видимому, эти студенты привезли многочисленные экземпляры литературы, которая взбудоражила Ближний Восток и значительные части

мусульманского мира, в том числе работы Сайида Кутба (1906–1966 гг.) и Саида Абул Ала Маудуди (1903–1979 гг.),<sup>34</sup> включая комментарий первого к Корану (*Фи зильяль аль-Куран*).

Сам Мухаммад Содик Мухаммад Юсуф писал о влиянии студентов из Палестины, Сирии и Египта в своей книге *Ixtiloflar haqida*<sup>35</sup>, а Абдуваликори и другие регулярно ездили в Ташкент в 1970-х, по пять-шесть раз в год, для участия в кружках, которыми руководили студенты.

Организаторы этих учебных кружков, как и растущее число *худжр*, предлагавших подпольное религиозное образование, держались в тени. Волею случая мне довелось познакомиться с Фахми Авади, считавшимся одним из руководителей «Мусульманского братства», на международной конференции в 1992 году; он рассказывал об огромном чувстве разочарования, которое испытал, будучи журналистом, во время поездок по Центральной Азии в конце 1970-х и начале 1980-х годов, обнаружив очень мало мусульман, способных читать современную арабскую литературу, и еще меньше тех, кто был осведомлен о литературе духовных братьев или у кого она находила отклик.<sup>36</sup> За свои попытки распространения этой литературы Авади был объявлен Москвой «персоной нон грата» и выслан из страны. Немалая ирония состояла в том, что, как он признался мне, Авади и понятия не имел о существовании в Ташкенте учебных кружков.

Я также несколько раз посещала Душанбе во времена, когда Хиндустани еще преподавал, но, хотя принимавшие меня люди состояли с ним в непосредственном контакте (у него по-прежнему имелся доступ к собранию рукописей Академии наук), они также дали четко понять, что он не будет контактировать с иностранными специалистами. Как и другие руководители *худжр*, Хиндустани внимательно отбирал своих учеников, сознавая, что то, чему он их обучал, может создать угрозу для него и для них со стороны местных властей, если кто-либо из них сообщит о нем и других учащихся в местные органы госбезопасности.

В граничащих с Центральной Азией странах, Иране и Афганистане, в этот период происходило религиозное брожение, и с конца 1970-х годов молодежи в Центральной Азии стало проще получать доступ к религиозным материалам. Обычным гражданам тоже стало легче получать информацию о религии. Иностранное радиовещание все чаще доходило до советской аудитории, включая «Радио Горган» из Ирана, которое особенно активно работало на протяжении 1980-х годов. Еще до советского вторжения в Афганистан американская разведка, похоже, считала мусульманские республики «мягким подбрюшьем» СССР, и пыталась распространять материалы (как в печатном виде, так и через спонсируемое США радиовещание) о богатом мусульманском наследии центрально-азиатских республик, которое, как подчеркивалось в этих материалах, оказалось под гнетом Советской власти.

Даже после того как в 1979 году в самом Иране произошла исламская революция, иранцы продолжали снабжать Центральную Азию религиозными материалами. В основном это имело место в форме передач

«Радио Тегеран». Контрабандным путем также завозились печатные материалы, считавшиеся пригодными для суннитов. Очевидно, что в этом деле Иран не полагался на помощь Вашингтона.

Естественно, наиболее доступным источником материалов об исламе был сам Афганистан, на территории которого на протяжении большей части 1980-х годов размещался почти сотысячный воинский контингент и десятки тысяч человек вспомогательного персонала из СССР. Во время этой войны тысячи военнослужащих и технических специалистов из Центральной Азии оказались в непосредственном контакте с афганцами с обеих сторон, представителями общества, которое не слишком сильно отличалось от их собственного, как в этническом, так и религиозном плане. Некоторая литература также поступала из Москвы и других европейских городов СССР, а подпольные переводы на русский язык памфлета Сайида Кутба «Несколько уроков об исламе» и краткая работа Саида Абул Ала Маудуди «Основы ислама» также попали в Центральную Азию.

Эти тексты, несмотря на слабое качество перевода, с большим интересом изучались в СССР не только религиозными активистами, но и теми, кто хотел больше знать о ситуации в арабском мире и Южной Азии в целом. Более того, учитывая относительный дефицит иностранных материалов, вполне вероятно, что «запретная» литература, контрабандой ввезенная в СССР, имела особую притягательность.

Нет сомнений в том, что идеи этих авторов вели к радикализации той небольшой группы молодых жителей Центральной Азии, которым в конце 1970-х и начале 1980-х хотелось узнать о религии и религиозных идеях. Мысль была простой: империализм, колониализм и коммунизм, по сути, пагубны, а возврат к простоте и чистоте ислама периода его становления позволит очиститься. Советская система образования долгое время подчеркивала пагубность колониализма и империализма, а молодежь в Центральной Азии на собственном опыте познала некоторые недостатки коммунизма. Поэтому, если коммунисты были столь яростно настроены против ислама, то, очевидно, ислам обладал некой имманентной чистотой, которая являлась антитезой коммунизму. Или так казалось этим молодым жителям Центральной Азии.

При этом «вредное влияние» в результате контактов с исламистами в Афганистане не шло ни в какое сравнение с тем, чего ожидали или на что надеялись многие американские эксперты. Тем не менее, Афганистан послужил источником современной литературы об исламе и салафитской литературы, в частности.

Конечно же, были и те, на кого это произвело сильнейшее воздействие. Джума Намангани<sup>37</sup> (урожденный Джума Ходжаев, 1969–2001 гг.), один из основателей Исламского движения Узбекистана, всегда утверждал, что привезенные им из Афганистана книги были источником его свежего интереса к исламу. Это, в свою очередь, побудило его учиться у Абдували-кори, а затем поехать в Таджикистан, где он участвовал в гражданской войне.

Некоторые жители Центральной Азии из числа советских военнослужащих и технических специалистов, перешли на сторону афганских моджахедов (в том числе, русские по национальности), и попали в медресе радикалов в Пакистане. Правда, их было не так много. Большинство осели в Пакистане или Афганистане до послесоветских времен и возвратились лишь в середине 1990-х годов, чтобы стать инструкторами в лагерях таджикских и афганских террористов. Были сформированы небольшие группы молодых мусульман, особенно среди узбеков и таджиков в Ферганской долине. Они называли себя *Муджаддидийи* (выступающие за обновление) или *Джавонони исломи* («Исламская молодежь»).

### **Центральная Азия в период распада советской власти**

Когда «железный занавес» начал рушиться, возник настоящий голод знаний о происходящем в мире. Для многих жителей Центральной Азии особый интерес представляли события в мусульманском мире за пределами их государств, поскольку многие все-таки считали себя мусульманами, даже если и не были набожными или редко когда считали себя таковыми.

В большинстве общин не было мечетей или медресе, но часто бывало так, что старейшина брался обучать небольшие группы мальчиков чтению Корана, или кто-либо из женщин брался за обучение интересующихся религией девочек. Однако люди желали большего. Ханафитский ислам выживал на протяжении большей части советского периода, находясь в состоянии своеобразного интеллектуального анабиоза. В Центральной Азии теологам, не говоря об обычных интеллигентах, не приходилось решать задачу приспособления ислама к условиям современной жизни. Такое приспособление было невозможно по определению, поскольку в контексте СССР «современность», в понимании государства, отвергала саму идею роли религии в современном обществе. Хотя в Центральной Азии мало кто разделял такое мнение, обычно своим долгом перед религиозным прошлым они считали соблюдение многих мусульманских обрядов, например, обрезания, свадеб, похорон, а также ритуалов, связанных с другими важными вехами в жизни.

В последние годы брежневского правления религия наполовину вышла из подполья на фоне ослабления государства под влиянием внутренних факторов. В конечном итоге, под давлением населения М. Горбачев был вынужден повысить роль религии, тщетно пытаясь восстановить народную поддержку советского режима.

Но сначала только Русская православная церковь вновь обрела место в жизни общества. Горбачев и, в еще большей степени, его супруга Раиса, все активнее вели открытую кампанию по заполнению ценностями русской культуры нравственного и духовного вакуума, образовавшегося в результате десятилетий плохого управления при Советской власти. Но по отношению к исламу такой щепетильности не проявлялось, как раз

наоборот: пока Москва готовилась отмечать тысячелетие крещения Руси, официальная неприязнь к исламу дошла до того, что сыновьям не давали присутствовать на похоронах родителей.

По данным последней в СССР переписи населения, прошедшей в январе 1989 года, рождаемость среди центрально-азиатских национальностей по-прежнему оставалась очень высокой, и через десять лет на долю жителей Центральной Азии приходилось бы примерно четверть населения СССР. Советские социологи отмечали, что большинство жителей Центральной Азии недостаточно владели русским языком и не желали переезжать из сельской местности, где не хватало рабочих мест, на работу в российские регионы, испытывающие дефицит трудовых ресурсов. Многие утверждали, что причиной этого нежелания был ислам, который имел более широкое распространение, чем считалось ранее. Говорили, что ислам порождает узость мышления, в результате чего оказавшиеся под его «влиянием» предпочитали не учить русский язык, плохо служили в армии, и были потенциальными предателями советского государства.<sup>38</sup>

Мусульманские ритуалы стали входить в более широкую практику, но обучение людей вере часто доверялось людям, имевшим ограниченное официальное религиозное образование. Это беспокоило связанных с САДУМ богословов не меньше, чем руководство в Кремле.

В этот период приобрели известность богословы нового поколения, включая Мухаммада Содика Мухаммада Юсуфа, который стал *муфтием* САДУМ в 1989 году. Он получил образование в *худжере* и в официальных мусульманских учебных заведениях и за рубежом, как и его коллеги Саид Абдулло Нури и Мухаммадшариф Химматзода в Таджикистане и Содикджон-кори Камалудин (Камалов)<sup>39</sup> в Кыргызстане. Все они хотели поднять уровень религиозного образования в Центральной Азии, и для этого были готовы, по крайней мере, на первых порах работать в рамках советских учреждений.

После того как в начале 1990-х всенародным голосованием был избран новый Съезд народных депутатов<sup>40</sup> (в котором работал Мухаммад Содик), действовавшие многие годы политические установки сначала подверглись критике, а затем были ниспровергнуты. Эти дискуссии по законодательным вопросам транслировались по второму всесоюзному каналу сначала в прямом эфире, затем в записи. Но ничего из этого не дало того результата, к которому стремилось советское руководство из окружения Горбачева: население СССР успокоить не удалось; продолжалось формирование новых неправительственных организаций.

Хотя религиозное возрождение в Центральной Азии быстро развилось и набрало силу, протестные политические настроения в Центральной Азии нарастали гораздо медленнее, чем в Прибалтике, Украине или на Кавказе. В регионе возникали вспышки насилия на национальной почве: локальные беспорядки с участием местных турок-месхетинцев и узбеков в Ферганской долине в 1989 году, столкновения из-за воды между киргизами и таджиками в горах на границе двух республик, стычки между местными чеченцами и казахами в Западном Казахстане. В начале 1990 года

массовые беспорядки произошли в Душанбе на фоне слухов, что армянские беженцы из Карабаха получают новое жилье (вместо местных очередников, давно ожидавших новых квартир) в перенаселенной столице Таджикистана.

Более серьезные насильственные события произошли в следующем, 1990-м году, в июне, когда практически одновременно были отмечены стычки между узбеками и киргизами в ряде населенных пунктов на юге Кыргызстана. Если бы лидер Узбекистана Ислам Каримов не взял в свои руки власть над всеми ресурсами республики, ситуация могла бы перерасти в полномасштабную войну, как это произошло между армянами и азербайджанцами в споре за Карабах. Политическая власть в Кыргызстане рассыпалась, и ходили всевозможные слухи о том, что злопыхатели из Москвы (из Коммунистической партии и различных спецслужб) провоцировали волнения, вместо того чтобы пытаться прекратить их.

Особенно после событий в Оше Каримов не хотел бы еще сильнее раздражать и без того изрядно "нагретое" население Узбекистана. В то время между Узбекской и Киргизской республиками не было границ, только посты ГАИ, и многие узбеки горели желанием отправиться в Кыргызстан, чтобы защитить родственников. Каримов неоднократно выезжал в регион, чтобы попытаться несколько утихомирить население.

Возрождение ислама в поздний советский период казалось практически неостановимым. Во всех *махаллях* (микрорайон в пределах городской черты) в Узбекистане, в сельской местности и городах по всей Центральной Азии начали открываться мечети. Стали появляться нелегальные медресе, особенно в узбекских и таджикских регионах.

Народный интерес к религии стал практически ненасытным, и сотни нелегальных, организованных собственными силами, местных медресе и мечетей возникли практически в одночасье. Возник спрос на Коран на узбекском языке. Другая религиозная литература тоже быстро распродавалась, даже если покупатели были не в состоянии понять многое из написанного. Кто-то, в том числе многие молодые люди, начали эксперименты с религией с перехода на мусульманскую одежду, ношение бород, отказ от галстуков для молодых людей и ношение *хиджаба*, или некоего подобия, женщинами. Более широко стали соблюдаться религиозные праздники, включая пост во время Рамазана, когда в течение месяца целые общины по вечерам собирались на *ифтар*<sup>41</sup>.

### **Тревожный звонок: гражданская война в Таджикистане и активизация джихадистов в Узбекистане**

По мере распада СССР Ислам Каримов пришел к четкому пониманию необходимости определенного компромисса с религией, чтобы ускорить процесс легитимизации в глазах населения как независимости, так и его собственной власти. Он понимал, что обстановка способствовала

распространению идей исламского фундаментализма. Небольшая группа жителей Центральной Азии была в какой-то степени знакома с радикальными исламскими настроениями, будь то идеи «Мусульманского братства», учения пакистанских священнослужителей, или же брожение в Иране. Более того, сама мысль опробовать эти идеи в Центральной Азии смотрелась привлекательно, соответствовала желанию выглядеть интеллектуально модным.

Многие ханафитские богословы противились такому подходу, считая, как и писавший об этом в своих последующих работах Мухаммад Содик, что эти идеи были хороши для культурно-религиозного окружения, в котором они развились, но не были пригодны для условий Центральной Азии.<sup>42</sup>

Другие же, однако, стремились умножить собственное число как можно скорее, чтобы воспользоваться меняющейся политической обстановкой, прежде чем они потеряют контроль над растущим числом верующих (которые, кстати, становились зажиточными с учетом легализации в ограниченной форме частной собственности). Даже более поздние высказывания Мухаммада Содика о том, что является приемлемым или неприемлемым для мусульман Центральной Азии, оказались более умеренными, по сравнению с его настроением конца 1980-х. Во время моих первых бесед с ним в 1990 и 1991 годах его больше раздражала популярность Обидхона-кори (Назарова), чем его учения. В то время Обидхон-кори был старшим имамом мечети Джума в старой части Ташкента.<sup>43</sup>

Однако начало кровопролитной гражданской войны в Таджикистане заставило маятник качнуться в противоположную сторону. Все правители в Центральной Азии убедились в том, что светские государства должны обладать большей степенью контроля над мусульманскими общинами в своих странах, или же светская власть в итоге окажется в подчинении у религиозной.

Гражданская война в Таджикистане вызвала раскол внутри страны, но сформировала определенную степень единства и чувство общей цели среди большинства других руководителей государств Центральной Азии, которые были готовы на военное вмешательство (и не противились таковому со стороны России) для обуздания беспорядков в соседней стране. Она также привела к более тесному сплочению наиболее радикальных элементов среди исламских лидеров в регионе.

Многие жители Ферганской долины знали Саида Абдулло Нури и других лидеров Партии исламского возрождения Таджикистана (ПИВТ) и были готовы помогать им, не рискуя при этом своим положением в Узбекистане или Кыргызстане. Абдували-кори, якобы, организовал поставки муки и оружия из Пенджикента (граница Самаркандской области) и через Худжанд (Ферганская долина) воюющим в Таджикистане мусульманам.

Деньги собирались в мечетях, а священнослужители благословляли учеников, отправлявшихся на войну. Десятки, если не сотни, молодых

людей, обучавшихся в исламистских (нелегальных) медресе в Андижане, Намангане и Коканде, отправились в Таджикистан, некоторые из них – с рекомендательными письмами от своих *имамов*, чтобы пополнить ряды ПИВТ. Многие из них там остались, сформировав первый костяк Исламского движения Узбекистана.

После победы Эмомали Рахмона на президентских выборах в Таджикистане в 1994 году значительная часть руководства ПИВТ бежала с семьями в Афганистан. Исторически Афганистан был местом ссылки, и ИДУ использовало это в своих кино-, видео- и аудиоматериалах, которые тайно ввозились в Узбекистан, чтобы вербовать сторонников. В одном из фильмов («The Call») показана встреча потомков Мухаммада Алим Хана (последнего эмира Бухары) и руководства ИДУ.

Десятки тысяч таджиков, включая целые населенные пункты и семьи, и даже дети без сопровождения родителей, вначале бежали из страны, а небольшое число из них переселились по приглашению в Пакистан, где дети иногда попадали под влияние неодеобандийской и других форм радикального исламского просвещения.<sup>44</sup> Большинство таджиков постепенно возвратились домой, но руководство ПИВТ оставалось за границей вплоть до периода активных переговоров и подписания договора о национальном примирении, который вступил в силу в 1997 году.

Большинство воевавших на их стороне узбеков также возвратились домой, но основной костяк руководителей ИДУ «спрятались» в районе Тавильдара. После года настойчивого давления со стороны властей Узбекистана, они были вынуждены уехать, бежав в Афганистан в марте 2000 года. Большая часть оставалась там вплоть до начала бомбардировок, организованных под руководством США после нападений на Всемирный торговый центр и Пентагон 11 сентября 2001 года. Ряды ИДУ то редели, то снова пополнялись за счет новобранцев из Центральной Азии, многие из которых вступали в ИДУ в обмен на обещание регулярного жалования. Материальная поддержка в адрес ИДУ (к тому времени основная часть таджикских бойцов была реинтегрирована в общество) существенно выросла после 2000 года, предположительно, за счет расширения связей с Аль-Кайдой.

Власти Узбекистана возлагают на ИДУ и отколовшиеся от нее организации вину за все террористические вылазки на территории Узбекистана, совершенные в 1999, 2000, 2001, 2004, 2005, и 2009 годах, а также за налеты на территории Кыргызстана.<sup>45</sup> Однако самые массовые беспорядки, произошедшие в Андижане, могли быть лишь самым косвенным образом связаны с ИДУ, в лице нескольких человек, участвовавших в вооруженном нападении на тюрьму, с чего и начались волнения. Основной силой было движение «Акромия», названное в честь его лидера Акрома Юлдашева, который вышел из движения «Хизб ут-Тахрир» в 1993 году и не имел никакого отношения к ИДУ. Двенадцатого мая 2005 года тюрьма, в которой содержались 23 предпринимателя, якобы связанные с «Акромией», была «освобождена» вооруженными людьми,

которых, по-видимому, поддерживали народные демонстрации, разогнанные властями Узбекистана с многочисленными жертвами.

### **«Наш» ислам или национальный ислам в Узбекистане?**

С первых дней независимости правящей элите Узбекистана стало ясно, что религия станет по определению одной из важных, но потенциально изменчивых составных частей складывающейся государственной идеологии. Однако содержание идейного послания об исламе и кому доверено нести это идейное послание со временем менялись, в зависимости от того, какую угрозу, в восприятии лидеров Узбекистана, представляли собой неконтролируемые или неуправляемые исламские элементы.

Религиозные лидеры Узбекистана также стремятся определить роль религии в узбекском обществе. Поскольку их цель – духовное, они ставят перед собой более всеохватывающие задачи, чем государство. Священнослужители приняли *дават* (миссионерская деятельность в исламе, буквально – «призыв к вере») в качестве доминанты своей религиозной ответственности. Некоторые религиозные лидеры определяют религию и обязанности верующих таким образом, чтобы укрепить роль религии в государстве; для других религия является мерилем оценки действий государства.

Отдельные религиозные лидеры активнее и даже более напористо, чем другие, следуют по пути *давата*, делают звукозаписи своих проповедей, выступают на радио и телевидении, а не только во время свадеб, церемоний обрезания, похорон и служб в мечетях.

Усиление публичной роли исламских лидеров воспринимается как угроза не только государством, но и многими представителями светской элиты, которых беспокоит, что косвенная связь между моралью и религией приведет к тому, что светские деятели лишатся ведущих социальных и экономических позиций. Это создает дилемму для узбекских властей, которые опасаются использовать религиозных лидеров для пропаганды своих идей, при этом сознавая, что без дозированного использования религиозных лидеров невозможно заручиться лояльностью населения.

По этой причине режим Каримова всегда стремился выявлять и затем работать с сочувствующими священнослужителями, которые, по мнению государства, будут нести идеи, полностью поддерживающие государство. Такие идеи должны основываться на ханафитских<sup>46</sup> традициях, давно популярных в Центральной Азии, традициях, которые в целом ассоциируются с религиозной терпимостью и необходимостью для верующих мусульман подчиняться лидерам-выходцам из иного круга религиозных традиций, при условии, что эти лидеры уважают ислам.

Государственные инициативы также направлены на дискредитацию считающихся опасными религиозных идей. Это достигается через контроль лицензирования и аккредитации религиозных учреждений и их служителей, издания и распространения религиозной литературы,

содержания СМИ, чествования исторических фигур. Смысл - в том, чтобы бороться с идеями так называемых ваххабитов, проповедующих политизированную форму ислама, многократно подчеркивая значение «Нашего [узбекского] ислама», или с помощью лозунгов «Защитим нашу религию!» (O'z dinimizni himoya qilamiz!), «Защитим нашу религию от всех врагов!» (Dinimizni yot kuchlardan saqlaylik!) и «Никогда не откажемся от нашей священной религии!» (Biz muqaddas dinimizni hech kimga bermaymiz!).<sup>47</sup>

### **Окружающий мир: ни оградиться, ни охватить**

Идея о национальной уникальности узбекского варианта ханафитского ислама вступает в противоречие с глобальными силами, которым независимость помогла встать на ноги.

Узбеки пользуются более широким доступом к мусульманскому миру в целом, чем когда-либо при Советской власти, в результате прямых связей между Узбекистаном и государствами мусульманского большинства, как близкими, так и отдаленными. Турция вела себя наиболее решительно в налаживании связей с Центральной Азией. Хотя под руководством Президента Тургута Озала Турция представлялась в качестве привлекательной модели светского государства, целый ряд исламских элементов в Турции, включая суфиев, традиционных ханафитских богословов, исламистов и представителей движения "Таблиги", оказались представлены в Узбекистане. После независимости десятки тысяч узбеков совершили *хадж*, частично на средства правительства Саудовской Аравии. Саудовские мусульманские филантропические организации (некоторые при государственной поддержке, некоторые – без нее) направляли представителей в регион. Узбеков также приглашали в эти страны. Узбекские богословы регулярно получают (и принимают) приглашения для участия в международных совещаниях, а обучающиеся в медресе имеют возможность обучаться в других мусульманских странах.

Иностранцы, желающие въехать в Узбекистан, в настоящее время проходят более тщательный контроль, чем в начале 1990-х. Но религиозные активисты умудряются проникать в страну, особенно под предлогом реальных деловых интересов. Узбеки теперь более внимательно, чем несколько лет назад, следят за студентами, которые выезжают для обучения в семинариях за пределами Центральной Азии; в частности, внимательно изучаются источники их финансирования. Но решительно настроенная узбекская молодежь может найти другие законные поводы для выезда из страны, и уже потом получить средства. Контроль за теми, кто отправляется в *хадж*, также заметно усилился после 2001 года, но те узбеки, которые опасаются, что им может не хватить мест в официальной квоте для *хаджи* из Узбекистана, могут выехать в Кыргызстан и путешествовать с паломниками из Кыргызстана.

Несмотря на все эти отличия, в среде верующих в наше время бытуют те же разногласия, что и в советский период. Все еще сохраняется напряженность между «народным исламом» (бытовые обряды) и религиозными учениями, но уже в ином религиозном ландшафте, гораздо более сложном, чем в Советское время, несмотря на постоянное присутствие государства, которое стремится «направлять» религию в русло служения государственным целям.

В какой-то мере, освобожденный от идеологических социальных ограничений советского времени, Узбекистан стал более традиционным обществом, причем гораздо сильнее привязанным к своему мусульманскому наследию, чем на протяжении большей части 20-го века. Но в то же время, Узбекистан – страна, живущая в 21-м веке, и узбеки, независимо от их политической идеологии, способны, если захотят, установить связи с мировым сообществом через интернет, телевидение и радио, выезжая за границу. Установление таких связей может оказаться затратным, поэтому разница в экономических возможностях играет гораздо более заметную роль в Узбекистане сегодня, чем когда-либо при Советской власти.

Как все это будет развиваться в Узбекистане после Каримова, остается только гадать. Многое будет зависеть от событий последних лет правления Каримова, от того, сохранится ли государственность в соседнем Кыргызстане, от мира и стабильности в Афганистане, а также от того, насколько экономические возможности для узбеков будут соответствовать их экономическим ожиданиям.

---

<sup>1</sup> В суннитском исламе существует четыре школы права (*мазхабы*): 1) *ханафи*, старейшая школа права, основанная имамом Абу Ханифа (умер в 767 г.); 2) *малики*, названная по имени Малика ибн-Анаса (умер в 795 г.); 3) *Шафи*, основанная Мухаммадом ибн Идрисом аш-Шафии (умер в 820 г.); и 4) *ханбали*, названная по имени основателя Ахмеда ибн Ханбала (умер в 855 г.). Различия между школами состоят в соблюдении ритуалов и в том, в какой степени они полагаются на четыре источника исламского права: Коран, *Сунну* (деяния и высказывания Пророка, формирующие модель поведения мусульманина), умозаключение по аналогии, консенсус богословов.

<sup>2</sup> Абу Бакр аль-Каффаль аш-Шаши (умер в 976 г.), основал шафитскую школу в Шаше (Ташкент); место его погребения остается важным объектом паломничества.

<sup>3</sup> Мавераннахр, или земли Трансоксианы, название территории между реками Сырдарья и Амударья. В настоящее время подавляющая часть этой территории находится в пределах современного Узбекистана (см. карту).

Charles Warren Hostler, *Turkism and the Soviets* (London: George Allen & Unwin Ltd. and New York: Frederick A. Praeger, 1957), 10.

<sup>4</sup> *Хадисы* - сказания о словах и делах пророка Мухаммеда, касающиеся разных религиозно-правовых сторон жизни мусульман. *Хадисы* считаются вторым, после Корана, источником мусульманского права.

<sup>5</sup> Сложно подобрать подходящий термин для обозначения различных групп суфиев, например, Кубравия или Ясавия. В английском языке принято называть последователей конкретного известного учителя «братством» или «движением», учитывая общие религиозно-философские истоки последователей. Суфийские богословы обычно говорят о суфийском учении, а сами суфии часто называют своих последователей идущими «путем суфиев» (В русском языке используется заимствование «тарикат». - прим. перев.)

<sup>6</sup> Кубравия был основан в 13-м веке Наджмом уд-Дином Аль-Куброй (1145–1221 гг.); Ясавия был основан

---

ходжой Ахмедом Ясави (1103–1166 гг.); Накшбандия возник в окрестностях Бухары и был основан Абд аль-Халиком Гидждувани (умер в 1220 г.). Более подробно об истории суфизма см. Martha Brill Olcott, “Sufism in Central Asia: A Force for Moderation or a Cause of Politicization?” Carnegie Paper 84 (Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 2007), [www.carnegieendowment.org/files/cp84\\_olcott\\_final2.pdf](http://www.carnegieendowment.org/files/cp84_olcott_final2.pdf).

<sup>7</sup> Во второй половине 19-го века Российская империя начала масштабную кампанию оккупации и аннексии центрально-азиатских ханств, покорив Ташкент в 1865 г., Коканд в 1866 г., Бухару в 1868 г., Хиву в 1873 г. Seymour Becker, *Russia's Protectorates in Central Asia: Bukhara and Khiva, 1865–1924* (London: RoutledgeCurzon, 2004).

<sup>8</sup> Исламское движение Узбекистана представляет собой сформировавшееся в 1990-х годах в Ферганской долине движение джихадистов, свободно, без жесткой структуры, объединяющее несколько организаций. Основную деятельность ведет в Центральной Азии и Узбекистане. Более подробно об организации см. главу 10.

<sup>9</sup> Духовные управления мусульман являются административными органами, созданными Советской властью для осуществления надзора и контроля за религиозной жизнью в советских республиках и населенных мусульманами территориях. Духовные управления существовали в виде четырех отдельных органов, отвечавших за разные территориальные единицы: Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана, Духовное управление Закавказья, Духовное управление Европейской части СССР и Сибири, Духовное управление Северного Кавказа и Дагестана.

<sup>10</sup> Упомянутые выше беспорядки в Ферганской долине касаются периода межэтнических столкновений между узбекским населением и турками-месхетинцами в Узбекистане в мае 1989 года. Kathleen Collins, *Clan Politics and Regime Transition in Central Asia* (New York: Cambridge University Press, 2006), 118–25.

<sup>11</sup> Каримов был избран Президентом на пятилетний срок, получив 86 процентов голосов на выборах, которые многими считались нечестными. Второй кандидат, председатель партии «Эрк» («Свобода») Мухаммад Солих, получил 14 процентов голосов. Еще одной крупной оппозиционной партии «Бирлик» («Единство»), было отказано в регистрации в качестве официальной партии до начала выборов. Glenn E. Curtis, ed. “Uzbekistan: A Country Study” (Washington, D.C.: Government Printing Office for the Library of Congress, 1996), <http://countrystudies.us/uzbekistan/44.htm>.

<sup>12</sup> Например, Абсамат Масалиев, руководитель Киргизской Советской Социалистической Республики, назначенный за его партийное прошлое, был смещен в 1990 году, после того как начал проводить крайне непопулярный курс на поощрение кланов из Оша в ущерб другим этническим кланам и группам. Разочарованные неудачами Масалиева, страна и политические элиты отвергли московского ставленника в пользу более нейтрального кандидата в лице Аскара Акаева. В августе 1990 года, опираясь на прочную поддержку вновь избранных депутатов-реформаторов и большинства клановых элит, Акаев был избран первым президентом Киргизской Республики, получив более 50 процентов голосов. Kathleen Collins, *Clan Politics*, 123–30.

<sup>13</sup> После того как кровопролитие в Душанбе вызвало недовольство населения, а сам он нажил серьезных врагов среди политической элиты, первый президент Таджикистана Кахар Махкамов уступил место под солнцем Рахмону Набиеву, предшественнику Махкамова на посту Первого секретаря (1982–1985 гг.). Ухудшение экономической ситуации в стране в сочетании с нежеланием Набиева делиться властью с оппозицией привели к беспорядкам и демонстрациям в Душанбе в апреле-мае 1992 года, которые переросли в кровопролитную гражданскую войну летом и осенью 1992 года. Гражданская война объединила сторонников по принципу региональной, клановой и этнической принадлежности в попытке урегулировать идеологический конфликт между исламом и атеизмом и выбрать будущего политического руководителя Таджикистана. Не сумев прекратить войну, приведшую к гибели около 100 тыс. граждан и одного миллиона беженцев, в сентябре 1992 года Набиев ушел в отставку. Minority Rights Group International, “World Directory of Minorities and Indigenous Peoples—Tajikistan: Overview,” January 2008, имеется в Интернете по адресу [www.unhcr.org/refworld/docid/4954ce14c.html](http://www.unhcr.org/refworld/docid/4954ce14c.html).

<sup>14</sup> Ваххабизм представляет собой более консервативную форму ислама, исповедуемую в Саудовской Аравии. *Ваххабит* – популярный в настоящее время во многих изданиях термин, обозначающий исламистов и экстремистов. Более подробно о ваххабитах см. Ziauddin and Davies, *The No-Nonsense Guide to Islam*, 109, 110.

<sup>15</sup> Следующая ссылка “Musiqā zaralari—Shaykh Abduvali qori, Uzbek,” (в переводе – «Музыка вредна – проповедь Абдували-кори на узбекском») размещенная на сайте YouTube пользователем IslomDini, [www.youtube.com/watch?v=kwGV-mnVstI](http://www.youtube.com/watch?v=kwGV-mnVstI), один из примеров многих проповедей Абдували, просмотренный несколько тысяч раз. По состоянию на март 2011 года эту ссылку использовали более 12 тыс. раз в течение

двух лет с ее размещения.

<sup>16</sup> Салафиты (от арабского *салаф*, что означает «предшествовать») – последователи салафитского движения в исламе. Движение призывает к возврату к использованию Корана и Сунны в качестве единственных источников религиозных постановлений. Современная форма салафизма была основана Джамалем ад-Дином Аль-Афгани (1839–1897 гг.) и Мухаммадом Абдухом (1849–1905 гг.) на заре 20-го века. Основная цель состояла в восстановлении ислама в его первоначальной форме, путем осуждения философии *таклида* (слепая имитация юридических прецедентов) и *джимуда* (застоя) в среде традиционалистского мусульманского духовенства. См. “Salafiyah,” *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. III (New York: Oxford University Press, 1995), 463–68.

<sup>17</sup> Согласно базе данных ООН «Перспективы мирового населения», более 51 процента населения Узбекистана – люди в возрасте до 24 лет. См. Демографический состав населения Узбекистана в базе данных World Population Prospects (уточнение за 2008 г.), которая ведется Отделом населения ООН, <http://esa.un.org/UNPP>.

<sup>18</sup> *Мурид* – последователь или ученик суфиев.

<sup>19</sup> *Пир*, из персидского языка, так последователи суфизма называют духовного наставника (учеников-суфиев, подмастерьев, и т.д.).

<sup>20</sup> Учебный центр с проживанием для суфиев; вероятно, возникли в Иране в конце X века или в XI веке н.э. Этимология широко оспаривается, но многие считают, что это слово персидского происхождения, возможно, от *хана-гах* (место проживания). В настоящее время *канака* не предусматривает наличие жилья, но по-прежнему является центром для молитв, поэзии и совершения обрядов *зикр* и *сама*. См. “Khanaqah,” *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. II (New York: Oxford University Press, 1995), 415–17.

<sup>21</sup> Таких, как Узбакайна и Бухаран, которые, по данным Бахтияра Бабаджанова, по-прежнему существуют.

<sup>22</sup> В мусульманском праве *вакф* - неотчуждаемое имущество, обычно – земля и строения, отказанное в благотворительных целях, доходы от которого идут на нужды, указанные благотворителем. Имеется три основных вида вакфа: религиозный, филантропический и семейный. Религиозный вакф относится к молитвенным домам (мечети) и недвижимому имуществу, обеспечивающему доход для его содержания и расходов. Филантропический вакф идет на поддержку малообеспеченных слоев населения в виде финансирования инициатив в области образования, здравоохранения и на другие благотворительные нужды. Третий вид вакфа представляет собой недвижимое имущество, доход от которого сначала идет потомкам, а излишки - малообеспеченным. См. “Waqf,” *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. IV (New York: Oxford University Press, 1995), 312–16.

<sup>23</sup> «Доклад о паломничестве в священные города», Центральный государственный архив Республики Узбекистан; фонд I-19; дело 16; папка 127; 3, цитируется по неопубликованным материалам Бахтияра Бабаджанова, предоставленным автору.

<sup>24</sup> Джадидизм, реформаторское движение в исламе, возникшее к концу 19-го века в ответ на рост угрозы колонизации региона и быструю индустриализацию и модернизацию Запада. Джадидисты и их последователи призывали к ассимиляции различных аспектов современной жизни в самой основе мусульманства во избежание духовного и экономического упадка исламской цивилизации. Активные сторонники реформирования системы религиозного образования, расширения прав женщин и повышения экономической производительности, джадидисты призывали к духовному и интеллектуальному пробуждению и переоценке старого образа жизни, при одновременном сохранении неотъемлемых исламских ценностей и традиций для восстановления мощи, величия и достоинства ислама в мире. Отсутствие единой структуры и централизованного руководства, а также расхождение во взглядах между последователями джадидизма, привели к ослаблению движения в начале 20-го века. См. “Jadidism,” *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. II (New York: Oxford University Press, 1995), 349–52. Превосходное описание их деятельности в Узбекистане содержится в книге Адиба Халида *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia* (Berkeley: University of California Press, 1998), [www.netlibrary.com/urlapi.asp?action=summary&v=1&bookid=10042](http://www.netlibrary.com/urlapi.asp?action=summary&v=1&bookid=10042).

<sup>25</sup> Сайид Мухаммад ибн Сафдар Хусайни, более известный как Сейид Джамаль ад-Дин Аль-Афгани (род. 1838 г. – умер 9 марта 1897 г.), исламский идеолог, философ и политический деятель, жил и преподавал в Индии, Афганистане, Иране, России и Европе. Аль-Афгани верил в совместимость ислама с рациональным мышлением, наукой и национализмом языкового и/или территориального характера и питал антипатию к империалистическим амбициям Запада, что создало ему репутацию одного из «отцов исламской модернизации». Ярый сторонник синтеза ислама с западной наукой и институтами в целях его

самоукрепления, Аль-Афгани является автором многих статей, книги по истории Афганистана «*Tatimmat al-bayan fi tarikh al-Afghan*», и сборника полемических статей «Al-Radd ‘ala al-Dah riyu» и «Refutation of the Materialists» («Опровержение материалистов»), в которых выступал за действенное использование мусульманского самосознания и пан-исламского единства для борьбы с посягательствами западных империалистов. Его новаторский подход, сочетающий философские размышления с тщательными религиозными штудиями для решения современных социальных и политических проблем, привлек к нему группу преданных поклонников, включая Мухаммада Абдуха, Адиба Исхака, Салима аль-Анхури, Якуба Сану. Аль-Афгани осознавал центральную роль газет в формировании общественного мнения и активно пользовался этим средством массовой информации, чтобы подстегивать националистические настроения на Ближнем Востоке. Из-за своих выдающихся ораторских способностей, тесных связей с ведущими представителями интеллигенции и политических элит мусульманского мира, а также из-за его нетрадиционных взглядов, Аль-Афгани часто становился объектом преследований, гонений и злобных словесных нападок со стороны его критиков. Более подробно об Аль-Афгани см. Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamal Ad-Din: A Political Biography* (Berkeley: University of California Press, 1972).

<sup>26</sup> Правительство Кокандской автономии (оно же - мусульманское Временное правительство автономного Туркестана), недолго просуществовавшее временное правительство, о формировании которого было объявлено на конференции в Коканде в ноябре 1917 года. В правительстве Кокандской автономии преобладали местная интеллигенция и представители деловых кругов, оно сформировало небольшую армию и даже выпускало деньги. Отношение правительства Коканда к Советской власти в Москве и его официальному представителю – правительству в Ташкенте – точнее всего будет назвать политической двусмысленного нейтралитета и уступчивости: Коканд признавал Москву почти законным правителем и даже вел переговоры с правительством в Ташкенте, при этом отказываясь исполнять приказы из Ташкента ссылаясь на право наций на самоопределение. Не сумев завоевать популярность в более широком регионе за пределами Ферганской провинции, Кокандская автономия прекратила существование в феврале 1918 года, потерпев поражение от Красной Армии. См. Serge A. Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967), 230–36.

<sup>27</sup> Бухарское и Хивинское ханства, давно сформировавшиеся религиозные центры в Центральной Азии, были оккупированы и аннексированы Российской империей в конце 19-го века. Советские войска установили контроль над Хивой в феврале 1920 года, после завоевания ханства Красной Армией. Советам удалось закрепиться в Бухаре (после нескольких неудачных попыток в 1920 году), когда войска Красной Армии, при политической поддержке местных политических групп – Коммунистической партии Бухары и «Молодых бухарцев» - взяли город в двухдневную осаду и вынудили эмира Бухары бежать. См. Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia*, 238–49. Более подробно см. Becker, *Russia's Protectorates in Central Asia*.

<sup>28</sup> Туркестан стал Автономной Советской Социалистической Республикой в составе РСФСР после принятия новой Конституции 11 апреля 1921 года. Хивинское и Бухарское ханства существовали как независимые образования, не подчинявшиеся Туркестану, до 1924 года. В 1924 году границы между Туркестаном и двумя ханствами были отменены, в результате чего образовались четыре отдельные республики – Узбекистан, Киргизстан, Туркменистан, Таджикистан – построенные строго по национальному принципу. Туркменистан и Узбекистан немедленно стали полноправными членами СССР, получив статус союзных республик; Таджикистан вошел в состав СССР в 1929 году, а Киргизстан – в 1936 году. Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia*, 238–49; 252–53.

<sup>29</sup> Халид, *The Politics of Muslim Cultural Reform*.

<sup>30</sup> Более подробно о Бабахан см. Martha Brill Olcott and Dora Ziyaeva, “Islam in Uzbekistan: Religious Education and State Ideology,” Carnegie Paper 91 (Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 2008), [http://carnegieendowment.org/files/cp91\\_islam\\_uzbek\\_final.pdf](http://carnegieendowment.org/files/cp91_islam_uzbek_final.pdf) и Martha Brill Olcott, “Roots of Radical Islam in Central Asia,” Carnegie Paper 77 (Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 2007), [http://carnegieendowment.org/files/cp\\_77\\_olcott\\_roots\\_final.pdf](http://carnegieendowment.org/files/cp_77_olcott_roots_final.pdf).

<sup>31</sup> *Тафси́р* (буквальный перевод - «разъяснение», «объяснение» или «толкование»), экзегеза Корана. Наиболее распространенными темами *тафси́ра* являются лингвистическое, правовое и теологическое. Авторитет *тафси́ра* определяется его происхождением, и *тафси́р* Пророка Мухаммеда считается наиболее авторитетным, а *тафси́р биль-рай*, как интерпретация в результате личного осмысления и дедукции, считается наименее авторитетным. Однако в настоящее время, несмотря на первоначальное сопротивление исламских юристов и теологов чрезмерному применению *тафси́р биль-рай* из-за опасения, что толкование будет осуществляться неквалифицированными людьми, *тафси́р биль-рай* занимает уважаемую нишу в более широкой литературе по вопросам исламской экзегезы. См. “Tafsir,” *Oxford Encyclopedia of the Modern*

---

*Islamic World*, vol. IV (New York: Oxford University Press, 1995), 169–75. *Кьяс* (в переводе, «сравнение» или «аналогия»), один из четырех «корней юриспруденции» (*усул аль-фикх*). *Кьяс* касается понимания и разъяснения ситуаций, которые не рассматриваются Кораном и *Сунной/хадисом*.

Cyril Glasse, *Concise Encyclopedia of Islam* (San Francisco: Harper & Row, Publishers, Inc., 1989.) 325, 361–62.

<sup>32</sup> Неопубликованные материалы, предоставленные Бахтияром Бабаджановым.

<sup>33</sup> Н.С. Хрущев был Первым секретарем КПСС с 1953 по 1964 годы. Л.И. Брежнев был Генеральным секретарем КПСС с 1964 по 1982 годы. См. “Nikita Khrushchev,” *Encyclopedia Britannica*, [www.britannica.com/EBchecked/topic/316972/Nikita-Sergeyevich-Khrushchev](http://www.britannica.com/EBchecked/topic/316972/Nikita-Sergeyevich-Khrushchev); “Leonid Brezhnev,” *Encyclopedia Britannica*, [www.britannica.com/EBchecked/topic/79098/Leonid-Ilich-Brezhnev](http://www.britannica.com/EBchecked/topic/79098/Leonid-Ilich-Brezhnev).

<sup>34</sup> Салафитские писатели-интеллигенты, пользовавшиеся значительным влиянием в салафитских кругах в 1950-е и 1960-е годы. Саид Абул Ала Маудуди был знаменитым переводчиком Корана на язык урду (*Tafhim al Quran*) и отцом-основателем политического исламистского движения *Джамаат-э-Ислами*, целью которого являлось распространение в регионе исламских ценностей и традиций. Сайид Кутб, египетский ученый, автор 24 книг (включая 30-томный шедевр – комментарий к Корану), теолог египетского «Братства мусульман». Более подробно см. Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994); Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002). Работы Маудуди и Кутба см. <http://islaam.com/Scholars.aspx>.

<sup>35</sup> Более подробно о книге см. Martha Brill Olcott, “A Face of Islam: Muhammad Sadiq Muhammad Yusuf,” *Carnegie Paper 82* (Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 2007).

<sup>36</sup> Личные интервью, взятые автором в Тегеране в феврале 1992 г.

<sup>37</sup> Джума Намангани, бывший советский десантник, совместно с Тохиром Юлдошевым возглавлял ИДУ. Был убит в Афганистане в конце 2001 года. Более подробно см. Martha Brill Olcott, “Roots of Radical Islam in Central Asia,” *Carnegie Paper 77* (Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 2007), и Ariel Cohen, “Central Asia Beyond Namangani,” *Central Asia-Caucasus Institute Analyst*, November 21, 2001, [www.cacianalyst.org/?q=node/164](http://www.cacianalyst.org/?q=node/164).

<sup>38</sup> В книге «*Бытовой ислам*», Поляков характеризует центрально-азиатский традиционализм как опасную идеологию, которая «тормозит... экономическое и социальное развитие» «сохраняя «устаревшие черты» восточного общества» (с. 142). В частности, Поляков обвиняет мусульманский традиционализм в противостоянии модернизации «старых порядков» и отстаивании в конечном итоге нестабильной и неэффективной экономической базы – «мелкобуржуазного уклада».

Sergei Petrovich Poliakov and Martha Brill Olcott, *Everyday Islam: Religion and Tradition in Rural Central Asia* (Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1992).

<sup>39</sup> Саид Абдулло Нури (1947–2006 гг.), таджикский политик и религиозный лидер оппозиционной Партии исламского возрождения Таджикистана в период гражданской войны в этой стране (1992–1997 гг.). Начал свою карьеру возглавив незаконную исламскую просветительскую организацию «Нахзат-и Исоми» в 1970-е годы, Нури оказался связан с Партией исламского возрождения Таджикистана, которая стремилась к созданию исламского государства на территории Таджикистана. После мирного соглашения в 1997 году, положившего конец гражданской войне, вошел в коалицию со своим бывшим главным противником Президентом Эмомали Рахмоном (Рахмоновым), и был председателем Комиссии по национальному примирению. Conciliation Resources, “Said Abdullo Nuri,” [www.c-r.org/our-work/accord/tajikistan/profiles.php](http://www.c-r.org/our-work/accord/tajikistan/profiles.php). Мухаммадшариф Химматзода (1951–2010 г.) был лидером оппозиции и членом Объединенной таджикской оппозиции (ОТО) в изгнании в период гражданской войны в Таджикистане, а также заместителем председателя Движения исламского возрождения в Таджикистане.

Saodat Olimova, “Political Islam and Conflict in Tajikistan,” CA&CC Press, AB, [www.ca-c.org/dataeng/11.olimova.shtml](http://www.ca-c.org/dataeng/11.olimova.shtml). Stephane A. Dudoignon, “From Ambivalence to Ambiguity? Some Paradigms of Policy Making in Tajikistan,” in *Tajikistan at a Crossroad: The Politics of Decentralization*, edited by Luigi De Martino (Geneva: Citera Publications, 2004).

Содикджон-кори Камаллудин (Камалов) (р. 1950 г.), видный религиозный лидер и бывший *муфтий* г. Ош, Киргизстан. Был депутатом парламента Киргизстана с 1990 по 1995 годы, в настоящее время возглавляет Международный центр исламского сотрудничества.

Махаммаджан Урумбаев, «Интервью на тему», «*Тазар*», 20 июня 2007 г., [www.tazar.kg/news.php?i=4893](http://www.tazar.kg/news.php?i=4893).

<sup>40</sup> Съезд народных депутатов - политический институт, созданный в 1988 году в рамках горбачевской политики гласности и перестройки. В каждой республике был свой съезд, кандидаты на который отбирались на демократической основе, независимо от партийной принадлежности, хотя большинство на съезде все равно составляли кандидаты от Коммунистической партии. Vladimir N. Brovkin, “The Making of Elections to

---

the Congress of People's Deputies (CPD) in March 1989," *Russian Review*, vol. 49, no. 4 (October 1990): 417–42. Available at [www.jstor.org/stable/130524](http://www.jstor.org/stable/130524).

<sup>41</sup> *Ифтар* - праздничное вечернее застолье после окончания дневного поста в месяц Рамадан. См. "Ramadan," *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. III (New York: Oxford University Press, 1995), 408–10.

<sup>42</sup> Цитируется по неопубликованной рукописи Бахтияра Бабаджанова, подготовленной для Carnegie Endowment for International Peace.

<sup>43</sup> Обидхон-кори (Назаров) (р. 1958 г.), один из наиболее известных узбекских теологов и проповедников. Его проповеди в ташкентской мечети Тохтобой в 1990-е годы привлекли к нему сотни последователей. После того как он публично выступил с критикой введенного властями Узбекистана запрета на ношение бород и *хиджабов* (традиционный головной убор мусульманских женщин), Назаров бежал из Узбекистана, чтобы избежать ареста, и позже получил статус беженца через Управление верховного комиссара ООН по делам беженцев. Аудиокассеты и видеозаписи с его проповедями по-прежнему имеют широкое хождение в Узбекистане.

Игорь Ротар, «В Узбекистане идут новые аресты мусульман», «Интерфакс», 13 апреля 2006 г., [www.interfax-religion.ru/yz/?act=print&div=3360](http://www.interfax-religion.ru/yz/?act=print&div=3360).

<sup>44</sup> Как сообщает Бахтияр Бабаджанов в своей неопубликованной работе, подготовленной для Carnegie Endowment for International Peace, Мавлави Абдулхай Искандаров, бывший ученик Хиндустани, был «министром образования» в «правительстве в изгнании», сформированным ПИВТ. По данным этого источника, он регулярно выезжал в Пакистан, чтобы попытаться добиться того, чтобы дети получали приемлемое исламское образование в соответствии с традиционным ханафитским учением, нежели более радикальное неодообандийское учение, которое набирало там популярность.

<sup>45</sup> "Special Section: Terrorist Attacks on America—Islamic Movement of Uzbekistan (IMU)," James Martin Center for Nonproliferation Studies, <http://cns.miis.edu/archive/wtc01/imu.htm>; U.S. Department of State, "Country Reports on Terrorism," 2004–2009, <http://www.state.gov/j/ct/rls/crt/index.htm>; Jane's Information Group, "Islamic Movement of Uzbekistan (IMU) (Uzbekistan)," [www.janes.com/articles/Janes-World-Insurgency-and-Terrorism/Islamic-Movement-of-Uzbekistan-IMU-Uzbekistan.html](http://www.janes.com/articles/Janes-World-Insurgency-and-Terrorism/Islamic-Movement-of-Uzbekistan-IMU-Uzbekistan.html); Jim Nichol, "Central Asia: Regional Development and Implications for U.S. Interests," Congressional Research Service, November 20, 2009, [http://books.google.com/books?id=wyV6fZJSrMC&dq=IMU+1999+incursion&source=gbs\\_navlinks\\_s](http://books.google.com/books?id=wyV6fZJSrMC&dq=IMU+1999+incursion&source=gbs_navlinks_s), 10–12; Australasian Legal Information Institute, Criminal Code Amendment Regulations 2007 (no. 4) (Select Legislative Instrument 2007 no. 48, 2007), [www.austlii.edu.au/au/legis/cth/num\\_reg\\_es/ccar20074n48o2007414.html](http://www.austlii.edu.au/au/legis/cth/num_reg_es/ccar20074n48o2007414.html).

<sup>46</sup> Ханафи, старейшая школа права, преобладающая в большинстве стран, была основана имамом Абу Ханифой (умер в 767 г.). Одна из четырех школ права, ханафитская философия известна как менее всего противящаяся современным идеям, при этом придерживаясь наиболее строгой интерпретации исламского права.

<sup>47</sup> Этими лозунгами поделились Бахтияр Бабаджанов и Диора Зияева, которым они встречались в Ташкенте.