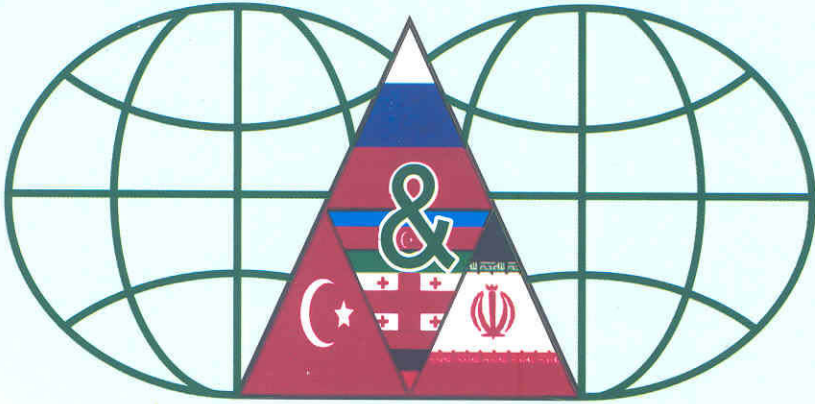




ISSN 1817-7190

ИНСТИТУТ СТРАТЕГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ КАВКАЗА

# КАВКАЗ



# ГЛОБАЛИЗАЦИЯ

Журнал

социально-политических и экономических исследований

Религия и кавказская цивилизация

*Специальный выпуск*

Том 2

Выпуск 3

2008

CA&CC Press®

ШВЕЦИЯ

---

**ГЕОЭКОНОМИКА**

---

ПОТЕНЦИАЛ ВАКФОВ В СОКРАЩЕНИИ БЕДНОСТИ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ	<i>Фуад АЛИЕВ</i>	74
ИСЛАМСКИЕ ФИНАНСЫ И ИХ ПРИМЕНЕНИЕ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ	<i>Самир СЕВИМОВ</i>	88

---

**ГЕОКУЛЬТУРА**

---

РЕЛИГИОЗНАЯ СВОБОДА И РЕЛИГИОЗНОЕ РАЗВИТИЕ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ	<i>Назим МУЗАФФАРЛИ (ИМАНОВ)</i>	99
ТОЛЕРАНТНОСТЬ — ОСНОВА МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО МИРА И СОЦИОКУЛЬТУРНОГО СОГЛАСИЯ (на примере Азербайджана)	<i>Айсель АЛЛАХВЕРДИЕВА</i>	113
БАХАИЗМ И ЭКУМЕНИЗМ В СВЕТЕ НОВЕЙШИХ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ТЕНДЕНЦИЙ	<i>Лейла МЕЛИКОВА</i>	120
ИСЛАМСКАЯ ТРАДИЦИЯ НА КАВКАЗЕ: МЕЖДУ ТРАДИЦИОНАЛИЗМОМ, РЕФОРМИЗМОМ И СЕКУЛЯРИЗМОМ	<i>Эльмир КУЛИЕВ</i>	128
О ФОРМИРОВАНИИ И ПУТЯХ РАЗВИТИЯ РЕЛИГИОЗНОГО МЫШЛЕНИЯ В СОВРЕМЕННОМ АЗЕРБАЙДЖАНЕ	<i>Кенуль БУНЬЯДЗАДЕ</i>	141
РОССИЯ: ПРОБЛЕМЫ КООПТАЦИИ ВЫПУСКНИКОВ ИСЛАМСКИХ ВУЗОВ В ОФИЦИАЛЬНОЕ МУСУЛЬМАНСКОЕ ДУХОВЕНСТВО (на примере Дагестана)	<i>Ринат ПАТЕЕВ</i>	150

---

**ГЕОИСТОРИЯ**

---

СТАНОВЛЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ ЦЕРКВЕЙ НА КАВКАЗЕ	<i>Заза АЛЕКСИДЗЕ</i>	161
ПРОТЕСТАНТИЗМ НА КАВКАЗЕ	<i>Серго НАМОРАДЗЕ</i>	169
НРАВСТВЕННЫЕ АСПЕКТЫ АДАПТАЦИИ ДАГЕСТАНЦЕВ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНЫХ ПЕРЕМЕН	<i>Заид АБДУЛАГАТОВ</i>	181
ИУДАИЗМ НА КАВКАЗЕ	<i>Рауф ГУСЕЙНОВ</i>	194

---

Добавим, что до сих пор мы говорили об экуменизме в его крайне широком — межконфессиональном — понимании. Если же рассматривать экуменизм во внутрехристианском контексте, то, на наш взгляд, было бы целесообразнее, если бы его последователи сосредоточились на устранении этих внутренних противоречий, а не дублировали роли, уже исполняемые на мировой глобализационной арене многочисленными новыми и нетрадиционными религиями и движениями, приумножая и без того огромное количество социальных утопий современности.

---

Эльмир КУЛИЕВ

*Кандидат философских наук,  
директор департамента геокультуры  
Института стратегических исследований Кавказа  
(Баку, Азербайджан).*

## ИСЛАМСКАЯ ТРАДИЦИЯ НА КАВКАЗЕ: МЕЖДУ ТРАДИЦИОНАЛИЗМОМ, РЕФОРМИЗМОМ И СЕКУЛЯРИЗМОМ

### Р е з ю м е

**И**сламская традиция является непререкаемым авторитетом для всех верующих мусульман, однако на протяжении многих веков она подверглась и продолжает подвергаться многочисленным интерпретациям. В настоящей статье автор пы-

тается осмыслить сущность исламского традиционализма, его влияние на развитие мусульманства на Кавказе, оценить возможности обновленческих исламских течений и перспективы развития ислама в условиях светского государства.

### В в е д е н и е

Несмотря на существующие особенности развития ислама в Азербайджане и на Северном Кавказе, в обоих регионах отношение к исламской традиции является одним из главных факторов, влияющих на религиозную жизнь. Чуткое к политическим переменам традиционное духовенство претендует на исключительное право интерпретировать исламскую традицию, но ограниченность религиозно-культурными рамками, неготовность к диалогу с религиозными оппонентами и неспособность реализовать потенциал ислама в социальной и духовной сферах подрывают доверие не только к нему, но и к традиции как таковой. На фоне снижающегося авторитета духовенства заметно возрастает роль сторонников «обновленного» ислама, которые, однако, не имеют идейного и организа-

ционного единства. Уязвимость обновленцев позволяет отдельным внутренним и внешним силам использовать группы мусульманских активистов (прежде всего молодежь) для изменения вектора религиозного развития. Ввиду этого власти, декларирующие значимость нравственно-этических ценностей ислама для обеспечения культурного развития и поддержания межцивилизационного диалога, проявляют заметную осторожность в отношениях с мусульманскими общинами.

Для правильной оценки событий в религиозной жизни на Кавказе и развития религиозной ситуации в краткосрочной перспективе мы попытаемся выявить особенности исламского традиционализма, его влияние на внутривосточное положение, определить наиболее характерные тенденции в развитии религиозной мысли на Кавказе и связать их с аналогичными процессами в исламском мире в целом. Поскольку ислам на Кавказе развивается в условиях секулярного общества, мы попытаемся показать, как изменяются пределы светскости от одного государства к другому, и оценить возможности расширения политического ислама в регионе.

## Особенности исламского традиционализма

Сущность культурно-исторической традиции и ее влияние на развитие личности и общества в западной общественной мысли критически осмысливаются с XVII века. Не вдаваясь в обсуждение историко-политических причин нападков на традиции, следует признать, что они складываются и развиваются в любой зрелой идеологической системе. Как подчеркивает американский социолог Дэвид Гросс, некоторые традиции жизненно необходимы для общества и выживают «естественным образом» даже в условиях, когда «основные коллективные интересы государства, рынка и индустриальной культуры антитрадиционны»<sup>1</sup>.

Несмотря на существование ряда подходов к этой проблеме, различные определения термина «традиция» близки по значению. Прежде всего под ней понимают «часть социального и культурного наследия, которая в течение длительного времени сохраняется в обществе или в отдельных социальных группах и входит в их систему ценностей и норм»<sup>2</sup>. Соответственно, традиционное общество интерпретируется как общество, «в котором существовавшие в прошлом институты и представления выступают в качестве основной формы воспроизводства данной социальной системы»<sup>3</sup>. Оно поддерживается идеологией, основанной на сохранении исторически сложившегося общественного порядка, традиционных институтов и ценностей. По словам американского социолога Э. Шилза, «традиционализм — это сознательное, преднамеренное утверждение традиционных норм при полном сознании их традиционной природы и убеждении в том, что их ценность обусловлена традиционной передачей из некоего священного источника»<sup>4</sup>. Ввиду этого принято различать традиции реакционные, тормозящие социокультурное развитие, и прогрессивные, упорядочивающие эволюционные процессы.

Для традиционного общества исторически сложившиеся институты имеют функциональное значение, так как они поддерживают общественный порядок и временную связь

<sup>1</sup> См., например: *Gross D. The Past in Ruins: Tradition and the Critique of Modernity*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1992. P. 126.

<sup>2</sup> *Андреева И.Н.* Традиция // Социологическая энциклопедия / Под общ. ред. А.Н. Данилова. Минск: Белорусская энциклопедия, 2003. С. 331.

<sup>3</sup> *Полонская Л.Р., Вафа А.Х.* Восток: идеи и идеологи (Критика буржуазных и мелкобуржуазных концепций «третьего пути» развития). М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1982. С. 40—41.

<sup>4</sup> *Аверьянов В.В.* Традиция и традиционализм в научной и общественной мысли России (60—90-е годы XX века) // Общественные науки и современность, 2000, № 1. С. 72.

между поколениями. Поэтому влияние индустриальной культуры традиционалисты воспринимают как потенциальную опасность. С одной стороны, модернизация стирает некоторые культурные различия, с другой — изменения в общественном порядке и научные достижения способны поставить под сомнение состоятельность тех или иных аспектов традиции, спровоцировав деструктивные социальные процессы. Как пишет М.Ю. Барбашин, «если какая-либо из опор культуры разрушается и в духовной сфере не происходит никакой компенсации, то это отрицательно сказывается на экономической и социальной структуре»<sup>5</sup>.

Ислам можно назвать традиционалистской идеологией лишь потому, что в его основе лежит священная традиция — Коран и сунна Пророка Мухаммада. Вместе с тем ранние мусульманские общества не были традиционными в полном смысле этого слова, поскольку переживали бурные экономические, политические и социальные преобразования. Кроме того, в первые три столетия распространения ислама общественная мысль развивалась, опираясь на принцип иджтихада — самостоятельного исследования священной традиции в поисках адекватных ответов на новые вопросы, касающиеся разных аспектов общественной жизни.

Однако уже с середины IX века в мусульманской общественно-религиозной мысли начинается эпоха «слепого подражания», получившего название «таклид». Вначале институционализация шариатских наук выражалась в развитии богословско-правового и идейного наследия основателей мазхабов и их ближайших последователей, составлялись фундаментальные труды по вероучению и праву, которые впоследствии сокращались и адаптировались для широкой массы верующих. На данном этапе сторонники иджтихада не смогли сдержать инерцию приобретающих все большее влияние мазхабов. Со временем разногласия между мазхабами привели к фанатичному неприятию любых идей, выходящих за рамки принятых данной школой принципов. Отношения между их последователями порой перерастали во взаимную вражду и ненависть. Так, в биографии ханафитского богослова кади Мухаммада ибн Мусы аль-Биласагуни (ум. в 506 г.х.) сообщается, что он говорил: «Если бы это было в моей власти, я взимал бы с шафиитов джизью», то есть подать, которой облагаются немусульмане<sup>6</sup>.

Распространение таклида стало одной из причин окостенелости исламской общественно-религиозной мысли. Ибн Халдун в «Мукаддиме» пишет: «Знай, что среди факторов, мешающих людям приобретать знания и достигать цели, — избыток сочинений, а также различия в терминологии и методиках обучения. От учащихся и учеников требуют заучивать их, чтобы они могли получить должность преподавателя. Учащийся должен заучить наизусть все тексты или их большую часть и следовать этим методикам, а ведь для изучения написанного по одной дисциплине не хватает целой жизни, если целиком посвятить ее этому делу»<sup>7</sup>.

Другой причиной кризиса исламской мысли было усиление влияния правителей и знати на университеты и медресе. Ас-Саййид Сабик пишет: «Одной из причин распространения этого духа отсталости было строительство правителями и богатыми медресе, в которых преподавались лишь один или несколько определенных мазхабов. А причиной распространения этих мазхабов и отказа от иджтихада было желание улемов сохранить заработную плату, назначенную для них. Абу Зур'а спросил своего учителя аль-Балкини: «Почему шейх Таки ад-Дин ас-Субки не занимался иджтихадом, в совершенстве владея необходимым инструментарием». Аль-Балкини смолчал, а Абу Зур'а продолжил: «Я ду-

<sup>5</sup> Барбашин М.Ю. Теоретические аспекты трансформации культур (социологические подходы к транзитивности) // Традиционализм и модернизация на Северном Кавказе / Южнороссийское обозрение Центра системных региональных исследований и прогнозирования ИППК РГУ и ИСПИ РАН. Вып. 23. Р на/Д, 2004 [http://kavkazonline.ru/csrp/docs/pdfs/uro\_23.pdf].

<sup>6</sup> *Аз-Захаби Мухаммад ибн Ахмад*. Мизан аль-н'тидал. Т. 6. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'илмиййа. 1995. С. 350.

<sup>7</sup> *Ибн Халдун*. Тарих. Амман-Эр-Рияд: Байт аль-афкар ад-даулиййа. С. 287.

маю, что он отказался от этого ради должности, которую могли занять только правове­ды четырех мазхабов<sup>8</sup>, а кто выходил за их рамки, тот не мог получить должность и лишился права работать кади, а люди отказывались от его фетв и называли его еретиком». Аль-Балкани улыбнулся и согласился с ним<sup>9</sup>.

Ревностное стремление сохранить верность принципам, заложенным в основу бого­словско-правовой школы, способствовало укоренению традиционалистского сознания. Традиционалисты отрицали иджтихад, способствовавший «приспособлению шарията к различным историческим, национальным, культурным и прочим условиям»<sup>10</sup>. Ученые, пыгавшие возродить раннюю традицию самостоятельного исследования Корана и сун­ны, подвергались гонениям со стороны традиционалистов и находившихся под их влия­нием правителей. Подобная судьба постигла многих богословов: Таки ад-Дин Ибн Тай­мийя, Шамс ад-Дин Ибн аль-Каййим, Джамал ад-Дин аль-Касими.

Исследуя проблему традиционализма, Б.С. Ерасов подмечает, что в Средние века возникает ошибочное впечатление того, что мир уже познан. «Отсюда растущий мерт­венный формализм в религиозном сознании, а зачастую отказ от достигнутого ранее уровня рациональности в делах веры. Мыслительная деятельность направляется не на отыскание нового, а на организацию и совершенствование имеющегося знания, его тол­кование и применение к новым обстоятельствам»<sup>11</sup>.

Таким образом, уже в Средние века в большинстве областей исламского мира тради­ционализм сводился к приведению общественного уклада и даже научной мысли в догма­тическое соответствие с богословско-правовыми текстами мазхабов и идеологическими установками спекулятивного богословия — калама. Основные источники исламского вероучения и права — Священный Коран и сунна Пророка Мухаммада — истолковыва­лись и интерпретировались не применительно к изменяющейся действительности, а сооб­разно требованиям сложившихся богословских школ.

Эта особенность исламского традиционализма сохраняется по настоящее время, в том числе в Азербайджане и на Северном Кавказе. «По мнению традиционалистов, на­следие ислама не может являться предметом научно-исторических исследований. Они настаивают на строгом следовании выработанным в основном еще в эпоху Средневеко­вья спекулятивным подходам к сакральным текстам, подчеркивают незыблемость тради­ции прошлого и непрерываемость мнения религиозных авторитетов, в чем заключаются сущность и принципы таклида. Для их позиции характерно резко критическое отношение к рационалистическому анализу религиозных догматов»<sup>12</sup>.

## Влияние традиционализма на развитие ислама на Кавказе

К последователям традиционного ислама на Кавказе можно отнести официальное духовенство, а также большую часть мусульман, довольствующихся соблюдением ряда

<sup>8</sup> Речь идет о четырех самых распространенных богословско-правовых толках — мазхабах Абу Хани­фы, Малика ибн Анаса, Мухаммада аш-Шафи'и и Ахмада ибн Ханбала.

<sup>9</sup> *Ас-Саййид Сабик*. Фихх ас-сунна. Т. 1. Бейрут: Дар аль-джайл, 1416/1995. С. 10.

<sup>10</sup> *Makarov D., Mukhametshin R.* Official and Unofficial Islam. В кн.: *Islam in Post-Soviet Russia: Public and Private Faces* / Ed. by Hilary Pilkington, Galina Yemeljanova, RoutledgeCurzon, 2002. P. 124—125.

<sup>11</sup> *Ерасов Б.С.* Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки. М.: Наука, 1982. С. 67.

<sup>12</sup> *Добаев И.П.* Исламский традиционализм на Северном Кавказе // Традиционализм и модернизация на Северном Кавказе / Южнороссийское обозрение Центра системных региональных исследований и прогно­зирования ИППК РГУ и ИСПИ РАН. Вып. 23. Р на/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2004 [http://kavkazonline.ru/csrp/docs/pdfs/uro\_23.pdf].

традиций на бытовом уровне и не имеющих представления о вероучении и религиозной практике ислама. Претендуя на исключительность собственной интерпретации религии и опасаясь ослабления своего влияния, духовенство избрало тактику конфронтации с любыми группами мусульман, способными ослабить его идеологическую и социальную базу.

Интерпретируя призывы к переменам в религиозной жизни как попытки внешних и внутренних врагов подорвать единство мусульманской уммы, духовенство ревностно защищает обычаи, выступает в роли «хранителей традиционного образа жизни и религиозных идеалов, связанных в народном сознании с представлениями о социальной справедливости»<sup>13</sup>.

Несмотря на это, отношение к представителям официального духовенства в обществе неоднозначно. По оценкам экспертов, Управление мусульман Кавказа (УМК) в Азербайджане не пользуется популярностью ни среди верующих, ни среди широкой общественности<sup>14</sup>. Согласно результатам социологического исследования, проведенного FAR Center, лишь 13,5% опрошенных доверяют кому-либо из религиозных лидеров, и только 4% выразили доверие председателю Управления мусульман Кавказа<sup>15</sup>.

Похожая ситуация отмечена в Дагестане. По данным соцопроса, проведенного Информационно-аналитическим центром при Министерстве образования, науки и молодежной политики Дагестана, участие религиозных организаций в политической жизни республики одобряет и критикует примерно равное количество жителей республики — 42% и 44% соответственно<sup>16</sup>.

Невысокий уровень доверия к традиционалистам не отражает отношения к исламу в целом. Опрос, проведенный Институтом мира и демократии в 2003 году, показал, что в Азербайджане 97% респондентов-мусульман по рождению считают себя верующими<sup>17</sup>. Следовательно, причина этого явления кроется в самих религиозных лидерах, не пользующихся авторитетом, и в отношении к господствующей традиции как таковой, а она отличается иррациональностью и сложностью.

Вот как описывает узбекский исследователь Байрам Балджи один из шиитских обычаев, который он наблюдал в марте 2004 года и феврале 2005-го в поселке Нардаран (пригород г. Баку): «С раннего утра тысячи паломников заполнили главные улицы города, стекаясь к мавзолею Рахиме-Ханим. Некоторые провели в святом месте ночь. Поклонившись гробнице святой, толпа заперудила большую эспланаду, связывающую мавзолей с пока еще не достроенной мечетью. Из громкоговорителей на всю мощь динамиков над толпой неслись аяты Корана, время от времени прерываемые причитаниями о Хусейне. Мулла, в котором по акценту нетрудно было угадать выходца из иранского Азербайджана, прочел проповедь, впрочем, без каких бы то ни было выпадов против правительства. В центре площади верующие выстроились рядами, образовав две группы, в которых развернулись основные сцены ашуры. В одной, состоявшей из детей и подростков от 12 до 16 лет, мужчины били себя цепями, ритмически нанося удары под песнопения и крики толпы. По временам участники церемонии впадали в неистовство, выкрикивая укоры, выражавшие их отчаяние при мысли о невозможности прийти на помощь Хусейну во время его убийства, и проклятия по адресу его убийцы»<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Полонская Л.Р., Вафа А.Х. Указ. соч. С. 46.

<sup>14</sup> См., например: *Middel B.* State and Religion in the Black Sea Region, Report 035 CDS DG 07 E on 2007 Spring Session of the NATO Parliamentary Assembly [<http://www.nato-pa.int/>].

<sup>15</sup> *Cornell S.E.* The Politicization of Islam in Azerbaijan. Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program. 2006. P. 63—64. По результатам исследования, проведенного Институтом мира и демократии в 2003 году, председатель УМК пользовался доверием 27% опрошенных, против него высказались 34%, остальные 39% были нейтральны или не определились с ответом (см.: *Юнусов А.С.* Ислам в Азербайджане. Баку: Заман, 2004. С. 305).

<sup>16</sup> См.: Религия и СМИ. 9 ноября 2007 [<http://religare.ru/article47293.htm>].

<sup>17</sup> См.: *Юнусов А.С.* Указ. соч. С. 295.

<sup>18</sup> *Балджи Б.* Судьбы шиизма в постсоветском Азербайджане [<http://www.islamica.ru/?pageID=217>].

К не менее сложным и трудно объяснимым относятся суфийские традиции, распространенные на Северном Кавказе. Дж.С. Тримингэм приводит описание тайного поминания (зикр хафи), принятого в тарикате накшбандийа: «Язык нужно прижать к небу, крепко сжать губы и зубы и задержать дыхание. Начав со слова «ла», его следует затем направить вверх из кишечника в мозг и, как только оно попадает в мозг, нужно произнести илаха, повернув голову к правому плечу, и илла-л-лах, повернув её влево, а затем направить его энергично в сторону сердца, через которое оно продолжает свой путь по всему телу. Фраза Мухаммад расул Аллах требует наклона слева направо, после чего следует сказать: «Боже мой, Ты — мое стремление, и быть угодным Тебе — моя цель». По словам английского исследователя, это «наиболее простая» из существующих форм этого обряда<sup>19</sup>.

Такого рода обычаи и обряды, не опирающиеся на непререкаемый для мусульман авторитет Корана и сунны, делают традицию уязвимой для критики. Это побуждает духовенство избегать открытого диалога и сближения как с правыми (радикальные группировки), так и с левыми (реформаторы и модернисты).

Одним из основных элементов исламского традиционализма на Кавказе, вызывающим критику и разных мусульманских направлений, и исследователей-немусульман, является «культ святых», уходящий корнями в древние языческие культуры. Как признают современные исследователи, огнепоклонство и язычество оставили глубокий след в традициях и обычаях мусульман Азербайджана<sup>20</sup>. Происхождение многих святых мест связано с тотемистическими и анимистическими религиозными представлениями, но со временем они были привязаны к мусульманской традиции: поблизости от пиров хоронили авторитетных мусульман и высекали там эпитафии арабским алфавитом<sup>21</sup>.

Вот как объясняет это венгерский востоковед Игнатий Гольдциэр: «Священное дерево ставится в связь с Мухаммедом или же оно осеняет погребение вали. Если языческая форма культа дерева может продолжать свое существование в пустыне, не опираясь на мусульманские традиции, то в мусульманских городах культ дерева должен был опираться на святого, который сделал бы возможным его дальнейшее существование в мусульманском духе»<sup>22</sup>.

Строгий консерватизм и пережитки язычества отталкивают от традиционного ислама сторонников обновления, которых можно разделить на модернистов, реформаторов и традиционалистов-обновленцев. Их объединяет то, что в лице традиционного духовенства они видят «жречество», препятствующее не только развитию исламской мысли, но и общества в целом. В то же время между религиозными и общественно-политическими взглядами этих трех групп есть существенные различия.

Модернисты считают, что только подражание европейскому образу жизни и ориентация на западные ценности могут обеспечить прогрессивное развитие мусульманских обществ. Они не отвергают идейного опыта и организации западных стран и «стремятся приспособить ислам к привнесенным формам общественного развития, к европеизированному и американизированному образу жизни»<sup>23</sup>. Сторонники таких взглядов, как правило, критически относятся к религиозной теории и практике, что препятствует восприятию их идей верующими.

Традиционалисты-обновленцы призывают к очищению религии от нововведений, считая главной причиной упадка мусульманских обществ отступление от идейного насле-

<sup>19</sup> Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. А.А. Ставиской / Под ред. и с предисл. О.Ф. Акимущикина. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1989. С. 166.

<sup>20</sup> См.: Аслапова Р. Ислам и культура. Баку, 2002. С. 281 (на азерб. яз.).

<sup>21</sup> Язполевский З.И. Пыры Азербайджана // Вопросы истории религии и атеизма. Выпуск 8. М., 1960. С. 229—236.

<sup>22</sup> Гольдциэр И. Культ святых в исламе. М., 1938. С. 82.

<sup>23</sup> Кобищанов Ю.М. Исламское реформаторство. В кн.: Ислам в Западной Африке. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1988. С. 50.



дия и практики раннего ислама. Это — наиболее активная часть верующих, которая, однако, не имеет общего видения мира и единого образа действия. Российский исследователь В.В. Наумкин вслед за авторами доклада Международной кризисной группы называет их «исламскими активистами» и делит на сторонников политического, миссионерского и джихадистского ислама<sup>24</sup>.

Социальную базу традиционализма составляют в основном средние и малоимущие слои городского и сельского населения, что стало одной из причин обострения внутриконфессиональных противоречий. Но если в Азербайджане они не переросли в открытое противостояние сторонников духовенства и «активистов» (во многом из-за малочисленности и тех и других), то на Северном Кавказе конфликт получил совершенно иное развитие. Э.Ф. Кисриев в своем фундаментальном труде, посвященном данной проблеме, пишет, что «религиозный раскол между ваххабитами и тарикатистами, в конце концов, затронул не только отдельных исламских интеллектуалов с обеих сторон, а захватил большую часть верующего и не только верующего населения республики... Часто противостояние раскалывало отдельные семьи, когда дети конфликтовали с отцом, или братья враждовали между собой. Эти факты свидетельствовали о том, что раскол мусульманской общины на ваххабитов и традиционно верующих является феноменом более глубокого **социетального** порядка с серьезными общественно-политическими последствиями»<sup>25</sup>.

В борьбе с «активистами» традиционный ислам проявил высокую приспособляемость к общественно-политическим условиям. С одной стороны, в отличие от своих оппонентов, традиционалисты сумели объединиться, закрыв глаза на существующие между ними разногласия. С другой — они (за исключением чеченских тарикатистов во время первой чеченской войны 1994—1996 гг.) постоянно выказывали лояльность светской власти, благодаря чему пользовались поддержкой силовых структур. Кавказские тарикаты могут считать это политическим достижением, поскольку в прежние годы мюридизм рассматривался как идеология сопротивления русскому влиянию на Кавказе<sup>26</sup>.

## Возрождение реформизма на Кавказе: после 100 лет безмолвия

Третья группа, бросившая вызов традиционному исламу, — мусульманские реформаторы. Возникновение реформаторского движения в исламском мире приходится на вторую половину XIX века — период активного антиимпериалистического движения. Рассматривая историю общественного развития в свете современных теорий, реформаторы переносили исламские ценности в социальную плоскость, развивали рационалистическое содержание религии и призывали к возрождению традиции иджтихада.

В Российской империи реформаторские взгляды нашли отражение в джадидизме, который в начале XX века получил распространение и на Кавказе. Идеи джадидов, призывавших к переосмыслению исламской традиции и критиковавших таклид, нашли практическое воплощение в новых методах обучения в мусульманских школах. Именно реформа образования была общей основой деятельности российских реформаторов<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> См.: *Наумкин В.В.* Исламский радикализм в зеркале новых концепций и подходов. М.: КомКнига, 2005. С. 47—48.

<sup>25</sup> *Кисриев Э.Ф.* Ислам и власть в Дагестане. М.: ОГИ, 2004. С. 148.

<sup>26</sup> См.: *Смирнов Н.А.* Мюридизм на Кавказе. М.: Издательство АН СССР, 1963. С. 142.

<sup>27</sup> См.: *Абдулагатов З.* Ваххабизм и джадидизм в дагестанском исламском сознании: параллели и противоречия // *Центральная Азия и Кавказ*, 2006. № 6 (48). С. 115.

Как пишет Г. Емельянова, российские исламские реформаторы отстаивали принцип иджтихада — исламского творческого мышления: «Они отвергали исламскую схоластику и догматизм, фактические различия между суннитским и шиитским исламом и в особенности — разногласия внутри суннитского и шиитского ислама. Напротив, они придавали особое значение культурным и этическим аспектам исламской веры, рассматривая ее в первую очередь как источник моральных норм и индивидуального самоконтроля. Они предлагали модифицированную, отражающую российские географические и культурные реалии интерпретацию веры, намаза, закята и других основ ислама»<sup>28</sup>.

На современном этапе реформизм, как и сто лет назад, считает одной из своих главных целей реформу исламского религиозного образования. Мусульманские реформаторы в Азербайджане и на Северном Кавказе не отрицают позитивный опыт Запада и полагают, что дух рационализма в исламе позволяет ему адаптироваться к меняющимся условиям каждой эпохи.

Несмотря на изменение политических и социокультурных реалий, для реформаторов и сегодня не теряют своей актуальности слова Мухаммада Икбала, произнесенные около 80 лет назад: «...самым примечательным феноменом современной истории является та невероятная скорость, с которой мир ислама духовно движется в сторону Запада. В таком движении нет ничего дурного, так как европейская культура в плане своей интеллектуальности представляет собой не что иное, как дальнейшее развитие некоторых наиболее важных этапов в истории исламской культуры. Мы боимся только того, что блистательная внешняя сторона европейской культуры может затормозить наше движение и нам не удастся достичь истинной внутренней духовности этой культуры»<sup>29</sup>.

Для реформаторов характерно частое обращение к разуму. Они пытаются найти применение священной традиции в решении актуальных вопросов, возникших вследствие научно-технического прогресса и развития общественно-экономических отношений. Однако применение традиции иджтихада и поиск новых решений неизбежно сопряжены с ошибками, и это обстоятельство позволяет традиционалистам и другим оппонентам критиковать их взгляды и отталкивать от них большинство верующих.

Таким образом, отсутствие у мусульманского реформизма широкой социальной базы отчасти объясняется сопротивлением традиционного духовенства, которое для борьбы с «исламскими активистами» и реформаторами использует одинаковые «лекала»<sup>30</sup>. Ни в Азербайджане, ни на Северном Кавказе реформаторы не обладают ни финансовыми, ни административными ресурсами, их идеи не принимаются как руководство к практическому действию. «Реформаторы проигрывают своим оппонентам, — пишет А. Малащенко. — Они предлагают сложные для восприятия среднего мусульманина идеи, апеллируют к разуму, а не к чувству и вере. Реформаторы отстранены от работы в мечетях. Наконец, их попросту мало. К тому же сторонников реформаторства легко обвинить в подражательстве Западу, в измене исламской традиции, что затрудняет и без того нелегкую пропаганду их идей»<sup>31</sup>.

Некоторые исследователи относят к реформаторству ваххабитское (салафитское) движение, объясняя это наличием в нем призыва к очищению ислама «от наслоений, образовавшихся в течение веков в богословии и религиозной практике и освящавших институты, характерные для феодального деградирующего общества»<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> *Yemelianova G.* Islam in Russia: An Historical Perspective. В кн.: Islam in Post-Soviet Russia: Public and Private Faces. P. 34.

<sup>29</sup> *Икбал М.* Реконструкция религиозной мысли в исламе / Пер. с англ. М.: Вост. лит., 2002. С. 30.

<sup>30</sup> Схожая ситуация имела место в Российской империи во второй половине XIX — начале XX веков: традиционалисты (кадимиты) обвиняли джадидов в ереси и использовали административный ресурс для отстранения их от работы в медресе и мечетях.

<sup>31</sup> *Малащенко А.* Исламская альтернатива и исламский проект. М.: Весь Мир, 2006. С. 129.

<sup>32</sup> *Левин З.И.* Развитие арабской общественной мысли. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1984. С. 194.

Различия между традиционалистами и реформаторами в ряде вопросов действительно довольно расплывчатые, ведь любое направление в исламе в вопросах вероучения и религиозной практики апеллирует к двум главным источникам — Корану и сунне. Кроме того, в священной традиции присутствуют представления о реформе («таджид»), основанные на хадисе Пророка Мухаммада: «Поистине, в начале каждого столетия Аллах будет посылать этой общине того, кто обновит для нее религию»<sup>33</sup>.

Тем не менее, как отметил А. Малашенко, отнесение салафитов к реформаторам не соответствует общепринятой классификации исламской мысли. «Исламское реформаторство есть нечто связанное с модернизацией исламских интерпретаций, синтез исламской традиции с внешними новациями, прежде всего с теми, которые исламская умма воспринимает от Запада. Однако если признать, что реформа ислама может состояться только после его очищения от ошибочных представлений, включая доисламскую архаику, то можно в известном смысле согласиться с возможностью корреляции реформаторства и салафийи»<sup>34</sup>.

## Секуляризм с кавказским лицом

Идея секуляризации общества и вытеснения религии из сферы регулирования общественных и государственных институтов развилась на Западе еще в эпоху Просвещения. Господствовавший в прошлом столетии модернизм, окончательно подорвавший позиции церкви в массовом сознании, характеризовался верой в безграничные возможности науки. Однако в современном постмодернистском обществе сомнения и неуверенность все чаще подталкивают западного человека к религии, оккультизму и иррациональным способам поддержания психологического равновесия. Некоторые исследователи отмечают возросший интерес в западном обществе к различным формам магии и народным верованиям. «Потрясения, которые порожденное модернизмом рациональное мышление нанесло вере, сегодня способствовали возрождению многих видов иррациональной практики. Это дало шанс народным верованиям, которые модернизм стремился искоренить, вновь обрести популярность и легализоваться»<sup>35</sup>.

Несмотря на это, секуляризация западных обществ продолжается, и сегодня позиции религии на Западе теснит не распространение научного сознания, а все больше выходящие из-под контроля глобальные процессы. В современном обществе границы светского и религиозного перемещаются, и оценить последствия этого процесса нелегко. «Теория секуляризации объясняет, почему и как религия как сфера человеческих устремлений подвергается специфическим изменениям в современном глобальном обществе, но не позволяет прогнозировать возможную ответную реакцию религиозной сферы просто потому, что на макросоциальном уровне очень много переменных имеют значение»<sup>36</sup>.

Несмотря на то что большинство современных обществ считаются светскими, единой идеи секуляризма не существует. Сущность и практика этого явления отличаются от одной страны к другой. Например, во Франции, где со времен буржуазной революции

<sup>33</sup> Хадис передали Абу Давуд, аль-Хаким и аль-Байхаки в «Ма'риф» со слов Абу Хурайры. Аль-Албани назвал его достоверным (см.: Сахих аль-джамий' ас-сагир [1874]).

<sup>34</sup> Малашенко А. Шейх Ибн Абд аль-Ваххаб: проповедь и политика. В кн.: Сулейман ибн Абд ар-Рахман аль-Хукайль. Жизнь шейха Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба. М.: Издательская группа «Прогресс», 2003. С. 9—10.

<sup>35</sup> Voyé L. Secularization in a Context of Advanced Modernity // Sociology of Religion, 1999, Vol. 60, Issue 3. P. 279.

<sup>36</sup> Beyer P. Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere // Sociology of Religion, 1999, Vol. 60, Issue 3. P. 299.

конца XVIII века утвердились самые жесткие в Европе принципы секуляризма, государство полностью дистанцируется от католической церкви, а в государственных образовательных учреждениях не разрешается отправление религиозных обрядов. В Германии, напротив, религия преподается в государственных школах, а с членов католической и евангелической церкви взимается церковный налог. В Норвегии государство поддерживает конфессии, даже финансирует деятельность религиозных общин. Институт государственной религии существует в Великобритании, Швеции, Норвегии, Дании, Исландии, Греции и других странах.

В постсоветских странах Кавказа дискуссии о пределах светскости начались практически сразу после обретения ими независимости, но взаимоотношения государства с религиозными институтами стали приобретать конкретные очертания лишь в последние годы. По времени этот процесс совпал с повышением удельного веса религии в общественной жизни на Западе. «В стабильных демократических обществах роль методов политического урегулирования общественных отношений постепенно идет к понижению. Возрастает авторитет нравственных и религиозных норм. Да и в самом политическом процессе усиливается влияние религиозного фактора»<sup>37</sup>.

В Российской Федерации религиозная политика направлена на «согласование, а не противопоставление светского и религиозного»<sup>38</sup>. Вместе с тем развитие государственно-конфессиональных отношений ориентировано главным образом на укрепление роли Русской Православной Церкви в общественной жизни. Подобная политика «двойных стандартов», естественно, не устраивает религиозные меньшинства, которые отстаивают идею равенства религий перед законом и институтами государства.

Принимая во внимание особенности политической ситуации, мусульманское духовенство РФ, в частности Совет муфтиев России, защищает принципы светскости и призывает власти занимать равноудаленную позицию от всех конфессиональных традиций. Правовые отношения, регулируемые международным правом и федеральным законодательством, рассматриваются мусульманским духовенством как соответствующие понятию договора в исламе<sup>39</sup>.

В Армении Апостольская Церковь традиционно не только пользуется привилегиями, но и оказывает большое влияние на политику государства. Поправки в Конституцию страны, принятые на референдуме 2005 года, узаконили особую роль Армянской Апостольской Церкви (ААЦ) «в духовной жизни армянского народа, в деле развития его национальной культуры и сохранения национальной самобытности». До того ААЦ признавалась национальной церковью в законе «О свободе совести и религиозных организациях», но стояла формально в одном ряду с другими религиозными организациями.

В Грузии влияние церкви на общественно-политические процессы ощущается гораздо слабее. Тем не менее в 2003 году между Грузинской Православной Церковью и государством было заключено Конституционное соглашение, признающее особую роль православия в формировании грузинской нации и культуры.

Иначе обстоят дела в Азербайджане, где преобладает мусульманское население. Несмотря на традиционно сильное влияние ислама на массовое сознание, ни государство, ни духовенство до сих пор не выступают с инициативой заключения подобного «конкордата». Однако необходимость внести ясность в государственно-конфессиональные отношения ощущается. Отсюда опасения, что геополитические реалии и западная идеологи-

<sup>37</sup> Нуруллаев А.А. О соотношении политики и религии // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер. Политология, 2000. № 2. С. 62.

<sup>38</sup> См.: Концепция государственной религиозной политики РФ, разработанная кафедрой религиоведения Российской академии государственной службы при Президенте РФ в 2003 году [<http://www.religare.ru/article8227.htm>].

<sup>39</sup> См.: Документ Совета муфтиев России «Основные положения социальной программы российских мусульман» [<http://www.muslim.ru/1/cont/8/15/99.htm>].

ческая экспансия способствуют распространению крайних форм религиозности: религиозного фундаментализма и религиозного космополитизма<sup>40</sup>.

Идея построения светского государства в Азербайджане не противопоставляется религии как таковой, но предполагает недопущение использования религиозного фактора с целью «изменения стратегического курса развития страны, массовой переориентации религиозных воззрений, а также психологического воздействия посредством религиозных канонов на широкие слои населения»<sup>41</sup>. В такой интерпретации ислам может выступать исключительно как источник морально-нравственной составляющей общества, как «элемент воспитания чувства сострадания и солидарности»<sup>42</sup>.

Таким образом, традиции секуляризма в каждом из государств Кавказа развиваются с учетом национальных, культурных и религиозных особенностей. Объединяющий их принцип сводится к отделению государства от церкви, однако его истолкование и реализация на практике, как правило, определяются совокупностью объективных (этноконфессиональная картина, внутривнутриполитическая ситуация и др.) и субъективных (интересы политической элиты, активность традиционных религиозных институтов и др.) факторов.

## Мусульманство на современном Кавказе: ответы на вызов исламизма

С распадом Советского Союза на Кавказ начали проникать суннитские и шиитские идеологии, рассматривавшие построение шариатского государства как главную цель ислама<sup>43</sup>. В современной классификации религиозной и религиозно-политической мысли их чаще всего объединяют понятием исламизм (политический ислам). Однако не всякое вмешательство ислама в политику можно назвать исламизмом. Мусульманская вера не ограничивается частной жизнью верующих. Это всеобъемлющая система, не только охватывающая разные аспекты земного бытия, но и связывающая воедино человека с космосом, а земную жизнь — с вечностью. Нравственные нормы регулируют как духовную жизнь людей, так и взаимоотношения между социальными организмами. Иными словами, согласно исламской традиции, соблюдение нравственных норм в политике так же необходимо, как и в экономике, науке и остальных сферах.

Отсутствие единого понятийного аппарата в данном вопросе часто становится причиной спекуляций такими понятиями, как исламизм или фундаментализм, не только в СМИ, но и в ряде научных публикаций. Так, один из ведущих российских исследователей современных проблем ислама на Северном Кавказе И. Добаев относит к исламистам и вооруженные группировки, которые он бессистемно называет то радикальными, то экстремистскими, то террористическими<sup>44</sup>. К.И. Поляков, напротив, различает понятия исламизм, исламский радикализм, исламский экстремизм и собственно терроризм и подчеркивает, что их смешение делает непродуктивным противодействие «негативным явлениям в этой сфере»<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> См.: *Мехтиев Р.* Государство и общество в эпоху глобализации // Газ. «Азербайджан», 25 сентября 2007 (на азерб. яз.).

<sup>41</sup> *Мехтиев Р.* На пути к демократии: размышляя о наследии. Баку: Шерг-Герб, 2007. С. 569.

<sup>42</sup> Там же. С. 579.

<sup>43</sup> Подробнее о критике таких религиозно-политических течений см.: аль-Мадхали Раби' Хади. Мудрость и логика призыва пророков к Аллаху / Пер. с араб. Э. Кулиева. М.: Бадр, 2000. С. 106—120.

<sup>44</sup> См., например: *Добаев И.* Исламистское движение на Северном Кавказе: тенденции, перспективы развития, векторы противодействия // Центральная Азия и Кавказ, 2006. № 3 (45). С. 167—175.

<sup>45</sup> *Поляков К.И.* Арабский Восток и Россия: проблема исламского фундаментализма. М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 141—142.

Говоря о политическом исламе, мы подразумеваем использование мусульманского фактора для прихода к власти и построения шариатского государства политическим путем. Данная формулировка позволяет делать различия между исламизмом и политической деятельностью шиитских и хариджитских сект в истории Халифата, исламизмом и воинствующим мюридизмом XIX века на Кавказе, исламизмом и деятельностью политических партий, опирающихся на исламскую нравственность, но не ставящих целью построение шариатского государства (например, партия Справедливости и развития в Турции).

В таком понимании политический ислам не имеет связи с религиозной культурой народов Кавказа, поскольку он получил развитие в трудах мусульманских мыслителей и общественных деятелей лишь после упразднения Халифата в 1924 году. Политический опыт мусульман Кавказа после I съезда мусульман России в 1905 году и до установления советской власти тоже нельзя назвать исламизмом, так как он был связан прежде всего с защитой политических, гражданских и религиозных прав мусульманских народов.

Первые идеи политического ислама были занесены в Азербайджан миссионерами в основном из Ирана, а на Северный Кавказ — из стран Персидского залива. Однако расширить свою социальную базу в Азербайджане исламистам не удалось. Проиранская Исламская партия Азербайджана официально функционировала менее трех лет, и ее государственная регистрация была отменена еще в 1995 году. Созданная в 2002-м Исламская демократическая партия Азербайджана до сих пор официально не зарегистрирована. Исламистские идеи не получили в стране широкого распространения, а последователи отдельных шиитских лидеров, призывающих к политическому исламу, малочисленны и не способны существенно повлиять на религиозную ситуацию.

На Северном Кавказе проиранские партии и движения начали возникать в 1989—1990 годах. Однако отсутствие внутреннего единства, разработанной идеологической основы, опыта политической деятельности и просто грамотного управления очень скоро привели к распаду этих организаций на региональные отделения. Кроме того, нестабильная внутривнутриполитическая ситуация в Дагестане и начавшаяся война в Чечне способствовали радикализации исламистских «джамаатов», которые перестали ограничиваться методами политической борьбы. Вследствие этого уже в 1994 году руководители исламских партий не изъявили желания проходить перерегистрацию<sup>46</sup>.

В последующий период развитие событий в Чечне и Дагестане заметно повлияло на религиозные и политические предпочтения мусульман всего постсоветского пространства. Во второй половине 1990-х годов радикальные суннитские взгляды с Северного Кавказа начинают просачиваться и в Азербайджан. Однако после военного поражения кавказских «джамаатов» в 1999—2000 годах и перехода вооруженного конфликта из фазы открытого противостояния в фазу «подпольного сопротивления» влияние исламских радикалов на развитие религиозной ситуации в регионе заметно уменьшилось.

Причины трансформации политического ислама на Северном Кавказе в джихадистское движение — тема отдельного разговора<sup>47</sup>. Для нашего исследования принципиально важно то, что ни политический ислам, ни религиозно мотивированный экстремизм не трансформировались в решающий фактор развития религиозной культуры на Кавказе. Как справедливо отмечает К.С. Гаджиев, «наметившееся у значительных групп населения региона возрождение интереса к мусульманской вере нельзя рассматривать как уже определившуюся тенденцию к переустройству образа и уклада жизни на нормах ислама,

<sup>46</sup> См.: *Бобровников В.* «Исламское возрождение» в Дагестане: 20 лет спустя // *Центральная Азия и Кавказ*, 2007, № 2 (50), С. 163.

<sup>47</sup> Об этом подробнее см.: *Курбанов Р.* Взаимодействие власти и религии в Дагестане: опыт, ошибки, уроки // *Центральная Азия и Кавказ*, 2005, № 3 (39), С. 91—104.

а сам ислам — как системообразующий фактор с точки зрения формирования как государственности, так и политической стратегии»<sup>48</sup>. С этой мыслью соглашается и А. Малащенко, подчеркивающий, что использование ислама в качестве политического инструмента не только не обеспечило консолидации народов Кавказа, но и привело к разобщенности в обществе<sup>49</sup>.

Негативные последствия политизации и радикализации ислама — одно из важнейших препятствий на пути духовного, экономического и культурного укрепления мусульманской уммы. Принимая во внимание предыдущий опыт<sup>50</sup>, а также политическую и социально-экономическую ситуацию на Кавказе, можно предположить, что устранение этих последствий путем административных или силовых методов не принесет нужных результатов, пока политическому исламу не будет противостоять ислам истинный, основанный на духовности, нравственности и терпимости, на следовании священной традиции и ее переосмыслении в свете современных социокультурных условий.

Ошибочным нам представляется мнение некоторых исследователей, считающих возможным существование ислама без шариата<sup>51</sup>. По словам российского исламоведа Л. Сюкийянена, попытки поддержать ислам без шариата приведут лишь к тому, что этот мощный политико-идеологический инструмент останется в руках исламских радикалов. «Обращение к мусульманскому праву в целях преодоления неправовых адатов, как правило, оказывается значительно результативней обычных законодательных мер. В этом ярко проявляется его роль не только как собственно правового инструмента, но и как мощного социально-психологического фактора, — ведь действенность мусульманского права объясняется его особой близостью к правосознанию и вообще к мировоззрению мусульман, воспринимающих его в тесном единстве со своими национально-культурными корнями и верой. Мусульманское право в их глазах становится инструментом легитимации действующего законодательства»<sup>52</sup>.

На наш взгляд, убедительным ответом на вызов исламизма может быть только укрепление позиций умеренных мусульман, ориентированных на активное участие в общественной жизни и государственном строительстве. С этой целью необходимо совершенствовать правовые основы и механизмы взаимодействия государства с исламскими религиозными институтами, оказывать поддержку тем религиозным лидерам, которые пользуются авторитетом среди мусульман и обладают глубокими познаниями в области богословия. Оказание поддержки со стороны государства религиозным деятелям, не пользующимся доверием большинства верующих, не позволяет применять нравственный и интеллектуальный потенциал ислама в укреплении государственности и построении гражданского общества. Наоборот, это приводит к распаду общины на разрозненные «джамааты»<sup>53</sup>.

<sup>48</sup> Гаджиев К.С. Геополитика Кавказа. М.: Международные отношения, 2003. С. 276.

<sup>49</sup> См.: Малащенко А. Два несхожих ренессанса // Отечественные записки, 2003, № 5 (14) [[http://magazines.russ.ru/oz/2003/5/2003\\_5\\_68.html](http://magazines.russ.ru/oz/2003/5/2003_5_68.html)].

<sup>50</sup> Интересно, что еще в 1830 году генерал Паскевич писал Николаю I: «Направление политики и отношений наших к ним (горцам) были ошибочны. Жестокость, в частности, умножала ненависть и возбуждала к мщению; недостаток твердости и нерешительность в общем плане обнаруживали слабость и недостаток силы» (см.: Геллер М.Я. История Российской империи: В 3-х т. Т. 1. М.: МИК, 1997. С. 62 [[http://www.krotov.info/history/11/geller/gell\\_19b.html](http://www.krotov.info/history/11/geller/gell_19b.html)]).

<sup>51</sup> В частности, по мнению азербайджанского исследователя Н. Гасымоглу, призыв к соблюдению шариата «объективно несет в себе импульсы политизации ислама и установления религиозного порядка в обществе» (см.: Гасымоглу Н. Ислам и светское государство (должно ли государство вмешиваться в вопросы религии) [<http://ddm.iatp.az/ddm/devlaz.html>], на азерб. яз.). Эту точку зрения разделяет и политик Х. Гаджизаде (см.: Гаджизаде Х. Что происходит в мусульманском мире и будущее свободы религии в Азербайджане // 3-й сектор — Демократический журнал, 2004, № 7 [[http://www.3-cusektor.org/n7/n7\\_meruze.htm](http://www.3-cusektor.org/n7/n7_meruze.htm)], на азерб. яз.).

<sup>52</sup> Сюкийянен Л. Российская власть и ислам // Отечественные записки, 2003, № 5 (14) [<http://www.strana-oz.ru/?numid=14&article=687>].

<sup>53</sup> См.: Михайлов Ю.А. Пора понимать Коран. М.: Ладомир, 2007. С. 102—103.

## З а к л ю ч е н и е

Как показало исследование, характер развития ислама на Кавказе во многом зависит от того, какое видение мусульманской традиции возобладает в ближайшем будущем и какое влияние сумеет оказывать ислам на социокультурные процессы в обществе. Пассивность официального ислама, его неуступчивая позиция в отношении обновленческих идей ограничивают использование общественно-регуляторной функции ислама, а нерешенные политические и социально-экономические проблемы вкупе с внешними факторами способствуют распространению радикальных религиозных идей.

В таких условиях мусульманские общества испытывают острую нужду в формировании особого типа религиозности, совмещающей верность исламской традиции с готовностью к ее критическому переосмыслению, не приемлющей проявлений экстремизма, радикализма и изоляционизма, облегчающей интеграцию в социум и участие в общественно-политических процессах. Однако на сегодняшний день реформирование мусульманского религиозного мышления на Кавказе протекает медленными темпами. Идеи реформаторов находят понимание у определенной части верующих, но их носители, как правило, не занимают активной религиозной позиции, не имеют административной, финансовой и иной поддержки.

При определении пределов светскости в Азербайджане и северокавказских республиках РФ власти практически не учитывают потенциала реформаторского ислама. Диалог с мусульманскими общинами чаще всего переходит в монолог и характеризуется попытками искусственно повлиять на развитие религиозной ситуации. Между тем история трех последних столетий доказывает, что силовые и административные меры не способны возыметь долгосрочное действие на религиозность мусульман. В нынешних условиях эффективность подобных мер снижается ввиду расширяющегося демографического и идеологического наступления ислама, а также возрастания роли исламского мира в мировой политике и экономике.

---

Кенуль БУНЬЯДЗАДЕ

*Кандидат философских наук, старший научный сотрудник  
Института философии и политико-правовых исследований  
Национальной академии наук Азербайджана  
(Баку, Азербайджан).*

## О ФОРМИРОВАНИИ И ПУТЯХ РАЗВИТИЯ РЕЛИГИОЗНОГО МЫШЛЕНИЯ В СОВРЕМЕННОМ АЗЕРБАЙДЖАНЕ

### Р е з ю м е

---

**В** статье формирование и пути развития религиозного мышления в современном Азербайджане рассматриваются по трем направлениям: религиозное мышление в контексте Восток — Запад, влияние процес-